

JIŘÍ GEBELT a kol.

VYŠEHRAĐ

VE STÍNU ISLÁMU

MENŠINOVÁ NÁBOŽENSTVÍ
NA BLÍZKÉM VÝCHODĚ





JIŘÍ GEBELT a kol.

VE STÍNU ISLÁMU

MENŠINOVÁ NÁBOŽENSTVÍ
NA BLÍZKÉM VÝCHODĚ

JIŘÍ GEBELT a kolektiv

VE STÍNU ISLÁMU

MENŠINOVÁ NÁBOŽENSTVÍ
NA BLÍZKÉM VÝCHODĚ

VYŠEHRAĐ

Vychází s podporou Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy

Kapitolu Stefana Taglii Náboženství
v Osmanské říši přeložila Lenka Zilvarová
Mapy vytvořila Kateřina Vytečková
Typografie Vladimír Verner
Odpovědný redaktor Martin Žemla
E-knihu vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
v Praze roku 2017 jako svou 1584. publikaci
Vydání v elektronickém formátu první
(podle prvního vydání v tištěné podobě)
Doporučená cena E-knihy 230 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, s. r. o.,
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

Recenzovali:

Mgr. Karel Černý, Ph.D.; Mgr. Marek Dospěl, Ph.D.; doc. PhDr. Václav Huňáček, CSc.;
doc. PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D. et Ph.D.; PhDr. Zuzana Kříhová, Ph.D.;
Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.; PhDr. Petr Kučera, Ph.D.; Mgr. Mlada Mikulicová, Ph.D.;
PhDr. Petr Novák, Ph.D.; doc. Dr. phil. Wolf B. Oerter, CSc.; Mgr. Anna Sochová, Ph.D.;
Mgr. Petr Štěpánek, Ph.D.; PhDr. Jan Zouplna, Ph.D.

© Jiří Gebelt a kol., 2016

ISBN 978-80-7429-843-1

Tištěnou knihu si můžete zakoupit na www.ivysehrad.cz

Obsah

I. Obecná část

Menšinové nábožensko-etnické skupiny na Blízkém východě

Jiří Gebelt 11

Islám a nemuslimové

Náboženské menšiny a jejich islámská reflexe

Bronislav Ostržanský 30

Náboženství v Osmanské říši

Stefano Taglia 39

II. Křesťané

Křesťané na Blízkém východě

Michal Řoutil 75

Asyřané/Syřané

Michal Řoutil 104

Arméni

Petra Košťálová 137

Koptové

Viola Pargačová	163
---------------------------	-----

Maronité

Monika Langrock	193
---------------------------	-----

III. Náboženství ve vztahu k islámu**Alawité**

Luboš Kropáček	229
--------------------------	-----

Alevité

Kateřina Vytejková	257
------------------------------	-----

Drúzové

Luboš Kropáček	291
--------------------------	-----

Járesáni a Šabakové

Petr Kubálek	322
------------------------	-----

IV. Další menšinová náboženství**Jezídi**

Petr Kubálek	351
------------------------	-----

Mandejci

Jiří Gebelt	380
-----------------------	-----

Ediční poznámka	411
---------------------------	-----

Summary	414
-------------------	-----

O autorech	423
----------------------	-----

Rejstřík	426
--------------------	-----

I. Obecná část

Menšinové nábožensko-etnické skupiny na Blízkém východě¹

Jiří Gebelt

Úvodem

Titul *Ve stínu islámu* rozehrává celou škálu významů. Zatímco na Blízkém východě je stín chápán jako zdroj ochrany před žhnoucím sluncem, a má tedy konotace spíše pozitivní, v našem prostředí chápeme „být v něčím stínu“ jako méně významné či podřadné postavení. Jak marginalizace menšinových náboženství, tak status „chráněného lidu“ (*ahl adh-dhimma*), jež islám některým menšinám přiznává, je sice tématem knihy, přesto chce zvolený název vyjadřovat primárně něco jiného: odkazuje na to, jak malé pozornosti se těmto skupinám dostává. V tomto smyslu je záměrem předložené monografie nechat menšinová náboženství vystoupit ze stínu islámu, tedy ze stínu pozornosti, jež se soustřeďuje na většinový islám, a to v kontextu proměn, jimiž region Blízkého východu prochází.

Když izraelský badatel Mordechai Nisan v předmluvě ke druhému vydání své monografie o menšinách na Blízkém východě v roce 2002 napsal, že menšiny v tomto regionu „jsou daleky toho, aby se jim na počátku 21. století vedlo lépe než dříve“,² nemohl ještě tušit, jaké důsledky bude pro menšinové komunity³ a vůbec obyvatele regionu mít „válka proti terorismu“, kterou prezident Bush v reakci na atentáty na území USA vyhlásil 20. září 2001. Po svržení režimu Saddáma Husajna v březnu roku 2003 bylo pro členy náboženských či etnických menšin, stejně jako pro všechny obyvatele Iráku, důležité především zajištění podmínek pro bezpečný každodenní život a následně postupné vytvoření právního rámce, který by garantoval rovnoprávné postavení všech Iráčanů v nově se konstituujícím státě, možnost podílet se na jeho společenském a politickém

životě a také svobodně praktikovat své náboženství. Paralelně se vznikem a etablováním demokratických procesů a struktur se však Irák stával místem boje znesvářených skupin a etnických čístek. Po útocích na křesťanské kostely byl v únoru 2006 konflikt ještě umocněn zničením mešity al-‘Askarija v Sámarrá, jednoho z nejposvátnějších míst šiitského islámu. Jestliže definice občanské války pracují s počtem tisíce obětí ozbrojeného konfliktu za rok, tak jenom ve dnech, jež následovaly po bombovém útoku v Sámarrá, zemřelo více než tisíc civilistů.⁴ Nevládní organizace *Iraq Body Count* uváděla mezi 20. březnem 2003 a 31. prosincem 2013⁵ více než 134 tisíc zdokumentovaných případů násilné smrti civilistů. Spirála násilí s sebou postupně strhla všechny vrstvy irácké společnosti bez ohledu na etnickou či náboženskou příslušnost a nebylo, respektive není skupiny, jejíž jedinci by nebyli cílem etnických čístek, únosů, znásilnění, brutálního vraždění atd. Fatální dopad však měla a má válka v Iráku především na menšinové komunity.⁶ Počet iráckých křesťanů klesl na polovinu, možná až na třetinu, oproti předpokládaným údajům z roku 2003, mandejce přivedla válka na práh jejich téměř dva tisíce let dlouhé existence na území Iráku. Když se pak Irák stal počátkem roku 2014 opět místem válečného konfliktu, přeneseného sem zpět ze sousední Sýrie, celý svět obletěly zprávy o zločinech spáchaných na severoiráckých jezídech jednotkami tzv. Islámského státu v srpnu téhož roku.

Sýrie se v té době již několik let zmítala v konfliktu, jenž vypukl v roce 2011, kdy se do země přelila vlna protestů proti vládnoucím režimům označovaná jako arabské jaro či arabské revoluce. Původně spontánní protesty začaly v Tunisku na přelomu let 2010 a 2011 a nečekaně rychle zasáhly s různou intenzitou více než dvacet arabských zemí v regionu Blízkého východu a severní Afriky. Průběhem a cíli se od sebe protesty v jednotlivých státech lišily odrážejíce různé politické kultury, souvislosti vzniku státních útvarů, struktury společnosti atp. Nejhlouběji zasáhly Tunisko, Egypt, Libyi, Jemen, Bahrajn a Sýrii, přičemž v prvních třech zemích přivodily v horizontu několika měsíců pád vládnoucích režimů. Označení arabské jaro vzniklé na Západě evokuje podobnost s evropskými revolucemi a protesty byly často přirovnávány k pokojnému přechodu od totalitních režimů ve střední Evropě v 90. letech 20. století. Počáteční optimismus, jenž dění v arabském světě doprovázel, však poměrně brzy

vystřídaloby vystřízlivění. Egypt se po svržení režimu a demokratických volbách vrátil skrze kontra-převrat k armádou podporovanému režimu, považovanému s odstupem zpravidla za více autokratický, než byla vláda prezidenta Mubáraka. Libye a Jemen jsou dnes rozvrácenými státy. Tunisko, byť ve špatné ekonomické situaci, je s pětiletým odstupem považováno za jediný stát, v němž protesty vyústily v demokratický režim. Ve většině zemí, jimiž prošla vlna protestů, se zhoršila ekonomická a bezpečnostní situace, společnosti se polarizovaly a s revolučními událostmi se vynořila řada tenzí uvnitř jednotlivých států. Jedním z důsledků arabského jara je i posílení vlivu radikálního islamismu na dění na Blízkém východě, jež můžeme považovat za jednu stranu mince, jejíž druhou stranou je postavení neislámských menšin, respektive menšinových islámských heterodoxních skupin. Výmluvným příkladem je postavení křesťanů v Egyptě, kteří se vinou nárůstu vlivu islamismu po pádu starého režimu na jedné straně a neschopností státu za vlády Muslimského bratrstva i prezidenta as-Sísího poskytnout jim náležitou ochranu na straně druhé stávají terčem nábožensky zdůvodněné perzekuce.

V Sýrii přerostly původně poklidné protesty vyzývající k reformám již počátkem roku 2012 ve válečný konflikt, jenž je považován za největší humanitární katastrofu od konce druhé světové války. V pět let trvajících bojích přišlo o život již více než 250 tisíc lidí, podle jiných zpráv má konflikt téměř půl milionu obětí. Úřad Vysokého komisaře OSN pro uprchlíky uvádí, že více jak 11 milionů obyvatel Sýrie bylo nuceno opustit své domovy a téměř 5 milionů jich v souvislosti s boji opustilo zemi. Konflikt původně neměl náboženské zdůvodnění, ale jak se boje zintenzivňovaly, radikalizovaly se sektářské vazby a válka dostala náboženské či sektářské směřování. Území Sýrie se postupně proměnilo v bojiště, na němž se střetávají stoupenci režimu prezidenta Asada, sekulární opozice a radikální islamistické skupiny a v různé míře zde hájí své zájmy regionální a světové velmoci. Náboženský konflikt má několik rovin, válku většinových sunnitů proti alawitům, střet sunnitského a šíitského islámu, v tak značné míře rozdmýchaný občanskou válkou v Iráku, a v neposlední řadě je to boj dobře ozbrojených a organizovaných radikálních skupin za vznik státního útvaru, přísně založeného na vlastní kruté představě o islámském státu. Alawité, kteří v tomto konfliktu bojují o vlastní existenci, se semknuli

k podpoře režimu prezidenta Asada, stejně jako křesťané, jež k podpoře vládnoucího režimu vedly obavy z nárůstu islamismu potvrzené osudy křesťanů v Iráku a Egyptě. Podobný postoj zaujala také většina jiných menšin žijících na území Sýrie.⁷

Pochopení menšiny

Termínem menšina bývají v každodenním a často i odborném jazyce označovány skupiny znevýhodněné, diskriminované, porůznu marginalizované či stigmatizované.⁸ Takové pojetí převládá v lidskoprávní literatuře, časté je ale i v odborných antropologických či sociologických textech. Vztah mezi menšinovou skupinou a jejím podmaněním či bezmocností je však záležitostí, kterou je třeba zkoumat a analyzovat, nikoli z ní vycházet. Přínosnější je proto přistupovat k takto označeným skupinám ne apriori jako k bezmocným, pouze pasivním obětem většinové společnosti či náboženství, nýbrž jako k (minimálně potenciálně) aktivním aktérům společenského a politického dění, již mohou užívat různé strategie nejen k posílení vlastních pozic v rámci většinové společnosti, ale též k prosazování zájmů celospolečenských.⁹ Jako příklad lze uvést přínos Koptů egyptské ekonomice či politické kultuře a v neposlední řadě je třeba zmínit důležitou roli, jakou sehráli egyptští křesťané v hnutí odporu proti prezidentu Mubárakovi v roce 2011.¹⁰

Menšina je proto v této knize chápána v širokém a otevřeném významu jednoduše kvantitativně jako skupina méně početná oproti společnosti či skupině většinové, od níž se menšina odlišuje určitými sociálními, kulturními, jazykovými, nábožensko-konfesijními a etnickými rysy. V případě etnické menšiny sdílí taková skupina přesvědčení o společném původu, dějinách a kultuře a vědomí sounáležitosti.¹¹ Pro vlastní status či postavení takto kvantitativně či numericky pojímaných menšin v rámci státu přitom není primárně důležitá jejich početní podřízenost, ale jejich vztah k mocenským strukturám. Skupina může být nepočetná, přesto může mít velký vliv, nebo dokonce dominantní postavení. Důležité je, že tento vztah k mocenským strukturám nelze chápat jako statický, může se vyvíjet, proměňovat, má procesuální a dynamickou povahu.¹² Obojí dokládají

syřští alawité, kteří se z utlačované a marginalizované skupiny postupně vypracovali do pozice vládnoucí elity.

