

Löhr, Gebhard

Militantní islám - pokojný buddhismus? : podpora násilí a jeho odmítání v náboženstvích

Religio. 2002, vol. 10, iss. 1, pp. [45]-66

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124996>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Militantní islám – pokojný buddhismus? Podpora násilí a jeho odmítání v náboženstvích

Gebhard Löhr

Úvod

Islám byl vždy označován za zvláště agresivní a násilné náboženství. Tak citují Shahram Chubin a Charles Tripp ve studii o iránsko-irácké válce, nazvané *Iran and Iraq at War*, politologa Dankworta Rustowa, který říká: „Islám je nejbojovnější (*most martial*) ze všech náboženství.“¹ Jako znaky mimořádné militantnosti islámu se hodnotí jeho intolerance vůči jiným náboženstvím a tradice tzv. „svaté války“ (*džihád*).² Religionista Gustav Mensching chápal *džihád* tak, že islám usiluje o podrobení všech zemí Alláhově vládě.³ Také Helmuth von Glasenapp přisuzoval islámu ve své značně populární knize *Die fünf Weltreligionen* intoleranci a násilnost; islámským svatým válkám padlo za obět bezpočtu křesťanů, Židů a pohanů. Přesto připisoval islámu větší toleranci než křesťanství.⁴

Odkaz na islámskou militantnost se u mnoha autorů pojí s řazením tohoto náboženství do skupiny či druhu náboženství, jimž lze společně přisuzovat intoleranci nebo militantnost. Podle G. Menschinga patří islám do skupiny tzv. „prorockých“ náboženství, kterým jsou již z hlediska jejich podstaty vlastní určité formy intolerance.⁵ U Glasenappa náleží islám k náboženstvím dějinného Zjevení Boha, která si chtějí vynutit změnu poměrů, protože předpokládají časovou omezenost pozemské existence a světových dějin.⁶ Tezí o principiální souvislosti monoteismu a intoleran-

1 Shahram Chubin – Charles Tripp, *Iran and Iraq at War*, London: Tauris 1988, 32.

2 *Ibid.* O překladu termínu *džihád* jako „svatá válka“ srov. Kurt Peters, „Jihad in Mediaeval and Modern Islam“, *Nisaba* 5, 1977, 3-4; Bassam Tibi, *Kreuzzug und Djihad: Der Islam und die christliche Welt*, München 1999, 51-53, 82-83. Uvedení autorů nepovažují tento překlad za přiměřený.

3 Gustav Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, hrsg. von Udo Tworuschka, Weimar – Jena: Wartburg-Verlag 1996, 60.

4 Helmuth von Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen*, München: Diederichs 1992, 444-445.

5 G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit...*, 61.

6 H. v. Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen...*, 444.

ce, resp. násilí, se zabývá katolický teolog Hans Zirker; přitom popisuje také islámské tradice války a boje.⁷

V rámci přiřazování islámu k různým náboženským typům bývá často stavěn do protikladu k buddhismu, který se charakterizuje jako zvlášť tolerantní a pokojné náboženství. Toto vymezení, které pochází z religionistiky,⁸ převzali i sami stoupenci buddhismu. Cejlonský buddhistický filozof Kulatissa Nanda Jayatilleke cituje britského historika Arnolda Toynbeeho, který staví „judaistická náboženství“ židovství, křesťanství a islám proti „buddhaistickým náboženstvím“ hinduismu a buddhismu.⁹ Hinduismus označuje Toynbee jako buddhaistické náboženství proto, že tolerantní postoje tohoto náboženství byly prý silně ovlivněny buddhismem. Podle názoru buddhistického filozofa G. P. Malalasekera je buddhismus jediné náboženství, které by mohlo přinést světu otrášenému válkami mír a pacifikovat nacionalismus oživovaný křesťanstvím a islámem.¹⁰

Rozdílné soudy o násilném nebo mírovém charakteru islámu a buddhismu se neomezují pouze na vědeckou literaturu, ale vyznačují i obraz obou náboženství v veřejnosti. Buddholog Hans-Wolfgang Schumann opakoval v rozhovoru pro časopis *Der Spiegel* o Velikonocích roku 1998 pojetí, podle kterého se ve jménu buddhismu nikdy nevedly války.¹¹ V sociálně vědním průzkumu vedeném Günterem Kehrerm ukázali studenti religionistiky a indologie v Tübingen, že islám se asociuje s pojmy jako intolerance, násilí a svatá válka, zatímco buddhismus s představou tolerance a pokojnosti.¹²

-
- 7 Hans Zirker, „Monotheismus und Intoleranz“, in: Konrad Hilpert – Jürgen Werbeck (eds.), *Mit den Anderen leben: Wege zur Toleranz*, Düsseldorf: Patmos 1995, 95-117: 108-109.
 - 8 Jakob Wilhelm Hauer, *Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen: Beitrag zu einer weltgeschichtlichen Betrachtung der Religion*, Stuttgart: Kohlhammer 1961, 51-59; Peter Antes, „Toleranz und Misionspraxis unter den anderen Religionen“, in: Konrad Hilpert – Jürgen Werbeck (eds.), *Mit den Anderen leben: Wege zur Toleranz*, Düsseldorf: Patmos 1995, 181-197: 186-187.
 - 9 Kulatissa Nanda Jayatilleke, *The Buddhist Attitude to Other Religions*, (The Wheel-Publication 216), Kandy: Buddhist Publication Society 1966, 2-3.
 - 10 Srov. citát in Monika Tworuschka, „Frieden im Buddhismus“, in: Udo Tworuschka (ed.), *Religionen heute: Themen und Texte für Unterricht und Studium*, Frankfurt a. M.: Diesterweg – München: Kösel 1977, 114-119: 114.
 - 11 „Wenn Eisen Vögel fliegen: Der Buddhismus-Forscher Hans Wolfgang Schumann über das Leben und die Lehre des Siddharta Gautama“, *Der Spiegel* 16, 13.4. 1998, 122-126: 122-123. Srov. k tomu Christoph Kleine, „Buddhismus ohne Buddhisten, oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalistisches Phantasieprodukt“, *Spirita* 12, 1998, 12-14: 12.
 - 12 Kirsten George – Matthias Kaufmann – Günter Kehr – Natalie Kuczera – Anke Spieth – Daniel Sturm, „Das Bild des Islam und des Buddhismus: Eine empirische Untersuchung“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 4, 1996, 55-82: 60-63 a 82.

Kdyby uvedené soudy odpovídaly skutečnosti, byl by islám a zejména jeho učení o *džihádu* vážnou překážkou pro dialog a spolupráci náboženství. Na druhou stranu se ale vedou například křesťansko-muslimské dialogy, a dokonce se hovořilo i o vzájemnosti a trialogu tří „prorockých“ či „abrahámovských“ náboženství – židovství, křesťanství a islámu.¹³ Islám byl zastoupen i v tzv. Parlamentu světových náboženství, který roku 1993 vydal „Prohlášení ke světovému étosu“.¹⁴

V následujícím textu budu na základě příkladů z moderního islámu zkoumat, zda teorie *džihádu* opravdu musí vést k pojetí islámu jako násilného a agresivního náboženství. Východisko vidím ve třech reprezentativních textech z různých proudů moderního islámu. Texty jsou řazeny historicky a srovnávám je s dalšími prameny. Jako komparativní příklady přesahující hranice islámu představím některé jevy z oblasti moderního, především srílanského buddhismu, abych ověřil, zda je odůvodněný protiklad islámu a buddhismu, jak o něm hovoří zmiňované teorie. Negativní soud o mírovosti islámu by mohl mít závažné důsledky, pokud by se učení o *džihádu* vyjevilo jako principiální překážka dorozumění mezi náboženstvími.

Na základě tohoto výzkumu vymezím několik zásadních úvah o souvislosti náboženství a násilí. Z nich by pak měly vyplynout i důsledky pro mezináboženský dialog a spolupráci náboženství a světové etice. Nakonec se v krátké poznámce věnuji ještě otázce, které úlohy přísluší religionistice při výzkumu souvislostí mezi náboženstvími a militantností, resp. obecně při práci s etickou problematikou.

Postoj moderního islámu k válce a násilí

Moderní autoři vždy používali teorii *džihádu* k tomu, aby zdůvodnili svou tezi o militantnosti a intoleranci islámu. Glasenapp tak poukazuje na „svaté války“, které se vedly v oblasti islámu.¹⁵ Jakob W. Hauer napsal, že náboženské války islámu stály život bezpočtu nevěřících.¹⁶ Mensching vykládá, že islám musí vždy vést válku s těmi částmi světa, které neovládá, protože v nich chce zřídit Alláhovu vládu.¹⁷ Zirker zjišťuje, že závazek

13 Isma'il Raji al Faruqi (ed.), *Trialogue of the Abrahamic Faiths: Papers presented to the Islamic Studies Group of American Academy of Religion*, Beltsville: Amana Publications 1995; týž (ed.), *Judentum, Christentum, Islam: Trialog der Abrahamitischen Religionen*, Frankfurt a. M.: Dagyeli 1986.

