

# Editorial

S radosťou predkladáme čitateľom prvé číslo ôsmeho ročníka vedeckého recenzovaného časopisu Axis Mundi, ktorý vydáva Slovenská spoločnosť pre štúdium náboženstiev (SSŠN). Aj toto číslo potvrdzuje, že zmena, ktorú časopis podstúpil v roku 2011 (nová grafická úprava a dôsledné recenzovanie vedeckých štúdií) bola úspešná, no stále je priestor na napredovanie. Cieľom SSŠN pre nasledujúce roky je stabilizovať finančné zdroje na vydávanie dvoch čísiel Axis Mundi ročne a udržať nastolenú latku kvality a rozmanitosti publikovaných štúdií. Doposiaľ časopis vychádza najmä vďaka stabilnej podpore Nadácie Tatra banky. Aj to nám umožňuje tento časopis bezplatne distribuovať medzi členky a členov SSŠN.

Toto číslo ponúka niektoré štúdie, ktoré odzneli 15. februára na konferencii Náboženstvo a kríza multikulturalizmu, organizovanej Katedrou porovnávacej religionistiky FiFUK. Táto vydaná konferencia reflektovala najsúčasnšie trendy v chápaní postavenia náboženstva v multikonfesionálnej a mnohoetnickej Európe, keď sa čoraz častejšie šíria komentáre o „konci a zlyhaní multikulturalizmu“ a Európa sa nachádza v procese hľadania odpovedí na nové podnety a čelí výzvam na znovudefinovanie konceptov identít aj vzťahov ku kultúrnej a náboženskej inakosti. Preto sme sa rozhodli, že najzaujímavejšie príspevky z tejto konferencie uverejníme v oboch tohtoročných číslach Axis Mundi.

Prvá štúdia od českého religionistu a islamológa Martina Klapetka analyzuje aktuálnu diskusiu o multikulturalizme v Nemecku s dôrazom na „kritikov multikulturalizmu“, ktorí poukazujú na zlyhanie pokusov o integráciu najmä moslimov tureckého pôvodu. Klapetek tu zdôrazňuje, že nemecká situácia nie je príkladom „krízy multikulturalizmu“, je skôr jedným z európskych príkladov problému diskusií, definícií a aplikovania „sociálnej integrácie“. Popredný slovenský islamológ a turkológ Gabriel Pirický sa v druhej štúdii predkladaného čísla podrobne venuje

vzťahom medzi náboženstvom a kultúrou na príklade aktuálnych transformácií tureckého islamu. Príkladom vybraných náboženských hnutí poukazuje na rozličné modely (de)kulturalizácie tureckého islamu pod vplyvom globalizácie. V tretej štúdii sa Kateřina Děkanovská z Husovho inštitútu teologických štúdií zaoberá diskusiou o kritike multikulturalizmu z perspektívy medzináboženského dialógu. Predstavuje trendy v medzináboženskom dialógu na viacerých príkladoch z krajín západnej Európy, kde práve medzináboženský dialóg prispel k spoločenskej koexistencii zúčastnených skupín a najmä nová generácia migrantov vytvára novú kultúrnu identitu založenú na rôznorodosti. V záverečnej štúdii tohto čísla sa jej autorka, popredná slovenská religionistka a odborníčka na kaukazské národy Beáta Čierniková, venuje Arménskej apoštolskej cirkvi a jej vplyvom na vytváranie arménskej národnej identity doma, ale aj v diaspore. Všíma si zmeny v tejto cirkvi pod vplyvom modernizácie a globalizácie, tiež jej žité formy a prejavy ľudového náboženstva a kultu svätcov na arménskom vidieku. Do čísla sme tiež zaradili diskusný príspevok Veroniky Puskásovej o úlohe náboženstiev v pro-integračnom procese multi-etnickej Bosny a Hercegoviny. Autorka si kladie otázku, do akej miery sú tri najdôležitejšie náboženské komunity schopné komunikovať, zmierňovať či vyhrocovať napätie medzi pravoslávnyimi Srbmi, katolíckymi Chorvátmi a moslimskými Bosniakmi.

Už tradične Axis Mundi prináša aj krátke správy z konferencií a religionistických podujatí doma a v zahraničí, v tomto čísle predstavujeme aj unikátne a špičkové religionistické pracovisko, Laboratórium pre experimentálny výskum náboženstva v Brne (LEVYNA). Ako zostavovateľ tohto čísla verím, že neprinesie len odborné a vedecké poznatky, ale bude zároveň inšpiráciou pre ďalšie bádanie a diskusiu v danej téme.

TOMÁŠ HRUSTIČ

# Současná situace v Německu jako krize multikulturalismu?

MARTIN KLAPETEK

Katedra filosofie a religionistiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích

Contemporary Germany has experienced several major debates that illuminate, in their effects, the future direction of this country. This can certainly include a debate about the restriction of specific forms of multiculturalism that returns in certain waves with respect to current events. Specifically in Germany, leaders of political, social or religious groups, in addition to Federal Chancellor Angela Merkel, former Federal President Christian Wulff, former member of the Federal Bank Thilo Sarrazin, or Mayor of Berlin's Neukölln Heinz Buschkowsky, have joined this discussion on numerous local levels. With regard to the historical development of migration flows of the second half of the 20<sup>th</sup> century that have changed the face of the German society, the key points of these debates also include the successes and problems associated with the integration of Muslims mostly of Turkish origin. The current situation in Germany is not an example of a "crisis of multiculturalism". It is one of the European examples of problems with discussions, definitions and applying the "social integration".

*Key words: Integration, assimilation, multiculturalism, Islam, Germany, the Turks*

## Úvod

V Německu můžeme vysledovat několik všeobecných rozprav, které si z různých úhlů pohledu všímají současné komplikované společenské situace. Zároveň však tyto debaty ve svých dílčích závěrech již často poukazují na možné směry budoucího směřování této země. V prvé řadě jsou to různorodé finanční kauzy, které se beze sporu týkají celoevropských (či dokonce globálních) ekonomických problémů. Vedle toho se setkáváme i s vnitropolitickými diskuzemi, které se z různých směrů dotýkají témat souvisejících s všeobecnou shodou ohledně budoucí podoby německé společnosti. Sem lze jistě zařadit i debatu týkající se limitů konkrétních forem multikulturalismu, která se

obvykle s ohledem na aktuální dění navrácí v určitých vlnách.<sup>1</sup> Jedním z důležitých vrcholů této pomyslné sinusoidy byl jistě rok 2010, od té doby se však široce pojímaná problematika soužití rozdílných kultur pravidelně objevuje na stránkách novin a v televizních diskuzích. Vedle spolkové kancléřky Angely Merkelové, bývalého spolkového prezidenta Christiana Wulffa<sup>2</sup> nebo bývalého člena představenstva Spolkové banky Thila Sarrazina se k této debatě na mnoha lokálních úrovních připojili i další představitelé politických, společenských či náboženských skupin. V poslední době je pak na předním postu tohoto dlouhého seznamu různorodých osobností starosta berlínské čtvrti Neukölln Heinz Buschkowsky.

1 V českém prostředí byla podobná „vlna“ v roce 2005 spojena mimo jiné s prvním vydáním knihy Giovanniho Sartoriho *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci* (Barša, 2011: 83-87).

2 Jednalo se o dlouho a bouřlivě diskutovaný projev při příležitosti 20. výročí znovusjednocení Německa, ve kterém prezident prohlásil, že islám je součástí Německa.

## Multi-kulti v Německu „naprosto selhalo“

Angela Merkelová v nedávné době několikrát poukázala na to, že snahy o soužití v multikulturní společnosti u našich západních sousedů selhaly. Podle jejího názoru se neosvědčila strategie, že se lidem z různého kulturního prostředí umožnilo žít vedle sebe, aniž se integrovali. Kancléřka ve svém příspěvku (nejen do vnitrostranické diskuze) na sjezdu *Junge Union Deutschlands* v braniborské Postupimi zmínila proměnu skladby německé společnosti a to i s ohledem na vysokou porodnost v rodinách imigrantů. Ve svém projevu připustila, že její země na začátku šedesátých let 20. století sama zvala zahraniční dělníky, aby se podíleli na ekonomickém rozvoji (Klapetek, 2011: 35-41). Ukázala na to, že tito lidé jsou stále součástí společnosti, i když si mnozí Němci dlouhou dobu nechtěli tuto skutečnost vůbec připustit. Přesto „multikulturní přístup, kdy si říkáme, že prostě žijeme šťastně vedle sebe, tak tento přístup naprosto selhal“ (Jura, 2012: 108). Angela Merkelová připustila, že se v minulosti od imigrantů žádalo velmi málo, a zdůraznila, že by se měli naučit německy, aby mohli chodit do školy a měli potom možnost uplatnit se na pracovním trhu (Tiemann, 2004: 37-45, 49-52).<sup>3</sup> Na první pohled se to může jevit od pravicové političky logické. Neboť již tehdy některé vlivné skupiny uvnitř *Christlich Demokratische Union Deutschlands* (CDU) od své předsedkyně požadovaly, aby zaujala tvrdší postoj k imigrantům, kteří neprojevují ochotu adaptovat se v německé společnosti. Tímto výrokem snad Angela Merkelová chtěla uspokojit svoje kritiky, ale na druhou stranu přece nemohla v projevu na sjezdu Mladých křesťanských demokratů souznět s některými myšlenkami, které jsou na první pohled bližší politice *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD), ale především *Bündnis 90/Die Grünen*.<sup>4</sup>

Výše nastíněný obecný „černobílý“ pohled je však zavádějící, což dokazují výroky bývalého člena SPD Thila Sarrazina. Podle jeho všeobecně diskutovaných názorů, díky určitým procesům uvnitř struktury jednotlivých generací přistěhovalců (v tomto případě především tureckého či arabského původu) dochází k postupnému poklesu průměrné inteligence populace (Sarrazin, 2010: 49-39). Tato myšlenka se objevuje

v mnoha textech i jednotlivých vystoupeních a je obvykle doprovázena výsledky jeho dlouhodobého zájmu o téma přistěhovalectví či života za přispění sociálních dávek. Tyto názory mnozí němečtí politici přímo odsoudili, přesto autor měl a stále má mezi veřejností celou řadu různorodých příznivců. Poukazuje se zde na proměnu německé společnosti přílivem imigrantů, kteří v mnoha případech využívají/zneužívají sociální příspěvky ve vysoké míře. Podobně jako výše v projevu kancléřky Merkelové se i zde objevují obavy o změnu základních kulturních charakteristik v návaznosti na vysokou porodnost v těchto komunitách. Kniha Thila Sarrazina vyšla v originále v roce 2010 a v češtině pak o rok později překlad dvanáctého vydání pod názvem *Německo páchá sebevraždu* v prestižním nakladatelství Akademie věd České republiky Academia, v její edici XXI. století. Po určitou dobu se autorovo jméno stalo pro mnohé symbolem tzv. „vyřčené pravdy“ bez příkras „politické korektnosti“ a to nejen v Německu. Stačí si přečíst poměrně nevyváženou předsádku českého vydání a je jasné, v jak vyhraněném názorovém prostředí se nezaújatý čtenář ocitne. V Německu kniha vyvolala bouřlivou debatu, kterou ze svého úhlu pohledu vystihuje sborník Sarrazin: *Eine deutsche Debatte*, vydaný v roce 2010 v nakladatelství Piper berlínskou *Deutschlandstiftung Integration*. Pokud překročíme hranice tohoto německého příkladu, najdeme ve stejné řadě knihu Iana Burumy *Vražda v Amsterdamu*, kterou v českém překladu v roce 2010 vydalo již zmíněné nakladatelství Academia. Dílo se v roce 2012 dočkalo české odezvy v diskuzním sborníku *Meze smířlivosti*, vydaném brněnským Centrem pro studium demokracie a kultury, který vznikl za účasti poměrně širokého spektra přispěvovatelů od filosofa Jana Sokola až po exmuslima a publicistu Lukáše Lhořana.

## Multikulturalismus jako jeden z pojmů širší diskuze

V široké debatě se tedy hledá východisko z této komplikované situace. Stále však zůstává otázkou, zda se tu řeší vlastně „multikulturalismus“ jako takový, nebo se spíše jedná o problematiku „multikulturní společnosti“ a s tím mnohdy spojený „multikulturní konflikt“.<sup>5</sup> V poslední době se v této jazykové oblasti pro-

3 Souhlasím s tím, že tento moment nelze chápat jako samospasitelný. Jeho zastánci by se v důsledcích dopustili stejného omylu, jako ti, kteří se domnívali, že pouhé udělení občanství (naturalizace) je pro integraci dostačující (Sartori, 2011: 73, 77). V širší debatě, co je to vlastně „dobrá integrace“, lze říci, že „mluvit německy není integrace, ale je to pro ni pouze prvním předpokladem“ (Löffler, 2011a: 57). Přesto hraje politika státního občanství jako forma integrační politiky velice důležitou roli (Baršová, Barša, 2005: 128-132).

4 K tomuto např. *Roadmap zur Gleichstellung und rechtlichen Integration des Islam. Fraktionsbeschluss vom 26. 6. 2012*. online]. Berlin: Bündnis 90/Die Grünen Bundestagsfraktion. Posl. úpravy 5. 7. 2012 cit. 2. 2. 2013]. Dostupné na: <[http://www.gruene-bundestag.de/fileadmin/media/gruenebundestag\\_de/fraktion/beschluesse/Islam.pdf](http://www.gruene-bundestag.de/fileadmin/media/gruenebundestag_de/fraktion/beschluesse/Islam.pdf)>.

5 Obecně k tomuto viz Roman Křištof, *Současná reflexe ideje multikulturalismu v Česku*. online]. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku, © 2010 cit. 5. 2. 2013]. Dostupné na: <[http://www.multikulti.sk/ine/soucasna\\_reflexe\\_ideje\\_multikulturalismu\\_v\\_cesku.html](http://www.multikulti.sk/ine/soucasna_reflexe_ideje_multikulturalismu_v_cesku.html)>. K německé realitě a problematice zaměňování „multikulturalismu“ a „multikulturality“ (Löffler, 2011a: 61).

sadil jiný bestseller a opět autor spojený s SPD. Heinz Buschkowsky je od roku 2001 již počtvrté starostou berlínské čtvrti Neukölln a jedná se o jeho<sup>6</sup> knihu *Neukölln ist überall*. Opět je to dílo kontroverzní, vyvolávající diskuzi různé kvality a na rozdílných politických a společenských úrovních. Heinz Buschkowsky již od roku 2004 tvrdí, že multikulturalismus selhal a považuje jej za „zkrachovalou romantiku“. Společně s jinými diskutujícími mezi rizikové faktory podporující rozvoj kriminálního jednání v prostředí přistěhovaleckých komunit<sup>7</sup> řadí mimo jiné zkušenost s násilím a s tímto související výchovu dětí v machistické kultuře; nekvalitní vzdělávání, které mnohdy není akceptováno jako klíčová hodnota; dále dlouhotrvající nedostatek finančních prostředků a v neposlední řadě vzrůstající důraz na náboženství, kdy v tomto případě většinou pozornost směřuje na islám (Buschkowsky, 2012: 97-113, 270-273). Podle Heinze Buschkowského je tedy problémem kriminalita a nezaměstnanost mládeže, ale vedle toho i nucené sňatky a tzv. vraždy ze cti (Tiemann, 2004: 101-103). Klíčem k úspěchu je podle starosty mimo jiné i kvalitní vzdělání, povinná předškolní výchova, volnočasové aktivity organizované školskými zařízeními a zapojení rodin přistěhovalců díky nízkoprahovému projektu tzv. matek městské čtvrti. V rámci něho několik stovek žen napomáhá ve svém nejbližším okolí začlenit celé rodiny a hlavně děti do městem financovaných vzdělávacích a sociálních programů (Buschkowsky, 2012: 378-382). Za svoje názory na integrační a sociální politiku byl Heinz Buschkowsky několikrát kritizován svými spoluobčaníky. Například významný berlínský politik Thomas Kleineidam dlouhodobě kritizuje navrhovaný represivní přístup, neboť nechce z integračního problému udělat problém kriminální. Na druhou stranu je důležité podotknout, že Heinz Buschkowsky se několikrát vymezil vůči Thilo Sarrazinovi s ohledem na jeho rozdílné názory na řešení této problematické situace (Buschkowsky, 2012: 138-153).

Poslední bod Buschkowského analýzy rizikových

faktorů pro kriminalitu v komunitách přistěhovalců je i pro religionisty jistě velice zajímavý. Dostáváme se tímto k určitému okruhu témat, který si všímá role náboženství například při kulturním konfliktu. Neboť podle Bertholda Löfflera, který působí na *Hochschule Ravensburg-Weingarten*, „multikulturní imigrační společnosti<sup>8</sup> jsou vyloženě konfliktními společnostmi.<sup>9</sup> Přesto také konfliktní společnost potřebuje minimum soudržnosti, pokud nechtějí být zničeny v etnických a sociálních konfliktech. Klíčovou otázkou pro multikulturalismus je, jakým způsobem může být taková soudržnost vytvořena. Společnost bez kulturního hodnotového konsenzu má jen velmi omezené možnosti pro integraci. Společné konzumní zájmy nevytvářejí dlouho pocit sounáležitosti. Dobře fungující sociální stát a silná ekonomika skutečně mohou sociální konflikty mírnit, ale nemohou vytvořit společenský konsenzus. Náboženství může být silným faktorem integrace, pokud všichni patří k jednomu náboženství“ (Löffler, 2001a: 59-60). Podle tohoto autora ani právo nemůže být základním motorem integrace, neboť i Ústava je kulturně podmíněná. Ukazuje to na příkladu v současnosti tolik diskutované obrázky chlapců. K tomuto se váže ústavní článek 2 o právu na rozvoj, život a fyzickou integritu a článek 4 o svobodě vyznání.

Lze souhlasit s výše citovaným autorem, že je tedy tímto jediným pojítkem „kultura“?<sup>10</sup> Pak ale zůstává otázkou, zda jediným řešením multikulturní reality (nejen v protikladu s ideologií multikulturalismu) je tlak na asimilaci. Přes negativní konotace, které jsou s asimilací některými oponenty spojovány, má tento model pro své (mnohdy velice urputné) zastánce jednu výhodu. Relativně kulturně homogenní společnost je podle nich méně konfliktní, politicky stabilnější, demokratičtější, je ve větší míře rovnostářská a sociálně spravedlivá. Cílem asimilace je tedy společná kultura autochtonní a alochtonní populace. Tohoto cíle je pak dosaženo, když přichází přijmou místní kulturu. Posílí se tím jedna dominantní identita na úkor ostatních partikulárních identit. Obvykle se to ukazuje na určitém

6 Stále zůstává otázkou různých debat, do jaké míry je to jeho dílo a kolik z celé práce na 400 stránkovém díle odvedli jeho zaměstnanci.

7 Mnohdy se v diskuzích pomíjí, že podobné problémy nejsou typické pouze pro nově příchozí z různě definovaným kulturním pozadím (náboženství, etnicita apod.) a teprve v nedávné době v novém prostředí pevněji strukturované komunity. Týká se to mnohdy osob, které se již v Německu narodily a vyrostly zde jako druhá či třetí generace. V tomto konkrétním případě se však výše popisovaná charakteristika významnou měrou vztahuje i na nové přistěhovatele.

8 Dlouhou dobu německá politika odmítala připustit možnost, že Německo je přistěhovaleckou zemí („Deutschland ist kein Einwanderungsland“). Realita se však ubírala jiným směrem bez ohledu na vládní prohlášení (Divinsky, 2008: 19; Baršová, Barša, 2005: 122).

9 Podobnou myšlenku jsem obhajoval v diskuzi po svém příspěvku na téma „Islam and Christianity in Switzerland: Dialog or Conflict?“ na mezinárodní vědecké konferenci „Christianity and Islam – dialogue of cultures and civilization“ pořádané ukrajinským ministerstvem školství a Sevastopolskou národní technickou univerzitou 16. - 20. 5. 2011 v Sevastopolu.

10 Sartori podle mého názoru ve stejném duchu říká „akulturací se míní specifický kulturní aspekt asimilace, který se týká především hodnot a jazyka těch, kdo vstupují do odlišné kultury.“ „Která akulturace je tedy nezbytná a prospívá pluralitní komunitě? ... je to přizpůsobení v oblasti západních politicko-sociálních hodnot – tedy v hodnotách individuální svobody, demokratických institucí, sekularizace chápané jako oddělení státu od církve“ (Sartori, 2011:105-106). S těmito myšlenkami mohou jen souhlasit, ale také je následovat otázkou, do jaké míry se k těmto hodnotám hlásí různé sociální skupiny tvořící přijímající evropské společnosti? Jinými slovy mi jde o to, vyhnout pokušení černobílého etnocentrického vnímání kategorií „autonomní“ a „alochtonní“.





Podle T. Sarazzina: Berlínští imigranti neumějí nic jiného než prodávat ovoce a zeleninu. Jeden z běžných tureckých obchodů ve čtorti Moabit (Nemecko). (foto: Martin Klapetek, 2012)

modelu uspořádání, kdy všichni členové dané společnosti ve veřejné sféře nahradí své etnické a kulturní identity jedinou nadřazenou identitou (Barša, 2011: 40-41, 49-50). Učebnicovým příkladem je zde model francouzského občanství a s tím souvisejícího principu *laicite*. Historické souvislosti prosazování modelu tzv. „sovětského člověka“ však ukazují, že vytváření podobné nadřazené identity je velice komplikovanou záležitostí (Komárek, 2012: 55). Na druhou stranu drtí většina odpůrců přistěhovalectví do Evropy (nejen ekonomického a nejen z arabských/islámských zemí) má na mysli spíše velice vágním způsobem definovanou „vlastní národní kulturu“ místní většinové populace, kterou nebudou nahrazovat za nějakou nadřazenou identitu například „občana státu, který je součástí Evropské unie“ apod. Jinými slovy řečeno, ať se „oni“ asimilují/připodobňují (Divinský, 2008: 19; Baršová, Barša, 2005: 39). Zůstává tedy otázkou, zda pak mají tyto odpůrci přistěhovalectví spíše na mysli jazykovou, náboženskou, rodinnou a politickou „akulturaci“ imigrantů (Sartori, 2011: 105-106; Freise, 2012: 106-107). Pro někoho to může být jen hra s definicí pojmů, ale podle mého názoru je to poměrně důležitý předpoklad pro snahu o řešení současné situace a to nejen v Německu.

### Současná situace jako výsledek předchozích rozhodnutí

Z pohledu dějin náboženství je pak přirozené, že si všimáme kořenů současné situace. S ohledem na historický vývoj migračních proudů druhé poloviny 20. století, které proměnily tvář německé společnosti, jsou klíčovými body těchto debat úspěchy a problémy spojené s integrací muslimů většinou tureckého původu.<sup>11</sup> Existuje řada témat reflektovaných veřejným míněním, médií i akademickou diskuzí, které jsou společné integraci různých etnických skupin (např. nedostatečné jazykové kompetence, nedokončené vzdělání, vysoká nezaměstnanost, zneužívání sociálních dávek, vysoká kriminalita). Mezi témata spojovaná přímo s muslimy v Německu patří obřízka chlapců, rituální porážka zvířat, vliv salafistických skupin mezi muslimy a také na většinovou společnost (např. při kampani distribuce koránu zdarma, extrémističtí kazatelé), tzv. vraždy ze cti, machistická kultura a s tím spojený útlak žen v rodinách, zahalování žen ve veřejném prostoru jakožto výraz náboženské příslušnosti, problémy se smíšenou výukou tělocviku (hlavně se jedná o povinné hodiny plavání; Freise, 2012: 167), přípravy teroristických útoků (např. na americkou vojenskou zá-

11 Při popisu etnické skladby muslimské populace v Německu jsou to i Kurdové, Arabové, Íránci a Bosňáci.

kladnu v Ramstein) a další. Široká debata okolo různorodé problematiky týkající se přítomnosti vyznačů islámu mezi našimi západními sousedy však není jediným tématem. Jen pro dokreslení bych zde upozornil například na zajímavé souvislosti týkající se návratu uprchlíků či vysídlenců německého původu nebo jejich potomků po rozpadu Svazu sovětských socialistických republik zpět do tzv. původní vlasti (Baršová, Barša, 2005: 122-123). I v tomto případě hrají etnicita/kultura a náboženství velice důležitou roli.<sup>12</sup>

Ve druhé polovině 20. století se tedy celá řada obyvatel Německa různými způsoby setkávala s tím, že se jejich společnost musela opět vypořádávat s faktem odlišnosti. V té nejobecnější rovině je to zajisté věc, která je naprosto zásadní pro konstrukci života jedince, nebo vztahů v širším kolektivu. Je to klíč ke specifikaci a vytvoření funkční struktury, která realitu uchopuje a vysvětluje. Z tohoto pohledu se tedy nejedná o nic nového, co by dokonce mělo být chápáno jako nepřírozený zásah do poklidného a sporádaného „běhu dějin“. Tato odlišnost mezi Němci a nově přichozími byla mimo další důležitá kulturní specifika charakterizována i náboženskou příslušností imigrantů, kteří (více méně prakticky) vyznávali většinou sunnitský islám. Zde je potřeba upozornit na jednu důležitou věc. Náboženství, v tomto případě tedy islám, je pouze jednou z důležitých součástí, které vytvářejí identitu Turků žijících v Německu (Topinka, 2010: 121-137; Klapetek, 2011: 9). Při výzkumu jednotlivých generací této populace je důležité mít stále na paměti, jakým způsobem se v kontaktu/kolizi s většinovou společností přetvářela jejich vlastní identita (Renz, Leimgruber, 2005: 31-33; Gerlach, 2006). V neposlední řadě je také velice důležité si všimnout toho, jakým způsobem vnímá okolí Turky žijící v Německu a jak se tato reflexe proměňuje v používání obecných charakteristik této skupiny. Pokud mluvíme o současné situaci, nelze opomenout určitou změnu vnímání imigrantů (je to ale dost zavádějící, mnohdy jsou to již děti ve třetí generaci, které se v této zemi narodily), kdy se potlačuje jejich etnický původ a vyzdvihuje se jejich předpokládána náboženská příslušnost. Nejen v Německu, ale i v dalších evropských zemích se po roce 2001 z Turků, Arabů, Kurdů, Bosňáků či Íránců stali (v lepším případě) bez dalších rozdílů „ti muslimové“ (v horším případě) podezřelí /nepřátelé/ teroristé (Hain, 2006: 87-88; Barša, 2012: 34-39). Je jasné, že tato charakteristika je velice problematičtější a matoucí, je to krok zpět, neboť s díky postupně se prohlubující ne-

důvěře pomíjí jazykovou či etnickou příslušnost konkrétního člověka/skupiny.

Tato odlišnost mezi Němci a nově přichozími nevytvářela jen něco specifického o historických souvislostech a vztazích na kontinentu, což ale s ohledem na trvalou přítomnost muslimů na Balkáně nebo například v Polsku nelze bez povšimnutí pominout (Nalborczyk, 2010: 73-95; Macháček, 2010: 95-104). Dlouhý příběh o muslimech přicházejících do Evropy se může z určitého úhlu pohledu zdát jako postupný a neustálý střet dvou samostatných kompaktních a neměnných jednotek. Představa o kompaktnosti a neměnnosti však není vzdálená ani radikální multikulturalismům, kteří chápou „kulturu“ v podobně charakterizovaném kontextu (Löffler, 2011a: 58). Je to jeden z klíčových argumentů proti ideologii multikulturalismu a jejím použitím jakožto prioritní hodnoty v Evropě (Sartori, 2011: 41, 46-48). Tento názor je velice populární také mezi islamoskeptiky (Barša, 2011: 75-80) napříč evropským kontinentem. Nejde zde o naivistickou představu jednotného postupu „islámu“ řízeného z jediného „spikleneckého“ centra. Podle mne s tím souvisí reakce islamoskeptiků na odkazy některých aktivistických muslimů na příslušnost ke „globálnímu společenství věřících“. Takový „islám“ je svými oponenty spíše než jako náboženství charakterizován jako totalizující ideologie.

Na jedné straně se v tomto obrazu staví „Německo“ jakožto důležitá součást „Evropy“<sup>13</sup> a na druhou stranu je v protikladu situován „islám“. V posledních letech se při různých příležitostech setkávám s celou řadou diskutujících, kteří často opouštějí svoje jasná stanoviska a rychlá řešení celé otázky imigrace právě díky této skutečnosti. K podobným vyjádřením patří věty typu: všichni přece víme, co to znamená, když se řekne „Německo“ jakožto součást „Evropy“, nebo když se zmíní „islám“. Z etnocentrického úhlu pohledu se nejen v poslední době přidávají i příslušná hodnotící znaménka. Pokaždé je ale vidět, jak je důležitý proces pečlivého vyhodnocení terminologie, která je v diskuzi používána. Evropa přece neznamená esenci výrazu „my“, za kterým se nakonec projeví snaha popsat zákonitosti a představy o tom, jak má správně fungovat realita vnímaná a tak často špatně zvládnutá konkrétním jedincem/mluvčím (Todorov, 2011). Islám zde pak funguje jako zobecněné označení pro něco odlišného, podezřelého a hodného v lepším případě odmítnutí. Horší varianta se pak k obecnější toleranci již nepřiklání. Co nám opět tyto skutečnosti vypovídají o nás

12 K tématu doporučuji publikace Frederika Elwerta, jehož domovským pracovištěm je *Centrum für Religionswissenschaftliche Studien, Ruhr-Universität Bochum*. Zmiňovanou problematiku představil v příspěvku: „From Ethnic Minorities to Religious Minorities. Changes within communities of Ethnic German „Aussiedler““ na konferenci European Association of the Study of Religions v roce 2011 v Budapešti.