Náboženství může být pojímáno jako alternativa, konkurent, doplněk či subkategorie etnické a národní identity.¹³ Všechny skupiny popisované v knize bývají v odborné literatuře zpravidla řazeny mezi skupiny etnicko-náboženské, tedy takové, v nichž se náboženská příslušnost pojí s vědomím odlišnosti etnické,¹⁴ a v některých případech nachází výraz v endogamní povaze dané skupiny, byť v praxi s různou důsledností.¹⁵

Mírou náboženské identifikace se od sebe jednotlivé skupiny liší, tato míra je ale různá i napříč skupinami samotnými, jak to pozorujeme například u tureckých alevitů, u nichž nacházíme celou škálu chápání alevismu od různě koncipovaného pojetí náboženského až po zcela sekulární.¹⁶ Kolektivní identita, stejně jako identita individuální, je kumulativní, tj. sestává z více složek, má komponentu národní, náboženskou, ale také profesní atp. Její jednotlivé složky mohou být v určitých situacích či dobách zdůrazněny, jiné potlačeny, identita má tedy zároveň situační povahu.¹⁷ Mandejci se v rozhovorech, které jsem s nimi vedl, prezentují v závislosti na konkrétním kontextu někdy jako vyznavači mandejského náboženství, jindy jako Iráčané. Většina v textu popisovaných skupin spojuje relativní rozkvět a prosperitu s obdobím, v němž politiku blízkovýchodních států určovaly národní a socialistické ideje na úkor idejí náboženských. Obrat nastal přibližně od 80. let 20. století, kdy začaly být myšlenky egyptské, irácké a syrské identity vnímány jako prázdné a oslabené a do popředí začaly vystupovat identity náboženské.¹⁸ Skutečnost, že tento trend lze vysledovat nejen ve většinové společnosti/náboženství, ale i v menšinách, jimiž se kniha zabývá, dokládá tezi, že skupiny a identity se spíše než v izolaci etabloují a rozvíjejí ve vzájemné interakci/kontaktu s jinými skupinami,¹⁹ především s většinovým náboženstvím a společností (a platí to i naopak).

Většinovým náboženstvím, jehož existence nás vůbec opravňuje hovořit o náboženských menšinách, je ve všech popisovaných kapitolách sunnitský, případně šíitský islám. Ale ani islám nelze chápat jako nějakou jednotnou a statickou fólii, na jejímž pozadí je možné vykládat menšinová náboženství. Rozmanité jsou i jednotlivé státní útvary, některé jsou etnicky i nábožensky pestré, jako třeba Libanon, jiné, jako společnost egyptská,

jsou v tomto ohledu považovány za poměrně homogenní. Právě v souvislosti s událostmi „arabských revolucí“ se poukazovalo na to, jak vnitřně rozdílné jsou jednotlivé arabské státy Blízkého východu.²⁰

Vybrané skupiny a cíle monografie

Oblast Blízkého východu bývá určována různě. Zaměření našeho textu víceméně odpovídá užšímu vymezení regionu Blízkého východu zahrnujícímu Egypt, Izrael a palestinská území, Libanon, Sýrii a Turecko, dále Jordánsko a státy Arabského poloostrova, Irák a Írán.²¹ Výjimku z tohoto poměrně úzkého geografického vymezení představují oblasti k turecké a íránské hranici přiléhajícího Zakavkazska, jež se dostává ke slovu v souvislosti s arménským křesťanstvím a jezidy. Záměrem není podat vyčerpávající přehled všech menšinových náboženství takto vymezeného geografického prostoru – takový text by musel nutně mít encyklopedickou povahu –, jde nám spíše o to, nabídnout čtenářům v původních



Orientální mapa oblastí, o nichž se hovoří v monografii.

autorských příspěvcích hlubší vhled do problematiky několika vybraných blízkovýchodních náboženských menšin.

V centru pozornosti stála především ta menšinová náboženství, jež byla zásadním způsobem zasažena výše uvedenými událostmi na Blízkém východě a zároveň bylo možné oslovit českého badatele, který by kapitolu zpracoval na základě vlastního dlouhodobého bádání a pokud možno na základě terénních výzkumů. Turecké alevity výše uvedené občanské války v regionu ani protesty v arabských zemích bezprostředně nepostihly, pojí je však s ostatními představenými náboženskými skupinami stejné kulturní dědictví, jež jim zanechala Osmanská říše. Postavení náboženských menšin v Osmanské říši je věnována samostatná kapitola, protože znalost tohoto historického pozadí považujeme za nezbytnou pro hlubší pochopení problematiky jednotlivých nábožensko-etnických skupin současnosti.

Vzhledem k tomu, že výklad zoroastrovců, jejichž počty v Íránu dnes asi nepřesahují 20 tisíc, volal po širším zdůvodnění v kontextu dějin Perské říše, Republiky Írán a vztahů s indickou komunitou Pársů, rozhodli jsme se od jejich zařazení upustit. Součástí monografie není ani výklad komunity bahá'í, jež se z domovského Íránu rozrostla do světového náboženství, majícího více než pětimilionovou členskou základnu. Náboženství bahá'í vzniklo na půdě islámu, a i když se od svých původních kořenů brzy oddělilo, jsou jeho stoupenci považováni za odpadlíky od islámu a především v Íránu jsou tvrdě pronásledováni.²²

Stranou pozornosti musely zůstat také osudy židovské komunity na Blízkém východě a až na výjimky rovněž problematika menšin v Izraeli a Palestině.²³ Židé jsou samozřejmě zmíněni v kontextu výkladu milletového systému Osmanské říše a výkladu principů vztahu islámu k menšinám. Vývoj postavení Židů ve 20. století, problematika a status v jednotlivých státech regionu, migrace do Státu Izrael, vztahy Arabů a Židů a další otázky však představují natolik komplexní problematiku, že by její zhuštění do jedné kapitoly mohlo nabídnout jen velice obecnou a povrchní informaci.

Společným cílem je analýza menšinových komunit v kontextu měnícího se Blízkého východu ve 20. století a především v souvislosti s výše naznačenými dramatickými změnami posledních zhruba patnácti let, které nejenže přivedly tyto skupiny na první stránky světových médií,

ale především před samotnou otázkou jejich další existence na Blízkém východě. Jednotlivé statě sledují tyto cíle: 1. představit danou nábožensko-etnickou skupinu; 2. analyzovat a popsat proměny, jimiž prošla ve 20. a 21. století; a 3. charakterizovat stav, ve kterém se ocitla následkem výše stručně nastíněných proměn Blízkého východu.

Texty jsou zaměřeny na současnost vybraných skupin, ale porozumění současnosti předpokládá uvedení do dějin, popřípadě vzniku, dále nauky a rituální praxe dané skupiny v jejím příslušném kontextu. Odtud pak plyne základní trojčlenná struktura všech kapitol, jež čítá úvod do dané skupiny, analýzu současnosti v původním blízkovýchodním prostředí a následně v diaspoře. Nad tento rámec nemělo smysl podsouvat autorům jednotlivých kapitol nějakou univerzální strukturu. Pojednávané skupiny jsou různorodé, různá jsou i disciplinární východiska jednotlivých autorů, zastoupena je etnologie, religionistika, církevní dějiny, islamistika.

S výjimkou úvodní kapitoly o náboženských menšinách v Osmanské říši, jejímž autorem je italský orientalista a pracovník Orientálního ústavu Akademie věd ČR Stefano Taglia, lze předloženou kolektivní monografii chápat též jako doklad stavu českého bádání v této oblasti. Jsme si však vědomi toho, že se v žádném případě nejedná o doklad vyčerpávající. K některým blízkovýchodním komunitám či k dílčím problémům bylo publikováno množství statí v odborných periodících.²⁴ Pokud je mi známo, neexistuje však žádná souborná publikace českých badatelů obdobného zaměření. Jiná je situace v literatuře světové, v níž se problematika menšin stává přibližně v posledních dvou desetiletích stále častěji předmětem analýz. Jejich výsledky nelze jednoduše shrnout na několika řádcích, rád bych ale upozornil na několik souborných prací k problematice menšin v oblasti Blízkého východu, které se koncepcí a zaměřením blíží naší knize. Žádná z nich se s ní však nekryje zcela, jsou zaměřeny na jiné, někdy dílčí problémy, jinak vymezují geografický prostor a věnují se zčásti jiným skupinám.²⁵ Za průlomové se považuje dílo A. Houraniho *Minorities in the Arab World* z roku 1947. Hourani vykládá jednotlivé menšiny postupně dle geografického rozšíření, zvláštní pozornost věnuje proměnám od 19. století až do druhé světové války, přináší mnoho statistických údajů, a je tak v řadě ohledů pro nás důležitým pramenem k situaci menšin v polovině 20. století. M. Nisan v knize *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression* pojednává

jak o etnických, tak o náboženských menšinách, pracuje s širším pojetím regionu Blízkého východu, takže vykládá například Berbery či Balúče a zabývá se detailně křesťanstvím v Súdánu. Na rozdíl od našeho textu se věnuje problematice Židů v regionu. O. Bengio a G. Ben-Dor vydali monografii *Minorities and the State in the Arab World*, která tematizuje etnicitu jako určující faktor politického života v osmi vybraných arabských státech. Kniha zkoumá v těchto státech vazby mezi většinovou společností a etnickými a náboženskými menšinami. Jednotlivé (původně konferenční) příspěvky monografie *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies* editované M. Shatzmillerovou analyzují procesy formování identity náboženských a etnických menšin v zemích s většinou islámského obyvatelstva, konkrétně to, jak sekulární pojetí národních států (*nation-state*) na Blízkém východě ovlivnilo formování (kulturních, náboženských či jazykových) identit menšinových komunit. Asi nejbližší má naše publikace svým pojetím ke sborníku *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, který pro vydání připravily A. N. Longvaová a A. S. Roaldová. Předmětem jsou náboženské menšiny, a to – podobně jako v našem případě – islámské i neislámské. Některé kapitoly jsou věnovány dílčím komunitám, jiné mají komparativní povahu – zabývají se více menšinami v jednom státě, například vztahem křesťanství a kmenových náboženství v Africe či muslimsko-křesťanskými vztahy v palestinských oblastech. Na březen 2017 ohlásilo vydavatelství I. B. Tauris vydání zcela nové publikace *Religious Minorities in the Middle East and North Africa* připravené Ericou Hunterovou.

Ke struktuře monografie

Pro přehlednost jsme výklad jednotlivých skupin rozdělili do tří dílčích oddílů. První je věnován křesťanství na Blízkém východě, druhý náboženstvím, respektive nábožensko-etnickým skupinám, jež se nějakým způsobem vztahují k islámu. Třetí oddíl přináší výklad mandejců a jezídů.