14 Srov. Hans Küng – Karl-Joseph Kuschel (eds.), *Erklärung zum Weltethos: Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München: Piper 1993, zde zejm. „Dokumentation: A. Die Eröffnungsversammlung des Parlaments, I. Einzug der Delegationen“, 127-132: 130.

15 H. v. Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen...*, 444-445.

16 J. W. Hauer, *Toleranz und Intoleranz...*, 36.

17 G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit...*, 60.

islámu přimět lidstvo k jednotě víry může sahat až po nasazení vojenské síly.¹⁸

Podle toho by se islám musel vzdát své nauky o *džihádu*, pokud by chtěl dosáhnout mírové spolupráce s ostatními náboženstvími.¹⁹ To je ovšem těžko představitelné, protože podle islámského učení *džihád* úzce souvisí se základními hledisky islámu, např. s jeho monoteismem a učením o prorockém seslání.

Mensching potvrdil, že výzva k válce je obsažena v samotném Koránu. Prorok sám nařídil svatou válku proti nevěřícím. Jako doklady cituje Mensching súry 8,39²⁰ a 9,5.²¹ Ze súry 2,190²² nadto vyplývá, že se islám během svého dřívějšího vývoje stával stále bojovnější organizací. Také Glasenapp poukazyval na to, že výzvy k válce lze nalézt již v Koránu. Cituje súru 9,29 jako doklad, že se islám pokoušel prosadit svoje představy všemi prostředky, včetně násilných.²³ Korán se tak nakonec vyjevuje jako východisko islámských dějin náboženských válek a násilného pronásledování nevěřících. Naproti tomu Zirker se domnívá, že výzvy k boji pocházejí z dobře ověřených tradic (*hadíthů*) islámu. Jako doklad cituje jeden Muhammadův výrok, který se nachází v klasické sbírce Muslima.²⁴

V souvislosti s výkladem nauky o *džihádu* poukazují moderní autoři často na to, že islám hájí stanovisko maximální intolerance vůči nemuslimům, resp. jiným náboženstvím. Vytvářejí tím vnitřní souvislost mezi intolerancí a učením o „svaté válce“: boj se popisuje, jako by byl praxí in-

18 H. Zirker, „Monotheismus und Intoleranz...“, 108.

19 Tento požadavek vznesl Bassám Tibí (*Kreuzzug und Dihad...*, 258), který tvrdí, že je nezbytné historicky zpracovat a potom v rámci mírového svátku civilizací společně pohřbit křížové výpravy i *džihád*.

20 Súra 8,39: „Bojujte tedy proti nim [nevěřícím], aby už nebylo pokušení k odpadlictví a aby všechno náboženství bylo jen Boží.“ Cit. dle G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit...*, 59 (česky: *Korán*, přel. I. Hrbek, Praha: Odeon 1991, 485).

21 Súra 9,5: „A až uplynou posvátné měsíce, pak zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete, zajímejte je, obléhejte je a chystejte proti nim všemožné nástrahy.“ Cit. dle G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit...*, 59 (česky: *Korán...*, 583).

22 Súra 2,190: „A bojujte proti nim, dokud nebude konec svádění od víry a dokud nebude všechno náboženství patřit Bohu.“ Cit. dle G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit...*, 60 (česky: *Korán...*, 463). Vydavatel Menschingova díla Udo Tworuschka poukázal na to, že v sůrách 8,39 a 2,190 se vůbec nehovoří o *džihádu*, ale o *qitálu*, tzn. „zabíjení“, které bylo omezeno speciálními podmínkami. Vedle toho Tworuschka dokládá, že Mensching necitoval súru 2,190 přesně: Jelikož ji zkracoval, nebylo zřejmé, že obsahuje pravidla, která omezují bojové akce; stejně tak zanikl obranný charakter některých veršů. Srov. Tworuschkův výklad in: G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit...*, 205-206.

23 Súra 9,29: „Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a Jeho posel, a kteří neuctívají náboženství pravdy.“ Cit. dle H. v. Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen...*, 444 (česky: *Korán...*, 586).

24 H. Zirker, „Monotheismus und Intoleranz...“, 108 a 116. Zirker odkazuje na jedno místo u al-Buchárího.

tolerantního postoje.²⁵ Mensching ale upozorňuje na to, že podle islámského pojetí se rozlišuje mezi náboženstvími písemnými, tzn. Židů, křesťanů a Zabirů (zřejmě jde o zoroastrismus), a náboženstvími nevěčících, tzn. polyteismy. Zatímco Muhammad doporučoval jistou, dokonce obsahovou toleranci vůči písemným náboženstvím, platil ve vztahu ke stoupencům nepísemných náboženství Alláhův příkaz, aby byli vyhubeni. Ovšem v dějinách nebyl islám mnohdy tolerantní ani vůči písemným náboženstvím.²⁶ Jakob Hauer rovněž poukazyval na relativní snášenlivost vůči písemným náboženstvím a stejně jako Mensching se domníval, že se zakládá na příkazu Muhammada a Koránu.²⁷ Naproti tomu Glasenapp hovoří všeobecně o intoleranci a militantnosti islámu, aniž by si povšiml rozdílného pohledu na písemná a polyteistická náboženství.²⁸ Michael von Brück pak zase zjistil, že islámská tolerance vůči písemným náboženstvím se v průběhu dějin rozšiřovala stále silněji i na jiná náboženství, takže dnes se uplatňuje obecně vůči všem ne-islámským náboženstvím.²⁹

Adel Theodor Khoury napsal, že se v moderním islámu sahá po středověkém výkladu pojmu *džihád*.³⁰ Podle něj se *džihádem* nemyslí prvořadě vojenské nasazení pro Boží věc, ale mírové nasazení srdce, jazyka a ruky. Tím se myslí každodenní úsilí o duchovní dokonalost, kázání islámského poselství a sociální angažovanost.³¹ Khoury ale přiznává, že stoupenci tohoto hlediska jsou v dnešním islámu ještě v menšině.³² Bosenský muslim Smail Balić potvrdil, že korektní překlad termínu *džihád* je „úsilí“, „maximální nasazení pro určitý cíl“.³³ Z toho pro Baliće vyplývá, že válečný význam tohoto pojmu není primární, ale musí být nahlážen v historickém kontextu vzniku islámu. Vyslovuje se pro to, aby se v dnešní situaci více

25 Srov. např. G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit...*, 58-61, zvl. 59-60.

26 *Ibid.*, 58-59.

27 J. W. Hauer, *Toleranz und Intoleranz...*, 36-37.

28 H. v. Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen...*, 444. V dalším textu ovšem krátce zmiňuje vyšší snášenlivost islámu vůči písemným náboženstvím.

29 Michael von Brück, „Konflikt im Frieden – Toleranz im Konflikt. Sind die Religionen friedensfähig? Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung des Hinduismus“, in: Konrad Hilpert – Jürgen Werbeck (eds.), *Mit den Anderen leben: Wege zur Toleranz*, Düsseldorf: Patmos 1995, 198-214: 210.

30 Adel Theodor Khoury, *Der Islam: Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder 1992, 198.

31 *Ibid.* Srov. též John Kelsay, *Islam and War: A Study in Comparative Ethics*, Louisville: Westminster – John Knox Press 1993, 34-35.

32 Adel Theodor Khoury, *Was sagt der Islam zum Heiligen Krieg?*, Gütersloh: Mohn 1991, 89.

33 Smail Balić, „‘Heiliger Krieg’ oder Anstrengung für Frieden: Die Auseinandersetzung um ‚Djihád‘ im gegenwärtigen Islam“, in: Johannes Lähnemann (ed.), *Weltreligionen und Friedenserziehung: Wege zur Toleranz*, Hamburg: Rissen 1989, 89-98; B. Tibi, *Kreuzzug und Djihad...*, 51-52. Tibi říká, že překlad slova *džihád* jako „svatá válka“ neodpovídá islámské terminologii a koránskému smyslu slova (s. 53).

prosadily mírové konotace pojmu *džihád* a tím se také ovlivnila transformace islámu.³⁴

Mnozí moderní muslimští autoři poukazují na to, že islámská teorie války neimplikuje agresi proti jinak věřícím nebo násilné obracení nemuslimů.³⁵ Egyptský učenec Mahmúd Šaltút doložil ve svém pojednání *Al-Qur'an wa-al-ġitál* (Korán a boj, 1940/1948),³⁶ že v Koránu nikde není povoleno uplatňování násilí k šíření náboženství nebo k obracení nemuslimů.³⁷ Nasazení násilí je dovoleno pouze v těch případech, kdy je muslimská obec sama napadena nebo jí hrozí, že bude obětí agrese.³⁸ Šaltút se dokonce pokouší dokázat, že islám má k ostatním náboženstvím tolerantní postoj, protože odkazuje na to, že se dřívější muslimové zasažovali o ochranu nejen vlastního náboženství, ale také náboženských svatostánek Židů a křesťanů.³⁹ Z toho autor odvozuje, že islám chtěl žít s přívrženci jiných náboženství v míru.⁴⁰

Také ájatolláh Mortazá Motahhari má ve svém traktátu *Jihad: The Holy War of Islam and its Legitimacy in the Quran* (1940), že se muslimové zasažovali o ochranu židovských a křesťanských svatostánek.⁴¹ Motahhari

34 S. Balić, „Heiliger Krieg'...“, 97-98. K neválečnickému výkladu pojmu *džihád* v moderním islámu viz též Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague – New York: Mouton 1979, 117-120.

