

Horyna, Břetislav

[Kepel, Gilles. Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět]

Religio. 1996, vol. 4, iss. 2, pp. 206-208

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124773>

Access Date: 30. 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.

Gilles Kepel, Boží pomsta,

Brno: Atlantis 1996, 182 s.

Kniha francouzského sociologa a islamisty G. Kepela s podtitulem *Křesťané, Židé a muslimové znovu dobývají svět* je poměrně ojedinelý (např. vedle práce M. Mendela *Židé a Arabové*, 1992) příspěvek k tématu, o němž se v posledních letech tím více hovoří, oč méně se k němu dělá: k tématu interkulturní a mezináboženské komunikace v podmínkách změněného a dále se měnícího politického a náboženského světa. Problematika, nahlížená zvláště v předchozích dvou desetiletích pod egidou hesla o inkulturaci, za níž se skrývaly nejčastěji pokusy o zachování hodnotové převahy evropské, tzv. křesťanské kultury v souvislostech masivní imigrace mj. též z islámského světa, příp. ještě pod výzvami k dialogickému vyrovnání kontaktujících se náboženských kultur, je zde na základě široké faktografie postavena do jiného světla. Je to sváto politiku, náboženské politiky a nového poměru mezi politikou a náboženstvím, jehož utváření prochází od poloviny 70. let významným zlomem. Zvrat, k němuž zde dochází, lze vyjádřit jedním slovem, jež se také v Kepelově práci objevuje v řadě symptomatických i diagnostických souvislostí: slovem rozchod.

Rozcházejí se ti, kteří dříve byli partnery, společníky, druhy spojenými nějakým poutem. Protože se v podtitulu Kepelovy práce objevují vedle sebe „křesťané, Židé a muslimové“, mohl by vzniknout dojem, že se jedná o jejich vzájemný rozchod, o rozvázání něčeho předtím svázaného. Takový dojem by byl falešný; jednak v této rovině dosud není co rozvazovat, a jednak Kepel neuvažuje v rovině faktického mezináboženského dialogu či spolupráce, ale v rovině ideje, která významně určuje vztah těchto náboženství prvotně ke světu, a teprve zprostředkovaně k sobě navzájem. Rozvázení se je myšlenka se symbolickou hodnotou, za níž se skrývá změněný způsob náboženského vztahování se ke světu a s ním i oproti nedávné minulosti výrazně změněný způsob sebereflexe diskutovaných náboženství. Poválečná doba měla svůj charakteristický znak v procesu, který lze v zobecně-

né a spíše povšechnou tendenci vystihující podobě označit slovem otevření náboženství světu. V šedesátých letech, kdy tato s modernizací spjatá vlna kulminovala, se pro ni na křesťanské straně objevilo slovo *aggiornamento*, modifikace církve na podmínky současného světa. Analogické procesy probíhaly v islámu („modernizace islámu“) a dlouhodoběji také v judaismu. Ačkoli mnohým zůstaly z té doby v paměti pouze bulvární obrázky jeptišek v minisukních a bigbeatových kapel při církevních bohoslužbách, jednalo se o hluboce zasahující změnu vazby mezi náboženstvím a společností, o přizpůsobení náboženství modernímu světu přinejmenším co do určitých společných cílů, požadavků, hodnot a očekávání. V polovině sedmdesátých let ale došlo ke zvratu, v němž se prosazuje nová idea poměru mezi náboženstvími a světem, typická pro dnešek. Cílem přestává být přizpůsobení náboženství světu, nýbrž se jím naopak stává přizpůsobení moderního, v očích nositelů této náboženské myšlenky ztroskotavšího světa hodnotám náboženství. V katolickém křesťanství to vede k rozporům ohledně dědictví druhého vatikánského koncilu a prostředků i možností reevangelizace (či rekatolizace, jak to mnozí kriticky označují) Evropy, v islámu k tendenci, kterou Kepel výstižně označuje jako „islamizaci modernosti“ (s. 9).

Kepel má pohled spíše sociologický a zřejmě proto nikde nezkoumá důvody, proč takový obrat nastal. Na několika místech konstatuje příčinu v „křizi modernosti“ (což je asi drobné nedorozumění autorské nebo překladatelské, jde o krizi moderny), aniž by však analyzoval, proč vůbec je řeč o krizi, jaké jsou její zdroje, průběh a projevy a odkud se bere legitimita náboženského nároku na její překonání. Tato spekulativní poloha je nahrazena podrobným, vysoce informativním a na faktografii založeným sociologickým přehledem náboženských rehnutí, proudů a tendencí (rechristianizace, reislamizace, ap.) s mnoha politologickými přesahy. Z religionistického hlediska je kromě množství nashromážděného materiálu a údajů pozoruhodný také komparativistický zřetel, který jiné pohledy na dnešní náboženské dění občas postrádají. Těžiště Kepelovy knihy je položeno do čtyř kapitol: *Meč a korán*, která je pestrobarevnou zprávou

o stavu dnešního islámu, *Evropa jako misijní oblast*, v níž popisuje rechristianizační tendence a jejich souvislosti, *Zachránit Ameriku*, což je kapitola zčásti věnovaná medializaci náboženství a využití medií masové komunikace pro náboženské účely, tedy tématu v našem prostředí stále opomíjenému, a konečně *Výkupení Izraele*, kde autor shrmažďuje údaje o metamorfózách dnešního judaismu.