Vlastnímu textu o vybraných náboženských skupinách předchází dvě kapitoly, jež mají především vytvořit předpoklady pro lepší pochopení celkového rámce postavení popisovaných skupin v prostředí většinového

islámu. První z nich má povahu spíše systematickou. **Bronislav Ostřanský** v ní uvádí čtenáře do vztahu islámu k neislámským menšinám – jak se vytvářel v počátcích islámu, jak je kodifikován v Koránu a jak jej dále rozvíjí islámské právo. Přitom zdůrazňuje, že – jak ostatně ukazují další kapitoly – reálné postavení jednotlivých menšinových skupin se odvíjí od legislativy konkrétního státu a lokálních politických a sociálních poměrů. Ostřanský objasňuje základní dělení obyvatelstva na muslimských územích na muslimy, jinověrce („lidé chránění“, *ahl adh-dhimma*) a modloslužebníky (*mušrikún*) a důsledky z něj plynoucí pro postavení v rámci většinové islámské společnosti. V kontextu zhoršující se situace menšin na Blízkém východě pak připomíná i současné snahy islámských učenců o vytvoření adekvátního rámce pro postavení menšin ve většinových muslimských společnostech, tzv. Marrákešskou deklaraci z ledna 2016.

To, jakým způsobem tyto základy našly výraz v postavení, jež nemuslimům přiznávala Osmanská říše (1299–1923), sleduje **Stefano Taglia**. Taglia vyvrací názor, že komunity nemuslimů v Osmanské říši byly uzavřené a pouze náhodně vstupovaly do kontaktů s většinovým obyvatelstvem. Podle něj se nemuslimové aktivně podíleli na vzniku a konsolidaci říše a zaujímali v ní důležité administrativní posty. Obecně je třeba se bránit generalizacím ohledně konkrétního postavení nemuslimů, neboť to se v dějinách Osmanské říše měnilo v závislosti na konkrétní lokalitě a řadě interních a také externích faktorů. Taglia analyzuje, jak se postupně měnil i význam tzv. milletu, způsobu organizace obyvatelstva do administrativních jednotek dle náboženské příslušnosti, jenž stál v zárodku rozvoje národních identit v 19. a 20. století.

Kapitoly o křesťanských skupinách otevírá text „Křesťané na Blízkém východě“. **Michal Řoutil** v něm uvádí čtenáře do složité terminologie a základních rozdílů v teologiích jednotlivých církví a přináší stručný a přehledný nárys základních milníků dějin křesťanství na Blízkém východě včetně jeho osudů ve 20. a 21. století. Text zároveň stručně seznamuje s těmi křesťanskými církvemi regionu, kterým nemohla být věnována samostatná kapitola. Pro porozumění výkladu dalších kapitol je důležité Řoutilovo připomenutí skutečnosti, že kromě náboženské funkce plní blízkovýchodní církve řadu úkolů v oblasti společenské, politické, hospodářské atp. a mnohdy jsou nositelkami kulturní identity komunit. Pro autory jednotlivých kapitol z toho mj. plyne otázka, jak se zhodit

výkladu etnické a náboženské komponenty identity dané skupiny. Zatímco v případě Koptů a Arménů může výklad postupovat tak, že se primárně zaměřuje na jednu dominantní církev, vychází **Michal Routil** v kapitole o Asyřanech/Syřanech (označení je zde chápáno jako synonymní) z toho, že chápe Asyřany jako jedno etnikum, jehož osudy sleduje na pozadí většinové společnosti a různých režimů až do současnosti, a na konci kapitoly pak charakterizuje čtyři hlavní církve, v nichž syrské křesťanství nachází institucionální výraz. Přitom především pro moderní dějiny platí, že tam, kde politicky neodporovali vládnoucím režimům, dosahovali Asyřané vysokého postavení v rámci příslušných státních útvarů.

Výklad Arménů ukazuje status vyvolené menšiny odsouzené ke strádání jako nedílnou součást arménského sebepochopení. **Petra Košťálová** postupně odkrývá jednotlivé obrazy a koncepty, jež se na skladbě arménské identity podílejí, a vysvětluje politicko-historické události, jež ji formovaly. V dlouhodobé absenci vlastního státního útvaru a velice záhy i absenci společného komunikačního jazyka byla celá staletí nositelem arménské identity Arménská apoštolská církev. Události posledních let jako kdyby zmíněné sebepochopení naplňovaly, když je tradičně pronásledovaná komunita postupně postižena občanskými válkami v Libanonu, Iráku a Sýrii a válkou mezi Arménií a Ázerbájdžánem o oblast Náhorního Karabachu.

Kapitola **Violy Pargačové** nabízí v několika ohledech vyvážený pohled na situaci Koptů v Egyptě. Především ukazuje, že jejich postavení nelze vměstnat do černobílého klišé muslimové versus křesťané. Vlastní dynamiku výkladu pak i tato kapitola rozvíjí v napětí mezi důrazem na etnickou, státní a náboženskou identitu. I pro egyptské křesťany, stejně jako pro řadu jiných blízkovýchodních menšin, platí, že se jejich poměrně dobré postavení za vlád režimů zdůrazňujících sekulární ideje státu s nárůstem islamismu postupně zhoršovalo. Jeden z důvodů platnosti nedávnými empirickými výzkumy potvrzené teze, že blízkovýchodní náboženské menšiny na rozdíl od menšin jazykových inklinují k podpoře autoritářských režimů, spočívá právě v tom, že náboženské menšiny chápou autoritářské režimy jako garanty omezení expanze politického islámu.²⁶ Představitelé Koptů reagovali na sílící vliv islamismu prohlubováním vlastní náboženské identity, jež ale vedlo k uzavřenosti a izolaci komunity, vposledku k jejímu vydělení z celku společnosti a marginalizaci. Proti

tomuto stavu se časem vzepřeli aktivní laici a jejich postoje našly výraz také v aktivní účasti Koptů na událostech arabského jara. Na konkrétních příkladech kapitola rovněž ukazuje komplikovanost vztahů mezi komunitou v původní lokalitě a v diaspoře, když líčí snahy diasporních komunit zpětně ovlivňovat situaci v Egyptě.

I když bývá kapitola o maronitech tradičně součástí publikací o blízkovýchodních menšinách,²⁷ je třeba již na tomto místě zmínit, že v pestré skladbě obyvatelstva Libanonu jsou se svými asi 20 % v pořadí třetí největší náboženskou skupinou za šíity a sunnity, v obou případech s přibližně 30 %. **Monika Langrock** charakterizuje maronitskou komunitu jako „sebevědomou, vzdělanou, ekonomicky úspěšnou, politicky vlivnou“, kulturně a intelektuálně na Blízkém východě dominující. Zároveň ji také ukazuje jako komunitu vnitřně rozpolcenou mocenskými boji sekulárních vůdců, tenzí mezi sekulárními vůdci a církevními představiteli (patriarchou), komunitu, která vinou občanské války, války mezi křesťany a migrace ztratila své dominantní postavení a musí se vyrovnávat s politickou marginalizací a ztrátou ekonomické dominance. To vše v prostředí společnosti polarizované válkou v Sýrii na odpůrce a podporovatele prezidenta Asada, navíc v situaci strachu z přenesení války a možného rozšíření náboženského extremismu, a to především z řad utečenců ze Sýrie, kteří činí čtvrtinu obyvatelstva Libanonu.

Míra či způsob, jímž se náboženské skupiny figurující ve druhé části monografie vztahují k islámu, jsou různé a chceme-li tento vztah blíže charakterizovat, je třeba upřesnit, zda máme na mysli historickou rekonstrukci původu a vývoje dané skupiny, popřípadě analýzu nauky, to, jak na tento vztah nahlíží hlavní sunnitské či šíitské směry, anebo zda nám jde o sebepochopení současné komunity. První dvě kapitoly jsou věnovány syrským alawitům a tureckým alevitům, komunitám vzešlým ze šíitského 'alíjovského základu, z něhož také odvozují své označení. Tyto dvě skupiny mohou být snadno zaměňovány díky svým jménům, ačkoli se, jak připomíná autor kapitoly o alawitech **Luboš Kropáček**, odlišují vírou i praxí, dějinami i současnou orientací. Radikální rozdíl spočívá v jejich početnosti a také v tom, jak se ona početnost paradoxním způsobem odráží v jejich rozdílném postavení ve státních útvarech. Zatímco mnohamilionoví alevité nedosáhli v Turecku oficiálního uznání, alawité, kteří tvoří asi 12 % obyvatelstva, se stali fakticky velmi vlivnou vrstvou v Sýrii.

Kapitolou se prolíná výklad dvou spolusouvisejících procesů: jak svébytná náboženská identita ustupuje (programově) do pozadí ve prospěch začlenění do uznávaného šíitského islámu. Druhým sledovaným procesem je vzestup politické moci vždy marginalizované a perzekuované menšiny až k dominantnímu postavení, setrvávajícímu navzdory řadě vnitřních i vnějších faktorů více než půl století.

Oproti syrským alawitům se turečtí alevité snaží vzkřísit a udržovat tradice, mají své náboženské specialisty a praktikují rituály, jimiž se jasně odlišují od většinového sunnitského islámu. Přesto jsou tureckým státem oficiálně považováni za sunnitské muslimy. **Kateřina Vytejšková** sleduje genezi alevitů či *Kızılbaşů*, jak byli dříve nazýváni, v prostředí mystických islámských řádů, především ve vztahu k beктаšiji. Popisuje nauku, rituální praxi a postavení alevitů v průběhu dějin na pozadí proměn moderního tureckého státu, zvláštní pozornost přitom věnuje problému identity. Všimá si, jak původně náboženská komunita postupně nabývá jiných rysů a stává se z ní spíše etnická či etno-náboženská skupina, aby pak své náboženskosti – byť pouze pro část alevitů – zcela pozbyla. Tím zároveň ukazuje na výše již zmíněnou šíři pojmání alevismu zahrnující různá pojetí náboženská či kulturní.

Mezi uskupení, kterým se dostává v české literatuře vůbec poprvé větší pozornosti, patří drúzové. Endogamní komunita semknutá kolem ezotrické nauky tvoří v Sýrii zhruba 3 % obyvatelstva a v Libanonu, na jehož životě se aktivně podílí, je jednou z osmnácti konfesních komunit (*tá'ifa*). **Luboš Kropáček** drúzy ve svém druhém příspěvku v monografii charakterizuje jako „konfesi s uzavřenou vírou a zároveň extrovertní v životě širší společnosti“ se schopností integrovat se do ní a být k ní loajální. To potvrzuje například skutečnost, že zatímco drúzové v Sýrii respektují prezidenta Asada, libanonští drúzové se kloní na stranu opozice vůči Asadovu režimu a v Izraeli se zase drúzové (s výjimkou Golanských výšin) ztotožňují se státem v takové míře, která je v rámci tamějšího arabského obyvatelstva jedinečná. Na rozdíl od alevitů, kteří byli původně obyvateli venkova, a po celou dobu marginalizovaných alawitů měli drúzové vždy schopné vůdce, již úspěšně usilovali o prosazování zájmů komunity.

Další kapitola se zabývá dvěma komunitami, jež sdílejí tolik společných rysů, že je možné jejich výklad spojit v jeden. Šabakové a járesáni se dle **Petra Kubálka** formovali jako neortodoxní komunity na pomezí

šiiitského islámu a sdílejí podobnosti v ohledu geografickém (obě skupiny žijí na okrajích kurdského osídlení), jazykovém (vztahují se k íránskému jazyku *gúrání*) a spojoval je zčásti též tradiční rolnický způsob života. S řadou dalších komunit představených v naší monografii mají pak společné to, že ve 20. století v těchto skupinách započaly procesy hledání vlastní identity, jež vedly k zásadním proměnám a vnitřnímu štěpení. Šabakové během 20. století položili důraz na odlišnost etnickou, zatímco nábožensky se asimilovali do té míry, že není jisté, zda a jaké prvky někdejší náboženské praxe vůbec zachovali. Náboženská komunita járesánů se v průběhu 20. století rozdělila na tradicionalistickou a reformní část, navíc se osudy járesánů odvíjely odlišně v Iráku a v Íránu. Zatímco v Íránu jsou coby heterodoxní komunita vystaveni marginalizaci a diskriminaci, v Iráku jsou oficiálně považováni za muslimy, což se paradoxně projevuje v absenci uznání jakýchkoli specifických práv – járesáni nejsou zmíněni v ústavě a na celostátní úrovni nejsou zahrnuti do systému garantovaných zastoupení v politice. Jak járesáni, tak Šabakové se na území Iráku stali po roce 2003 terčem násilí motivovaného náboženskou nesnášenlivostí. I v případě těchto komunit se českému čtenáři dostává vůbec prvně do rukou rozsáhlejší odborné pojednání.

