

**JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH**

**TEOLOGICKÁ FAKULTA**



**Katedra :** systematické a ekumenické teologie

**Obor :** učitelství náboženství a etiky - český jazyk a literatura

## **DIPLOMOVÁ PRÁCE**

**Osobnost Louise Gardeta a jeho vize autority v ideální muslimské obci**

**Vedoucí závěrečné práce :** prof. Dr. Karel Skalický, Th.D.

**Autor závěrečné práce :** Monika Cahová

**2006**



**Louis GARDET**  
(1904 – 1986)


“Člověk je neoddělitelný od svého díla,  
které svědčí o jeho účasti  
na velkých událostech našeho času.”

Mohamed El Habib Samrakandi

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

5. května 2006

České Budějovice

  
.....

Dovoluji si touto cestou poděkovat vedoucímu diplomové práce prof. Dr. Karlu Skalickému za inspiraci při volbě tématu práce a jeho odborné doprovázení při jeho zpracování.

Věřím, že jejím prostřednictvím si připomněl milé okamžiky jeho osobních setkání s Louisem Gardetem.

*Svocho*

2.  
Mezi ty, kterým bych také chtěla vyjádřit své poděkování patří prof. Yves Labbé,  
prof. P. Maurice Borrmannse, a P. Michel Reeber a to zejména za cenné rady, připomínky  
a všestrannou podporu při objevování osobnosti a díla Louise Gardeta.

## O B S A H

ÚVOD .....	10
CHARAKTERISTIKA POUŽITÝCH PRAMENŮ A BIBLIOGRAFIE .....	13
<b>I. ŽIVOT A DÍLO LOUISE GARDETA .....</b>	<b>14</b>
1. <b><u>Život Louise Gardeta</u></b> .....	14
2. <b><u>Osobnost Louise Gardeta očima druhých</u></b> .....	19
2.1. Medailonek první .....	19
2.2. Medailonek druhý .....	24
2.3. Medailonek třetí .....	26
2.4. Medailonek čtvrtý .....	27
2.5. Medailonek pátý .....	28
2.6. Medailonek šestý .....	30
2.7. Medailonek sedmý .....	31
2.8. Medailonek osmý .....	34
2.9. Medailonek devátý .....	37
3. <b><u>Rozhovor s Otcem Mauricem Borrmansem</u></b> .....	40
4. <b><u>Dílo</u></b> .....	44
4.1. Přehled bibliografie Louise Gardeta .....	44
4.1.1. Bibliografie částečná .....	44
4.1.2. Bibliografie kompletní .....	44
4.2. Hlavní témata obsažená v díle Louise Gardeta .....	47
4.3. Nejvýznamnější publikace .....	47
4.4. Aktuálnost jeho díla .....	49
<b>II. GARDETOVO DÍLO „LA CITÉ MUSULMANE“ .....</b>	<b>50</b>

1.	<b><u>La Cité musulmane, vie sociale et politique</u></b> .....	50
2.	<b>„La Cité musulmane“ z mého pohledu</b> .....	50
3.	<b>„La Cité musulmane“ očima druhých</b> .....	52
3.1.	L.J.Bataillon: Louis Gardet: La cité musulmane. Vie sociale et politique .....	52

### III. ROZDÍL MEZI POJETÍM KŘESŤANSKÉ A ISLÁMSKÉ

#### **AUTORITY V „TEOKRATICKÉM STÁTĚ“** .....

1.	<b><u>Základní pojmy</u></b> .....	54
1.1.	Co je autorita .....	54
1.1.2.	Kdy autorita přestává být autoritou .....	54
1.2.	Co představuje autoritu v křesťanství .....	54
1.3.	Co představuje autoritu v islámu .....	56
1.4.	Rozdíly v pojetí autority v křesťanství .....	57
2.	<b><u>Gardetovo pojetí politické a sociální filosofie</u></b> .....	58
2.1.	Obecný rámec .....	58
2.1.1.	Přítomnost islámu .....	58
2.2.	Ideální rámec politické společnosti muslimů .....	61
3.	<b><u>Zrovnoprávňující teokracie</u></b> .....	63
3.1.	Autorita a hierarchie .....	64
3.1.1.	Muslimské klima .....	64
3.1.2.	Muslimské pojetí autority a politické filosofie Západu .....	70
3.1.2.1.	Křesťanské ideální pojetí autority .....	72
3.1.2.2.	Autorita v islámu .....	74
3.2.	Rovnost a tovaryšství .....	77
3.2.1.	Fundament rovnosti .....	78
3.2.1.1.	Na Západě .....	78
3.2.1.2.	Rovnost „věřících“ v islámu.....	79
3.2.1.3.	Ne-muslimové .....	84
3.3.	Tovaryšství a vzájemnost .....	87

3.3.1.	Pojem „umma“ .....	87
3.3.2.	Muslimská komunita – „umma“ .....	88
3.3.3.	Uzavření smluv .....	89
3.3.3.1.	Smlouva první .....	89
3.3.3.2.	Smlouva druhá .....	89
3.3.3.3.	Smlouva třetí .....	89
3.3.4.	Postavení ne-muslimů .....	91
4.	<b><u>Rekapitulace 2. a 3. podkapitoly</u></b> .....	94
5.	<b><u>Ostatní principy politického a sociálního uspořádání</u></b> .....	96
5.1.	Právní ustanovení svobody .....	96
5.2.	Otrok a svobodný člověk muslimského „cité“ .....	98
5.2.1.	Hodnost „gádí“ .....	98
5.3.	Svoboda ne-muslimů. – Pojetí „záštity“ (amán) .....	101
5.3.1.	Ustanovení „záštity“ (amán) .....	102
6.	<b><u>Shrnutí</u></b> .....	104
<b>IV. VNÍMÁNÍ NÁBOŽENSKÉ AUTORITY V SOUČASTNOSTI</b> .....		107
1.	<b><u>Náboženská a politická autorita v islámu</u></b> .....	107
1.1.	„Nebýt jako oni“ .....	108
1.2.	Předávání moci .....	108
1.3.	Primát politického vůdcovství .....	108
2.	<b><u>Islám jako „chilli“ aneb Náboženství jako módní styl</u></b> .....	111
2.1.	Za chybu se pyká aneb tak dlouho se chodí se džbánem pro vodu až se ucho utrhne .....	111
2.2.	Není všechno zlato co se třpytí... aneb Cesta k lepším zitrkům .....	111
3.	<b><u>Dopad modernity</u></b> .....	114
<b>ZÁVĚR</b> .....		116
<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY</b> .....		120



**SEZNAM ZKRATEK ..... 125**

**SEZNAM PŘÍLOH ..... 126**

**PŘÍLOHY ..... 127**

**ABSTRAKT**

## Ú v o d

V době, kdy vznikala tato práce, se většina medií „předháněla“ v podávání informací o průběhu války v Iráku, četných únosech nejen českých novinářů, jejich následných popravách, přicházely zprávy o „neúspěšné“ obnově poválečného Afghánistánu, zaznamenávali jsme poměrně časté informace o vražedných atentátech islámských radikálů..., stručně řečeno, odevšad se na nás valilo utrpení zvané „islám“.

Po útocích z 11. září 2001, zosnovaných teroristickými extremisty, hlásícími se bohužel ke světovému náboženství - náboženství, jakým islám je, byl islám zaškatulkován jako „nepřátelské“ a nebezpečné náboženství neznající nic jiného než hrozby a atentáty.

Ve skutečnosti jsme si jen my sami zaškatulkovali strach z „neznámého a nepoznaného“, aniž bychom se snažili svůj názor změnit, a zahrnuli jsme tak islám někam, kam vlastně ani nepatří. Jakékoli zprávy či informace pocházející z „islámského světa“ nebo související s islámem jako takovým, někteří z nás považují za „krajní nebezpečí“ a odmítají tento názor změnit.

Neměli bychom se proto bránit skutečně odborným informacím a naopak bychom se měli snažit získat co nejvíce znalostí o tomto náboženství, abychom se ho přestali bát. Islám totiž není „jenom“ náboženstvím, ale hlavně bohatou kulturou a stylem života. Ale to vlastně odborníci na tuto problematiku vědí a pro nezasvěcené je tato práce příliš složitá.

Tato diplomová práce není ani obhajobou islámu, ani jeho kritikou, není ani o tématech tolik mediálně žádaných jako islámský terorismus či extremismus.

Práce vychází z přesvědčení, že islám může být vyznáván a prožíván jako náboženství pokojné a slučitelné s demokracií. O tom nás mohli přesvědčit i nedávné protesty Turků v Německu, kteří tak dali veřejně najevo nesouhlas s jakýmkoli spojováním islámu s terorem a navenek se od jedinců, kteří takto islám prezentují, důrazně distancovali.

S islámem jsem se dostala do kontaktu právě díky jeho bohaté kultuře při dvou cestách do Tunisu. Ovlivnilo mě setkání s obyčejnými lidmi, jejich milé pozvání na rodinnou oslavu, jejich vřelá a vstřícná povaha, pohostinnost, ale také historické památky a muslimská modlitba doplňovaná „tklivými“ zpěvy a svolávání věřících k modlitbě muezzinem z minaretu mešity. Zajímavou zkušenost jsem prožila při návštěvě modlitebního obřadu v mešitě, Grande Mosquée ve městě Sousse. Mimochodem – město je známé především opevněným klášterním komplexem Ribát, uvnitř kterého se již zmíněná mešita nachází.

Tehdy ještě nebyl takový dostatek informací a publikací srovnatelný s dnešní dobou.

O islámu jsme se „zbrkle“ začali dovídat až ze sdělovacích prostředků informace, které zrovna neobohacovaly naši touhu po vzdělání a cestování, nýbrž nás spíš vyděsily na maximum. Kdo by také toužil bádát o kultuře či náboženství způsobujícím smrt nevinných

lidí? Od té doby se také doslova „roztrhl pytel“ s různými články, publikacemi a nepřehlednými informacemi odhalujícími tolika záhadami opředené náboženství.

Důvod, proč jsem se rozhodla zabývat islámem, je tedy jednoduchý. Toto téma jsem si vybrala, protože jsem prožila vlastní aktivní zkušenost – setkání, které mě ovlivnilo natolik, že jsem se rozhodla tomuto tématu věnovat podrobněji a hlouběji.

Zjistila jsem ovšem, že výběr tématu, byť je velmi specifické a s aktuálními „ožehavými“ tématy současného dění okolo islámu nemá nic společného, bylo velmi problematické. Nejednou jsem se dostala do situace, kdy jsem byla od výběru tématu vážně odrazována. Častokrát mi byla kladena otázka, zda míním konvertovat na islám, jestliže mu hodlám věnovat diplomovou práci, tedy několik let bádání a práce... Setkala jsem se i s názorem, jenž chápe příchod islámu do našich „luhů a hájů“ jako odpověď na náš obrovský ateismus. Ten totiž vytvořil rozměrné mezery v naší náboženské kultuře, které okamžitě „obsadil“ islám. Islám, vnímaný jednak jako určitý uniformovaný módní styl, islám jemuž musí každý okamžitě podlehnout.

Reagovat na to lze snad jen následovně: nedávno mě zaujala na internetu zpráva ze světa módy. Jistý jihoamerický módní návrhář Cavaleiro na módní přehlídce v Sao Paoulu představil dámské kalhoty odhalující více, než bylo doposud zvykem. Znamená to snad, že si je bez rozmyslu ihned pořídí celé dámské pokolení?!

Myslím si, že toto je právě jeden z mnoha důvodů, proč právě v této práci pokračovat. Je smutné zjistit, že bariéry neznalostí některých osobností včetně laiků mohou dosáhnout takových rozměrů. To ukazuje na to, že naše informovanost je velmi nízká, ne-li téměř žádná, a mělo by existovat něco, co nám zpřístupní a ukáže cestu, něco, co nás motivuje k získání potřebných informací a znalostí, které se nám v budoucnu mohou hodit.

Dalším důvodem, proč bychom měli o islámu alespoň mluvit, je i to, že patří mezi světová náboženství. Naše veřejnost, a to jak lidé s vyznáním i bez vyznání, nadále nemá přehled o světových náboženstvích, v horším případě neví, co si má pod tímto pojmem představit. Stále častěji se setkáváme se silnými předsudky, někdy přecházejícími dokonce v averzi k jinak nábožensky smýšlejícím lidem. Takovéto jednání vychází z naprostého nepochopení náboženské víry, touhy odevzdat se Bohu, která je velmi silná v každém náboženství.

Postava Louise Gardeta mi nebyla v počátku této práce důvěrně známá. Svůj osobitý vztah jsem si k ní vytvořila v průběhu zkoumání, zvláště vlivem svého studijního pobytu ve Francii, kde bylo setkávání se s islámskou kulturou na denním pořádku. Téma porovnávání autority z křesťanského a muslimského pohledu se zdálo jako myšlenka nejen velmi zajímavá a přínosná, ale i živá a aktuální.

Mezi ty, kteří podnítli můj zájem o osobnost Louise Gardeta, patří vedle P. Michela Reebera, především P. Yves Labbé, profesor Teologické fakulty ve Štrasburku, a emeritní profesor P. Maurice Borrmans z P.I.S.A.I. v Římě. Díky jejich pomoci při shromažďování dokumentů se Louis Gardet stal v mých očích někým, kdo si zaslouží nebýt zapomenut.

Hlavní myšlenkou této práce je vysvětlení rozdílu mezi pojetím křesťanské a islámské autority v teokratickém státě v podání Louise Gardeta. Východiskem pro ni byly spisy Louise Gardeta a jejich analýza na základě širší islámské perspektivy. Zaměřila jsem se také na rozbor a prezentaci kompletní bibliografie výše zmiňovaného autora.

Stěžejním dílem pro zpracování diplomové práce je Gardetova kniha *La cité musulmane, Vie sociale et politique*<sup>1</sup>, v níž autor podává analýzu existence ideálního muslimského státu. Porovnává možnou existenci vzniku muslimského státu v minulosti a v současné době. Jeho práce je spíše analýzou filosoficko-politickou než současným pohledem na historii vzniku a existence muslimského státu.

Kniha je přehledně členěna do čtyř částí. V první části představuje politickou a sociální filosofii v teokratickém státě. Porovnává mezi sebou nejvyšší autoritu islámu a Západu. Zabývá se také otázkou právního statutu svobody. V druhé neméně důležité části této knihy představuje organizaci moci v ideálním muslimském státě. Zaměřuje se na organizaci moci legislativní, právní, výkonné a funkci chalífátu. Třetí kapitola je věnována muslimské komunitě „*ummě*“, jejím principům a struktuře. Muslimskou komunitu představuje tváří v tvář problémům sociálním a ekonomickým. Poslední kapitola je zaměřena na muslimský humanismus. Autor si také klade otázku týkající se budoucnosti - humanismu zítřka.

Louis Gardet se zmíněnou problematikou zabýval rovněž ve svých dalších dílech, četných přednáškách, člancích a kolokviích.

Metodou této práce je religionistická analýza jednoho představitele, srovnání jeho soudu s názory jiných autorů, jak křesťanských tak i muslimských, a se sociální realitou islámského světa.

Tato práce je rozdělena do několika stěžejních kapitol. V prvních dvou kapitolách jsem se pokusila přiblížit a zároveň i představit osobnost a dílo Louise Gardeta. V třetí, nejdůležitější části tohoto díla, vysvětluji rozdíl mezi pojetím křesťanské a islámské autority v teokratickém státě. Toto rozdílné pojetí dále porovnávám s ideály křesťanské autority a s názory jiných odborníků na tuto problematiku. V poslední části se zabývám otázkou ideálu a skutečnosti fungování islámského státu v dnešní době.

<sup>1</sup> Paris 1954, 4<sup>e</sup> éd. 1976

### Charakteristika použitých pramenů a bibliografie

Vzhledem ke specifčnosti tohoto tématu, které představuje osobnost Louise Gardeta včetně jeho publikační činnosti, je třeba uvést, že na našem knižním trhu, ale i v knihovnách a v archivech o tomto autorovi mnoho nenajdeme.

Veškerá dostupná literatura, počínaje prameny, ale i další informace byly s určitými obtížemi sháněny i v zemi jeho původu - Francii.

Základními prameny, které jsem použila pro tuto diplomovou práci, jsou Gardetovy spisy.

Dále jsem se také zaměřila na spisy o tomto významném katolickém islamologovi.

Je třeba dodat, že práce s Gardetovým dílem předpokládá nejen velmi dobré znalosti francouzského jazyka, ale také specifické, filosofické, arabské, teologické a právní terminologie, včetně arabského jazyka.

Zejména oceňuji soubor vyjádření, který jeho nejbližší kolegové – islamologové a přátelé publikovali po Gardetově smrti v *Islamochristianě* (nejvýznamnějším časopise věnovaném křesťansko-islámskému dialogu). Mezi těmito autory nalezneme jak přední katolické odborníky, tak muslimské vzdělance zapojené do mezináboženského dialogu s křesťany.

Velkou pozornost si zaslouží komentáře nyní již emeritního profesora Maurice Borrmanse z Pontificio Instituto di Studi Arabi e d' Islamistica ( P.I.S.A.I.) v Římě, šéfredaktora revue *Islamochristiana*. S profesorem Borrmanssem jsem udržovala korespondenční styk a do práce jsem zařadila některé jeho připomínky.

# I. ŽIVOT A DÍLO LOUISE GARDETA

## 1. Život Louise Gardeta

Někdy by se nám mohlo zdát, že množstvím vyřčených slov dokážeme vyjádřit úctu někomu, komu bychom takovýmto sdělením chtěli vyjádřit svůj obdiv za to, co udělal nejen pro nás, ale zároveň i pro celý svět.

Pokud bychom chtěli takový hold vyjádřit Louisi Gardetovi, zasloužilo by to mnoho času a prostoru.

Začneme-li pátrat po informacích o životě Louise Gardeta ve snaze získat co nejlepší informace, prameny, či vysvětlení, které by objektivně charakterizovaly tuto skromnou osobnost světového formátu, narazíme hned na první a zároveň hlavní překážku. Stěžejní informace z jeho života, jako přesné datum, místo narození, stejně tak i informace o jeho rodině a dětství chybí. Respektive nejsou nikde zveřejněny. Jedním z důvodů může být i tolerance a úcta k tajemství vůči osobě Louise Gardeta. Považuji za výzvu přidršet se této tradice. Pokud bychom však přesto měli potřebu pátrat dále, Maurice Borrmans z Pontificio Instituto di Studi Arabi e d' Islamistica v Římě říká : „ Il est alors re-né et son passé ... éliminé. Sur sa tombe, il n'y a pas son identité civile mais seulement „Frère André“ avec année de naissance et année de mort. C' est tout. C' est un mystère à respecter.“ (On je znovu narozen a jeho minulost...je vyřazena. Na jeho náhrobku není občanská totožnost, ale jenom „bratr André“ s datem narození a úmrtí. To je vše. Je to tajemství v úctě).

Je třeba také uvést, že neexistuje jeho životopis v takové formě, jakou bychom očekávali nebo na jakou bychom byli zvyklí.

Louis Gardetovi to však nic neubírá na jeho kvalitách.

A tak neuděláme chybu, pozastavíme-li se nad tímto citátem, který nám sám odpovídá na otázku, jaký vlastně Louis Gardet byl :

„Za největší “výsledek“ své práce,

považuji vytvoření opravdových a trvalých přátelství,

která jsem mohl navázat v dâr-al-Islâm (tj. islámské části světa),

v Maghribu (severoafriických muslimských státech) v Mašriqu a v krajním Mašriqu

(od Maroka po Irák ).“

Louis Gardet, 1974

Louis Gardet, na první pohled nenápadný, o to ale významnější svým lidstvím, se narodil v roce 1904. Představuje se sám jako křesťanský filosof srovnávacích kultur a náboženství.

Louis Gardet, myslitel a křesťanský filosof, odborník v teologii, v muslimské filosofii i srovnávací mystice, se zajímal také o hinduismus, judaismus a marxismus. Byl také specialistou na srovnávání kultur a náboženství, dále na myšlení a islámskou civilizaci, stejně tak i na sociální strukturu muslimského života.

Velmi známým křesťanským orientalistou se stal až po brilantních univerzitních studiích filosofie a vědeckém bádání v oblasti literatury a avantgardní poesie.

Život Louise Gardeta výrazně ovlivnilo setkání s filosofem Jacquesem Maritainem. Tento známý filosof první poloviny 20. století znovuobjevil a ocenil filosofii Tomáše Akvinského, která se jeho zásluhou dostala zpět na výsluní filosofického nebe.

Důrazné změny nastávají v roce 1926/1927. K rozhodnému obratu Louise Gardeta přivádí tomistická filosofie, jež ho zachrání před dlouhodobým blouděním a pomůže mu nepodlehnout sebevražednému pokušení. Ve svých dvaceti dvou letech nalézá víru a je pokřtěn. Zkušenost hluboké náboženské proměny a setkání s Jacquesem Maritainem ho ovlivní na celý život.

U sv. Tomáše Akvinského nachází spolehlivé principy, které mu dovolují jít k jádru problému a umožňují mu také nedat se svést k povrchním srovnáním a zjednodušujícím konkordismům, ani se již více nenechat zastavit či odradit v hodnocení islámu dočasnými náhodnostmi, které nedosahují k hlavnímu bodu učení.

Louis Gardet měl hluboký smysl pro pravdu, vynikal nestranností ve svých úsudcích, což mu umožňovalo užití stejného měřítka v hodnocení islámu a křesťanství. Veritas in caritate.

Díky Maritainovi navazuje přátelství s hindologem Olivierem Lacombe a islamologem Louisem Massignonem. Tato setkání jej dovedou k získání zkušenosti samoty ve stejném duchu otce Charlese de Foucauldá.

S rozhodnutím plně se oddat Bohu následuje v roce 1933 otce Voillauma, který zakládá komunitu Petits Frères de Jésus (Malých bratří Ježíšových), a stává se jedním z nich. V letech 1933-1947 se stává členem komunity Fraternité d'El Abiodh Sidi Cheikh na jihu alžírského Oranais pod jménem Frère André ( bratr André).

V této části můžeme poodhalit malé tajemství ze života L. Gardeta. Do této doby o něm mluvíme jako o Louisovi Gardetovi, a tak nám na tomto jméně nepřipadá nic zvláštního. Ale je to právě jeho jméno, které je oním tajemstvím. Jedná se totiž o pseudonym vytvořený pouze pro publikování, jak zdůrazňuje Maurice Borrman. Jeho novým, skutečným a

opravdovým jménem po jeho „znovuzrození“ je bratr André. Nepátrat po jeho skutečné původní totožnosti, je vyjádřením úcty a tichého respektu k němu samému. Pseudonym „Louis Gardet“ je ale běžně užíván, a proto neuděláme chybu, budeme-li ho tímto jménem také nazývat.

Během svého pobytu v arabském prostředí Gardet poznává, jak je důležité naučit se arabskému jazyku, především v jeho klasické (spisovné) formě, což mu umožňuje navazovat přátelství s muslimy, kterým se snaží porozumět a respektovat je jako přátele. V této době upevňuje přátelství s Louistem Massignonem, od něhož získává oddanou pomoc při vlastním zkoumání al-Halládže, při studiu muslimské mystiky a dále při bádání v oblasti srovnávací mystiky. Je to právě Louis Massignon, který komentuje Gardetovy první články vycházející v roce 1937-1939 v Revue Thomiste, týkající se tematiky falsafa (filosofie) a le tašawwuf (sufismu). Již zde Louis Gardet prokazuje hlubokou znalost teologie a muslimské mystiky, stejně jako velkých duchovních křesťanů naší historie.

Po 2. světové válce Louis Gardet nadále zůstává ve Francii v komunitě Petits Frères de Jésus. Bratr André naplňuje svůj čas modlitbou, pokračuje ve svých studiích a formaci svých mladších spolubratrů, v sousedství l'Ecole de Théologie Otců Dominikánů především v Saint Maximin v Provence a potom v Toulouse. Díky častým studijním cestám po celém arabském světě, Evropě a Americe se stává známou osobností jako profesor na Institutu a Univerzitním centru, kde díky svým velkým lidským kvalitám a intelektu navazuje pevná přátelství s lidmi ze všech koutů světa, ať už se jednalo o praktikující nebo nepraktikující věřící, muslimy či křesťany. Louise Gardeta uvedou ve známost jeho práce, které jsou přímým důkazem neobyčejné vzdělanosti a kultivovanosti formy. S Otcem G. C. Anawatim spolupracuje na eseji ze srovnávací teologie *Introduction à la théologie musulmane* (Úvodu do muslimské teologie, 1948). Jedno z jeho stěžejních děl *La Cité musulmane* (Muslimský stát), vydané v nakladatelství Vrin v roce 1954, v souboru *d'Etudes musulmanes* (Muslimské studie), i nadále zajišťuje vedoucí postavení profesoru Etiennovi Gilsonovi, který nabízí širokému publiku ještě velmi užitečnou publikaci, která je zároveň uvedením a dialogem do dané problematiky, *L'Islam, religion et communauté* (Islám, náboženství a komunita) z roku 1967. V letech 1957-1972 Gardet vyučoval srovnávací filosofii a speciální islamologii na Collège International de Philosophie v Toulouse. Jeho velmi četné příspěvky, publikované v časopisech nejvyšší vědecké úrovně, mimo jiné svědčí o rozličných zájmech a mezinárodním ohlasu. To potvrzují častá kolokvia a kongresy, připomínkové akce, setkání a semináře konající se po celém světě. Též pravidelně spolupracuje v *l'Encyclopédie de l'Islam* (Encyklopedii Islámu) a s profesorem Etiennem Gilsonem vede kolekci *Etudes Musulmanes* v edici Vrin, Paříž. Ke Garderobu jménu patří také série přednášek konaných na Institut



*Pontifical d'Etudes arabes* v Římě (Papežský institut arabských studií v Římě, P.I.S.A.I.), četné cesty a dlouhé pobyty v zemích Maghribu a Blízkého Orientu, vícekrát opakované přednášky na univerzitách v Rabatu, v Alžíru, Káhiře a libanonských univerzitách, konference v *Centre culturel arabe* v Damašku, dvě cesty do Iráku na pozvání ministra informatiky, tři pobyty v Íránu na konferenci *Centre d'Etudes islamiques* v Teheránu v roce 1973 a účast na Kongresu v Biruni v září 1973. Dále se zúčastnil Filosofického kongresu v Madrasu roku 1970 a Semináře studií v Delhi na konci roku 1973. Také absolvoval dva krátké pobyty v Pákistánu.