35 Srov. R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 123-125, 162-163, 165; Ann Elisabeth Mayer, „War and Peace in the Islamic Tradition“, in: John Kelsay – James Turner Johnson (eds.), *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Westport: Greenwood Press 1991, 195-226: 203.

36 Mahmúd Šaltút, *Al-Qur'an wa-al-ġitál*, angl. „The Koran and Fighting“, in: R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 26-79. Traktát vznikl v roce 1940, ale teprve roku 1948 byl uveřejněn v arabštině (*ibid.*, 8). Je příznačné, že anglicky byl publikován teprve 1977, tedy na počátku „renesance“ islámu. Možná, že tehdy měl vydavatel Rudolph Peters záměr seznámit západní čtenáře, kteří sledovali íránskou revoluci a podobné procesy, s mírovými postoji v oblasti islámu; snad chtěl i sunnitské učence upozornit na dříve vyjadřované mírové postoje.

37 M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 31, 33-34, 36-38, 43, 45, 49-50, 79 ad. Na s. 26 je výslovný odkaz na to, že Korán je základní zdroj islámu (že tedy teorie války musí být rozvíjena specificky na základech Koránu); srov. k tomu s. 55, 61, 71. Srov. též John Kelsay, „Islam and the Distinction between Combatants and Noncombatants“, in: James Turner Johnson – John Kelsay (eds.), *Cross, Crescent and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, Westport: Greenwood Press 1990, 197-220: týž, *Islam and War...*, 40, 72.

38 M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 42, 44-48, 51, 55, 75, 78-79 ad. Viz též R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 114-115; J. Kelsay, „Islam and the Distinction...“, 210; týž, *Islam and War...*, 40, 72; A. E. Mayer, „War and Peace...“, 203.

39 M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 42-54, srov. též 55, 75.

40 *Ibid.*, 45, 79; viz též J. Kelsay, *Islam and War...*, 40.

41 Ayatollah Morteza Mutahhari, *Jihad: The Holy War of Islam and its Legitimacy in the Quran*, přel. M. S. Tawhidi, Teheran: Islamic Propaganda Organisation 1985. Traktát byl publikován roku 1985, tedy na vrcholu íránsko-irácké války, zřejmě proto, aby se vyjasnil íránský pohled na věc pro širší veřejnost.

ovšem omezuje pozitivní postoj islámu vůči nemuslimům v souladu s klasickou právní tradicí pouze na písemná náboženství.⁴² Nijak se tím nevyklučuje, že polyteisty a ateisty lze atakovat.⁴³ Motahharí však varuje před tím, aby se po násilí sahalo libovolně;⁴⁴ a přitom nerozlišuje mezi násilím vůči polyteistům a písemným náboženstvím.⁴⁵ Za obecnou zásadu má, podobně jako Šaltút, pojetí, dle něžž je uplatňování násilí dovoleno islámským učením pouze za účelem sebeobrany a nutné obrany muslimů proti vnějšímu nebezpečí.⁴⁶ Užívání násilí k obracení nemuslimů na islám je označeno za nesmyslné,⁴⁷ protože násilně může vzniknout jen zdánlivá víra nebo vnější nápodoba víry, nikoli víra skutečná.⁴⁸ Již z tohoto důvodu je užívání násilí za účelem obracení na islám vyloučeno.⁴⁹

Šaltútova a Motahharího⁵⁰ mírová pozice ovšem nachází v moderním islámu spíše militantní protivníky.⁵¹ Ve spisu *al-Džihád: al-farīda al-ghā'iba* (Džihád: Skrytá povinnost, 1981),⁵² který shrnuje názory atentátníků na bývalého egyptského prezidenta Sadata,⁵³ se praví, že je povinností každého muslima sáhnout kvůli islámu po zbrani.⁵⁴ Neválečnický výklad pojmu *džihád* ve smyslu mírového nasazení pro islám se odmítá jako alegoréze a vyhýbání se povinnosti bojovat.⁵⁵ Násilí, jehož se spis dovolává, se sice zaměřuje prvořadě proti vlastní vládě nebo proti vládám v islámských státech, které smíchaly muslimské zákony se západními.⁵⁶

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 *Ibid.* První přednáška, odstavce „The Legitimacy of Jihad“, „Peace is not Submission“ a především „The Muslims in Mecca“; třetí přednáška, úvod a odstavec „The Measure of Rights – Individual and Universal“ s pregnančním tvrzením v první větě: „Viděli jsme tedy, že podstatou *džihádu* je obrana“.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.* Podobně M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 36-37.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*; tvrzení „duší islámu je mír“.

51 R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 130-135, 164.

52 Muhammad Abd al Salām Faraj, *Al-Farīdah al-Ghā'ibah*, angl. „The Neglected Duty“, in: Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York – London: Macmillan 1986, 159-234.

53 J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty...*, xvii-xviii; J. Kelsay, „Islam and the Distinction...“, 211; týž, *Islam and War...*, 73-74; A. E. Mayer, „War and Peace...“, 208-209.

54 M. Abd al Salām Faraj, „The Neglected Duty...“, 183-189; J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty...*, 10, 19, 21; srov. též J. Kelsay, *Islam and War...*, 40, 100-106.

55 *Ibid.*, 188-190; J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty...*, 9-10; viz též R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 120.

56 M. Abd al Salām Faraj, „The Neglected Duty...“, 167-168, 193; J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty...*, 8, 12; J. Kelsay, *Islam and War...*, 10, 73, 101-103.

Vůdce těchto států islám odsuzuje jako zkorumpované apostaty,⁵⁷ kteří propadají trestu smrti.⁵⁸ Vyžadovaný *džihád* slouží k vykonání tohoto rozsudku.⁵⁹ Na stranu druhou se však hovoří i o tom, že islámu je zaslíbeno dobyt nejen Konstantinopol, ale i Řím.⁶⁰ Uvažuje se tedy i o ozbrojeném podmanění neislámského světa.⁶¹

Peter Partner⁶² napsal ve své knize *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam*, že extremistické pozice v islámu jsou dnes v menšině.⁶³ Nemají naději, že by mohly uchopit moc v kterémkoli islámském státě nebo se výrazně podílet na politických rozhodnutích. Jejich radikální názory jsou spíše výrazem permanentní politické krize na Blízkém východě než dokladem militantního charakteru islámu. Jako příklad uvádí Partner extremisty v dnešním Egyptě.⁶⁴

Johannes Jansen vyjádřil naproti tomu v komentáři k *Al-Farída* obavu, že hlediska, která tento spis obhájí, sdílí mlčenlivá většina Egyptanů.⁶⁵ Zveřejnění textu *Al-Farída* se uskutečnilo především proto, aby se Západ seznámil s názory radikálních muslimů.⁶⁶

Vědecká diskuse chápe jako reprezentativní stanoviska moderního islámu Šaltútovy a Motahharího postoje. Šaltútův traktát se nahlíží jako znázornění pozice ortodoxního sunnitského islámu,⁶⁷ což plyne mimo jiné z toho, že se autor stal roku 1958 rektorem v otázkách učení na univerzi-

57 J. Kelsay, *Islam and War...*, 101-102.

58 M. Abd al Salām Faraj, „The Neglected Duty...“, 169-172; srov. J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty...*, 8; J. Kelsay, *Islam and War...*, 73, 101-103.

59 J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty...*, 31; J. Kelsay, „Islam and the Distinction...“, 211; též, *Islam and War...*, 73, 100-101 (s vysvětlením srovnání současné situace s bojem muslimů proti Mongolům ve 14. století); A. E. Mayer, „War and Peace...“, 209.

60 M. Abd al Salām Faraj, „The Neglected Duty...“, 162-163.

61 Srov. J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty...*, 6; R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 130, 132-133. Větší militantnost oproti Šaltútovi a Motahharímu se ukazuje i na výkladu jednotlivých relevantních súr; z Koránu se nevybírám podmíněčné užití zbraní v případě ohrožení muslimské obce, ale *neomezená* osobní povinnost sáhnout kvůli islámu po zbraní. Když Mensching a Glasenapp užívají toto čtení islámu, osvojují si pouze jedno určité rozumnění Koránu, a to rozumnění *fundamentalistické*, které pak chápou jako reprezentativní pro celý islám.

62 Americký žurnalista Peter Partner pracoval několik let jako novinář pro *Observer* a *Economist* a byl autorem mnoha pořadů o arabských tématech pro BBC. Srov. B. Tibi, *Kreuzzug und Djihad...*, 52.