Poslední dvě menšiny spojuje mimo jiné to, že je nelze zařadit do žádného z předchozích dvou oddílů výkladu. Mandejci byli sice křesťanskými misionáři považováni za heretické křesťany, které je třeba přivést zpět ke katolické víře, a také byli některými badateli kladeni do blízkosti křesťanství, nicméně dlouhodobě je konsensem bádání poznatek, že mandejství je na křesťanství nezávislé náboženství, jehož základní texty a rituální praxe mají prokazatelně předislámský původ.²⁸ Podobně je snaha zaškatulkovat počátky jezídů jako „íránské“, „pohanské“ nebo „islámské“ přibližně od 90. let 20. století považována za zjednodušenou a překonanou.²⁹ **Petr Kubálek** ukazuje jezidismus jako autonomní náboženství, jež vedle originálních rysů vykazuje vliv sufismu, staroíránských představ a praktik, antické mytologie a gnóze, ale také vlivy křesťanství a judaismu. Společné mají jezidi s mandejci také to, že rekonstrukce jejich počátků má značně hypotetickou povahu. Organizační základnou pozdější jezidské obce bylo dle Kubálka islámské bratrstvo *'adawíja* vzniklé ve 12. století, za zásadní mezník formování komunity však považuje období 16. a 17. století. Nejpozději tehdy se komunita známa v té době již jako jezidská stává

endogamní, její členové se pokládají za vyznavače náboženství odlišného od islámu a svým okolím jsou takto vnímáni. Především radikální proudy islámu však i dnes ožívují pohled na jezídů coby odpadlíky od islámu se všemi důsledky z toho plynoucími, jak ukazují zejména teroristické útoky vedené vůči jezídům v srpnu 2007 a vyvražďování jezídů po dobytí jejich hlavního demografického centra v Sindžáru v srpnu 2014.

Mandejci jsou jednou ze tří náboženských skupin, které nová irácká ústava platná od roku 2005 zmiňuje v pasáži o svobodě vyznání. **Jiří Gebelt** se ve svém příspěvku zaměřuje na proměny, jimiž mandejská komunita v Iráku ve 20. a 21. století prošla. Nejprve proměnou obývaných lokalit, následně změnami v sociální oblasti a reformami rituální praxe a nakonec se věnuje politické angažovanosti mandejských laiků. Výklad vyzdvihuje kontrast mezi situací mandejců v Iráku režimu Saddáma Husajna a jejich postavením po roce 2003. Toto postavení je ambivalentní: mandejci sice dosáhli vrcholného zastoupení na politické scéně, v důsledku dlouhodobě špatné bezpečnostní situace však již nespojují, respektive nemohu spojit svou budoucnost s Irákem. V souladu se zaměřením monografie je mandejcům žijícím v Íránu věnována pozornost pouze okrajově.

Ke způsobu práce

Výklad každé z kapitol o konkrétních náboženských skupinách doprovází mapa původních lokalit zmíněných v textu, jež má čtenářům usnadnit orientaci ve výkladu. Jednotlivé kapitoly uzavírá komentovaný výběr domácí i zahraniční literatury a odkazy na webové stránky příslušné skupiny. Život popisovaných komunit mají čtenářům přiblížit také vyobrazení v textu a v barevné příloze knihy.

Poděkování

Michal Řoutil se společně s Petrem Kubálkem podílel na formování celkové koncepce monografie. Petr Kubálek revidoval arabské přepisy v kapitole o mandejcích, Luboš Kropáček sjednotil přepisy z arabštiny v celé knize. Zmíněným kolegům patří můj dík, stejně jako Kateřině

Vytejškové, která vytvořila všechny mapy doprovázející výklad každé z kapitol. Za pročetí rukopisu děkuji kolegovi Marku Vinklátovi.

Zvláštní poděkování je třeba vyslovit kolegyním, kolegům a členům popisovaných menšin, kteří ochotně poskytli fotografie k publikování. Jsou to: Seyede Behnaz Hosseini, Michal Hájek, Yousif Muharam, Tereza Svášková, Bassem Tellawi, Mahmut Agbaht a spolek *Friends of Maaloula*.

Rád bych rovněž poděkoval Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy a jmenovitě děkance fakulty paní docentce Kamile Veverkové za finanční podporu vydání monografie.

Poznámky

- 1 Za podnětné připomínky k textu děkuji panu docentu Marku Jakoubkovi z Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Kapitola vznikla v rámci řešení projektu Prvouk P01 na UK HTF.
- 2 Mordechai Nisan, *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson (2) 2002, str. 1.
- 3 Termín „komunita“ používám synonymně s termínem „skupina“ v souvislosti s konkrétními nábožensko-etnickými menšinami. Hovořím tedy o „komunitě mandejců“, „komunitě alevitů“ atd. K terminologickému rozlišení mezi „menšinou“ a „skupinou“ viz poznámku č. 11.
- 4 Toby Dodge, *Iraq: From War to a New Authoritarianism*, Abingdon – Oxon, 2012, str. 16–17; Errol A. Henderson – David J. Singer, „Civil War in the Post-Colonial World, 1946–92“, in: *Journal of Peace Research* 37, 3 (2000), str. 275–299, 284–285.
- 5 Rok 2006 byl nejkrvavějším rokem incidentu, dle odhadů v něm zemřelo 29 253 až 34 452 civilistů a rekord smutné statistiky drží červenec 2007 s 3279 mrtvými. Viz online: <http://www.iraqbodycount.org> (10. 4. 2016).
- 6 Dokládají to např. statistiky Úřadu Vysokého komisaře Organizace spojených národů pro uprchlíky (UNHCR), které např. pro rok 2005 uvádí v Sýrii procentuálně velmi vysoká čísla křesťanských a mandejských uprchlíků z Iráku v poměru k tomu, jak se tyto menšiny podílely před rokem 2003 na celkové populaci Iráku. Křesťané, kterých mělo být před rokem 2003 v Iráku přibližně 3 %, činili ve statistikách uprchlíků 45 %, mandejci, kterých bylo asi 0,2 %, činili 10 % z celkového počtu iráckých utečenců v Sýrii.
- 7 Emile Hokayem, *Syria's Uprising and the Fracturing of the Levant*, Abingdon 2013 (Kindle Edition). Viz zvl. kap. „The Uprising and the Regime“, pasáž „The Political Geography of the Syrian Uprising“.
- 8 Mariana Liakova, „Minderheit“, in: Günter Endruweit (ed.), *Wörterbuch der Soziologie*, Konstanz – München 2014, str. 319–320; Friedrich Heckmann, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation: Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*, Stuttgart 1992, str. 55–56.
- 9 Anh Nga Longva, „Domination, Self-Empowerment, Accommodation“, in: Anh Nga

- Longva – Anne Sofie Roald (eds.), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leiden 2015, str. 1–23, 3–4.
- 10 Mariz Tadros, „Copts of Egypt: Defiance, Compliance, and Continuity“, in: Allen D. Hertzke – Timothy Samuel Shah (eds.), *Christianity and Freedom. Volume 2, Contemporary Perspectives*, New York 1996, str. 338–371, 345.
 - 11 Heckmann, *Ethnische Minderheiten*, str. 55–57. Jediný rozdíl mezi „etnickou skupinou“ a „etnickou menšinou“ spočívá dle Heckmanna v marginalizovaném či diskriminujícím postavení dané skupiny. „Menšina“ pak nutně neznamená početní menšinu, ale diskriminovanou skupinu, tzn., že v tomto pojetí by šíité v Iráku do roku 2003 byli menšinou, i když měli početní převahu. Protože považují takový význam termínu „menšina“ za zavádějící a navíc za nevhodné pojímat menšiny jako z povahy věci skupiny marginalizované, chápu termín „etnická menšina“ jako synonymní s termínem „etnická skupina“. Schetter zdůraznil, že představu o společném původu nelze vztahovat pouze na časovou dimenzi, ale rovněž na prostorovou. (Conrad Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, Berlin 2003, str. 59–61.)
 - 12 Anh Nga Longva, „Domination, Self-Empowerment, Accommodation“, str. 5.
 - 13 Thomas Hylland Eriksen, *Etnicità a nacionalismus: Antropologické perspektivy*, Praha 2011, str. 10. K „národní identitě“ viz Miroslav Hroch, *Národy nejsou dilem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*, Praha 2009, zvl. str. 37–40. K termínu národ viz Miroslav Hroch (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus: Čítanka textů*, Praha 2003, str. 11–23. Problematika užití termínu národ v literatuře o Blízkém východě spočívá jednak v odlišných významech, jež navzdory společnému základu v latinském *natio* mají jeho různé ekvivalenty v evropských jazycích, jednak v zakořenění fenoménu národa v evropském kontextu. (Hroch, *Pohledy na národ*, str. 23.) Podobně je i termín „stát“ spojen s moderními evropskými představami a institucemi, které neodpovídají nutně blízkovýchodním skutečnostem. (Philip S. Khoury – Joseph Kostiner (eds.), „Introduction“, in: tíž, *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley – Los Angeles 1990, str. 1–22, 2.)
 - 14 Odborná literatura se v tomto ohledu často rozchází, zpravidla v závislosti na vymezení „etnické menšiny“ a v neposlední řadě také v závislosti na tom, jak moc je tematizována dynamika a proměny sebepochopení popisovaných skupin. Jako příklad lze uvést heslo „Ahl-i Haqq“ z třetího vydání *The Encyclopaedia of Islam*, v němž Martin van Bruinessen hovoří o *kákají* jako o „etno-náboženské komunitě“ (in: Kate Fleet et al. [eds.], *The Encyclopaedia of Islam. Third Edition*, Leiden 2009, sv. 2, str. 51–58, 51.), zatímco Petr Kubálek akcentuje v příslušné kapitole naši publikace tuto komunitu jako náboženskou (viz kap. „Járesání a Šabakové“). O Šabacích hovoří Kubálek jako o skupině etnické, jež se nábožensky asimilovala s islámem, zatímco např. van Bruinessen je popisuje jako „heterodoxní náboženskou skupinu“. (Martin van Bruinessen, „Shabak“, in: Clifford Edmund Bosworth et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Vol. IX., Leiden 1999, str. 152–153, 152.)
 - 15 Proces etablování etno-náboženské skupiny má dle Victorie Arakelové několik základních stadií: 1. skupina se odděluje od vlastního/původního náboženského prostředí, vytváří se náboženská specifika nové skupiny; 2. skupina se odlučuje od svého etnického prostředí