13 Pro práci s dlouhodobými trendy lze tuto obecnou rovinu používat. Přesto se domnívám, že v mnoha diskuzích se celková rovina etnocentricky zaměřuje za nerozlišený kompaktní celek, který však neodpovídá realitě multikonfesionální a multietnické Evropy.

samotných a prostředí, ve kterém se pohybujeme s pocitem bezpečí a jistoty? Je daleko jednodušší žít s vědomím existence toho odlišného, možná je těžší žít v prostředí, kde se již tento „jiný“ nachází. Ať tedy přichází podle práva, nebo je jeho přítomnost výslednicí daleko složitějších procesů, než je pouhé rozhodnutí jednotlivce kráčet za něčím tak všeobecným, jako je spokojenost, bezpečí, budoucnost, ekonomické zabezpečení atd.

Že se nejedná o nic jednoduchého, je jistě jasné nejen těm, kteří se danou problematikou blíže zabírají. Díky světu médií a zájmům, které představuje a tužbám, které naplňuje, se dostanou mnohé informace o těchto „odlišných“ k daleko širší části populace. Je to významnější segment, než který původně k podobným informacím měl přístup a také schopnosti, vůli a možnosti s těmito daty nakládat ve snaze o obecné blaho. Zůstává otázkou, zda tedy v tom nepřehledném množství informací o násilných činech (např. vraždy ze cti) a podivných praktikách okrajových skupin, které samy sebe označují za reprezentanty „islámu“, lze nepominout tzv. mlčící většinu (Baršová, Barša, 2005: 197).<sup>14</sup> Jsou to lidé, kteří při bližším vzájemném seznámení nakonec ztrácejí mnohé ze své „odlišnosti“. Ale co je v tomto bodě velice důležité a na co nakonec zapomínají mnozí ti, kteří poukazují na problémy spojené s izolacionismem či segregacionismem a multikulturalismem? (Barša, 2011:10-13) Ten proces je vzájemný, jedná se tedy o oboustrannou integraci. Němci ale v tomto nejsou pouze a výhradně oběti, jak nám mnohdy předkládají senzacechtivá média anebo ti, kteří pykají za předchozí viny a rozhodnutí minulých generací (Divinský, 2008: 19). Berthold Löffler to v případě celé řady Turků, kteří nemají zájem o integraci, vystihl přesně „Turecká komunita v Německu“ je vyhledávaným diskuzním partnerem pro spolkovou vládu. To jim ale nebrání nebojovat za integraci, ale za kulturní autonomii. Jejich cílem je uznání Turků jako národnostní menšiny v Německu“ (Löffler, 2011a: 60; Klapetek, 2011: 66, 67, 89, 118, 120, 131; Baršová, Barša, 2005: 202-203).

## Závěr

Problematika multikulturalismu a s tím související religionistický pohled na současný vývoj v Německu

jsou v širších souvislostech významné i pro českou situaci. S ohledem na svou nedávnou minulost je Česká republika specifickou zemí, ve které není vliv různých islámských organizací stále ještě tak patrný, jak je to u našich západních sousedů. Jistě by bylo mylné se domnívat, že budoucí vývoj naší země podléhá víceméně pouze vnitropolitickým rozhodnutím, které se alespoň snaží korespondovat s obecně přijímaným názorem obyvatel státu (v tomto případě s tím souvisí např. otázky přistěhovalectví, zaměstnanosti, bezpečnostních hrozeb apod.). Celá řada prvků závisí na interakci různých činitelů, ale jen při letném pohledu do historie evropských ekonomických a diplomatických vztahů si můžeme povšimnout, že tomu bývalo v minulosti podobně. Z našeho současného úhlu pohledu se nám celý proces jen může zdát z různých důvodů nehybnější a přehlednější. Pochopení principů, podle kterých se v základních příkladech strukturuje veřejný prostor právě v interakci několika odlišných náboženských či sekulárních komunit, se může stát např. příležitostí pro přesnější vystižení budoucího vývoje západní a střední Evropy. I pro religionistiku, sociologii náboženství a politologii se zde nabízí možnost, jak popsat a analyzovat procesy, které v rozdílných kontextech vedly k různým způsobům překonání konkrétní formy „odlišnosti“ (asimilacionismus, izolacionismus, některá z forem multikulturalismu...).

Na obecnější úrovni se lze nakonec navrátit k otázce, která byla vložena do názvu tohoto textu. Lze říci, že tato otázka má stále své významné místo v širších souvislostech při výzkumu muslimských komunit v současné Evropě. Na tomto příkladu lze poukázat na těžkosti, které jsou mnohdy spojeny s definicí „integrace“. Jedná se o dlouhodobý proces hledání jejího přesnějšího významu, obsahu a místa na pomyslné spojnici mezi mnohdy jasně danou představou o „asimilaci“<sup>15</sup> a často velice vágně chápaných „multikulturalismem“ (Löffler, 2011a: 57, 60). Potom lze konstatovat, že současná situace v Německu není příkladem tzv. „krize multikulturalismu“, ale že se jedná o jeden z několika evropských případů problémů s konstruktivní diskuzí, výstižnou definicí, všeobecným přijetím a z toho všeho nakonec plynoucím úspěšným praktickým aplikováním pojmu sociální „integrace“ (Löffler, 2011a).

14 Na problém nevyváženosti české veřejné diskuze o přítomnosti muslimů v Evropě poukázal mimo jiné i sociolog náboženství Dušan Lužný při diskuzích v rámci konference „Duchovní život ve svobodné společnosti. Dvacet let náboženské svobody u nás“ (10. – 11. 3. 2010, Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze).

15 To však ještě obvykle neznamená, že je tento pojem používán všemi diskutujícími stejně.



## POUŽITÁ LITERATÚRA:

## Literatúra

- Barša, P. (2011). *Orientálcova vzpoura /a ďalší texty z let 2003 – 2011/*. Praha: Dokořán.
- Barša, P. (2012). Islám v súčasnej Európe: Krize multikulturalizmu, alebo sekularizmu? In: *Kolektív autorů, Krize v multikulturalizmu, multikulturalizmus v krizi*. Ústí nad Orlicí: OFTIS (s. 31-82).
- Baršová, A.; Barša, P. (2005). *Přistěhovalectví a liberální stát. Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a v Česku*. Brno: Masarykova univerzita.
- Buschkowsky, H. (2012). *Neukölln ist überall*. Berlin: Ullstein.
- Divinský, B. (2008). Integrácia imigrantov: definícia, komponenty a cieľové skupiny. In: Z. Bargerová; B. Divinský (eds.), *Integrácia imigrantov v Slovenskej republike*. Bratislava: IOM Medzinárodná organizácia pre migráciu (s. 14-21).
- Elwert, F. (2011). *From Ethnic Minorities to Religious Minorities. Changes within communities of Ethnic German „Ausiedler“*. Nepochikovaná prednáška z konferencie „New Movements in Religions. Theories and Trends“, European Association of the Study of Religions, Budapešť, 18.-22. 9. 2011.
- Freise, J. (2012). Kulturní rozmanitost a interkulturní vzdělávání v globální společnosti (na příkladu Německa). In: *Kolektív autorů, Krize v multikulturalizmu, multikulturalizmus v krizi*. Ústí nad Orlicí: OFTIS (s. 161-175).
- Gerlach, J. (2006). *Zwischen Pop und Dschihad: muslimische Jugendliche in Deutschland*. Berlin: Ch. Links.
- Hain, R. (2006). Islám ve Švýcarsku. In: *Revue Prostor* 69(70): 87-90.
- Jura, C. (2012). Multiculturalism – A Confusing European Approach. In: *Journal of Politics and Law* 5(2): 108.
- Klapetek, M. (2011). *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Löffler, B. (2011a). Integration zwischen Multikulturalismus und Assimilation. In: *Die Politische Meinung* 56(500-501): 57-62.
- Löffler, B. (2011b). *Integration in Deutschland. Zwischen Assimilation und Multikulturalismus*. Mnichov: Oldenbourg Verlag.
- Macháček, Š. (2010). Mystické řády na Balkáně. Osmanské duchovní dědictví v Evropě na přelomu tisíciletí. In: D. Deák; G. Pirický; M. Slobodník (eds.), *Súčasná podoba súfizmu od Balkánu po Čínu*. Bratislava: Univerzita Komenského (s. 95-104).
- Nalborczyk, A. (2010). Islam w Europie Wschodniej – historia i dzień dzisiejszy. In: P. Szczepański (ed.), *Przegląd Naukowy Disputatio – Tom X Perspektywa Wschodnia*. Gdańsk: Ośrodek Analiz Polityczno-Prawnych (s. 73-95).
- Renz, A.; Leimgruber, S. (2005). *Christen und Muslime*. Mnichov: Kösel Verlag.
- Sarrazin, T. (2010). *Německo páchá sebevraždu: Jak dáváme svou zemi všanc*. Praha: Academia.
- Sartori, G. (2011). *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*. Praha: Dokořán.
- Komárek, S. (2012). Civilizace, která se není schopna dále reprodukovat, naznačuje, že jí nestojí za to trvat. In: *Vesmír* 91(1): 55.
- Tellia, B.; Löffler, B. (2013). *Deutschland im Werte-Dilemma. Kann der Islam wirklich zu Europa gehören?* Mnichov: Olzog.
- Tiemann, T. (2004). *Die Integration islamischer Migranten in Deutschland und Frankreich*. Berlin: Wostok.
- Todorov, T. (2001). *Strach z barbarů*. Praha: Paseka.
- Topinka, D. (2010). Etablování muslimů ve veřejném prostoru – kontexty deprivatizace náboženství. In: *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis. Facultas philosophica, Sociologica – Andragogica*: 121-137.

## Internetové zdroje

- Roadmap zur Gleichstellung und rechtlichen Integration des Islam. Fraktionsbeschluss vom 26. 6. 2012*. [online]. Berlin: Bündnis 90/Die Grünen Bundestagsfraktion. Posl. úpravy 5. 7. 2012 [cit. 2. 2. 2013]. Dostupné na internete: <[http://www.gruene-bundestag.de/fileadmin/media/gruenebundestag\\_de/fraktion/beschluesse/Islam.pdf](http://www.gruene-bundestag.de/fileadmin/media/gruenebundestag_de/fraktion/beschluesse/Islam.pdf)>.
- Roman Krištof, *Současná reflexe ideje multikulturalizmu v Česku* [online]. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku, © 2010 [cit. 5. 2. 2013]. Dostupné na internete: <[http://www.multikulti.sk/ine/soucasna\\_reflexe\\_ideje\\_multikulturalizmu\\_v\\_cesku.html](http://www.multikulti.sk/ine/soucasna_reflexe_ideje_multikulturalizmu_v_cesku.html)>.



# Náboženské a kultúrne markery u tureckých moslimov v období „postmultikulturalizmu“

GABRIEL PIRICKÝ

Ústav orientalistiky Slovenskej akadémie vied, Bratislava

The relations between religion and culture are often guided by tensions as testifies the situation in Turkish Islam at the turn of the millennium, too. The transformation of the Turkish political Islam (Islamism) during the past decade had significant impact on these relations and on the interplay between religious and cultural markers. When compared with the situation in the past, cultural and religious markers have changed under the impact of globalization and deterritorialised conditions. The “authentic” religious and cultural practices are marked by the extensive process deculturalization (but also acculturation) that is observable on the example of the Gülen Turkish Islamic community. On the other hand, there are still minor religious groups in Turkey which seem to be loyal to the “original” Islam and ahistorical identity, as is reflected in the case of the Ismailaga community. The transformation of the Turkish political Islam and the process of globalization have had deep influence also on the Turkish state Islamic organization *Diyanet*.

*Key words: religious and cultural markers, Islam, Turkey, globaliztion, halalization, The Gülen movement*

V lete roku 2012 súd v západonemeckom Kolíne nad Rýnom (nem. Landesgericht) rozhodol, že telesná integrita je nadradená slobode náboženského vyznania.<sup>1</sup> Súd chcel týmto vyjadriť postoj, že novonarodené dieťa má právo na fyzickú integritu vo vzťahu k zámeru svojich rodičov, ktorí podľa židovskej tradície trvali na tom, aby bol potomok obrezaný. Prípadoz rozvíril v spolkovvej krajine Severné Porýnie-Vestfálsko, ale aj na celonemeckej federálnej úrovni veľkú diskusiu okolo témy obriezky (tzv. *Beschneidungsdebatte*). Napokon v júli 2012 nemecký parlament (*Bundestag*) schválil návrh, ktorým poveril vládu pripraviť a sformulovať právne podmienky, za ktorých bude možné vykonať obriezku z náboženských dôvodov. Podľa tejto novej úpravy sa bude v budúcnosti riadiť každý, kto bude obriezku vykonávať, teda

predovšetkým lekári. Tento príbeh hovorí o náboženských a kultúrnych markeroch a je v skutočnosti jedno, či sa týka nemeckých židov alebo miestnych moslimov, prevažne Turkov a Kurdov.

Za kultúrny marker možno teoreticky považovať každú zvláštnosť, ktorou sa odlišuje jedna kultúra od druhej. Môže ísť o fyzickú alebo praktickú charakteristiku (ide o určujúci prvok), ale aj o tradíciu, pojem, určitú osobnosť alebo dokonca i medzník. Niekedy sa považujú za kultúrne markery samotní ľudia, inokedy to, čo vidíme, voniame, považujeme za chutné, a rolu markera môže predstavovať napríklad aj zvláštny druh jedla. Kultúrne markery sú stelesnené v pohyblivých kultúrnych a spoločenských normách, ktoré ovplyvňujú naše spoločenské skúsenosti. Náboženský marker predstavuje pohyblivý znak, ktorý

<sup>1</sup> Vid' FAZ, 25. augusta 2012: 4.

objektu či osobe dáva „posvätný“ charakter. Náboženský a kultúrny substrát je v moslimských spoločnostiach často prameňom konceptov (islamské právo, *džihád*) alebo imaginácie (napr. zlatý vek ranného islamu, bezverecká *džáhilíja*, posledný súd a pod.), ako aj politicky relevantných symbolov, napríklad prorok Muhammad, diabol (*Iblís* či *Šajtán*) a podobne (Černý, 2012: 74).

Bryan S. Turner v diele *Religion and Modern Society* uvádza ako príklad náboženských markerov internetové diskusie mladých moslimov o prípustnosti či neprípustnosti tetovania alebo piercingu (Turner, 2011: 155–156). Sú vôbec takéto „skráslenia“ ľudského tela prípustné? Ak by sme vychádzali z *hadísov* (sunnitsko-moslimské tradície), bola by odpoveď na túto otázku jednoznačne záporná, pretože Alláh podľa nich stvoril človeka v dokonalejšej podobe, ktorú nie je prípustné meniť. Niektorým jednotlivcom spomedzi moslimskej mládeže sa však problém javí inak a v internetových právnych diskusiách si kladú rozličné otázky. Napríklad: mal by moslim, ktorého tetovanie pochádza z obdobia pred konvertovaním k islamu podstúpiť chirurgický zákrok? Je zakázané používať pri tetovaní aj hennu? Vnášanie takejto zbožnosti do každodenného života a z nej plynúcu islamizáciu správania v iných profánnych situáciách nazýva Turner „*halálskym vedomím*“, tiež *halalizáciou*, prípadne v židovskom prostredí *košerizáciou* (Turner, 2011: 155, 288). Tento neologizmus pritom vychádza zo systému pravidiel „čistoty“ (napr. stravovacích zásad), ktoré sa v arabčine a v islamskom prostredí klasifikujú pomocou termínov *halál* a *harám*, t.j. to čo je dovolené alebo zakázané. Táto *halalizácia* je jedným z dôsledkov rozvoja konzumnej spoločnosti a tak sa kategórie dovoleného a zakázaného začínajú vzťahovať na čoraz väčší objem tovarov a služieb. Do hry však vstupujú aj rozdiely medzi rôznymi moslimskými prúdmi. Zatiaľ čo sunnitský islam tetovanie zakazuje, šiitski duchovní, ako ájatolláhovia Sístání a Chameneí, ktorí neprijímajú argumentáciu *hadísov* (pre šiitov sú relevantné ich tradície – *achbáry*), sa domnievajú, že autoritatívny zákaz v tomto prípade neexistuje (Turner, 2011: 94).

Čo sa však stane, keď sekularizácia popiera, ba dokonca ohrozuje symbiotický vzťah medzi náboženstvom a kultúrou, keď jednotlivé viery sa čoraz častejšie objavujú v štandardizovanej či „formátovanej“ podobe a začínajú sa podobať jedna na druhú? Olivier Roy, známy francúzsky islamológ a religionista v jednej zo svojich najnovších kníh, *Svätej či posvätej nevedomosti (La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture)*, je toho názoru, že pre našu súčasnosť je typické oddelenie kultúrnych a náboženských markerov, prípadne ich pozvoľné nové prepojenie

v transformovanej podobe (Roy, 2008). Pre Roya je náboženský marker znamením, gestom, názvom, ktorý podlieha neustálej zmene: náboženskú pieseň možno konzumovať aj profánnym spôsobom, obyčajné jedlo môže byť požehnané, ženský závoj možno vnímať ako prejav zbožnosti alebo aj niečo moderné (Roy, 2008: 47). Ďalšie príklady sa na tomto mieste priamo ponúkajú: lekcie „islamského“ plávania v niektorých európskych mestách, ženské moslimské fitness kluby alebo ženské plavky známe ako *burqini* (tento pojem pochádza zo slov *burqa* a bikini). Roy hovorí o náboženstve bez kultúry, o jeho vyčlenení a vzdialení sa od pôvodných kultúr a území. Podľa jeho názoru sa v uniformizovanom svete rodia štandardizované a globálnemu trhu a spotrebe podriadené náboženstvá (náboženstvo), ktoré sa navyše nielen rodia, ale aj prerodujú, využívajú spotrebiteľské kódy a náboženstvo sa profanizáciou, napríklad náboženských sviatkov, čoraz viac prispôbuje zákonom trhu a politiky.

O americkej kultúre píše Roy ako „o kultúre, ktorá je definovaná tak, že opúšťa svet zadefinovaný kultúrou,“ po francúzsky *culture de la sortie du culturel* (Roy, 2008: 43). Príkladom mu je kontrast medzi rímskym katolicizmom a protestantizmom. Katolicizmus historicky reagoval na nové kultúry tak, že prišiel so synkretickými praktikami, napríklad pri misijnej činnosti v Južnej Amerike či v Afrike. Napriek skutočnosti, že nešlo o jednoduchý proces, môžeme hovoriť o „inkulturácii“, čoho dôkazom je napríklad intímne prepojenie brazílskej kultúry a katolicizmu.

Pre raný protestantizmus nepredstavoval katolicizmus náboženstvo, ale kultúru, ktorá sa odtrhla od skutočnej viery a stala sa pohanskou. V kontraste k tomu sa protestantská misijná činnosť naopak odohrávala pod heslom akéhosi univerzalizmu, s čím súvisela aj omnoho jednoduchšia prax. V posledných desaťročiach sa práve táto stratégia ukázala ako účinnejšia nielen v kresťanstve, ale aj v iných náboženstvách vrátane islamu. Vôbec najúspešnejšie sa ku globalizácii prispôbil podľa neho ten druh viery, ktorý nazývame fundamentalizmom, a to preto, že stavia na odcudzení sa vlastnej kultúre, na nezávislosti od ktorej tvorí svoje univerzálne poslanstvo (Roy, 2008: 20). Dodáva tiež, že multikulturalizmus nezlyhal preto, že je „multi,“ ale kvôli „kulturalizmu“, teda kvôli dôrazu na to, že náboženstvo je ukotvené v kultúre. Aj islamistické hnutia prispievajú resocializáciou svojich podporovateľov k erózii tradičných štruktúr a stávajú sa tak hybnou silou dekulturácie moslimov v podmienkach globalizácie a urbanizácie. Takáto dekulturácia je predpokladom novej socializácie, ktorá vedie k akulturácii a prijatiu novej verzie islamu. „Súčasný fundamentalizmus preto spôsobuje

rozpojenie či oddelenie náboženských markerov od kultúrneho obsahu. Napríklad *halál* neodkazuje iba na tradičnú kuchyňu, ale označuje hocijakú kuchyňu: preto prekvitajú na Západe medzi *born-again* moslimami *halálové* fast-foody, čo neplatí o tradičných marockých alebo tureckých reštauráciách. Toto rozdelenie znamená, že nejde o stret kultúr medzi Západom a Východom, ale o prepracovanie viery na také „čisté“ náboženstvo, ktoré spočíva na izolovaných náboženských markeroch.<sup>2</sup>

### Náboženstvo a kultúra na príklade tureckého islamu: Gülenovo hnutie

Vzťahy medzi náboženstvom a kultúrou sa často prejavujú napätím, čoho dôkazom je aj situácia v tureckom islame na prelome tisícročí. Kultúrne a náboženské charakteristiky (znaky či markery) sa v deterritorializovaných podmienkach globalizácie oproti situácii v nedávnej minulosti veľmi zmenili. „Autentické“ náboženské a kultúrne praktiky poznačil aj tu v istej miere proces dekulturácie, ale aj akulturácie, ktorým prešlo napríklad najvýznamnejšie turecké islamské spoločenstvo Fethullaha Gülena. Na druhej strane dodnes existujú menšinové komunity, ktoré sú stále lojálne „pôvodnému“ islamu a ahistorickej identite, ako je to v prípade *smailağovho* bratstva. Podmienky trhovej ekonomiky a globalizácie vplývajú aj na turecký štátny islam, inštitúciu pripomínajúcu cirkevnú organizáciu (Diyanet İşleri Başkanlığı, skrátene *Diyanet*), ktorá musela reagovať na zmenenú situáciu predefinovaním hraníc medzi kultúrnymi a náboženskými markermi.

V tureckých podmienkach v súvislosti s okruhom problémov zmieňovaných Royom azda ako prvé prichádza na myseľ globalizované neo-nurcuovské spoločenstvo Fethullaha Gülena.<sup>3</sup> Fethullah Gülen, charizmatik, vyše 70-ročný islamský kazateľ, filozof, spisovateľ a mystik, žije už viac ako desaťročie v meste Saylorsburg v americkom štáte Pensylvánia, kam sa uchýlil koncom 90. rokov 20. storočia, keď proti nemu zahájili justičný proces v rodnom Turecku. Gülenovo spoločenstvo, ktorého aktivity sa sústreďujú predo-

všetkým na oblasť vzdelávania, médií a podnikania, možno v súčasnosti označiť za jedno z najvýznamnejších a najvýraznejších v moslimskom svete. Jeho zameranie už dávno prekročilo hranice Turecka a ostatných turkických krajín, aby globálne expandovalo a získalo si rešpekt v krajinách Afriky i v severnej Amerike a Európe. Gülenovo spoločenstvo predstavuje zároveň alternatívnu elitu tureckej spoločnosti, ktorá je vzdelaná, podnikavá, moderná, cieľavedomá, a pritom ukotvená v sunnitskom islame. Bolo to práve toto hnutie, ktoré dokázalo dokonale využiť integráciu Turecka do globálnej ekonomiky po roku 1980, predovšetkým vďaka politike vtedajšieho premiéra a prezidenta Turguta Özala.<sup>4</sup> Jeho príslušníci, ktorí sa regrutujú z konzervatívne orientovaných stredných a vyšších vrstiev tureckej spoločnosti, sa snažia poraziť svojich konkurentov, najmä z radov sekulárnej tureckej buržoázie, na poli podnikania, mediálneho podnikania a sekulárneho školstva, zatiaľ čo priamym politickým stretom sa zväčša úspešne vyhýbajú. Zatiaľ čo závratne rastú podnikateľské aktivity spoločenstva, denník *Zaman* sa objavil už v 90. rokoch ako prvé turecké noviny na internete. Navyše sa aktivizujú aj v neziskových organizáciách, ktoré sa zameriavajú na medzináboženský dialóg a budovanie tolerantnej mierovej spoločnosti.

Nadácia novinárov a spisovateľov (*Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi* – GYV) je jedinou mediálnou organizáciou, ku ktorej má Fethullah Gülen priame väzby. Gülen je jedným z jej zakladateľov a čestným predsedom nadácie. Cieľom nadácie, ktorá vznikla v roku 1994, je nachádzať medzi ľuďmi spoločné hodnoty, a to nielen doma, ale aj v zahraničí. Zbližovanie kultúr a národov má byť praktickou odpoveďou na huntingtonovský „stret civilizácií“, preto nadácia organizuje podujatia, ktorých mottom je dialóg na všetkých úrovniach, udeľuje štipendiá a publikuje články doma i v zahraničí. Honosné podujatia GYV sa uskutočňujú často v najluxusnejších istanbulských hoteloch, kde sa stretávajú predstavitelia podnikateľov, športovci, významní reprezentanti iných náboženstiev, politici, ako aj „prostí“ sympatizanti Fethullaha Gülena. GYV

2 Viď prednáška Oliviera Roya: „Islam in the West or Western Islam? The Disconnect of Religion and Culture“, s. 129, ktorá odznela na konferencii „Religion, Secularism and the End of the West“, zorganizovanej v Laxenburgu/Viedni 3. júna 2005 dvoma inštitúciami: *Center on Religion and Democracy* a *Institute for Advanced Studies in Culture*. Internetová verzia prístupná na <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/After Secularization/8.12LRoy.pdf>

3 Najvýznamnejším odporcom laicizmu a nacionalizmu sa stalo v republikánskom Turecku nové náboženské hnutie *Nurcuov*, teda nasledovníkov božieho svetla. Jeho zrod sa viaže k osobnosti Bediüzzamene Saida Nursiho (1877 – 1960), pravdepodobne najvýznamnejšieho turecko-kurdského moslimského mysliteľa 20. storočia. Za prezidenta Atatürka boli jeho diela zakázané a ľudia ich ručne opisovali. Nursiho odsúdili do vyhnanstva a mnoho rokov ho väznili, jeho prívržencov potom prenasledovali. V izolácii napísal Nursi svoje zásadné dielo *Epištoly svetla*. Po roku 1950 sa hnutie, ktorého vznik Nursi inšpiroval, stalo najvýznamnejším náboženským spoločenstvom v krajine. Neskôr došlo aj k jeho štiepeniu a vytváraniu nových odnoží, ku ktorým patrí aj spoločenstvo Fethullaha Gülena.

4 Gülenovi prívrženci zbohatli v 70. a 80. rokoch pôvodne na kožiach, ktoré im ľudia začali odovzdávať predovšetkým počas sviatku obetovania (*kurban bayram*), keď sa rituálne obetujú ovce. Dovtedy bola najväčším príjmom koží armáda a turecké aerolinky (*Türk Hava Yolları*). Ďalšie zdroje získavali Gülenovi prívrženci prostredníctvom náboženskej dane (*zakat*) alebo almužny (*fitre*) pri príležitosti ukončenia pôstu na záver mesiaca ramadán.



udeľuje rôzne prestížne ceny, ktoré zlé jazyky nazývajú Oskarmi z dielne Fethullaha Gülena.

Sám Fethullah Gülen podnikol v minulosti niekoľko významných zahraničných ciest. Vo februári 1998 sa stretol s pápežom Jánom Pavlom II., počas cesty do USA ho prijal kardinál John O'Connor, navštívil židovské náboženské obce, ale aj významného antropológa profesora Dalea Eickelmana. K aktivitám nadácie patrí sponzorovanie filmovej produkcie, ochrana zvierat a charitatívna činnosť (Pirický, 2004: 118-120).

Prívrženci hnutia sú však nepochybne súčasťou procesu, ktorý Cihan Tuğalová označila v gramsciovskom duchu za „pasívnu revolúciu“, ktorá má za cieľ zvýšiť podiel veriacich moslimov na riadení inštitúcií Tureckej republiky a aj „islamizovať“ mnohé segmenty verejného života v Turecku (Tuğal, 2009). Rázantný nástup konzervatívnej demokracie prepojenej s hospodárskym liberalizmom po nástupe Strany spravodlivosti a rozvoja (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) k moci v roku 2002, bol možný do značnej miery práve vďaka existujúcej hustej a efektívnej sieti gülenových nasledovníkov. Niektorí odborníci označili postup presadzovaný touto alianciou umiernených tureckých islamistov za nábožensky motivovaný projekt tureckého imperializmu (Balci, 2003). Zároveň mnohí kritizovali relatívne málo transparentnú vnútornú štruktúru hnutia a veľkú genderovú nevyváženosť spoločnosti, ktoré odsúva aj veľmi emancipované ženy zväčša do tradičného postavenia za kulisy. Akademici a znalci prirovnali Gülenovo hnutie vo svojej spisbe už v uplynulých rokoch k rôznym fenoménom: raz k mormonom, kvakerom či scientológom, inokedy zas k Opus Dei alebo munistom (ang. *Moonists*). Oponenti Gülenovi vyčítajú tiež koketovanie s vládnucou mocou, aby sa tým zvýraznil „umiernený“ charakter jeho hnutia. Je nepochybne pravdou, že Fethullah Gülen nie je apolitický, ale svojimi lobistickými prístupmi sa stavia skôr nad politiku (*politika üstü politika*).