63 Peter Partner, *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam*, London: HarperCollins 1997.

64 *Ibid.*, xxii.

65 J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty...*, 2, 25. Na s. 27 Jansen píše, že text *Al-Farída* na určitých místech ukazuje, „že se tito vojenští aktivisté cítí být izolováni, frustrováni a bezmocní“.

66 *Ibid.*, xxiii-xxiv; 7, 18, 151, 154, 156.

67 R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 7-8; J. Kelsay, *Islam and War...*, 40.

tě al-Azhar v Káhiře.⁶⁸ Motahhariho traktát představuje názor jednoho z vůdčích představitelů islámské revoluce v Íránu; Motahhari vystoupil jako přední myslitel a obhájce představy pokračování revoluce na Západě. Oba traktáty mají proto značnou odezvu ve vědecké literatuře k modernímu islámu, především k tématu *džihádu*.⁶⁹

Šaltútovo a Motahhariho pojetí dokazují, že islámu nelze obecně připisovat agresivní a militantní charakter.⁷⁰ Ani v jednom se sice neobjevuje principiální rezignace na použití vojenské moci, což platí i s ohledem na další texty o válce v moderním islámu.⁷¹ Na stranu druhou zůstávají důvody, které oba autoři uvádějí jako možnou obhajobu nasazení násilí, stále v rámci toho, co i Západ akceptuje jako legitimní důvod. Platí to zejména o zásadě, že použití vojenské moci je dovoleno k sebeobraně a k odvrácení agrese.⁷²

Rudolph Peters napsal, že lze hovořit o obecné tendenci moderních, mobilizačních traktátů o *džihádu*, které omezují právo na použití násilí jen pro případy sebeobrany a nutné obrany.⁷³ Označuje to jako „defenzivní interpretaci“ konceptu *džihádu* v moderním islámu.⁷⁴ Ann Elizabeth Mayerová zjistila, že dnešní islámští autoři se pohybují po cestě čistě defenzivní interpretace *džihádu*.⁷⁵ Khoury tvrdí, že v moderním islámu jsou stoupenci názoru, podle kterého je legitimní válka podle islámské nauky možná jen k odvrácení nepřátelského útoku.⁷⁶

Khoury ovšem také říká, že stoupenci tohoto spíše mírového pojetí hájí rovněž stanovisko, které schvaluje i preventivní útok muslimů k zabránění napadení. Vedle toho mají muslimové sahat po zbrani také tehdy, aby pomohli bratrům ve víře, kteří jsou utlačováni v jiných zemích. A konečně je užití násilí povoleno také tehdy, když by bylo ohroženo zvěstování islámského poselství.⁷⁷

68 R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 7-8; J. Kelsay, *Islam and War...*, 40. K Šaltútovi viz též W. Ende, heslo „Šaltút, Mahmút“, in: H. A. R. Gibb (ed.), *Encyclopédie de l'Islam IX*, Nouvelle edition, Leyde: E. J. Brill 1998, 268-269.

69 J. Kelsay, „Islam and the Distinction...“, 209-212; A. E. Mayer, „War and Peace...“, 204-205; J. Kelsay, *Islam and War...*, 40. Příkladem recepte obou traktátů je např. Gernot Rotter, „Dschihad: Krieg im Namen des Glaubens“, in: Heinrich von Stietencron (ed.), *Angst und Gewalt: Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf: Patmos 1979, 252-267: 264-266.

70 R. Peters (*Islam and Colonialism...*, 110) odkazuje na to, že účelem tohoto druhu traktátů bylo, aby se Západ seznámil s pokojným charakterem islámu.

71 Další pojednání uvádí R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 201-207.

72 Srov. M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 44-45.

73 R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 110-112.

74 *Ibid.*, 124, 163-164.

75 A. E. Mayer, „War and Peace...“, 205.

76 A. Th. Khoury, *Der Islam...*, 199.

77 *Ibid.*

Různí autoři poukázali, že podobné názory obsahuje i Šaltútův traktát. Gernot Rotter ukázal, že Šaltút vykládá muslimskou sebeobranu extenzivně, takže *de facto* schvaluje rozsáhlou preventivní válku. Toto tvrzení zdůvodňuje jednou pasáží, v které Šaltút uvádí nepřátelský postoj vůči muslimům v jedné sousední zemi jako legitimní důvod k válce.⁷⁸ A. E. Mayerová píše, že Šaltútův traktát označuje náboženské důvody, například odpor proti šíření islámu nebo znevažování islámských misionářů, za legitimní důvody k použití násilí.⁷⁹ Šaltútovo pojetí sebeobranu, které z toho plyne, není podle standardu mezinárodního práva akceptovatelné.⁸⁰ Mayerová odkazuje také na ústní projevy ájatolláha Motahhariho, podle nějž je užití násilí povoleno pro osvobození společnosti od polyteistických náboženských názorů a k odstranění překážek šíření islámu.⁸¹ Začlenění náboženských důvodů do konceptu sebeobranu však není slučitelné s mezinárodními představami o regulérní sebeobraně.⁸²

Tyto příklady ukazují, že se vždy musíme přesně ptát, co muslimské traktáty rozumí pod sebeobranou, příp. nutnou obranou,⁸³ a zda se za těmito termíny skutečně skrývá mírový postoj, nebo naopak válečnické a militantní představy.⁸⁴ Šaltútovo a Motahhariho pojetí legitimní sebeobranu částečně popírají mírové náhledy, které vyjadřují na jiných místech svých pojednání.⁸⁵

V mnoha moderních muslimských traktátech se objevuje tendence srovnávat představy o povoleném užití násilí v islámu s normami moderního mezinárodního práva.⁸⁶ Nasazení násilí k nutné obraně nebo k odvrácení agrese se nahlíží tak, že je v souladu s normami národního i mezinárodního práva.⁸⁷ Někteří autoři charakterizují učení o *džihádu* přímo jako islámský protějšek křesťanské nauky o spravedlivé válce: podle nich se i v nauce o *džihádu* vykládají důvody, které mohou legitimovat nasazení vojenské síly.⁸⁸

78 G. Rotter, „Dhijad...“, 264-266; viz M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 78-79.

79 A. E. Mayer, „War and Peace...“, 204-205.

80 *Ibid.*.

81 *Ibid.*, 205, 223. Viz též A. M. Mutahhari, *Jihad...*

82 A. E. Mayer, „War and Peace...“, 205; J. Kelsay, *Islam and War...*, 40-41, 53-54.

83 Srov. tezi A. M. Motahhariho (*Jihad...*): „Spor se týká vymezení obrany.“

84 A. E. Mayer, „War and Peace...“, 204.

85 Na některých místech přechází koncepce dovolené sebeobranu proti bezpráví v mnohem násilnější představy o tom, že zemi je třeba vyčistit od škůdců, jako jsou agresori nebo ti, kdo způsobují zmatek. Definice agrese nebo chaosu ovšem chybí.

86 A. E. Mayer, „War and Peace...“, 196-197.

87 Srov. četný výskyt predikátu „právoplatný (*lawful*)“ pro ospravedlnění násilí k sebeobraně u Motahhariho (*Jihad...*).

88 R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 112, 135-150, 163.

Nadto se v některých textech dnešního islámu charakterizuje užití násilí jako obhajoba obecně platných lidských práv. Například Mahmúd Šaltút nahlíží násilně vystoupení prvních muslimů jako obranu práva na náboženskou svobodu.⁸⁹ Ájatolláh Motahharí říká, že nasazení násilí k obraně menšin⁹⁰ proti útlaku stejně jako k obhajobě svobody a lidských práv všude na světě je legitimní.⁹¹ Je zřejmé, že v pozadí těchto názorů stojí i západní představy, například americký nárok na obhajobu lidských práv všude na světě.⁹²

John Kelsay rovněž tvrdí, že islámskou nauku o *džihádu* můžeme nahlížet jako protějšek západní teorie *bellum iustum*.⁹³ Upozorňuje na to, že v učení o *džihádu* nalezneme jak prvky teorie *ius ad bellum* (tzn. právní normy, které upravují propuknutí války), tak i nauku o *ius in bello* (tzn. normy, které platí ve válce).⁹⁴

Bassám Tibí tyto názory odmítl s tím, že diskuse, kterou Kelsay vyprovokoval, obsahuje projekci moderních nebo křesťansko-západních představ na islám. V islámské tradici se ale nikde nerozlišuje mezi spravedlivou a nespravedlivou válkou.⁹⁵

Proti Tibímu je ovšem zapotřebí zdůraznit, že alespoň dnešní islám rozlišuje spravedlivé a nespravedlivé užití vojenského násilí.⁹⁶ Například Šaltút již v úvodu svého traktátu praví, že Korán neospravedlňuje využívání vojenského násilí k získání statků tohoto světa.⁹⁷ Pak lze přinejmenším nepřímou rozlišovat mezi spravedlivě použitým násilím k sebeobraně a neoprávněným násilím například k dobytí cizích území nebo získání materiálních statků.⁹⁸

Také v traktátu ájatolláha Motahharího se rozlišuje mezi legitimním a ilegitimním použitím násilí. Za neospravedlnitelnou se označuje například agresivní válka, jejímž cílem je obsazení cizího území nebo získání bohatství jiných národů.⁹⁹

89 M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 42-45.

90 A. M. Mutahhari, *Jihad...*

91 *Ibid.*

92 To platí například o tom, co říká Motahharí (*Jihad...*) o obraně svobody.

93 J. Kelsay, „Islam and the Distinction...“, zejm. 204-205; týž, *Islam and War...*, 40-42; A. E. Mayer, „War and Peace...“, 203.