Pokud pozorně sledujeme běh Gardetova života, máme pocit, jakoby se špatná karta osudu začala zvolna otáčet v podobě navráťivšího se štěstí a úspěchu. Po pravdě řečeno, po nelehkém začátku života plného bloudění a hledání sama sebe, by si to Gardet určitě zasloužil. Avšak, osud a Boží cesty nám kolikrát v životě kladou překážky pro lidský rozum v daný moment nepochopitelné, nesrozumitelné a nerozluštitelné. Je proto zbytečné klást otázku, proč právě Louise Gardeta potkalo v životě nejedno velmi těžké období. Na jednom z turné po konferencích po Latinské Americe, kterou poznal v roce 1978, se stal obětí dopravní nehody, při které utrpěl těžká zranění, která měla za následek trvalé ochrnutí na půl těla a o něco později ztrátu řeči (afatik).

V roce 1964, na svátek Letnic, byl jmenován Pavlem VI., poradcem *Sécretariat romain pour les Relations avec les Non-Chrétiens* (Římského sekretariátu pro vztahy s nekřesťany), jako jeden z nejvíce aktivních iniciátorů dialogu islámsko-křesťanského. Je to on a P. Joseph Cuoq, komu vděčíme za první vydání *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans* (Orientací pro dialog mezi křesťany a muslimy) publikované v roce 1969.

Jeho cenná účast na pracích různých skupin v bádání křesťansko-islámském ve Francii a v Maghrebu jej podněcovala víc než jindy k sepsání a publikování knih s tituly vysvětlujícími: *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités* (Člověk v islámu. Blíže mentalitě) v roce 1977; *L'Islam, Hier et Demain*, (Islám, včera a dnes) v roce 1978, ve spolupráci s Mohamedem Arkounem; dále *L'expérience de soi* v roce 1981, ve spolupráci s Olivierem Lacombe; *Ouvrir les frontières de l'esprit* (Otevřít hranice ducha) v roce 1982; a v neposlední řadě *Panorama de la pensée islamique* (Panorama islámského myšlení) v roce 1984, ve spolupráci s Cheikhem Bouamranem. To jsou hlavní díla, jimiž Louis Gardet přispěl k obnově a rozvoji křesťanské myšlenky, díky které se II.vatikánský koncil pozitivně a s porozuměním otevřel muslimské skutečnosti klasické i moderní zároveň. Nemůžeme dostatečně upřesnit jak rozhodný byl jeho přínos v oblasti intelektuálního a duchovního setkání mezi křesťany a muslimy tak, aby se jedni i druzí lépe poznali, tyto zkušenosti sdíleli,

vážili si jich, respektovali je a vzájemně se povzbudili na cestách pravdy a dobra vedoucí k Bohu. Bezpochyby univerzita v Lovani chtěla uznat jeho zásluhy. V květnu 1978 mu udělila titul "Docteur honoris causa" a darovala mu - tak jako Otcí G. C. Anawatimu - svazek *Recherches d'islamologie* (Islamologické bádání)<sup>2</sup>.

Jeho poslední knihu *Regards chrétiens sur l'Islam* (Křesťanský pohled na Islám, 1986) můžeme vzít v úvahu trochu i jako jeho závěť, protože se představuje tak, jak nám ho svěřuje ve svém posledním dopise, jako svědectví praktického dialogu, znázorněného několika konkrétními příklady. Víme také, že mu *l'Académie des Sciences Morales et Politiques* (Akademie morálních a politických věd) umožnila publikaci jeho posledního díla.

Ti, kteří jej každý rok navštěvovali v jeho strohém ústraní v Toulouse, mohou dosvědčit věrnost jeho přátelství a jasnost jeho naděje. Posledních osm let jeho života je protkáno utrpením, které ho lépe a pozvolna připravilo k očekávání Boha.

Louis Gardet umírá tiše ve čtvrtek 17. července 1986 v Toulouse, v prostředí své komunity a svých spolubratrů.

Není žádná pochybnost, že tento "dobrý a věrný služebník" dosáhl odměny v radosti svého Pána, kterému se oddal tělem i duší, se svým vědomím a celou svojí inteligencí.

Je to právě Louis Gardet, koho jsme si vážili, vážíme a budeme cenit jako jednoho z největších islamologů našich časů. Budeme společně putovat víc než čtyřicet let ve společnosti ducha a srdce. Jeho rozsáhlé dílo nás bude ještě po dlouhou dobu podněcovat k výzkumným pracím v oblasti porozumění a pochopení islámu v jeho hloubce (podstatě).

L. Gardet zůstane spolu s Louistem Massignonem první vlašťovkou současné epochy křesťansko-islámského dialogu, a oba budou pro nás vzorem vhodným k následování.

<sup>2</sup> Můžeme jej najít v „Neúplné bibliografii L.Gardeta“, z let 1937-1976, s. 11-18

## 2. Osobnost Louise Gardeta očima druhých

Louis Gardet měl velmi mnoho přátel a kolegů, kteří mu ve 12. ročníku časopisu *Islamochristiana* vzdali hold in memoriam.<sup>3</sup> Využili tak možnosti vyjádřit poctu svému kolegovi, učiteli, vědeckému pracovníkovi, ale i obyčejnému a skromnému člověku, jakým bez pochyby Louis Gardet byl.

### 2.1. Medailonek první<sup>4</sup>

Mohammed Aziz Lahbabi (Grenoble a Rabat, 21.července 1986) : Můj drahý Louisi (Mohammed Aziz Lahbabi je významný filosof a iniciátor tzv. muslimského personalismu).

„Odešel jsi se setkat s těmi, které jsi měl velmi rád a jimž jsi zasvětil svůj život, s Avicennou, Tomášem Akvinským, mystiky Východu i Západu, ale stejně tak s mysliteli, kteří nebyli tomisty nebo neo-tomisty, ani mysliteli takovými jako Martin Heidegger...“ vzpomíná Mohammed Aziz Lahbabi na svého přítele Louise Gardeta.

Lahbabi připomíná Gardetovu snahu přispívat k dialogu národních kultur, které vzájemně tvořily lidskou civilizaci (*La Civilisation Humaine*). Gardeta vidí především jako filosofa, náboženského historika, teologa....a učence.

Podle Lahbabiho „*La Civilisation Humaine*“ spojuje představy a víru, jež podněcují a zaměřují veškeré aktivity k lidem. Zdůrazňuje, že není jen nějakým činem, ale výslednicí. Vědy jako teologie, právo, filosofie... dominanty epochy utvářejí podstatu, na níž je založena tradice, zvyky, umění, individuální chování, sociální přínos i všechny životní překážky společnosti. Lidé jsou vytvářeni historií, kterou tvoří.

Z toho plyne, že celé dějiny jsou odrazem dějin žitých podle představ. Víra a myšlení v jejich propojení s historií určují jakousi silokřivku národní kultury v daném období. Mohammed A. Lahbabi uvádí, že toto můžeme nalézt ve dvou hlavních Gardetových dílech *La Cité musulmane* a *Les hommes de l'Islam*, které dokončily téma, na němž spolupracoval v *Introduction à la théologie musulmane* s jejich společným přítelem Georgem Anawatim.

Dále se M. Aziz Lahbabi zabývá otázkou, co vlastně představuje studium dějin myšlení („*l'étude de l'histoire des idées*). Má pro toto zkoumání dva hlavní argumenty. Prvním důvodem je, že „*les idées*“ (dále jako myšlení) není čistým pojetím, jednoduchým výsledkem intelektuálního či intelektualizovaného jednání, ani ryzím obrazem imaginárním.

<sup>3</sup> *Islamochristiana* (1986) s. 1 - 26

<sup>4</sup> *Islamochristiana* (1986) s. 3 - 8

A co z toho vyplývá? Podle Lahbabiho sociální paměť a mytizovaná historie mají aktivní roli. V této směsici je obsažen předmět tří ohraničených děl. Do tohoto celku se připojují představy ve formě životních zkušeností a zkušeností existenciálních. Dodává také, že tyto poznatky Gardet získal dlouhým studiem věnovaným mystice a mystikům.

Lahbabi pokračuje shrnováním dalších Gardetových myšlenek následovně. Poukazuje, že z těchto četných a variabilních složitostí vyplývá další obtíž pro historiky myšlení. Podle něj se Gardet pokusil uchopit a vyhmátnout postup závislý na spletité realitě, ve které duševno, promísené kulturou a zvykem, se přeměňuje v druhou přirozenost, směřující více či méně hluboce zkušenosti vrozené a nabyté. Přemítá a dotazuje se, jak objasnit prvky jednoho celku, který přibývá a zvětšuje se na principu sněhové koule a ustaluje se v monolitické jednotce tím způsobem, že se kutálí?

To znamená vytvořit příhodu, situaci tak, aby bylo možné ji změnit nebo přeměnit podle vývoje, v němž se setkávají všechny počátky a kde jsou obsaženy všechny body ve stejné vzdálenosti jeden od druhého a vykazují všem všechny potřebné reference. Klasičtí historikové chtějí obnovit tu část historie, která je zanechána v psaných dokumentech, malbách nebo stavbách, případně jiné důležitosti.

Z těchto konkrétních dokumentů můžeme dojít až k jejich materiálním pramenům. Takovým způsobem tedy pracuje historik myšlení, zkoumající a prohlubující své bádání, poukazuje M. Aziz Lahbabi. Opětovně prozkoumávají tyto prameny a snaží se přeměnit materiálně v myšlenky: odhalují víru a přesvědčení, které podněcovaly existenci hlavních myšlenek, historikem prostudovanými dokumenty. Toto je celkem důvěryhodné. Gardetovo pojetí bylo komplexnější, dodává Lahbabi. „Byl motivován horlivou vírou v člověka a druzí respektovali jeho specifičnost. Představil islám a muslimy autenticky,“ říká Aziz Lahbabi.

*Takže*

„~~To~~ je tedy o velkých obtížích, které znázorňují zároveň čest a oddanost historiků myšlení, kterým jsi byl a kterým jsi,“ doplňuje Lahbabi.

Aziz Lahbabi se snaží lépe přiblížit a ukázat význam historie myšlení pro společnost na příkladu historických vykopávek ve starověkém Egyptě. Mohammed Aziz Lahbabi upřesňuje, že ačkoli Egyptské muzeum v Káhiře představuje velkolepé sochy, úžasná díla i ohromný rekvizitář, stejně nás toto muzeum, ale ani pyramidy, Sfingy či obelisky nenaučí více věcí o životě lidí z této doby. Gigantická socha Ramese II. říká více o velkém talentu umělce nebo umělců než o velkém králi. Nicméně, z těchto společných uměleckých dokumentů víme, že faraónští princové oplývali neomezenou mocí nad svým lidem a vlastnili učence a kvalifikované odborníky. Avšak stále nevíme nic bližšího o této době. Památky tvoří jenom

část historie, a každá památka má vlastní historii, kterou lidé obdivují. Svědomí, tvořivost, kolektivní paměť, družnost a vynalézavost vyvolávají v *homo faber* (člověk kovář, jako bytost vyrábějící) tvůrčího ducha a inspirují ho k činům, které jsou dědictvím dalších generací, jež zůstávají nevyslovenou otázkou pro historiky myšlení. Během vytváření hodnot nám *homo faber* a *homo sapiens* (člověk rozumný) předali svoje zkušenosti a zdokonalili se na vývojovém stupni, čímž posunuli lidstvo kupředu.

Medailonek Mohammeda Azize Lahbabiho je důvěrným vyznáním opravdovému příteli. Je tvořen několika letnými vzpomínkami ve formě dopisu, ale je také vyjádřen poesíí. Abychom lépe pochopili, co skutečně Louis Gardet znamenal pro své přátele, některé Lahbabiho dopisy, pro lepší představu tak silného přátelství, volně interpretuji.<sup>5</sup>

Drahý Louisi,

k tomu, abys dosáhl tvých tak vznešených úkolů, ti bylo zapotřebí množství rozmanitých dovedností a znalostí, to shledávám s velkým obdivem. Ano, jsou vznešené a krásné, ale také odstrašující, alespoň pro mě, který si s požitkem užívá bohémského života.

Klobouk dolů, tobě, tvým kolegům a všem vzdělavcům!

Milý Louisi,

vzpomínáš si, je to už několik let, jak jsi mě představil svému vynikajícímu Mistrovi, tomistickému filosofovi Jacquesovi Maritainovi, třída Lacordaire v Toulouse, místo, kde prožil konec svého života? Minulý rok, na konci července, jsem měl to potěšení s tebou povečeřet, ve stejném pokoji, a společně zavzpomínat na památku J. Maritaina. Dnes, jeden rok poté, přesně na den, si tě vybavuji. Jaká tragická a překvapivá náhoda. Musím souhlasit se slovy Claudia Bernarda: Ze života nevidíme než smrt? V každém případě J. Maritain i L. Gardet zanechali dílo, které v historii nebude zapomenuto.

Drahý příteli,

večer našeho posledního setkání jsi se necítil vůbec dobře, přesto ti nechyběla ona potřebná živost ducha, která soupeřila s tvými úžasnými vzpomínkami. A stejně tak byl velký tvůj apetit u stolu ( v tomto případě jsem se s tebou usadil „ex aequo“, oba dva jsme jedli s chutí a byli jsme velcí jedlíci). Bohudíky. Všechny znaky významné osobnosti, která nakonec zvítězila nad smrtí. A nebylo to snadné vítězství! Bohužel, trvalo to víc než rok. Dnešní večer

<sup>5</sup> Dopisy převzaty z *Islamochristiany* (1986) s. 5 - 8

jsi nemohl mluvit, přesto tvé vyjádření bylo ohromně přesné, gesta, znamení i znaky byly snadno pochopitelné a srozumitelné. Tato večere-debata byla velmi přínosná. Mluvil jsi s Fatimou Jamaï o její práci, poradil jsi jí, nabídl knihu a věnoval jí čas. Co se mě týká, dozvěděl jsi se na zasedání v listopadu 1985, na l'Académie du Royaume du Maroc (Královské Akademii v Maroku), jednal jsem o Abú-Hámidovi Al-Ghazálím a Moše Maimonides, škádlil jsi mě otázkou, zda dílo Hudžat-el-Islám mě stále nechává lhostejným... Téma si vyžádalo čas. Po mém návratu jsem ti položil otázku: V čem se skrývají tvé dvě neřesti, čím si povyrazíš, dýmkou a poesíí? Podotýkám, že jestliže dýmka ztratila na své oblíbenosti, potom poesie střeží své místo ve tvém srdci.

Ve chvílích, kdy otevírám sešit, abych ti přečetl několik nových básní, zjišťuji, že už je pozdě. Další hra se odkládá...!

Tyto dny tady jsme s Fátimou, připravujeme se na víkend, abychom mohli jet do Grenoblu, kde budeme přechodně bydlet dva týdny, abychom se s tebou mohli setkat v Toulouse. Dával jsem si pozor, abych nezapomněl sešit básní, z důvodu loňského „odkladu“, když jsem se z „le Mondu“ dozvěděl truchlivou zprávu: Louis Gardet zemřel!

Ty už víc nejsi!

My, tvoji přátelé, jsme ještě tady, ale nikdo neví, na jak dlouho. Dětinská přání, aby se čas zastavil. Pomíjivá představa!

Zůstáváme věrní tvé živé památce a tvému ohromnému dílu. Věrní Louisi Gardetovi, příkladnému člověku.

Nevíme, kdy budeme vyzváni k přejití oněch dvou prahů, na jejichž konci zjistíme, zda jsme povoláni k životu nebo smrti.

Jak život spěje ke smrti? A smrt, jak doprovází život k jeho „konci“? K nějakému konci?

Který z těch dvou hlodá na tom druhém? Nebo ho vede ke vzkříšení?

V našem životě jsme konfrontováni s všudypřítomnou smrtí, ale „chybí nám něco“, co by nás připravilo na setkání se smrtí skutečnou.

Mohammed Aziz Lahbabi vyjadřuje svoji vzpomínku na svého přítele Louise Gardeta také velmi poeticky. Proto tuto formu vzpomínky nechávám v původní formě, bez překladu.

*L'absence qui nous ronge*

Enfin, au tréfonds de toi même,  
 un jour, divin mystère, la passion pour la vie pointe.  
 On ne la sent point. La mort, la fin?  
 Jeu de miroirs, jeu fluide qui unit,  
 Dans l'attente lente, insoupçonnée.  
 Et puis, peu après, tout s'éteint.  
 Il faut se faire une raison  
 Devant la douce violence  
 Du commerce quotidien.  
 Nous communiquons avec l'éphémère tout,  
 Et absorbons sans cesse le plein rien,  
 hantés que nous sommes d'être ce qui n'est pas,  
 et nous jetant, à cadence régulière, dans l'embarras.  
 En émoi, le moi déferle, et le temps d'ébaucher un entretien.

Milý příteli,

Tvoje vroucí víra ti zabraňovala, abys věřil nesmyslům. A přece, ...

*Rêve au souffle cassé*

Déterré du passé, chaque souvenir  
 sème nostalgies et exils.  
 Il attire larmes et brûlures  
 et, plonge dans d'infinies tranches.  
 Le futur trouble nos mémoires rouillées,  
 chatouille le cerveau et les doigts froids.  
 Les deux fois cinq tremblent, mouillés.  
 On a soif de mystère. Plus on en approche,  
 plus on recule. Misère atroce!  
 Défi éternel de l'éphémère.  
 Demi tour au passé effacé,  
 dans le fond, le moi rassis, refuse, inondé.  
 Entreprise risquée, l'absurde passionne.  
 Dès lors, rêver sa vie, ou vivre dans un rêve?  
 Le rêve a, lui aussi, le souffle court

et souvent cassé.  
 Enfants sourds qui rêvey du paradis,  
 du printemps sans mémoire,  
 du temps non apprivoisé dans l'ombre automnale  
 et que les chauds étés ont galvanisés!  
 Au fond des îles lointaines aux frontières mousseuses,  
 l'imaginaire tisse, au creux des coeurs,  
 des câbles insonores,  
 Assumons nos multiples blessures!

Můj velmi drahý příteli,

odešel jsi. Na shledanou! Nevíme mnoho o dalších, kteří tě budou následovat. Půjde o překvapení, zlatý hřeb představení. Tedy na brzkou shledanou! „Brzká shledaná“ nic neurčuje ani neznamená, není časově ohraničena, je bez tebe. Sbohem, drahý zemřelý.

## 2.2. Medailonek druhý<sup>6</sup>

Georges Chéhate. Anawati (Le Caire): svědectví

(G. C. Anawati byl významný filosof a islamolog, člen dominikánského řádu a působil v dominikánském centru v Káhiře.)

Otec Anawati znal Louise Gardeta více než čtyřicet let. Seznámil se s ním v klášteře dominikánů ve Francii, v době, kdy hledal téma pro svoji doktorandskou tezi, zabývající se muslimskou filosofií ve vztahu s myšlením sv. Tomáše Akvinského, a to celé v duchu dialogu. Zajímalo ho stejná tematika, která byla doménou právě Louise Gardeta.

Vzhledem k tomu, že byl horlivým čtenářem Jacquese Maritaina, nebylo zas až tak těžké narazit na stopu Louise Gardeta. V Revue Thomiste našel obsáhlé články týkající se Ghazáliho myšlení, jejichž autorem byl Louis Gardet. Texty se zabývaly ideálem křesťansko-islámského dialogu, tedy přesně tím, o čem Anawati snil. Prozrazovaly hlubokou znalost filosofie a muslimské teologie, stejně jako myšlení sv. Tomáše Akvinského. Porovnání dvojího myšlení bylo vytvořeno pozoruhodnou obratností bez zbytečné kritiky, ale sálalo touhou porozumět a pochopit podstatu pravdy, která zachycovala doktrínu velké muslimské teologie.

Otec Anawati si velmi přál prohloubit muslimské myšlení filosofické a teologické pod vedením zkušeného vůdce, který by jej do této problematiky odborně zasvětil. K tomuto

<sup>6</sup> Islamochristiana (1986) s. 8 - 9



setkání mu právě dopomohlo studium Maritainových textů, neboť Louise Gardeta znal jen z jeho publikační činnosti. O tomto budoucím setkání, otec Anawati velmi krásně hovoří s velkou úctou a obdivem. Mohli bychom říci, že spolupráce s L.Gardetem byla jeho snem. Gardeta obdivoval pro jeho hluboké znalosti filosofie, muslimské teologie a stejně tak obdivoval i myšlení Tomáše Akvinského, u nějž nachází princip jistoty, který mu umožňuje jít do hloubky problémů.

O Gardetově porovnání dvou odlišných filosofí říká, že bylo učiněno s výraznou obratností a touhou pochopit a vystihnout nitro pravdy spíše než doktrínu velké muslimské teologie.

První setkání s Louise Gardetem proběhlo písemnou formou, ve které mu předložil svoji koncepci práce. Odpovědí byl velmi potěšen, neboť jak říká, Gardet mu pomohl najít správnou orientaci. Později se dozvěděl od Louise Massignona, shodou okolností Gardetova kolegy, kdo byl L.Gardet.

Otec Anawati také vzpomíná na svoji jedinečnou šanci, kterou získal díky L.Massignonovi, a to strávit tři měsíce v El-Abiodh Sidi-Cheikh na jihu Alžiru v klášteře Malých bratří Ježíšových, kde již nějakou dobu žil jeho vzor, Louis Gardet. Zde se mezi těmito významnými osobnostmi zrodilo hluboké přátelství intelektuální a náboženské, které bylo nadále prohlubováno spoluprací ve Francii nebo v Egyptě na Káhírském institutu.

Výsledkem jejich spolupráce byly dvě knihy, *L'Introduction à la théologie musulmane* et *La mystique musulmane*, a práce, kterou společně vytvořili patří spolu publikací těchto knih mezi nejkrásnější vzpomínky v životě otce Anawatiho.

Na charakteru Louise Gardeta obdivoval především jeho smysl a neobyčejnou lásku k pravdě a všem jejím požadavkům a také jeho bystrou inteligenci. Vážil si jeho trpké zkušenosti, již musel projít na cestě hledání víry a Boha. O Gardetovi dále říká, že dokázal vyplnit prázdnou mezeru většiny současných filosofů, kteří nedokázali naplnit ani ducha ani srdce. „Jacques Maritain byl nástroj, který Pán položil na jeho cestu, aby jej doprovodil ke křesťanské víře a k poznání myšlení Tomáše Akvinského“. Na své cestě víry se Gardet rozhodl zasvětit svůj život Bohu a stal se členem Malých bratří Ježíšových. Ve stejné době začal za Maritainovy pomoci pracovat na ušlechtilém a velkodušném projektu, který se soustředil se na muslimské myšlení na úrovni filosofické, teologické a mystické. Zároveň začal úspěšný dialog s významnými představiteli.

Dalším jeho výrazným rysem, který Anawati vyzdvihuje, byla obdivuhodná síla přijetí hluboké náklonnosti, štěrnost vůči jeho prozatímnímu muslimství, které se nacházelo najednou v přijetí bratrské a zářící přítomnosti. Otec Anawati dále říká: „Cítil se pochopen, milován, odhalen sám v sobě, objevující s radostí hluboké duchovní hodnoty, které jeho duše ukrývala bez jeho vědomí. Kolikrát jsem vypomáhal, fascinován, v těchto dojemných

setkáních, kde se opravdu duše vzájemně setkávaly a navazovaly pod Božím dohledem pevná přátelství. Jeho přátelé cítili, že byli před člověkem vyvoleným Bohem, který položil k jejich službě svoji obdivuhodnou inteligenci a svoje velké srdce.“

Svá poslední slova věnovaná svému příteli uzavírá takto: „Louis Gardet, jeden z prvních průkopníků křesťansko-islámského dialogu, pro nás zůstane především dobrým příkladem.“

### 2.3. Medailonek třetí<sup>7</sup>

W. Montgomery Watt, Edinurgh (Scotland, U.K.) : Bratr André

(W. M. Watt je presbyteriánský duchovní a univerzitní učitel v Edinburgu. Významný znalec islámu, Muhammadova období a islámské kultury, spolu s její odměnou.)

Bratra Ondřeje poprvé potkal v roce 1948 po skončení Mezinárodního orientalistického kongresu v Paříži. „Byl jsem pozván na oběd do Le Saulchoir a v jedné chvíli mě můj hostitel Otec Menasce, pokud si ještě správně vzpomínám, zavedl do pokoje, kde byl bratr André velmi zaměstnán opravami korektur „*Introduction à la théologie musulmane*“. Stále si ho pamatuji, jak seděl oblečený do bílého hábitu Malých Bratří se svatým srdcem a křížem v červené barvě,“ říká Montgomery Watt. Toto setkání, jak dále vzpomíná, trvalo jen několik minut, ale zůstali spolu ve styku díky jejich společnému zájmu o islámskou teologii. Znovu se ještě několikrát setkali na různých kongresech . Díky Gardetovu pozvání měl Watt tu čest několikrát navštívit jeho komunitu v Tolouse. Na oplátku se Wattovi podařilo pozvat Louise Gardeta dvakrát do Edinburghu jako přednášejícího hosta. „Při posledních dvou nebo třech příležitostech, kdy jsme se setkali, jsem si uvědomil jak velkým utrpením prošel,“ vypráví Watt.

Podle jeho názoru největší přínos Gardeta jako učenice byl na poli islámské teologie, obzvláště v dílech *Introduction à la théologie musulmane* (ve spolupráci s Otcem Anawatim) a *Dieu et la destinée de l' homme*. Byly to průkopnické práce v zatím neprobádané oblasti. Jak uvádí W. Montgomery Watt, předchozí autoři islámské teologie jako Ignaz Goldziher a Duncan Black Macdonald, se soustředili převážně na dobu rozvoje islámu, tzn. přibližně do roku 900 nebo 950, a jen okrajovou pozornost věnovali velkým Sunnitským pojednáním *kalam*, která se objevila později. Bratr Ondřej se svým spolupracovníkem nastudoval všechna důležitá pojednání tohoto století. Zatímco je z historického hlediska zařazoval do správných období, věnoval také pozornost některým ze všeobecných rysů *kalamu* (racionální teologie).

<sup>7</sup> Islamochristiana (1986) s. 10

Ve druhé zmíněné knize bratr Ondřej shrnul, co tato pojednání sdělují o mnohých tématech zahrnutých v jeho titulu. Podle Watta, se jedná o velmi pevný základ, jenž pravděpodobně zůstane standardní prací po mnoho dekad.

Znalosti bratra Ondřeje nebyly samozřejmě zaměřeny jenom na teologii, ale pokrývaly celou oblast kultury a civilizace. Gardet se hluboce zajímal o mysticismus a prozíravě psal o podobnostech a rozdílech mezi sufismem a jinými mystickými tradicemi. *La Civilisation de l'Islam* se stala cenným a spolehlivým průvodcem mnoha aspekty sociálního a politického života muslimů, zatímco dílo *Les hommes de l'Islam* prozkoumává jednotu v rozmanitosti muslimů během věků, se zvláštním zřetelem na hodnoty, které přijali, a jejich intelektuální rozhled. V těchto a dalších obecnějších pracích byl bratr Ondřej příkladem objektivní učenosti.