- a uzavírá se vůči němu, stává se endogamní. (Victoria Arakelova, „Ethno-Religious Communities: To the Problems of Identity Markers“, in: *Iran and the Caucasus* 14 (2010), str. 1–18.)
- 16 Viz k tomu kapitulu Kateřiny Vytečkové.
 - 17 Schetter v návazání na G. H. Meada (Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte*, str. 42–44).
 - 18 Tarek Osman, *Islamism: What it Means for the Middle East and the World*, New Haven – London 2016 (Kindle edition). Viz kap. „The Minorities’ Fears“.
 - 19 Eriksen, *Etnicita a nacionalismus*, str. 34.
 - 20 Miloš Mendel, *Arabské jaro: Historické a kulturní pozadí událostí na Blízkém východě*, Praha 2015, str. 201–202, 305.
 - 21 K různým vymezením regionu viz David Šanc, „Blízký východ jako politicko-geografický region“, in: Michaela Ježová – Helena Burgrová (eds.), *Současný Blízký východ: Politický, ekonomický a společenský vývoj od druhé světové války do současnosti*, Brno 2011, str. 9–22. K různým označením regionu a jejich genezi viz Luboš Kropáček, *Blízký východ na přelomu tisíciletí: Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*, Praha 1999, str. 11–16.
 - 22 K zoroastrovcům viz Michael Stausberg, *Die Religion Zarathustras: Geschichte – Gegenwart – Rituale*, Bd. 1–3, Stuttgart 2002–2004; k bahá’ismu viz např. Margit Warburg, *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha’is from a Globalisation Perspective*, Leiden 2006.
 - 23 Dějiny Židů na Blízkém východě, včetně řady dílčích otázek a samotných kapitol věnovaných analýze situace v jednotlivých státech regionu, obsahuje sborník Reeva Spector Simon – Michael Menachem Laskier – Sara Reguer (eds.), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York 2002; K migraci Židů z jednotlivých států regionu viz např. Malka Hillel Shulewitz (ed.), *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands*, New York 2000.
 - 24 O významných menšinách se ve svých pracích zmiňoval Alois Musil. Jedná se zvl. o jeho knihy *Křesťanské církve nynějšího Orientu* (Olomouc 1939), *Mezi Eufratem a Tigridem: Nový Irák* (Praha 1935), *Dar Nilu: Nový Egypt* (Praha 1935), *Zaslíbená země: Nová Palestina* (Praha 1937) a *Od Libanonu k Tigridu: Nová Sýrie* (Praha: 1938). Ze soudobých prací je třeba upozornit alespoň na knihu Moniky Šlajerové, *Palestinská církev dnes: Politická a teologická problematika* (Červený Kostelec 2009). Křesťanství na Blízkém východě se věnuje *Salve: Revue pro teologii a duchovní život*, 26, 2 (2016).
 - 25 Albert Habib Hourani, *Minorities in the Arab World*, Oxford 1947; Mordechai Nisan, *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson (2) 2002 (Kniha byla kritizována za místy protiislámskou/protiarabskou militantní rétoriku.); Ofra Bengio – Gabriel Ben-Dor (eds.), *Minorities and the State in the Arab World*, Boulder 1999; Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal – Kingston 2005; Anh Nga Longva – Anne Sofie Roald (eds.), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leiden 2015; Erica C. D. Hunter (ed.), *Religious Minorities in the Middle East and North Africa: A Complete Survey of Non-Muslim Communities*, London 2016.

- 26 Ceren Belge – Ekrem Karakoç, „Ethnicity, Religion and Support for Authoritarianism“, in: *Political Research Quarterly* 68 (2015), str. 280–292.
- 27 Pojednávají o nich všechny publikace uvedené v poznámce 25.
- 28 Viz např. Kurt Rudolph, *Die Mandäer I: Prolegomena. Das Mandäerproblem*, Göttingen 1960, str. 252–255; týž, *Die Mandäer II: Der Kult*, Göttingen 1961, str. 340–427.
- 29 Christine Allison, „Yazidis I. General“, in: *Encyclopaedia Iranica. Online*, <http://www.iranicaonline.org/articles/yazidis-i-general-1> (10. 4. 2016).

Literatura

Z monografií o menšinách na Blízkém východě, jejichž přehled a základní charakteristiku uvádím v textu, lze doporučit především:

- Hunter, Erica C. D. (ed.), *Religious Minorities in the Middle East and North Africa: A Complete Survey of Non-Muslim Communities*, London 2016.
- Longva, Anh Nga – Roald, Anne Sofie (eds.), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leiden 2015.
- Shatzmiller, Maya (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal – Kingston 2005.

V českojazyčné literatuře se situaci na současném Blízkém východě věnují zejména tyto publikace:

- Beránek, Ondřej (ed.), *Arabské revoluce: Demokratické výzvy, politický islám a geopolitické dopady*, Praha 2013.
- Hermann, Rainer, *Konečná stanice Islámský stát? Selhání státu a náboženská válka v arabském světě*, Praha 2016.
- Kropáček, Luboš, *Blízký východ na přelomu tisíciletí: Dynamika přeměn v muslimském soustředství Evropy*, Praha 1999.
- Křížek, Daniel – Tarant, Zbyněk et al., *Arabské jaro: Příčiny, průběh, důsledky. 2. díl. Sýrie a Arabský poloostrov*, Plzeň 2014.
- Mendel, Miloš, *Arabské jaro: Historické a kulturní pozadí událostí na Blízkém východě*, Praha 2015.
- Müller, Zdeněk, *Islám a islamismus*, Praha 2010.
- Tureček, Břetislav, *Blízký východ nad propastí: Cesta od orientálních diktatur ke svobodě a zase zpátky*, Praha 2016.

Islám a nemuslimové Náboženské menšiny a jejich islámská reflexe

Bronislav Ostřanský

Mezi většinově muslimskými státy na Blízkém východě ne-najdeme v současnosti žádný, kde by nebyli přítomni nemuslimové. Ať již se jedná o starobylé a vnitřně diverzifikované křesťanské komunity (mj. Libanon, Sýrie, Egypt), nebo početné zahraniční pracovníky (např. Saúdská Arábie a další státy Arabského poloostrova), muslimové s přítomností nemuslimů na svých územích počítají, byť přístup k nim se v jednotlivých zemích liší, často velmi citelně. Islámské právo (*fiqh*) se této problematice věnuje obsáhle a systematicky, ovšem na samý úvod třeba zdůraznit, že faktické postavení nemuslimů ve většinově muslimských blízkovýchodních státech se odvíjí od mnoha faktorů, přičemž náboženská východiska dnes představují jen jeden z nich. Islámský faktor je ve větší či menší míře určující v tzv. otázkách osobního statusu (*ahwál šachsija*), jež představují významnou součást islámského práva,¹ dnes snad nejodolnější vůči všemožným sekularizačním či westernizačním tlakům.

Nežli tedy přejdeme k islámským východiskům, dlužno připomenout, že skutečné postavení nemuslimů se v jednotlivých zemích odvíjí od tamních legislativních daností a také od lokálních politických i sociálních poměrů, přičemž zároveň nutno dodat, že obě dvě řečená východiska nemusí být vždy v souladu, ba mnohde se prokazatelná praxe zcela zásadně rozchází nejen s tamní literou zákona, ale je ve sporu rovněž s islámskými východisky. Do současných poměrů na Blízkém východě však nahlédneme v závěru tohoto stručného přehledu, jenž nemá ambici být ničím jiným než jen velmi letným a rámcovým nástinem obsáhlé, složité a nadmíru nejednoznačně vykládané problematiky.²

Islámská východiska

Šarí'atská ustanovení (*šarí'a*, tzn. soubor pravidel, která by měli muslimové respektovat, primárně vyplývající z Koránu a vzoru proroka Muhammada) byla pro život nemuslimů v muslimském prostředí plně relevantní v dávné minulosti. Ovšem bez těchto středověkých východisek se při pokusu o porozumění současné situaci přesto neobejdeme. Klasické islámské právo – a tím nutno začít – totiž řeší především situace, kdy jsou muslimové vládnoucí většinou, zatímco nemuslimové ovládanou menšinou. Naopak, v současnosti tolik rozšířenému stavu, kdy muslimové mnohde tvoří minority v dominantně nemuslimských státech, se z principu příliš nevěnuje. Přesto, nebo právě proto, se touto moderní otázkou o to více zabývají současní islámští učenci (*'ulamá'*).

V případě nemuslimských menšin na muslimských územích je šarí'atský diskurz o poznání přehlednější. V zásadě se tradičně rozlišovalo mezi trvale usazeným obyvatelstvem a cizinci, tedy nemuslimy na cestách, jako byli například obchodníci, poutníci či poslové. V té nejobecnější rovině rozlišuje islámské právo ve vztahu k náboženství tři kategorie osob, jejichž práva i povinnosti se liší. Plnoprávní a také všemi povinnostmi vázaní byli pouze dospělí, svobodní a svéprávní muslimové, přičemž zde je třeba položit si základní otázku, kdo to vlastně je muslim. Většinový konsensus k muslimům řadí sunnity, cháridžovce a šíity, byť u některých šiitských odnoží (mj. alawité) panují dlouhodobé spory. Naopak za muslimy zpravidla nebývají pokládáni stoupenci věroučných směrů, jež sami muslimové nazývají příznačně *ghulát* (tj. extrémní); to se týká například drúzů nebo jezídů. Sunnitští extremisté (zdaleka nejen z řad tzv. Islámského státu, dále jen IS) však mohou za nemuslimy pokládat mnohem širší škálu osob a v tomto ohledu je třeba připomenout, že rozdmýchávání sektářství v posledních letech bohužel mnohde provází blízkovýchodní dění a způsobuje nezměrné tragédie.

Druhou kategorií představují jinověrci, zvaní „lidé knihy“ (*ahl al-kitáb*) nebo též – slovy Ivana Hrbka – „vlastníci Písma“, čímž se poukazuje na fakt, že byli příjemci Božího zjevení (*wahj*). V islámském právu figurují jako „lidé chránění“ (*ahl adh-dhimma*, sg. *dhimmi*), čímž se zase naráží na povinnost muslimů poskytovat jim – za přesně daných podmínek – ochranu.

A konečně třetí kategorii byli tzv. modloslužebníci, arabsky *mušrikún*, tedy „ti, kdož přidružují k Bohu (někoho nebo něco jiného)“, což v dnešním pojmosloví obnáší především polyteisty. Ti by měli být, dle klasického výkladu, přinuceni přijmout islám, zotročeni, nebo zabiti. Litera práva však i ve středověké praxi narážela na lokální historická specifika a společenské danosti, takže v reálu se vztah muslimů k jinověrcům i modloslužebníkům lišil zemi od země, a to nejen v jednotlivostech, ale často zcela zásadně.

Ze středověké geopolitické perspektivy se celý svět členil na „příbytek islámu“ (*dár al-islám*) a území nemuslimů neboli „příbytek války“ (*dár al-harb*), tj. země, které měly být pro islám teprve získány. Praktické potřeby si záhy vynutily vytvoření třetí kategorie „příbytek příměří“ (*dár as-sulh*), tzn. země nemuslimské, s nimiž však muslimové nebyli ve válce (s touto kategorií operovala mj. osmanská praxe).³ Relevance této perspektivy však v moderních časech vyprchala spolu se vznikem mezinárodních smluv i organizací a také přehodnocením výkladu: za součást *dár al-islám* nemusí být pokládána pouze země většinově muslimská, ale postačí, když v ní muslimové mohou žít v souladu s islámem (jako např. ve Francii).

Postavení jinověrců

Ale zpět k jinověrcům. Mezi ně muslimové řadí židy (*jahúd*), křesťany (*nasará*) a sabejce (*sábi'a*), přičemž pod toto označení byly zahrnovány dvě odlišné náboženské minority (mandejci v jižním Iráku a sabejci v oblasti Harránu).⁴ Zařazení zoroastrovců, muslimy zvaných „mágové“ (*madžús*), je sporné (v Koránu totiž mezi jinověřci nefigurují), byť oni sami ve snaze vyhnout se ještě větší perzekuci usilovali o to, aby byli pokládáni za součást *ahl al-kitáb*, argumentující, že mají také Knihu, *Avestu*. Po dobytí Íránu muslimy status *dhimmí* skutečně získali.⁵ Středověcí muslimští právníci na jinověrcy reálně pohlíželi jako na občany „druhé kategorie“ – měli totiž odlišná práva i povinnosti než muslimové – ovšem hovoříme-li o diskriminaci, ta byla vymezena přísnými mantinely. Ostatně, postavení jinověrců ve středověkých muslimských společnostech se vedle předmětu akademického bádání stalo též pomyslným kolbištěm, kde se dnes střetávají různé pohledy na islám.⁶

Jistě, středověk lze srovnávat jen se středověkem, přičemž postavení jinověrců mezi muslimy, jakkoliv diskriminační, bylo, jak se dnes shoduje většina odborníků, lepší nežli postavení náboženských menšin v západním křesťanském prostředí. Museli platit zvláštní poplatek (*džizja*), za který se jim však dostávalo ochrany státu a byli zproštěni vojenské služby. Jejich statut *dhimmi* muslimové sami vnímali jako výraz velkorysosti Obce (*umma*), neboť na ně bylo v podstatě nahlíženo jako na stálé hosty, kteří se mají k hostitelům, muslimům, chovat zdrženlivě a s patřičnou úctou. Jinověrci byli navíc nepřehlédnutelným zdrojem konvertitů, nových muslimů, kteří bývali jako plnoprávní členové společnosti přijímáni bez výhrad.