94 J. Kelsay, „Islam and the Distinction...“, 197-198, 207-211; týž, *Islam and War...*, 36, kap. 3 a 4; R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 147-149; A. E. Mayer, „War and Peace...“, 197-198.

95 B. Tibí, *Kreuzzug und Djihad...*, 82, 266.

96 R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 121-122.

97 M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 27, 43.

98 Zcela zřetelně nacházíme toto rozlišení i u M. Šaltúta („The Koran and Fighting...“, 51, 79). Srov. též R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 119-120. Ke klasické teorii J. Kelsay, *Islam and War...*, 36.

99 A. M. Mutahhari, *Jihad...*

Pak ale nelze hovořit o tom, že rozlišování spravedlivé a nespravedlivé války je dnešnímu islámu neznámé, i když třeba není vyjadřováno touto terminologií.¹⁰⁰ Tibího tvrzení, že se jedná o moderní projekci, můžeme přičíst tomu, že Šaltút odvozuje toto rozlišení přímo ze svého pojetí Koránu, využívá tedy pramen a východisko dějin islámu.¹⁰¹

Také Madžíd Chaddúri se ve svém pojednání *The Law of War and Peace in Islam*¹⁰² kriticky vyrovnává s tezí, že učení o *džihádu* je islámská verze národního, resp. mezinárodního práva. Tvrdí, že se islámské mezinárodní právo v mnoha bodech principiálně odlišuje od moderního národního práva.¹⁰³ Islámské právo totiž nevychází z existence více států, ale jen z jediné islámské státní jednoty.¹⁰⁴ Islámské právo upravuje pouze vztahy v islámské oblasti vůči neislámské oblasti, zatímco moderní národní právo na takové rozlišení nebere ohled.¹⁰⁵ Islámské mezinárodní právo je časově omezená instituce, protože platí jen pro to období, po které ještě nebyla neislámská oblast podřízena vládě islámu.¹⁰⁶

Naproti tomu musíme potvrdit, že primárně nezáleží na tom, jaké funkce plnilo islámské mezinárodní právo *historicky*, ale jak mu *rozumějí* muslimští autoři v dnešní situaci. Přitom lze zjistit, že dnešní muslimští autoři chápou stanoviska nauky o *džihádu* jako normy upravující mezinárodní vztahy.¹⁰⁷ Nadto souhlasím se západními badateli, například Kelsayem, v tom, že nauka o *džihádu* má sílu spoluurčovat národní právo v mnohem větší míře než doposud a tím také přispívat ke skutečnému *mezinárodnímu* právu, kterému již nebudou jednostranně dominovat západní představy.¹⁰⁸ V souladu s tím se lze na islámskou nauku o *džihádu* dívat alespoň v některých případech, zvláště v situaci konfliktu mezi státy, jako na *funkcionální ekvivalent* národního práva. John Kelsay upozornil, že to platí zejména pro islámská pravidla práva ve válce (*ius in bello*), tedy ve vztahu k normám, na která je třeba dbát v případě, že se vede válka.¹⁰⁹

100 *Ibid.* Takové rozlišení obsahuje i *Al-Farida*, 222-225; srov. J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty...*, 30.

101 Dokládá to již titul tohoto pojednání. Viz M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 27.

102 Majid Khadduri, *The Law of War and Peace in Islam: A Study in Muslim International Law*, London: Luzac & Co. 1941. Později podstatně rozšířeno pod názvem *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore: Johns Hopkins Press 1955.

103 *Ibid.*, 119-121.

104 *Ibid.*, 120. Srov. K. Peters, „Jihad...“, 4; R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 136.

105 *Ibid.*, 120-121; k tomuto aspektu viz též J. Kelsay, *Islam and War...*, 32.

106 R. Peters, *Islam and Colonialism...*, 119-120.

107 *Ibid.*, 135-136, 150, 163.

108 J. Kelsay, *Islam and War...*, 120-122; viz též A. E. Mayer, „War and Peace...“, 198-200, 220.

109 J. Kelsay, *Islam and War...*, 41-42, 57-76.

Kelsay popisoval ve svém příspěvku, jak pravidla učení *džihádu* o *ius in bello* přispěla k omezení a snížení násilí v iránsko-irácké válce v osmdesátých letech.¹¹⁰ Tak se Írán držel stanovisek nauky o *džihádu*, a proto se vzdal bombardování civilního zařízení v tzv. městské válce.¹¹¹ Mimo to se Írán na rozdíl od Iráku zřekl také použití otravných plynů proti civilnímu obyvatelstvu. A konečně se s iráckými válečnými zajatci zacházelo v iránských táborech převážně humánně, což na irácké straně rozhodně neplatilo.¹¹² Írán byl dokonce ochoten akceptovat značné vojenské nevýhody kvůli tomu, aby dostal islámským právním předpisům.¹¹³

Výzkum islámských právních představ o válce představuje nový zajímavý aspekt ve vědecké diskusi o vztahu náboženství k válce. Přitom se otázka, zda je islám násilné náboženství, nebo ne, k níž se literatura neustále vrací, dostává do pozadí před zcela novou perspektivou. Pozornost začíná patřit specifickým příspěvkům, které se zabývají tím, jak lze na základě islámské tradice zmírnit násilí a potlačit války.¹¹⁴ Tak je možné zaměřit jednostranným soudům, které šíří literatura o násilnosti a intoleranci islámu, ve prospěch diferencovanějšího pohledu na věc.

Tento pohled by mohl podpořit i mezináboženský dialog s islámem, například o společné světové etice. Muslimští partneři v dialogu nejsou tímto způsobem již předem tlačeni do obranné pozice, v které by museli obhajovat své názory proti normám pocházejícím z jiných náboženských tradic, například z etiky nenásilí *Kázání na hoře* nebo z ideálu *ahimsá* buddhistické a hinduistické tradice.¹¹⁵ Na místo toho se berou vážně jejich vlastní snahy a stávají se součástí dialogu.¹¹⁶ Přípravné diskuse tzv. Parlamentu světových náboženství z roku 1993 například ukázaly, že muslimští partneři nemohou akceptovat etiku nenásilí, která neobsahuje ani právo na násilný odpor proti bezpráví.¹¹⁷

John Kelsay a James Turner Johnson uspořádali na začátku osmdesátých let několik konferencí, na nichž diskutovali západní a muslimští

110 J. Kelsay, „Islam and the Distinction...“, 212-216; týž, *Islam and War...*, 39, 50, 74-75, 93.

111 Toto nařízení vydal osobně ájatolláh Chomejní. Srov. Sh. Chubin – Ch. Tripp, *Iran and Iraq...*, 50.

112 J. Kelsay, *Islam and War...*, 75.

113 J. Kelsay, „Islam and the Distinction...“, 213.

114 A. M. Motahharí (*Jihad...*) poznamenává, že „transgrese“, tj. překročení určitých mezí při využití válečných prostředků, není povolena.

115 Srov. *ibid.*

116 Srov. J. Kelsay, *Islam and War...*, 54-55.

117 Viz Hans Küng, „Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zum Weltethos“, in: Hans Küng – Karl-Joseph Kuschel (eds.), *Erklärung zum Weltethos: Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München: Piper 1993, 49-87: 77-78.

učenci o teorii *bellum iustum* a učení o *džihádu*.¹¹⁸ Přitom šlo o to, aby se rekonstruoval historický vývoj obou tradic a vypracovaly se srovnatelné body a rozdíly mezi západními a islámskými právními představami o válce.

Tyto konference můžeme nahlížet jako začátek dialogu Západu s islámem o právních představách o válce. Přitom by bylo možné pochopit takto koncipovaný dialog¹¹⁹ právě jako alternativu k obvyklým mezináboženským dialogům, například k dialogu o společném světovém étosu.¹²⁰ Pro mezináboženský dialog jako takový vyplývá z tohoto náhledu, že je nutné precizovat otázku po náboženském příspěvku k míru jako otázku, jaké *specifické* příspěvky mohou náboženství poskytnout ke společné světové etice, resp. k univerzálně platným normám. Přitom se ukazuje, že příspěvky různých náboženství nemusí spočívat na jedné a téže úrovni. Partneři v dialogu si proto musí nejprve vyjasnit, na které úrovni povedou rozhovor, aby se při rozpravě vzájemně nemíjeli a nepoměřovali cizí tradice nereflektovaně vlastními měřítky. Dialog o společné etice může totiž ztroskotat nejen na názorových rozdílech v oblasti etických hodnotových měřítek, ale též na tom, že se nebude dbát na rozdílné roviny rozhovoru, resp. na východiska dialogu.