„Měl mnoho muslimských přátel a byl jimi respektován pro svoje spravedlivé a chápaní hlásání jejich náboženství a kultury,“ dodává W. Montgomery Watt.

#### 2.4. Medailonek čtvrtý<sup>8</sup>

Ali Merad (Lyon, France): Luis Gardet už tady není, ale jeho hlas zůstává

Přestože byl Gardet díky své nemoci odsunut do ústraní, včetně akademického, nebylo tím nijak ovlivněno jeho písemné vyjádření. Trpělivě snášel dlouhé utrpení, které velmi omezilo jeho fyzické schopnosti. Zkušenost jeho dlouhé nemoci byla zahalena tajemstvím, ten, který od počátku pomáhal druhým, nevinně trpěl.

Ali Merad říká: „Louis Gardet nás opustil. Zhasl tiše jako lampa, která vypotřebovala všechn svůj olej“. Přestože Louis Gardet odešel, zůstává živý v naší paměti a v našich srdcích. Jeho myšlenky nás každý den doprovází na naší cestě, při setkáních islámsko-křesťanských, stávají se naším rádcem při přemyšlení nad smyslem poselství, které bychom měli předávat dále svým životem.

Dílo Louise Gardeta, z části ve spolupráci s G.-C.Anawati, je jedním z těch, které může něco předat i dalším generacím. V dnešní době reprezentuje jednu z dokonalých struktur západní islamologie. Jeho dílo je významné nejen počtem vydaných titulů, ale také svým mimořádným přínosem a vědeckými hodnotami. Význam jeho myšlenek obsažených v jednotlivých dílech vzájemně dosvědčuje autentickou náklonnost k lidské realitě a kultuře islámského světa. Ve svém velmi podrobném vědeckém pátrání a stejně tak i v náročné snaze pochopit pravdu ve všech aspektech islámu, jak je tomu i v jeho díle *Religion, Culture et*

<sup>8</sup> Islamochristiana (1986) s. 11 - 12

Communauté, byl Louis Gardet skutečným mistrem. Výjimečná je také jeho metoda poznávání a jeho vytříbený vědecký duch.

Také odkaz Louise Gardeta je pro muslimy motivem posily a naděje. Naděje, že tento jeho odkaz dlouho zůstane v popředí západní islamologie. „Ať jeho hlas zůstane dlouho slyšet,“ říká Ali Merad.

„*Wa-salám<sup>um</sup> ‘alaj-hi jawma wulida wa-jawma jamútu wa-jawma jub ‘atu hajj<sup>um</sup>.*“

Mír budiž s ním v den, kdy se narodil, i v den, kdy zemřel, i v den, kdy k životu bude zas probuzen! (Korán, 19, 15).

## 2.5. Medailonek pátý<sup>9</sup>

Roger Arnaldez (Paris): Myšlení a působení Louise Gardeta

(R. Arnaldez je současný přední katolicky orientovaný islamologů.)

Hned v úvodu své vzpomínky na Louise Gardeta Roger Arnaldez uvádí: „Nechtěl bych zmenšovat hodnotu Louise Gardeta tím, že poznamenám, že jeho inspirace byla ve vlivu Jasquese Maritaina a Louise Massignona, od nichž se odvíjelo jeho další působení.“

Maritain ho přivedl k obnovenému tomismu a filosofické vizi s následným poznáním Boha. Z Maritainova díla převzal důkladné, intelektuální a pojmové vybavení a metodu, již dobře vymezuje od myšlenek a činů. Stejně jako Maritain, nebyl L. Gardet filosofem pracujícím jenom v pracovně, ale byl „myslilem poslouchajícím svůj čas“. Když mu Massignon, stejně jako všem ostatním, kteří navštěvovali tohoto mistra, odhalil, co je islám, nenechal se odradit zkreslenými pohledy okolí a podrobil se. Massignon ho také uvedl do poznání rozdílných aspektů muslimského náboženství, celého rozsahu koránských věd, včetně mluvnice v mystice přecházející přes principy práva a teologie. Nepochyboval, o tom, že Gardeta téma filosofie hluboce oslovilo, věděl totiž o Gardetových studiích o Halládžim a jeho podrobném zkoumání této mučednické mystiky islámu. Můžeme říct, že Massignon byl také mužem činu, který se neobával navazovat, udržovat a podporovat přátelství a vztahy s muslimy. A v tomto bodu je s ním Gardet srovnatelný. Opatroval kontakty s osobními přáteli, kteří pocházeli téměř ze všech muslimských zemí, a zajímal se o jejich problémy, myšlení a úsilí.

Roger Arnaldez dále o Gardetovi říká, že byl mužem dialogu, o kterém se později začalo hovořit jako o islámsko-křesťanském. Jako správný stoupenec Maritaina myslel, že víra v jednoho Boha by mohla směřovat k teologii, jež by vytvořila prostor pro možné budoucí změny. Poukazuje na jeho poslední knihu *Regards chrétiens sur l'Islam*, která je

<sup>9</sup> Islamochristiana (1986) s. 12 - 15

postavena právě na tomto principu. Pokud by tento princip znamenal stejné směřování, bylo by jej možné definovat bez nejasností a dále bychom byli schopni nepřehlížet rozdíly, jež jsou tak jako tak přítomny. Zde vidí Arnaldez potíž v nalezení kritérií ze strany křesťanů. To by bylo relativně snadné v případě otázek, týkajících se spekulativní teologie nebo filosofie, jako například porovnání sv. Tomáše s Avicennou, Ghazálím a Averroés. Tím se však dostáváme k otázce mystiky, která je snad ještě o něco citlivějším tématem.

V této vzpomínce se Arnaldez poměrně podrobně věnuje rozboru této knihy a soustřeďuje se hlavně na pojetí a rozdíly v mystice, tak jak je ve svém díle podává autor.

Gardet byl islamologem z hlediska rozsahu svých znalostí o islámu a také díky svým osobním výzkumům a pracím patřil mezi největší francouzské, ale i zahraniční islamology. Během svého života získal četná přátelství se současnými muslimskými mysliteli a můžeme o něm říci, že část svého života prožil v islámském světě. Luis Gardet je také hlavně filosof a křesťanský teolog, který se snažil všeobecně porozumět nekřesťanským náboženstvím.

Na Gardetovi Arnaldez obdivuje jeho zvláštní schopnost přijmout názory i hodnoty, často rozporuplné, ale skutečně žité, jež následně posuzuje křesťanskými principy. Přestože byl Gardet velmi otevřený ve svých osobních i profesních vztazích vůči muslimům, což bylo také tím, že islám je stejně jako křesťanství náboženstvím jednoho Boha, byl velmi ovlivněn a „okouzlen“ sv. Tomášem a jeho spisem *De Deo Uno*, protože to je ten jediný Bůh, který jedná *ad extra*. Trinitární Bůh je pro něj Bohem jeho vnitřního života, který povzbuzuje hluboké duchovní meditace a který se dává v mystické zkušenosti čistě křesťanské, účastí na vnitřním životě Svaté Trojice. Proto Gardet orientoval svůj dialog s muslimy k hodnotám, které je možné vyvodit z existence jediného Boha, spíše než k hodnotám čistě mystickým. Gardet se dále velmi zajímal o studium *tašawwuf*, které chtěl poznat a předat dále, neboť po Massignovi v něm viděl nejvyšší výsledek meditace Božího slova, a Korán byl tímto slovem.

Podle R. Arnaldeze zůstala úvaha o jediném Bohu jediným útočištěm pro dialog, se vším, co osahovala z hodnot společných, morálních a lidských. Stejně myšlenky se Gardet věnoval i v první části díla, jež napsal ve spolupráci s Mohammedem Arkounem *L'Islam, Hier et Demain*. Arnaldez dále uvádí, že z jeho pohledu Gardet napsal celkem dvě důležitá díla pojmenovaná *Cité musulmane, vie sociale et politique* a *L'Islam, religion et communauté*. Dílo psané ve spolupráci s Cheikh Bouamrane *Panorama de la pensée islamique* pojednává o tom, že bychom s nemuslimy neměli hovořit o islámu, samozřejmou podmínkou diskuse je znalost islámu. S tím ale Gardet nesouhlasí a o islámu často diskutoval jak s muslimy, tak i s nemuslimy.

Gardetův přínos Arnaldez vidí hlavně v jeho bohatém a obsáhlém díle, které zanechalo v historii francouzské islamologie jeho stopu. Z jeho prací jsou nejdůležitější myšlenky, které

zaujímají účast na problémech mezi minulým a současným islámem. A právě v tomto je, podle Rogera Arnalzeze, Louis Gardet nejenom vědcem, ale také učitelem.

## 2.6. Medailonek šestý<sup>10</sup>

Mohamed Talbi (Tunis): Muž dialogu: host islámu

(M. Talbi je činný, vstřícný účastník islámsko – křesťanského dialogu.)

„Gardet odešel, opustil pomíjející život za život věčný. V něm osobně ztrácím přítele,“ říká Mohamed Talbi. Na Louise Gardeta vzpomíná Talbi jako na člověka, jehož život se vyznačoval skromností velkých vědců. Jako na člověka, který i přes fyzický handicap měl vždy otevřenou náruč s dojetím a bratrstvím. Své zranění chápal jako vůli Boží a snášel je v plné poslušnosti. Neztratil nic ze své čilosti ducha a jeho neobyčejných znalostí. Po celý svůj život pracoval stejně intenzivně, až ke konečnému vyčerpání a zhasnutí.

Gardetova poslední kniha *Régards chrétiens sur l'Islam* je druhem poslední zprávy a duchovní závěti.

Stejně jako Louis Massignon, jehož byl Talbi žákem, se stal Louis Gardet hostem islámu, neboť pro správné pochopení druhého je ho třeba milovat a v něm být milován. A Louis Gardet hlásal evangelní sílu lásky v celé její plnosti. Po celý svůj život cítil hlubokou náklonnost k islámu a mezi muslimy získal věrné a vřelé přátele. Islámem byl doslova přitahován, což dokládá i jeho velká snaha na konání mezi-náboženského dialogu, na kterém se spolupodílel čtyřicet let.

Jeho článek, publikovaný v roce 1937-1938 v Revue Thomiste, *Raison et foi* vypovídá o Gardetově vzoru v nejstarších a nejvýznamnějších představitelích islámu a křesťanství. Dokázal velmi dobře pochopit jejich myšlenky a předat je s velmi svědomitou a objasňující přesností. V porovnání jeho tezí s ostatními autory dokázal Gardet vyzvednout stejný cíl a při konfrontaci růzností a zkoumaných obtížných problémů navazuje dialog hodnověrnosti, v naprosté úctě a vzájemném respektu mezi křesťanstvím a islámem.

Podle Mohameda Talbiho byl Gardet doslova uchvácen Pravdou. Uvědomoval si lépe než všichni ostatní, že bez pokory, která není nic jiného než míra a smysl pro naši toleranci, se není možné přiblížit k Pravdě. Muslimští teologové často zakončují svoje vědecké práce vyjádřením: „Wa-Alláhu a'lam,“ „Bůh ví lépe, v čem to je.“ Nemíní tím vůbec nějakou nadsázku, okrasu nebo dokonce nesmysl, který zvláště v dnešní době vytváří úsměv na tváři

<sup>10</sup> Islamochristiana (1986) s. 15 - 16

lidí silného ducha. Ve skutečnosti teologové v upřímné víře cítili potřebu dopředu se zabezpečit proti pokušení egocentrismu a touze po neomylnosti, což je forma *širku*.

Gardet věděl o triumfalistické pýše Ernesta Renata a trpěl tím ve své sympatii a úctě k hodnotám islámu, jejichž bohatství a autentičnost se naučil chápat a odhadnout. Vědění, pokora a upřímnost, to jsou vlastnosti, které charakterizují Louise Gardeta, který do posledního okamžiku svého života nepřestal zkoumat tyto hodnoty v souvislém a náročném dialogu s islámem. Pro Gardeta totiž nebyl dialog jenom výměnou zdvořilých banalit ani planých disputací. Dialog je pro něj především skutečnou rozumovou spravedlností, pouze pokud jsou její postupy osvětleny.

Talbi o Gardetovi říká, že byl člověkem vyznávajícím spravedlnost a sympatie. Dvě dimenze, které ho činí příkladným katolíkem a opravdovým přítelem islámu.

## 2.7. Medailonek sedmý<sup>11</sup>

Dr. Cheikh Bouamrane (Université d'Alger): Pocta Louisi Gardetovi

Louis Gardet zemřel v červenci ve věku 82 let. Podle Dr. Bouamrana s ním odešla jedna z největších postav islamologie francouzského jazyka v potomstvu L. Massignona, H. Laousta a R. Blachèra. Gardet poznamenal islámská studia a dialog s jinými kulturami silným otiskem filosofa a křesťanského myslitele otevřeného vůči jiným světovým kulturám. Přes jeho lidské kvality, jeho vědecké dílo a jeho schopnost porozumět druhým zůstává Gardet pro své druhy, přátele a ty, kteří ho znali z kolokvií a kongresů, vzorem velkého ducha a uvědomělého a tolerantního věřícího, na jehož úmrtí nebude tak snadné zapomenout.

### Lidské kvality

Dr. Bouamrane poprvé potkal Louise Gardeta během léta 1944 v El-Bayadh, v Hauts Plateaux (Náhorní planiny) na východě Alžíru. Bylo to v době, kdy se snažil získat maturitu z filosofie. A jak dále vzpomíná, Louis Gardet mu vyprávěl o jednom francouzském filosofovi, který projížděl přes El-Abiodh Sidi Cheikh, kde byla v roce 1933 založeno Bratrství Charlese de Foucaulda. Během těchto rozhovorů, které spolu oba vedli, objevil tehdejší maturant Bouamrane, že Louis Gardet byl profesorem filosofie na vyšší střední škole, a také, že díky Maritainovi konvertoval na katolickou víru. Dr. Bouamrane byl velmi zasažen kvalitami člověka a vědce, jenž se vyznačoval jednoduchostí, ušlechtilostí, širokým rozhledem, tolerancí, ale také i přísností. Později byl Gardetem pozván do El-Abiodh, do malé komunity, o to ale více přívětivé a otevřené místním obyvatelům této malé vesničky.

<sup>11</sup> Islamochristiana (1986) s. 17 - 20

Výsledkem těchto setkání byl souvislý vztah, který se projevoval zvláště čilým písemným stykem. Jak Dr. Bouamrane dodává, hovořili spolu o filosofii, jejich přínosu civilizaci, kulturách a náboženských dialozích. Poznává dále, že Luis Gardet žil dlouho v Alžírě, poté v Egyptě a ve Francii. Během svých cest Gardet získával a prohluboval četná a spolehlivá přátelství s několika intelektuály a muslimskými univerzitami. Jeho početné pobyty v Káhiře, Tunisu, Alžírě, Rabatu, Damašku, Bagdádu, Teheránu, Karáči a jinde mu umožnily lépe prohloubit jeho znalosti v islámu a v arabském jazyce. Dr. Bouamrane se s Gardetem setkal ještě jednou, a to na Gardetovo pozvání do Saint Maximin, v Marseillském regionu. Zde ho také viděl pracovat nejen na jeho vznikajících publikacích, ale také jako každodenního profesora - kantora.

#### Islámský vědec

Také podle Dr. Bouamrana měl Gardet vášeň pro křesťanskou filosofii i pro islamologii obrácenou k přátelství s islámskými zeměmi a lidmi. Protože byl Gardet ovlivněn Maritainem a sv. Tomášem, položil si otázku, zda by mohl islám vytvořit postavu Tomáše Akvinského, a to z důvodu smíření rozumu a víry. Ve své vzpomínce Dr. Bouamrane uvádí, že na toto téma s Louistem Gardetem dlouho diskutovali. Výsledkem diskuse bylo, že Gardet připustil, že v islámu je vícero vynikajících myslitelů, kteří na otázce smířování rozumu a víry pracují.

Spolu s Gardetem hovořili také o velkých osobnostech Nazzámovi, al-Aš'arím, al-Ghazálím, Ibn Rušdovi, Ibn Tajmíjovi, Ibn Chaldúnovi. Z moderních postav hodnotili postavení d'al-Afgháního, Abduha, Iqbála, Ibn Bádise a dalších.

Podle Dr. Bouamrana je prvním největším Gardetovým dílem práce, která vyšla v roce 1948 pod titulem *Introduction à la théologie musulmane*, psaná ve spolupráci s jeho přítelem G.C. Anawatim. O tomto díle Bouamrane říká, že na něj zapůsobilo bohatství dokumentací a solidních analýz. Dále uvádí, že Gardetův odborný pohled je spolehlivý i v jeho ostatních publikacích. Nejdůležitějšími jsou podle mínění Dr. Bouamrana *La cité musulmane, l'Islam, religion et communauté* a *Les hommes de l'Islam*. V těchto pracích se Gardet jasně projevuje jako vědec, což potvrzují důkladné analýzy a starost o správné pochopení druhých v zachování respektu k jejich osobnosti. „Louis Gardet byl křesťan a thomista,“ říká Dr. Bouamrane. Vyznačoval se statečností a snahou ukázat, že předsudky Západu v pohledu na islám nejsou odůvodněné. Rozptyloval omyly rozšířené ve fanatismus a fatalismus nebo jiná další přesvědčení tohoto druhu.

Bouamrane také vzpomíná, že když Gardet zemřel, objevil se o něm ve známém francouzském deníku *Le Monde* krátký článek francouzského novináře Péroncel-Hugoza,



který proslul náruživým očerňováním islámu a také propagováním předsudků, proti kterým bojoval právě Louis Gardet. Sám Dr. Bouamrane vyjadřuje určitou nespokojenost nad tímto oceněním takové osobnosti jako byl Louis Gardet, nicméně dodává, že Gardetovi přátelé si vzali na starost, poskytnout svému kolegovi a příteli takovou úctu, kterou si náležitě zaslouží.

### Dialog s islámem

Mezi mnohými zásluhami, o které se Gardet zasloužil, zůstal v očích Dr. Bouamrana především opravdovým věřícím a stoupencem dialogu s islámem představovaným jeho nejlepšími reprezentanty minulosti i současnosti. Podílel se na četných kolokviích a kongresech po celém světě, přednášel o tématech al-Ghazálím, al-Fárábím, Ibn Rušdovi, Ibn Chaldúnovi; Ibn Arabím, Iqbálovi a dalších. Poskytoval velmi početné konference a s respektem naslouchal o výchově v islámu, islámu a politice, podmínkách křesťansko-islámského dialogu a nutnosti výměny porozumění mezi lidmi Orientu a Západu.

Události jako Palestinská tragédie, válka v Alžíru, občanská válka v Libanonu, nebo Íránsko-Irácký konflikt ho stavěly do odvážné pozice, vyjádřené se zdvořilostí a rozhodností spravedlivého myslitele citlivého k utrpení druhých.

Dr. Bouamrane také vzpomíná na to, že Gardet se podílel na židovsko-křesťanském kolokviu v oblasti Avignonu. Vyprávěl mu o obtížné situaci, do které se dostal před částí židovského auditoria, ve kterém se pokusil o navrácení pravdy palestinskému lidu, bez podezření z předpojatosti nebo zaujatosti. Podle jeho názoru, bratrství mezi Abrahámovými syny nemůže být postaveno jenom na předpokladu spravedlnosti a práva poznaného všemi jeho lidmi k uspořádání jejich země. Stejně takové bylo i jeho stanovisko k válce v Alžíru, spravedlivé a rozumné, sdílené i jeho ostatními kolegy jako např. L. Massignonem, R. Blanchèrem, J. Berquem, A. Mandouzem a dalšími.

„Často jsme diskutovali o podmínkách islámsko-křesťanského dialogu, jehož byl vřelým stoupencem,“ říká Dr. Bouamrane. Rozpomíná se také, že jej v prosinci 1966 Gardet pozval do Toulouské *collège philosophique*, aby se zde zúčastnil konference na toto téma. Po této konferenci následovala debata a auditorium, které proběhlo ve velmi otevřeném a bezprostředním duchu. A jak Dr. Bouamrane dodává, novou zkušeností bylo rozpoznání obtížností tohoto dialogu vzhledem k nakumulovaným předsudkům z doby koloniálního způsobu myšlení, a také vzájemné ekonomické a politické rivality mezi moderními státy. Gardet tyto svoje postřehy publikoval. Stejně tak reagoval i Dr. Bouamrane, který vydal ke Gardetovým sedmdesátým narozeninám svoji reflexi v *Recherches en Islamologie, Université de Louvain, Bruxelles, 1977.*

## Spolehlivý přítel a jeho odkaz

Statečnost Louise Gardeta se podle Dr. Bouamraneho „plně“ projevila od roku 1978, kdy byl díky své nemoci upoután na lůžko. Odolával slabosti svého zdraví silou svojí víry a pevnou vůlí, která mu umožňovala jít za svým cílem. Ve své vzpomínce na Louise Gardeta Dr. Bouamrane říká: „Každý rok, během zimy, jsem mu oplácel jeho návštěvy taktéž krátkými pobyty. Pokaždé mě přijal se svojí typickou obyčejností, ale zároveň obvyklou pohostinností.“

Spolu s Gardetem spolupracovali na knize *Panorama de la pensée islamique, Sindibad, Paris, 1984*. Náklonnost a starostlivost jeho spolubratrů umožnila Gardetovi a Dr. Bouamranemu toto dílo dokončit. Bouamrane dále vyzdvihuje ještě dvě další Gardetova díla, „*Ouvrir les frontières de l'esprit*“ a „*Régards chrétiens sur l'Islam*“, které podle jeho názoru tvoří určitým způsobem jakousi duchovní závěť.

Poslední návštěva Dr. Bouamrana v Toulouse se uskutečnila v květnu 1986, tedy dva měsíce před Gardetovou smrtí. Jak sám říká, v jeho paměti se trvale zapsala vzpomínka na člověka opravdového, bystrého a bratrského. Vytvořil dílo známé a oceněné především těmi, kteří ctíli pravdu a spravedlnost. On sám zůstal věrný svému přesvědčení a úctě k druhým. „Zůstal křesťanem a já jsem zůstal muslimem, každý z nás respektoval druhého v laskavosti a šlechetnosti.“ Jeho ostatní muslimští přátelé z Maghrebu, ale i odjinud, na Gardeta vzpomínají jako na přísného vědce a zároveň přítele do větru i do pohody.

„Jeho poselství míru a tolerance bude pochopeno a převzato velkým počtem jeho krajanů a kolegů, i přes nepřátelské ovzduší určitých západních proudů proti současnému islámu. V to doufám,“ uzavírá svoji vzpomínku na Louise Gardeta Dr. Bouamrane.

## 2.8. Medailonek osmý<sup>12</sup>

Jacques Jomier, O. P. (Le Caire a Toulouse): Louis Gardet

Při prvních myšlenkách na Louise Gardeta po jeho odchodu k Bohu vzpomíná Jacques Jomier na jeho poslední roky života, jež byly ovlivněny vyčerpávajícím vážným onemocněním. To mu znemožňovalo využít jeho mimořádnou inteligenci, která byla doslova uvězněna v jeho těle a nemohla se svobodně projevit. Z tohoto utrpení, které snášel neobyčejně pokorně, jej vysvobodil Bůh. Byla to však rána zasazená jeho spolubratrům a přátelům spojená s prázdnotou z jeho odchodu, ale jak říká J. Jomier „soustředila naše myšlenky na monumentální dílo, které za sebou zanechal ten, jež je známý pod jménem Louis Gardet a kterého důvěrně nazývali bratr André.“

<sup>12</sup> Islamochristiana (1986) s. 20 - 22

„Ve spojení s plejádou největších osobností napsal stránku historie a lidské kultury, která nebude jen tak zapomenuta,“ konstatuje Jacques Jomier. Uvádí, že již dlouhou dobu, v dějinách zaujímal místo vzájemného neuznání mezi křesťany a muslimy. V 19. a 20. století následovalo objevení četných lidských hodnot a v menší míře, díky hrstce orientalistů, také náboženských muslimských komunit. Právě Louis Gardet představil vyváženou syntézu muslimské víry a teologie, postavenou na základě porozumění západnímu a tradičně křesťanskému pojetí života. Jednalo se o oblast, která byla v jeho době zcela neznámá. Nelze říci, že by do té doby vůbec neexistovaly studie týkající se muslimského náboženství. Žádné odborné práce se však s takovou intenzitou a přesností nezabývaly konkrétními otázkami a problematikou z tohoto oboru. Můžeme tak říci, že Louis Gardet byl prvním, kdo se touto tématikou zabýval na vysoce odborné úrovni.

„Přál bych si, aby všichni, kteří by rádi a pečlivě studovali myšlení a dílo Louise Gardeta, to uskutečnili bez přílišného otálení,“ dodává Jacques Jomier. Zamýšlí se nad smyslem několika příspěvků věnovaných památce L. Gardeta a poznamenává, že byt' jsou jen „slovy do větru“, i tak mohou mít důležitý význam. „Například L. Gardet upozorňuje, že výraz „Alláh“ v muslimské teologii znamená to, co pro nás božská přirozenost (la „nature“ divine), dále naléhá na rozdíl mezi jednotou dosvědčení (l'unité testimoniale, waḥdat al-šuhūd) a jedností bytí (l'unité existentielle, waḥdat al-wudžūd), klade důraz na predikaci Koránu nebo svědectví, jež umožňuje definovat akt víry, apod.,“ uzavírá svoji poznámku Jacques Jomier. Gardetovým největším přáním bylo, aby jeho dílo pokračovalo ve sblížení křesťanů a muslimů. Pokud se nám toto podaří, bude to odpověď na jeho největší přání, které podporovalo jeho síly a ducha během dlouhých osmi let těžké nemoci, kdy byl vystaven obtížné zkoušce, ze které jej vysvobodila samotná smrt.

„Je více věcí v jeho životě a na jeho osobnosti, které mě osobně zasáhly,“ podotýká autor tohoto medailonku. Podle něj nebyl Gardet člověkem běžajícím po knihovnách a sbírajícím dosud neznámé dokumenty, ale spíše badatelem. Dokázal vždy shromáždit velmi zajímavou dokumentaci, kterou potom velmi pečlivě a do hloubky prostudoval. Snažil se zachytit skutečnou podstatu a odkaz textu, pravdy i reality. Dovedl upozornit, zdůraznit a zároveň přitáhnout pozornost na věci i myšlenky, které jiní stěží zaznamenali.

Co se týče jeho prvních studií, lépe řečeno první etapy života, zachovával o tom absolutní mlčení. Právě filosofie mu pomohla k duchovnímu obratu v jeho životě, učinila z něj filosofa, „un *faýlasuf*“, (výraz má v arabštině dvojí smysl), tedy specialistu na filosofickou doktrínu a myslitele. „Samozřejmě, že psal o Bohu a o teologii, ale nechtěl být označován jako teolog. Znovu mi to říkal, v Toulouse, je to několik měsíců,“ poznamenává Jacques Jomier. V své pozoruhodné knize „*L'islam, religion et communauté*“ se ohrazuje

proti křesťanům, kteří usilují o zařazení islámu mezi teologické vědy. A dodává: „Před tím, než teologie dosáhla svého místa, vyvinul se islám z historie a filosofie?“ Odpověď na tuto otázku můžeme najít právě v tomto díle.