Islámské právo podrobně rozebírá různé aspekty postavení jinověrců v muslimské společnosti i jejich vztah k muslimům, zahrnující řadu diskriminačních bodů, jako je například nošení barevných označení (*ghijár*) či pásů (*zunnár*) v určitých dobách a oblastech, zákaz stavby nových kostelů a synagog (v praxi všelijak obcházený), zákaz jízdy na koních či nošení mečů atd. Křesťané a židé se v rámci muslimských měst zpravidla soustřeďovali do určitých čtvrtí, což však primárně nevyplývalo z islámu, nýbrž z historicko-sociálních daností. Měli též zakázáno pokoušet se na svou víru obracet muslimy, urážet jejich náboženské cítění (což je velmi široký pojem) a jejich svědectví u soudu vážilo méně nežli svědectví muslima. Obecně vzato, šarí'atská ustanovení se na ně vztahovala tehdy, když se dostali do sporu s muslimy; v interních záležitostech pak požívali právní autonomie, jež se později projevila v systému tzv. *milletů* (z arabského *milla*, „komunita“)⁷ a dodnes přežívá v Libanonu.

Naprostá většina středověkých diskriminačních opatření dnes již není relevantních, byť jistá omezení vyplývající z islámského rodinného práva stále trvají. A tak si křesťan či žid nesmí vzít muslimku, zatímco muslim si křesťanku či židovku vzít může. Jinověrec nesmí dědit po muslimovi a misijní aktivity (tzn. z muslimské perspektivy svádění k odpadlictví) nejsou žádoucí. Konkrétní projevy diskriminace se liší stát od státu; mnohé z nich pravidelně zaznamenávají organizace na ochranu lidských práv. Souhrnně řečeno, mezi aktuálně nejproduktivnější „třetí plochy“ patří především časté zneužívání zákonů o rouhání proti nemuslimům nebo tragické případy skutečných či domnělých odpadlíků od islámu.

Pohledem Koránu i historie

K postavení jinověrců se vyjadřuje řada koránských veršů (*áját*), ovšem najdeme mezi nimi jak pasáže vybízející k respektu a toleranci (např. 2:62; 5:58; 29:46; 61:14), tak jejich přesný opak (mj. 4:157; 9:29). Koránem se tedy mohou zaštiťovat jak zastánci tolerantního postoje k jinověrcům, tak rovněž hlasatelé nesnášenlivosti. Vztahy mezi muslimy a jinověrci nezačaly příliš dobře, když se prorok Muhammad dostal do ozbrojeného střetu s židy v Medíně. Po jeho smrti byli všichni nemuslimové – s výjimkou jihu – vypuzeni z Arabského poloostrova. Pro středověký status jinověrců měla zásadní význam tzv. Medínská charta (r. 622) a hlavně apokryfní tzv. 'Umarova smlouva (údajně r. 637), jež záhy získala v islámské jurisprudenci kanonický status a souhrnně vyjádřila přístup rodícího se muslimského impéria k poddaným nemuslimům. V průběhu první a druhé islámské expanze došlo během necelé století k ovládnutí Blízkého a Středního východu i severní Afriky, přičemž islamizace postupovala v různých oblastech s různou rychlostí a intenzitou. A tak zatímco křesťanství v severní Africe prakticky vymizelo, v jiných zemích dodnes existují početné křesťanské komunity.

Dějiny „stýkání se a potýkání“ muslimů s křesťany a židy jsou jistě historií plnou válek, násilí, útisku a temna. Pokud bychom však na ně nahlíželi výlučně tímto prizmatem, jak se dnes nezřídka děje i mezi vzdělanci, pak by náš pohled zůstal dílčí a černobílý. Nezohlednil by totiž ani tzv. dějiny každodennosti (k reálným životům zcela konkrétních jinověrců máme řadu pramenů)⁸ a ani zásadní vlivy duchovní a kulturní, bez nichž by historie jistě vypadala jinak.⁹ Současnost není právě nakloněna zdůrazňování hodnot dialogu, avšak za mezními postoji a činy zůstává nadmíru bohatý i vlivný odkaz plodného vzájemného obohacování se ve středověku, a to jak v přenosu poznání, tak ve sféře hmotné kultury.

Přestože se tedy zdůrazňují zejména temné stránky vzájemných vztahů, vstřícná setkávání vyznačující se oboustranným respektem i snahou o porozumění provázejí islám již od jeho počátků, což je bod, který velmi rádi připomínají sami muslimové. Zde lze zmínit například duchovní kontakty proroka Muhammada s křesťany v Nadžránu, patriarchy Timothea I. s Hárúnem ar-Rašídem, papeže Řehoře VII. a sultána an-Násira či vstřícné

přijetí sv. Františka egyptským sultánem během 5. křížové výpravy roku 1219. Stejně jako dříve však snahy o porozumění často i v moderních časech přehlušuje rétorika fundamentalistů na obou stranách, což je skličující.

Neradostná současnost

Skeptické hodnocení naznačené v mezititulku naráží nejen na faktickou stránku existence mnohých nemuslimských minorit na Blízkém východě (mj. křesťanů v Sýrii a Iráku, jezidů atd.), ale zároveň na jejich v mnoha ohledech stále patrné právní znevýhodnění oproti muslimům. Navíc otázky demokracie a dodržování lidských práv na Blízkém východě soustavně vzbuzují obavy – dnes ještě více než v nedávné minulosti.¹⁰

V současnosti deklarují svobodu vyznání všechny blízkovýchodní státy s jedinou důležitou výjimkou, kterou je Saúdská Arábie, jež zakazuje na svém území jinou bohoslužbu nežli muslimskou (dokonce i šité tam čelí citelným omezením). Téma islámu a lidských práv, respektive řady muslimských odpovědí na Všeobecnou deklaraci lidských práv, ovšem dalece přesahuje záměr tohoto nástinu. Pokusíme-li se o jisté shrnutí, lze konstatovat, že v praxi dosud zůstává privilegované postavení islámu mnohde zakotveno jak v rovině ústavní (islám jakožto státní náboženství, prezident musí být muslim aj.), tak v jednotlivých legislativních rámcích, v nichž se rodinné právo více či méně drží šarí'atských postulátů znevýhodňujících nemuslimy.

Velmi „horkou půdou“ zůstává otázka svobody slova, kterou si muslimové a nemuslimové mohou vykládat – a také vykládají – často zcela rozdílně. O zneužívání sankcí za rouhání či odpadlictví (*irtidád*) již zde padla zmínka a s touto palčivou otázkou úzce souvisí i problematika blízkovýchodních misí. Křesťanští misionáři, kteří v mnoha blízkovýchodních zemích dlouhodobě působí, mohou obracet na své vyznání východní křesťany nebo mohou zajišťovat charitu, ale obracet muslimy na křesťanství nesmějí. Vedle porušování práv náboženských minorit bychom však neměli opomenout ani důležitou „neviditelnou menšinu“, již představují ateisté,¹¹ kteří v muslimském prostředí mohou čelit ostouzení i perzekuci, což se

v uplynulých letech projevilo řadou medializovaných kauz. A zapomenout bychom neměli ani na další menšiny, ať již v rovině sexuální (především gayové) či ideologické (mj. sekularisté, marxisté atd.), jež jsou však daleko za rámcem tohoto přehledu.

Postavení jednotlivých menšin bude rozebráno v dalších kapitolách, těžko lze v tomto ohledu generalizovat, ovšem pokusíme-li se přesto o nějaké zobecnění, pak se situace v posledních letech spíše zhoršuje, na což upozorňují nejen sami blízkovýchodní křesťané, organizace monitorující stav lidských práv, ale jsou si toho vědomy rovněž muslimské autority. Zdaleka nejdramatičtější je dnes situace v Iráku a Sýrii, odkud v souvislosti s trvajícím konfliktem nemuslimové houfně prchají a kde jsou vystaveni četným hrozbám. Poměry se však zhoršily i v zemích pokládáných za příklady poklidného soužití muslimů s nemuslimy, jako je tradičně tolerantní Egypt, kde v posledních letech došlo k řadě případů nábožensky podmíněných násilností. V některých zemích se navíc v přístupu k náboženským menšinám postupuje velmi selektivně (např. Írán, jenž hlasitě deklaruje, že jeho protiizraelská politika nemá nic společného s přístupem k „domácím židům“, kteří mají zastoupení v parlamentu, zatímco komunita bahá'í čelí velmi tvrdé a soustavné perzekuci nebo též Turecko, soustavně ignorující alevitskou menšinu a její emancipační snahy).

Samostatnou kapitolu vrhající aktuálně stín na vše ostatní tvoří přístup IS¹² vůči nemuslimům, kteří čelí diskriminaci, pronásledování i vraždění. A právě v souvislosti s běsněním IS a jiných extremistů se náboženské menšiny v muslimských zemích staly velkým tématem islámských myslitelů. Jejich nedávnou odpověď na dramatické dění současnosti poskytla tzv. Marrákešská deklarace, což je dokument vyhlášený stovkami 'ulamá', kteří se koncem ledna 2016 sešli v Marrákeši, aby pod patronací krále Muhammada VI. dali jasnou odpověď na porušování práv náboženských menšin, včetně všech souvisejících projevů násilí a fanatismu, které bývají nezdůvodněně ospravedlňovány právě islámskými argumenty.¹³ Proti těmto tendencím extremistů poukázali muslimští představitelé shromáždění v Marrákeši na výše již zmíněnou Medínskou chartu, kterou před 1400 lety prorok Muhammad uzavřel jako ústavní smlouvu se všemi obyvateli Medíny. Tato listina, v moderní terminologii běžně označovaná za ústavu, zaručovala všem bez ohledu na rozdíly víry svobodu, rovnost před zákonem a vzájemnou solidaritu v duchu principů společného občanství.

Deklarace tedy ukazuje na ryzí islámský vzor pro náboženskou svobodu a pluralitní řád. V kontextu současného neradostného vývoje dopadajícího na podstatnou část náboženských menšin v muslimských zemích jde o velmi povzbudivý signál, avšak jen dlouhodobé reálné dění nám může ukázat, nakolik se étos předních muslimských autorit skutečně odrazí v různých více či méně problematických součástech „světa islámu“.