Postoj moderního buddhismu k válce a násilí

Buddhismus se na rozdíl od islámu běžně nahlíží jako pokojné a tolerantní náboženství. Často se setkáváme s tvrzením, že v buddhistické oblasti nebyly nikdy náboženské války a že buddhismus nikdy neprolil ani kapku krve v zájmu svého šíření.¹²¹ Toto tvrzení opakoval například známý badatel Hans-Wolfgang Schumann v interview, které poskytl o Velikonocích 1998 časopisu *Der Spiegel*.¹²² Objevuje se rovněž v úvodních odstavcích traktátů *The Buddhist Attitude to Other Religions a Buddhism*

118 Z těchto konferencí byly vydány výše jmenované sborníky. Viz Johnsonovu předmluvu k James Turner Johnson – John Kelsay (eds.), *Cross, Crescent and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, New York: Greenwood Press 1990, xi; Kelsayovu předmluvu k J. Kelsay – J. T. Johnson (eds.), *Just War and Jihad...*, ix.

119 Hans Küng, *Projekt Weltehos*, München: Piper 1990 (česky: *Světový étos: Projekt*, přel. K. Floss – B. Horyna, Zlín: Archa 1992).

120 Tento dialog pokračoval i po válce v Perském zálivu, viz J. Kelsay, *Islam and War...*, 119-122.

121 Srov. citát srílanského buddhistického učence Palane Siri Vajiranany, který uvádí Tessa Bartholomeusz, „In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka“, *Journal of Buddhist Ethics* 6, 1999, 1-16: 2.

122 „Wenn Eisen Vögel fliegen...“, 122-123. Ch. Kleine, „Buddhismus ohne Buddhismen...“, 12.

and Peace od cejlonského buddhistického filozofa K. N. Jayatillekeho, které vyšly v šedesátých letech v Kandy vydávaných „Wheel-Publications“.¹²³

Pokud by tato teze platila, odlišoval by se buddhismus vskutku výrazně pozitivně od jiných světových náboženství, nejen od islámu, ale například i od křesťanství, v jehož dějinách se objevuje bezpočtu příkladů nábožensky podmíněných válek.¹²⁴ Uvedená pojetí se také často nacházejí v publikacích, které chtějí pozitivně odlišit buddhismus od křesťanství nebo od teistických náboženství vůbec. Například Jayatillekeho spisy mají vůči Západu přibližně stejnou funkci jako Šaltútův traktát:¹²⁵ buddhismus se má představit jako pokojné, tolerantní a racionální náboženství.¹²⁶ Rovněž Dalajláma prezentuje buddhismus v mnoha populárních spisech jako náboženství lásky a dobra, v němž je užití násilí vyloučeno za všech okolností.¹²⁷

Toto *normativní* znázornění buddhismu, jak se objevuje ve zmiňovaných i dalších spisech,¹²⁸ ale musíme odlišit od *historického* soudu o tom, zda v dějinách buddhismu existovalo násilí. Různí autoři poukázali na to, že v dějinách buddhismu se skutečně objevují nábožensky podmíněné násilnosti a boje kvůli náboženství. Tak hovořil indolog Paul Demiéville ve studii z roku 1957 „Le bouddhisme et la guerre“ o „militarizaci buddhismu“ v Japonsku a v Číně.¹²⁹ Jeho detailní studie vyvolala lavinu dalších pojednání. Hamburský indolog Lambert Schmithausen doložil ve své studii „Buddhismus und Glaubenskriege“ s odvoláním na Demiévilla, že se

123 Kulatissa Nanda Jayatilleke, *Buddhism and Peace*, (The Wheel-Publication 41), Kandy: Buddhist Publication Society 1962, 4-5; též, *The Buddhist Attitude to Other Religions*, (The Wheel-Publication 216), Kandy: Buddhist Publication Society 1966, 1-2.

124 Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*, Princeton: Princeton University Press 1984; Heinz Schilling, „Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa“, in: Peter Herrmann (ed.), *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 83), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 123-137.

125 K potvrzování rationality, vědeckosti, tolerance a mírovosti islámu vůči jiným náboženstvím viz M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 28, 30-31, 34-35, 52, 79.

126 K potvrzování rationality, vědeckosti, tolerance a mírovosti buddhismu viz. K. N. Jayatilleke, *The Buddhist Attitude...*, 1, 3, 20, 35; též, *Buddhism and Peace...*, 2, 4-6, 9-10, 14-15, 23.

127 Srov. např. Dalai Lama, *Frieden für die Welt – Frieden für Tibet*, Hamburg: Dharma 1993, 12-23, a mnoho dalších.

128 Například v dílech vietnamského buddhistického mnicha Thich Nhat Hanha. Srov. též, „Aktive Liebe“, in: Arnold Kotler (ed.), *Mitgefühl leben: Engagierte Buddhismus heute*, Frankfurt a. M.: Fischer 1999, 55-62.

129 Paul Demiéville, „Le bouddhisme et la guerre“, in: též, *Choix d'études bouddhiques*, Leiden: E. J. Brill 1973, 261-299: 261.

v buddhistické oblasti vedly války v jeho jménu nebo byly alespoň podpořeny buddhistickou ideologií.¹³⁰ Neexistují ale historické doklady, že by se buddhismus šířil do dříve nebuddhistických oblastí s pomocí násilí.¹³¹ V ostré kritice Schumannova pojetí označil marburský religionista Christoph Kleine tezi o tolerantním a pokojném buddhismu za klišé a produkt orientalistické fantazie.¹³² Na historických příkladech ukazuje, že v buddhistických oblastech docházelo k mnoha nábožensky podmíněným konfliktům (a to jak ve sféře théravádového, tak mahájánového buddhismu).¹³³

Mnoho autorů uvádí jako příklad násilí v buddhismu konflikt mezi převážně buddhistickými Sinhálci a většinou hinduistickými Tamily v dnešní Srí Lance,¹³⁴ který se rozvíjí zhruba od konce 19. století.¹³⁵ Tento příklad je významný proto, že ukazuje případ násilí v oblasti théravádového buddhismu, tedy buddhismu, který má nejbližší k původní Buddhově nauce.¹³⁶ Naproti tomu většina příkladů násilí v buddhismu se týká oblastí mahájánového buddhismu a jeho škol.¹³⁷ Kromě toho jsou údajně do konfliktu zapojeni na straně Sinhálců také buddhističtí mniši (*bhikku*), ačkoli podle základních buddhistických pouček mniši zásadně nesmějí zabíjet a dokonce ani přijímat veřejné funkce.¹³⁸ Americký, ze Srí Lanky pocházející antropolog Stanley J. Tambiah zaznamenal ve své knize¹³⁹ dějiny tohoto konfliktu ve 20. století a uvádí mnoho příkladů, jak buddhističtí mniši podněcovali konflikt a iniciovali mnohé násilnosti.¹⁴⁰

Tessa Bartolomeuszová napsala ve své studii, že v myšlení moderních buddhistů na Srí Lance existuje ideologie *spravedlivé války*.¹⁴¹ Vyjádření

130 Lambert Schmithausen, „Buddhismus und Glaubenskriege“, in: Peter Herrmann (ed.), *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 83), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 63-92.

131 *Ibid.*, 89.

132 Ch. Kleine, „Buddhismus ohne Buddhisten...“, 12-14.

133 *Ibid.*, 12.

134 Viz Stanley Jeyaraja Tambiah, *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, London: Tauris 1986; Heinz Mürmel, „Gewalt im Buddhismus: Bemerkungen zum singhalesisch-tamilischen Konflikt auf Sri Lanka“, *Spirita* 4, 1990, 12-14.

135 Stanley Jeyaraja Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*, Chicago – London: University of Chicago Press 1992, 2-6.

136 S. J. Tambiah formuluje tuto problematiku takto: „Jestliže buddhismus hlásá nenásilí, proč je tolik politického násilí na Srí Lance?“ (*ibid.*, 95-96).

137 Příklady viz Ch. Kleine, „Buddhismus ohne Buddhisten...“, 12-13.

138 S. J. Tambiah zaznamenává diskuse o možnostech politické činnosti *bhikkū*. Exemplicárně je uveden životopis Walpoly Rahuly (*Buddhism Betrayed?...*, 22-29).