Gardetova publikace „*La cité musulmane*“ sklídila velký obdiv u profesora Gastona Wieta z Collège de France, který ocenil nově získané poznatky i jejich využití v běžné realitě.

Jeho výjimečná inteligence doprovázela jeho talent při psaní odborných prací. Gardet uměl velmi dobře vystihnout jednotlivá období, jdoucí události a postupoval velmi profesionálně. Soustředil se i na nepatrné poznámky, u nichž předvídal, že by pro čtenáře mohly být důležité.

Dalším aspektem jeho inteligence byla otevřenost vůči rovnosti a myslitelství. Dokázal velmi rychle rozpoznat a zúročit schopnosti druhých k odborné spolupráci. Při takovéto součinnosti trval na dodržování svých principů, přičemž jeho zdvořilost mu pomáhala předejít neshodám.

Byl žákem mistrů, a když se stal mistrem, dokázal pokračovat ve stopách jejich díla. Jeho myšlení je neoddělitelné od myšlení Charlese de Foucaulda, Jacquese Maritaina a Louise Massignona, kteří ho před svou smrtí požádali, aby pokračoval ve studiu al-Ḥalládže. Spolupracoval a vydával knihy společně s Otcem Anawatim, profesory Olivierem Lacombe, Mohammedem Arkounem, Cheikhem Bouamranem a dalšími.

Tato spolupráce je dobře vidět v překladu jeho „*Précis de Théologie musulmane*“ (Přehled muslimské teologie), na níž se spolupodíleli P. Faríd Jabre a Cheik Šubhí Šálih. Jméno posledního citovaného dosáhlo velmi vysoké úrovně v mužské hierarchii sunitského náboženství v Libanonu, předtím než byl 7. října 1986 zavražděn. V jedné mešitě v Bejrútu se pokusil skrze toto dílo přesáhnout hranice muslimských univerzit.

Jak podotýká Jacques Jomier, přes toto všechno, by nehrála tato inteligence, teorie a praxe takovou roli v muslimském dialogu, nebýt vskutku neobyčejné laskavosti ze strany muslimů. A dodává: „Nepodílel se na rozsáhlé spolupráci s P. J.Cuoqem na redakci směrnice pro dialog s muslimy, vydaných Secrétariat des croyants non-chrétiens ve Vatikáně (Sekretariátem nekřesťanských věřících).“ Gardet vždy hledal pochopení, vysvětlení a ospravedlnění. V nerozhodných otázkách upřednostňoval řešení, na kterém by se shodly obě strany. Tedy řešení, které by obsáhlo citlivé muslimské vnímání v takové míře, v jaké je mohl učinit. Přál si, aby toto srovnání s křesťanstvím oslovilo více křesťanů, kteří chtěli pomoci porozumět islámu i muslimům samým. Louise Gardet měl vyvinutý velký smysl pro opatrnost, byl schopen rozpoznat možné rozpory, a tak svou rozvážností předejít zbytečně výbušné situaci. Pro Gardeta bylo důležité nejdříve poznání, to ostatní bylo na druhém místě. Události prožité převážně v Alžíru a ve Francii, vyjma jeho studijních cest, jej učinily

vnímavějším k závazkům křesťanů vůči jejich bratrům a sestřím islámu a vůči obtížnostem, s nimiž se setkali v určitých momentech své historie zapříčiněných východními křesťany.

Závěrem Jacques Jomier shrnuje: „Je pravděpodobné, že se jednoho dne dočkáme odezvy na jeho dílo. Jeho články v nové Encyklopedii islámu (*Encyklopédie de l'Islam*) věnované podstatnému tématu jako *Alláh* (Bůh) jsou známy všude. Dílo „*Islam, religion et communauté*“ je prostě klasika. Jeho „*Précis de théologie musulmane*“ napsané ve spolupráci s P.Anawatim, svazek „*Dieu et la Destinée de l'homme*“, „*La cité musulmane*“, „*Les hommes de l'Islam*“ a mnoho dalších knih a článků, které tady nemohu všechny jmenovat, z Gardeta činí velkého mistra ve svém oboru, dobrého pracovníka ve službách vzájemného porozumění lidí mezi sebou a tvůrce míru. Ať ho Bůh přijme ve svém milosrdenství a do Božího království slíbeného svým věrným služebníkům,“ uzavírá svoji vzpomínku Jacques Jomier.

## 2.9. Medailonek devátý<sup>13</sup>

Míkel de Epalza (Alicante, Espagne): Španělská pocta Louisi Gardetovi

Svoji vzpomínku na Louise Gardeta uvádí připomínkou na jeho velmi rozsáhlé dílo, které se mu nepodařilo celé důkladně prozkoumat. „S L.Gardetem jsem se setkal asi třikrát a nutno dodat, že tato setkání byla spíš povrchního rázu,“ říká Míkel de Epalza. Vzpomíná také na jeho laskavost, kterou Gardet vyjádřil v roce 1965 ochotným zasláním informací, potřebných pro Epalzovu tezi pojednávající o Anselmu Turmedovi (‘Abd Alláh Al-Tarġumân Al-Mayûriqî). Ta je umístěna v knihovně Jacques Maritaina v Kolbsheimu. Epanza dodává: „Jedná se o jeden ze čtyř rukopisů práce Louise Massignona o vyvrácení proti - islámských důkazů proti majorskému textu o konvertování na islám v Tunisu. Je škoda, že tento Massignonův text, situovaný do blízkovýchodního kontextu z roku 1917, který je tak zajímavý, nemohl být nikdy vydán v Turmedově vlasti, jak jsem mu nabízel. Ale stejně tak jako mnoho ostatních badatelů mám dluh osobního poznání vůči Louisi Gardetovi,“ podotýká v úvodu své vzpomínky Míkel de Epalza.

Autor se ve svém příspěvku pokusil stručně, a jak sám říká, patrně neúplně představit vliv Gardetova díla na hispánský kulturní svět, a to nejen díky dílům napsaných ve francouzštině a přístupných většině vzdělaných Španělů, ale také skrze díla přeložená do španělštiny a nebo se nějakým způsobem vztahující k tématům světa poloostrovní Hispánie (Andalusie, Sépharad, Španělska a současného Portugalska.

<sup>13</sup> Islamochristiana (1986) s. 23 - 26

Do španělštiny byla přeložena celkem tři Gardetova díla. Jedná se samozřejmě o díla hlavní, adresovaná širokému publiku a dále odborníkům, majícím přístup k jeho dílu ve francouzštině.

Podle Epalzy, prvním dílem, přeloženým a vydaným v Andoře v roce 1960 je dílo úvodní „*Connaître l' Islam*“, vydané v kolekci „Je sais, je crois“, Fayard, Paris, 1958. Jednalo se o malou událost ve španělském náboženském světě poměrně nepřístupném vůči nekřesťanským náboženstvím. Mikel de Epalza zmiňuje, že tím nebylo uspořádáno úplné dílo o islámu, kromě dvou svazků „*L' Islamologia*“ P. Felixe a M. Pajery, vydaných o několik let dříve. „A tak bylo toto Gardetovo dílko dobře přijato,“ doplňuje autor vzpomínky. Dodává, že bylo obzvláště doporučeno studenty arabštiny Barcelonské univerzity, kde byl překladatelem a profesorem arabštiny Dr. Juan Antonio Gutiérrez-Larraya.

Druhé Gardetovo dílo přeložené díky dvěma bratrům z řádu „*Fils du Coeur de Marie*“ (Synové Mariina Srdce) bylo vydané o deset let později („*Experiencias misticas en tierras no cristianas*, Madrid, Studium, 1970, překlad N. Peña, C.M.F., a P. de la Cruz, C.M.F., předmluva M. Corrier, O.P.). Bylo určeno spíše odbornému publiku z řad duchovních, tzn. řeholníkům, řeholnicím a zbožným laikům zajímajících se o význam nekřesťanských náboženství. Mikel de Epalza upozorňuje, že II.vatikánský koncil měl být otevřenější vůči otázkám nekřesťanských náboženství. I tak se podle něj jednalo o náhlou vlnu ve španělské katolické církvi, s přihlédnutím na náboženské novinky, které měly pevný základ ve víře předešlých generací. Poznávání mystických zkušeností islámu bylo pro mnohé duchovním obohacením. Epalza dále doplňuje, že tato příležitost nikterak neurčuje to, co mělo být pramenem nebo počátkem změn náboženských přesvědčení trvajících během po koncilních desetiletí. To znamená nedostatek víry, náboženský pluralismus a názorová rozdílnost ve Španělsku, stejně tak kritika chování a závazky morální, politické a sociální katolické církve ve světě. „Kniha Louise Gardeta, zajímavá a pravdivá, odpovídá povznesení ducha II.vatikánského koncilu,“ dodává Epalza.

Třetí Gardetova kniha byla ve stejném roce vydaná v Římě, a do španělštiny přeložena P. Emiliem Galindem („*Musulmanes y Cristianos. Orientaciones para un diálogo entre cristianos y musulmanes*, publikována ve francouzštině *Sécretariat pour les non-chrétiens*, R. P. Cuoquem a Louis Gardetem, s předmluvou kardinála Paola Mareilly, do španělštiny přeložena Emiliem Galindou Aguilarem, 1971, 146s.). Podle Epalzy se jedná o ještě přímější důsledek Vatikánu, jsou to všeobecné normy, které jsou adresovány především katolíkům. K tomu Epalza dodává: „Věřím, že toto dílo chtělo ukázat světu náboženskou kulturu společnou katolické církvi v tom, co bylo již ctěno a jako zkušenosti respektováno odborníky islámsko-křesťanských vztahů.“ Kniha vypovídá o snaze šířit tyto myšlenky dále, což se ve

Španělsku uskutečnilo skrze l'Association d'Amitié Islamo-Chrétienne, jejich kongresy a kolokvia, dále skrze buletin „*Encuentro Islamo-Cristiano*“ Centra Dareka-Nyumbya a mimo jiné také příručkou vydanou tímto Centrem, stejně tak i knihou arcibiskupa Tangeru (po té Sévilly) Mgr. Amigy. Cuoq-Gardetovo dílo „*Orientace*“ vydané ve Španělsku je konkrétním prospěšným činem, který podněcuje touhu přesáhnout tyto orientace, a to v doméně skutečné úcty křesťanů k Mohammedovi, islámskému Prorokovi. A to bylo také, podle Míkelá de Epalzy, původním tématem II. Kongresu islámsko-křesťanského v Cordoui v březnu 1977 (II<sup>ème</sup> Congrès Islamo-Chrétien de Cordoue), jehož tématem byla kladná úcta Mahometa v křesťanství a na němž pronesl svůj zahajovací projev kardinál Enrique y Tarancón. Tento projev byl považován za jeden z novátoršějších textů o islámu ze strany katolické hierarchie. Epalza dodává, že v každém případě kniha Louise Gardeta a Josepha Cuoqa zanechává odkaz hodný následování v islámsko-křesťanských vztazích.

Míkel de Epalza o Gardetovi doplňuje jednu zajímavost. Tou bylo pozvání Louise Gardeta k vyjednávání o bádáních týkajících se Iberského poloostrova a tamější rozdílné kultury (Hispanie římská a vizigótská, muslimská Andalusie, židovský Sépharad, Španělsko a Portugalsko). Jeho knihy a články o mystice jsou doplňovány častými odkazy na sv. Jana od Kříže, sv. Terezu z Avily a jiné křesťanské mystiky Španělska, aniž by opomněl židy a muslimy. Také se zvláště zajímal o židovské spisovatele 11. století, Bahyu Ibn Paqûdu a další velké muslimské mystiky 13. století, jako i Ibn 'Arabí de Murcie.

„Chtěl bych nakonec oznámit Gardetovu práci o Ibn 'Abbád de Rondovi, neboť zde dobře odhalil určitou hodnotu svých vztahů k hispánské kultuře,“ uvádí Míkel de Epalza. Tato práce byla představena na I<sup>er</sup> Congrès des Etudes Arabes et Islamiques de Cordoue (I. Kongresu arabských a islámských studií v Cordoui) v roce 1962 za přátelské podpory P. Felixe Maríji Pajery, který se ujal iniciativy při organizování těchto setkání nezávisle na Congrès Internationaux d'Orientalistes (Mezinárodním orientalistickém kongresu). V práci o Ibn 'Abbádovi Gardet projevuje veškerou svoji úctu k práci tohoto velkého španělského islamologa Miguela Asín Palaciosy, jemuž věnoval v roce 1945 dlouhý nekrolog. Epalza dále dopňuje, že Gardet svým způsobem oslovil toto téma z náboženské historie Andalusie také svým velmi širokým rozhledem, který mu umožňovala jak jeho kultura, tak i filosofická a teologická studia.

Na závěr své vzpomínky Míkel de Epalza říká: „To je tedy vše o této části všeobecné kultury, která je osobitou kulturou hispánskou. A právem je třeba říci velké díky profesorovi Louisi Gardetovi, který se dokázal nejen učením, ale také dílem a svým osobním vyzařováním stát hlubokou a trvalou světovou autoritou.“

### 3. Rozhovor s Otcem Mauricem Borrmanssem

Ve své práci jsem se pokusila co nejlépe představit osobnost Louise Gardeta, a to nejenom jako člověka a bratra řádového společenství, ale také jako vědce a badatele zároveň. Gardetovo dílo nám poměrně dobře dokládá jeho odbornou i publikační činnost. Čím více jsem tedy četla, bádala a studovala informace o tomto autorovi, tím více jsem prahla po nějaké publikaci nebo i malém článku z novin, které by tuto osobnost přiblížily „tak nějak lidsky.“ Něco nebo možná i někoho, kdo by představil Louise Gardeta z trochu jiného úhlu, než se to podařilo mě. Během shromažďování potřebných dokumentů týkajících se osobnosti Louise Gardeta jsem navázala kontakt s Otcem Mauricem Borrmanssem, bývalým profesorem na P.I.S.A.I., kolegou a přítelem Louise Gardeta. Kdo jiný, by tedy mohl lépe splnit moje všetečné přání než otec Maurice Borrmanse?! Dovolila jsem si ho tedy požádat o následující rozhovor, v němž v krátkosti vzpomíná na svého přítele Louise Gardeta.

- 1) Katolíci, kteří se zajímají o historii vztahů mezi jejich církví a islámem, vědí dobře, že rozhodující obrat k respektu a dialogu, byly dosaženy II. vatikánským koncilem, mezi jinými díky pracím a námětům Louise Massignona, který se řadil mezi tyto patrony a přátele kardinála Montiniho (který se později stal papežem Pavlem VI.). Může být také Louisi Gardetovi přičítán podíl na tomto obratu?**

V průběhu koncilu se zúčastnili zpracování § 3 z dokumentu *Nostra Aetate*: P. Anawati, o. p., P. Jean Corbon z řeckého malkitského biskupství z Bejrútu, Bílí Otcové (*Pères Blancs*) Joseph Cuoq a Robert Caspar. Byli to všichni přátelé a spolupracovníci Louise Gardeta. Co se týče Louise Gardeta, účastnil se nepřímo na vytváření obsahu tohoto textu, jako člen jedné společné myšlenky katolických islamologů.

- 2) Jaké myšlenky a názory Louise Gardeta vůči islámu jsou předmětem výuky P.I.S.A.I. v Římě?**

Během prvních let P.I.S.A.I., když byl Louis Gardet Manoubě v Tunisku v letech 1949 -1964 a potom ještě jeden nebo dva roky v Římě, vedl několik přednášek filosofie a muslimské teologie. Rovněž nám vysvětlil podstatu knih, které zrovna vydal. Jeho výslovnost arabštiny nebyla dobrá a byl to právě Otec Anawati, který mu hodně pomáhal v porozumění arabských textů: nebyl to tedy výborný arabista, ale byl to dobře připravený filosof schopný zaznamenat rozsah filosofických textů, vysvětlovat je a vybrat z nich podstatu. Zajisté to byl rozhodný a



zdatný tomista, spíše filosof než teolog! V této oblasti měl velkou intuici. Napsal několik článků do naší revue Islamochristiana.

**3) Podle vašeho názoru, jaké rysy nebo jaké duchovní hodnoty a osobnosti Louis Gardet oceňuje především v islámu?**

Byl více či méně stoupenecem Louise Massignona (ačkoli se zajímal o klasické muslimské mystiky a ne tolik o *al-Halládže*), oprávněně myslel, že islám je především *asʿaritským* sunnismem, a pro jeho pochopení, je potřeba studovat jeho nejklassičtější představitele ve filosofii a teologii, odtud vychází jeho záliba pro *ʿulamā* a *fuqahāʿ* z proslulé „comune“. Pro něj, *Ibn Tajmija*, koherentní a logický *hanbalita*, představoval opravdový islám. Z toho vycházela jeho trvalá starost dobře ukázat hluboké rozdíly mezi filosofickou teologií islámskou a křesťanskou. Byl klasickým a nekompromisním katolickým ortodoxním tomistou. Byl „ředitelem“ studií Malých bratří Ježíšových, všechny spolubratry vychoval v tomto duchu: otevřenost vůči dialogu a porozumění islámu „zevnitř“, a dále náročné a vyhraněné křesťanské soudržnosti. Hodně lásky, ale žádné intelektuální kompromitování, viděné samozřejmě v islámské mystice, díle Kristovy milosti. Zkoumal tedy nedostatky islámu ve filosofické rovině, jeho odmítání stanovisko vůči podobnosti stvoření (charakteristické pro křesťanství z důvodů inkarnace). Islám absolutně odděluje Boha od člověka (různoznačnost a tedy „nominalismus“).

**4) Myslíte si, že některé z jeho myšlenek o islámu mohou být v dnešní době považovány za zastaralé?**

Myslím si, že jeho určité myšlenky dále inspirují *Conseil Pontifical pour le dialogue* (Papežskou radu pro dialog). Byl jedním z poradců, který byl hodně poslouchán v letech 1964 – 1978, a z tohoto titulu velice úzce působil v redakci *1<sup>ère</sup> édition des Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* (1.vydání Orientace pro dialog mezi křesťany a muslimy): první analýzy a popisy islámu ( první kapitoly) jsou od něj, a já jsem se jimi částečně inspiroval v druhém vydání z roku 1981.

**5) Naopak, kterými Gardetovými myšlenkami se dnes mohou mladí křesťané inspirovat?**

Mladí by ho měli napodobovat v tomto:

- důkladně prostudovat velké muslimské teology a filosofy
- mezináboženský dialog je nejprve mezikulturní (z toho vyplývá potřeba vstoupit do myšlení a problematiky druhého)
- být velmi koherentní jako křesťan, aby mohl být schopen přesného a sympatického rozlišení
- rozšířit prostor pro kontemplativní modlitbu a přijmout to nejlepší z duchovních zkušeností toho druhého, aniž bychom se dopouštěli zavádějících srovnání a dovedli postihnout možné souhlasnosti

**6) Jakou jste měl funkci v revue Islamochristiana?**

Byl jsem šéfredaktorem časopisu Islamochristiana, který vydává *Pontificio Instituto di Studi Arabi e d' Islamistica* v Římě (ve kterém pracovali *Missionnaires d'Afriques* (Afričtí Misionáři), nazýváni také jako *Pères Blancs* (Bílí Otcové) podle jejich kdysi bílé sutany) od roku 1975 – 2004, kromě let 1981 – 1984.

**7) Jaký byl Louis Gardet jako člověk, jakým byl podle vás bratrem?**

Louis Gardet byl malý a fyzicky slabý člověk. Byl *Petits Frères de Jésus* (Malým bratrem Ježíšovým), stoupencem Otce Charlese de Foucaulda, filosofem, jáhenem, kontemplativním mnichem a při tom vykonával univerzitní aktivity. Více najdete v mých dokumentech a nebo v časopise Islamochristiana...

**8) Jak jste poznal Louise Gardeta, a do jaké míry vás toto setkání ovlivnilo?**

Setkal jsem se s ním v našem Jazykovém centru v roce 1950 v Tunisu v Manoubě: měl tam přednášky o filosofii a muslimských institucích. Moje spiritualita byla blízká spiritualitě Malých bratří Ježíšových. Výborný filosof, stoupenec Maritaina, tomista, fascinovala mě jeho přesnost filosofické a islámské (islamologique) doktríny: jeho velkorysá otevřenost vůči muslimům a jeho velké zakotvení v katolické víře.

Později, od roku 1954, byl profesorem v P.I.S.A.I., a já jsem měl to potěšení ho přijmout jako externího profesora, navíc jsme později spolupracovali pro *les Journées Romaines* (Římské Dny) a na poradách *le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux* (Papežské rady pro Mezi-náboženský dialog). „Já jsem ho vždy žádal o radu a on mi vždy radil při mojí doktorské tezi a její publikaci, a pak i pro mojí vědeckou práci, moje publikace a časopis *Islamochristiana*,“ říká Maurice Borrmans.

**9) Kdybychom v dnešní době mohli přijít na přednášku Louise Gardeta, co si myslíte, že by nám mladým asi řekl?**

Co by řekl? (...nepatrný úsměv, vyjadřující pravděpodobný Gardetův zájem pro tak „dotěrného“ tazatele...)

Setkání a dialog s druhými náboženstvími a hlavně islámem vyžaduje snahu po inkulturaci: jednak naučit se jazyk, snažit se pochopit civilizaci a teologii druhého, rozlišit pozitivní aspekty, které sblížují s křesťanstvím a jistě další snahu umět (dokázat) prohloubit svoji vlastní víru, kulturu a teologii. Správné je práci znát a ne improvizovat dialog bez dlouhé a seriózní přípravy, která vyžaduje hluboký křesťanský duchovní život, apoštolský a kontemplativní. Navíc je třeba tohle všechno dělat ve skupině, nebo společenství, to znamená v místní církvi.

**10) Jaký je největší odkaz Louise Gardeta dnešku?**

U něj byla neotřesitelná věrnost církvi a papeži, protože byla zakořeněna (zakotvena) v evangeliu. Souhlasil s koncilními texty o muslimech v dokumentu *Nostra Aetate*, a spolupracoval (jak už jsem řekl) na množství dokumentů Rady. Hodně publikoval, aby byli křesťané lépe informováni o muslimských skutečnostech, a byl přitom vědecky velmi objektivní.

Říkal, že musíme rozlišovat čtyři roviny:

- vědu o náboženstvích (navzájem je srovnávat a pochopit je z vnitřku)
- teologii ostatních náboženství pochopit ve světle Božího plánu (dějin spásy) a vykupitelského tajemství Ježíše Krista
- mezináboženský dialog, za účelem překonání spirituální soutěživosti a svědectví o společných hodnotách; vyznání své vlastní víry a dokonce i zvěstování evangelia Ježíše Krista

V našich dnes pluralistických společnostech, je tato práce nutná na všech úrovních.

V souhrnu: pravda a láska k bližnímu (charité).

## 4. Dílo

### 4.1. Přehled bibliografie Louise Gardeta

Hned na úvod je třeba zdůraznit, že neexistují více než dvě univerzitní práce, zpracovávající tematiku díla Louise Gardeta. Celkově podle dostupných informací publikovaných v „*Horizons Maghrébins n° 9/10 hiver-printemps 1987* existují tři univerzitní práce zabírající se tématem „Louise Gardeta“. První dva studenti, *Elvira Bernarregi* a *Med. El Habib Samrakandi*, se zabývají ve svých tezích otázkou Gardetovy bibliografie. Třetí student *Ola Mohamed Abdel Haye* pro získání magisterského titulu na Université de l’Azhar v roce 1980 představoval tezi „Louis Gardet, l’Islam, religion et communauté“; v arbském překladu s lingvistickými komentáři obsahovala práce kolem 150 stran.

Gardetovo dílo bylo shrnuto do dvou bibliografií, které můžeme rozlišit následovně :

#### 4.1.1. Bibliografie částečná

#### 4.1.2. Bibliografie úplná ( kompletní )

##### 4.1.1. Bibliografie částečná

Tato bibliografie je vypracovaná studentkou Elvirou Bernareggi, která zpracovala a obhájila v akademickém roce 1973-1974, na Katolické Univerzitě v Miláně, tezi na téma „*Tematice in Louis Gardet, filosofo delle culture*“. V rámci vědeckého výzkumu byl tento souhrn Gardetova díla předmětem publikace in: „*Mélanges d’Islamologie*“ (Lovaň, 1978). Bibliografie je nekompletní a zahrnuje jen nejdůležitější díla a jejich překlady do světových jazyků. Dále obsahuje publikace v odborných časopisech a revue vydávaných nejen ve Francii, ale např. v Tunisu, Montrealu, Káhiře a další. Práce se zaměřuje na Gardetovo vědecké tvůrčí období, zdaleka ještě neukončené, z let 1937-1977, a obsahuje celkem 126 titulů, které nejsou systematicky, chronologicky ani tematicky rozčleněny.

##### 4.1.2. Bibliografie úplná ( kompletní )

Úplnou bibliografii Gardetova díla zpracoval v roce 1987 v Toulouse Mohamed El Habib Samrakandi. Pro větší přehlednost uvádím celou její podobu v přehledu literatury.

Bibliografie je rozčleněna do VII následujících kapitol:

#### I. Livres-Livrets (L)

První kapitola obsahuje 22 knih a odborných analýz publikovaných ve vědeckých časopisech a jejich překlady do světových jazyků.

Každá kapitola je opatřena vysvětlujícím znakem (pro první kapitolu je to znak “L”), který signalizuje např.,že daná konference byla připravena na určité téma, které autor zpracovává v některé ze svých publikací.

## II. Conférences, Communicatons, Contributions aux volumes d'hommage (C)

Druhá kapitola zahrnuje celkem 57 přednášek a konferenčních příspěvků. Jejich nejčastějšími tématy je mystika, myšlení Avicenna, marxismus, kulturologie, lingvistika, výchova v Islámu, filosofie, muslimská filosofie, nacionalismus, otázky muslimské religionistiky, dále dialektika v arabské morfologii a logice, muslimský humanismus, zjevení v Islámu, teologie a filosofie, muslimské zákony, pojem a smysl posvátna v Islámu, počátky teologické reflexe v Islámu, vztah mezi filosofií a mysticismem na Západě a v Islámu, muslimský pohled na čas a historii, problémy křesťanství a náboženství nekřesťanských, problematika kulturní plurality, muslimská společnost v 9.a10.stol., možnost poznání islámu Tomášem Akvinským, přínos Jacqua Maritaina, mystika u Ibn al-Fârida, poesie a mystická zkušenost, prorok a čas, problematika spravedlnosti v Islámu a křesťanství, některá schémata politické filosofie týkající se muslimské obce, arabsko-muslimská filosofie a současná evropská filosofie, reformismus v Islámu, shoda náboženství a filosofie podle Farábí, osobnost Ibn Rušda, a současnost Ibn Chaldúna.