Poznámky

- 1 V češtině dnes máme k dispozici ucelený výklad islámského rodinného práva, viz Lenka Bezoušková, *Islámské rodinné právo se zaměřením na právo manželské*, Praha 2013.
- 2 Tento stručný příspěvek má za cíl uvést čtenáře do problematiky islámské reflexe náboženských minorit a zhuštný i velmi rámcový (často až přespřilíši generalizující) výklad rozhodně nemůže nahradit ucelená díla k dané tématice. Několik doporučených titulů nabízí závěrečné bibliografické vodítko. Vzhledem k velké míře obecnosti textu se v odkazech soustředím na doporučené tituly v češtině.
- 3 Ke středověkému islámskému politickému myšlení snad nejobsáhleji a nejvýstižněji viz Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2005.
- 4 Blíže k jejich původu i etymologii viz kap. „Mandejci“.
- 5 Ke skutečnému postavení zoroastrovců pod muslimskou nadvládou viz Jamsheed Choksy, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York 1997.
- 6 V české překladové literatuře máme dva excelentní příklady rozdílných, byť jistě fundovaných pohledů na postavení jinověrců ve středověké muslimské společnosti: Mark Cohen, *Pod křížem a půlměsícem: Židé ve středověku*, Praha 2013, a Rosa Rodríguez-Magda, *Neexistující al-Andalus: Jak intelektuálové znovu vymýšlejí islám*, Brno 2010.
- 7 K osmanským milletům viz kap. „Náboženství v Osmanské říši“.
- 8 Krásným příkladem v češtině budiž Maimonides, *Výběr z korespondence*, Praha 2010.
- 9 Na téma válečných střetů i duchovních interakcí mezi muslimy a nemuslimy máme dnes početnou literaturu i v češtině (viz Cardini, Fletcher, Roux, Wheatcroft aj.).
- 10 K otázkám lidských práv a demokracie na Blízkém východě v češtině viz Kropáček, Luboš, *Blízký východ na přelomu tisíciletí: Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*, Praha 1999.
- 11 Ateismus (*ilhád*) má v arabštině velmi pejorativní nádech, neboť se odvozuje od stejného kořene jako „pohřbívat“. S ateismem klasické islámské právo vlastně ani nepočítá, tudíž s ateisty se dnes běžně jedná, jako by to byli odpadlíci či rouhači.
- 12 Blíže k dějinám a ideologii Islámského státu viz William McCants, *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State*, New York 2015. V češtině pak Hassan Hassan – Michael Weiss, *Islámský stát: Uvnitř armády teroru*, Praha 2015.
- 13 Text této deklarace viz online: <http://www.christianitytoday.com/gleanings/2016/january/marrakesh-declaration-muslim-nations-christian-persecution.html> (25. 2. 2016).

Literatura

Z rozsáhlé literatury k tématu lze doporučit tyto tituly

- Cragg, Kenneth, *The Arab Christian: A History in the Middle East*, Edinburgh 1991.
Goddard, Hugh, *Muslim Perceptions of Christianity*, London 1996.
Goddard, Hugh, *A History of Christian Muslim Relations*, Chicago 2012.
Hourani, Albert, *Minorities in the Arab World*, Oxford 1947.
Karabell, Zachary, *Peace Be Upon You: Fourteen Centuries of Muslim, Christian, and Jewish Coexistence in the Middle East*, New York 2007.
Lewis, Bernard, *Islam and the West*, Oxford 1993.
Pacini, Andrea (ed.), *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*, New York 1999.

V českojazyčné literatuře se problematice věnují zejména tyto publikace

- Fletcher, Richard, *Kříž a pŕlměsí: Křesťanství a islám od Muhammada po reformaci*, Praha 2004.
Kropáček, Luboš, *Blízký východ na přelomu tisíciletí: Dynamika přeměn v muslimském soustředství Evropy*, Praha 1999.
Kropáček, Luboš, *Islám a Západ: Historická paměť a současná krize*, Praha 2002.
Küng, Hans – van Ess, Josef, *Křesťanství a islám*, Praha 1998.
Lewis, Bernard, *Dějiny Blízkého východu*, Praha 1996.
Müller, Zdeněk, *Svaté války a civilizační tolerance*, Praha 2005.
Partner, Peter, *Bůh válek: Svaté války mezi křesťanstvím a islámem*, Praha 2003.
Roux, Jean-Paul, *Střet náboženství: Dlouhá válka mezi islámem a křesťanstvím (7. až 21. století)*, Praha 2015.
Tauer, Felix, *Svět islámu: Jeho dějiny a kultura*, Praha 2006.
Wheatcroft, Andrew, *Nevěřící: Střety křesťanstva s islámem v letech 638–2002*, Praha 2006.

Náboženství v Osmanské říši¹

Stefano Taglia

I. Úvod

V roce 1961 Bernard Lewis napsal, že „Osmanská říše v souladu s islámským právem a tradicí tolerovala jiná náboženství a její křesťanští a židovští poddaní žili obecně v míru a bezpečí. Žili však ve vlastních komunitách, které byly přísně oddělené od muslimů. Již se nemohli volně začlenit do muslimské společnosti, jak bývalo kdysi možné v Bagdádu a Káhiře – ani se nemohli zásadněji podílet na intelektuálním životě Osmanů.“² Od té doby³ se naše poznatky v této oblasti značně rozrostly a badatelé náležitě přehodnotili pohled na životní podmínky, postavení a přínos náboženských menšin.⁴ Nicméně i dnes všeobecně přetrvává více než padesát let starý Lewisův názor, že nemuslimové – přestože v Osmanské říši žili v relativním míru – byli od muslimů fyzicky segregováni, neúčastnili se veřejného ani politického života a nijak nepřispívali ani životu intelektuálnímu.

Tato kapitola se zabývá postavením nemuslimů a jejich podílem na životě společnosti v Osmanské říši v průběhu její více než šestisetdvacetileté existence. Cílem je přehodnotit výše zmíněný pohled na toto postavení a na základě osmanských pramenů nabídnout alternativní výklad života a role náboženských menšin v Osmanské říši, konkrétně křesťanských komunit a komunity židovské. Text nejprve popisuje postavení těchto komunit v raném období osmanských dějin v počátečních fázích územního rozšiřování říše, a to se záměrem porozumět otázce, zda nemuslimové v tomto období politické změny pouze pasivně přijímali, nebo zda se na utváření říše aktivně podíleli. Kapitola rovněž analyzuje způsoby

začleňování nemuslimů do státního aparátu Osmanské říše prostřednictvím „odvodu chlapců“ (*devşirme*) do armády a státní správy a prostřednictvím systému přidělování léna (*timar*).⁵ Předmětem kapitoly je také úloha a postavení nemuslimů v moderní době.

Výzkum postavení náboženských menšin v Osmanské říši a jejich místa ve společnosti je přínosný v několika ohledech. Spolu s porozuměním vlastní problematice menšin totiž nabízí odpovědi na některé další otázky. První z nich je rozdíl mezi teorií a praxí patrný například na dichotomii mezi islámskou právní vědou a tradicí, podle níž jsou nemuslimové tolerovanou menšinou, na jedné straně a na straně druhé pak určitými kroky státu vyplývajícími z poznání, že o začlenění menšin je třeba usilovat kvůli potvrzení vlastní legitimacy a upevnění moci vládnoucí vrstvy. Výzkum postavení náboženských menšin může rovněž poskytnout zajímavý pohled na chování mocenského centra v obdobích napětí a krize. V textu bude dále ukázáno, že jakkoli byly náboženské menšiny obecně začleněny do společnosti a Osmanská říše v průběhu své existence respektovala jejich práva, docházelo rovněž k případům napětí a intolerance. Ty šly často ruku v ruce s krizí moci a legitimacy vládnutí. Někdy též osmanský vládnoucí establishment ztotožňoval menšiny s hrozbami, jimž aktuálně čelil. V rámci tak širokého tématu je též zásadní vzít v úvahu, že v několika případech, jako například při neblaze proslulém hromadném vraždění v Sýrii v roce 1860, nepředstavovala náboženská intolerance nutně oficiální politiku Istanbulu, ale byla spíše výsledkem místní dynamiky, která se původně náboženství téměř vůbec netýkala, neboť měla svůj původ v ekonomické frustraci. Diskuze o postavení náboženských menšin v Osmanské říši může v neposlední řadě odhalit mýty o samotných Osmanečích a obecně i mýty o společnostech, v nichž v rámci vládnoucí elity tvoří většinu muslimové. V současných politických poměrech se jedná o palčivou problematiku, která souvisí s obecným obrazem muslimských společností coby velmi netolerantních, pohlížejících na nemuslimy jako na bezvěrce (*gâvur*), s nimiž je z povahy věci třeba jednat násilně. Naopak, jak bude patrné později, byli nemuslimové mnohokrát během existence Osmanské říše nepostradatelní pro její geografický i ideologický rozvoj. Stejně tak je nutné si uvědomit, že Osmanské říši vládla muslimská dynastie a že nemuslimové byli, obecně vzato, obyvatelé druhé kategorie. Vystává ale otázka, zda jejich zapojení do chodu říše osmanskou vládní elitou bylo

výsledkem benevolence, či politického kalkulu. Navíc, jak bude prezentováno na následujících stránkách, ačkoliv náboženská příslušnost hrála menší roli, než se obvykle tvrdí, představovala důležitý faktor. Je jasné, že příslušnost k muslimské obci v rámci osmanské společnosti propůjčovala každému jednotlivci neodmyslitelně vyšší status.

Než se pustíme do konkrétní analýzy náboženských menšin v Osmanské říši, je nezbytné shrnout několik základních faktů, jimiž se v předchozí kapitole zabývá B. Ostřanský. Křesťané a židé jako „lidé chránění“ (*dhimmi*) spadali v Osmanské říši podle tradice datované do doby proroka Muhammada pod ochranu státu a museli platit daň z hlavy (*cizye*, arabsky v Koránu *džizja*). Je však třeba připomenout, že tato daň z hlavy nemusela být placena vždy: ten, kdo v zastoupení státu poskytoval určité služby, byl z této povinnosti vyvázán a daň nemusely platit ani ženy nemuslimky, děti, staří, nemocní, otroci a členové významných rodin.

II. Souvislosti: Imperiální administrativní členění, systém milletů

V moderní Osmanské říši byli nemuslimové stejně jako muslimové organizováni v tzv. milletech: „souborech uspořádání, především společenských, které se různily v závislosti na místě a době“,⁶ sloužících k rozdělení a organizaci populace podle náboženské příslušnosti. „Z pohledu centrální vlády však byly jednotlivé náboženské komunity, na lokální úrovni žijící v podmínkách lišících se co do místa a času, vnímány jako součásti náboženských a právnických uskupení, jež pod vedením svých (církevních) představitelů reflektovaly dimenzi celé říše.“⁷

Jak bude vysvětleno níže, musíme na dělení obyvatelstva do náboženských skupin nahlížet ne jako na dělení na vládnoucí elitu, tedy muslimy, a jejich poddané, tedy nemuslimy, ale jako na pokus o vytvoření souboru nařízení, který zohledňoval potřebu legitimizovat vládnoucí elitu a zajistit bezproblémové vládnutí. Nejednalo se tedy primárně o oddělení vládnoucí skupiny muslimů od nemuslimů. Starší bádání vycházelo z předpokladu, že bezprostředně v souvislosti s obsazením Konstantinopole v 15. století vznikla jakási systematická institucionální a administrativní regulace vztahu Osmanů k nemuslimům (křesťanům) formou systému milletů.