Aj keď nezapadá bezozvyšku toto spoločenstvo do Royovej koncepcie, keďže odklon od tureckej kultúry je u neho iba pozvoľný a čiastočný, a týka sa hlavne aktivít mimo Turecka samotného, v mnohých aspektoch, najmä vo svojich zahraničných aktivitách tu vidieť isté paralely. V tomto ohľade je potrebné zdôrazniť, že postupne došlo aj k zmene označenia tejto komunity a jej členovia a sympatizanti hovoria o Spoločenstve verejnej služby (*Hizmet cemaati*). Tí, ktorí slúžia v hnutí, ho označujú slovom *hizmet*, t.j. Hnutím dobrovoľníckej služby, kde sa ľudia združujú nielen na báze viery, ale aj v súvislosti s najšľachetnejšími ľudskými hodnotami, či už ide o vzdelávanie, charitatívne a zdravotnícke činnosti alebo obchodné pro-

jekty. Je tiež pozoruhodné, že komunita Fethullaha Gülena si udržiava odstup od islamských get v rôznych krajinách. Európa v predstavách Gülena vystupuje ako *dár al-hizma* (územie služby), na rozdiel od klasickej islamskej koncepcie delenia sveta na *dár al-islám* (územie islamu) a *dár al-harb* (územie vojny). Slovo *hizmet* sa v posledných rokoch stalo natoľko obľúbeným, že aj vládnuca strana AKP sa považuje za „stranu služby“ (*hizmet partisi*).

### Turci ako Kulturation

Prípád Turecka nám však napovedá, že Turci sú príslušníkmi tzv. *Kulturation*, podobne ako sa aj formovanie nemeckého národa spája s konceptom národa definovaného kultúrnymi charakteristikami. Turci majú veľmi silnú národnú identitu, ktorá je pravdepodobne unikátom v islamskom svete. Až 80 percent Turkov je zároveň presvedčených, že ich kultúra, ktorej súčasťou je aj islam, je nadradená iným kultúram (Černý, 2012: 76). Zároveň im táto identita sťažuje život a integráciu v krajinách EÚ pravdepodobne ešte viac než Arabom alebo Pakistančanom. Vo Francúzsku žijúci Turci patria napríklad medzi najmenej integrované komunity aj preto, že ich jazykové znalosti sú slabé (aj v porovnaní s ostatnými moslimami), ťažko si hľadajú zamestnanie, majú nízky podiel držiteľov vysokoškolských diplomov i podiel zmiešaných manželstiev a ich „vzostupná mobilita“ (*upward mobility*) je na nízkej úrovni. Pritom tieto trendy sa netýkajú iba Turkov vo Francúzsku, ale aj v iných západných krajinách. Hoci sa dnes tureckí úradníci, ktorí majú veľmi silný vplyv na prisťahovalcov, podobne ako v minulosti snažia budovať najmä lojalitu Turkov voči Turecku, uznávajú, že s takýmto spoločenstvom je veľmi ťažké lobiť v európskych krajinách (Çitak, 2009: 10).

Vráťme sa však ku Gülenovmu spoločenstvu verejnej služby, ktoré dáva obrovský dôraz na vlastnú mediálnu prezentáciu a prispôsobenie sa trhovým pravidlám. Podnikateľská kultúra spoločnosti je veľmi podobná tomu, čo Patrick Haenni označuje termínom *islam de marché*, teda trhový islam, ktorý je postavený na koncepte jedinej globálnej kultúry (Haenni, 2005). Hybridizácia s konzumným spôsobom života sa stala akýmsi nepísaným pravidlom a globalizovaná trhová kultúra zažíva v súčasnosti expanziu v mnohých ohľadoch.

Reorganizácia kultúrnych kódov alebo markerov tiež naznačuje, že kultúrne a náboženské markery jednoducho nemiznú a neoddeľujú sa, ale často vstupujú do nového vzťahu akýmsi *à la carte* spôsobom. V tejto súvislosti uveďme najskôr nasledujúci príklad: Gülenovi prívrženci propagujú v médiách hotel Caprice na pobreží Egejského mora, kde všetko funguje

v súlade s morálnymi požiadavkami islamskej viery. Nenájde tu ani stopu po niekdajšom názore tureckých islamistov zo Strany prosperity (*Refah Partisi*) pod vedením expremiéra Necmettina Erbakana, ktorí ešte v 90. rokoch odsudzovali pláže ako miesto pokušenia. Tentokrát je k dispozícii luxus kombinovaný s piatimi dennými výzvami k modlitbe. Pripomeňme aj to, že keď vrcholili v Turecku diskusie o ženskej šatke a zahaľovaní v 90. rokoch, Gülen vyhlásil, že otázka závoja nie je dôležitá.

### **Fethullah Gülen: „Budujte školy, nie mešity“**

Nemenej charakteristický, dokonca omnoho dôležitejší ako predchádzajúci príklad je dnes už notoricky známy výrok Fethullaha Gülena: „Budujte školy, nie mešity“. Ani v tomto prípade nejde o popretie viery či nebodaj nástup na sekularizačnú trajektóriu. Naopak, práve moderné školstvo má pripraviť novú elitu ukotvenú v islamskej viere a etike, pre ktorú návšteva školy bude znamenať aj dôslednú prípravu na navštevovanie piatkových modlitieb v mešitách. Tittensor trefne popísal túto skutočnosť, keď povedal, že „Gülenovo hnutie je misionárska organizácia – hoci nie v tradičnom zmysle slova... učitelia nie sú hlavní sprostredkovatelia posolstva islamu. Túto úlohu na seba preberajú skôr vybrané skupiny nábožensky orientovaných moslimských študentov, ktorí vo formatívnych rokoch slúžia ako študijní pomocníci (*belletmenler*) pomáhajúci mladším žiakom v študentských domovoch a na spoločných ubytovniach. Tí zároveň tiež slúžia ako blízki pomocníci učiteľov a tým umožňujú, aby učitelia zostávali zväčša mimo náborovej práce a navonok zachovali sekulárny vzťah týchto inštitúcií.“<sup>5</sup>

Gülenove školské zariadenia a kultúrne inštitúcie sú symbolmi istého druhu profánnej viery. Pedagógovia týchto inštitúcií nie sú náboženský dejatelia, ale predstavujú altruistický personál, ktorého cieľom je starať sa o dobré vzťahy medzi kultúrami a náboženstvami. V ich činnosti sa dostávajú do popredia hodnoty mierového spolužitia a multikulturalizmu, a zároveň aj dnes v Turecku populárneho neo-osmanizmu.

Ďalší príklad redefinovania náboženských a kultúrnych markerov predstavujú pravidlá odievania (*dress code*). Tie sa v Turecku vždy brali veľmi vážne, počnúc osmanskými modernizačnými reformami v prvej polovici 19. storočia až po republikánsku éru prvého tureckého prezidenta Kemala Atatürka (1923 – 1938), ktorý v tomto ohľade presadzoval veľmi kon-

zistentnú politiku. Republikánska inteligencia, podobne ako predtým osmanská, kládla veľký dôraz na každodenný život občanov s cieľom vytvoriť moderného tureckého človeka. Nová republika po roku 1923 zdôrazňovala vonkajší vzhľad a formu, na základe ktorých sa občania mali priblížiť západným štandardom aj na poli odievania. Prezident Atatürk napríklad vo svojej slávnej „Dlhej reči“ (*Nutuk*) vyjadril názor, že „*fez* (kónická pokrývka hlavy červenej farby) musel byť odstránený, pretože sedel na našich hlavách ako znak nevedomosti, fanatizmu a nenávisť tvárou v tvár civilizácii a pokroku“. A tak sa medzi moderné znaky civilizovanosti dostala aj kravata, ktorú si začali Turci viazať k svojim oblekom. Islamisti v Turecku pôvodne nenosili kravatu ako jeden z významných symbolov westernizácie a modernizácie. Od 80. rokov minulého storočia si ju však postupne začali viazať a príkladom tu kráčali predovšetkým príslušníci Gülenovho spoločenstva. Chceli tým naznačiť, že aj oni sú predstaviteľmi modernizácie a selektívnej westernizácie, čím vzali vietor z plachiet sekularistom, ktorí ich aj v dôsledku nenosenia moderného odevu v minulosti označovali za spiatocníkov.<sup>6</sup>

Vo všeobecnosti platí, že v Turecku islamisti postupne opustili aj kritiku mysticismu a ich televízne stanice sa začali zaoberať aj transcendentálnymi témami. Niektoré mystické spoločenstvá sa na druhej strane racionalizovali, individualizovali a profesionlizovali, a práve v tejto podobe začali zohrávať ešte dôležitejšiu rolu ako iné súfijské komunity (Tuğal, 2009: 244-245).

V tejto chvíli je však opäť nevyhnutné upozorniť na skutočnosť, že Gülenova obec sa nevzdialila ešte príliš od tureckej kultúry. Tureckí migranti vnímajú zväčša moslimské náboženstvo a prvky tureckej kultúry ako jeden organický celok. Napríklad ženské organizácie Gülenovho hnutia využívajú na uspokojenie svojich potrieb, najmä v oblasti zábavy, cestovania, voľného času, športu a socializácie, takzvané „*halálske krúžky*“, čiže „alternatívne priestory“, pretože, ako argumentujú, „*nehalálske*“ zariadenia v krajinách EÚ im neposkytujú dostatok príležitostí.

V ostatných rokoch sa prostriedkom šírenia povedomia o tureckej kultúre a tureckom jazyku stali tzv. Olympiády tureckého jazyka (*Türkçe Olimpiyatlar*), ktoré spoločenstvo usporadúva v globálnom merítku každoročne. Mládež z celého sveta na týchto podujatiach súťaží v prednese tureckej poézie a speve tureckých piesní pred hodnotiacou medzinárodnou komi-

5 Nepublikovaná prednáška: David Tittensor: Gülen's Schools and the Changing Nature of Islamic Mission: Exploring the Teacher-Student Dynamic, Middle East Studies Association, Denver 2012.

6 Významný predstaviteľ tureckej naqšbandíje a vedúca postava skenderpašovho spoločenstva Esat Coşan tvrdil, že „dnešný derviš si oblieka džínsy a krátku košelu, študuje na univerzite, vzdeláva sa...“ (Çakır, 1990: 49).

siou. Najlepší interpreti postupujú až do záverečného finále v Istanbule či Ankare, ktoré často poctí svojou prítomnosťou aj turecký premiér Recep Tayyip Erdoğan. Príprava na súťaž je financovaná hnutím Fethullah Gülena, podobne ako aj záverečné pobyty spojené s poznávacími zájazdmi do Turecka. Touto cestou sa do kontaktu s turečtinou dostávajú zväčša ľudia, pre ktorých je tento jazyk úplne neznámy a cudzokrajný. V najideálnejšom prípade sa dokonca podarí vzbudiť u mladých celoživotný záujem o Turecko a turečtinu. V posledných rokoch sa spoločenstvo zaktivizovalo aj na Slovensku a do Turecka vyslalo niekoľko slovenských zástupcov. Popri tureckej kultúre a jazyku sa v neformálnych kontaktoch študenti majú možnosť zoznámiť pochopiteľne aj s tureckými moslimami a islamom ako takým. Vytváranie pozitívneho obrazu o islamskej viere pred medzinárodnou verejnosťou možno v tejto súvislosti označiť za jeden z cieľov Gülenovho spoločenstva, aj keď otvorene sa k nemu nikto nehlasí. Islam však figuruje kdesi v pozadí ako etický princíp či návod na každodenné správanie sa a nástroj zblížovania ľudí a rôznych kultúr. Tento príklad znova potvrdzuje, že spoločenstvo sa snaží s islamskou vierou zaobchádzať sekulárnym spôsobom a zatriktívniť ju v očiach domáceho i zahraničného publika.

Ďalšou stratégiou, ktorá má prilákať pozornosť „vlažných“ moslimov i nemoslimov sú tzv. *sohbety*. *Sohbet*, teda skupinový rozhovor o témach týkajúcich sa islamskej viery, je jedným zo základných komunikačných prostriedkov prívržencov Fethullah Gülena.<sup>7</sup> Na týchto stretnutiach sa ľudia zároveň socializujú a hľadajú pomoc a oporu pre svoje hospodárske či vzdelávacie aktivity a spoločenský postup. Hendrick uvádza, že „... *sohbetové* krúžky sú miesta, kde sa sympatizanti Gülenovho hnutia stretávajú, aby vytvorili spoločenstvo, regrutovali nasledovníkov a znovu vytvárali spoločenské siete. Na vyššej úrovni *sohbet* funguje aj ako akási náborová platforma na získavanie investičného kapitálu a záruk pre rôzne projekty Gülenovho spoločenstva. Dobrovoľné náboženské (finančné) dary (*himmel*) [ku ktorým tu dochádza] sú symbolom odovzdanosti ‚spoločenstvu‘, podobne ako ďalšie spoločenské normy ako je účasť na *sohbete*, pobyt v domovoch svetla (*işikevler*), doucovanie mladších študentov a oboznamovanie sa s učením Gülena a Nursiho, a majú spoločenskú i ekonomickú návratnosť... Akonáhle je škola, spoločnosť alebo inštitúcia sebestačná, financovanie pomocou *himmelov* už nie

je potrebné a prevládne trhový racionalizmus“ (Hendrick, 2009: 358–359).

S dejinami moderného tureckého štátu je úzko spätá jazyková reforma. Fethullah Gülen hovorí turečtinou, ktorá je popretkávaná mnohými osmanskými slovami a spojeniami, a kriticky sa stavia k inovácii tureckého jazyka a rôznym neologizmom zavádzaným tureckými sekularistami a nacionalistami. V dôsledku chýbajúcej slovnej zásoby nový jazyk nie je schopný zaistiť pojmovú mnohorakosť vlastnej kultúry a ani adekvátne vyjadriť obsah diel západných autorov, tvrdí Gülen. Aj preto Fethullah Gülen vyzýva k znovobjavovaniu vlastných jazykových koreňov, keďže jedine v nich môže pevne zakotviť historickú identitu.

Vzhľadom na to, že jedným z najvýraznejších komponentov všetkých kultúr je jazyk, bude zaujímavé sledovať, ako sa bude vyvíjať tento aspekt u aktivít tureckých moslimov. V Európe a USA sa už dnes snažia svoje pozície posilniť používaním miestnych jazykov, predovšetkým však angličtiny (hoci aj vo forme akéhosi *pidginu*). Keďže v náboženskej oblasti sa stretávajú v súčasnosti s veľkou a mnohorakou konkurenciou o to, kto pritiahne na svoju stranu viac „neveriacich“, je isté, že pozície globálneho jazyka – angličtiny – aj v ich aktivitách porastú.

Fethullah Gülen získava pri spomínaných aktivitách údajne významnú podporu na Západe, najmä v USA, ktoré podporujú šírenie umiernennej verzie islamu v regióne. Prostredníctvom vzdelávania, ktoré je veľmi efektívnym prostriedkom spoločenskej zmeny, sa do regiónu „vyváža“ západná kultúra spolu s konzervatívnou laicizovanou verziou islamu. Z pohľadu laického tureckého štátu je však nemenej významné, že tieto zariadenia dávajú Tureckú republiku za vzor celému regiónu. Oslavy tureckých štátnych sviatkov, vrátane dňa úmrtia Kemala Atatürka, alebo úcta k tureckej vlajke patria medzi samozrejmosti vzdelávacieho procesu na tureckých školách inšpirovaných Gülenovým učením.

### **Symbióza náboženstva a kultúry v Turecku: *İsmailağa Cemaati***

Na druhej strane dodnes existujú v Turecku menšie nové komunity, ktoré sú stále lojálne „pôvodnému“ islamu a ahistorickej identite, ako je to v prípade *İsmailağovho* bratstva (*İsmailağa Cemaati*). Spoločenstvo *İsmailağa Cemaati* sa považuje za najkonzervatívnejšie krídlo naqšbandíjovského súfizmu v Turecku a najmä laické kruhy ho stotožňujú s fundamentaliz-

<sup>7</sup> Termín *sohbet* má v arabčine ten istý koreň ako výrazy *sahib*, pl. *sahaba* alebo *ashab*, teda „spoločník, druh“, rozumej najbližší druhovia proroka Muhammada. *Sohbet* predstavuje niečo, čo robili *sahaba*, teda naslúchanie slovám prorokovým a šírenie slova božieho. V súfijскеj praxi *sohbet* znamenal tradične „byť spoločníkom a učeníkom šejka“. V modernej turečtine sa slovo *sohbet* zvyčajne prekladá ako „konverzácia“. Významné miesto zohrával *sohbet* v Turecku najmä u *tariqy naqšbandíje*, ktorá popri kanonických modlitbách zdôrazňovala vždy aj nevyhnutnosť diskusie o prorockých tradíciách (*hadís*) s dôrazom na morálne hodnoty človeka.



mom, spiatocníctvom (*gericilik*) a reakcionárstvom (*irtica*). Členovia spoločenstva, ktoré vedie Mahmut Ustaosmanoğlu Hocaefendi (nar. 1931), sú známi vďaka typickému „islamskému“ štýlu odievania (*kıyafet*), o ktorom tvrdia, že je v súlade so spôsobom obliekania za čias proroka Muhammada, ďalej rozsiahlou sieťou často utajených koránových škôl, ale aj tým, že majú stredisko v istanbulskej štvrti Fatih-Çarşamba, kde žijú v prostredí pripomínajúcom istý druh geta.<sup>8</sup> Štvrť Çarşamba sa preto niekedy zvykne hovorievať aj „istanbulska Mekka“ alebo „Republika Fatih“ (aj napriek tomu, že štvrť nestojí priamo v centre mestskej časti Fatih). Muži sa na uliciach zdravia „es selamü alejküm“ a aj od ostatných príslušníkov naqšbandíje v Turecku sa opticky odlišujú predovšetkým spôsobom odievania.

Niektoré turecké mediálne skupiny, napríklad *Doğan Grubu*, spoločenstvo neustále v uplynulých desaťročiach demonizovali a predkladali rôzne konšpiračné teórie a nelichotivé nálepky. Neprajníci niekedy označujú jeho členov za antimodernistov alebo folklórnu skupinu, inokedy ich identifikujú ako ľudí, ktorí stoja najbližšie iránskym fundamentalistom. İsmailağovo bratstvo je do značnej miery uzavretá organizácia, v ktorej je výuka intenzívna a vyžaduje úplné odovzdanie sa životu v komunite. Vonkajší svet vnímajú členovia v zásade ako svet zla, ktorý sú príslušníci komunity povolaní presvedčiť o tom, že zmena je možná iba ak sa ľudia pridajú k spoločenstvu. Na jednej strane teda dáva prednosť tomu, aby jeho adepti spretrhali mnohé väzby s vonkajším svetom a štátnymi inštitúciami, na druhej strane však členovia chcú spasíť celé ľudstvo a produkujú tak svojím spôsobom ideológiu masovej mobilizácie.

Predmetom sporov vnútri moslimskej komunity sa stali neraz odporúčania Mahmuda Efendiho ohľadom pravidiel odievania. Ten totiž počas kázni hlása, že náboženstvo vyžaduje, aby si prívrženci bratstva obliekali dlhé rúcho (*cüppe*), turban a priliehavú pokrývku hlavy (*takke*). Oponenti však argumentujú, že toto tvrdenie sa opiera o nie príliš dôveryhodný *hadís*, navyše v čase života proroka Muhammada, dôvodia protivníci, nosili všetci v Arábii takéto odevy, čo znamená, že rúcho či turban nemali náboženský význam (Tuğal, 2006: 263).

Napriek tomu, že na rozdiel od Gülenovho spoločenstva existuje u İsmailağovho bratstva takmer dokonalá symbióza náboženských a kultúrnych markerov, dochádza aj tu k istému posunu v chápaní vlastnej identity. Zatiaľ čo v minulosti sa tlačoviny, televízia alebo cesty do cudziny považovali u príslušníkov odnože za neprípustné inovácie (*bid'at*), vývoj

v posledných rokoch vykazuje niektoré zmeny. To čo bolo v minulosti nepredstaviteľné, je dnes aspoň v niektorých aspektoch prijateľné (*caiz*), vrátane sebaaprezentácie na internetových stránkach. Bolo by však veľmi naivné myslieť si, že tieto zmeny zásadne pretransformovali intelektuálny svet príslušníkov spoločenstva, ktorí pochádzajú zväčša z remeselníckych a obchodníckych kruhov (*esnaf*). Je to aj preto, že mnohí z nich nemajú dostatočné vzdelanie a u cudzincov vytvárajú dojem, že pochádzajú z vrstiev proletariátu či lumpenproletariátu.

K istým posunom dochádza dnes v spôsobe ich odievania. Najmä mladá generácia už nenosí dlhé široké nohavice s nízkym rozkrokom (*şalvar*), ale kratšie a užšie nohavice s vreckami na mobilný telefón, z ulíc sa prakticky vytratila priliehavá pokrývka hlavy (*takke*), ako aj turban (*sarik*). Mladé dievčatá a ženy sú však stále väčšinou zahalené v šatách (*tesettür*) s čiernym závojom (*çarşaf*). Cübbeli Ahmet, jeden z popredných kazateľov spoločenstva, je mediálnou hviezdou İsmailağovho spoločenstva napriek tomu, že na rozdiel od klasického vnímania naqšbandíjovských šejkov žije v hojnosti a obklopuje sa bohatstvom: jazdí v luxusnom džipe, vo štvrti Beykoz býva v luxusnej vile a počas dovolenky na Malte (2006) jazdil na vodných lyžiach.

### Kultúra a náboženstvo v aktivitách *Diyanetu*

Je všeobecne známym faktom, že medzi islamskými kruhmi a tureckým štátom sa už niekoľko desaťročí, najmä však po roku 1980, vytvorila istá symbióza, ktorá komplikuje akékoľvek oddelenie náboženských a kultúrnych markerov. Napriek tomu sa aj štátna organizácia sunnitského islamu *Diyanet* usiluje meniť svoju rétoriku a prax, predovšetkým pri aktivitách, ktoré vykonáva prostredníctvom sesterských organizácií v členských štátoch EÚ. Pobočky *Diyanetu* fungujú v Nemecku, Holandsku, Rakúsku, Francúzsku a ďalších krajinách a v poslednom desaťročí sa napríklad v Holandsku *Diyanet* usiluje o prepojenie náboženských a kultúrnych cieľov (Sunier et al. 2011). Zatiaľ čo ešte pred dvadsiatimi rokmi nebolo zvykom pozývať nemuslimov počas ramadánu na *iftár* (prerušenie pôstu po západe slnka spojené s bohatým pohostením), dnes sa s ním stretávame už na programovej báze, čo iste súvisí aj s profanizáciou náboženských sviatkov. V Nemecku miestna odnož *Diyanetu*, DİTİB (Zväz pre náboženské aktivity tureckého islamu, tur. *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*), veľmi propaguje aj slávenie narodenín proroka Muhammada (tur. *Kutludoğum*). *Diyanet* vzdeláva veriacich nielen

<sup>8</sup> Na internete sú dostupné bližšie informácie: [www.ismailagacami.com](http://www.ismailagacami.com), [www.dayanislamvakfi.org](http://www.dayanislamvakfi.org), [www.beyan.com.tr](http://www.beyan.com.tr), [www.arifandergisi.com](http://www.arifandergisi.com)

v otázkach náboženských, ale aj morálnych, kultúrno-historických či hospodárskych: ahlak, *vatan ve millet sevgisi* (morálna výchova, láska k vlasti a národu), turecká národnooslobodzovacia vojna (*Türk Kurtuluş Savaşı*), zoznamuje veriacich a záujemcov dokonca aj s daňovým systémom (*vergi sistemi*). Súbežne s náboženskými činnosťami zamestnanci *Diyanetu* využívajú mešity aj na kultúrne účely, organizujú sa dni otvorených dverí a rôzne kultúrne akcie. *Diyanet* v podstate rozširuje svoje aktivity do sfér, ktoré boli a sú typické skôr pre aktivity mimovládnych organizácií. Hoci väčšina tureckých mešít v Holandsku je ešte stále miestom, kde nebadáť jasný rozdiel medzi náboženstvom a tureckou kultúrou, a kde je dôraz na „vlastenectvo“ súčasťou každodennej náboženskej praxe, predsa je stále viac dôležitý aj proces „zakorenenia“ (*rooting*) do miestnej spoločnosti, čo sa odráža aj v rastúcej úlohe holandčiny medzi tureckými imigrantmi.

Medzi generáciou mladých moslimov v Nemecku sa napríklad mnohé tradičné rituály a zvyky vnímajú ako súčasť ich identity a kultúrneho založenia a nie sú späté iba s náboženstvom. Táto generácia, ktorej príslušníci sa z väčšej časti označujú ako nie veľmi veriaci, obecné nepovažuje dodržiavanie pôstu, účasť na sviatku obetovania pri príležitosti ukončenia výročnej púte do Mekky (tur. *kurban bayramı*, arab. *id al-adhá*), dávanie almužny alebo dodržiavanie dietetických predpisov za náboženské záležitosti. Tými sú podľa nich pravidelné modlitby a návštevy mešity, ako aj púť do Mekky (Sen, 2008: 40).

Podľa İştara Gözaydına, popredného tureckého znalca *Diyanetu*, do mešít v rastúcej miere smerujú rôzne spoločenské skupiny a narastá aj čas strávený týmito ľuďmi v ich priestoroch. Snaha urobiť z mešít multifunkčné a atraktívne zariadenia má navyše na-

pomôcť *Diyanetu* v konkurenčnom zápase s aktivitami rôznych náboženských spoločností a bratstiev (Gözaydın, 2009).

### Záver

Zdôraznime na tomto mieste opäť, že medzi islamským hnutím a tureckým štátom existuje už dlhé desaťročia symbiotický vzťah, ktorý kladie prekážky oddeleniu náboženských a kultúrnych markerov. Tento fakt vysvetľuje skutočnosť, že medzi Turkami žijúcimi v krajinách EÚ sa islamské náboženstvo šíri zväčša spolu s tureckým jazykom a kultúrou. Z vyššie uvedených príkladov je však zrejmé, že náboženské a kultúrne markery sa aj napriek tomu menia a preskupujú. V náboženskej praxi dnes existuje obrovská konkurencia, ktorej podstata spočíva v snahe obrátiť na islam čo najväčšie masy ľudí za pomerne krátky čas. Tí, ktorí chcú tieto „preteky“ vyhrať, najmä v Európe a v USA, usilujú sa svoje posolstvo komunikovať v angličtine alebo iných európskych jazykoch, kým arabčina a turečtina sa dostávajú do úzadia. Na globalizovanú trhová („jednotnú“) kultúru sa spomedzi tureckých náboženských spoločností najviac zatiaľ prispôbilo Gülenovo spoločenstvo verejnej služby.

Transformácia tureckého islamizmu po príchode proislamskej Strany spravodlivosti a rozvoja k moci v roku 2002 však vytvára tlak aj na iné segmenty tureckého islamu. Vláde Strany spravodlivosti a rozvoja, ktorá je pri moci už tretie funkčné obdobie za sebou, sa medzitým podarilo v duchu umierneného islamizmu rozložiť kemalistický štátny model jednak v rovine praktickej – armáda, ústavný súd či vzdelávací systém – ako aj na symbolickej úrovni, napríklad odstránením prekážok na nosenie ženských šatiek na školách.

### POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Balcı, B. (2003). Fethullah Gülen's missionary schools in Central Asia and their role in the spreading of Turkism and Islam. In: *Religion, State and Society*, 31(2): 151-177.
- Bulaç, A. (2008). *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği*. İstanbul: Ufuk Kitap.
- Çakır, R. (1990). *Ayet ve slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çitak, Y. (2010). Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of Diyanet in the *Conseil Français du Culte Musulman*. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(4): 619-634.
- Černý, K. (2012). *Svět politického islámu: politické probuzení Blízkého východu*. Praha: NLN.
- Hendrich, B. (2011). Introduction – Beyond State Islam: Religiosity and Spirituality in Contemporary Turkey. In: *European Journal of Turkish Studies*, 13: 1-13.
- Hendrick, J. D. (2009). Globalization, Islamic activism, and passive revolution in Turkey: the case of Fethullah Gülen. In: *Journal of Power*, 2(3): 343-368.
- Gözaydın, İ. (2009). *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim.
- Gibson, N.; McFarlane, T. (2012). *The Sharia-Conscious*

- Consumer: Driving Demand*. London: Economist Intelligence Unit.
- Haenni, P. (2005). *L'islam de marché: l'autre révolution conservatrice*. Paris: Seuil.
- Kara, İ. (2008). *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Klapetek, M. (2011). *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku: význam náboženství jako identifikačního prvku při integraci do západních společností*. Brno: CDK.
- Ozguir, I. (2012). *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pirický, G. (2004). *Islám v Turecku: Fethullah Gülen a Nuruovia*. Trnava: UCM.
- Pirický, G. (2011). İskenderpaşa és İsmailağa szúfi közöségék a jelenkori Törökországban. In: M. Dobrovits (ed.), *A segítő kéznek ez a mesterfogása*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum (s. 313-338).
- Rostoványi, Zs. (2010). *Az iszlám Európában*. Budapest: Aula.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, O. (2005). Islam in the West or Western Islam? The Disconnect of Religion and Culture. Prednáška z konferencie „Religion, Secularism and the End of the West,” Laxenburg / Viedeň: Center on Religion and Democracy a Institute for Advanced Studies in Culture, Dostupné na internete: [http://www.iasc-culture.org/THR/archives/After Secularization/8.12L Roy.pdf](http://www.iasc-culture.org/THR/archives/After%20Secularization/8.12L%20Roy.pdf)
- Roy, O. (2008). *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.
- Sen, F. (2008). Euro-Islam: Some Empirical Evidences. In: A. al-Hamarneh; J. Thielmann (eds.), *Islam and Muslims in Germany*. Leiden – Boston: Brill (s. 33-48).
- Şen, M. (2010). Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party. In: B. Yeşilada; B. Rubin (eds.), *Islamization of Turkey under the AKP Rule*. London: Routledge (s. 57-82).
- Shavit, U.; Wiesenbach, F. (2012). An „Integrating Enclave”: The Case of Al-Hayat, Germany’s First Islamic Fitness Center for Women in Cologne. In: *Journal of Muslim Minority Affairs* 32(1): 47-61.
- Silverstein, B. (2011). *Islam and modernity in Turkey*. New York: Palgrave & Macmillan.
- Sunier, T.; Landman, N.; van der Linden, H.; Bilgili, N.; Bilgili, A. (2011). *Diyanet. The Turkish Directorate for Religious Affairs. Religious Affairs in a changing environment*. Amsterdam – Utrecht: VU University Amsterdam, Utrecht University.
- Taşkın, Y. (2012). Gülenciler: Dinsel milliyetçilik ve ulus aşırı dinamizm arasında sıkışan bir hareket. In: *Birikim* 282 ekim: 26-32.
- Tittensor, D. (2012). *Gülen’s Schools and the Changing Nature of Islamic Mission: Exploring the Teacher-Student Dynamic*. Denver: Middle East Studies Association, nepublikovaná prednáška.
- Tuğal, C. (2009). *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Turner, B. S. (2011). *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yavuz, M. H. (2009). *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zarcone, T. (2004). *La Turquie moderne et l’islam*. Paris: Flammarion.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ). *Birikim* 282, ekim 2012.



# Multikulturalismus, mezináboženský dialog a interkulturní perspektivy

KATEŘINA DĚKANOVSKÁ

Husův institut teologických studií, Praha

The paper deals with the positive outcome of the multicultural concept in the form of interfaith dialogue. The interfaith dialogue uses spiritual as well as secular tools for promoting the idea of equality of cultures and religions. The paper demonstrates this principle on several examples from several European countries. The author argues, that the interfaith perspective of social coexistence supports the intercultural approaches. That means, the new generation of European migrants is commonly creating new culture identity based on many. The interfaith dialogue also contributes to the creation of an ideal environment for transformation from multicultural society of many cultures into intercultural society of new common culture.

*Key Words: Europe, multiculturalism, interculturalism, interfaith dialogue, Christianity, Islam*

## Meze konceptu multikulturalismu

Multikulturalismus zastával v posledních dvaceti letech roli jakéhosi kouzelného slůvka. Ovšem paradoxem bylo, že vlastně jen málokdo skutečně porozuměl tomuto konceptu a většina jej vykládala podle vlastních zájmů.<sup>1</sup> Po této dlouhé době vyvrcholila všeobecná deziluze z tohoto konceptu v až hrozivě upřímném prohlášení německé kancléřky Angely Merkelové v roce 2010, že „multikulturalismus naprosto selhal.“<sup>2</sup>

Podle mého porozumění konceptu multikulturalismu bylo jeho ideou vytvořit takovou společnost, kde by mohly různé kulturní prvky koexistovat ve vzájemném respektu a zároveň v úctě k národní legislativě a ideálu pluralismu. To by v praxi znamenalo, že by domácí, majoritní kultura vyhradila určitý pros-

tor minoritním, v celoevropské perspektivě převážně imigrantským kulturám, které by svoji povahu přizpůsobily národní legislativě. Recipročně by byla majoritní společnost obohacována novými, snad exotickými prvky a minoritní kultury by profitovaly z bezpečného, moderního a demokratického prostředí a ze svobody žití těch svých kulturních prvků, které nejsou v rozporu se sociálními a legislativními pravidly dané země.

Ve většině případů jsme ale byli svědky situací, kdy majoritní kultura očekávala, že kultury minoritní se postupně asimilují, protože, jak mohla majorita ze své pozice s čistým svědomím prohlásit hypotetickým prohlášením: „Naše kultura je přece mnohem lepší, než kultury jiné, takže prostor, který jim poskytne, by neměl být příliš široký. Beztak nebude mít

1 Zejména mezi evropskými politiky pravicového spektra se multikulturalismus stal synonymem sociálního rozkladu – vzpomeňme např. projevů Geerta Wilderse a jeho krátkých filmů (např. *Islam Rising*, 2010, dostupné na internetu: <http://www.youtube.com/watch?v=66BzmMvO6Ro>). Podobně mezi některými spisovateli, jako je např. Robert Spencer, Benjamin Kuras, Thilo Sarrazin, se tento pojem objevoval v souvislosti s varováními před ztrátou evropské identity, evropských hodnot, před zaprodáním demokracie politické korektnosti (Spencer, 2006; Kuras, 2012; Sarrazin, 2011). Naopak levicoví aktivisté využívali multikulturní rétoriky k získání podpory imigrantů ve volbách (např. ve Spojeném království, Švédsku nebo Španělsku).

2 Dimitrov M. (15. října 2010). Multikulturalismus naprosto selhal, prohlásila Merkelová [online]. *Hospodářské noviny*. Dostupné na internetu: <http://zpravy.ihned.cz/c1-47229300-merkelova-integrace-cizincu-selhala>.

tento stav dlouhého trvání, protože nositelé cizích kultur postupně přijmou tu naši.“ Minoritní kultury na druhou stranu vnímaly multikulturální směřování a programy vlád svých nových domovin jako nástroj ke kontinuálnímu žití vlastní kultury bez zásadních změn, protože svoboda zaručovaná demokratickými zeměmi jim umožňuje chránit svoji kulturní identitu. Lidé svoji kulturu vnímají samozřejmě jako jeden celek, který nelze kategorizovat na „přijatelné“ a „nepřijatelné“ aspekty. Nemluvě o tom, že řada těchto kulturních aspektů je dějinně provázána s náboženskou praxí ve zlidovělé podobě, takže jakékoliv odstranění dílčích prvků může být nositeli kultury vnímáno jako zrada víry. Pokud by snad měly různé skupiny opustit některé své zvyklosti, nebyl by to proces nijak snadný ani rychlý. Sekularizovaná evropská společnost takovýto přístup nechápe, ačkoliv si sama neuvědomuje, že i její chápání kultury je do velké míry podmíněno dějinnou provázaností s náboženstvím (např. Woods, 2008; Smolík, 2004). Do této diskuse se zde ale nechci pouštět.

Vzájemné neporozumění a rozdílná očekávání proměnila tezi o multikulturální společnosti v terč posměchu různých kulturních šovinistů (např. Kuras, 2011; Müller, 2001; Sarazzin, 2011), ale postupem času se k její kritice přiklánělo také čím dál více odborníků i politiků, kteří se pokoušeli multikulturalismus implementovat do národních integračních, sociálních, kulturních a rodinných politik (např. již zmíněná A. Merkelová, ale také N. Sarkozy atd.). Dílčí zájmy jednotlivých kulturních skupin se zkrátka neslučovaly s nastavením nového systému, který měl utišit sociální konflikty v evropských společnostech. Kulturní pluralismus, který je denní realitou evropských měst, se místo v multikulturalismus změnil v etnický a kulturní frakcionalismus.<sup>3</sup> Proti sobě nyní stojí majoritní společnost, uvnitř sebe rozdělená na ty, kdo ještě chtějí multikulturalismu dát šanci a ty, kteří již ztratili trpělivost, a na dílčí minority, které jsou sice většinou majoritní společnosti chápány jako homogenní celek, ale uvnitř sebe jsou velmi ostře rozdělené na principu jazykovém, etnickém, náboženském i sociálním. Ne všichni imigranti v Evropě pocházejí z muslimských zemí, ne všichni imigranti z muslimských zemí jsou věřící muslimové, ne všichni muslimové mají společné představy o podobě společnosti a ne všichni imigranti jsou nevzdělaní a existenčně závislí na dávkách. Ve skutečnosti se

dílčí frakce ve skupinách imigrantů většinou nedovedou shodnout na tom, co chtějí a kam směřují, což významně oslabuje jejich hlas ve společnosti a možnosti sociálního i politického lobby v jejich prospěch.

### **Mezináboženský dialog jako nástroj multikulturalismu**

Snad jediným skutečně úspěšným projektem multikulturalismu byl podle mého názoru rozvoj mezináboženského dialogu na národních i místních úrovních. K tomu sice docházelo již od 50. a 60. let minulého století, ale skutečný boom a docenění významu mezináboženské spolupráce se odehrává až od 80. let minulého století. Byť se evropský multikulturalismus snažil zejména o sekulárně profilovaný dialog mezi kulturami, aby bylo možné dílčí projekty financovat ze státního rozpočtu, v praxi se ukázalo, že náboženské citění a mezináboženské konvergence jsou udržitelnou hnací silou dialogu mezi odlišnými kulturními skupinami. Ne tedy společné sociální či ekonomické cíle, které se mezi sociálně silně heterogenními skupinami imigrantů nedají přesně specifikovat, nýbrž náboženské hodnoty, které podle přesvědčení věřících překonávají sociální i ekonomická rozdělení.

Mezináboženský dialog je nástrojem náboženských skupin, jak se spolu setkávají za předem přijatých podmínek a pravidel komunikace a poskytuje proto relativně bezpečnou půdu pro společnou komunikaci, řešení problémů mezi komunitami i v širším okolí nebo jak společně působit ve společnosti a přispívat k její obrodě – tedy umožňuje společně realizovat cíle společné většině náboženských hnutí (Hošek, 2005; Štampach, 1998; Ucko, 2006; Hick, Hebblethwaite, 1980).

Cílem mezináboženského dialogu není vytvoření jakéhosi inertního super-náboženství, ale spíše v duchu multikulturalismu a náboženského pluralismu přivádět vyznavače náboženských nauk, jednotlivce i skupiny, do vzájemného kontaktu. Tak je jim umožněno ty druhé poznat jinak, než z titulků novin či obrazovek televize a vidět v každém člověku lidskou bytost s vlastním jedinečným pohledem na svět a osudem a ne uniformní obraz imigranta, resp. příslušníka domácí společnosti, do něž si lze bez zábran projikovat vlastní předporozumění a předsudky.

Mezináboženský dialog rozlišuje na dvě základní podoby. Jednak jde o podobu čistě náboženskou,

<sup>3</sup> Tento proces není nový, vzpomeňme násilných střetů a živelné ghettoizace např. ve Spojeném království v 50. letech (tzv. *race riots* v Londýně z roku 1958). Z novějších dějin můžeme zmínit nepokoje dělnické mládeže ve Francii v roce 2005, které byly odezvou na nesoulad mezi vládou proklamovanou podporou imigrantských rodin a reálnou diskriminací potomků těchto rodin ve vzdělávání a na pracovním trhu. Nutno ale upozornit, že francouzská integrační politika se nikdy o multikulturalismus nesnažila a spíše podporovala akulturaci imigrantů. Obecně o integračních trendech vybraných evropských zemí se zaměřením na muslimskou menšinu viz známou ročenku (Nielsen, 2004 a novější aktualizovaná vydání).

kteřá se týká pouze nábožensky smýšlejících osob a skupin a mívá především k otázkám praktického náboženského života, dílčích náboženských představ či dokonce k úvahám teologickým. Druhá podoba je orientovaná sekulárně. Jde zejména o společné komunitní aktivity, které mají přispívat k odstraňování předsudků u veřejnosti, ale i o angažmá občansko-politické.

Mezináboženský dialog se stal jedním z nástrojů prosazování původních hodnot multikulturalismu – bez přídavku dílčích frakcionářských zájmů nebo iluzorních interpretací tohoto konceptu. Snaží se hodnoty a způsob života jiných náboženských skupin brát jako objektivní realitu, kterou je třeba jako takovou přijímat a komunikovat s ní – ne se jí snažit různými latentními či explicitními způsoby měnit, problematizovat či diskreditovat. Samozřejmě tento otevřený přístup nelze paušalizovat. Zdaleka není vlastní všem náboženským skupinám v Evropě ani jinde ve světě. Ovšem stává se stále více populárním alespoň ve své sekulární podobě, která na obě skupiny věřících klade nároky pouze lidské spolupráce na konkrétních projektech a ne nutně přímé interakce v rámci náboženského života, která může pro některé náboženské skupiny představovat nepřijatelnou herezi. Z mezináboženské praxe totiž řada lidí dosvědčuje, že se proměnilo jejich vnímání jiných náboženství a jsou schopni jim přiřknout podíl na univerzální pravdě a spáse (Děkanovská, 2013). Teologicky proto mezináboženský dialog přináší řadu zásadních otázek a výzev. Jinak řečeno, pro různé více či méně konzervativní skupiny je samozřejmě snazší spolupracovat s jinověrci například na provozu denního centra pro mládež nebo na společném stanovisku k euthanazii, než se společně modlit, diskutovat o svém náboženském přesvědčení nebo se dokonce účastnit společných oslav Boha.

Na druhou stranu, tyto sekulárně orientované mezináboženské aktivity jsou nejlepším způsobem, jak dosáhnout první fáze proměny na obou stranách – opuštění předsudků díky vlastní zkušenosti s Druhým. Domnívám se, že právě nábožensky postulovaná otevřenost k přijetí Druhého jako Božího stvoření, která je většinou náboženství společná, umožnila multikulturnímu konceptu realizovat se skrze mezináboženský dialog. Sekulární veřejnost, která v sobě nemá tento apel zakořeněný a navíc se na celou věc imigrace a integrace dívá spíše politickým a hospodářským pohledem, se samozřejmě bude zdráhat přijmout takovouto otevřenost. Přesto jsou často uživateli komunitních center lidé nábožensky indiferentní,

takže mezináboženské veřejné aktivity mají pozitivní vliv i na odbourávání předsudků v okolní společnosti.

### **Duchovně orientovaný dialog náboženství**

Jak ovšem takováto spolupráce náboženských skupin vypadá v praxi? V podobě čistě duchovní jde obvykle o menší skupiny osob, které se společně scházejí k modlitbám, četbě ze svatých písem a diskusím. Jako příklad můžeme uvést iniciativu University of Cambridge. Tato prominentní britská škola začala aplikovat metodu tzv. *Scriptural Reasoning* na svaté texty tří monoteistických náboženství.<sup>4</sup> Pilotní verze projektu začala roku 2008 mezi studenty a pedagogy této školy, kteří často pocházejí z rozličných náboženských skupin. Metoda se rozvíjela také při každoročních letních školách pro vedoucí mezináboženských skupin z celé Evropy. Nyní je možné se do projektu zapojit i mimo samotné akademické prostředí a to prostřednictvím on-line diskusí pro registrované účastníky. Organizátoři vybírají k určenému tématu vhodné texty z Tanaku, Nového zákona a Koránu, a to buď texty s podobnými akcenty či dokonce paralelními situacemi a příběhy, nebo naopak pasáže stojící v určité kreativní kontradikci. Tak mohou účastníci buď diskutovat dílčí autentické interpretace příslušné pasáže a zjistit, jak daný text vykládá jiná náboženská tradice a jakou vlastní narativní tradici si k ní vytvořila, nebo naopak mohou diskutovat příčiny odlišných postojů svých náboženských tradic k určitému problému – např. proč křesťanství odmítlo dodržování stravovacích zákazů spojených s rituální čistotou člověka, nebo proč islám posílil vnímání Boha jako absolutního, člověku nesrovnatelného vládce oproti zejména křesťanské tradici láskyplného Otce, který je člověku vždy nablízku.

### **Sekulární orientovaný dialog náboženství**

Jako příklad sekulárně orientované mezináboženské spolupráce můžeme uvést například vznik komunitních center s nábožensky profilovaným programem. Tyto komunitní projekty zatím musíme hledat spíše v západní a severní Evropě, kde mají díky státní politické podpoře multikulturalismu a integrace v duchu multikulturality větší veřejnou i finanční podporu, byť většina z nich je stále financována samotnými provozovateli (náboženskými organizacemi) či dobrovolnými dary. Zejména na projekty s integračními prvky je ale možné získat státní podporu.

Můžeme zmínit třeba začínající projekt ze švédského Stockholmu *Guds Hus* (Boží dům).<sup>5</sup> Jde o spo-

4 Blíže viz: <http://www.scripturalreasoning.org>

5 *Guds Hus i Fisksåtra* [cit. 30. 4. 2013]. Dostupné na: <https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=650712>.



lečný křesťansko-muslimský projekt, v jehož středu zatím stála rekonstrukce opuštěného domu ve čtvrti Nacka. V domě byla vybudována farní kancelář luteránská a katolická a kancelář imáma. Součástí je také společný bohoslužebný prostor, kde se jednotlivé komunity během týdne střídají v bohoslužbách a modlitbách a jednou za čas má prostor posloužit ke společným duchovním setkáním. V domě je také komunitní prostor, kde budou později všechny tři subjekty nabízet společně organizovaný program pro celé okolí – od programu pro seniory či mládež po vzdělávací a kulturní aktivity. Mohou se zde tak sejít lidé, kteří by se za jiných okolností potkali maximálně na ulici či v obchodě, ale nikdy by spolu nepovečřeli nebo nejeli s dětmi na výlet. Velký přínos mají tyto aktivity pro skupiny ohrožené sociální exkluzí, jako jsou senioři (zejména opuštění a z imigrantských rodin, vytržení ze svého původního prostředí), bezprizorní mládež, která zde smysluplně tráví volný čas a může chodit na doučování, nebo mladé matky, zejména imigrantky, které nemají mnoho přátel a špatně ovládají místní jazyk. Tyto projekty jsou ale zatím v začátku, protože do roku 2012 probíhaly stavební úpravy.

Podobného ražení je také *Haus der Religionen – Dialog der Kulturen* (Dům náboženství – dialog kultur) ve švýcarském Bernu,<sup>6</sup> který je otevřený vícero náboženstvím a zároveň své aktivity profiluje více pro širší veřejnost než pro jednu lokální komunitu. V belgických Antverpách již řadu let působí *Bijbelhuis* (Biblický dům),<sup>7</sup> který je jedním z mála otevřeně misijních evropských center mezináboženského setkávání. *Bijbelhuis* poskytuje také služby komunitního setkávání a trávení volného času mládeže či seniorů. Vedle toho organizuje biblické hodiny přístupné široké veřejnosti, která se vzhledem ke složení obyvatelstva Antverp a lokalitě v imigrantské čtvrti, skládá především z křesťanů z neevropských zemí, ale i z muslimů nebo hinduistů. Ti sem přicházejí dokonce slavit křesťanské svátky – jednak ze zvědavosti, ale také proto, že jejich přátelé oslavují a oni chtějí oslavovat spolu s nimi.

Další podobné projekty můžeme najít jak ve formě občanských iniciativ, tak v podobě církvemi podporovaných projektů v rámci integrace imigrantů v mnoha dalších zemích a městech. Samozřejmě jsou nejčastěji iniciátoři křesťané, protože mají lepší finanční i personální zázemí. Mohou snáze požádat o grant na provoz a mohou poskytnout i školené pracovníky. V některých zemích mohou snáze žádat i o státní do-

tace, protože mají na rozdíl od jiných náboženských skupin statut registrovaných náboženských skupin (např. v Německu). Na druhou stranu, centrum sociální pomoci v Antverpách,<sup>8</sup> které v 70. letech minulého století založila místní protestantská církev, je nyní protestantské pouze formálně a 90% pracovníků v pracovním poměru i dobrovolníků pochází z jiných náboženských komunit. Z velké části jde také o osoby, které samy kdysi služby centra využívaly, nebo o jejich potomky. Lze tedy očekávat, že pokud se časem podaří náboženským komunitám různých náboženství překonat fázi počáteční finanční i personální nouze, budou moci organizovat vlastní takové projekty nebo do těch stávajících vstupovat s větším vlastním vkladem. Protože komunity světových náboženství jsou v Evropě v drtivé většině tvořeny imigranti, je tento vývoj úzce svázán s jejich finanční emancipací a růstem úrovně vzdělání.

### Interkulturalismus

Nyní se ale dostáváme k fenoménu, který se v kulturně a nábožensky pluralitních komunitách objevuje až v několika málo posledních letech. Jde o vznik tendencí vedoucích od multikulturalismu k interkulturalismu. Interkulturalismus definují jako sociálně-kulturní koncept, kdy se jednotliví sociální hráči snaží svojí vlastní kulturu přímo obohatit o prvky jiné kultury, či z propojování vícero prvků vytváří jakýsi kulturní a sociální amalgám, který lze přirovnat k tzv. tavícímu kotli, který známe ze Spojených států amerických.

V praxi jde v podstatě o generační proměnu, pozorovatelnou jak v imigrantských rodinách, tak v rodinách z evropských kultur. Multikulturní rétorika podporovala imigrantské komunity v tom, aby se snažily ochránit svojí původní kulturu jak jen to půjde, ovšem za cenu, že se některých jejích prvků musí vzdát, protože jsou v rozporu se sociálním a legislativním řádem dané země. Výsledkem je, že imigrantské komunity se proměnily v ghetta, kde se návštěvník většinou nedomluví jinak než jazykem imigrantů a je zde vysoká koncentrace maloobchodníků zaměřujících se na poskytování tradičních komodit spjatých s kulturou zde dominující. Někteří kritici multikulturalismu a imigrace obecně se pak i v renomovaném tisku typu *The New York Times* vyjadřovali o imigrantských čtvrtích jako o „Londonistánu“ (Philips, 2006), v Birminghamu někteří hovořili o autentické blízkovýchodní atmosféře.<sup>9</sup> Jistě jde o v jistém smyslu nadsázku, ale ne tak vzdálenou pravdě.

<sup>6</sup> Blíže viz: <http://www.haus-der-religionen.ch>

<sup>7</sup> Blíže viz: <http://www.bijbelhuisantwerpen.be>

<sup>8</sup> Blíže viz: <http://www.cawdeterp.be>

<sup>9</sup> Z osobního rozhovoru s Elizabeth Fisher, obyvatelkou Birminghamu, moderátorkou komise *Churches in Dialogue* Konference evropských církví, červenec 2009.

Nová generace mladých lidí, která již od útlého dětství vyrůstá v multikulturním prostředí, se však začíná tomuto konceptu stavět na odpor. Zejména mezi dětmi od 6 do 15 let dochází (ve školách) k velmi silnému vzájemnému ovlivňování. Děti požadují po svých rodičích aplikaci prvků kultur svých přátel – ať už jde o pokrmy, které se doma vaří, styl odívání nebo společnou zábavu. Připomeneme-li například soudní kauzu z Německa, kde rodiče zakázali své dceři navštěvovat kurzy plavání kvůli sporému oděni dětí, jde přesně o tento druh rodinného neporozumění. Rodiče využívali svého práva vyžadovat zachování tradičních hodnot odívání a genderového kontaktu, jejich dcera však především chtěla trávit čas se svými spolužáky při aktivitě, která ji baví. Byla dokonce ochotna nosit tzv. *burkiny*, byť věděla, že riskuje posměch pro svou tak očividnou odlišnost.<sup>10</sup>

Jiný případ jsem zachytila při studijní návštěvě ve švýcarském Schaffhausenu. Tento kanton má jedno z nejvyšších procent imigrace a tato imigrace je zde vysoce diverzifikovaná. Zádná etnická skupina zde mezi imigranty netvoří majoritu, jako je to běžné v jiných oblastech Švýcarska nebo Evropy. V roce 2012 jsem ve městě Schaffhausen v rámci mezinárodního semináře o migraci navštívila základní školu, kde 80% žáků tvoří děti z rodin imigrantů. Taková situace si samozřejmě vyžaduje zvláštní přístup, který pedagogové školy průběžně vytvářejí a realizují. Jako jeden z hlavních poznatků z pedagogické praxe uváděla místní učitelka právě rostoucí rozpory mezi dětmi a rodiči v oblasti kulturních rysů jejich života. Rodiče se snaží prosazovat své právo na zachování kulturní identity podporované vládou v duchu multikulturalismu, zatímco jejich děti jim nadšeně vyprávějí o zvycích svých spolužáků a jejich rodin. Dožadují se společných výletů, cizokrajných jídel, jiného oblečení, apod. Škola pak musí samozřejmě reagovat na rozezlené výstupy rodičů, kteří se domnívají, že škola záměrně jejich děti v tomto názorovém posunu podporuje. Škola však spíše bojuje o to, aby její školní výukový plán, vystavěný na multikulturalismu, adekvátně reagoval na nové poměry mezi dětmi a aplikoval interkulturní výukové paradigma. Multikulturní výukové paradigma vlastně dnes uměle napomáhá konzervaci oddělených kulturních skupin v rámci městské komunity, byť hranice těchto komunit začínají v některých prvcích samovolně pomalu mizet.

Dílčí příklad směřování kulturních zvyklostí najdeme v Nizozemsku nebo Belgii. Místní mládež si například volí jako moderní nápoj kávu nebo čaj napříč imigrantskými kulturami bez ohledu na to, který z těchto nápojů je pro dílčí etnikum tradiční, byť tradičně

imigranti na této nenápadné, byť skutečně charakteristické činnosti velice lpí. Zde ještě navíc dochází k úsměvnému paradoxu, že nizozemská mládež popíjí zejména čaj, protože nizozemské kolonie byly především v zemích s produkcí čaje. V Belgii je zase preferována káva, protože belgické kolonie tradičně produkovaly kávu.

Tento vývoj samozřejmě není produktem mezináboženské spolupráce. Ta jej ale ze své podstaty podporuje a šíření interkulturních tendencí ve společnosti napomáhá aplikaci cílů mezináboženského dialogu. Těmi sice není míšení kultur ani náboženství, ale bezpředsudečné a otevřené prostředí, které mezi lidmi vytváří, mnohem snáze umožňuje přijímat prvky cizích náboženství i kultur. Není nezvyklé, aby se křesťan modlil pětkrát denně vědomě po vzoru muslimů, protože tento muslimský zvyk považuje za velmi užitečný. Bohoslužby a modlitby různých náboženských skupin přejímají například hudební nebo zdobné prvky cizích kultur. To souvisí s fenoménem tzv. migrantských křesťanských církví, které cizokrajné prvky v bohoslužebném životě používají zcela přirozeně. Tyto církve velmi významně ovlivňují podobu kultu, ale i doktrinálních důrazů v řadě církví po celé Evropě (Lee, 2008). Lidé mění svůj postoj k Bohu – muslimové často oceňují křesťanský vřelý vztah k Bohu jako k Otci a z vlastní tradice znovuobjevují tento typ súfijské spirituality.

## Závěr

Rozvoj interkulturních tendencí v pluralitních společnostech je jev zatím velmi mladý a neodvažují se odhadovat, jak se bude vyvíjet, či zda se nějak zásadně prosadí. Doposud sociologové pozorovali u nových generací imigrantů různé tendence, od naprostého opuštění své původní kulturní identity, po její radikalizaci až k extremistickému chování (viz např. muslimské gardy ve Spojeném království). Interkulturní tendence byly zatím spíše záležitostí jedinců. Pokud se ovšem mezi nadcházející generací takové směřování prosadí, bude to jistě znamenat zásadní podnět pro přehodnocení multikulturalismu a jeho aplikaci ve státních strukturách. Nebude již zapotřebí chránit kulturní identitu imigrantských komunit, protože jejich nová generace bude schopna přecházet mezi identitami nebo je osobitě spojovat.

Mnoho mladých imigrantů si již nyní uvědomuje, že uzavřenost v sociálním i kulturním ghettu brzdí jejich osobní rozvoj a ambice. Chtějí uspět na trhu práce a neváhají proto opustit staleté tradice. Na druhou stranu nechťejí zcela zavrhnout svoji zděděnou kulturu a kulturu svých rodičů. Přirozené propojo-

<sup>10</sup> *Oberverwaltungsgericht Bremen*, čj. 1 B 99/12 ze dne 13. 6. 2012. Scheu, H. Ch. na odborném semináři Pff UK, Praha, 24. 10. 2012.

vání s kulturou hostitelské země, jejich nové vlasti, i s kulturami jiných imigrantů, jejich přátel, se tak jeví jako poměrně přijatelné řešení této často bezvýhodné situace. Člověk se přirozeně snaží zbavovat překážek v úspěchu. Pokud tedy některé zvyky nebo postoje mohou jeho rozvoji bránit, pravděpodobně se jich dříve či později vzdá. Neznamená to ovšem, že by tím zavrhoval celou svoji kulturní identitu a kompletně ji nahrazoval novou. Spíše jde o kreativní a dynamické vyvažování obou.