Již první kapitola je asi nejčistším zázorněním konkrétního náboženského (islámského) rozchodu se společností. Kepel rozlišuje mezi metodou islamizace „shora“ a „zdola“ a na řadě islámských organizací a hnutí ukazuje způsoby boje proti *džáhilji*, světu a společnosti 20. století, které jsou tímto výrazem přirovnány k věku barbarství před Muhammadovým vystoupením. Na Kepelových příkladech lze také pozorovat, jak se odpor motivovaný v mnoha případech původně sociálními a politickými inspiracemi proměňuje v odpor náboženský. Někde v této oblasti asi můžeme hledat počátky odpovědi na otázku, proč se dnešní náboženská hnutí rozvíjejí právě v souvislosti s řečí o krizi moderny. Vedle toho ale Kepelův nárys v nových sociálně kulturních podmínkách dokládá starší religionistické a sociologické funkcionální pochopení náboženství jako pohotového ventilu sociálního přepětí (přesáhne-li komplexita společenských vztahů určitou mez – což je právě stav označovaný slovem o krizovosti moderny -, „zprůhledňují“ se tyto vztahy pomocí ideologických náboženských prostředků, a to zpravidla retardačně) a jako vždy využitelného náboženského revolučního nebo quasirevolučního potenciálu.

V poněkud zastřenější podobě vystupuje rozchod s moderní společností v kapitole o rechristianizačních hnutích. K tomu přispěl souhrn okolností jak kulturního rázu (evropská kultura může hovořit vedle náboženské tradice již také o své tradici secularizovanosti, která je počínaje novověkem přinejmenším rovnocenná s náboženskými vlivy), tak vnitrocírkevních (na jedné straně stojí radikální otevřenost církve vůči světu po druhém Vatikánu, na straně druhé pasivní lhostejnost vůči církevním snahám, podmiňovaná právě secularizačními procesy, k nimž se pojí institucionální problémy církve, např.

nedostatek kněží, apod.), a posléze i okolností plynoucích z dobových politických zvrátů (první po roce 1968 na Západě, od nějž lze sledovat výrazné odcírkevnění křesťanství, druhý po roce 1989 v zemích střední a východní Evropy, který naopak v první fázi nesl znaky církevního triumfalismu). Systém evropských politických demokracií nadto vytváří prostředí vzájemně si konkurujících duchovních nabídek a v něm prostor pro občanské optování, což jsou faktory znemožňující dominanci jedné náboženské představy. Kepel popisuje, jak se v této situaci pohybují jednotlivá rechristianizační hnutí, ukazuje jejich strategie, důrazy, které kladou, a v sociologických sondách si všímá některých důležitých projevů (např. spor o školu ve Francii), které, zasazené do celkového kontextu, poukazují k souvislostem, jež dosud nejsou obecně vnímány. Rozhodně stojí za to projít si Kepelovy pasáže (týkající se mj. i Československa po r. 1989) o tom, s jakými ambicemi se může pojit fikce evropské kulturní a náboženské identity.

Jednou z nejzajímavějších částí Kepelovy knihy je bezesporu kapitola o využití mediálních prostředků při tzv. náboženské obrodě. Setkáváme se zde s fenoménem masového působení, který do značné míry určuje tvář dnešního světa, a s přenosem jeho účinkování do oblasti šíření náboženských názorů. Elektronická média a náboženská víra jsou spojeny, které překvapuje jen na první pohled. Hlubší analýza, kterou Kepel provádí i s ohledem na dějinné společenské předpoklady rozmachu tohoto typu náboženské (ne-)komunikace ve Spojených státech, však naznačuje, že se s teleevangelizací objevil účinný model náboženského působení a že náboženské podřízování si moderního světa jeho vlastními prostředky (tj. vyspělými komunikačními technologiemi) přesunuje celou diskusi o rechristianizačním „dobytí světa“ na novou, dosud neprozkoumanou úroveň. Dílčí zkušenosti, které má v tomto ohledu naše společnost za sebou a které měly ponejvíc podobu jarmarečního šarlatánství (léčitelské seance přes televizní obrazovku apod.), budou zřejmě s rozvojem soukromých televizí a s pokrytím území kabelovým příjmem získávat zcela jiný rozsah a kvalitu.