139 Kniha *Buddhism Betrayed?* je na Srí Lance zakázána.

140 Srov. *ibid.*, kap. 4, 10, 11.

141 T. Bartholomeusz, „In Defense of Dharma...“, 1-10.

a dokumenty, které cituje, vykazují přitom zřetelné paralely k vyjádřením z oblasti fundamentalistického islámu. Podobně jako v islámských textech, například v manifestu atentáčníků na tehdejšího egyptského prezidenta Anvara Sadata, kde se vyžadovalo zřízení autonomní islámské vlády v celé islámské oblasti,¹⁴² požaduje jeden čtenářský dopis v kolombských novinách z roku 1998 etablování sinhálské a buddhistické vlády na Srí Lance.¹⁴³ Přitom mají staré cejlonské kroniky, zejména *Mahāvansa* a *Kulavansa*, přibližně tutéž funkci,¹⁴⁴ kterou plní pro zdůvodnění islámských nároků Korán a středověká právní pojednání (například spisy Ibn Tadjmíji a Ibn Kathíra).¹⁴⁵

Na stranu druhou existují v cejlonském buddhismu také mírové postoje. Příkladem může být již zmiňovaný traktát *Buddhism and Peace* od Jayatillekeho, v němž autor obhájí rozhodný pacifismus. Buddhismus líčí jako pokojné a tolerantní náboženství, přesně tak, jako to v islámu dělá Šaltút.¹⁴⁶ Při zmínkách o konfliktu ve své vlasti Jayatilleke tvrdí, že úkolem mnišství je pracovat na spirituální regeneraci lidstva.¹⁴⁷ Funkce mnichů se tak omezuje zcela na spirituální dimenzi, nemají se vměšovat do společenských konfliktů.

I v moderním buddhismu se tedy objevují stejně jako v islámu stoupeni mírových postojů i přívrženci násilí a fanatismu.¹⁴⁸ Ve vztahu k projevům militantního a nacionalistického buddhismu na Srí Lance byl dokonce použit výraz „buddhistický fundamentalismus“ (například Stanley J. Tambiah či jeho žák Gananath Obeyesekere), stejně jako se mluví o militantním „islámském fundamentalismu“.¹⁴⁹

Stanley J. Tambiah hovořil o tom, že „objektivizace“ a „fetišizace“ náboženství zodpovídají za to, že buddhismus mohl sloužit jako prostředek k ospravedlnění násilí.¹⁵⁰ Vývoj od konce padesátých let vedl k tomu, že se buddhismus nechápe prvotně jako náboženská zkušenost nebo morální

142 M. Abd al Salām Faraj, „The Neglected Duty...“, 165-172; J. Kelsay, „Islam and the Distinction...“, 211; týž, *Islam and War...*, 100-103.

143 T. Bartholomeusz, „In Defense of Dharma...“, 7.

144 Viz H. Mürmel, „Gewalt im Buddhismus...“, 13-14; T. Bartholomeusz, „In Defense of Dharma...“, 5-11, S. J. Tambiah, *Buddhism Betrayed?...*, 7, 27-28, 39, 58-60, 86, 103-106.

145 Viz J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty...*, 4-9; J. Kelsay, *Islam and War...*, 100-103.

146 K. N. Jayatilleke, *Buddhism and Peace...*, 1-3.

147 *Ibid.*, 22-23.

148 T. Bartholomeusz, „In Defense of Dharma...“, 2-5. Autorka poukazuje na to, že stoupeni násilí i pokoje se zčásti odvolávají na tytéž kanonické tradice.

149 S. J. Tambiah, *Buddhism Betrayed?...*, 58; Gananath Obeyesekere, „Buddhism, Nationhood, and Cultural Identity: A Question of Fundamentalism“, in: Martin E. Marty – R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago – London: University of Chicago Press 1995, 231-256.

150 S. J. Tambiah, *Buddhism Betrayed?...*, 59-60, 96, 178.

instance, ale jako objekt, který je zapotřebí bránit a jehož vládu je nezbytné prosadit.¹⁵¹ Aby vysvětlil pojem fetišizace, odkazuje Tambiah na to, že buddhismus je stále víc spojován s materiálními objekty, jako jsou například určité zeměpisné lokality, stúpy, Buddhova zobrazení a chrámy.¹⁵²

Kategorie objektivizace a fetišizace lze ale použít i na moderní islám. Stejně jako v projevech srílanského buddhismu¹⁵³ se i ve fundamentalistických traktátech o *džihádu* interpretuje angažovanost pro islám jako angažovanost pro skutečnou islámskou vládu v arabských zemích, například v Íránu. Kruhy, z kterých vzešel spis *Al-Farída*, chtějí například prosadit skutečně muslimskou vládu v Egyptě.¹⁵⁴ Válku mezi Íránem a Irákem chápala íránská strana také jako nasazení pro skutečnou islámskou vládu (na místo sekulárního Baathova režimu) v Iráku.¹⁵⁵ V íránské rétorice hrálo vždy roli také osvobození svatých míst, například velké mešity v Mekce, od vlády bezbožných a zkorumpovaných¹⁵⁶ vlád.¹⁵⁷ Do jistého stupně tak lze užívat i kategorii fetišizace.¹⁵⁸

Možná, že se s pojmy objektivizace a fetišizace náboženství objevily kategorie, které mohou objasnit a vysvětlit vznik nábožensky podmíněného násilí, aniž by ho musely vázat na konkrétní náboženství, tzn. nejen v rámci srílanského buddhismu. Současně by mohly tyto pojmy sloužit jako heuristické kategorie, které by rozpoznaly procesy vedoucí ke vzniku náboženského násilí již v zárodku a pomáhaly je tlumit.

Závěr

Jako důsledek vyplývá z tohoto přehledu, že jak v moderním buddhismu, tak v moderním islámu existují příklady násilných a militantních postojů. Již zmiňovaný dopis jednoho sinhálského čtenáře říká: „Řím je svatý katolíkům, právě tak je Jeruzalém svatý Židům a Mekka muslimům. Malý ostrov v Indickém oceánu ... kde již více než dva a půl tisíce let žijí Sinhálci ... je svatou zemí sinhálských buddhistů.“¹⁵⁹ Toto vyjádření by

151 *Ibid.*, 58-59; viz též T. Bartholomeusz, „In Defense of Dharma...“, 6-7.

152 S. J. Tambiah, *Buddhism Betrayed?*..., 59-60.; viz též T. Bartholomeusz, „In Defense of Dharma...“, 8.

153 Viz citát z knihy *The Revolt in the Temple* od D. C. Vijayavardeny u S. J. Tambiaha (*Buddhism Betrayed?*..., 38-39). Viz též vývody k označení *dharmadvípa* („ostrov dharmy“) pro Srí Lanku u T. Bartholomeuszové („In Defense of Dharma...“, 6).

154 J. Kelsay, *Islam and War...*, 73, 100.

155 Sh. Chubin – Ch. Tripp, *Iran and Iraq...*, 7, 38-39, 49-50. Viz též citát ájatolláha Chomejního *ibid.*, iix.

156 „Zkorumpovaný“ neznamená v islámských textech „finančně úplatný“, ale „zkažený západní ideologií“, „sekularizovaný“.

157 Srov. Sh. Chubin – Ch. Tripp, *Iran and Iraq...*, 159-161, 165, 175-176.

158 Srov. třetí citát Chomejního *ibid.*, 41.

159 Srov. T. Bartholomeusz, „In Defense of Dharma...“, 6-7.

mohlo co do své tendence a postoje pocházet (přeneseno na islámskou oblast) i od fundamentalistického muslima. Na stranu druhou se ukazuje, že jak v moderním islámu, tak v buddhismu existují mírové a tolerantní postoje. Stanoviska Mahmúda Šaltúta,¹⁶⁰ že islám hájí toleranci a chrání nemuslimy a že je náboženstvím míru a univerzální lidské lásky, by mohla tendenčně (přenesena na buddhistickou oblast) pocházet i od Dalajlámy.¹⁶¹

Ukazuje se, že náboženstvím jako takovým nelze přisuzovat obecnou charakteristiku mírovosti nebo militantnosti, ale musíme vždy dbát na to, které postoje daná náboženství obhajují.¹⁶² V úvodu shromážděné paušální soudy nepředstavují nic jiného než stereotypy, i když se objevují ve vědecké literatuře a zčásti pocházejí od vědeckých autorit. Je nezbytné přesně prozkoumat původ těchto stereotypů a jejich funkce v daných (vědeckých nebo nevědeckých) kontextech. Pamatujme rovněž na to, že někteří ze samotných autorů sledují světonázorové zájmy, například když vystupují za mystickou religiozitu nebo dokonce za jednotu náboženství na základě mystické zbožnosti.¹⁶³

Islám tudíž nepředstavuje principiální překážku pro spolupráci mezi náboženstvími, a to nemusí vůbec odporovat názorům, které vyjádřili Mensching nebo Zirker, že prorocká či monoteistická (nebo prorocky-monoteistická) náboženská forma, kterou reprezentuje islám, tvoří zásadní překážku míru a tolerance.¹⁶⁴ Srovnání Jayatillekeho a Šaltútovy argumentace dokonce dokazuje, že k charakterizaci vlastního náboženství jako racionálního a pochopitelného světového názoru mohou být využity strukturálně zcela bez rozdílu jak víra v boha, tak ateismus.¹⁶⁵ Shora uvedené islámské příklady nadto ukazují, že stoupenci islámu dokážou dokonce pomocí teorie boje,¹⁶⁶ resp. *džihádu*, vyjádřit své mírové postoje.¹⁶⁷ Na stranu druhou lze násilné postoje vyjádřit také pomocí nauky, která je považována za pokojnou a slitovnou. Tak se v japonském buddhismu uží-

160 M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 27, 52, 79.

161 Srov. Dalai Lama, *The Heart of Compassion: A Dalai Lama Reader*, Delhi: Full Circle 1997, 64-66. Dalajláma ovšem opakovaně tvrdí, že podle jeho názoru usilují *všechna* náboženství o mír. Srov. týž, *Ein menschlicher Weg zum Weltfrieden*, Jägerndorf: Diamant 21989, 14-15.