## III. Article (A)

Tato část bibliografie obsahuje celkem 109 článků a titulů publikovaných především v odborných vědeckých časopisech a revue, opět v překladech do světových jazyků, ale také tituly přeložené z arabštiny. Patří mezi nejrozsáhlejší kapitoly v bibliografii L.Gardeta.

Jejich tematika je více méně podobná výše uvedenému výčtu. Autor se zabývá otázkami jako např. rozum a víra v Islámu, texty Al-Ghazálího, některé aspekty avicenského myšlení v souvislosti s muslimskou ortodoxií, principy a limity muslimské komunity, Islám a křesťanství (místo budoucích kontaktů), co je člověk, poznání a láska Boha podle několika súfických textů prvních století, Islám a demokracie, setkání muslimské teologie a patristického myšlení, vlastnictví v Islámu, nejvyšší poznání Boha (ma'rifat Alláh) podle Avicenna, zmínka božského jména v muslimské mystice, poznání židovské mystiky, vnitřní zkušenost proroka Mojžíše podle několika súfických tradic, pravda a omyly mystiky, střet humanismů, marxistický člověk, andělé v Islámu....

## IV. Témoignages, Entretien, Interventions (T)

V této kapitole je zahrnuto 21 příspěvků, rozhovorů a svědectví prezentovaných a publikovaných v odborné vědecké sféře. Např. Sledování času – (3 básně: Zločin samoty; V rytmu davu; Souvislost), moudrost, otec de Foucauld a Islám, přítomnost Louise Massignona, muslimské hodnoty současného světa, rozvoj muslimsko-křesťanského dialogu, a další ...

## V. Préfaces, Recension (P)

Pátá kapitola obsahuje 24 předmluv a recenzí autora L.Gardeta k rozličným vědeckým publikacím.

#### VI. Articles d'Encyclopédies (A.E)

Tato kapitola obsahuje příspěvky do několika encyklopedií:

##### a) Encyclopédie de l'Islâm

Louis Gardet spolupracoval na jejich jednotlivých vydáních až do propuknutí své poslední nemoci. Jeho první artikl '*akliyyât* je datován z roku 1956 a poslední příspěvek *kiyâma* pochází z roku 1979. Během této doby se podílel na vysvětlení tří desítek odborných arabských pojmů. Celkem tato encyklopedie obsahuje 61 položek.

##### b) Dictionnaire de Spiritualité ( Paris, Beauchesne)

V tomto slovníku jsou uvedeny dva Gardetovy příspěvky :

1- Extase en mystique musulmane ( Stav vytržení v muslimské mystice)

2- Massignon ( 1978 )

##### c) Encyclopaedia Universalis ( 1<sup>ère</sup> éd., 2<sup>e</sup> éd. revue )

Tato ve Francii velmi populární encyklopedie obsahuje tři příspěvky :

1 - Islâm : - La cité musulmane

2 - Monarchisme : - en Islâm

3 - Sainteté : - L'Islam

##### d) Encyclopedia Britanica

1 – Alláh

##### e) The Encyclopedia of Religion ( Mircea Eliade )

1 - God in Islam ( Attributes and Essence), t. 6, 1987

#### VII. Textes dont la publication n'a pu être identifiée

V této části je obsaženo 6 publikací, u kterých je obtížné identifikovat, zda je jejich autorem Louis Gardet nebo někdo jiný.

K těmto textům jsou ještě přiřazeny dvě následující přílohy:

Annexe I : obsahuje abecední seznam časopisů citovaných v přehledu bibliografie

Annexe II : uvádí 9 ohlasů ( reakcí) na Gardetovo dílo

## 4.2. Hlavní témata obsažená v díle L.G.

Přestože témata, kterými se Louis Gardet ve svých dílech zabýval, jsou poměrně široká, můžeme si dovolit vymezit určité okruhy oblastí v jeho bádání, kterým se nejvíce věnoval.

Louis Gardet se tedy ve svých příspěvcích i odborných dílech soustředil na oblast:

- teologie
- filosofie
- mystiky
- sociologie
- exegeze
- politiky

## 4.3. Nejvýznamnější publikace

Setkáme-li se s otázkou, která díla Louise Gardeta lze považovat za nejpodstatnější, narazíme na docela malou překážku. Právě tato na pohled snadná otázka je velice subjektivní a to i z odborného hlediska. Každý totiž považuje za důležité to, co sám v daný moment studuje, zkoumá, popřípadě se o dané téma zajímá. V současnosti hraje svou roli, zda je téma momentálně aktuální například z politických důvodů.

Inteligence a předvídatost Louise Gardeta je obdivuhodná. A proto on sám na tuto otázku podává odpověď. V každé své publikaci uvádí Louis Gardet aktuální a podle svého názoru i nejdůležitější publikace nejen pro vědeckou sféru, ale i pro veřejnost.

Dovolím si tedy ocitovat přehled nejdůležitějších publikací, uvedený v knize „L'Ilam: religion et communauté, Desclée de Brouwer, Paris 2002.

Du même auteur:

- *La pensée religieuse d'Avicenne* ( coll. « Études de philosophie médiévale », éd. Vrin, Paris 1951 ).
- *La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques*, texte français et résumé arabe ( Publication de l'Institut français du Caire, « Mémorial Avicenne », II, 1952 ).
- *Expériences mystiques en terres non chrétiennes* ( coll. « Sagesse et cultures », éd. Alsatia, Paris 1954 ), trad. allemande et italienne.
- *La Cité musulmane, vie sociale et politique* ( coll. « Études musulmanes », éd. Vrin, Paris 1954, 4<sup>e</sup> éd. 1976 ).

- *Thèmes et textes mystiques, recherche de critères en mystique comparée* ( coll. « Sagesse et cultures », éd. Alsatia, Paris 1958 ).
- *Connaître l'Islam* ( coll. : « Je sais, je crois », éd. Fayard, Paris 1958 ), trad. allemande, anglaise, espagnole, italienne.
- *Les grands problèmes de la théologie musulmane; Dieu et la destinée de l'homme* ( coll. « Études musulmanes », éd. Vrin, Paris 1967 ).
- *La Mystique* ( coll. « Que sais-je ? », éd. P.U.F., Paris 1970, 2<sup>e</sup> éd. 1981 ).
- *Études de philosophie et mystique comparées* ( coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », éd. Vrin, Paris 1971 ).
- *Les hommes de l'Islam* ( éd. Hachette, coll. « Le temps et les hommes », Paris 1977, et éd. Complexe, Bruxelles 1984; 2<sup>e</sup> éd. Hachette, 1982 ).
- *Ouvrir les frontières de l'esprit* ( éd. du Cerf, Paris 1982 ).
- *Regards chrétiens sur l'Islam* ( couronné par l'Institut des sciences morales et politiques, éd. Desclée de Brouwer, Paris 1986 ).

Ve spolupráci s G. C. Anawatim :

- *Introduction à la théologie musulmane, - essai de théologie comparée* ( coll. « Études de philosophie médiévale », éd. Vrin Paris 1948, 2<sup>e</sup> éd. 1970 ); trad. Arabe, 3 vol., Beyrouth 1969.
- *Mystique musulmane, - aspects et tendances, expériences et techniques* ( coll. « Études musulmanes », éd. Vrin, Paris 1961; 3<sup>e</sup> éd. 1977; édition princeps en trad. italienne, *Mistica islamica* ( coll. « Storia e Scienza delle Religioni », Torino 1960 ).

Ve spolupráci s Mohammedem Arkounem :

- *L'Islam-Hier-Demain* ( éd. Buchet/Chastel, Paris 1978 ).

Ve spolupráci s Olivierem Lacombe :

- *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée* ( éd. Desclée de Brouwer, Paris 1981 ).

Ve spolupráci s Cheikhem Bouamranem :

- *Panorama de la pensée islamique* ( éd. Sindibad, coll. « La Bibliothèque de l'Islam », Paris 1984 ).



#### 4.4. Aktuálnost jeho díla

Další a neméně často pokládanou otázkou týkající se díla Louise Gardeta je, jaký význam mají tato díla pro dnešní, různými publikacemi zahlcenou dobu. Tedy jejich čtenost. Možná budeme příjemně překvapeni, protože se stále ještě často můžeme na pultech francouzských knihkupectví setkat s jeho obdivuhodným, pro nás i současnou politicko-náboženskou situaci velmi přínosným a stále aktuálním dílem.

Pro snadnější orientaci v díle Louise Gardeta, uvádím aktuální přehled prodejnosti (viz. příloha) jeho publikací na francouzském knižním trhu.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Informace byly získány v Librairie internationale Kléber ve Štrasburku, v roce 2003.

## II. GARDETOVO DÍLO „LA CITÉ MUSULMANE“

### 1. La cité musulmane, Vie sociale et politique

Toto jedinečné dílo Louise Gardeta spatřilo světlo světa v roce 1954 v pařížském vydavatelství Vrin. O tom, že se jedná o opravdu zajímavé a unikátní dílo svědčí nejen jeho celkem čtyři vydání v letech 1961, 1969, 1976, četné dotisky, ale i jeho aktuální dostupnost na současném francouzském knižním trhu<sup>15</sup>.

### 2. „La cité musulmane“ z mého pohledu

Louis Gardet představuje La „Cité musulmane“ jako historický a konkrétní ideál. Ve svém díle podává filosoficko-politickou analýzu existence ideálního muslimského státu v porovnání s „včerejškem“ a „dneškem“<sup>16</sup>. Uvádí také, že podle všech rozměrů jeho ideálního typu „La Cité musulmane“ neexistuje, a ani nikdy neexistoval (vyjma Mediny v prvních letech hidžry) a nemohl by reálně existovat na nějakém místě naší planety.

Od roku 1954 se podle autora v muslimském světě objevily hlavní události týkající se celého arabského islámu. Teprve budoucí dekáda měla ukázat kulturní a politický rozvoj určitých nearabských zemí, například Indonésie a Pákistánu, které jsou nejlidnatějšími v oblasti „dár al-Islam“. Gardet poukazuje na to, že nástup nezávislosti v zemích černé Afriky, kde počet muslimů nepřestává narůstat, umožní příchod novým perspektivám. Země „staré civilizace“, kterými jsou Irán a Turecko, v nichž má muslimská kultura své nezastupitelné místo, zůstávají v očekávání budoucnosti bez řešení obtížných problémů ekonomických a sociálních. V dnešní době představuje budoucnost pro arabské země nové vyobrazení „role štěstí“, pod nímž stojí požadavek zevšeobecnění ummy. Autor dále poukazuje na to, že probuzení arabského světa nebylo pobídnuto toliko náboženským rozmachem jako spíše rivalitou západních národů. Náhlý vývoj muslimské společnosti a hluboké změny ve smýšlení žádaly celkové prozkoumání. Nejednalo se o náhradu „La Cité musulmane“ (muslimského státu) nějakým jiným typem bádání, ale spíše o doplnění provedením psycho-sociologického průzkumu. Vezmeme-li v úvahu podle tohoto průzkumu etnikum a sociální vrstvy, způsoby života, osud, historickou nebo ekonomickou volbu, shledáme, že důraz je položen na didaktické jednotě různosti, která nepřestává jednat při realizaci islámského světa. Tato dialektika protkává celé dílo. Mluvíme o analýze opírající se

<sup>15</sup> Librairie Vrin, Paris: Ouvrages disponibles en 2004 – 2005: La Cité musulmane: vie sociale et politique. 4<sup>ème</sup> édition, collection Etudes musulmanes, Vrin, 1974 (448 p.). ISBN 2-7116-0265-6

<sup>16</sup> Vzhledem k tomu, že první vydání této knihy vyšlo v roce 1954, nehovoří již zesnulý autor o aktuální, tzn. současné situaci v islámu, nýbrž hovoří o aktuální pozici a problémech islámu 50. let.

o existenciální žité zkušenosti, které se objevují čím dál častěji. Pokud je různost tím, co nás zaujme nejdříve, předpokládáme, že je to jakási loajální síla umožňující lepší pochopení nitra islámského lidu. Lidu přesně takového, jaký je, a jehož rozdílnost se aktivně představuje v citovosti lidí i provedení politickém, společensko-kulturním, ekonomickém, a přes další aspekty, kterými se tito lidé hledají a projevují.

Gardetova práce není orientovaná na nynější politickou situaci a souhrnné rozmanitosti muslimského státu, ale soustředí se na prohlubování muslimských znalostí jako takových a jejich náboženskou intenzitu, se kterou se velmi rychle setkáváme, a která se zapojuje v plánu politické filosofie. Světské uspořádání „la cité“ požadované ze strany muslimů, by nemělo být pochopeno ve své podstatě bez jasných doporučení a určitých vládnoucích, dominantních myšlenek a náboženské citlivosti lidí vyznávajících islám.

Od osobností jako Fárábí, Ibn Sína... a dalších můžeme odhalovat jejich vliv v právních muslimských hodnotách položených na základě nových perspektiv. Zde se nachází specifický ráz koncepce, jádro, které přísluší islámu v pravém slova smyslu.

Autor se ve svém díle předně věnuje tradičním hodnotám právním, politickým a sociálním, nacházejících se v koránských textech a v Prorokově Sunně. Tyto hodnoty jsou sledovány zároveň s interpretacemi, které byly získávány během století, a jsou dále konfrontovány s historickou realitou. Muslimská komunita nám tedy ukazuje, jak bez přestání vyvyšovat ideální pozemské uspořádání, ve kterém se asymptoticky ocitá, ale nikdy se ho nezříká. A to proto, že na ni mají vliv hodnoty ne čistě politické či právní (v tom smyslu jak o nich smýšlí moderní Západ), ale hodnoty politicko-právně-náboženské, které jsou vloženy v jejich vlastním zjeveném učení. Zdá se, že v politické filosofii islámu je tak na ni pohlíženo pozitivně. Pro lepší prohloubení a zpřístupnění základních muslimských pojmů byli badatelé zcela přirozeně dovedeni, aby se přizpůsobili perspektivám srovnávané politické filozofie. To znamená vzít v úvahu získaný historický vývoj vztahu islámu a Západu, stejně tak podstruktury západní civilizace a aktuální příznivé okolnosti. Jejich orientačními body byla filosofie politická, křesťanská či nekatolická (odkřesťanštěná).

„ Naší nadějí bude co nejlépe přispět (tentokrát v rovině světského uspořádání a organizace „la cité“) a podpořit dialog, k němuž jsou všichni nakloněni, zrovna tak i vzájemný respekt islámu a křesťanství, muslimského světa a Západu tak, jak je hledán po několik desetiletí. Tímto berme či chápeme tyto stránky jako novou cestu konkrétního přiblížení se k islámu žijícího v srdcích našich předků,“ dodává autor tohoto díla Louis Gardet.

### 3. „La Cité musulmane“ očima druhých

Již jsem se výše zmiňovala, že nalézt jakékoli bližší informace týkající se tohoto autora, je činností vhodnou pro Sherlocka Holmesa. Nezbyvá nám tedy nic jiného, nežli si položit tuto otázku. Byl tedy Gardet tak vynikajícím odborníkem v oblasti křesťanské islamologie, že ani vše kritizující kritika proti němu nic neměla? A nebo skutečně žádné kritiky neexistují?

Ve Štrasburské BNUS (Bibliothèque Nationale et Universitaire) jsem pod notnou vrstvou prachu našla *Revue des Science philosophiques et théologiques*, kde jsem objevila malý článek vztahující se ke Gardetově dílu „*La cité musulmane. Vie sociale et politique*.“ napsaný L.J. Bataillonem<sup>17</sup>.

Zda pojmem tento kratičkový příspěvek hodnotící tuto významnou práci Louise Gardeta, jako kritiku či recenzi záleží jen na nás. Úžasné je už to, že si můžeme vybrat.

#### 3.1. L. J. Bataillon: Louis Gardet: La cité musulmane. Vie sociale et politique

Pohyby, které právě někdy až prudce znepokojují největší část muslimského světa, dávají rozsáhlý a živý význam současnosti.

Podle L. J. Bataillona Gardet doplňuje řadu již důležitých děl pojednávajících o islámu. „Mýlili bychom se, kdybychom věřili, že zde nalezneme několik příležitostných knih, možná vynikajících, ale spěšně napsaných“ říká Bataillon. To, co činí právě ten zájem o „*la cité*“ (muslimskou obec) a umožňuje mu právoplatně vysvětlit aktuální vývoj týkající se dlouhodobého promyšleného zkoumání podpořeného hlubokými znalostmi islámu, díla skutečně odborného, je nepřetržitě se projevující starost o obnovu nejhlubších koránských kořenů, které charakterizují politicko-náboženský islámský systém.

Současně nepřestává porovnávat muslimské poznatky a fakta v křesťanském učení (odvolávající se na J.Maritaina) – v moderních teoriích Západu stejně tak jako v kapitalistických strukturách, ohrožujících čím dál více pronikáním do islámských zemí, poukazuje L. J. Bataillon.

Široká kultivovanost L. Gardetovi umožňovala vyniknout v jeho oboru a zpracovat syntézu, ze které vyplývá, že všechno má své místo. Podle Bataillona je zpracování jednoduché a vyvážené. Nejprve hlavní principy, které ovládají uspořádání každé opravdové muslimské obce. Tato ideální obec je taková, jakou si ji představují teologové a právníci. To znamená se dvěma základními institucemi *ijmâ'* (představující souhlas komunity) a kalifátem, po té konkrétní studii *'umma* (muslimská komunita), a s hlavními problémy přizpůsobenými

<sup>17</sup> in *Revue des Science philosophiques et théologiques*, tome XXXIX, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1995, s. 199-200.

aktuálním podmínkám ekonomickým a sociálním. V závěru konečný rozkvět „la cité“ v hlubokém humanismu vycházejícím z islámu.

„Máme tady tedy prvořadou knihu pro poznání důležitých prvků islámského světa. Gardetův zájem se nesoustředí pouze na islámská studia v rovině sociologické, ale poskytuje přesnější a jistější údaje (vzvedněme třeba kapitoly vysvětlující vlastnické právo),“ podotýká L. J. Bataillon. „Nakonec je to právě tady,“ podotýká Bataillon, kde bez pochyby tkví tajemství hodnoty tohoto díla. „Ukazuje, jak je v oboru politické filosofie dobrovolné postavení teologů „*kalam*“ a jejich odmítání čisté soudržnosti z druhořadých důvodů, které hluboce ovlivnily muslimské instituce,“ uzavírá svoji myšlenku L. J. Bataillon.

A dodává: „Nová kolekce „*Études musulmanes*“ nemůže lépe vystoupit na veřejnost“.

### III. ROZDÍL MEZI POJETÍM KŘESŤANSKÉ A ISLÁMSKÉ AUTORITY V „TEOKRATICKÉM“ STÁTĚ

#### 1. Základní pojmy

Abychom mohli dobře porozumět Gardetovu pojetí autority, neuděláme chybu, vysvětlíme-li si na úvod některé pojmy týkající se autority a její odlišné pojetí v křesťanství a v islámu.

##### 1.1. Co je autorita

Autorita tak jak ji vysvětluje Rahnerův Teologický slovník<sup>18</sup> je zakusitelná a prokazatelná důvěryhodnost nebo právní nárok určité osoby nebo věci přesvědčit jinou osobu o pravdivosti věcného vztahu nebo platnosti určitého ustanovení nebo ji vůči němu zavázat, i když tyto záležitosti nejsou bezprostředně nahlédnutelné. Nárok někoho opravdově přesvědčit nebo ho zavázat předpokládá, že tu je aspoň úmysl zajistit mu pochopení záležitosti. Bezprostřední nahlédnutelnost předpokládá podrobné informace, pochopení složitých souvislostí, vzdělání apod.

Lidově a srozumitelně řečeno, autorita je jakousi vyšší silou nad námi, představovanou buď člověkem, Bohem, přírodou, zkrátka něčím, z čeho máme respekt a čemu se bez různých komentářů a odporů podřizujeme.

##### 1.1.2. Kdy autorita přestává být autoritou

Autorita přestává být autoritou v případě, že výše uvedené vysvětlení odmítá a zároveň odpírá účastenství a dialog. V takovém případě se autorita přeměňuje na autoritativní jednání.

##### 1.2. Co představuje autoritu v křesťanství

Autorita v křesťanství je zastoupena nebo také reprezentována **Písmem, Tradicí a Magisteriem**.

**Písmo** představuje Bible. Pro úplné vysvětlení je třeba poznamenat, že „bible“ je jiné označení pro Písmo svaté. Slovo „bible“ pochází z řeckého *biblia* a znamená popsané listy, svitek knihy.

<sup>18</sup> Rahner Karl – Vorgrimler Herbert: Teologický slovník, Zvon, české katolické nakladatelství a vydavatelství, Praha, 1996, s.30

Písmo svaté je pro křesťany zjevením Božím, které je, jak říká Rahner, dějinné, tj. uskutečňuje se v čase a prostoru a vyžaduje další předávání a dosvědčování. Dále verbální, tj. lidský pojem a tak i slovo je jeho spoluvytvářejícím prvkem; sociální, tj. neobrací se pouze k privátní oblasti člověka, ale k „církvi“, jež je též prvotní příjemkyní tohoto poselství, k církvi, jež má trvale dosvědčovat toto již definitivní zjevení. V neposlední řadě je Zjevení Boží eschatologické, tj. nebude zrušeno novým zjevením v rámci tohoto světa.

Písmo svaté je pramenem a normou pro další dosvědčování Božího zjevení.<sup>19</sup>

S Písmem svatým souvisí další důležitý pojem a to tradice, jenž má také své důležité místo v křesťanství.

**Tradice** ve všeobecném smyslu znamená předávání. Pokud opět zabrousíme do Teologického slovníku pro odborné vysvětlení dozvíme se, že tradice zajišťuje pokračování jednou započatého a umožňuje na základě vědomostí a životních zkušeností předků zařazovat a hodnotit i nové věci.

V katolické teologii podle Rahnera označuje tradice existenci a obsah zjevených pravd, jež vpsledku pocházejí z ústního zvěstování prvotních nositelů křesťanského zjevení a za přispění Ducha svatého se dále předávají církvi. Vědomí víry církve je tradicí dále předávané a učitelským úřadem autoritativně zvěstované ve věci rozsahu a smyslu Písma normativní a v tomto smyslu tradice stále ještě zůstává formální normou výkladu Písma. Z toho lze vyvodit, že tradice se uskutečňuje vždy a všude nasloucháním Písmu, při respektování Písma jako kritické normy, jež je stále a ve všem nutná k rozlišení mezi „božskou“ tradicí jako podáním zjevení v Ježíši Kristu a tradicí lidskou.<sup>20</sup>

**Magisterium** představuje pro křesťanství živou autoritu, která nemá žádnou jinou obdobu v islámu.

Magisterium (nebo také Učitelský úřad církve) označuje v církvi (jako hierarchicky uspořádané a eschatologicky konečné obci věřících v Ježíše Krista, která je povolána dosvědčovat Ježíše) nezbytně existující, aktivní a zavazující, právně stanovenou způsobilost dalšího dosvědčování vlastního zjevení Božího v Ježíši Kristu sděleného samotným Bohem. Událost Ježíše jako výzva k víře dosvědčuje sama sebe a zdůvodňuje tak i autoritu svědků, avšak dosvědčuje se i ústy právoplatně vyslaných svědků, kteří sami byli obdařeni autoritou (Lk 10,16; Mt 28,19n.). Ta je pak předávána jedním svědkem druhému v právně doložené dějinné kontinuitě. Prvním a úplným nositelem tohoto svědeckého slova, jež činí Ježíšovu událost přítomnou pro všechny doby, je obec věřících v Ježíše Krista, celá církev jako taková.

<sup>19</sup> Rahner Karl – Vorgrimler Herbert: Teologický slovník, Zvon, české katolické nakladatelství a vydavatelství, Praha, 1996, s.243 a 244

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 368

Církev jako celek dosvědčuje Kristovu pravdu s absolutním požadavkem na věroučné uznání jednotou svého učitelského úřadu, v celkovém sboru biskupů a v osobní výkonné hlavě tohoto sboru, římském biskupu, papežovi.

Papež je dnes oficiální označení pro římského biskupa jako nejvyšší hlavu celé církve.

Učitelský úřad má povinnost působit jako orgán a úřad církve jako celku a posluchači má ozřejmit, že mu nepředkládá jen pravou nauku, ale že chce přiblížit člověku též skutečnost jeho spásy.

Učitelský úřad je neomylný, jsou-li splněny zcela určité podmínky (2.vat., LG 25; DS3011)<sup>21</sup>.

### 1.3. Co představuje autoritu v islámu

Islám je po judaismu a křesťanství třetím velkým monoteistickým náboženstvím.

Vzhledem k tomu, že v islámu nedošlo k odluce náboženství a státu, můžeme jazykem laika říci, že náboženství a stát jedno jest. Z toho vyplývá, že funkci autority zastupuje náboženství jako takové.

Stejně tak jako v křesťanství je také v islámu autorita reprezentována **koránem** (v křesťanství je jeho ekvivalentem Bible) a dále **sunnou** (prorockou tradicí).

Je třeba zdůraznit, že islám nemá žádnou „živou“ učitelskou autoritu jako křesťanství.

V islámu není žádná obdoba papežského stolce. Jedinou autoritou je korán a sunna. Výkladem obou uvedených autorit bývá různý.

**Korán** je základním náboženským textem islámu. Jedná se o soubor Božích zjevení, která lidstvu zprostředkoval prorok islámu Muhammad. Výraz korán pochází z arabského slova „kur'án“, což znamená to, co má být recitováno anebo hlasitě přednášeno.

Korán je oficiálně nazván „*al-Qur'án al-karím*“ (vznešený korán) nebo „*al-Qur'án al-madžíd*“ (slavný korán). Je centrálním objektem víry muslimů. Je vysoce uctíván a zacházet s ním by se mělo až po vykonání rituální očisty. Korán má být muslimem pravidelně čten, obsah promýšlen a text vkládán do paměti. Má to být zdroj inspirace v každodenním životě. Korán představuje zákon, jehož smysl je třeba neustále odhalovat a uvádět do praxe, a to v životě jak společenském, tak soukromém. Teology byl korán vydáván za věčné Slovo. Dnes převládá mínění, že korán je stvořený, má však svou univerzální, nebeskou předlohu, která je Božím slovem. Je východiskem islámského myšlení a také filosofie<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> In Rahner (1996) s.235, 378 – 379.

<sup>22</sup> In Slovník Judaismus,křesťanství, islám: Helena Pavlincová a kol., Mladá fronta, Praha 1994, s. 397, 398



**Tradice prorocká (sunna)** je termínem islámské věrouky a zdrojem islámského práva. Je to soubor výroků a činů (hadís) proroka Muhammada a prvních výroků stoupenců obce věřících.