Osobně se nedomnívám, že by došlo k plné realizaci modelu tzv. tavícího kotle, který se stal de facto oficiální doktrínou americké sociologie. Nedomnívám se totiž, že by ve Spojených státech fungoval skutečně tak, jak je sociology popisován. Stále je zde např. obrovská komunita Latino-Američanů, kteří udržují vlastní kulturu a z té americké mnoho nepřebírají. Podobně někteří Afro-Američané vytvářejí pa-

ralelní kulturu mísící prvky karibské i rozličné africké. Na druhou stranu, americká společnost na přijetí své mnohvrstevnaté kultury nijak nelpí a úspěšnost integrace posuzuje spíše z hlediska ekonomického. To je významný rozdíl oproti evropským zemím, které stále poměrně silně dbají na jistou vnitřní kulturní homogenitu. Protože můžeme pozorovat rostoucí nacionalistické tendence, nelze v dohledné době očekávat zásadní proměnu. Interkulturalismus proto osobně považuji za vhodnější východisko pro pluralitní společnosti v Evropě, než multikulturalismus. Posledně jmenovaný koncept je nacionálně cítilím Evropanům silně trnem v oku, zatímco interkulturalismus poskytuje jistý prostor pro vzájemnou bližší interakci a pozvolnější pronikání prvků jedné kultury do druhé, bez zpolitizovaného tlaku multikulturních státních programů.

## POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Děkanovská, K. (2013). Vlivy mezináboženského dialogu na postoje muslimů k jiným náboženstvím. In: *Pantheon* 8(1) – vyjde v roce 2013.
- Floss, K.; Hošek, P.; Štampach, O.; Vojtíšek, Z. (2008). *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smitha*. Praha: Dingir.
- Hick, J., Hebblethwaite, B. (1980) (eds.). *Christianity and Other Religions*. London: Collins Fount Paperbacks.
- Hošek, P. (2005). *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů.
- Kuras, B. (2012). *Soumrak bílého muže*. Praha: Eminent.
- Kuras, B. (2011). *Jak zabít civilizaci*. Praha: Baronet.
- Lee, S. (2008). *Blessed Migrants: God's Strategy for Global Revival*. Bloomington: iUniverse.
- Müller, Z. (2001). *Islám a islamismus*. Praha: Academia.
- Nielsen, J. (2004). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Philips, M. (2006). *Londonistan: How Britain is Creating a Terror State Within*. London: Encounter Books.
- Sarrazin, T. (2011). *Německo páchá sebevraždu*. Praha: Academia.
- Smolík, J. (2004). Identita Evropy. In: *Křesťanská revue* 71(8): 202-206.
- Spencer, R. (2006). *Islám bez závoje*. Praha: Triton.
- Štampach, I. (1998). *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál.
- Ucko, H. (2006) (ed.). *Changing the Present, Dreaming the Future. A Critical Moment in Interreligious Dialogue*. Geneva: World Council of Churches.
- Woods, T. E. (2008). *Jak Katolická církev budovala západní civilizaci*. Praha: Res Claritatis.



# Arménska apoštolská cirkev a jej postavenie v nezávislej Arménskej republike<sup>1</sup>

BEÁTA ČIERNIKOVÁ

Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta UK, Bratislava

The Armenian Church has played a unique role in the history of the Armenian nation. For centuries the Church had been the only unifying force and the only institution to ensure maintaining a national Armenian identity in its homeland as well as abroad. Since the creation of the independent Republic of Armenia it has been strongly supported by governmental institutions despite the official separation of church and state, mainly to limit the spread of foreign religious organizations. The Armenian Church has undergone certain changes, Armenians however still prefer folk religion and cults of saints.

*Key words: Armenian Apostolic Church, national identity, religious organizations, changes within a church, folk religion*

## Úvod

Kaukaz bol vždy považovaný za akúsi križovatku národov. Aj dnes tam žije asi 50 národov a každý z nich má svoju originálnu kultúru a jazyk. Etnická rôznorodosť Kaukazu prešla za posledných sto rokov veľkými zmenami. Išlo o akési „prevrátenie“ etnickej rôznorodosti a vytvorenie monokultúrnych spoločností. Situácia na Severnom Kaukaze je mimoriadne zložitá, ale v Zakaukazsku vznikli tri nezávislé štáty, Azerbajdžan, Gruzínsko a Arménsko. Počnúc rokom 1915 a končiac nedávnou rusko-gruzínskou vojnou bol tento región arénou nástojčivého a krutého boja za monokultúru. Počas karabašskej vojny sa s konečnou platnosťou stalo monokultúrnym Arménsko. V roku 1915 tvorili Arméni vo Východnej Arménii len 56% obyvateľstva. Bol to dôsledok presídľovacej politiky iránskych šahov. Už šah Ismail I. do tejto oblasti presídľoval jemu verné turkické kmene a v roku 1604 šah Abbás I. presídľil z Východnej Arménie asi 250

až 300 tisíc Arménov do vnútrozemia Perzie (Arakel Darvižeci, 1973: 61-62). Situácia sa zmenila, keď do Východnej Arménie prúdili tisíce utečencov zo Západnej Arménie. Neskôr v priebehu 20. storočia do sovietskeho Arménska repatriovalo množstvo Arménov najmä z Balkánu a Blízkeho východu. Koncom 80. rokov bolo Arménsko najmonoetnickejšou republikou Sovietskeho zväzu. V súčasnosti tvoria Arméni 97,89% obyvateľov republiky. Národnostné menšiny sú málopočetné, najpočetnejšou menšinou sú Jezidi, ktorých je asi 40 tisíc (Charatjan, 2008). Arménsko je dnes považované za jediný monoetnický štát na Blízkom východe. Etnické zloženie krajiny veľmi úzko súvisí s náboženskou orientáciou obyvateľstva.

Čo sa týka náboženstva, Gallupov inštitút v roku 2012 zaradil Arménsko medzi desať najreligióznějších krajín sveta na tretie miesto, hneď za Ghanou a Nigériou. 92% obyvateľov Arménska sú veriaci (Gallup International, 2012: 4).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Príspevok vznikol vďaka finančnej podpore v rámci projektu VEGA 1/0318/11 „Mimokresťanské elementy v súčasnej kresťanskej religiozite predchalcedónskeho typu.“

<sup>2</sup> V ďalšom texte budú využívané informácie, ktoré som získala počas svojich terénnych výskumov od roku 1988 do roku 2012. V niektorých prípadoch uvádzam ako zdroj aspoň jeden článok v médiách, čo celkom iste nie je zdroj plnohodnotný pre vedeckú prácu, takýto zdroj len ilustruje, akým spôsobom Arméni pristupujú k danej otázke. Mnohé názory čerpám len z neformálnych rozhovorov s obyvateľmi Arménskej republiky.

## Arménska apoštolská cirkev v dejinách Arménska

Celkom mimoriadny význam má pre arménsky národ arménska kresťanská cirkev, teda Arménska apoštolská svätá cirkev.<sup>3</sup> Je to najmä dôsledok unikátnej úlohy, ktorú cirkev zohrala v živote národa. Samotné prijatie kresťanstva v roku 301 bolo vlastne prostriedkom obrany pred kultúrnou expanziou susednej Perzskej ríše. Táto obranná funkcia cirkvi sa stala ešte významnejšou, keď v roku 387 došlo k prvému rozdeleniu starovekej Arménie medzi Perziou a Byzanciou a Arméni stratili vlastnú štátnosť. Museli sa brániť náboženskému nátlaku nielen Perzie, ale aj kresťanskej Byzancie, preto neprijali uznesenia chalcédonského koncilu v roku 451, čo viedlo aj ku konečnému oddeleniu od Byzantskej cirkvi v 6. storočí. Od tej doby sa po celé stáročia Arménska cirkev stala pre Arménov doma aj v zahraničí jedinou spájajúcou silou, jedinou inštitúciou, ktorá zabezpečovala aj zachovanie národnej identity. Prostredníctvom cirkvi bola zachovaná kultúra národa, obyčaje, písomnosť. Systém vzdelávania bol sústredený v arménskych chrámoch a kláštoroch. Arménska cirkev sa stala nielen náboženským symbolom národa, ale aj symbolom národného sebaurčenia. Arménska apoštolská cirkev sa rozvíjala ako čisto národná cirkev.

Treba povedať aj to, že ak si arménska cirkev vyše poldruha tisícročia dokázala zachovať svoju nezávislosť a jednotu napriek prenasledovaniu zo strany cudzozemských vládcov, inovercov a nátlaku kresťanských cirkví, najmä katolíckej, a to ako v Arménsku tak aj v diaspóre, nedokázala to za komunistického režimu. Vláda sovietskeho Arménska od prvých dní kontrolovala hlavu cirkvi – katolíka všetkých Arménov so sídlom v Ečmiadzine. Snažili sa ho využiť na rozšírenie svojho vplyvu v diaspóre. Také potom boli aj nariadenia Ečmiadzinu do zahraničných biskupstiev. V Arménsku zavládla politika militantného ateizmu, zatvárali a ničili sa chrámy, duchovní boli prenasledovaní. Napríklad katolíka Chorena I. (1932 – 1938) v roku 1938 zavraždili vo vlastnej spálni (Stepanjanc, 2000: 122). Časť Arménov v diaspóre, najmä prívrženci politickej strany *Dašnakcuthjun*, poctivovala ako problém skutočnosť, že hlava ich cirkvi sídli v Sovietskom zväze, kde musela koexistovať s komunistickým režimom. Katolíka Vazgen I. (1955 – 1994) zlepšil vnútorné vzťahy v cirkvi, aj s ostatnými kresťanskými cirkvami a za jeho patriarchátu

bola arménska cirkev prijatá do Svetovej rady cirkví. Napriek tomu, že Vazgen I. si získal obrovskú autoritu doma aj v zahraničí, diaspóru to celkom neuspokojilo. V roku 1956 došlo v arménskej cirkvi ku schizme a kilikijský katolíkosát so sídlom v Antelias v Libanone začal vystupovať na medzinárodných fórach ako samostatná Arménska cirkev, nepodriadená Ečmiadzinu (Melkonjan, 2004: 35). Po páde komunistického režimu sa nezhody medzi ečmiadzinským a kilikijským katolíkosátom formálne urovnali a v roku 2001 oba katolíkosáty plne spolupracovali pri organizácii osláv 1700. výročia vyhlásenia kresťanstva v Arménii za štátne náboženstvo. Po smrti Vazgena I. v roku 1994 do voľby nového katolíka výrazne zasiahol prezident Arménskej republiky Levon Ter-Petrosjan a dosiahol, že za nového katolíka všetkých Arménov bol zvolený vtedajší kilikijský katolíka Garegin II. (1983 – 1995), ktorý následne prijal meno Garegin I. (1995 – 1999). Za kilikijského katolíka bol zvolený Aram I., ktorý pokračoval v politike rozkolu v cirkvi, napr. ešte v roku 2004 vysvätil v USA a Kanade nové arménske chrámy, ktoré patria výlučne do jurisdikcie kilikijského katolíkosátu (Melkonjan, 2004: 49).

Počas sovietskej vlády sa náboženský život Arménov nezmenil natoľko, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať. Militantný ateizmus vládol krátko začiatkom éry ZSSR v 20. a 30. rokoch. Počas II. svetovej vojny tento ideologický fanatizmus utíchol. Po vojne v druhej polovici 40. rokov prebiehala repatriácia Arménov z Blízkeho východu, a tí so sebou priniesli celý rad tradičných hodnôt, okrem iného aj úctu k cirkvi a duchovným osobám.

V dôsledku historických udalostí dvoch tisícročí je Arménsko krajne rôznorodé čo sa týka kultúrnych, náboženských a jazykových aspektov. Kultúrne svety Arménov žijúcich v jednej krajine, jednom meste sa líšili a do istej miery aj dnes líšia natoľko, že by pokojne mohli byť príslušníkmi rôznych národov. Dnes sú to najmä utečenci z Karabachu a Azerbajdžanu, ktorí sa kultúrne líšia a obyvateľstvo ich prijíma ako cudzorodý prvok.<sup>4</sup>

## Náboženstvo a cirkev v období pred vznikom nezávislej Arménskej republiky

V 70. a 80. rokoch zavládol voči náboženstvu istý liberalizmus. Obyvatelia miest naviazali na staré tradície

3 Arménska apoštolská svätá cirkev je oficiálny názov cirkvi, zriedkavo sa používa celý názov. Aj na internetových stránkach cirkvi sa často používa len označenie Arménska apoštolská cirkev (skr. AAC). Veriaci ju nazývajú len Arménska cirkev alebo Cirkev Arménov. Archiepiskop Malakija Ormanjan vo svojej práci, prvý krát publikovanej v roku 1912 vo francúzskom jazyku tvrdí, že pravý názov je len Arménska cirkev, všetky ostatné prívlastky sú neoficiálnymi označeniami (Ormanjan, 2006).

4 V mojej blízkej rodine sa vyskytuje karabašská Arménka, ktorú do rodiny priviedli jej členovia. Napriek láske, ktorú jej preukazujú, nikdy nezabudnú zdôrazniť, že je osobou inej kultúry.



Chrám sv. Grigora Lusavoriča v Jerevane (Arménsko). (foto: Beáta Čierniková, 2007)

cie a začali oslavovať cirkevné sviatky, najmä Veľkú noc, menej Vianoce. Bol „znovuobjavený“ Grigor Narekaci, teda bola do novoarménčiny a dokonca do ruštiny preložená jeho *Kniha žalospevov* (Grigor Narekaci, 1988), ktorú Arméni po celé stáročia používali ako modlitebník.<sup>5</sup> Ľudia krstili svoje deti, oveľa zriedkavejšie boli cirkevné sobáše a pohreby boli takmer bez výnimky civilné. Krst bol najrozšírenejší, pretože ten sa dodnes spája s národnou identitou. V mestách však pretrvávalo aj ľudové náboženstvo, charakteristické skôr pre dedinské prostredie. Na rozdiel od inštitucionalizovanej formy náboženstva, regulovaného cirkevnými kánonmi, prežíva ľudové náboženstvo prostredníctvom ústnej tradície.

Arméni vždy mali k svojim starým chrámom a kláštorom veľmi pozitívny vzťah ako k pamiatkam histórie a národnej kultúry, ale za sovietskej éry nie je možné to isté povedať aj o duchovných osobách. Kňazov prijímali ako nevyhnutnú súčasť cirkevných

obradov a nič viac. Najviac navštevované miesta Arménska boli Ečmiadzin, Geghard a Chor-Virap. Nebolo to však z náboženského presvedčenia, ale ako istá povinnosť voči svojej národnej kultúre. Na nedeľnú alebo sviatočnú liturgiu v Ečmiadzine cestovali ľudia ako do divadla alebo na koncert. Pri odľahlých kláštoroch počas cirkevných sviatkov sa konali jarmoky, vystupovali ľudové súbory, povrazolezci. Povrazolezectvo je považované za boží dar a ich patrónom, ako aj ďalších umelcov bol už od staroveku sv. Karapet (Gojan, 1959: 335). Tieto „akcie“ priťahovali skôr dedinské obyvateľstvo.

V dedinskom prostredí bol rozšírený najmä kult svätých, svätých miest, pútí, mágia a magicko-náboženské liečiteľstvo, jasnovidectvo a veštedstvo. Všetky tieto náboženské formy a kultúry považovali Arméni vždy za súčasť kresťanstva. Sväté miesta mohli byť sakralizované stromy, jaskyne, *čačkhary*,<sup>6</sup> ruiny starých chrámov, rôzne improvizované svätyne.

<sup>5</sup> V roku 2012 Narekaciho *Kniha žalospevov* v drevenej väzbe bola oveľa drahšia ako Biblia v rovnakej väzbe.

<sup>6</sup> Čačkar je kamenný kríž, typický prvok arménskej kultúry.



Od vyhlásenia nezávislosti v dôsledku nasledujúcich udalostí ako karabašská vojna, nové aktivity v otázke uznania genocídy, formovanie nových vzťahov s diasporou atď. získala arménska cirkev svoj predchádzajúci status národnej inštitúcie. To privedlo aj k istým zmenám náboženského života. Hoci krst bol vždy považovaný za súčasť národnej identity, zrazu sa stal aj symbolom občianskej identity. Najmä v 90. rokoch sa vyskytovali prípady masového krštenia dokonca mimo chrámov v štátnych inštitúciách, v školách a kultúrnych domoch. Týchto aktov sa zúčastňovali predstavitelia štátnych inštitúcií a nacionalistických politických strán. Nemohol byť položený nijaký základný kameň bez posvätenia cirkvi.

### Cudzie náboženské organizácie v Arménsku

Po páde komunistického režimu a vzniku nezávislého Arménska sa v krajine objavili predstavitelia rôznych náboženských hnutí, ktoré boli pre Arménov neprijateľné (napr. svedkovia Jehovovi).

17. júna 1991 bol v Arménskej republike vydaný zákon zaručujúci slobodu vierovyznania. Zákon berie na vedomie Arménsku apoštolskú cirkev ako národnú cirkev, ale zároveň stanovuje právo slobodného myslenia okrem obmedzení, ktoré sú nevyhnutné na zabezpečenie verejného poriadku. Zákon definuje aj náboženské organizácie, ich práva a povinnosti. Štát nefinancuje nijaké náboženské organizácie. Nakoniec však opäť konštatuje, že v Arménskej republike pôsobí Arménska apoštolská cirkev s jej tradičnými organizáciami. V tejto časti zákona sú aj ustanovenia ako: „Arménska apoštolská cirkev ako národná arménska cirkev, ktorá pôsobí aj mimo republiky, môže využívať ochranu Arménskej republiky v rámci medzinárodných právnych zákonov“ (*Zakon o slobode sovesti...*).

Tento zákon však zo svojej podstaty neobmedzil prienik náboženských hnutí, ktoré boli pre Arménov neprijateľné, preto bol 21. decembra 1993 k zákonu pripojený dekrét prezidenta Arménskej republiky o miere legalizácie náboženských aktivít v Arménskej republike (*Ukaz Prezidenta Respubliki Armenija*). V dekréte sa píše, že aktivity týchto hnutí odporujú zákonu o slobode vierovyznania, napr. podporujú nedostatok rešpektu k armáde a prekážajú práci registrovaných náboženských organizácií, najmä úsiliu Arménskej apoštolskej cirkvi posilňovať náboženské povedomie obyvateľov. Preto vláda a príslušné zastupiteľstvá môžu znovu prehodnotiť registráciu týchto hnutí. Vyučovanie náboženstva je založené výhradne na učení Arménskej apoštolskej cirkvi. Tento dekrét vlastne vo veľkej miere odporuje ustanoveniam Zákona o slobode vierovyznania, v ktorom sa okrem



Nádoba na sv. meron v múzeu v Ečmiadzine (Arménsko).  
(foto: Beáta Čierniková, 2007)

iného deklaruje odluka cirkvi od štátu a dá sa skôr chápať ako uznanie zásluh Arménskej cirkvi o zachovanie arménskeho národa, jeho kultúrnej aj politickej identity.

V roku 2009 bola prijatá posledná novela tohto zákona, ktorá mala ďalej obmedziť pôsobenie náboženských organizácií. Od roku 2011 sa pripravoval celkom nový Zákon o slobode svedomia a náboženských organizáciách, ktorý prešiel prvým čítaním v marci 2013 (*Zakon o slobode sovesti*).

Nový zákon bol potrebný predovšetkým z dôvodu, že Arménska republika bola na zahraničných fórach viackrát upozorňovaná na svoju náboženskú netolerantnosť. Koncom roka 2011 bolo v krajine väznených 70 svedkov Jehovových. Boli väznení za odmietnutie služby v armáde. A hoci v Arménsku existuje zákon umožňujúci alternatívnu civilnú službu, svedkovia Jehovovi odmietajú aj tú. Je vraj nedôstojné, aby pracovali v nemocniciach alebo v domovoch pre starých ľudí. Arménska vláda považuje svedkov Jehovových asi za najväčšiu hrozbu v situácii, keď je Arménska republika stále vo vojne s Azerbajdžanom, hoci od roku 1994 vládne prímerie, ktoré je ale sporadicky porušované v hraničných oblastiach (*Izmenen*

zakon).<sup>7</sup> Novelizácia zákona o alternatívnej službe bola prijatá arménskym parlamentom v máji 2013 (*Izmenen zakon*).

Za hrozbu však arménska verejnosť považuje aj ďalšie náboženské hnutia, napr. Slovo božie. V Arménsku je v súčasnosti zaregistrovaných 64 náboženských organizácií a počet ich prívržencov sa odhaduje na 300 tisíc.<sup>8</sup> Toto číslo je zrejme zveličené. V krajine údajne pôsobí asi 2000 mormonských misionárov, tých považujú štátne orgány za špiónov a poukazujú na to, že všetky ich centrá sa nachádzajú v blízkosti vojenských objektov (Barsegian, 2013). V Arménsku existuje zákon zakazujúci propagáciu viery na verejných priestranstvách okrem Arménskej apoštolskej cirkvi. V novom Zákone o slobode svedomia a náboženských organizáciách má byť zadaný aj termín „lov duší“, ktorý ak používa akýkoľvek nátlak, napr. návštevu „lovcov“ v tej istej domácnosti viac ako dvakrát, má byť trestný (Čilingarjan, 2011). V tlači sa vedú celkom vážne diskusie o potrebe vytvorenia náboženskej polície. Mimochodom, aj Arménska evanjelická cirkev je považovaná za sektu (*Armjanskaja evangelistskaja cerkov ne sekta?*).

Teda Arménska apoštolská cirkev má celkom výnimočné postavenie, ktoré vláda neustále posilňuje. Na školách sa povinne vyučuje predmet „Dejiny arménskej cirkvi“ a najnovšie chcú na vyšších školách zaviesť predmet „Arménska apoštolská cirkev – jej učenie, sviatosti a obrady“. Za snahou ešte viac posilniť postavenie národnej cirkvi je určite aj zámer kontrolovať prostredníctvom cirkvi tiež diaspóru. V parlamente sa ozývajú hlasy, že článok ústavy o odluke cirkvi od štátu je zastaraný a treba ho zmeniť.

### Zmeny v Arménskej apoštolskej cirkvi

Arménska cirkev sa postupne zblíži s ostatnými kresťanskými cirkvami, Ruskou pravoslávnu, ale aj s rímskokatolíckou. Pravdepodobne aj z tohto dôvodu v nej dochádza k zmenám, ktoré sú Arménom cudzie. Pripomeňme si, že prevažná väčšina Arménov bola a je prívržencom tradičného ľudového náboženstva.<sup>9</sup>

Začnime asi najväčším (nielen rozmerovo) symbolom týchto zmien. Je ním chrám Sv. Grigora Lusavoriča v Jerevane. Je to druhý najväčší chrám v Zakaukazsku a najvyššia arménska stavba na svete. V chráme sú uložené ostatky sv. Grigora, ktoré Arménom odovzdal rímsky pápež Ján Pavol II. v roku 2000. Dovtedy

sa nachádzali v Neapole. Chrám bol vysvätený v septembri roku 2001 v rámci osláv 1700. výročia vyhlásenia kresťanstva za štátne náboženstvo. Vysvätenia sa zúčastnil aj pápež Ján Pavol II. Napriek nesmiernej úcte k zakladateľovi Arménskej cirkvi býva tento chrám celkom prázdny. Má to niekoľko dôvodov. Ľudia o chráme hovoria, že nevyzerá ako božie miesto, že sa viac podobá na protestantský kostol než na arménsky chrám, že je to skôr divadlo než chrám atď. Nie sú spokojní ani s architektúrou, chrám je príliš veľký, svetský, nepekný atď. Nachádza sa podľa nich na nevhodnom mieste. V tesnom susedstve sa predtým nachádzal blší trh pripomínajúci ich biednu sociálnu situáciu, dnes je tam detský zábavný park. To samo osebe by nebol taký problém, v blízkosti arménskych chrámov sa vždy nachádzali miesta obchodovania aj miesta zábavy. Ale tento chrám sa nenachádza ani v kultúrnom centre mesta v okolí Opery, ani v oficiálnom centre okolo Námestia Republiky. V Arménsku bolo za posledných 20 rokov vybudovaných viacero nových chrámov, ktoré zvonku kopírujú architektúru tých starých. Problém je v inom. Chrámy na vidieku dali vystavať oligarchovia, voči ktorým majú ľudia negatívne pocity. Dôležitý je pre Arménov aj výber miesta. Chrámy sa v Arménsku obyčajne stavali na základe vízií o svätých, rôznych svätých dejov, na miestach starých známych svätýň. Alebo pustili býka zapriahnutého do voza a išli za ním. Kde sa býk zastavil, tam vybudovali chrám. Ešte väčším problémom sú vnútorné priestory nových chrámov. Fresky, ikony a dokonca lavice. To v arménskych chrámoch nikdy nebolo. Až na fresky, ale tie boli väčšinou v chrámoch bližšie k Byzantskej ríši. Napríklad jedna Arménka v otvorenom liste, keď po mnohých rokoch navštívila Arménsko, je znechutená ikonami a lavicami v arménskych chrámoch (*Oficialnyj sajt Sergeja Nikolajeviča Lazareva*). Dokonca sa niekoľko lavíc objavilo aj v jednom z najposvätejších chrámov v Chorvirape. Lavice v chrámoch sa ľuďom zdajú čímsi nepredstaviteľným. Malachia Ormanjan píše, že v arménskych chrámoch lavice nikdy neboli, arménski veriaci počúvali slovo Božie postojacky, ale v posledných rokoch sa v arménskych chrámoch v Konštantinopole a iných veľkých mestách (Turecka) objavili (Ormanjan, 2006: 160).<sup>10</sup> Problém lavíc v arménskych chrámoch je o niečo zložitejší. Starí alebo imobilní veriaci mohli vždy požiadať o lavicu. Ale v arménskych chrámoch už aj pre ich malé rozmery lavice nikdy ne-

<sup>7</sup> V arménskych aj azerbajdžanských médiách sa správy o prestrelkách na hraniciach objavujú často. Sama som však v roku 2007 zaregistrovala prestrelku na arménsko-nachičevanskej hranici v blízkosti arménskeho mesta Ararat.

<sup>8</sup> Donedávna bolo zaregistrovaných 67 náboženských organizácií, neskôr sa tri z nich zaregistrovali ako spoločenské a charitatívne organizácie.

<sup>9</sup> Informácie pochádzajú predovšetkým z mojich terénnych výskumov, ktoré som v Arménsku uskutočnila v rokoch od 1988 do roku 2012 a mnohé informácie môžem subjektívne vyhodnotiť ako všeobecne známe informácie medzi obyvateľstvom Arménskej republiky.

<sup>10</sup> Malachia Ormanjan toto tvrdenie publikoval vo svojej knihe vydané k tisícšestoročnému ročnému jubileu vyhlásenia kresťanstva v starovekej Arménii.

boli.<sup>11</sup> O ikonách píše Ormanjan, že obrazy v arménskych chrámoch buď vôbec nie sú alebo zriedkavo len na oltároch, a tie musia byť pomazané svätým *meronom* (Ormanjan, 2006: 159).<sup>12</sup>

Jednoducho chrám Grigora Lusavoriča nezodpovedá tradičným predstavám Arménov o božom mieste. Niet teda divu, že sa okamžite začali šíriť rôzne mýty ohľadne tohto chrámu. Napríklad ten, že hneď pri prvom sobáši, ktorý sa v tomto chráme uskutočnil, sa stala tragédia. Nevestu uštipol škorpión pri zapalovaní sviečok a umrela v náručí ženicha. Ten následne v dôsledku veľkej straty umrel na infarkt (Abramjan, 2012: 264). Arménsky etnológ Levon Abramjan sa pokúsil zistiť, či sa tento mýtus zakladá na skutočnej udalosti. Hoci sa takéhoto prípadu nedopátral, nepovažuje za celkom vylúčené, že sa to mohlo stať. Aby dym sviečok nepoškodil interiér chrámu, architekt a investor sa rozhodli vybudovať pre túto činnosť, bez ktorej je pre ľudí návšteva chrámu nemysliteľná, samostatnú stavbu poniže chrámu. Keď chrám otvorili pre verejnosť, táto stavba ešte nebola hotová a veriaci využívali na zapalovanie sviečok jaskyni podobný priestor, kde mala budúca kultová stavba stáť. A na tomto mieste sa mohli vyskytnúť škorpióny (Abramjan, 2012: 264).

Je zaujímavé, že toto jaskyni podobné miesto veľmi rýchlo získalo črty svätého miesta, typického pre arménske ľudové kresťanstvo – niečo ako ľudová svätyňa, aké si ľudia vytvárali v sovietskom období doma alebo pri zrúcaninách starých chrámov (Čierniková, 2005: 17). Existencia tejto „tajnej“ ľudovej svätyne pri oficiálnom chráme svedčí o tom, že pod terajším „znovuzrodeným“ kresťanstvom je stále prítomná stabilná vrstva pohanských obyčají a presvedčení, ktoré ľudia stotožňovali s kresťanstvom. Pohanské prvky ani za 1700 rokov od prijatia kresťanstva nezmizli. Sv. Grigor Osvietiteľ ponechal v cirkvi mnohé ľudové obyčaje a pohanské obrady, ktoré pretvoril na kresťanské. Tým sa nová viera stala prijateľnejšou pre široké masy obyvateľov starovekého Arménska (Čierniková, 2005: 31).