162 Srov. hledisko J. Kelsaye: „Problém spočívá v tom, že diverzita existuje nejen mezi tradicemi, ale i uvnitř nich.“ (*Islam and War...*, 117).

163 Viz Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth 21994, 251.

164 Viz Gustav Mensching, „Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen“, *Theologische Literaturzeitung* 12, 1953, 717-728; H. Zirker, „Monotheismus und Intoleranz...“, 97-110.

165 Podle M. Šaltúta je monoteismus (= víra v Alláha) přirozené, rozumově pochopitelné náboženství lidí. Je proto srovnatelný s vědeckou teorií, která může být vyložena pomocí argumentů. Nemusí tak být prosazován násilím a nátlakem.

166 Srov. název Šaltútova spisu, který používá termín *qitál* (boj směřující k zabití).

167 M. Šaltút, „The Koran and Fighting...“, 79-80.

vala nauka o slitovném jednání *bódhisattvy* k tomu, aby se ospravednilo zabíjení protivníků, protože jejich usmrcení je uchránilo od konání hříchů.¹⁶⁸ Nemůžeme tedy nejen náboženstvím jako takovým, ale ani jednotlivým učením připisovat zásadně pokojný nebo násilný charakter. O mírovém nebo násilnickém postoji rozhoduje mnohem víc daná *interpretace*, resp. *aplikace* učení v určitých kontextech.

Pro otázku o spolupráci náboženství v etické oblasti, například na společném světovém étosu, z toho vyplývá, že musíme brát zřetel na různé roviny diskuse: vzájemnost může ztroskotat nejen na názorových rozdílech mezi stoupenci *různých* náboženství, ale také na rozdílných pohledech na etická stanoviska *uvnitř* jedné náboženské tradice. Podle okolností se může stát, že lze dříve dosáhnout souladu mezi představiteli různých náboženství, kteří hájí stejný základní etický postoj, než v rámci jednotlivých tradic. Historickým příkladem takového souladu je korespondence mezi ruským spisovatelem Lvem Nikolajevičem Tolstojem a Mahátmou Gándhím. Ulrich Berner napsal ve studii „Zur Geschichte und Problematik des interreligiösen Dialoges“, že tuto korespondenci můžeme nahlížet jako mezináboženský dialog mezi hinduismem a křesťanstvím.¹⁶⁹ Jak křesťan Tolstoj, tak hinduista Gándhí považovali požadavek nenásilí za ústřední bod svého náboženství.¹⁷⁰ Berner uvádí, že oba si tento vzájemný soulad uvědomovali.¹⁷¹

Z perspektivy, kterou Berner navrhuje, vyplývá, že v mezináboženských diskusích o univerzální etice nemůže jít o to, aby se vždy prosadila vlastní etická perspektiva a tím se ochromil dialog o společné etice.¹⁷² Také religionistika by neměla, a to ani nepřímou, vystupovat za prosazení nároků na platnost určitých náboženských tradic. Na stranu druhou by ale nemělo být cílem interreligiózního dialogu, aby se vzdal nároků na etickou platnost, které žijí v jednotlivých náboženských tradicích, ve prospěch úplného kulturního relativismu nebo hodnotového relativismu.¹⁷³ Z toho by mohly vzejít zničující důsledky pro morální vědomí lidí. Důležité morální základní normy, jako například zákaz zabíjení, by se

168 Brian (Díazen) A. Victoria, *Zen, Nationalismus und Krieg: Eine unheimliche Allianz*, Berlin: Theseus 1999, 293.

169 Ulrich Berner, „Zur Geschichte und Problematik des interreligiösen Dialoges“, in: Christoph Elsas (ed.), *Tradition und Translation: Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin – New York: de Gruyter 1994, 391-405: 403-404.

170 *Ibid.*, 403-404.

171 *Ibid.*, 404. I v dalších úvahách vycházím z tohoto textu.

172 *Ibid.*, 404.

173 Srov. James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, New York: MacGraw-Hill 1993, 15-17.

mohly vyjavit jako kulturně podmíněné, a tedy nakonec svévolné.¹⁷⁴ Proti této alternativě stojí další možnost: v mezináboženském dialogu by mohlo jít o zprostředkovávání vzájemné základní morální pozice mezi stoupenici různých náboženství a světových názorů.¹⁷⁵ Přesný výklad těchto pozic by opět mohl být sporný, např. by se mohlo stát předmětem sporu, zda zásadně mírový postoj vyžaduje principiální rezignaci na násilí, anebo právě naopak vyžaduje využití (v krajní nouzi i násilných) prostředků k odvrácení zjevného bezpráví. K emocionálním reakcím by mohlo přispět to, že podobné otázky dostávají rozdílné odpovědi nejen u různých náboženství, nýbrž i v rámci jedné náboženské tradice.¹⁷⁶

Cílem takového dialogu by mohla být spolupráce představitelů různých náboženství, kteří spolu souhlasí v základních etických otázkách. Tímto způsobem by se společné náhledy mohly rozšířit i za hranice náboženství, například mezi ateisty a humanisty. Tak například Dalajláma se se svými mírovými a pacifistickými postoji přesně shoduje s názory, které hájil ateistický a vůči náboženství kritický filozof Bertrand Russell ve studii „Může náboženství odstranit naše starosti?“ (z knihy *Proč nejsem křesťanem*) i na jiných místech.¹⁷⁷

Výkladem a srovnáním tradic náboženského odmítání násilí a války by také religionistika mohla nepřímou přispět k mírové spolupráci náboženství, je-li navíc známo, že výsledky religionistických bádání mohou mít zčásti značný zpětný vliv na samotné náboženské tradice.¹⁷⁸ Vedle stále znovu vyhrocované alternativy mezi deskriptivním a normativním pojetím religionistiky¹⁷⁹ se objevuje další možnost jak ji pochopit: totiž jako deskriptivní, avšak na etické normy orientovanou práci s náboženstvími.

Z němčiny přeložil Břetislav Horyna

174 Tím se zabývá Klaus Peter Rippe, *Ethischer Relativismus: Seine Grenzen – Seine Geltung*, Paderborn – München: Schöningh 1993, 19-20. Viz též J. Rachels, *The Elements...*, 17-20.

175 Tak také J. Kelsay, *Islam and War...*, 117.

176 U. Berner, „Zur Geschichte...“, 404.

177 Bertrand Russell, *Warum ich kein Christ bin*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980, 207-217 (česky: *Proč nejsem křesťanem a jiné eseje*, přel. F. Kejdana, Praha: Orbis 1961).

178 Známy příklad je vydání *Rgvédu* (Max Müller, 1849-1862), které přispělo k revitalizaci hinduismu. Viz E. J. Sharpe, *Comparative Religion...*, 37.

179 V současnosti se o tom diskutuje jako o „angažované religionistice“ (*engaged religious studies*). Srov. Brian E. Malley, „Toward an Engaged Religious Studies“, *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion* 26, 1997, 11-12. Malley ale spojuje dvě představy: představu angažovanosti religionistiky za hodnoty a představu, které museli religionisté žijící ve věži ze slonoviny čisté teoretické reflexe opustit kvůli „angažovanému“ terénnímu výzkumu.

SUMMARY

Militant Islam – Peaceful Buddhism? Advocacy and Refusal of Violence in Religions

The argument of the paper proceeds in a dialectical way: different attitudes towards violence in modern day Islam and Buddhism are compared and contrasted. In addition general statements about the violence contained in both religious traditions, such as can be found in the secondary literature and in public utterances on the subject, are drawn into the picture. The result of contrasting and comparing these judgments and attitudes is this: no general verdicts about the violent or non-violent character of a religion as such can be made. There are historical as well as present-day cases in point for peacefulness and violence in both religions. Illustrative examples are given from both traditions: In the case of Islam modern treatises on *jihad* are discussed. In the case of Buddhism documents in relation to the conflict between Singhalese and Tamils in Sri Lanka are discussed.

Some general consequences for interreligious dialogue and intercultural ethics are drawn. Concerning dialogue it is suggested that the adherents of peaceful attitudes in the diverse religions discover their affinities and work together for peace across the boundaries of their traditions. Concerning interreligious ethics it is suggested that no universal criteria for the peacefulness of religious traditions can be found: the contribution of a religion to peace may therefore consist in something other than, for instance, the requirement of pacifism or of non-violence.

Theologicum
Universität Göttingen
Platz der Göttingener Sieben 2
D - 370 73 Göttingen

GEBHARD LÖHR