Tradice byla uznána sunnity za druhý zdroj věrouky po koránu, mající též povahu svatého textu, neboť Muhammad byl Bohem vedený a všechny jeho činy a výroky jsou považovány za součást autentické Boží zvěsti. Tradice je jedním ze čtyř zdrojů právní vědy (*fikh*) vedle koránu, analogie (*kijás*), konsensus (*idžmá*).<sup>23</sup>

Hadís je tradice zaznamenávající informaci o konání a výrocih proroka Muhammada. Kanonizované sbírky tradic – hadísů – představují a tvoří sunnu a jsou vedle Koránu zdrojem islámského práva.<sup>24</sup>

#### 1.4. Rozdíly v pojetí autority v křesťanství a v islámu

Pokud bychom chtěli mezi sebou porovnat hlavní autority Bibli a Korán, můžeme říci, že takové porovnání by nebylo tak jednoduché, jak se asi na první počátek zdá, ale vydalo by na poměrně obsáhlou práci.

Co však můžeme říci, je, že Bible není v křesťanském pojetí přímým zjevením Božím, tedy svatou knihou stejného typu jako korán v islámu.

Bible je jedinečným svědectvím o Božím zjevení, které se dalo skrze určité dějinné události, a jehož vrcholem je příběh Ježíšův.<sup>25</sup>

Ačkoli je islám stejně jako judaismus a křesťanství „náboženstvím knihy“, nemá Korán pro muslimy tentýž význam jako biblické texty pro židovské a křesťanské věřící. Bible se pokládá za „Boží slovo v lidské řeči“. Její jednotlivé části mají své autory, kteří na svých dílech zanechali stopy individuálních osobností. Korán je pro muslimy naproti tomu „slovo Boží v Boží řeči“, což povyšuje jeho text a použitý jazyk (arabštinu) na úroveň nedotknutelné, posvátné hodnoty. Korán má pak pro muslimy analogický význam, jaký má Ježíš Kristus pro křesťany, je viditelnou manifestací Božího slova na pozemském světě.<sup>26</sup>

Pokud bychom chtěli najít v islámu vhodný ekvivalent autority k magisteriu, žádnou takovou „živou“ autoritu nenajdeme. V islámu není žádná taková obdoba autority. Jedinou autoritou je korán a sunna.

<sup>23</sup> In Pavlincová (1994) s. 450

<sup>24</sup> Křikavová (2002) s. 299.

<sup>25</sup> Pavlincová (1994) s. 149

<sup>26</sup> In tamtéž s. 398

## 2. Gardetovo pojetí politické a sociální filosofie

### 2.1. Obecný rámec

#### 2.1.1. Přítomnost islámu

Podle Gardeta islám přestává být předmětem zájmu v očích Západu. I přes svoji bohatou tradici, historii a mnohá století zářící úspěchem nastal úpadek a období určitého otupení. Přes to všechno tu nacházíme vůli k návratu. Také islám má svůj způsob myšlení a chápání, má své vlastní problémy, které pocházejí ze Západu a které jsou přeneseny a adaptovány do místních podmínek. Celistvost lidských hodnot, které dozrávají, střetávají se, zanikají a vznikají dnes uvnitř islámu, je zřejmá. V koránském učení jsou zapsány a společně zpečetěny masy lidí zastupující rody, tendence i patriarchální kulturu se všemi různostmi a odlišnostmi. Navzdory svárům národů a ras, navzdory sektám rozdělujících věřící (*mu'minun*) v dogmatickém učení, navzdory moderním nacionalismům, korán a spolu s ním tradice proroka Muḥammada zachovávali a umí zachovávat jednotnost islámu. Je zde ale také třeba připomenout, že zvláštní ale skutečné místo obsadilo Turecko, které od své laicizace zachovává muslimskou komunitu.

Analýza politických hodnot, jejich původ a smysl, není islámskému učení neznámou skutečností. Obecný rámec uspořádání „la cité“ by měl být uvážlivý ve shodě s přísnou tradicí tak, jak byla zjevena Bohem - nebo je dílem lidského rozumu? Další otázka, kterou si Gardet pokládá, se táže, do jaké míry byl prorok toliko co Muḥammad také mužem státu dávající v pozemském zřízení „la cité“ věřícím záruku Boha samého? Nebo není-li to mimo jeho prorocké poslání, které bylo být organizátorem pozemského „la cité“.

Takto položená otázka vyzdvihuje ze dvou „náboženských věd“, které jsou v islámu, „teologii“ (*'ilm al-tawḥīd*) a „právní zdroje“ (*uṣūl al-fīḡh*). Gardet k tomu poznamenává, že se to týká jiného druhu bádání. Podle něj se spokojíme s tím, že uznáme jako skutečnost tradiční řešení, které je viděno v prorokovi - „poslaného“ Bohem. Prorok není jen samotným prorokem, ale je hlavně „ten, který je poslaný Bohem,“ z čehož vyplývá, že je zákonodárcem obce. Gardet upřesňuje rozdílnosti tradičního pojetí islámu; prorok (*nabī*) který je jen vyslán Bohem k uskutečnění „čestné mise“ před lid a oproti tomu poslaný (*rasūl*), jež má danou úlohu od Boha odevzdat lidem zjevený Zákon. Jak Gardet poznamenává, právě v tom je řešení, od kterého požadujeme vyjádření všeobecných principů, takových jenž se objevují u islámských právníků nebo ortodoxních reformátorů, ve všech případech založených na koránské bázi. V tom uslyšíme odezvu a rozsah hledající upřesnění v kulturních liniích jako celku (dohromady duchovní, sociální a politické), kterých se islám nepřestává domáhat pro sebe. Podle Muḥammada Rashīd Riḏā je islám stejně tak principem duchovním jako i sociálním a politickým.

Pro muslimský svět konce 19. a první polovině 20. století zůstane tato historie zapsána jako období velké snahy o renesanci; snahy pro znovudobývání především západní civilizace, obnovením duševního rozměru člověka. Výsledky, které jsou příliš často překrývány hrami světové politiky, nejsou zanedbatelné. Islám je čím dál tím více chápán jako zajištění sociálního a politického života a přizpůsobuje se mezinárodním změnám. Islám jakožto ten, který je svým významem na prvním místě každého státu nebo uskupení muslimských národů v nitru islámu samotného.

Louis Gardet toto komentuje následovně. Je pravda, že ve své podstatě je dohoda Arabských států zároveň nacionalistická a národní, ne přímo náboženská, a že křesťanští Arabové zde mají také svoji roli. Možná nám vytýkají přílišné naléhání nebo trvání na tradičních hodnotách. Ovšemže se domníváme, že je od nás právoplatné se dotázat na politickou filosofii islámu jako takovou – bez toho, aniž bychom zapomněli, že neumí být typicky arabská, stejně jako politická filosofie křesťanská není sama od sebe zcela vlastní ani Východu ani Západu. Ať jsou historick období konjunktury podrobeny jedna dopadu arabsko-byzantskému a arabsko-iránskému a druhá dopadu západnímu, nic nezmění zásadní danosti. Islám je sám o sobě universalismus. Gardet dodává, že chtít zkoumat v plánu konkrétní politiky země Blízkého a Středního Východu, jak Pákistán tak Indonésii, bez odkazu na muslimské hodnoty, které je sdělují, a neproniknout do zakořeněné mentality národů a jejich možností vývoje, by bylo odsouzení hodné.

„Tím je dostatečně řečeno, že se na těchto stránkách nejedná o rozmanité konstituce přijaté nezávislými muslimskými státy. Pro ilustraci uvádím nedávné události v Egyptě (tj. revoluci v červenci 1952), a jejich snahu o povýšení a podpoření hodnot islámu v obnoveném ústavním rámci nebo váhání Pákistánu a jeho přání ustanovit ústavu moderního typu, která ale zůstane specificky muslimskou. Zde se mísí muslimské principy a vnější přínosy. Jeví se nám jakou důležitější konkretizovat perspektivy hodnot, které definují původnost islámu. To samotné nám poté může dovolit pochopit přesný rozsah určitých konkrétních problémů, při obnovování nebo nepřítomnosti chalífátu, mnohotvárnost konstitucí nebo států v hloubi muslimského světa, touhu po národní nezávislosti či výpůjčku západních právních hodnot a následné přijetí určitých evropských pravidel.

Podle Gardeta se přesněji dotazujeme jak plánu dále pokračovat ve snaze o porozumění. To je přece výrazně ovlivněno mentalitou nebo smýšlením a hlavními myšlenkami čistě muslimskými a také vnímány lidskými hodnotami a jednak politikou zemí křesťanských či nekřesťanských. Otázkou je, v jaké míře mohou tyto rozmanité přínosy podávat přes svoji specifickou a bohatství univerzální kulturu.

Už od starověku až po moderní dobu jsou velmi silně vnímané kulturní a ekonomické rozdíly mezi křesťanským a islámským světem. Oboustranné kulturní „výpůjčky“ budou zdůrazňovat a zároveň respektovat vzájemnou původnost dvou kultur. Jejich spojení by bylo možné díky geografickým a historickým podmínkám a navíc i přes velmi rozsáhlé odkazy v mnohých židovsko-křesťanských postojích. Bible a Evangelium, psané apokryfy, Talmud jsou spisy, které původně charakterizovaly muslimské poměry, byly později výpůjčeny a použity v asijské části Východu. Nakonec množství křesťanských národů a židovských částí Středozemní oblasti konvertují na islám nebo jsou jím chráněny.

Zkoumání počátků legislativy muslimského právního řádu přinášejí historikům mnohonásobné a velmi významné problémy. Gardet poznamenává, že této problematice se věnoval Joseph Schacht<sup>27</sup>, který objasnil komplexní uspořádání prvních škol a fungování jejich pozdějšího rozvoje. Při pokusu o bližší srovnání lze dojít ke zjištění, že biblickou theokracii je třeba nejdříve konfrontovat s islámskými právními ustanoveními. Nicméně římské a byzantské právo a íránský vliv na ně stejně tak zasluhují lepší prozkoumání a pochopení. V tom se odráží naléhavost současných problémů, které nás vybízí porovnat islám přímo s těmito západními hodnotami – křesťanskými či nekřesťanskými – v závislosti na kterých má v dnešní době islám svoji vlastní minulost a hledá, jak tento rozdíl vymezit a potvrdit.

---

<sup>27</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

## 2. 2. Ideální rámec politické společnosti muslimů

Politická organizace „la cité“ sní o právu islámu, které je už konkrétně popsáno. Sama církev se necítí být angažovaná v plánu duchovní interference ve světské moci. Křesťanstvo není církev. Světská podoba křesťanstva, jejich omyly a selhání se zavazují odpovědností křesťanů, ale ne v případě církevního poslání jako takového. Pro islám se nejedná o hodnoty, které se nacházejí a nepřímo překrývají v problémech konkrétní politiky důsledkem duchovních interferencí. Týká se to muslimských hodnot, jakožto i muslimů, kteří přináší určitou orientaci nebo definici současných hodnot, které žádáme. To znamená, že islám má ve svém plánu přesnou odpověď, kterou může dát ohledně politické organizace komunity věřících: stát plně muslimský, nezávislý a podrobený v celé míře autentickým pravidlům, pokud to dovolí nutnost.

To Gardet dokládá slovy Rašída Ridy, podle nějž muslimové pozorují, že jejich náboženství skutečně existuje pouze v den ustanovení nezávislého a silného muslimského státu, jenž mohl v bezpečí ode všeho odporu a všech cizích nadvlád aplikovat islámské zákony.

Komunita totiž potřebuje na to, aby se plně ustanovila, také určité politicko-mocenské podmínky. Dále potřebuje někde ve světě stát, který by se alespoň pokusil o to být právoplatným následníkem vlády ustanovené v Medíně samotným Prorokem.

Pokud se ptáme na ideální formu muslimské společnosti, tak jak ji můžeme odvodit z nejhlubších principů, které ji zakládají. Podle Louise Gardeta a Louise Massignona se zdá být legitimní definovat ji jako laickou a rovnoprávnou teokracii (neboť v islámu není kněžstvo). „Legislativní autorita náleží Koránu, každému věřícímu, který horlivou a vroucí četbou Koránu získává učením definicí nazpaměť rozumnost potvrzení (zákona) a nabývá právo ji aplikovat. Zůstává moc exekutivní (*ḥukm*), která je zároveň civilní a kanonická, a ta patří samotnému Bohu – a nemůže být vykonávána než prostředníkem, kterým je jediný představený. Společenství věřících vykoná přísahu poslušnosti Bohu do rukou tohoto delegáta, kterého si Bůh zvolil jako zástupce, jenž nemá legislativní moc a právní autoritu.

Podle Gardeta je pojetí svobody v muslimském světě stále velmi živé. Říká, že rádi mluvíme o muslimském lidu, o podpoře islámu, odpovědích islámu. Náboženství je zároveň občanství. Je to *umma*, Muḥammadův národ, ve kterém má jedině Prorok moc zakročít a jehož reformátoři stále znova žádají pod formou potřeby *commonwealthu* (společenství) sjednocení. Koncept *ummy* je velmi těžko přeložitelný do evropských jazyků. Muslimům dnes slouží k označení jejich různých národností. Gardet se ptá, zda ve smyslu tradičním? Národ? Lid? – Přesněji možná společenství, jak říká, jehož svazek především náboženský je také politický. To je soustředěno v knize Koránu, která je božím slovem s věčnou platností. Zde

jsou konečně zapsána základní pravidla kultu, který mají vzdávat Bohu, a kde je definováno i občanské uspořádání. Je to kult a organizace, které by měly být platné pro celý svět.

Biblická teokracie se vysvětluje žárlivou péčí, kterou Bůh dal zvlášť vyvolenému lidu a ten je určený k tomu, aby hlídal zjevení bez poskvrny. Gardet dodává, že biblická teokracie se nevyskytuje v celé své čistotě od časů Mojžíše a Soudců. Od časů Samuela biblická teokracie zmírňuje královskou moc. Skrze prorocký úřad přetrvává. Zákon byl dán jednou provždy na hoře Sinaj. Ti, kteří byli vyvoleni jako prostředníci Boha a člověka, jsou v přímém kontaktu Boha s lidmi. Biblická teokracie, tak jak ji vidíme v islámu, je posvátné pojetí teokracie. Muḥammad je pečeti prorocství a Bůh vedle něho nezaložil žádnou jinou duchovní autoritu. Vše je dáno jednou provždy v Koránu. Podle Gardeta to je v určitém slova smyslu spíše nomokracie<sup>28</sup> než teokracie.

Pojem muslimské teokracie se Gardetovi zdá být zároveň ustanovením, které aplikuje tajemství vyvoleného národa na uspořádané společenství a rozšiřuje ho ve světské a politické rovině mnohem více než samotné biblické texty, možné apokalypsy a židovské apokryfy. V tomto výčtu se objevují i spisy rabínů psané po zničení jeruzalémského chrámu. Je otázkou, zda by nám upřesnily tyto mnohé pojmy.

Muslimská komunita není ve své ideální formě nadnárodní, ale je jediným národem, který má plné právo existovat na zemi. Ideální forma politické společnosti v islámu, tak jak ji vidí Gardet, spočívá v identifikaci duchovního a světského a v konceptu *ummy*.

---

<sup>28</sup> nomokracie – vláda podle zákonů in Linhart (2003) s. 264

### 3. Zrovnoprávňující teokracie

(Théocratie égalitaire)

„Islám, to je teokracie laická i rovnoprávná“ uvádí Louis Gardet. Tyto dva póly, okolo kterých se točí filosofie politiky, se zdají být na jedné straně pojmem autority a hierarchické pravomoci a na straně druhé pojmem jednoty mezi věřícími. Vidíme to tak, že toto druhé pojetí, které charakterizuje islám, nařizuje ostatním i jiné principy uspořádání sociálních vztahů, takových, které jsou významnější ze strany muslimů; pojetí svoboďného člověka, pojetí vlastnictví a pojetí spravedlnosti.

Takový je sunnitský islám. Dnes hlásá toto učení přes více než devět desetin muslimů a my jej budeme zkoumat především. Připojujeme se zvláště k tradičním převládajícím složkám a jejich „zlaté střední cestě“, aniž bychom zapomněli na principy přísně mravních škol „*les wahhábités*“ reprezentujících uskutečnění mnohdy nejlogičtějších prvotních principů. Ještě logičtější uskutečnění je pravděpodobně ve „schismatické“ sektě „*khárijite*“ aspoň od jejich prvního vystoupení. Uskutečnění následuje podle nejkrajnější logiky ale vychyluje se činem hlavního postupu této zlaté střední cesty.

Šíitský islám by snadněji šel k pojetí autokratické moci za podmínky, že by tato moc mohla být vykonávána nejvyšším hodnověrným Imámem. Nicméně můžeme říci, že v podstruktuře stejných principů vlády existuje určité pojetí člověka, určitý smysl lidského jednání v „la cité“, to pojetí, jenž je skrze doktrinální odchylky co nejbliže společné nejryzejšímu islámu.

### 3.1. Autorita a hierarchie

#### 3.1.1. Muslimské klima

V této kapitole se omezíme na několik poznámek všeobecného řádu.

Pokud se týká problému kalifátu, vzal do své celistvosti, co se týče výkonné a koercitivní pravomoci chalífa. Pozemský nejvyšší představený pověřený dodržovat politicko-náboženské zákony Koránu, jehož principy vztahující se k uspořádání a způsobu vykonávání politické autority budou moci být upřesněny.

„Přesněji řečeno, v islámu není mnoho tradičních rozlišení mezi „autoritou“ a „mocí“ zdůrazňuje Louis Gardet. Tedy obě možnosti jak autorita tak i moc, budou přijaty jako skutečnost. Znovu se vrátíme k tomu, že všechna pověřená moc se stává v očích muslimů znakem autority, jež má nebo by měla mít moc. Ve vzorovém muslimském státě existuje princip autority, ze kterého vyplývá moc. Moc a autorita jsou tradičně znázorňovány kalifem nebo nejvyšším Imámem. Jedná se o trojí událost nařízenou tradičním zastoupením: vyučováním koránského práva ozřejmého doktory práv, kmenovými zvyky Arábie a vlivem byzantského Východu, íránského a tureckého. Primitivní kmenové zvyky šely ke zjednodušenému nazírání Vůdce, představitele a průvodce, kmene nebo „la cité“ nebo státu. Generál vybraný radou starších nebo „Notables“ se podílel na spolupráci s touto radou při vykonávání svého úřadu, za nějž byl odpovědný. V každém případě dbá na to, aby vyslechl stížnosti a připomínky. Beduínské kmeny ho zviditelnili během časů prvních chalífátů a vynikl zvláště Mu'āwiya, zakladatel dynastie Umayyade.

Přestože tato koncepce kmenového původu měla silný vliv na mravy, zůstala omezená zprvu v arabském světě nebo v oblastech silně poarabštěných. Islám se podrobuje čím dál tím více vlivu zemí, které dobyl. Za časů, kdy kalifské dynastie zůstaly stále původem arabské, byl ideál všemocného autokratického kalifa na dobré cestě prosadit se. Tato představa se měla ve své podobnosti podílet na obvyklém vnějším vzoru „hlavy věřících“ a druhořadých vůdců. Je to trochu zjednodušená vize islámu schematizovaná a symbolizovaná chalífem jako „stínem a šavlí“ Boha. Ten budiž vojenským vůdcem směřující věřící ke svatým válkám, kde je vhodné připomenout okázalého bagdádského Sultána a ještě více Imáma z Káhiry, jemuž byla vyjadřována velká úcta. Tato schematizovaná podoba nevypovídá mnoho o historii a můžeme říci, že je zcela chybná. Považovat ji za jedinou by znamenalo se jí vysmát. Pro pochopení stačí tuto schematizovanou podobu srovnat s učením a duchem koránských súrát, stále učených a opakovaných, které navzdory vedlejším vlivům, zůstávají základem vypracování tradičního práva.



Autorita bude v zásadě absolutní – božská, ale její projevy budou umírněné. „Poslouchejte ty z vás, kteří mají vládu pevně v rukou,“ říká korán (4,59). „Ten který se podřídí Prorokovi, je poslušen Bohu (korán 4, 80). Poslouchat kalifa nebo ty, které určuje, kdykoli nenařizuje nic proti koránským zákonům, znamená být poslušen Prorokovi, v jehož zastoupení *chalíf* je. Poslouchat Proroka znamená být poslušný Bohu. Pokud komunita svými odbornými zástupci koná přísahu věrnosti v rukách kalifa, potom je to Bůh, co je spojuje. Veškerá poslušnost směřuje k Bohu a nemůže směřovat jinam než k němu, neboť on sám má jediné právo vládnout na zemi. Všechna poslušnost i podřízení míří k Bohu samému (korán 6, 57) přímo, bez nějakého zprostředkování. Lidský prostředník není jako náznak nebo zdání, ale jako znamení. Tato poslušnost směřuje k Bohu, k tomu Nejvyššímu, jenž má absolutní právo řídit a který „nemusí nikomu skládat účty“. Ustanovení Boží, *amr*, jsou povinná služebníkům, přitom ale tato ustanovení naráží na naše lidské mínění, neboť nemá jiný pramen než všemohoucí vůli Boží.

Tato základní příkázání Bůh stanovil pro všechny v koránu. Nařízení: „Poslouchejte ty mezi vámi, kteří vládou,“ je podřízené vedlejší podmínce: „pokud vládou v souladu se zákony.“ Síla spravedlnosti, *'adála*, je jednou z požadovaných podmínek v zásadě kalifa. Z tohoto hlediska „spravedlnost“ bere v úvahu jako řeholi koránské předpisy, tedy odůvodňuje právoplatné vykonávání moci. Mimoto tento Zákon je každý věřící způsobilý znát, porozumět mu a má právo jej dále předávat. „Porad' se s nimi v každé záležitosti“ (Korán 3,159), říká Bůh Mohammedovi hovoříc mu o jeho společnících. To znamená: povinnost poslušnosti ze strany věrných, poté poradní povinnost ze strany šéfa (*shúra*), vzájemná porada mezi věřícími, tradice kmenových mravů a stejně tak význam důstojnosti kalifa.

Je třeba také dodat, že během historie byla povinnost porady mnohem méně respektována chalífem, který nevyžadoval od věřících povinnost poslušnosti. Přesto zůstane první důležitou povinností, a to ne pouze na základě aktuálního nároku reformistů, ale jako více či méně neurčitá snaha náboženské obce i jako více či méně nejasné citění role každého věřícího v náboženské obci. Tyto odezvy zůstaly spíše přítomné v srdci muslimů, nedbajíc nedostatků hierarchického uspořádání. Aby již zmiňovaná povinnost porady dobře fungovala, je třeba se jí naučit. A jak jinak než stálým opakováním, podaným tak, aby bylo co nejprístupnější pro široký okruh lidí. Na místo pomoci se však tato porada stala nepřetržitým zánikem ustanovené moci, a to na úkor muslimské autority, jejíž předpoklad dobrovolnosti obětoval princip „*'adála*“ (statut justice) autokratické libovůli. Jednalo se o nové napětí mezi právem a činem.

Louis Gardet říká, že podle křesťanské tradice veškerá autorita (a všechna moc, kterou se vyjadřuje autorita) přichází od Boha. *Omnis potestas a Deo*. Islám zcela jistě přebírá toto tvrzení ve vlastní úvaze a přesahuje jej. Gardet zdůrazňuje, že nejenom autorita přichází od Boha, ale není jiné autority než této Boží. Nadneseně řečeno v tom lze vidět přísnost až krutost tohoto ustanovení. Bůh nemá svoji účast, nemůže se na něm vykonávat skutečné zmocnění autority. Bůh vládne sám, nekonečně sám, ve své nedosažitelné transcendenci. Jinak řečeno, Bůh nemá žádnou jinou, sobě rovnou autoritu. Vyšší autorita než Bůh není.

Pro křesťana moc Boha - stvořitele počátku, je daná lidem především ve zprávě „naplňte zemi a podmaňte si ji...“ ( Gn 1,28). Tato moc pramení od Boha a Bůh ji dává lidem ve svém stvoření. On stvořil inteligentního a svobodného člověka tak, aby měl v určitých okolnostech autoritu a vykonával moc. Člověk svobodný mohl ovládat jiného svobodného člověka bez toho, aniž by byla poškozena svoboda a důstojnost druhého. V duchovních předpisech (které byly předány církvi) byly podmínky vykonávání moci a jejího hierarchického uspořádání kladně ustanovené Bohem. Oproti tomu ve světském nařízení jsou to obvyklé předpisy přizpůsobené pravidlům věcí a společnému majetku, jež dávají najevo všeobecnou vůli Boha pro uspořádání moci.

Islám má odlišný pohled. Vyjadřuje ho alespoň jako teologický postup, který se stal postupem tradičním. Nejenom z moci Boží získává světský nadřizený svůj úřad a tím i autoritu, ale je také volen a tato volba by se neměla příliš opakovat. Písmo nám říká, že není jiná skutečná pozemská autorita než autorita Boží. Tato autorita je shodná s tradičními postupy a její sekundární příčiny tak nemohou působit. Podle Gardeta je tady rozdíl mezi křesťanským a muslimským myšlením. Ten méně závisí na pojetí autority samé, než na velkém teologickém pojetí božské vlády. Gardet vysvětluje dále: „Pro teologickou dominantu islámu by to bylo jako „přířknout Bohu společníky“, což by byla bezbožnost, přiznání druhotným příčinám prvotní působení (l'efficace intrinsèque).“

To, co nazýváme příčinami, jsou podle Gardeta „cesty“, které Bůh obyčejně používá. Jsou to „příznaky“, znamení, z nichž je možné normálně odvodit rytmus tohoto božského způsobu, ale nevyplývá z toho žádné skutečné pouto efektivnosti mezi již zmiňovanými příznaky a výsledky uplatnění. Vyzdvihuje dále, že se jedná o fyzické pravidlo nebo rozumné lidské činy, tvořené přímo Bohem samým. Gardet poznamenává, že neporozuměl tomu, jak chtěl Abū Bakr al-Bāqillānī, aby byla tato negace druhých příčin a její formulace spojena s koránským dogmatem. Byla to ale nakonec právě ona, která během století zvítězila v „ortodoxní“ *kalām* (muslimské teologii) a přišla prozkoumat sunitskou mentalitu osobně. Autorita náleží Bohu samému, potvrzuje výpověď původního islámu. Ta, jejíž teologie si brala za vzor mnohem více školy *mu'tazily* („bludařské“) než školy *aš'arijské*. První

jmenovaná škola, prospívající ve 3. stol. hidžry, naopak tvrdila, že člověk je „tvůrce svých činů“ a to bez podnětu a bez božské součinnosti. Pojetí autority v tomto tvrzení není ostatně přezkoumáno. Od 4. stol. se „ortodoxní“ *kalām* ustálila v podobě *aš'arijské*, popřela veškerá učení i druhé příčiny větve *mu'tazily* a označila je jako „bludařské“. Do popředí se tak dostalo zvláštní, výhradně dobrovolné pojetí autority a moci. Je třeba zdůraznit, že v islámu je poněkud odlišné pojetí výrazů „ortodoxní“ a „heterodoxní“, protože islámu chybí nejvyšší naprostá duchovní autorita – magistérium, kterou má katolická teologie. Od té doby je člověk uvedený v úřad nástrojem autority, třebaže mu nepřísluší jako jeho prvotní zdroj (v tom islám vítězí nad tolika moderními školami, které dávají člověku absolutní původ moci) ale ještě v jejím vykonávání. Podle křesťanské tradice veškerá moc přichází od Boha. A Bůh zplnomocňuje člověka pozemskou mocí. Taková společenská zřízení demokratického typu, jejichž nadřízený je podle časového omezení nebo pravomoci jeho úřadu jednou ustanovený lidem, jsou skutečně majitelé moci. V případě, že šéfové ztratili úctu k Bohu, vše bude znovu dáno na své místo množstvím zákonů a libovůlí. – Moc přichází od Boha, učí islám, a přebývá v něm, on ji plně vykonává prostřednictvím lidského nástroje.