V prostredí duchovenstva a tiež veriacej časti inteligencie sa často ozýva, že ľudia nepoznajú základy viery, že znesväcujú rituál, základy kresťanstva, že veria v rôzne „diabolské spôsoby“, ako sú rôzne magické praktiky, zbožštenie kameňov a stromov. V armén-

skych chrámoch dnes kňazi zakazujú veriacim vešať na stromy handričky, zakopávať pupočné šnúry alebo magické talizmany medzi kameňmi, ako to robili celé stáročia.<sup>13</sup>

Dokonca aj *matagh* (obet) sa snažia odtrhnúť od cirkvi, chrámu, tým, že „blahoslovie“ nie zvierat, ale len soľ. Slovo *matagh* znamená doslova „podať soľ“. Je to obet, ktorá sa prináša Bohu pri rôznych príležitostiach. Ako vďaka Bohu za milosť, prosba o pomoc, ale aj pri rôznych cirkevných sviatkoch, vysvätení nového chrámu atď. Predtým sa obetovalo priamo pri chrámoch v tzv. *mataghatunoch*, teda obetných domoch. Koncom 80. a začiatkom 90. rokov minulého storočia arménski kňazi vychádzali z chrámu na chrámové nádvorie, aby posvätili zvieratá a podali im posvätenú soľ, bez ktorej by bola obet neplatná.<sup>14</sup> Dnes kňazi zakazujú priviesť zvieratá ku chrámu, veriaci si môžu len priniesť soľ a dať ju posvätiť kňazovi. Kedysi to bola obrovská udalosť, napr. po krste. Obetovalo sa a následne bola obet v rámci spoločnej hostiny pri chráme aj skonsumovaná. Staré pramene pri obrane tohto zvyku píše len o tom, že práve soľ odlišuje tieto obeť od obetí pohanských. Arménsky historik XIII. storočia Kirakos Gandzakeci cituje údajné slová Grigora Lusavoriča, zakladateľa arménskej cirkvi: „Zvieratá obetované Bohu, svätým alebo na pamiatku zosnulých bez soli pozhŕnania sú podobné obetiam pohanov“ (Gandzakeci, 1976: 47). Pravdepodobne sa tu Arménska cirkev odvoláva na slová Starého zákona: „Nenecháš svoju obet bez soli zmluvy svojho Boha. S každým svojím darom prinesieš soľ“ (3M, 2). Dnes sa cirkev odvoláva na legendu, podľa ktorej po prijatí kresťanstva nevedeli čo s obrovským množstvom zvierat, ktoré sa chovali pri pohanských chrámoch s cieľom obetovať ich. Po víťazstve kráľa Trdata nad Hunmi ich obetovali, aby celý ľud oslavoval. Takže dnes kňazi hovoria, že to nie je obet Bohu, ale prejav milosrdenstva, nakoľko mäso sa musí rozdať ľuďom. Obetovať je možné len zdravé zviera samca. Môže to byť býk, baran, kohút. Ak obetujú kohúta, mäso sa musí rozdať do troch domov, barana do siedmich domov a býka do 40 domov. Mäso sa smie uvariť len v slanej vode bez ďalších prísad.<sup>15</sup> Pripúšťajú ešte obetovanie holubov, nakoľko tie sa nezabíjajú, ale vypúšťajú k nebu. V súčasnosti sú však *mataghatuny* prázdne, ľudia zabíjajú obetované zvieratá doma alebo na nejakom posvätnom mieste mimo cirkevných areálov.

11 Pred rokom 2000 som v nijakom chráme v Arménsku nevidela lavice.

12 Meron je posvätný olej, ktorý sa pre všetky arménske biskupstvá vo svete pripravuje v Ečmiadzine raz za 7 rokov a posväcuje ho výhradne katolikos všetkých Arménov. V nových arménskych chrámoch, občas aj v starých, kde také obrazy nikdy predtým neboli, som videla aj inšitné maľby, ktoré tam zrejme priniesli veriaci.

13 O zákazoch, resp. odporúčaníach cirkvi mi rozprával v neformálnom rozhovore duchovný z kláštora Noravank.

14 Počas svojich výskumov som sa často zúčastnila takého obradu obetovania.

15 Mohla by som uviesť oficiálne stránky cirkvi, kde sa o tom hovorí, moje informácie však pochádzajú od obyčajných ľudí, s ktorými som sa rozprávala v rámci svojich výskumov.



Arméni nikdy necítili priame spojenie s inštitucionalizovaným kresťanstvom, ale skôr s archaickým systémom lokálnych náboženských kultov a praktík, identifikovaných ľuďom ako kresťanstvo. Arméni vždy stotožňovali kresťanstvo so svojimi chrámami, *chačkarmi*, ktoré sú pre nich materiálным vyjadrením „pravej viery“. Pre väčšinu Arménov sú základom náboženského cítenia také fenomény, ako kulty miestnych svätých alebo sakralizácia prírodných objektov – hôr, riek, prameňov, stromov, kameňov, jaskýň, a tiež vizionárstvo. Spájajú ich s vlasťou nielen historickou pamäťou, ale aj pocitom sakrálneho, mystického spojenia s krajinou. Prakticky nerobia nijaký rozdiel medzi rôznymi typmi sakrálnych objektov. Všetky nazývajú *surb*, teda svätý, alebo *čač*, teda kríž. Všade vykonávajú identické obrady: zapaľovanie sviečok, dary Bohu či svätým, obetovanie.

Arménska cirkev zakazuje svojim veriacim za posledné roky práve tie praktiky, ktoré sa pre nich vždy spájali s kresťanstvom a národnou vierou. Tým sa od cudzuje širokým masám. Je však pochopiteľné, že sa snaží zmeniť svoj obraz „outsidera“ medzi kresťanskými cirkvami a prispôbiť sa ich požiadavkám. Vždy museli vysvetľovať svoje názory, obrady, zvláštnosti, ktoré ich odlišovali.

K istým zmenám došlo aj vo svadobných obradoch alebo pri krstení. Tie boli však pravdepodobne spôsobené tým, že v období sovietskeho režimu sa niektoré cirkevné povinnosti zanedbávali, prípadne sa nevykonávali podľa starých predpisov. Koncom 80. rokov minulého storočia trval krst nie viac ako 10 minút, dnes takmer hodinu. Koncom sovietskej vlády sa krst „odbavil“ hlavnými úkonmi, dnes je sprevádzaný množstvom bohoslužobných úkonov.

### **Arménska apoštolská cirkev a neopohanské náboženské hnutie Arordineri ucht**

Tieto zmeny môžu byť zapríčinené aj tým, že sa Arménska cirkev prísne dodržiavaním obradov a pravidiel bráni praktikám neopohanov, ktorí istým spôsobom „vykrádajú“ obradnosť arménskej kresťanskej cirkvi. Pramene arménskeho neopohanského hnutia spočívajú v arménskom nacionalizme, predovšetkým v ideológii hnutia *Tserakron Garegina Nždeha* (*Garegin Nždeh a jeho učenie*). Samotnú náboženskú organizáciu založil bývalý emigrant Slak Kakosjan a zaregistroval ju začiatkom 90. rokov minulého storočia ako náboženskú organizáciu *Arordineri ucht*, Bratstvo synov Ara, čiže Árjovia.<sup>16</sup> Táto náboženská organizácia

sobáší podobným spôsobom ako cirkev, ale toto „vykrádanie“ je najzreteľnejšie pri ich obrade zasvätenia. Na označenie tohto obradu používajú rovnaký termín ako Arménska cirkev, teda *knunkh* (krst). Tento arménsky termín nie je odvodený od slova kríž, ako sa dá predpokladať v slovanských jazykoch, ale od slova pečat, preto neopohania považujú za možné používať ho, alebo ako oni hovoria „vrátiť“ im tento termín (Antonjan, 2010: 121). Obrad môže vykonať hoci ktorý žrec. Podmienkou zasvätenia je, čo bolo zavedené až v posledných rokoch, že pri obrade musí byť prítomný „krstný otec“. V tomto prípade je táto funkcia celkom iste prevzatá z kresťanstva, ale znovu to umožňujú špecifiká arménskeho jazyka. Krstný otec by bol *knkhahajr*, ale tento termín sa vlastne vôbec nepoužíva, používa sa termín *khavor*. Toto slovo nie je možné presne preložiť, jeho význam je niečo ako zástupný otec. V arménskej kresťanskej tradícii je vo svojej funkcii prakticky rovnocenný s biologickým otcom, teda má rovnaké práva a povinnosti. Nové meno pri zasvätení neopohania nedávajú, ale priezvisko sa nahlas vyhlási vo forme, že sa zasväcuje člen toho a toho rodu. V záverečnej časti obradu dochádza k pomazaniu posvätným olejom. Aj v Arménskej cirkvi sa pomazanie *meronom* koná hneď pri krste. Pri krste sa pokrstenému, čo nemusí byť dieťa, vešia na krk retiazka s krížom. Neopohania vešajú zasvätenému na krk *arevchač* (slnečný kríž) majúci podobu rozetky z dreva alebo kovu. Ako posvätný olej používajú olej z rôznych kvetov a namiesto kríža, ktorým je v kresťanskej cirkvi završený obrad pomazania, používajú meč (Antonjan, 2010: 122). Sobáš, a najmä zasvätenie svedčia o tom, že neopohania preberajú mnohé prvky od Arménskej kresťanskej cirkvi, len menia detaily alebo význam. V čase christianizácie presne takýmto spôsobom preberala Arménska cirkev prvky predkresťanského náboženstva, takže by sa dalo povedať, že dnes prebieha opačný proces. Neopohania totiž nepreberajú od cirkvi prvky, ktoré majú pohanský pôvod, ale práve tie kresťanské. Tvrdia však, že si len berú späť svoje dávne tradície, ktoré si predtým prisvojila a zdeformovala kresťanská cirkev. Je pochopiteľné, že sa Arménska cirkev takýmto praktikám bráni.

Mnohých Arménov však privádza k neopohanom názor, že kresťanská cirkev má na ľudí veľmi prísne požiadavky, ktoré im je ťažké splniť. Neopohania od nich len žiadajú, aby boli dobrými Arménmi a milovali svoju vlasť.

<sup>16</sup> Pôvodný názov mal byť *Arevordik*, Synovia slnka, čo bol v starovekom aj kresťanskom Arménsku názov prenasledovanej skupiny uctievačov slnka, ale Slak Kakosjan nakoniec zvolil názov *Arordi* (*Arordiner* – mn. č.) synovia Ara. Tento názov bol bližší predstavám národovcov, pretože znamená prvých Árjov.

**Záver**

Domnievam sa, že nie je potrebné opakovane zdôrazňovať mimoriadne postavenie, aké prisudzujú štátne orgány v Arménskej republike Arménskej apoštolskej cirkvi. V Arménskej cirkvi vidia záruku zachovania národnej identity, kultúry a tiež bezpečnosti.

**POUŽITÁ LITERATÚRA:****Literatúra:**

- Abramjan, L. (2012). Jerevan: pamjať i zabvenie v organizácii prostranstva postsovetskogo goroda. In: *Antropologičeskij forum* 12: 248-271.
- Antonjan, J. (2010). „Vossozdanie“ religii: Neojazyčestvo v Armenii. In: *Laboratorium* 1: 103-128.
- Arakel Darvižeci (1973). *Kniga istorij. Perevod s armjanskogo, predislovje i kommentarii L. A. Chanlarjan*. Moskva: Nauka.
- Čierniková, B. (2005). *V tieni hory Ararat. Náboženstvoá predkresťanskej Arménie*. Bratislava: Chronos.
- Čierniková, B. (2011). Od pravekých kultových lokalít po neopohanské svätyne na Kaukaze. In: *Axis Mundi* 2011(1): 13-22.
- Gojan, G. (1959). *2000 let armjanskogo teatra. Teatr drevnej Armenii*. Moskva: Gos. Izd. Iskusstvo.
- Grigor Narekaci (1988). *Kniga skorbnych pesnopenij*. Moskva: Nauka.
- Kirakos Gandzakeci (1976). *Istorija Armenii. Perevod s drevnearmjanskogo, predislovje i kommentarij L. A. Chanlarjan*. Moskva: Nauka.
- Melkonjan, E. (2004). Armjanskaja Apostoľskaja Cerkov vo vzaimootnošenijach Armenii i diaspory. In: A. Iskandarjan (ed.), *Religija i politika na Kavkaze. Materialy meždunarodnoj konferencii*. Jerevan: Kavkazskij institut SMI (s. 31-55).
- Ormanjan, M. (2006). *Armjanskaja cerkov*. Jerevan: Ankhjunar.
- Stepanjanc, S. (2000). Armjanskaja apostoľskaja cerkov v gody stalinskoj diktatury. Glavy iz knigi. In: *Armjanskaja literatura* 4: (113-124).

**Internetové zdroje:**

- Armjanskaja evangelistskaja cerkov ne sekta?* [online]. 2. 8. 2012, Mardik [cit. 13. 5. 2013]. Dostupné na internete: <http://mardik.am/ru/общество/item/144312-армянская-евангелистская-церков---не-секта>
- Barsegjan, M. (2013). *Čem na samom dele zanimajutsja mormony v Armenii?* [online]. Február 2013, [cit. 13. 5. 2013]. Dostupné na internete: <http://arm-info-cult.livjournal.com/>

Napriek množstvu zaregistrovaných cirkví a náboženských organizácií v Arménskej republike sa 90% Arménov hlási k Arménskej apoštolskej cirkvi. Chcu však svoje náboženstvo praktizovať spôsobom, ako to robili po celé stáročia. Pokiaľ im v tom bude cirkev brániť, budú svoje náboženské potreby uspokojovať mimo oficiálnej cirkvi.

- Čilingarjan, A. (2011). *Iz lovcov duš – v ugovovniki* [online]. 20. 8. 2011. [cit. 20. 5. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.golosarmenii.am/ru/20158/home/12789/>
- Gallup International. (2012). *Global Index of Religion and Atheism* [cit. 20. 5. 2013]. Dostupné na internete: <http://redcresearch.ie/wp-content/uploads/2012/08/RED-C-press-release-Religion-and-Atheism-25-7-12.pdf>
- Garegin Nždeh i jeho učenie [cit. 24. 5. 2013]. Dostupné na internete: <http://husisapail.narod.ru/zexakron.htm>
- Charatjan, G. (2008). *Religiji. Statističeskije dannyje* [online]. Central Asia & Central Caucasus Press AB, [cit. 20. 5. 2013]. Dostupné na internete: [www.ca-c.org/annual/2008/09.shtml](http://www.ca-c.org/annual/2008/09.shtml)
- Izmenen zakon „Ob alterantivnoj službe“ [online]. 3. 5. 2013. [cit. 20. 5. 2013]. Dostupné na internete: <http://www.express.am/news/view/izmenen-zakon-ob-alter/nativnoj-sluzhbe.html>
- Melikjan, V.; Mkrtčjan, J. (2005). *Religija* [online]. Central Asia & Central Caucasus Press AB, [cit. 20. 5. 2013]. Dostupné na internete: [www.ca-c.org/annual/2005/11.religamru.shtml](http://www.ca-c.org/annual/2005/11.religamru.shtml)
- Oficiálny sajt Sergeja Nikolajeviča Lazareva [online]. 26. 1. 2013. Dostupné na internete: <http://www.lazarev.ru/news/17-news/681-2013-01-26-12-27-03.html>
- Ukaz Prezidenta Respubliki armenija „O merach po obezpečeníju zakonnosti na teritorii respubliky Armenija“ [online]. 21. 12 1993. Dostupné na internete: <http://stolica.narod.ru/stran/003.htm>
- V Armenii rabotajut nad novym zakonom o svobode sovesti i religioznych organizacijach* [online]. 3. 10. 2012. [cit. 13. 5. 2013]. Dostupné na internete: <http://armenpress.am/rus/news/694802/v-armenii-rabotajut-nad-novym-zakonom-o-svobode-sovesti.html>
- Zakon o svobode sovesti v Armenii prinjat v pervom čtenii* [online]. 20. 3. 2013. [cit. 20. 5. 2013]. Dostupné na internete: <http://baznica.info/article/zakon-o-svobode-sovesti-v-armenii-prinyat->
- Zakon respubliky Armenia „O svobode sovesti i religioznych organizacijach“* [online]. Dostupné na internete: [www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=2041&lang=rus](http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=2041&lang=rus)

# Úloha náboženstiev v procese integrácie spoločnosti v Bosne a Hercegovine

VERONIKA PUŠKÁŠOVÁ

Ústav religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne

After the Dayton Agreement (1995), the official ending of the civil war in Bosnia and Herzegovina, it was expected, that the reconciliation of three major ethnic groups will occur. However, the reconciliation program proposed by international organizations had not enough efficiency. This article has an ambition to propose the different way and possibilities in solution of this problem. The question is: how much are the three major religious communities able to communicate with each other? Could the religious authorities change this situation to be better? Is it even relevant to expect them to cope with this kind of tasks? This article will present the comparative analyses of the actions, which are crucial for the interactions between the religious groups in Bosnia and Herzegovina and their potential in the process of reconciliation.

*Key words: Bosnia and Herzegovina, reconciliation, religious communities, multiculturalism, ethnic groups*

Môj príspevok sa zaoberá náboženskou a sociálnou situáciou, ktorá nastala v Bosne a Hercegovine po občianskej vojne. V prvej časti sa pokúsím načrtnúť vonkajší kritický pohľad na náboženské skupiny a ich pôsobenie v procese rekonziliácie v postdaytonskom období a následne sa zameriam na subjektívny pohľad náboženských autorít a ich chápanie niektorých dôležitých náboženských koncepcií.

Vojna v Bosne a Hercegovine bola ukončená tzv. Daytonskou dohodou v roku 1995, ktorá bola vytvorená na znovuzískanie štátnej stability. Dohoda vznikla na základe podnetov medzinárodných organizácií NATO a Organizácia pre bezpečnosť a kooperáciu (OSCE). Podľa Daytonskej dohody sa Bosna a Hercegovina skladá z dvoch častí: z Federácie Bosny a Hercegoviny a z Republiky Srbskej. Obe časti majú čiastkovú moc zastrešovanú centrálnou vládou. Centrálna vláda je však slabá a nestabilná. Vo Federácii Bosny a Hercegoviny je väčšinové obyvateľstvo zložené z bosnianskych Moslimov a z bosnianskych Chorvátov rímskokatolíckeho vierovyznania. V Republike

Srbskej je väčšinovým obyvateľstvom obyvateľstvo so srbskou identitou a príslušnosťou k ortodoxnej cirkvi.

Daytonská dohoda neslúžila len ako rámec pre fungovanie štátu a rozdelenie moci. Mala za úlohu tiež určiť plán, ktorý pomôže v Bosne a Hercegovine po vojne rozbehnúť mierotvorné procesy. Okrem ekonomickej a politickej stability si dala za cieľ umožniť utečencom návrat do svojich domovov a uzmierniť vojnu roztrieštenú multikultúrnou spoločnosť. S takými optimistickými vyhlídkami začínala Bosna a Hercegovina v druhej polovici deväťdesiatych rokov 20. storočia.

Po rokoch je však zjavné, že tieto ciele sa nepodarilo celkom naplniť. Problémom v štáte stále zostáva dezintegrovaná spoločnosť, poznačená vzájomnou nevráživosťou a obavami z „iného“. Jedným z problémov je tu islamská komunita, ktorá sa od ostatných dvoch kresťanských cirkví vo veľkej miere izoluje, na druhej strane sa v krajine najvýraznejšie prejavuje.

Preto sa nám núka riešenie v podobe organizovanej a hlbšej spolupráce islamu, katolíckeho kresťan-



stva a ortodoxnej cirkvi, ktoré by mohli pomôcť obyvateľstvu prekonať bariéry na všetkých úrovniach spoločenského života. Otázne však je, do akej miery je obyvateľstvo Bosny a Hercegoviny ochotné prijímať takéto aktivity a či je vôbec spolupráca náboženstiev v tejto rovine možná.

### **Úloha náboženských skupín v procese rekongiliácie v postdaytonskom období**

Náboženské tendencie a intenzita prežívania náboženského života v multikultúrnej Bosne a Hercegovine upadli v období socialistickej Juhoslávie, keď si na politickej úrovni boli všetky náboženstvá rovné a bola zavádzaná sekularizácia. Takáto sekularizácia a útlm náboženských ambícií na konci 80. rokov dvadsiateho storočia preniesli pozornosť obyvateľstva na národnostné a etnické tenzie (Steubner, 2009). Po rozpade Juhoslávie nabrali na intenzite a tieto etnické skupiny sa začali znovu upriamovať na náboženskú príslušnosť, ktorá už historicky korešpondovala s národnostnými skupinami a mala potenciál získať si zapálenie širšej skupiny obyvateľstva. Dôsledky týchto tenzií vyústili vo vojnu, ktorá trvala od roku 1992 do roku 1995.

Ako problémový prvok v procese opätovného nadobudnutia sociálnej rovnováhy v Bosne a Hercegovine po občianskej vojne sa javí nedôvera. Konceptia dôvery je v súčasnosti považovaná za dôležitý element v udržiavaní ekonomicky, politicky a kultúrne stabilnej spoločnosti (Hakansson, Sjöholm, 2007), pričom v Bosne a Hercegovine bola táto stabilita narušená. Sociologické výskumy (Hakansson, Sjöholm, 2007) ukazujú, že najväčšia nedôvera sa prejavuje v tých oblastiach Bosny a Hercegoviny, kde je veľká heterogenita obyvateľstva a najmä u ľudí, ktorí sú zo slabších sociálnych a ekonomických pomerov. Proces zmierovania je nevyhnutné chápať ako proces, kde je snaha o demytologizáciu, odbúranie stereotypov u všetkých strán. Aby bolo toto opatrenie účinné, musia byť zúčastnené všetky tri bosnianske entity.

Po vojne a prvých povojnových voľbách sa v júni 1997 niektoré náboženské autority etník Bosny a Hercegoviny stretli na Svetovej konferencii náboženstiev pre mier (World Conference of Religions for Peace, WCRP). Toto stretnutie vyústilo k podpísaniu vyhlásenia spoločného morálneho záväzku, z ktorého vyšiel Medzináboženský výbor Bosny a Hercegoviny (ICR). Tento výbor mal slúžiť na presadzovanie medzináboženskej komunikácie a kooperácie, ďalej mal zabezpečovať a umožňovať návrat utečencov do svojich domovov (Steubner, 2009).

Prvými členmi výboru boli Reis-ul-ulema Mustafa ef. Cerić, ako predstaviteľ moslimskej komunity, metropolita Nikolaj Mrdja zo Srbskej ortodoxnej cirkvi, Jakob Finci zo židovskej komunity a Vinko Puljić, arcibiskup Vrhbosne - Sarajeva za rímskokatolícku cirkev. Svetová konferencia náboženstiev pre mier finančne a logisticky výbor podporovala do roku 2004 (Steubner, 2009). Potom bol registrovaný ako nezisková neštátna organizácia. Základné a dôležité rozhodnutia sú prijímané na zasadnutí, ktoré sa uskutočňuje raz ročne a zúčastňujú sa na nich vedúce osobnosti náboženských komunít. Tieto zasadnutia majú však skôr ceremoniálny charakter a častotť zasadaní je tiež nedostačujúca. Riadiaca rada sa skladá zo štyroch členov a zasadá raz mesačne. Zaoberá sa projektovými aktivitami a administratívou. Medzi jej aktivity tiež patrí spolupráca s médiami, organizovanie aktivít pre mládež, publikuje články, knihy, organizuje kultúrne podujatia. Medzi mnohými vydarenými projektmi však vidíme veľké množstvo tých, ktoré pre rôzne politické a finančné nedostatky nie sú dotiahnuté do konca. Potenciál pre zmierovacie aktivity je zreteľný, avšak problém predstavujú náboženské autority, ktoré sa viac zaujímajú o prospech vlastnej komunity a menej o spoločný prospech. Keď sa pozrieme na rôzne bosnianske médiá, ktoré sú venované každému jednému etniku, môžeme postrehnúť správy, ktoré sú väčšinou koncipované tak, aby boli vyzdvihované zásluhy predstaviteľov daného náboženstva vo svojej vlastnej komunite. Málokedy sa však vyskytujú správy o tom, akým spôsobom pracujú na spoločných vzťahoch a rekongiliácii.<sup>1</sup> V praxi teda môžeme vidieť, ako autority troch hlavných náboženstiev Bosny a Hercegoviny skôr nekooperujú, médiá ich vykresľujú prevažne ako politicky zainteresované v prospech vlastnej komunity.

Multikultúrny obraz obyvateľstva Bosny a Hercegoviny je determinovaný dvoma veľmi výraznými fenoménmi utvárajúcimi identitu, akými sú národnostná a náboženská príslušnosť. Kým pri národnostnej príslušnosti nie je ľahké dosiahnuť konsenzus, náboženská príslušnosť by mohla byť kľúčovou pri utváraní stavu, kde by sa aspoň čiastočne stierali problémy s pochopením „iného“.

Prepojením medzi náboženstvami v Bosne a Hercegovine je koncepcia odpúšťania, pravdy a dôvery. Všetky tieto koncepcie sú pre krajinu, ktorá prešla dezintegračnými procesmi vo vojne silné, a je možné nimi operovať v rámci rekongiliačných procesov (Clark, 2010). Rozvojový program OSN vo svojich štatistikách deklaruje, že náboženské inštitúcie majú ten-

1 Napr. <http://www.oslobodjenje.ba>, Sarajevo; <http://www.avaz.ba>, Sarajevo; <http://www.dnevni-list.ba>, Mostar; <http://www.glassrpske.com>, Banja Luka; <http://www.mrv.ba>, Medzináboženská rada IRC.

denciu mať výraznú edukačnú funkciu a náboženské autority by mohli preto byť schopné formovať mienku obyvateľstva. Kým politická elita je podľa štatistík väčšinou obyvateľstva považovaná za skorumpovanú, náboženské autority v Bosne a Hercegovine si údajne zachovávajú úctu, rešpekt a dôveru (štatistika prebratá z United Nations Development Programme 2007). U veriaceho človeka môže byť takýto pohľad na vec určený nielen spiritualitou, ale aj tým, že imámov/kňazov/popov stretávajú ľudia v bežnom živote, pravidelne a/alebo často. Majú preto viac možností koope-rovať, interagovať, a tým aj utužovať dôveru.

To sa však netýka náboženských autorít, ktoré predstavujú určitú elitu a s bežnými veriacimi nepri-chádzajú do denného kontaktu. Najčastejší kontakt náboženských autorít s veriacimi je počas význam-ných náboženských sviatkov či udalostí, ktoré majú vo svojej réžii. To však zďaleka nemôžeme považovať za dostatočný kontakt so svojou náboženskou komu-nitou, preto ani nemusia byť vždy kladne vnímaní.

### **Subjektívny pohľad náboženských autorít a ich chápanie niektorých dôležitých náboženských koncepcií**

Tania Wettach vo svojom článku *Náboženstvo a rekonziliácia v Bosne a Hercegovine* (2008) načrtáva jednu z možných úloh náboženstiev pri riešení krízovej situácie, v ktorej sa ocitla Bosna a Hercegovina po občianskej vojne. Riešenie vidí v možnosti spolupráce náboženstiev, ktoré majú podobné ciele a podobné koncepcie, na ktorých môžu stavať.

Islam, ortodoxné kresťanstvo aj katolícke kresťanstvo majú podobnú koncepciu odpúšťania a pravdy. Otázkou je však, ako s touto koncepciou pracujú náboženské autority a do akej miery sú tieto autority v Bosne a Hercegovine mienkotvorné a vplyvné.

Na tento problém nie je možné nazerať len z jedného uhla pohľadu. Je zrejmé, že najvyšší predstavi-telia náboženských skupín ovplyvňujú svoju komu-nitu a snažia sa chrániť pred vonkajšími „inými“ faktormi. Na druhej strane sa zapájajú do politických hier a neraz používajú politickú manipuláciu na tvorbu názorov bežných členov komunity. Preto treba vychádzať z toho, že postoje, ktoré zdokumentovala Wettach, sú postojmi náboženských autorít a v nija-kom prípade nekopírujú názory celej spoločnosti Bosny a Hercegoviny. Na bežnej každodennej komu-nikácii môže realita vyzeráť úplne odlišne a nie je ni-čím podložené, že sa s týmito názormi naozaj stotož-ňuje celá komunita – hoci aj politicky ovplyvňovaná.

Wettach vo svojom výskume vychádzala z pojmov „pravda“, „spravodlivosť“, „koexistencia“ a pomocou rozhovorov s náboženskými autoritami zisťovala in-terpretáciu týchto konceptov.

Výskum viedla medzi poprednými predstaviteľmi islamskej, katolíckej, ortodoxnej a židovskej komu-nity.

### **Interpretácia islamskej náboženskej komunity**

Koncepciu pravdy vnímajú moslimské autority Bosny a Hercegoviny ako otázku toho, kto bol zodpovedný za vojnové zločiny v bosnianskej občianskej vojne a kto bol v tejto vojne obeťou. Z ich pohľadu teda ide o vojnové zločiny srbskej komunity, ktorých obeťou bola moslimská komunita. V očiach moslimskej komunity v kontexte bosnianskej vojny boli Srbi iniciá-tormi genocídy, na základe ktorej chceli dosiahnuť „Väčšie Srbsko“. Prípadné vojnové zločiny zo strany bosnianskej armády sú brané eufemicky, prípadne ako epizódy, ktoré ale rozhodne neboli pravidlom.

V pozadí takéhoto sebakritiky a historickej role Bosnianských moslimov v Bosnianskej vojne je výraz „pravda“ chápaný v moslimskej civilnej spoločnosti ako: faktická vedomosť, ako detailná vedomosť ohľa-dom identity obeť a páchateľa a kvantitatívna sféra etnických čistiek, bez utiekania sa k náboženskému vysvetľovaniu (Wettach, 2007: 79).