Badatelé se domnívali, že první millet, řecký, vznikl v roce 1454 a v jeho čele stál konstantinopolský patriarcha. V roce 1461 pak měl být ustaven arménský millet v čele s arménským (konstantinopolským) patriarchou. Tito představitelé pak měli sloužit nejen jako duchovní, ale také jako světská autorita v rámci arménské, respektive řecké ortodoxní církve, ale i dalších konfesí, které pod kompetenci jednotlivých milletů měly spadat.⁸ Podle dnešního bádání⁹ lze o takovém systematickém uspořádání mluvit až počátkem 19. století. Teprve z této doby dokládá oficiální osmanská korespondence organizaci nemuslimů do tří oficiálně uznaných milletů: řeckého pravoslavného, arménského a židovského.¹⁰ Tímto způsobem Istanbul (Konstantinopol) zajistil, aby všichni obyvatelé říše podléhali státní správě a aby jim vládl někdo, kdo v očích svých souvěrců disponuje legitimitou a mocí. Takto delegovaná vláda ve jménu sultána umožňovala a ulehčovala fungování státní správy. Například ve významných balkánských provinciích, což byla území klíčového hospodářského významu obývaná nemuslimskou většinou, nesl osmanský systém milletů přímou zodpovědnost za zánik starých vazeb založených na dřívějších pravidlech a dynastiích. Takto měla být vytvořena soudržná masa poddaných a snížena hrozba, že mezi nimi opět propuknou staré konflikty. Jelikož ke každému milletu navíc náleželi příslušníci různých jazykových skupin a v některých případech příslušníci různých náboženských denominací, mohlo privilegování jedné skupiny a její větší vliv v rámci daného milletu narušit celkovou rovnováhu a vést k vnitřním roztržkám. Centrální osmanská vláda se domnívala, že taková rovnováha je v zájmu všech skupin v jednotlivých milletech. Aby se zamezilo vzniku homogenních území, na kterých by žili příslušníci jednoho milletu, již by se mohli teoreticky sjednotit a ohrozit sultánovu moc, formovala osmanská centrální státní správa administrativní jednotky (ejálety či vilájety)¹¹ – výrazy se liší v závislosti na zkoumaném období) napříč skupinami v rámci milletů nebo sdružovala více milletů v jednom správním celku. Podle dobových zdrojů a některých odborných publikací se rozdělení říše do milletů tedy jeví spíše jako prostředek, jak efektivněji vládnout různorodým skupinám obyvatelstva, než jako systém jejich náboženského členění. Služby jednotlivců ve prospěch rodu Osmanů tak určovaly vztah státu a jeho nemuslimských obyvatel. Kemal Karpat o tom píše, že „je nesmírně obtížné tvrdit, že bytí nemuslimem člověku automaticky zajišťovalo status *dhimmi* [tedy nižší status]. Pravděpodobně

přesnější bude názor, že spíše role jednotlivce ve státní správě určovala jeho status daňového poplatníka, který následně vymezoval jeho společenské postavení jak v celé Osmanské říši, tak v příslušném milletu.¹²

Není snadné porozumět samotnému termínu millet, natož vývoji systému milletů a jednotlivým událostem s ním spojeným. To by vyžadovalo samostatnou práci. Prostor zde nicméně můžeme věnovat alespoň několika úvahám na dané téma. V používání a významu termínu millet, v jeho politické struktuře, stejně jako ve vlastním formování milletů došlo v průběhu dějin ke značným změnám. Jak bylo však zmíněno výše, v raném období neodkazoval millet k jednotlivým komunitám v rámci Osmanské říše. Nemuslimové byli označováni jako *Rum* (Řekové/pravoslavní), *Ermeni* (Arméni), *Latin* (Latinové/katolíci), *Yahudi* (etničtí Židé) nebo *Musevi* (Židé ve smyslu Izraelité) atp., tedy porůznu dle náboženských, etnických či geografických kritérií. Když se hovořilo o křesťanech a židech coby konkrétních náboženských komunitách, používalo se slovo *taife* (klan) nebo *cemaat* (komunita). V 19. století se s počátkem období reforem změnilo užívání a pojetí termínu millet. Od této doby hovoří oficiální dokumenty o jednotlivých skupinách v říši, ať již muslimských či nemuslimských, systematictěji. Výraz však tehdy trpěl dvojnázností: vyjadřoval příslušnost k náboženské skupině, jako v případě řeckého milletu *Rum* (k pravoslavným), milletu *Yahudi* (k židům) a islámského milletu (k muslimům). Odkazoval ovšem také k nově vznikající ideji národa a jeho příslušníkům, jako v případě úředních dokumentů zmiňujících „ty, kdo přijali osmanskou národnost“ (*millet-i Osmaniyyeyi kabul edenler*).¹³ V tomto novém užití bylo slovo obohaceno o nacionalistické implikace, jak ukazují například školy v rámci milletů, jež kladly důraz na výuku příslušných jazyků těch kterých skupin. Výraz millet tedy v 19. století postupně nabýval konotace komunity politické a následně byl chápán ve smyslu národa, a to nejprve v rámci osmanských hranic a později ve smyslu národa jako nezávislé jednotky.¹⁴

Ruku v ruce s vývojem užívání a významu termínu *millet* se měnilo také jeho politické a denominační složení. Jak jsme již dříve zmínili, systém členění náboženských skupin byl založen na principu, že každý hlavní představitel té které náboženské skupiny v dané obci z pověření Istanbulu vládne, koordinuje ji a spravuje ve jménu sultána. Tito předáci a vykonavatelé moci, latinsky *primates*, si vytvořili vlastní třídu úředníků, jež byla

základem selekce uvnitř komunity. Každá z komunit tak byla rozdělena na ty, kteří mají politickou moc, a ty, kteří ji nemají. Zásadní změnu pak přineslo 19. století. V dynamice legitimacy a v posunu směrem k iredentismu hrála hlavní roli urbanizace, neboť rodící se městské intelektuální elity stále více přijímaly za vlastní myšlenku pokroku zahrnující odklon od náboženství a zároveň větší důraz na vlastní zastoupení. Vzhledem k tomu, že *primates* vděčili za své mocenské postavení osmanskému státu, dokázaly je nové elity – v některých případech celkem snadno – prezentovat jako skupinu zrádců a tichých poddaných „Turků utlačovatelů“. Urbanizace byla rovněž důsledkem rozšiřování obchodu, který učinil z tržních měst centra směny a distribuce zboží a sídla nově vznikajících vzdělávacích institucí. Tyto nové oblasti a jejich obchod začali postupně výrazně ovládat nemuslimové, třída obchodníků, jež však nebyla vázána na staré mocenské struktury. Zatímco se předchozí místní notáblové a *primates* snažili získat legitimitu od náboženských představitelů, nová vrstva mnohem méně závisela na uznání shora a na přidělení hospodářské a politické moci, kterou by mohla uplatňovat vůči místnímu obyvatelstvu. Nová vrstva obchodníků začala pohlížet zejména na „vesnický klérus jako na ignoranty a neotesance sotva schopné pravého osvětleného duchovního vedení společnosti“. ¹⁵ Rodící se inteligenci silně ovlivnil vývoj francouzské politiky a klérus vnímala jako překážku reform; zároveň začala rozvíjet úvahy o vzniku vlastního vysněného státu, s nimiž se obracela ke vzdělaným elitám. Tento typ nacionalismu, i když omezený hranicemi Osmanské říše, zcela odporoval základní myšlence milletu coby nedílné součásti říše. Následné diskuzi o milletovém systému dominovala roztržka mezi těmi, kdo brojili proti danému stavu a podporovali sekulární reformy, a těmi, kdo by při takových krocích trátili, protože prosazovali zachování stávajícího rozložení moci. Důraz kladený na jazyk a etnicitu otevřel cestu sekularizaci a myšlenkám nacionalismu zejména mezi mnoha příslušníky milletů. Samotný nástup nacionalistického smýšlení bychom však neměli přeceňovat. Až do úplného zániku říše znamenala idea národní příslušnosti většinou návrat ke starým zvykům, objevení zapomenutých literárních děl a kulturního dědictví a nový základ, na němž se formuloval vztah k centrální moci. Někdo by mohl namítnout, že právě toto připravilo půdu pro skutečný rozmach nacionalismu a vznik nezávislých států v dalších letech. Jedním z důsledků celkové reformy milletů nakonec byly i oficiální žádosti

některých sloučených denominací o uznání vlastního milletu směřované sultánovi. Tak se na osmanském území vzájemně oddělovaly a dále rozpadaly různé náboženské skupiny.

Ironií celého tohoto vývoje je, že zatímco se millety vyvíjely, samotná Osmanská říše se snažila reformovat svůj vztah k různým náboženským a etnickým skupinám. Mezi lety 1860 a 1865 prošly veškeré millety výraznou reformou. Laikové dostali právo volit patriarchu, povaha moci zase procházela procesem sekularizace a vzdělávací a právní systémy přešly pod bližší dohled Istanbulu. Tímto způsobem ztrácely v Osmanské říši moc staré vládnoucí elity a samotný stát se zasadil o vznik nové skupiny laiků. Právě ona však postupem času začala ideologicky zpochybňovat a v některých případech sabotovat projekt občanského nacionalismu ztělesněného myšlenkou osmanismu. Nabízí se otázka, zda může imperiální rámec založený na občanských vazbách ustát nároky a výzvy modernity, reformy a sekularizace moci.¹⁶ Podíváme-li se zpět do minulosti, nezdá se, že by to bylo možné.

III. Role nemuslimů při vzniku říše

Tato podkapitola se věnuje nejasnostem ohledně založení nejúspěšnější z velkého počtu dynastií usilujících o moc v Anatolii na přelomu 13. a 14. století, dynastie Osmanů. Hlavní otázka této části textu zní, zda vůbec a popřípadě do jaké míry se nemuslimové zasadili o územní rozšíření říše. Jak samotný úspěch, tak rychlost, s jakou jej Osmané dosáhli, má obecně dvojí vysvětlení. To první ukazuje, že osmanské jednotky byly z náboženského hlediska motivovány islámem. Podle Paula Witteka se skládaly z „*gazijů*,¹⁷ bojovníků za islámskou víru; z muslimských nájezdníků, válečníků plně oddaných boji proti bezvěrcům v sousedních zemích“.¹⁸ Podle této interpretace obývali nemuslimové především nově dobytá území. Po porážce buď konvertovali k islámu, nebo žili pod muslimskou nadvládou jako *dhimmí*. Z toho vyplývalo jejich podřadné postavení a skutečnost, že se nemohli účastnit veřejného života. Jiné vysvětlení úspěšnosti a rychlosti osmanské expanze pracuje se souhrou řady faktorů a vyzdvihuje důležitou roli nemuslimů v dobývání nových území. Termín *gaza* (z arabského *ghazw*) není v tomto vysvětlení spojován se svatou

válkou, jak tvrdil Wittek, nýbrž spíše s nájezdy a vpády s cílem zmocnit se co největší kořisti a získat co nejvíce otroků a s možností začlenění do širšího klanu (rozuměj politické jednotky), jež by přineslo nejen zisky, ale také bezpečnost a ochranu.¹⁹

Dynamika vývoje v oblasti Anatolie na konci 13. a začátku 14. století potvrzuje domněnky, že popudy ke *gaze* daleko přesahovaly náboženskou motivaci. Staletí vnitrostátních válek a bojů mimo vlastní území vyčerpala i kdysi mocnou Byzantskou říši. Po oslabení chalífátu Abbásovců v 11. století následovalo roztříštění moci a tato situace fakticky nastala i v Anatolii. Stejně jako na většině území Blízkého a Středního východu se i zde vyskytovala malá knížectví, která mezi sebou soupeřila o moc. Jejich náboženská příslušnost se často lišila, přesto mezi sebou v mnoha případech navzájem uzavírala spojení bez ohledu na náboženskou odlišnost. A právě Osmané dokázali nejlépe využít decentralizace moci a těchto spojení napříč náboženskými hranicemi a stoupat vstříc své slávě.

Do poloviny 14. století měli již Osmané za sebou expanzi ze své původní základny v anatolském městě Söğüt – jak na sever do jihovýchodní Evropy, tak na jih dále do Anatolie. Jejich postup, zdánlivě nezastavitelný, ukončil až Timur, který je porazil v bitvě u Ankary v roce 1402. Osmanská dynastie tehdy nezanikla jen díky nově dobytým územím na Balkánském poloostrově. V krátkém období mezi lety 1402 a 1453 zachránilo její existenci právě soužití obyvatel různého vyznání a etnického původu. Na druhou stranu se nejednalo o žádnou novinku. V raném období expanze (1299–1325) se mohli Osmané spolehnout na vojenskou pomoc nezanedbatelného počtu nemuslimů. Na úkor tvrzení, že počáteční dobovatelské úspěchy závisely na myšlence svaté války, tak vítězí druhý přístup – válčilo se z ekonomických důvodů, méně již kvůli náboženství.²⁰

Nemuslimové aktivně přispěli k rané osmanské expanzi. Velmi důležitou roli hráli během dobývání, zejména obléhání opevněných měst, nově zformovaní pěšáci rekrutovaní částečně z řad rolníků, „podle všeho křesťanů“.²¹ Zapojení lidí různého náboženského vyznání se neomezovalo pouze na vojenské jednotky. Úředníci veřejné správy rovněž pocházeli ze vzdělané vrstvy Byzantinců a „mezi místními rekruty obvykle figurovali ‚lidé z dobytých území‘, ačkoli mnoho se jich – jak celá města, tak jednotlivci – přidalo k Osmanům zcela dobrovolně“.²² Skutečnost, že