Práce G. Kepela rozhodně stojí za doporučení. Možná, že popisuje pouze jedno vychýlení dějinného kyvadla: tak, jako to byla premoderní náboženská kultura, která zrodila sekularizovanou a odnáboženštělou modernu, je to zase pozdní bankrotující moderna, která plodí, a je zapotřebí zdůraznit, že rovněž a mimo jiné, současná náboženská obnovná a samospasitelská hnutí. V jejich lůně se opět může zrodit další éra socio-kulturní laicizace. Stejně tak ovšem mohl Kempel narazit na kořeny jevu, jehož další rozvoj bude měnit náboženskou a politickou tvářnost velkých geografických prostorů. Logika konfliktu, kterou v sobě rechristianizační a reislamizační hnutí nesou, tomu nasvědčuje.

BŘETISLAV HORYNA

Aviezer Tucker, O dětské oběti / On Paedocide,

Olomouc: Votobia 1996, s. 157

Rituální oběť je jedním z nejbrizantnějších témat religionistiky. Neexistuje snad fenomenologická práce, která by se jevu oběti a obětování nevěnovala, a v tom se soubobá religionistika neliší od systematických výzkumů raného formativního období, jež tento fenomén zkoumaly pod dějinně náboženským, etnologickým, antropologickým nebo filosoficko-spekulativním zřetelem. Oběť je samozřejmě významným diskusním polem pro teologii, pro sociální filosofii (kde ji pro modernu objevil již na přelomu 18. a 19. století Joseph de Maistre), ale jako určitou formou chování se jí zabývá i moderní věda, jak dokládá kupříkladu etolog K. Lorenz v práci *O takzvaném zlu* (Praha 1991). Že lze z problematiky oběti a násilí učinit ústřední bod pro ucelenou explikační teorii náboženství, posléze ukázal René Girard v díle *La Violence et la sacré* (1972), jehož interpretace vyvolala v sedmdesátých letech diskusi, jejíž ohlasy se v literatuře objevují dodnes. Různost jazyků, jimiž se o oběti hovoří, umožňuje soudit na jediné: oběť a obětní kultury představují jev nejužší spjatý

s lidskou existencí. Z množství zpřesňujících definic oběti se religionisticky zřejmě nejvíce prosadilo vymezení Marcela Mause z roku 1898, který oběť zobecnil jako způsob jednání, jehož ústředním smyslem je vytvořit spojení mezi oblastí posvátného a profánního.

Pohled politologa A. Tuckera, jenž působí na olomoucké univerzitě, na problém oběti je zajímavý tím, že se nezataženě spektrem religionistických, sociologických či teologických teorií tohoto fenoménu pokouší o vlastní výklad, který má nejbližší ke způsobilému hledisku. Zvolil pro něj nesnadný a emocionálně patrně nejkomplicovanější případ oběti dítěte, aby se na něm pokusil odhalit „temné tajemství civilizace“, které pojmenoval „Ježíšův komplex podle nejvýznamnější, ačkoli zdaleka ne jedině manifestace obou jeho aspektů, a to vraždících rodičů a obětovaného dítěte“ (s. 8). Omezení na evropskou civilizaci pak Tuckera vede k tomu, že vybírá paradigmatické obrazy pedocidy z antiky, judaismu, křesťanství a z volně pojaté éry moderny, jež podrobuje interpretačnímu schématu tří prvků: institucionalizace rodičovské pedocidy, formám její legitimizace a reakcím obětovaného dítěte, pokud je k nim dokladový materiál.

V řecké antice (kterou z nikde nevyšvětlených důvodů označuje jako „pohanské období“) Tuckera zaujal Agamemnon obětující dceru Ifigenii, a Médea, která zabila své dva syny. S odvoláním na G. Vica autor zdůrazňuje, že obřadné obětování dětí rodiči je rysem „pohanské morálky“ (s. 11), která byla legitimována převážně nábožensky. Již v těchto fázích vývoje pedocidy, které ovšem Tucker mylně považuje za počáteční, bylo usmrcování dětí pod společenskou kontrolou. V zájmu pokračování civilizace bylo obětování dětí institucionalizováno dvěma společenskými nástroji, náboženstvím a válkou. Obě tyto legitimizační formy jsou pružné: zatímco však v případě náboženské institucionalizace roste míra sociální tolerance vůči pedocidě v případech ohrožení komunity (sucho, neúroda, ap.), vyslání dětí na smrt ve válce mohou doprovázet nejmalichernější důvody, které ospravedlní rodičovskou „potřebu pedocidy“ (s. 13, 18, et passim). V příběhu Ifigenie se podle Tuckera rovněž nacházejí dva základní motivy, které se následně objevují ve všech ostatních