Vojnové zločiny zo strany moslimov sú brané eufemisticky, prípadne ako ojedinelé epizódy. Prí-značná je individualizácia zločinov a odmietanie ko-lektívnej viny na vojnových zločinoch. Koncepcia spravodlivosti je teda založená na individuálnej vine/treste. Koncepcia koexistencie je založená na dobrých susedských vzťahoch, pričom priznávajú, že s katolíckou cirkvou majú lepšie vzťahy ako so srbskou ortodoxnou cirkvou.

### **Interpretácie židovskej komunity**

Koncepcia pravdy je v prípade židovskej komunity založená na absencii klamstva, nedôvery a manipu-lácie. Spája sa s pojmami poctivosť a čestnosť, ktoré ústia v pravdu. Veľa opýtaných pociťuje prílišnú an-gažovanosť náboženstiev v politike. Kritizujú najmä angažovanosť moslimskej komunity. Koncepciu spravodlivosti a koexistencie spájajú s koncepciou rov-nosti všetkých náboženstiev a s koncepciou určitej „homogenizácie“ spoločnosti, kde má byť nadstavbou nad náboženskou príslušnosťou národná príslušnosť. Za dôležitý akt spolupráce považujú slávenie spoloč-ných sviatkov všetkých náboženských skupín.

### **Interpretácia katolíckej komunity**

Koncepcia pravdy je u katolíckej komunity podobná ako u moslimskej: koncepcia vinníka a obeť vo vojne, kde za vinníkov považujú Srbov. Koncepcia spravodlivosti sa zas podobá koncepcii židovskej komunity – a teda koncepcia rovnosti všetkých nábo-ženstiev v štáte. Riešenie vidia v reštrukturalizácii po-

litického systému v prospech rímskokatolíckej komunity a v uzavretí zmlúv s Vatikánom.

**Interpretácia predstaviteľov Srbskej ortodoxnej cirkvi**  
Konceptia pravdy sa v Srbskej ortodoxnej cirkvi v Bosne a Hercegovine spája s čestnosťou, pričom náboženské autority cítia krivdu zo strany Európy, moslimskej komunity a európskych médií. Odmietajú plnú zodpovednosť za vojnové zločiny. Pod pojmom spravodlivosť a spolunažívanie si predstavujú rovnosť medzi náboženstvami, zároveň sa cítia byť diskriminovaní.

Z tohto prehľadu je na jednej strane vidieť snahu o zrovnoprávnenie a spolunažívanie náboženských skupín, avšak je zreteľné aj napätie, ktoré vyplýva z nekritickej sebareflexie a neschopnosti priznať si chyby. To v podstate v dnešnej dobe znemožňuje efektívne využitie potenciálu, ktorý náboženstvá majú v procese rekonziliácie.

Z porovnania vnútorného a vonkajšieho pohľadu na náboženské skupiny a ich vodcov v Bosne a Hercegovine vidno, ako sa v súčasnosti využíva ich potenciál v procese obnovovania vzťahov spred obdobia vojny. Navonok pôsobia všetky náboženské skupiny priateľsky a odhodlane spolupracovať. Avšak pri hlbšom prieskume ich skutočných aktivít badať silnú návaznosť na vlastnú náboženskú skupinu a ulpievanie na spomienkach z vojny spred takmer 20 rokov.

Napriek vysokému potenciálu získať a udržať si dôveru príslušníkov jednotlivých náboženských in-

štitúcií, ktorý majú náboženstvá v Bosne a Hercegovine, nie je v súčasnej dobe tento potenciál plne využitý v procese rekonziliácie. Náboženské autority majú silné tendencie zapájať sa do politického diania, preto preferujú vyzdvihovanie zásluh vlastnej náboženskej inštitúcie pred inými. To vedie k pretrvávajúcej stagnácii zmierovacích procesov a k neschopnosti objektívnej sebareflexie. Týmto smerom sú ovplyvňovaní aj bežní príslušníci jednotlivých náboženstiev.

Tendencia neschopnosti odpútania sa od vlastnej komunity spôsobuje udržiavanie roztrieštenej a rozdelenej spoločnosti, čo sa prejavuje najmä vo verejnej sfére. Tento problém je možné riešiť jedine systematickou snahou o podporu spolupráce všetkých náboženských aj etnických skupín v Bosne a Hercegovine, a najmä posunúť sa ďalej od občianskej vojny, ktorá bola dôležitým faktorom vzniku súčasnej situácie.

Hodnoty a koncepcie, ktoré bežne majú v kresťanstve, judaizme a islame všeobecnejší a prispôbivejší charakter, aplikovateľný v rôznych situáciách, sa zdajú byť v Bosne a Hercegovine vzťahované najmä a predovšetkým na skutočnosť občianskej vojny. Vojna sa tým stala skutočnosťou determinujúcou každé ďalšie dianie aj v mierovom období.

Táto tendencia sa však vzťahuje predovšetkým na náboženské autority miestnych náboženských komunít a verejnú sféru, nevzťahuje sa naplno k bežným veriacim. Integrácia spoločnosti si však vyžaduje aktívnu spoluprácu občanov, a to zo všetkých náboženských skupín. Táto téma si preto určite vyžaduje dôkladnejší výskum a ďalšie spracovanie.

## POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Babuna, A. (2005). National identity, islam and politics in post-communist Bosnia – Hercegovina. In: *East European Quarterly* 39(4): 405-418.
- Clark, J. N. (2010). Religion and Reconciliation in Bosnia & Herzegovina: Are Religious Actors Doing Enough? In: *Europe-Asia Studies* 62(4): 671-694.
- Denti, D. (2005/6). *The evolution of Bosnian Islam in the 1990s*, diplomová práca. Miláno: University of Milan.
- Dimitrovova, B. (2001). Bosniak or Muslim? Dilemma of one Nation with two Names. In: *Southeast European Politics* 2(2): 94-108.
- Hakansson, P.; Sjöholm, F. (2007). Who Do You Trust? Ethnicity and Trust in Bosnia and Herzegovina. In: *Europe-Asia Studies* 59(6): 961-976.
- Hladký, L. (2005). *Bosenská otázka v 19. a 20. století*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, Mezinárodní politologický ústav.
- Klemencic, M. (2000 – 2001). The boundaries, internal order and identities of Bosnia and Herzegovina. In: *IBRU Boundary and Security Bulletin*, Winter: 63-71.
- Kujundžić, Enes (2003). *Bosnian memory: Resources for research and study*. Sarajevo: International Peace Center.
- Norris, H. T. (1993). *Islam in the Balkans*. London: Hurst and company.
- Puskasová, V. (2011). *Premeny islamu v Bosne a Hercegovine*, diplomová práca. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Stuebner, R. (2009). *The current status of religious co-*

- existence and education in Bosnia and Herzegovina.* Washington D.C.: United States Institute of Peace.
- Wettach, T. (2008). Religion and reconciliation in Bosnia and Herzegovina. In: *Religion in Eastern Europe* 28(4): 1-15.
- Woehrel, S. (2010). *Bosnia: Current Issues and U.S. Policy. Report for Members and Committees of Congress of U.S.A.* Washington D.C.: Congressional Research Service.

**Inetrnetové zdroje:**

- United Nations Development Programme. (2007). *The Silent Majority Speaks: Snapshots of Today and Visions of the Future of Bosnia and Herzegovina – Selection of Graphs* [online]. Sarajevo: UNDP. [cit. 13. 5. 2013].
- Dostupné na internete: <http://www.undp.ba/upload/News/Graphs%20Selection.pdf>
- Denník *Oslobodjenje* [online]. Sarajevo. Dostupné na internete: <http://www.oslobodjenje.ba>
- Denník *Dnevni avaz* [online]. Sarajevo. Dostupné na internete: <http://www.avaz.ba>
- Denník *Dnevni list* [online]. Mostar. Dostupné na internete: <http://www.dnevni-list.ba>
- Denník *Glas Srpske* [online]. Banja Luka. Dostupné na internete: <http://www.glassrpske.com>
- The Inter-religious Council in Bosna and Herzegovina [online]. Dostupné na internete: <http://www.mrv.ba>
- Spravodajský server *Balkan Insight* [online]. Dostupné na internete: <http://www.balkaninsight.com>
- Internetový server *Transconflict* [online]. Dostupné na internete: <http://www.transconflict.com>



## Konferencia Náboženstvo a kríza multikulturalizmu

(15. február 2013, Bratislava)

MAROŠ PETRÍK

Dňa 15. februára 2013 sa v priestoroch hlavnej budovy Univerzity Komenského v Bratislave, Šafárikovo námestie 6, konala vedecká konferencia s názvom Náboženstvo a kríza multikulturalizmu, ktorú organizovala Katedra porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského (FiFUK) v Bratislave. Ako už názov naznačuje, téma konferencie sa zaoberala problémami multikulturalizmu a jeho teoretickým rámcom prípadnej krízy, ktoré boli rozoberané na konkrétnych spoločensko-kultúrnych problémoch. Na konferencii sa zúčastnili odborníci a doktorandi z českého a slovenského vedeckého prostredia z odboru religionistiky, orientalistiky, antropológie, kulturológie a sociológie. Cieľom konferencie bolo reflektovanie súčasných trendov v oblasti chápania náboženstva v multikonfesionalnej a mnohoetnickej Európe a snaha o konceptualizáciu problému ako v teoretickej, tak v praktickej rovine.

Podujatie otvoril príhovorom vedúci Katedry porovnávacej religionistiky FiFUK, Prof. Mgr. Milan Kováč, PhD. Po príhovore nasledovali príspevky v prvom bloku konferencie, ktorý otvoril PhDr. Gabriel Pirický, PhD. z Ústavu orientalistiky SAV príspevkom „Náboženské a kultúrne markery u tureckých moslimov v období ‚postmultikulturalizmu‘“.<sup>[1]</sup> Predstavil ním transformáciu tureckého politického islamu v minulom desaťročí v relácii s fenoménmi globalizácie a transnacionalizmu. Nasledoval príspevek s názvom „Perspektívne multikultúrne spolužitie v Sýrii“ od Mgr. Kataríny Šomodiovej, doktorandky FiFUK, v ktorom rozoberala problém náboženskej identity moslimov v Sýrii v súvislosti s aktuálnym dňom. Ďalší príspevek „Islam, multikulturalizmus a film“ v podaní Doc. Mgr. Attilu Kovácsa, PhD. z FiFUK nám priblížil vizuálnu stránku kultúrnej reprezentácie života moslimov v modernej spoločnosti „západného“ typu.

Po krátkej diskusii a pauze konferencia pokračovala príspevkami od Mgr. Martina Klapetka, PhD. z Teologickej fakulty Juhočeskej univerzity v Českých

Budejoviciach s témou „Současná situace v Německu: krize multikulturalizmu?“, kde bola rozobraná problematika historického vývoja migračných prúdov druhej polovice 20. storočia a problémy s integráciou moslimov väčšinou tureckej národnosti. Príspevek „Euro-islam verzus multikulturalizmus alebo euro-islam ako nástroj multikulturalizmu?“ odznel v podaní Mgr. Maroša Petríka z Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity, rozoberajúc paradox multikulturalizmu Európy a problému začlenenia moslimov do majoritnej spoločnosti prostredníctvom konceptu euro-islam tak, ako ho prezentuje Basam Tibi. Posledným z trojice príspevkov v druhom bloku bola prezentácia s názvom „Náboženské spolužitie v Cordóbskom kalifáte“, ktorú nám predstavil Mgr. Marek Zeman z FiFUK, kde objasňoval dobové dianie a relatívny náboženský a kultúrny pluralizmus v stredovekom Cordóbskom kalifáte. Po tejto prezentácii auditorium dostalo priestor na otázky a nasledovala obedňajšia prestávka.

Popoludňajšiu časť odštartovala Mgr. Kateřina Děkanovská, PhD. z Husovho inštitútu teologických štúdií s príspevkom „Multikulturalizmus, mezináboženský dialóg a nové perspektivy“, kde predmetom diskusie bola transformácia nábožensko-kultúrnej identity potomkov generácií prisťahovalcov v Európe, ktorí do určitej miery nekorešpondujú s predstavami a zvykmi ich rodičov, ale vytvárajú, respektíve predpokladajú nové interkultúrne modely spolužitia. Po nej nasledoval PhDr. Roman Kečka, PhD. z FiFUK s príspevkom „Rímsky katolicizmus ako multikultúrna monokultúra?“, rozoberajúc vzťah katolíckej cirkvi ako monokultúry a rôzne oblasti jej misijného pôsobenia, kde dochádzalo ku korelácii a transformácii domácej kultúry na jednej strane a samotného katolicizmu na strane druhej. Mgr. Ivica Bumová, PhD. z FiFUK vystúpila s príspevkom „Židia na Slovensku verzus multikulturalizmus“ a po zaujímavej diskusii nasledovala krátka prestávka.

V poradí štvrtý blok otvorila Mgr. Beáta Čierniková, PhD. z FiFUK s témou „Rekonštrukcia náboženstva alebo odcudzenie? Premeny arménskej cirkvi“, po nej si účastníci konferencie mohli vypočuť príspevok Mgr. Veroniky Puskásovej z Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity s názvom „Úloha náboženstiev v procese eliminácie multietnickej dezintegrácie v Bosne a Hercegovine“, kde diskutovala o neefektívne programu náboženských skupín pre rekonziliáciu troch vojnou znepriatelených etník.

Nasledujúca diskusia a prestávka nás posunula do

1 Vedecká štúdia Gabriela Pirického, ktorá vznikla na základe tohto konferenčného príspevku, je uverejnená v tomto čísle časopisu. Rovnako sú tu uverejnené aj štúdie z konferenčných príspevkov Martina Klapetka, Beáty Čiernikovej, Kataríny Děkanovskej a diskusný príspevek Veroniky Puskásovej (pozn. editora).

piateho a zároveň posledného bloku konferencie, v ktorom vystúpil najskôr Doc. PhDr. Dušan Lužný, PhD. a po ňom Mgr. Jakub Havlíček, PhD., obaja z Filozofickej fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Dušan Lužný predstavil tému „Multikulturalismus a jeho kritici“, ktorá rozoberala multikulturalizmus ako ideologickú doktrínu, sociokultúrnu situáciu a ako metodologickú perspektívu. Jakub Havlíček vystúpil s príspevkom „Náboženství jako transkulturní koncept“, kde na odmietaní koncepcií „náboženstva“ ako konceptu „západnej“ euroamerickej kultúry predstavil kritiku tohto prístupu. Nasledovala záverečná reč a poďakovanie účastníkom konferencie zo strany Prof. Mgr. Milana Kováča, PhD.

Konferencia naplnila svoje požiadavky po profesionálnej aj spoločenskej stránke. Odznali na nej rôzne postoje k problému multikulturalizmu a vytvorila priestor na prehľbovanie kontaktov medzi jednotlivými pracoviskami.

## LEVYNA – predstavenie výskumného pracoviska

VLADIMÍR BAHNA

V septembri 2011 začalo na Masarykovej univerzite v Brne pôsobiť vedecké pracovisko, ktoré je v mnohých ohľadoch unikátne. Akronym LEVYNA ukrýva v sebe český názov *Laboratoř pro experimentální výzkum náboženství*. LEVYNA je špeciálne pracovisko Ústavu religionistiky Filozofickej fakulty a vznikla ako trojročný projekt financovaný Európskymi štrukturálnymi fondmi v rámci Operačného programu Vzdelávanie pre konkurencieschopnosť, o ktorý sa úspešne uchádzala skupina religionistov združených okolo Českej spoločnosti pre kognitívny výskum kultúry.

Ako už napovedá názov, projekt sa zaoberá oblasťou kognitívneho výskumu náboženstva. Tento smer sa teší nevídanému rozvoju a oprávnenej pozornosti. Kým v počiatkoch tohto teoreticko-metodologického smeru išlo prevažne o teoretické práce, kde poznatky o fungovaní ľudskej mysle slúžili ako interpretačný rámec, dnešný trend jednoznačne smeruje k rigidnému experimentálnemu overovaniu hypotéz. Tento

trend je tiež hlavnou myšlienkou LEVYNY, pričom je to momentálne jediné pracovisko na svete, ktoré je výhradne špecializované na experimentálny výskum náboženstva. LEVYNA chce priviesť dohromady odborníkov z rôznych oblastí s cieľom skúmať náboženské predstavy a správanie kombináciou metód a expertíz z humanitných, sociálnych a prírodných vied. Cieľom projektu je vytvoriť medzinárodný interdisciplinárny tím, ktorý prinesie do českého<sup>1</sup> prostredia najnovšie poznatky, metódy a odborné zručnosti. Prostredníctvom spolupráce naprieč disciplínami, metodologickej integrácie a inovácie sa snaží o aplikáciu exaktných vedeckých metód pri štúdiu náboženstva.

Tím LEVYNY tvorí momentálne 17, prevažne mladých vedcov (doktorandov a postdoktorandov) z viacerých vedných disciplín (religionistika, antropológia a psychológia). Ide o medzinárodný tím, kde okrem Čechov a Slovákov členovia pochádzajú z Grécka, Nového Zélandu, Singapuru a Spojených štátov amerických. Pracovným jazykom je preto pochopiteľne angličtina. LEVYNA je vedená dvoma zahraničnými odborníkmi. Prvé obdobie viedol dr. Wiliam Lee McCorkle (do marca 2013) a v súčasnosti je riaditeľom pracoviska dr. Dimitris Xygalatas. Súčasťou tímu bez rezidencie v Brne sú profesor Thomas Lawson a dr. Joseph Bulbulia (*Victoria University*), ktorý nahradil W. L. McCorklea. K nim patrí ešte širší tím odborníkov z viacerých svetových univerzít pripojených k LEVYNE.<sup>2</sup> Projekt dopĺňajú viacerí externí konzultanti, z ktorých spomeniem napríklad profesorov Pascala Boyera (*Washington University St. Louis*) či Harveyho Whitehousea (*Oxford University*).<sup>3</sup> Tím uzatvárajú dve administratívne pracovníčky.

LEVYNA je zapojená do rozsiahlej medzinárodnej spolupráce s hlavnými svetovými pracoviskami v oblasti kognitívneho výskumu náboženstiev. Najužšie kontakty má s *Religion, Cognition and Culture University of Aarhus*, s ktorým má brnenský Ústav religionistiky už dlhodobé kontakty a kde paralelne pôsobí aj riaditeľ LEVYNY Dimitris Xygalatas. Druhým pracoviskom je *Institute of Cognition and Culture, Queen's University Belfast*, ktoré bolo vôbec prvým pracoviskom podobného druhu na svete. Potom sú to ešte *Centre for Human Evolution, Cognition and Culture, University of British Columbia* a *Centre for Anthropology and Mind, University of Oxford*. Viaceré výskumné projekty, na ktorých sa LEVYNA podieľa, idú naprieč týmito pracoviskami.

Keďže jedným z hlavných cieľov LEVYNY je vzdeláť skupinu domácich odborníkov v najnovších me-

1 A nepochybne aj slovenského, keďže časť tímu pôsobí aj na Slovensku.

2 Pre celú personálnu štruktúru pozri <http://www.levyna.cz/team/>

3 Viac pozri: <http://www.levyna.cz/advisory-board/>

tódach a technikách experimentálneho výskumu, možno jej činnosť rozdeliť do dvoch častí. Po prvé sú to prednášky, semináre, workshopy, konferencie, ktorých cieľom je doniesť do Brna a LEVYNY popredných svetových odborníkov na vybrané témy. Za týmto účelom navštívilo LEVYNU už niekoľko desiatok odborníkov, ktorí tu viedli semináre a individuálne konzultácie. Niekoľko ďalších desiatok odborníkov viedlo svoje semináre prostredníctvom videoprenosov. Okrem krátkych jednorazových návštev sú do LEVYNY pozývaní odborníci aj na dlhšie obdobia, aby sa mohli podrobnejšie venovať jednotlivým výskumným projektom. Aktivitou so špeciálnym dôrazom je systematické školenie členov v pokročilých štatistických metódach analýzy. V poslednom období zorganizovala LEVYNA dva medzinárodné workshopy: *Past, Present, and Future in the Scientific Study of Religion* (1. – 3. marec 2012, Brno), *Teaching Religion: What should a curriculum for the academic study of religions look like in the future?* (22. – 23. marec 2013, Telč) a významnú medzinárodnú konferenciu *Homo experimentalis: Experimental Approaches in the Study of Religion* (25. – 27. október 2012, Brno).<sup>4</sup>

Druhú časť predstavuje samotný experimentálny výskum, ktorý obsahuje viaceré individuálne i kolektívne projekty. Tie zahŕňajú rôzne formy experimentálneho výskumu: laboratórne prostredie, ktoré umožňuje metodologickú prísnosť a reguláciu, aj terénne prostredie reálneho života, ktoré prináša relevanciu a metodologickú flexibilitu. Variujú od behaviorálnych až po skoro klinické experimenty a uplatňujú širokú škálu metód. Od dotazníkov, cez analýzy správania, ekonomické hry až po psychofyziologické merania. Výskum sa uskutočňuje v rôznych prostrediach a neobmedzuje sa len na študentov Masarykovej univerzity a Českú republiku, ale výskumná vzorka zahŕňa aj širšiu populáciu, špecifický výskum sa koná na základných a materských školách a v náboženských komunitách. Okrem Česka aj na Slovensku, na Mauríciu a v Singapure. Pritom zo zorného pola neunikajú ani klasické historické a etnografické metódy.

Projekt LEVYNA je v mnohých ohľadoch unikátny. Nielen po stránke témy, ktorú spracováva a ktorá sa u nás stále stretáva s neporozumením, ale predovšetkým v miere medzinárodnosti, interdisciplinarity a tímovej spolupráce.

#### Internetové zdroje:

<http://www.levyna.cz/>  
<https://www.facebook.com/levyna.project?fref=ts>  
<http://www.youtube.com/user/LevynaProject>

## Budúcnosť religionistiky a experimentálny výskum náboženstva v Telči

(21. – 23. marec 2013, Telč)

JAKUB CIGÁN

V dňoch 21. – 23. marca 2013 sa v prostredí nádherného historického centra mesta Telč a niekdajšieho jezuitského internátu, ktoré dnes slúži ako Univerzitné centrum Masarykovej univerzity v Brne, uskutočnil už v poradí druhý workshop Laboratória pre experimentálny výskum náboženstva (LEVYNA).

LEVYNA predstavuje interdisciplinárne medzinárodné pracovisko, sústreďujúce domácich i svetových odborníkov z oblasti religionistiky, histórie, antropológie, psychológie a neurovied s cieľom vytvoriť platformu moderného experimentálneho výskumu náboženstva v rámci kognitívnej religionistiky (cognitive science of religion) v Českej republike. A to aj prostredníctvom zapojenia sa do siete najprestížnejších pracovísk v Európe a vo svete. Pracovisko vzniklo v roku 2012 pod Ústavom religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne za podpory a ďalšieho financovania Štrukturálnych fondov Európskej únie a štátneho rozpočtu Českej republiky. Dnes pracovisko pod vedením experimentálneho antropológa Dimitrisa Xygalata podporuje viac ako desiatku mladých doktorandov či doktorských študentov z oblasti religionistiky, antropológie a psychológie, spojených so sieťou najšpičkovejších externých poradcov (Pascal Boyer, Harvey Whitehouse, Chris a Uta Frith, Merlin Donald či Jesper Sørensen). Rozšírenie možností interdisciplinárneho výskumu a medzinárodnej spolupráce medzi spriatelенými pracoviskami spájajúcimi rôzne prístupy v štúdiu náboženstva, spoločnosti a kultúry dominovalo aj stretnutiu v Telči.

Workshop bol zameraný na širšiu diskusiu orientovanú na zlepšenie budúcnosti vyššieho vzdelávania a skvalitnenie vedeckého výskumu náboženstva aj v podobe moderne pojatého kurikula religionistiky. V nej sa stretli zástupcovia popredných českých a európskych pracovísk zameraných nielen na kognitívnu religionistiku, ale aj na výskum náboženstva a kultúry všeobecne. Konkrétne zo sekcie Výskumu náboženstva Ústavu kultúry a spoločnosti na univerzite v dán-

<sup>4</sup> Reportáž a rozhovory s hlavnými účastníkmi konferencie nájdete na youtube kanále LEVYNY: <http://www.youtube.com/user/LevynaProject>



skom Aarhusu (Armin Geertz, Anders Klostergaard Petersen), z Inštitútu kognície a kultúry na *Queen's University* v írskom Belfaste (Paolo Souza), z Inštitútu pre religionistiku Viedenskej univerzity (Hans Gerald Hödl), z Ústavu filozofie a religionistiky Filozofickej fakulty Karlovej univerzity v Prahe (Martin Pehal), z Katedry religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Pardubice (Tomáš Bubík), z Katedry komparatívnej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave (Martin Kanovský) a v neposlednom rade už zo spomínaného Ústavu religionistiky FF MU v Brne a LEVYNY (Aleš Chalupa, David Václavík). Seminár pozostával z prezentácie jednotlivých pracovísk a ich štruktúry štúdia, čo bola výborná príležitosť na rozvinutie diskusie aj s prítomnými študentmi z bakalárskeho, magisterského i doktorandského cyklu.

Hlavným cieľom a výsledkom stretnutia v Telči však boli úspešné diskusie o prípravách otvorenia spojeného doktorandského štúdia s názvom *Religion, Cognition and Culture*, spájajúceho zmienené pracoviská v dánskom Aarhusu, Belfaste, Bratislave a v Brne, ktoré by sa zameriavalo na kognitívne vedy a ich prepojenie s historickými, sociologickými a antropologickými prístupmi (otvorenie štúdia sa predpokladá v septembri 2014).

Predmetom workshopu v Telči však nebola len snaha vytvoriť kvalitné odborné a moderné študijné prostredie na rôznych úrovniach a zabezpečiť pre študentov čo najkvalitnejšie vzdelanie, ale aj ďalšie možnosti realizácie a uplatnenia úspešných študentov vo výskume. Pálčivým problémom je však stále získavanie financovania pre mladých perspektívnych bádateľov a výskumné tímy. Na druhý deň bol preto naplánovaný seminár Jonathana Lanmana z *Queen's University* v Belfaste, sústreďujúci sa na stratégie získavania dnes už nevyhnutnej grantovej podpory pre ďalší výskum, vďaka ktorému mohlo vzniknúť aj pracovisko organizujúce tento workshop. Z dôvodu nepriaznivého počasia a odloženého letu z Belfastu sa však seminár nekonal a bol presunutý na pondelok 25. marca.

Náplňou druhého dňa bola prezentácia projektov výskumných pracovníkov LEVYNY s pokračujúcou diskusiou zameranou na teoretické a metodologické možnosti a úskalia experimentálneho štúdia náboženstva, ktorej sa zúčastnili študenti a odborníci mimo kognitívnej religionistiky. Predmetom tejto prínosnej diskusie boli predovšetkým možnosti využitia získaných dát, ako aj práce s nimi v rámci štúdia náboženstiev a kultúry. Jednotlivé projekty pokrývajú široké spektrum problémov a výskumných otázok v rámci kognitívnej religionistiky s využitím experimentálnej paradigmy.

Jedným z hlavných záujmov nielen kognitívnej religionistiky je vzťah náboženstva, najčastejšie rituálu a vnútroskupinovej prosociality. Otázkou teda je, ako sa vnútroskupinová prosocialita v rámci rituálu vytvára a ďalej udržuje. Jedným z možných mechanizmov môže byť hudba. Martin Lang sa v rámci svojho projektu sústreďuje práve na vzťah rytmu a kooperácie medzi dvoma jednotlivcami. Iným mechanizmom na podporenie či naopak zníženie prosociálneho správania voči ostatným jednotlivcom môže byť vzrušenie (*arousal*). Testovanie tohto predpokladu je cieľom projektu Radka Kundta. Projekt Jakuba Cigána je povahou etnografický a zaoberá sa individuálnou autobiografickou pamäťou a kolektívnymi schémami skúsenosti, akou je aj konverzia. Jej osvojenie a preukazovanie je v skúmanej skupine rozhodujúce pre fungovanie jednotlivca ako plnohodnotného člena skupiny.

Ďalšou oblasťou záujmu kognitívnej religionistiky a pracoviska LEVYNA je náboženstvo a telesne ukotvená kognícia, aj zahrnutie rituálnych predmetov ako externých nástrojov slúžiacich na rozšírenie kognitívnych kapacít človeka. Silvie Kotherová sa vo svojom projekte zaoberá možnosťami narušenia telesnej schémy v každodenných podmienkach či v podmienke zameriavania pozornosti na vlastný dych, čo je častou súčasťou viacerých, nielen buddhistických meditačných praxí. Vplyv tela a jeho pozícií na prežívanie a emócie skúma vo svojom projekte Eva Kundtová-Klocová. Predmetom jej záujmu je vzťah telesných pozícií, s akými sa stretávame aj v náboženských rituáloch na prežívanie našich pocitov podriadenosti či dominancie. Jan Krátky sa vo svojom projekte zaoberá vplyvom antropomorfných predmetov na každodenné správanie jednotlivca v prirodzenom prostredí.