Odtud pochází dvě napohled rozporné vlastnosti, jimiž bylo často pokrýváno vykonávání autority v islámských zemích. Z jedné strany existovala pro nadřízeného možnost fakticky vykonávat svémocná jednání, a je třeba zdůraznit, že v přesném protikladu s ideálem, podle něhož je islám vždy vytyčován vládou. Ale z druhé strany veřejnost zaujala stanovisko nespokojence v muslimské obci. Byla kritizována přílišná uvolněnost vládních činů, jež způsobily podněcování občanských nepokojů, které však byly nenápadně ukončeny. Odtud vychází tato třetí vlastnost. Tou je pozoruhodná lehkost, s jakou se muslimský národ vyrovnal s palácovými převraty, údery vojenských sil i občanských nepokojů. Neboť, jak Gardet poznamenává, veškerá autorita patří Bohu a Bůh je všemocný. Boží plány jsou nedosažitelné oku člověka. Podle Gardeta bude první zárukou legitimacy moci samotný výsledek jejího úspěchu (legitimita moci bude úspěšná, protože bude právně zajištěná). Jako ekvivalenci předkládá puritánské stanovisko. Muslimská komunita, tolik připoutaná na své pojetí pozitivní „spravedlnosti“, byla od počátku autoritativní silou, jež vždy vítězila. Gardet upozorňuje na to, že tato spravedlnost měla úspěch, protože byla Boží vůlí a Bohem požehnaná. Tento pocit podle něj vyplývá z dávného přežitku mravů a kmenových pře-trávajících ve vládnoucí třídě. Ještě více záleží také na pojetí Božské všemohoucnosti, jejíž úmysly jsou pro člověka nevyzpytatelné a jejíž odraz může člověk zachytit pouze prostřednictvím „zřejmých znamení“. Otázkou není pojem oznámené Boží vůle, ale vůle prosazující se jako čistá skutečnost přesahující veškerý srozumitelný obsah.

Nynější vývoj islámských zemí usiluje u muslimů o oslabení tohoto „příležitostného“ pocitu, který můžeme nazvat Božskou autoritou. Požadavek spravedlnosti dokáže zvítězit nad hotovou událostí.

Podíváme-li na obvyklý postoj průměrného muslima, ovlivněný jeho tradicemi, podle Gardeta není žádných pochyb, že to, co v jeho očích znázorňuje autorita nadřazeného vlastnického moc jsou především činy, které ho zmocňují. Ovládání moci (autority) se jeví jako postavení, jako nějaký statut (*ḥukm*)<sup>29</sup>, jímž Bůh pověřil na zemi jednotlivce. Bůh tak učinil viditelný kanál (propojení) své autority, ale bez toho, že by člověku dal nějaký přesný charakter. Bůh si samozřejmě může vybrat jedince, jenž má přirozené přednosti. Oproti tomu člověk, který chce zastávat úřad, musí vykonat určité úkoly, aby jej získal. Musí najít kandidáta majícího tyto přirozené vlastnosti. Bůh může ale působit i jinými cestami. Regulární volba toho, kdo má dědické právo, je pouhý způsob jmenování. A není ničím jiným, než znamením Boží vůle.

„To, co Bůh dal člověku, může zase zpět odebrat,“ upozorňuje Gardet. A pokračuje slovy: „V islámu existuje pronikavý smysl pro absolutní bezplatnost Božího daru – všechno je bezplatným darem Boha.“ „Přijetí“ a velká trpělivost muslimů vůči každodenním útrapám jsou před tím vším: cítění krajní neexistence v sobě samém, v každé vlastnosti, důstojnosti nebo lidském činu. Můžeme hledat dobro, jmění, či blahobyt kvůli rozkoši, kterou přináší, a můžeme tím vším také opovrhovat, pokud se od toho dokážeme na tomto světě odpoutat. Jeden i druhý případ, dobře víme, co každý z nich znamená. Chalíf může být dnes velmi bohatým mužem, ale zítra se může rozhodnout stát se chudým a zbavit se veškerého majetku. Je to něco, čím Bůh zkrášluje svoje stvoření.

A to platí pro všechny stupně hierarchie. Podle práva jsou druhořadí nadřazení jmenování a odvolávání kalifem, plně podle jeho vůle. V tomto případě zůstává na kalifovi, aby těmto patronům zaslal jakýsi diplom uvedení do úřadu, aby oprávnil statut jednání.

Takováto uspořádání nebyla dlouho považována za princip veřejného muslimského práva ani nepředstavovala běžný obraz muslimských obcí, ale spíš ještě nadřazovala psychologický postoj. Tušíme, jak asi mohlo být prospěšné během doby protekcionářství v rozdílných muslimských zemích, v protikladu k principům koránského práva, které ho silně zamítalo. V hloubi svého srdce se muslim vzhledne především ve starostlivém člověku, ve kterém vidí sám sebe. Bude ho mít v úctě, využije ho, ale dokáže ho soudit. Rovněž člověkem padlým v nemilost bude právě proto pohrdáno. Gardet ale také poznamenává, že ohromné

<sup>29</sup> Arabský výraz *ḥukm* má dva hlavní významy: velení, autorita, moc. Nebo také právní statut mající původ v rozhodnutí, vydaném vyroku ( Bohem nebo lidmi).

majetkové změny nebyly v islámu tak vzácné. A dále říká: „Co na tom záleží? Pouze Bohu samému náleží vládnutí.“

Otázkou však podle něj je, zda takové vnímání lidské autority nevede k anarchii (bezvládí), nebo alespoň k zatemnění morálního úsudku. Ve skutečnosti je takové riziko pouze v případech, kdy by jedinec unikl z prostředí, které mu zabezpečuje svobodná teokracie islámu, aby současně přezkoumal hlavní principy jejího směřování. Neboť podle Gardetá je muslimská společnost mnohem méně společností založenou na přirozeném právu, než společností založenou na základech ustanovených zvnějšku skrze „zjevení“. V islámu je všechno zkoncipováno jako Božské právo, i když daná pravidla ve skutečnosti zaměňují věcný obsah toho, co křesťanská tradice nazývá přirozeným právem.

Gardet podotýká, že z tohoto pohledu je pro muslima logické: pokud opustíme psychologické hledisko domény politického práva, je problém autority velmi jednoduchý: Samotnému Bohu totiž přísluší v konečném odvolání *hukm* nebo velitelství v „la cité“. Muslimovi zase přísluší povinnost poslušnosti vůči pozemským nadřízeným, kteří byli ustanoveni Bohem, a to do té doby, dokud budou vládnout podle zásad koránských Zákonů. Ostatně tato poslušnost není slepá, neboť je na Bohu samém vědět, kam poslušnost bezprostředně směřuje. Ve své Knize, Bůh určil všem stejná práva a povinnosti, která mají zachovávat vůči němu a jeho stvoření. Tato práva nemají stejnou podstatu v založení na tom, co katolická církev nazývá věčný zákon, ale na jediné, svrchované a nevyzpytatelné zjevené vůli Boží.

### 3.1.2. Muslimské pojetí autority a politické filosofie Západu

Podle Gardeta se rozumí, že takové pojetí autority mohlo v průběhu dějin muslimskou obec mnohdy pokoušet k vytvoření autokracie (samovlády). Vysvětluje, že z toho vyplývá jakýsi způsob okouzlení fašistickými totalitními režimy, jenž během doby ovlivnily určitou část názorů.

Takové kouzlo nebylo ničím jiným než směřováním tam, kde muslimské tradice riskovaly ztrátu sebe samých a především trvalý odkaz „zjeveného“ Slova Božího pro všechny v Knize. Idolatrickým uctíváním „Führera“ nebo státu by tak bylo popíráním samotné islámské víry. Skutečné okolnosti by spíše požadoval, aby islámské země porovnaly jejich vlastní lidskou efektivnost s efektivností států demokratického typu. Gardet se nezamýšlí nad vlastní podobou vlády, ale demokracie v širším slova smyslu, jejíž pojetí se může zdát trochu zmatené, v naší době se ale stalo pojetím běžným. Demokracie je chápána především jako protiklad násilných a absolutistických režimů, tedy jako ochrana lidských práv, zaručení účasti na politickém životě, včetně občanských, politických a mezinárodních vztahů řídicích se správnými zákony.

Jako upřesňující příklad uvádí Gardet příznačnou větu pronesenou 26. října 1939 princem Sayf al-Islām, dědicem Jemenu, během páteční modlitby, které předsedal v Adenu: „Demokracie, to je islám osobně, ten islám, jehož podstatou je spravedlnost, a ne síla, ani krutost, ani despotismus.“

„Zajisté, můžeme hovořit o tak širokém smyslu připisovaném výrazu demokracie“ podotýká Gardet na úvod definice demokracie. Především můžeme litovat, že termín demokracie nepotvrzuje do počátku zásady „sociální“ demokracie, jejíž naléhavost zdůrazňovalo několik století kapitalistické ekonomiky. Musíme se zde přidržet předložení takového problému, který nám navrhuje nejobvyklejší muslimské reakce. Důsledkem velmi rozdílného historického procesu pochopení západního postoje se v pojmu demokracie začínají objevovat sociální a ekonomické hodnoty. Podle Gardeta jsou kritéria (kapitalismus, socialismus, komunismus) západního pozorovatele nedostačující pro pochopení demokracie v islámu. Jedná se o zvláštní bádání, které by si zasloužilo, jak Gardet poznamenává, více prozkoumat. Pro ilustraci uvádí, že zemědělské reformy zahájené v Egyptě revolucí v roce 1952 nebo Pákistánu, se odvolávají na odkaz zásad islámu. Pro muslimské reformisty se jedná o používání těchto zásad na základě nových ekonomických podmínek a okolností. Principy vyplývají tentokrát z přirozeného zákona, který nepřestává dešifrovat lidský rozum konfrontovaný s milostí, a - pokud je to možné - také se skutečným božským zákonem.“

Upozorňuje na to, že je potřeba prozkoumat takový koncept, který by mohl přesáhnout velmi rozmanité formy politické filosofie. Ty islámské země, které naslouchají západní

kultuře, se nacházejí v přítomnosti dvou nebo dokonce tří politických filosofii. Jednu z hlavních křesťanských inspirací, kterou mohl Jacques Maritain nazvat „organickou demokracií; (můžeme rovněž vyjádřit z jiného pohledu jako kvalitativní), postupuje od „teocentrické inspirace“ k druhé odkřesťanštěné, takové jež je úmyslně opačná křesťanství. Jedná se o takový typ, který je převážně kvantitativní a dovolává se „všeobecné Vůle“. Dosáhne buď liberálního individualismu, nebo korelační antiteze (souvztažného opaku), velkého snu zlatého věku „společenského člověka“.

### 3.1.2.1. Křesťanské ideální pojetí autority

Vyřešit problém autority a moci je rozhodující otázka celé demokracie. Gardet vysvětluje, že v demokracii organické nebo kvalitativní, takové, jež se dokáže zbavit principů křesťanské inspirace, je v první řadě důležité, aby autorita i moc spolu byly v souladu. Všechna moc je založena na právoplatné autoritě a veškerá autorita se potřebuje ve světském plánu doplňovat vykonáváním spravedlivé moci. První počátek autority jako moci je v Bohu. Tento význačný a nezczizitelný počátek autority činí z Boha v přesném smyslu slova skutečného „vládce“. Gardet, ale dále poznamenává, že autorita je také duchovní hodnotou, kterou Bůh podle křesťanské tradice dává z přirozeného práva účastnícímu se lidu. Tato autorita byla, na výslovný souhlas vyplývající z lidu, ustanovena jako forma vlády a sdělena nadřízeným („les vicaires de la multitude“). Aby moc mohla opravdu předávat skutečné právo držitelům moci, lid by neměl ztratit svůj vlastní a první podíl na autoritě, protože duchovní hodnoty nejsou předmětem, který se ztrácí v tom, že je dáván.

V „la cité“ bude základem autority ta sama imanentní spravedlnost, která ji ověřuje. To znamená správnými zákony, které jsou konformní s přírodním řádem. Ten je Bohem vepsán do podstaty věcí, z které se musí autorita vyvinout. Tedy být ve službě správných zákonů, které musí uplatňovat z moci, jež jí přísluší. „Protože nespravedlivé zákony by nebyly zákony, ale korupcí,“ doplňuje Gardet myšlenku slovy sv. Augustina.

Pro lepší pochopení uvádí Louis Gardet následující příklad: V systému, jehož forma vlády je demokratická, pochází autorita od Boha a podílí se na přirozeném právu lidu, ale v docela jiné formě vlády se bude skutečně podílet skrze „představitel většiny“. Tito představitelé, ustanovení přirozeným právem lidem, jsou jím také kontrolováni plánovanými ústavními opatřeními. Budou muset vládnout v souladu se spravedlností a správným rozumem, v úctě ke každému člověku a pro společné blaho lidu. Uváděná pojetí působící autority, které jsou zde ve hře, jsou v protikladu s právním voluntarismem a neměly by normálně umožňovat žádnou svévoli ani většiny, ani mimořádné vůle. Jsou nejlepším možným protilečkem proti libovůli a všemohoucnosti státu tím, že ho podněcují, aby se ujal své pravé role principu veřejného pořádku, koordinace kontroly a právní stability. Taková by byla podle Louise Gardeta ideální struktura demokracie inspirované křesťansky.

V demokraciích „kvantitativního“ typu to je naopak voluntaristická koncepce moci, která dominuje, a nutno podotknout, že toto pojetí není ve skutečnosti založené na autoritě. Každý člověk, který musí nejdříve uposlechnout všeobecnou vůli sám v sobě, musí mít na zřeteli autoritu nejenom jako „něco“, co pochází z většiny, ale jako „něco“, co ustavuje vlastní a nezczizitelný atribut této autority. Vlastní atribut, který nemůže být uvedený v úřad žádným „představitelem“ – většina dá moc svým mandantům, ale ponechá si v sobě autoritu,



aniž by sdělovala skutečnou účast. Otázkou je, zda bude předána konkrétním výkonným činitelům, bez skutečné pravomoci. Co se stane v případě obratu odcizení směřujícího k nezodpovědným mechanismům vykonávání moci nad člověkem, aniž by nad nimi měl autoritu? Gardet upozorňuje na to, že vykonávání moci už není řízené nepodmíněnými pozitivními zákony. Podle Gardeta, Jacques Maritain navrhuje nazvat tuto koncepci demokracie jako „anarchisticky-maskovanou“. Víc než pravá autorita se podílí skrze „majitele moci“, spočívá na nich a zakládá na nich právo a spravedlnost. Jedná se tedy o základní bezvládní zamaskované faktickou mocí, která spěje k tomu, aby se tím dříve stala mocí absolutní. Logika systému dosahuje různých forem diktatury. Stát a národ se pak spletou a přijímají atribut svrchované moci, která přísluší než Bohu, poukazuje Louis Gardet.

Gardet uvádí ještě třetí pojetí moci označené Jacquesem Maritainem jako „anarchisticky-přímé“. Jak se vyhnout tomuto paradoxu demokracie, který dialekticky končí v diktátorském absolutismu, kde by moc, jako veškerá autorita byla odstraněna? Čím více je hierarchie členěna, tím obtížnější je její řízení. Podle Gardeta se jedná o touhu zlatého materiálního věku pozemské obce, jejíž první nevýhodou je zapření skutečnosti lidské přirozenosti a jejích požadavků její znovuvytvoření a její fungování. Nejedná se zde pouze o předem vyvozené nebo dialektické závěry (dané dedukce), jež mohou bezpochyby oživit jako mýtus, aspirace z jedné strany velkorysé a nejasné, ale jež neznaly a neznají nic z uskutečňování. Přechodná fáze diktatury proletariátu je jistě jiná záležitost v marxistickém pojetí. Jak Gardet uvádí, jedná se spíše o typ demokracie „kvantitativní“, kde je ale abstraktní a základní anarchický individualismus, nesený a přenesený do způsobu kolektivního individualismu.

### 3.1.2.2. Autorita v islámu

Bezpochyby muslimské pojetí moci není pojetí v první řadě voluntaristické. Představuje se dosti neočekávaným způsobem jako protikladný korelát právního voluntarismu „kvantitativních“ demokracií. Zde autorita spočívá nezcizitelně v lidu, bez možné transmise nebo skutečného účastenství. Pouhá moc je odevzdána zmocněncům zbavených vlastní autority. V islámu autorita spočívá bez skutečného sdíleného účastenství pouze v Bohu, která „se postupuje“ výkonným orgánům. Tyto vykonávají faktickou moc, ale Bůh je tím jediným konatelem. Jak v prvním tak ve druhém případě autorita jako duchovní hodnota, na níž se lze podílet, zůstává zablokována pojetím nezcizitelné svrchovanosti. Ale i když kvantitativní demokracie kladou neprávem autoritu a absolutní svrchovanost do lidu, zůstává ctí islámu, že jediná a opravdová svrchovanost v silném slova smyslu je ta Boží.

„Není od těch časů každé přirovnání marné?“ Gardet podotýká, že se jedná o řešení Rousseauovského typu, o způsob vnímání, že i když jsou rizika diktátorská, mohou se nazývat také „demokratická“, protože je to právě většina, jež „vězní“ autoritu. Pokud autorita spočívá v nevyzpytatelné vůli Boha a v ní samotné, bez skutečného spojení, nejedná se jednoduše o teokracii čistě voluntaristického typu?

Podle Gardeta zde přesto vzniká paradox. Tato autorita, jejíž nejenom pramen, ale i unikátní fundament v pozemské obci je Božská vůle (a moudrost Boha, je pro islám vyjádřena v jeho nevyzpytatelné vůli samé), je tedy forma, v níž se Bůh zjevuje lidem. Toto prohlášení je kodifikované a definitivní (konečné). „Jestliže by Bůh obrátil nařízení a prohlásil by dobrým (*ḥasan*) to, co deklaroval špatným (*qabīḥ*), a špatným to, co vyhlásil dobrým, neměla by to být překážka,“ jak potvrzuje hlavní muslimská teologická škola. Pro nás však tato myšlenka zůstává nepochopitelná. Bezpochyby. Ve skutečnosti je ale Korán pečet' proroctví a pro lid působí až do Soudu na konci světa jako „rozlišování dobra a zla“. Tedy, to, co Bůh takto ustanovil „dobrým“ v Koránu, se nachází v obnovení počtu zásad, jež jsou objektivně mravní a právně vrozené: dodržování spravedlnosti, opatrování slova Božího, mít v úctě práva Boha a lidí atd. Bůh přikázal poslušnost vůči těm, kteří vládnou, ale také věřícím nařídil, aby jedni byli nápomocni druhým. Na voluntaristickém a jedině pozitivním základě se ve skutečnosti nachází ve shromáždění určité množství námětů schopných založit demokratické pojetí autority. Texty koránu, které je formulují, by bezpochyby z nich nestačily udělat povinnou dominantu organizace muslimské obce, v minulosti často danou samovládou a libovůlí nadřízených. Gardet tuto úvahu rozvíjí otázkou. Pokud ale nové vlivy nabízejí v těchto podnětech překonání jich samých, byla by to „vláda pro lid“? „Určitým způsobem a pro dobro „věřícího“ lidu, ano,“ říká Gardet. Ale jiný paradox, na nějž Louis Gardet upozorňuje, je v povšimnutí, že společné pozemské bohatství věřícího lidu není imanentní, ale

transcendentní. Toto společné pozemské jmění, a stejně tak společné bohatství duchovní, je Korán sám o sobě. A jak Gardet poznamenává, nakonec to bude „vláda lidu pro lid“?

To, o čem zde Gardet hovoří, není v rousseauovském chápání lidu rozhodujícího se „pravými nástroji“, ale v tom smyslu, aby byla respektována způsobilost ustanovení každého do politického života a aby majitelé moci, jejichž úřady jsou voleny, byli ustanovováni a kontrolováni lidem. Pro to, abychom mohli důkladně odpovědět na takovou otázku, by bylo zapotřebí mít na zřeteli úplné uspořádání moci v islámu. Řekněme tedy jen ve stručnosti, že zde ještě určité zásady, ty stejné v současnosti zhodnocené reformisty, nabízejí jako možné východisko podobný trend: podstatu „porady“, o níž bylo již výše zmiňováno, princip volební autority chalífského úřadu, nicméně pod určitými okolnostmi, princip *ijmā*<sup>30</sup> nebo souhlas doktorů, mající pro předmět ujasnění a uplatnění v etapě dané „zjevenými“ zákony, které byly upřesněny tak, aby výrazy „doktor“, vědec (*‘ālim*), musely být přiděleny každému muslimovi, který je pro to způsobilý. Podle Gardeta je zřejmá síla nedostatkem uskutečnění takovýchto principů v průběhu věků. Že by se jednalo o nátlak historických okolností? Určitě, ale také je ve hře značné množství inherentních obtíží principů samých a především princip *ijmā*, který nebyl až dosud nikdy skutečně uspořádaný.

Pokud jde o toto uspořádání, kam až dosáhly nynější reformní síly? Můžeme vytvořit toto rozlišení, z kterého vyplývá, že nic v čistě muslimském pojetí autority a moci to nevyžaduje přímo, ale ani se tomu nevzpírá. Nic ho nevyžaduje, podotýká Gardet. Snadné přijetí autokratických principů islámem přišlé z Byzance a Persie (jde o vojenskou autokracii doprovázenou velkými invazemi turecko-mongolskými), by to prokázalo dostatečně. Jedná se tu bezpochyby o fakta, která se nedotýkají funkčních principů islámu. Gardet ukazuje, co komplikuje situaci. Pokud jde o veřejné právo, tradiční učení stojící na základě koránu a Sunny, je vázáno na to, co bylo vytvořeno v prvních stoletích hidžry,<sup>31</sup> takové, která se upevnila za vlády Umayyades a ‘Abbāsides a kam se ovšem posunulo množství hodnot a pravidel nařizovaných samotnými náhodnými okolnostmi doby.

Jinak řečeno „zavření dveří (*idžtihād*)<sup>32</sup> pro úsilí a osobní bádání“ jsou ty vytvořené hodnoty a ta ustálená pravidla, která po dlouhá staletí sloužila ve velké míře jako potrava pro myšlení a muslimskou kulturu. Tyto hodnoty přestávají být aplikovány moderními muslimskými státy, jež pokračují ve snaze být úředně učeny. Úloha udělená v „poradách“

<sup>30</sup> souhlas komunity

<sup>31</sup> *hidžra* – doslova emigrace. Původní význam „přerušení kmenových vztahů a navázání nových“. Odchod proroka Muhammada z Mekky do Medíny, který se pokládá za rozhodující mezník ve vývoji islámu a počátek muslimského kalendáře a letopočtu (září 622).

In: Křikavová (2002) s.300.

<sup>32</sup> *idžtihád* – volnější racionální interpretace Božího zákona In: Křikavová (2002) s.300.

a efektivnost *'idžmā'* tu jsou více méně zmenšeny. Louis Gardet upozorňuje, že pro zhodnocení této role a efektivnosti je třeba, aby současní muslimové působili jako průlom stoletých tradic a nejenom prohlašovali, ale ve skutečnosti přesahovali znovuotevření osobního bádání počínaje texty koránu a Sunny. Podle něj jsou takové ostatně i požadavky ortodoxních reformistů. Velké ale jsou obtíže náhodných realizací a neumíme ještě předvídat jejich výsledky.

Nic přímo neodporuje určitým formám vlády lidu (lidu věřících?). Gardet podotýká, že zde nehovoříme o nových historických činech mnohonásobných uspořádání muslimských států v republiky nebo ústavní monarchie pod bezprostředním vlivem Evropy. Je dobré, že se současní reformisté hodlají angažovat. Partikulární konstituce sestavující ve jménu islámu Nezávislé státy pro ně nejsou nikterak jednostranné širším uspořádáním. Po pravdě řečeno, je to čistě etnický plán, aniž by jediná zmínka vytvořila oficiálně náboženský princip, že „Dohoda Arabských států“<sup>33</sup> s podporou britské politiky Blízkého a Středního východu, se rýsuje jako první obraz. To ale v muslimském společenství, které přesahuje etnický rámec, vytváří postavení nemuslimským menšinám. Ty mají podle svého buď kalifa nebo v jeho nepřítomnosti „kongres“ nebo stálou radu, zkoumající kvalifikované zástupce komunity. Takový je funkční způsob legislativy, jímž si „ortodoxní“ reformisté představovali principy vlastní vlády v islámu.

Louis Gardet podotýká, že ať je jakékoli ticho nad náboženskými principy, není pochyb, že muslimská dominanta (která není než fakticky) zůstává v pozadí, se všemi důsledky – nejen kulturními, ale také právně-politickými. Politické zákroky Arabské ligy ve světovém plánu jsou toho ukázkou.

Zdá se, že jsme silou obnovy tradičních principů, kde „demokratický“ vliv Evropy a Ameriky hraje roli krystalizátoru, tak jako dříve vlivy byzantsko-iránské za časů Umájovců a Abásovců..

Gardet na konci této kapitoly podotýká, že vše zde závisí na přípravě a „ručitelích“ (répondances), kteří mohou nalézt tyto hodnoty, přes které by definovali nejenom princip organizace moci, ale především samotné pojetí člověka, který mu slouží jako substrát.

<sup>33</sup> „Dohoda Arabských států“ (Arabská liga) byla podepsaná 22. března 1945 v Káhiře zplnomocniteli Syrské republiky, S.A.R. princem Transjordánským, S.M. Iráckým králem, S.M. králem Saudské Arábie, Libanonskou republikou, S.M. Egyptským králem, S.M. Jemenským králem. (Text Dohody např. in: En Terre d' Islam, 3<sup>e</sup> trimestre 1945, pp. 214 – 217).