Inou oblasťou záujmu je rola hnusu a znechutenia v náboženských rituáloch. V nich sa stretávame s manipuláciou so substanciami a predmetmi, ktoré sú nám v bežnom živote nepríjemné a ktorým sa bežne vyhýbame. Danijela Jerotievic sa vo svojom projekte zaoberá naším intuitívnym uvažovaním nad nechutnými substanciami a ich efektívnosťou použitia na rôzne ciele. Vladimír Bahna vo svojom projekte skúma bližšie súvislosť hnusu a strachu.

Zásadnú úlohu v kognitívnej religionistike, ale aj vo filozofii mysle, kognitívnej psychológii a antropológii hrá koncept „teórie mysle“ – teda naša schopnosť myslieť o ostatných aktéroch ako o mysliacich a intencionálnych autonómnych entitách. Táto schopnosť nám umožňuje nielen každodennú komunikáciu, ale uvažovanie nad tým, čo si myslia ostatní, aký majú prístup k informáciám a poznaniu a čo to znamená pre nás. Táto schopnosť je kľúčová aj pre náboženský život, teória mysle nám tak umožňuje nielen



komunikovať, ale tiež si vytvárať reprezentácie o nadprirodzených aktéroch a ich intenciách. Pre kognitívnu religionistiku je teda dôležité skúmať náboženstvo u jednotlivcov, ktorí majú teóriu mysle narušenú. Paul Reddish, Penny Tok a Radek Kundt sa tak vo svojom projekte zaoberajú vplyvom porúch autistického spektra na osobnú modlitbu ako voľnej komunikácie s nadprirodzeným aktérom, a to naprieč rôznymi náboženskými systémami.

Prezentácia jednotlivých projektov rozvírila zaujímavú a prínosnú diskusiu, ktorá poukázala jednak na plasticnosť a bohatosť metód a prístupov, ako aj na nevyhnutnosť zapojenia experimentálneho prístupu a výskumu úlohy kognitívnych aspektov náboženstva, kultúry a spoločnosti. Ukázala však aj časté nedorozumenia, ktoré sa spájajú s kognitívnym prístupom a na ktoré je najlepším liekom diskusia. Celkovo workshop v Telči spojil predstaviteľov odlišných pracovísk zaoberajúcich sa vedeckým štúdiom náboženstva i popredných bádateľov pracujúcich s odlišnými teoretickými rámcami a praktickými nástrojmi výskumu, aby riešili zlepšenie budúcnosti a skvalitnenie religionistiky a jej štúdia.

## **10. medzinárodná konferencia o kyberpriestore – Náboženstvo v kyberpriestore / 10<sup>th</sup> International Cyberspace Conference – Religion in Cyberspace**

(30. november – 1. december 2012, Brno, Česká republika)

ATTILA KOVÁCS

Na sklonku minulého roku v priestoroch Právnickej fakulty Masarykovej Univerzity v Brne prebehol už 10. ročník medzinárodnej konferencie. Táto konferencia, alebo pokiaľ ide o proporcie možno až kongres, nadobudla za dekádu svojej existencie významné postavenie v debatách o a okolo kyberpriestoru, aj jeho vplyvu na spoločenské, právne, politické a iné dianie. Preto 10. ročník zhromaždil v Brne významných expertov z celého sveta, ktorí prednášali a debatovali v rámci

konferencie o mnohých rozmanitých témach, ktoré však spájal aspekt kyberpriestoru.

Tejto rozmanitosti zodpovedali aj jednotlivé sekcie podujatia. Približne 250 prednášajúcich a mnohí záujemcovia sa prezentovali v nasledujúcich sekciách: *Ideas for cyberspace; International Internet Law; Legal Informatics; Intellectual Property On-Line; Videogames and Society; Open Access Workshop: Libraries, repositories, online archives; eFinance; Cybersecurity; Cybercrime; Psychology of Cyberspace; New Media and Society; eGovernment; Cybersurveillance; Religion in Cyberspace.*

Práve posledná uvedená sekcia, organizovaná Vítom Šislerom z Ústavu informačných štúdií a knihovníctva Filozofickej fakulty Univerzity Karlovej v Prahe, by mohla byť pre čitateľov Axis Mundi najzaujímavejšia. Dr. Šisler, dlhoročný spoluorganizátor celej konferencie organizuje panel o náboženstve a kyberpriestore už od druhého ročníka podujatia, tým teda ide o jednu z najstarších sekcií v rámci celej konferencie a ja ako účastník niekoľkých ročníkov môžem potvrdiť, že ide o významné podujatie s účasťou popredných odborníkov. Nebolo to inak ani v tomto ročníku, v sekcii vystúpilo deväť prednášajúcich a rokovanie prebehlo za aktívnej účasti početného obecnstva.

Po úvode dr. Šislera v prvej časti vystúpil Gregory Price Grieve (*The University of North Carolina at Greensboro*) s príspevkom „Digital Zen: Buddhism, Virtual Worlds and Silent Online Meditation“, v ktorom hovoril o praxi, platnosti a priebehu buddhistickej meditácie v kyberpriestore. Potom nasledovala prednáška Christophera Hellanda (*Dalhousie University*) s príspevkom „Virtual Tibet: From Media Spectacle to Maintaining Identity“, kde zdôrazňoval úlohu internetu pri formovaní a podobách tibetskej identity. Posledná prednáška pred prvou prestávkou bola „YouVersion: The Bible in the Digital Age“ a predniesol ju Tim Hutchings (*The Open University*). Pojednával v nej o premenách Biblie ako predmetu a textu v digitálnom kontexte od digitalizovaného hlasu až po interaktívne elektronické verzie.

Po prestávke nasledoval blok prednášok venovaných islamu v kyberpriestore. Začínalo sa prednáškou Attilu Kovácsa (*Univerzita Komenského v Bratislave*) s názvom „Visual Hamas: The Visual Representation of an Islamic Movement and the Cyberspace“, v ktorej sa pojednávalo najmä o tom, ako kyberpriestor mení podobu reprezentácie ideológie palestínskeho hnutia Hamás od textu k obrazu. Potom nasledovala prednáška Nuri Tinaz (*Utah State University*) nazvaná „Emerging a New Halal Social Network on Cyberspace: The case of SalamWorld.com and Islamic Facebook“ o úlohe internetu pri produkcii, distribúcii a „móde“ rituálne čistých (*halál*) potravín v moslimských komunitách. Na konci bloku odznela prednáška

Carla De Angela (*Università degli Studi di Napoli Federico II*) „Ask the Fiqh Experts: Fatwas On-line for Muslim Minorities in USA“, venovaná problematike vydávania on-line nábožensko-právne záväzných stanovísk (*fatwá*) a tomu, ako tieto stanoviská vplyvajú na moslimské komunity v USA.

Po ďalšej prestávke na kávu účastníkov čakal blok o vzťahu počítačových hier a náboženstva. Začínalo sa prednáškou Oliviera Servaisa (*Université catholique de Louvain*) „Religious Transformation and Funeral's Mutations of Virtual Universes“ venovanou úlohe náboženstva vo virtuálnych svetoch počítačových hier. Nasledoval Michael Waltemathe (*Ruhr-Universität Bochum*) s príspevkom „Playing Religion: The Computer-Game as a Playground“ o experimentovaní s náboženstvom v počítačových hrách. Panel ukončila prednáška Víta Šislera (*Univerzita Karlova v Praze*) „Playing with Religion: Representation of Islam in Video Games“ o podobách islamu a vytváraní moslimskej identity vo videohrách.

Ako celá konferencia, tak aj sekcia o náboženstve bola veľmi zaujímavá a inšpirujúca, prebehla úspešne za aktívnej účasti obecnstva aj prednášajúcich. Debaty prebiehali nielen v rámci sekcií, blokov a workshopov, ale aj počas spoločenských podujatí, aj medzi účastníkmi s rôznym zameraním. Príspevky z konferencie boli a budú publikované v mnohých odborných časopisoch (*Cyberpsychology, Masaryk University Journal of Law and Technology, Cyber Orient* a inde). Abstrakty a rôzne materiály minulých ročníkov konferencie, ako aj podklady k ďalšiemu ročníku je možné nájsť na webovej stránke podujatia (<http://cyberspace.muni.cz/>).

## Študentská vedecká odborná konferencia (ŠVOK) a stretnutie slovenských a českých religionistov 2013

(24. – 26. mája 2013, Štúrovo)

KATARÍNA SOMODIOVÁ

V dňoch 24. až 26. mája 2013 prebehla v hoteli Thermal Vadaš v Štúrove už tradičná medzinárodná študentská vedecká odborná konferencia (ŠVOK) spo-

jená s každoročným stretnutím slovenských a českých religionistov. Zúčastnilo sa celkovo 62 študentov a pedagógov z Ústavu filozofie a religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Karlovej v Prahe, Ústavu religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne, Katedry religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Pardubice, Katedry filozofie a religionistiky Teologickej fakulty Juhočeskej univerzity v Českých Budějoviach a Katedry porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Počet účastníkov bol v porovnaní s predchádzajúcimi ročníkmi prekvapivo vysoký. Organizáciu mala tento rok na starosti bratislavská Katedra porovnávacej religionistiky.

Väčšina účastníkov do Štúrova pricestovala vlakom v piatok (24. mája) podvečer. Po ubytovaní a večeri bola konferencia oficiálne zahájená príhovorom doc. Attilu Kovácsa z Katedry porovnávacej religionistiky v Bratislave. Nasledovalo predstavenie jednotlivých zúčastnených pracovísk, zoznamovacie religionistické hry a voľná zábava.

Súťaž študentských prác sa začala v sobotu (25. mája) o 10.00. Súťažili nasledovní študenti s týmito prácami:

Lenka Brichová (Ústav religionistiky FF Masarykovej univerzity): *Požehnané víno se dá pít i z kbelíku: Ukázka rituálních intuic českých pohanů.*

Alexandra Grand (Katedra porovnávacej religionistiky FiF Univerzity Komenského): *Marabutismus: Kult islamských svätcov, alebo relikvia „fundamentálnej viery“ Berberov?*

Vojtěch Kaše (Ústav religionistiky FF Masarykovej univerzity): *Rituál, kognice, imitace: Historická religionistika v evoluční perspektivě.*

Anna Korbašová (Katedra porovnávacej religionistiky FiF Univerzity Komenského): *Interpretácia mory na Slovensku: Hypotéza zážitkových zdrojov.*

František Novotný (Ústav religionistiky FF Masarykovej univerzity): *Durkheim před inkvizicí: Vznik vyprávění o herezi při vyšetřování templářů.*

Barbara Oudová Holcátová (Ústav filozofie a religionistiky FF Univerzity Karlovej): *Jezábel a ti druzí: Interpretace 1 Král. 11,1 – 2 Král. 10,28.*

Vzhľadom na široké spektrum tém a ich kvalitné spracovanie nebolo pre komisiu ľahké rozhodnúť o víťazoch. Po dlhej porade komisia rozhodla nasledovne:

1. miesto: František Novotný
2. miesto: Vojtěch Kaše
3. miesto: Barbara Oudová Holcátová

Publikum si zvolilo nasledovné poradie:

1. miesto: Vojtěch Kaše
2. miesto: Barbara Oudová Holcátová
3. miesto: František Novotný

Po vyhlásení výsledkov sa už tradične konala hra Chazarský chán, pri ktorej sa všetci zúčastnení výborne zabavili. Nasledoval voľný program. Niektorí účastníci napriek chladnému počasiu využili služby termálneho kúpaliska, iní sa vybrali na prechádzku po Štúrove či susednom Ostrihome.

Na nedeľu (26. mája) bol pripravený výlet do Ostrihomu. Po raňajkách účastníci, ktorých sprevádzal

doc. Attila Kovács z Katedry porovnávacej religionistiky v Bratislave, pešo prešli cez Štúrovo, most Márie Valérie a historické centrum Ostrihomu až do baziliky. Po prehliadke jej nádvorí, interiéru a veže sa postupovalo do priľahlej zrekonštruovanej osmanskej mešity a naspäť do hotela, odkiaľ sa účastníci vybrali domov.

Študentská vedecká odborná konferencia a stretnutie slovenských a českých religionistov aj tento rok priniesli obohatenie po odbornej aj spoločenskej stránke. Pevne veríme, že aj ďalší ročník bude charakterizovať vysoký počet účastníkov, kvalitné súťažné práce a upevnenie vzťahov medzi zúčastnenými pracovníkmi.



BEROUNSKÝ, D.:

## The Tibetan Version of the Scripture on the Ten Kings

Praha: Triton 2012. 319 str.

Zjednodušene zhrnuté – táto publikácia sa zaoberá tibetskými buddhistickými predstavami o pekelných oblastiach. Práca Daniela Berounského túto tému spracováva dôkladne na základe rozličných zdrojov predstáv o pekelných oblastiach, ako pôvodným buddhistickým zdrojom – indickými predstavami o pekle, ktoré sú zachytené najmä v *abhidharmovej* literatúre preloženej do tibetštiny v 13. storočí. Autor zdôrazňuje, že v indických buddhistických textoch sú predstavy o pekle často veľmi praktickými pomôckami pri individuálnej ceste buddhistickej praxe. Prvá kapitola je venovaná týmto indickým buddhistickým predstavám a tvorí rozsahom skôr úvod do ďalších tibetských tém prejednávaných v knihe podrobnejšie. Autor je známy svojou nedôverou k rôznym prekladom iných prekladov, preto do každej kapitoly zaraďuje svoj preklad zodpovedajúceho textu v tibetštine. Do tejto kapitoly zaraďuje svoj preklad úryvku, ktorá sa zaoberá rozličnými oblasťami prebývania cítiacich oblastí z tibetskej verzie *Abhidarmakóši*.

Ďalšia kapitola *Returning from hells* sa zaoberá špecifickým žánrom tibetskej literatúry *delog* (tib. *'das log, shi log*), príbehmi, ktoré sú zapisované od 15. storočia, ale predpokladá sa ich skoršia existencia v hovorovej forme. Berounský ich dáva do súvisu s čínskym žánrom *zhinguai* príbehov, ktoré sú rovnako zápismi neliterárnej tradície a sú oveľa staršie. V rámci tejto kapitoly zaraďuje *delog* príbeh o Lingza Choekyi.

Tretia kapitola je venovaná Maudgalajájanovým cestám do pekla, pričom asi najvýraznejšou témou je tu predstava o záchrancovi, vykupiteľovi, spasiteľovi, ktorá sa najviac zhmotnila v príbehu o tom, ako Maudgalajájana zachraňuje svoju matku z pekla. Na príklade čínskych a tibetských verzii a modifikácií textu Berounský ilustruje ovplyvnenie tibetských predstáv o buddhistických peklách čínskymi apokryfnými textami. V rámci tejto kapitoly nám autor ponúka svoje dva preklady *The Noble Sutra called the 'Wholly Saving Vessel'* a *Príbeh Maudgalajájanovej matky* od Sonam Lhay Wangbo.

Za podobný apokryfný text považuje tiež *The scripture on the Ten Kings*, ktorý dal aj meno celej knihe.

Text, ktorý pojednával o desiatich kráľoch, vznikol pravdepodobne v Číne medzi 8. a raným 10. storočím. Výnimočnú a ojedinelú verziu tibetského prevedenia Knihy desiatich kráľov (angl. *The scripture on the Ten Kings*, čín. *Shi wang jing*), ktorá je uschovaná v Náprstkovom múzeu v Prahe, autor datuje do 18. alebo 19. storočia. Nikdy a nikde o tibetskej verzii tohto textu nenachádzame zmienku. Text, ktorý je uložený v Prahe, je napísaný s početnými chybami, čo poukazuje na jeho šírenie vo vzdelanostne nižších vrstvách tibetskej spoločnosti.

Na stranách 163 až 219 je uvedený Berounského preklad tibetskej verzie Knihy desiatich kráľov a hneď za ním nasledujú ich čiernobiele faksimílie. Ako príloha sú potom uvedené farebné zobrazenia desiatich kráľovských súdov.

Prídavkom tejto publikácie je stať Luboša Bělku *Comparative description of the paintings* na stranách 275 až 297. Na základe analýzy rôznych zobrazení Desiatich kráľov prichádza k štyrom predbežným záverom, ktoré sa týkajú zobrazení v „pražskej“ tibetskej verzii textu o Desiatich kráľoch. Tieto závery však nemá zmysel uvádzať v recenzii, nebudeme prezrádzať pointu celej analýzy vopred a odporúčame preštudovať túto výnimočnú odbornú publikáciu.

Andrej Fukas

HAMMOND, A.:

## Popular Culture in the Arab World: Arts, Politics, and the Media

New York – Káhira: ABC-CLIO 2007. 367 str.

Kniha Andrewa Hammonda opisuje prenikanie nových prvkov do kultúry Arabského sveta. Prechádza zmenami v jednotlivých krajinách. Venuje sa pohľadu a dopadom na globalizáciu a jej prienik do Arabského sveta. Veľmi dôležitým rozmerom je pohľad na kultúru mladých cez optiku prístupu k zmenám v štátnych úradoch, inteligencii či strednej a staršej generácii.

Zaujímavým rozmerom spomenutým v knihe je postavenie „arabského jazyka ako kľúča k arabskej identite“. Jedným z dopadov je zjednodušovanie ja-

zyka alebo jeho odmietanie. Časť súčasných spisovateľov dokonca píše v angličtine a nezaujíma sa o arabských čitateľov. Zároveň však existuje prúd, ktorý zvädza boj o nových čitateľov z arabského publika. Tento prúd následne robí zmeny v samotnom jazyku, aby sa priblížil k čitateľovi. Výrazným prvkom je jazyk kinometografie, ktorý musí byť vhodný na samotný preklad inojazyčných filmov a aj na upútanie pozornosti publika.

Významná časť knihy sa venuje zmenám jednotlivých prvkov islamu, či už ide o popularitu svätých v Severnej Afrike, rozmachu viery v džinov, čarodejnice a evanjelizátorov v televízii.

Pre európsku mentalitu budú niektoré časti knihy možno prekvapujúce. Kniha vysvetľuje nástup a využitie billboardov, západnej módy či plastickej chirurgie. Nevyhýba sa ani nočnému životu vo väčších mestách. Popisuje zrod súčasnej arabskej populárnej hudby, zmeny od Arabpopu v 70. rokoch, cez Egyptskú *šábi* hudbu a Alžírsku *rai*.

Záver knihy sa venuje revolúcii v médiách. Touto revolúciou označuje prechod od štátom riadenej televízie k satelitným alebo internetovým, a tým aj nezávislým televíziám. Prvou bola televízia *Al-Jazeera*, neskôr pribudli vysielania CNN a BBC v arabskom jazyku. Následne je popisovaný rozmach v západnom svete populárnych televíznych relácií, ako *Kto chce byť miliónárom?* alebo *Big brother*. Súčasným každoročným vrcholom televíznej produkcie je podľa Hammonda mesiac ramadán, počas ktorého sa prezentuje všetko naj, čo televízia vie priniesť. Samotný záver knihy sa venuje opísaniu najvýznamnejších tlačových médií a divadiel.

Publikácia opisuje rozvoj každodenného života Arabského sveta. Nevenuje sa zmenám, ktoré priniesla Arabská jar. Veľa zo zmien v sociálnom živote sa podobá tým, ktoré zažila súčasná generácia v Európe. Prijatie zmien a zavedenie do praxe sa však väčšinou riadi inými pravidlami. Popísanie aplikovania iných pravidiel na rovnaké zmeny akými prešla západná civilizácia nám možno pomôže pri čítaní tejto knihy lepšie pochopiť realie ľudí žijúcich v Arabskom svete.

Marek Zeman

BORRIELLO, L.; CARUANA, E.;  
DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. (EDS.):

## Slovník křesťanských mystiků

Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2012. 767 str.

V roku 2012 vydalo Karmelitánské nakladateľstvo v Kostelní Vydří Slovník křesťanských mystiků. Kniha je vynikajúcim, pomerne komplexným a dobrým zdrojom dát na štúdium kresťanskej mystiky. Slovník je rozdelený na dve základné časti. Prvou je úvod do kresťanskej mystiky a druhou je samotný slovník. Pôvod knihy je v slovníku, ktorý bol vydaný vo Vatikáne v roku 1998: *Dizionario di mistica*.

Prvá časť obsahuje rozsiahly úvod do kresťanskej mystiky ako takej od Vojtěcha Kohouta. Úvod je poznačený výrazným príklonom a vyzdvihnutím kresťanskej mystiky nad náboženskú mystiku ako takú. Úvod nereflektuje súčasné trendy výskumu mystiky v religionistických vedách. Zároveň nepracuje s mystikou v súvislosti s jej postavením v iných náboženstvách alebo jej porovnaním voči iným náboženstvám. Obsahuje sentencie, ktoré rámcujú knihu do náboženského prostredia, „pojmem mystiky vyrástol v kresťanskom prostredí a patrí do odboru katolíckej teológie“ alebo „každý pokus o definovanie univerzálnej mystiky musí byť vnímaný ako snaha o analogické vyjadrenie fenoménov, ktoré sa zdajú byť podobné kresťanskej mystike.“

Predpokladané využitie slovníka ako študijnej literatúry sa odráža v kapitole, ktorá sa zaoberá spôsobom a postupnosťou čítania slovníka. Následný zoznam autorov jednotlivých hesiel je zároveň zoznamom súčasných významných historikov, filozofov, teológov, vedcov pracujúcich pre Rímsku kúriu. Pre čitateľa je najhodnotnejšou staťou zoznam vybraných titulov v Čechách a na Slovensku vydaných literatúry, venujúcej sa spiritualite a mystike.

Druhá časť, ktorá je samotným prekladom slovníka, je konceptuálne jasne riadená. Na začiatku je zadefinovaný pojem kresťanskej mystiky v jej historických reáliách a v jednotlivých hlavných školách. Následne sú predstavení mystici v abecednom poradí. Za každým heslom slovníka je radený zoznam literatúry, ktorá je venovaná danému heslu a ktorá je doplnená o literatúru vydanú v Čechách a na Slovensku.

Slovník křesťanských mystiků je vynikajúcim zdrojom údajov k jednotlivým hlavným postavám

kresťanskej mystiky od začiatku jej samotnej existencie do súčasnosti. Pri čítaní úvodnej časti publikácie je potrebné vziať do úvahy prostredie, odkiaľ autor pochádza. Dielo je určené na prvé zblíženie sa s mystikou, následne na hlbšie pochopenie jednotlivých mystikov je vhodné ďalšie štúdium ich diel a historických reálií, v ktorých žili a pracovali.

Marek Zeman

KEČKA, R. (ED.):

## **Buddhism in Asia. Hieron. Studies in Comparative Religion. Vol. 1 (Hieron Series X.)**

Bratislava: Department of Comparative Religion, Comenius University Bratislava 2012. 72 str.

Tento zborník tvoria štyri štúdie: Jana Benická – *Perfect Identification with True Reality Revealed in Different Levels?*; Luboš Bělka – *Tibetan Deities with Animal Heads: Prague Fragment of Bardo thödol*; Miloš Hubina – *Monetarily Engaged Buddhism* a Jacques Huynen – *Theravada Buddhism, State and Violence: Texts, Principles and Realities*.

JANA BENICKÁ – *Perfect Identification with True Reality Revealed in Different Levels?* (str. 5 - 20):

Štúdia známej slovenskej sinologičky Jany Benickej približuje pomerne známe a dlhodobé diskusie medzi dvomi čínskymi buddhistickými školami. Na jednej strane je škola *Huayan* (v slovenskej verzii sa zvykne prepisovať ako *Chua-jen*), na druhej strane škola *Chan* (v slovenskej verzii ako škola *Čchan*), ktoré obidve vznikli v období 6. až 8. storočia. Pokiaľ je škola *Huayan* považovaná za najviac filozoficky prepracovanú čínsku buddhistickú školu, škola *Chan* sa dáva za príklad odmietania filozofických špekulácií a sústredenia sa na meditáciu. Obidve školy však rozoberajú problém mystickej skúsenosti, uvedomenej si priamo v bežných javoch každodenného života.

LUBOŠ BĚLKA – *Tibetan Deities with Animal Heads: Prague Fragment of Bardo thödol* (str. 21 - 30):

Brnenský buddhológ Luboš Bělka predstavuje v svojej štúdii deväť zobrazení ľudských postáv so zvieracou hlavou, ktoré sa nachádzajú v Ázijskej

zbierke Náprstkovho múzea v Prahe. Odkazujú na tibetský eschatologický text *Bardo thödol*, ktorý je na západe, najmä medzi neodbornou verejnou, známejší ako *Tibetská kniha mŕtvych*. V štúdiu okrem identifikácie týchto deviatich zobrazení, analyzuje ich vzťah v texte a kultúrne pozadie náboženských malieb alebo tlačí.

MILOŠ HUBINA – *Monetarily Engaged Buddhism* (str. 31 - 56):

Miloš Hubina sa v štúdiu zaoberá thajským buddhizmom, najmä jeho žitou formou, pričom sa sústreďuje na dva mníšske zákazy – nedotýkať sa žien a peňazí, a spája ich s úlohou peňazí v thajskej spoločnosti.

JACQUES HUYNEN – *Theravada Buddhism, State and Violence: Texts, Principles and Realities* (str. 57 - 72):

Článok je sumarizáciou dizertačnej práce autora Theravádový buddhizmus a násilie (*Bouddhisme theravada et violence*), obhájenej v roku 2007 na belgickej *University of Liege*. V skúmaní sa zamerá na dve oblasti: výskyt obrazov násilia v buddhistických textoch a v skutočnosti v historických súvislostiach.

Andrej Fukas



## O AUTOROCH ČÍSLA

BEÁTA ČIERNIKOVÁ, PHD. (\*1956)

Vyštudovala na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave odbor Teória a riadenie kultúry. Doktorát získala na Oddelení religionistiky Katedry etnológie. Prednášala kulturológiu na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre v Ústave vzdelávania a kultúr národnostných menšín. Od roku 1998 pôsobí ako odborná asistentka na Oddelení religionistiky Katedry etnológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave a od jej vzniku na Katedre porovnávacej religionistiky. Prednáša problematiku archaických a starovekých náboženstiev. Predmetom jej odborného záujmu sú kultúry a náboženstvá kaukazských národov, predovšetkým Arménov. Absolvovala niekoľko výskumných pobytov v Arménsku a Gruzínsku.

Kontakt: beata.ciernikova@gmail.com

KATEŘINA DĚKANOVSKÁ, PHD. (\*1985)

Študovala teológiu a religionistiku na Husitské teologické fakultě UK a doktorandský program na Filosofické fakultě UK. Zaoberá sa medzináboženským dialógom, moslimami a islamom v Európe. Vyučuje religionistiku na Husově institutu teologických štúdií v Prahe a taktiež v Prahe na tamojšom detašovanom pracovisku Univerzity sv. Alžbety. Spolupracuje s Právnickou fakultou Univerzity Karlovej na projekte Národní a kulturní identity, kde prispieva tematikou náboženského pluralizmu. Žije v Prahe.

Kontakt: dekanovska.k@seznam.cz

MGR. MARTIN KLAPETEK, PHD. (\*1977)

Vyštudoval históriu a religionistiku na Filosofické fakultě Masarykovy univerzity v Brne, kde taktiež v roku 2010 získal doktorát z religionistiky. Venuje sa islamu v Európe, ľudovej religiozite a modernej sakrálnej architektúre. Od roku 2005 až dodnes pôsobí na Katedře filosofie a religionistiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. K jeho významným publikáciám patrí kniha *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*, ktorá vyšla v roku 2011 v Centru pro studium demokracie a kultury v Brne.

Kontakt: klapetek@tf.jcu.cz

PHDR. GABRIEL PIRICKÝ, PHD. (\*1965)

Autor je islamológ, turkológ a arabista. Pracuje ako samostatný vedecký pracovník v Ústave orientalistiky Slovenskej akadémie vied v Bratislave. Vyštudoval orientalistiku-arabistiku na Karlovej univerzite v Prahe a islamistiku na Londýnskej univerzite vo Veľkej Británii. Neskôr sa začal venovať aj turkológii. Zaoberá sa islamom v modernom Turecku, vzťahmi medzi sekularizmom, náboženstvom a nacionalizmom v blízkovýchodnom kontexte a modernými dejinami Turecka. V širších súvislostiach potom skúma aktivity moslimských spoločenstiev a hnutí v globalizovanom svete, predovšetkým u tureckej moslimskej diaspóry v krajinách Európskej únie vrátane Slovenska. Je autorom mnohých vedeckých a odborných štúdií vydaných doma a v zahraničí, ako aj monografií *Islám v Turecku: Nurcuovia a Fethullah Gülen* (2004) a *Turecko* (2006, v češtine). Spolueditoval kolektívne monografie *Fascinácia a (ne)poznanie: kultúrne stretý Západu a Východu* (2003) a *Súčasný podoby súfizmu od Balkánu po Čínu* (2010). Pedagogicky pôsobil na univerzitách v Bratislave, Brne, Trnave a Banskej Bystrici.

Kontakt: piricky.gabriel@gmail.com

MGR. VERONIKA PUSKÁSOVÁ (\*1986)

Vyštudovala odbor religionistika na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V súčasnosti je doktorandkou na Ústave religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne. Zaoberá sa náboženskou situáciou na Balkánskom polostrove, prejavmi islamu a medzináboženským kontaktom v Juhovýchodnej Európe. Špecializuje sa najmä na oblasť Bosny a Hercegoviny.

Kontakt: v.pusha@gmail.com