Gardet doplňuje, že Libanon se svojí 51% populací křesťanů je signatářem této dohody v rovnosti s teokratickým Saudským královstvím.

V dalších kapitolách se budeme věnovat otázkám, které se zabývají na prvním místě analýzou principu rovnosti mezi všemi věřícími, v druhé rovině pak laickou teokracií a rovnoprávností (égalitaire) islámu, korelativním a korektivním muslimským pojetím božské autority.

### 3. 2. Rovnost a tovaryšství

V průběhu historie jsme tu měli jiné typy teokracie, ale to, co přísluší vlastnímu islámu, a to, co žádá být zvláště analyzováno, je toto pojetí a tento pocit absolutní svobody mezi „věřícími“. Jak se zdá, teokracie od sebe vyžaduje uspořádání a „církevní“ hierarchii. Nic takového ale v islámu není. Jednalo by se o církve bez duchovních, kde je náboženská moc zahrnuta do moci světské, která vychází z poznání Knihy a tradic. Z tohoto hlediska, politicko-náboženská koncepce, která by byla islámu nejbliže, by mohla být vláda o jakou se pokoušel Kalvín v Ženevě nebo republika nezávislých Angličanů (la République des Indépendants anglais) ze 17. století.

Podle Gardeta mají všichni věřící v ideální muslimské obci uznávaná práva, a pokud jsou k tomu způsobilí, stejnou možnost nabytí většiny úřadů obce. Dodává ale, že určití právníci a muslimští žurnalisté dnes prohlašují, že islám „není teokracie“, jelikož v islámu není duchovenstvo. „Zajisté,“ říká Gardet, „stačí se odvolat na jednoho z těchto právníků, podle něžž teokracie znamená: „organizaci obce a moci podle základních principů, uznaných jako Bohem zjevených“. Tedy by mohla být „teokracie laická“, což je v soulase s námi, pokud jde o „teokratický“ charakter muslimských principů politické filosofie.

### 3.2.1. Fundament rovnosti

#### 3.2.1.1. Na Západě

V křesťanském nebo západním (odkřesťanštěném) prostředí je první důležitou hodnotou lidská osoba a její svoboda.

Podle toho (a v odkazu na jednotu lidské přirozenosti) se bude nacházet stanovený princip rovnosti občanských práv, v respektu nevyhnutelných přirozených hierarchií a hierarchií sociálně inherentních pro každý organizovaný politický sbor. Je to tím, že lidské přirozenosti přísluší pracovat ve společnosti obdarované svobodným vládcem, být předmětem práv a být odpovědný za povinnosti z nich vyplývající. V takové společnosti, jež zpětným nárazem zaručí svobodu, ne více metafyzickou, ale občanskou a politickou, kterou podmiňuje.

Na základě západního pohledu na demokracii, zde Louis Gardet dále představuje politicko-filosofické pojetí představované převážně Rousseauem a Marxem, nebo dalšími filozofy jako například Hegel.

Rousseau hovoří o třech stavech času. V prvním stavu se jedná o přirozený stav člověka, „přirozený stát“, který je protikladem státu společenského. Je absolutně dobrý. Podle druhého stavu se člověk (individuum) dostává do společnosti, v níž dochází k boji jednoho s druhým, jeden prospívá na úkor druhého. Lidé se stali špatnými. Dosážením těchto zkušeností se lidé svobodně rozhodli k vytvoření zákonů, které by ochraňovaly všechny členy společnosti – občanské uspořádání. Na něj navazuje třetí stav, ve kterém jedinci hledají nejen prvotní dobro, ale také dobro „nejvyšší“, jež by bylo prospěšné všem. V této společnosti člověk sice ztrácí svoji individualitu, ale oproti tomu získává ochranu státu. Tím vzniká duševní sdružení jako veřejná osoba – lid.

Louis Gardet tuto Rousseauovskou tezi porovnává s marxismem. Marxistické učení sice popírá Rousseauův přirozený stav člověka, který podle Marxe nemůže existovat, nicméně Rousseauovo učení „stát pro člověka“ Marx dotahuje do konce. V pojetí Karla Marxe člověk svojí prací vytváří nadbytek této práce, který ho ovládá a brání mu v realizaci pravého určení – svobody. Tento rozpor se výrazně projevuje ve fenoménu státu, který jako samoučel stojí proti společnosti. Karel Marx výrazně vychází z Hegelovy dialektiky, v níž vidí revoluční princip.

Louis Gardet tyto teorie a různé pohledy na demokracii a svobodu porovnává, a zároveň klade otázku, zda je možné tyto principy aplikovat na islám a skrze ně islám chápat i vidět.

### 3.2.1.2. Rovnost „věřících“ v islámu

V islámu se totiž, právě proti obvyklému pohledu západního myšlení, pojetí svobodného člověka neobjeví než jako právní znalost, ne metafyzická, a tedy pouze odvozená.

Pro lepší pochopení dané problematiky představuje Louis Gardet *'Abd al-Wahhāb Khallāfu*, který ve své práci *Siyāsa* hovoří o pojetí svobody a svobod zaručených zákonem koránu ještě předtím, než představuje pojetí rovnosti. Podle Gardeta to lze chápat z jedné strany a v plánu samém jako očividný vliv západu, z druhé strany jako ne pouze čistě právní svobodu, jež je otázkou. Také rovnost se nachází přímo postavená na svém hledisku s odkazem na právo koránu. Gardet ale podotýká, že takto ohraničené chápání rovnosti žádným způsobem nedovoluje proniknout do hloubi problému.

Louis Gardet zdůrazňuje, že v islámu bude prvotním základem velmi silné a neustále cítění naprosté právní rovnosti mezi členy muslimské komunity. Všichni věřící jsou si před Zákonem rovni, protože jsou bratry. Korán říká: „Věřící jsou si přece bratry“ (49,10). V křesťanství jsou si lidé bratry, protože jsou si všichni rovni jako boží stvoření, jsou tím Bohu zavázáni. Člověk byl stvořen Bohem k jeho obrazu, to znamená rozumný a svobodný. Byl předurčen k věčnému životu. Toto bratrství je upevňováno tajemstvím vykoupení, na jehož základě se křesťané mohou spolupodílet na Božím království. Pramenem lásky, kterou bratři zakouší mezi sebou, je láska Boží, a samotný Bůh je touto láskou.

V tomto chápání je dobře vidět velmi důležitý rozdíl mezi křesťanstvím a islámem, neboť jak uvidíme islám nahlíží na rovnost odlišným způsobem.

Tyto hodnoty jsou v odkazu na křesťanské údaje. Jsou to ony hodnoty, které v očích křesťana „oblékají“ lidskou bytost a její nesmrtelný osud neporovnatelnou důstojností. Důstojností, která bude uvedena podle jiných perspektiv v oficiálním dogmatickém učení islámu. Zde nacházíme hodnoty přirozené teologie, kteří definující přínos stvoření Stvořiteli. Člověk je služebníkem, otrokem (*'abd*) Boha, což je neustále se opakující učení. Otroci nejsou - „drsně“ řečeno - nic. Pro sebe samé nemají žádnou hodnotu ani žádné právo, a jsou tedy fakticky mezi sebou v úplné rovnosti. Bůh je jediným Pánem (*rabb*). Výraz „*rubúbija*“ (svrchovanost) je asi nejlepším vyjádřením vztahu Boha a člověka. Je v tom znovu potvrzené správné cítění velikosti Boha a pravé hodnoty náboženství zakládající absolutní závislost stvoření (bytosti) a kult oddanosti (*le culte d'adoration*), který dluží Stvořiteli. Zdá se, že obvyklé učení islámu se obává zajít dále. Oproti tradicím, které dělají ozvěnu hlasu Geneze, kde mystici četli podobnost Boha vštípenou v jeho lidském stvoření, běžný výklad váhá, přijímaje tuto podobnost jako „popisující libovolnou hodnotu“. Právě v obrazu člověka se odráží po celou věčnost Božský záměr stvořit člověka.

Korán učí, že fyzická podoba daná Bohem člověku je „podobou nejkrásnější“ (64,3) a také, že Bůh ztvárnil člověka podle „takové podoby, kterou si přál“ (82,8). Rozdílně vidí stvoření člověka i *ḥadīth*<sup>34</sup>, které interpretují tyto verše. Podle prvního, Bůh stvořil člověka „ke svému obrazu“ (*‘alā šūratihī*); druhá říká, že Bůh stvořil člověka „k obrazu Milosrdného“ (*‘alā šūrat al-Raḥmān*). Teologové ale v souhrnu považují tuto druhou *ḥadīth* jako apokryf, a první je mnohými interpretována tak, že Bůh stvořil člověka ke „svému“ obrazu, to znamená k obrazu člověka. Obrazu takovému, který dříve existoval v Bohu ve srozumitelné formě. Někteří v tom viděli potvrzení existence rozumu v člověku (*‘mu‘tazalitē*), nebo také to, že Bůh zanechal v člověku Své symboly dokonalosti (někteří *aš‘arītē*).

Hodnotu náboženství, která založila vztahy stvoření a Stvořitele vyzdvihla škola ash‘arite. Ta ovládla muslimskou teologii od 4. století hidžry, a jak Gardet upozorňuje bude ji zahalovat spíše výstřelky. Víme, že naléhavá žádost koránu o učení absolutní transcendence Boha, svobodné vůle Boha, převládá celé regulaci, zachraňující, co chce a zocelující, co chce. Texty koránu zdůrazňují tuto myšlenku asi častěji než texty biblické, v jejím podání se však neliší. „Srdce toho lidu obal tukem, zacpi mu uši, zalep oči, aby očima neviděl, ušima neslyšel, srdcem nepochopil, neobrátil se a nebyl uzdraven“ (Iz 6,10). „A vyslali jsme již k národu každému posla (...). A byli mezi nimi někteří, jimž Bůh dal vedení, a byli mezi nimi jiní, jimž usouzeno bylo bloudění (...) Snažíš-li se vést nevěřící cestou správnou, pak věz, že Bůh nevede ty, jimž zbloudit dal“ (Korán, 16, 36-37). „Bůh dává zbloudit, komu chce, a vede správnou cestou také, koho chce“ (35,8). Jedná se zde především o způsob semitského vyjádření, které přenáší na nejvyššího Zástupce všechen vliv vytvořený ve stvoření. Nic nenutilo pozdější komentáře, než je považovat, tak jako to udělala ash‘aritská škola, ve smyslu široce doslovném. Ve skutečnosti, naproti tomu, co bylo uspišeno některými západními islamisty, to není tajemství předurčení, které je zde přímo ve hře. Považujeme za velmi přesný názor Otce ‘Abd el-Jalīla, který činí z údajného islámského „fatalismu“ mnohem méně odpověď na problém věčného osudu člověka, než ústup před absolutní božskou transcendencí.

Tento ústup, který více nevyžadoval koránský text osobně, byl námětem vybraným pro meditaci převládající muslimské teologie. Gardet dále vysvětluje, že být služebníkem, být otrokem Boha, znamenalo pro člověka nebýt striktně nic, nebýt ontologicky nic. Pro lidskou osobu není žádné právo, které vyplývá z jeho přirozenosti, takové jakou mu Bůh ustanovil. Lidská sloučenina je pouze nestálost a nemá jinou ustálenost než tu, která je Bohem přidělena

<sup>34</sup> *ḥadīth* (hadís) – tradice zaznamenávající informaci o konání a výrocih proroka Muhammada, kanonizované sbírky tradic – *ḥadísū* – představují a tvoří *sunnu* a jsou vedle koránu zdrojem islámského práva



z vnějšku. Tato nestálost lidské sloučeniny, jak Gardet objasňuje, byla uplatněna okasionalistickým<sup>35</sup> atomismem<sup>36</sup> ash'aritské teologie, která z tohoto hlediska užívá určitý druh chápání přiměřenosti ve způsobu rozumového vyjádření muslimského dogma. Řekněme metafyzicky, jestli chceme, že jedinec není nic a že osoba existuje pouze vnějším zásahem od Boha. Zůstává zde otázka, zda jsou teorie lidské osoby vytvořené v islámu helénistickou filosofií, nebo těmi, kteří podleli jejímu vlivu.

Tato radikální rovnost, jež nijak nevytváří lidskou přirozenost jako předmět práva a povinností, je podle autora tedy zcela záporná. Nedokázala by vysvětlit velmi pozitivní rovnost, která tentokrát klade člověka jako předmět práv a mimoto předkládá odpovídající povinnosti a která je taková pro každého člena muslimské obce. Ještě méně by uměla vysvětlit hrdost, tolik charakteristickou muslimovi, cítění jeho důstojnosti věřícího, jež ho doslova činí v tomto plánu posledním žebřákem rovným kalifovi. Podle Gardeta to znamená nestálá bytí, která jsou lidmi. Bůh je ustanovil v právním postavení, takovém, že jsou oprávněni s ním uzavřít smlouvu. Jednostrannou smlouvu, nebo spíše dohodu liberálně udělenou „Pánem“, jen když „služebník“ dodrží podmínky. Nejedná se zde v přesném smyslu o stav nadpřirozený, zvyšující přirozenost skrze účast na životě samotného Boha, ale o právní stav, který umožňuje otrokovi, jenž může být schopen vstoupit do smluvního vztahu s jeho „Pánem“. Toto postavení nevyovídá nic přímo o lásce a přátelství Boha k člověku, ale o „milosrdenství“, „laskavosti“ a shovívavosti. Ze strany člověka naopak, v náležité oddanosti Stvořiteli, se musí připojit cítění opuštění, úplného odevzdání z uctivé lásky vůči shovívavému Mistrovi. Láska tu není život Boha v duši, ale svědectví vzájemné věrnosti mezi Všemohoucím Pánem a služebníkem oprávněným s ním vyjednávat. Přidržíme se smyslu co nejvíce předcházejícímu výčet hlavních koránských textů, které mluví o lásce Boha k člověku nebo člověka k Bohu (*ḥubb, taḥabbub*), a dvou textů prosvítajících myšlenkou oboustranné lásky: „Rci: Milujete-li Boha, pak mne následujte a Bůh vás za to bude milovat a odpustí vám viny vaše, vždyť Bůh je odpouštějící, slitovný“ (Korán 3, 31). „Vy, kteří věříte! Kdo z vás se odřekne náboženství svého... A Bůh přivede lidi, které bude milovat a kteří budou milovat Jeho (...)“ (5, 54). Z těchto veršů rozumíme, že by mohly sloužit jako orientační body a podpora tradice *sūfie*, která jde kupředu cestou interiorizace (zvnitřnění) vztahů člověka a Boha. Jedním z výsledků této smlouvy, kterou se otrok stává „věřícím“ (z *'abd* se stává *mu'min*) a získává tak záruku vzkříšení a spásy, bohatství budoucího světa, bude smíření jeho srdce, princip jednoty a pokoje, záruka přijetí Mistrem.

<sup>35</sup> Okazionalismus – názor o přfležitostném božím zprostředkování duchovního a hmotného  
In: Linhart (2003) s. 269

<sup>36</sup> Atomismus – názor o existenci nedělitelných částic hmoty  
In: Linhart (2003) s. 46

Toto smluvní pojetí vztahů Boha a věřících, by zcela jistě nacházelo v Bibli více než jeden orientační bod. Biblická smlouva, *berith*, je vcelku vzájemná, skutečná výměna povinností založená na svobodné zálibě Boha ke svému lidu. Přistoupení k této poslední smlouvě islámu zůstávají jednostranné a podmínky tohoto přistoupení jsou stanovené Bohem v jeho stvoření. I když celá smlouva biblického Boha a jeho lidu je neúnavné opakování stále stejného námětu lásky, vyzařující i ze strohosti Zákona – vykoupený hříšník je stále milovaný – zůstává otevřená směrem k Nové smlouvě – té smlouvě Mesiáše, prostředníka a Spasitele. V islámu totiž není ani vykoupení ani prostřednictví. „Podmínkou“ (*shart*) smlouvy pro obnovení odborného termínu muslimského práva je přiznání absolutní jedinečnosti a transcendence stvoření „svého Pána“.

Tato dohoda daná Pánem otrokovi má jednou pro vždy zalíbení v hlásání muslimské tradice v „předvěčnosti“ (prééternité). Gardet pojem předvěčnosti objasňuje následovně: Prééternité (*azal*) měřená v několika tisíciletích, byla podle určitých komentátorů dva nebo čtyři tisíce let před stvořením podstaty (*corps*). – Podle al-Halládže a al-Makkího to bylo sedm tisíc let. Tato druhá hypotéza říká: stvoření zdrojů a výbav, jež budou lidem jejich skutky a které byly už předem stvořené u Boha, aby byli vlity do „nádob“ lidských bytostí v míře jejich konkrétního uskutečnění. Gardet dodává, že na v *ka'bu*<sup>37</sup>, na černý kámen v Mekce, prý Bůh napsal „prvopočáteční smlouvu.“ To, co bylo žádáno po člověku bylo, aby znovu poznal svůj úděl služebníka a jeho úkol oddanosti vůči svému Mistrovi. „A hle, Pán tvůj vzal potomstvo všech ze synů Adamových, jež vzešlo z ledví jejich, a dal jim svědčit o nich samých a řekl: „Což nejsem já Pánem vašim?“ I odpověděli: „Ano, dosvědčujeme to!“ (Korán 7, 172). Tento důležitý text obohacený tradicí byl několikrát komentován a měl by být, jak Gardet uvádí, základem pro mystickou meditaci. *Mítháq*, tajemné dílo, které vzniklo mezi Bohem a Adamovým pokolením. V činu boží předvěčnosti dal Bůh Adamovi a jeho pokolení první existenci, která nebyla ještě existencí pozemskou. Někteří komentátoři považují tento čin Boha jako existenci v Boží myšlence. Skrze ni se Bůh nechává poznávat a oslavovat jako absolutní a transcendentní Pán.

Podle Gardeta není na nás, abychom zde analyzovali mystické interpretace, tak jak je muslimští filosofové nabízejí k vysvětlení *mítháqu*. Z toho vyplývá, že první účinek je vtisknut do každé duše - vnitřně dané v této jednosti Boha, kterého duše uznala a hlásala ve své preexistenci. To je *fitra*, „přírodní“ náboženství, dané Bohem jako pečeť do srdce každého člověka, který přijde na svět. Bylo to náboženství spravedlivých, *hanífů*<sup>38</sup> před

*Kde ?*

<sup>37</sup> ka'ba – posvátný chrám Mekky

<sup>38</sup> V Koránu se hovoří o přírodních monoteistech, *hanífech*. Za vzor hanífa, vlastně muslima před islámem, se v Koránu označuje Ibráhím, biblický Abraham, jehož monoteismus je chápán jako odlišný od židovství a

islámem, a zůstává jako predispozice k obdržení islámu. Každý člověk je vlastně muslim a pouze odmítnutím *mitáqu* se stává nevěřícím. Neboť Bůh se nechal takto poznat ve své předvěčnosti celou lidskou rasou, aby mohl usvědčit ty, kteří v den zmrtnýchvstání řeknou: „My jsme to nevěděli“.

Pro tradiční islám je to jakoby se Bůh všem lidem zdarma angažoval. Z toho se dá vyvodit jeden účinek: stabilizovat a upevnit přirozenou rovnost, která existuje mezi služebníky. Této rovnosti to dává právní statut. Tato rovnost byla jen negativní, založená na nicotě a dočasnosti lidské přirozenosti. Ale tím, že se Bůh tolik angažoval vůči člověku, dostává pozitivní náplň. Otrok si uvědomí sebe sama ve své důstojnosti věřícího a právě z toho titulu jsou si věřící mezi sebou rovni. Lidská rovnost byla jen v nedotknutelnosti, zatímco rovnost věřících z nich činí „bratry ve víře“, *dín*. Tím mají zároveň stejná práva a povinnosti vůči Zákonu, který byl dán Bohem, a také v tom, co jim slíbil.

### 3.2.1.3. Ne-muslimové

Tato rovnost nemůže být zárukou než těm služebníkům, kteří sami dodržují (zachovávají) smlouvu, uznávají a uctívají jediného Boha a jsou věrní jeho nařízením, neboť „On pomůže těm, kteří – když jsme je upevnili na zemi – dodržují modlitbu a dávají almužnu a nařizují vhodné a zakazují zavrženíhodné. A Bohu patří konečné rozhodnutí o věcech všech“ (Korán 22, 42). Přirozená rovnost existuje mezi všemi lidmi, ale jak Gardet upřesňuje, není přirozená ontologicky ve smyslu, který dáváme těmto výrazům. Právní rovnost, která jediná vyjednává právo, se zakládá se všemi svými účinky pouze mezi věřícími, členy muhammadovy komunity, *'ummy*.

Mimo *'ummu* nemůže být sestavena absolutní rovnost práv a povinností věřících. Nevěrní zradili nebo alespoň zničili dohodu, a právě jejich nečestnost vyplývá z jejich neupřímnosti a nespravedlnosti. Jejich úsudek o této smlouvě, která stanovila na rovnostářském základě vztahy věřících mezi sebou samými, bude tedy stejnou měrou jejich falší. Takto „lidé Knihy“, odvolávající se na proroky – zákonodárce, Mojžíše a Ježíše, odmítají zákon a Mohammedovo proroctví, odmítají všechny, kteří přicházejí, aby „manipulovali“ s jejich židovskými a křesťanskými zákony. Pokud „lidé Knihy“ uznají svrchovanost komunity věřících a přijmou placení tributu, budou mít vymezené, ale zaručené právo, objektivně založené na náležitém respektu k jejich Knize, subjektivně na míře pravdy a pravdivosti jejich víry. Je jim nabídnuto pohostinství a jeho posvátné zajištění, ale musí uzavřít s muslimskou komunitou dohodu věrnosti (*'ahd*). Komunita jim důvěřuje a předvídá, že dokáží ochránit „přísežnou víru a závazek“. Věřící jim tedy zajišťují „ochranné zabezpečení“ (*dhimma*), které má za výsledek učinit je předmětem práv a povinností. Jsou pod zárukou komunity. Nicméně, pokud proti ní bojovali dříve, než se podvolili, museli přijmout určitá omezení vůči jejich civilní osobě. „Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední, a nezakazují to, co zakázal Bůh a jeho posel, a kteří neuctívají náboženství pravdy z těch, kterým se dostalo Písma – dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsouce poníženi“ (Korán 9, 29).

Je třeba, abychom pochopili tuto instituci *dhimmy* (statut „ochrany“ „lidu Knihy“ v muslimské obci). Naše moderní společnosti jsou založeny (nebo by alespoň měly být) na společném pozemském jmění potřebném k vzájemnému porozumění a společnému životu. Spějí (tedy měly by být spět) k pluralitnímu uspořádání, které uznává rovnost občanských práv. V takovém kontextu se jedná o občanství radikálně druhého řádu a pro určité třídy jedinců nemůže než nabývat restriktivní povahy. Toto by mělo nanejvýš cenu pro nynější společnost křesťanské inspirace. Tak se rovněž nestalo už ve středověku, v křesťanské sakrální společnosti, kde víra mimoděk brala politickou hodnotu. A nestane se tak i nadále,

tím spíše pro ideální muslimskou obec, nejenom sakrální, ale teokratickou, která zamýšlí být pozemským uspořádáním dovolující jeho společné žití na zemi a plnění koránských zákonů. Podle Gardeta, vztah křesťanské sakrální společnosti k nekřesťanům, kteří jsou přijati v muslimské obci zamýšlející jednat s „lidmi Knihy,“ není absolutní, ale záleží na postavení lidských zákonů. Ve vyhlídce laické teokracie islámu se ustanovení „ochranného zabezpečení“ ne-muslimů podobá spíše formě velkorysosti ze strany *ummy*. Společně s L. Massignonem tu můžeme vidět účast posvátné pohostinnosti a práva azylu. Bezpochyby jde o skromný podíl, vzhledem k přiloženým limitům k ustanovení a právům „chráněnců“. Tyto limity samotné jsou ve skutečnosti vázány tak, aby „lidé Knihy“ nemohli být předmětem *taklīf* (povinnost uložená koránským Zákonem), povinnosti, skrze niž si Mohammedův zákon podrobuje věřící. Chráněnci (protégés) mají méně povinností, ale také méně práv. Po pravdě řečeno, nejsou „občany druhého řádu“; to potvrzuje i to, že by byli muslimskou obcí souzeni podle norem, které jim nepřísluší. Gardet je označuje jako trvalé „hosty“. Je běžné a zároveň nezbytné, že se host spolupodílí šetně. Dokáže zůstat na svém místě, v intimním životě rodiny, která ho přijímá.

Ať se tedy „lidé Knihy“, nynější muslimské obce, hlásí ke svému podílu občanství bez omezení, ať je založené na společném, pozemském, stále se rozvíjejícím dobru. Podle Gardeta to je právě v této vyhlídce na pohostinnost a právu azylu, co je potřeba aby opět stouplo v ceně pro pochopení laskavosti s jakou Rashīd Ridā nebo Hasan Bannā' hovořili v dnešní době o *dhimmě*. Otázka zůstane položena v moderních muslimských státech.

U židů a křesťanů se Korán přidružuje k názoru sabénských (sabéens) v tom smyslu, že mají také zjevený pozitivní zákon, a tradice se k tomu přidává, i když v menší míře, což představují mazdénští (mazdéens). Budoucí právnícké zpracování to uzavírá následovně: muslim se může oženit s židovkou, křesťankou, „une sabéenne“ za podmínky, že děti narozené z tohoto svazku budou muslimy. Žena má právo zachovat svoje náboženství. Muslim se nemůže oženit s mazdénskou dívkou (une mazdéenne). Naopak „chráněnkyni“ není nikdy dovoleno vdát se za muslima. „Lidé Knihy“, jednou pověřeni ve státě *dhimmī* (člověk postavený ve statutu *dhimmi*) z ochrany placení tributu, si budou moci zachovat svoji víru, a také vyznávat své náboženství, ale za určitých omezení, která se netýkají nařízení náboženského, ale sociálního, neboť veřejná svrchovanost muslimského kultu musí být zabezpečena.

Gardet ještě doplňuje, že modláři, kteří nemají zjevený zákon a neznají Boží jednotu nemají v muslimské obci místo. To Gardet vysvětluje tím, že ve skutečnosti muslimská komunita musela někdy akceptovat jako „chráněnce“ i ty nevěrné, kteří nebyli „lidmi Knihy“.

Jak ale Gardet zdůrazňuje, pokud se všichni nevěrní včetně modlářů rozhodnou obrátit na islám, stanou se bezpochyby nabyvateli *mīthāqu*, a získají též bezpochyby právní rovnost s ostatními muslimy. Islám se přes svůj náboženský universalismus obrací právem k celému veškerému lidstvu. Jako vysvětlující příklad uvádí autor *ḥadīth*, které nepřipouští nadřazenost jednoho Araba nad druhým, jen pokud ho přesahuje v bohabojnosti (bázni Boží). „Lidé jsou si mezi sebou rovni jako zuby tkalcova hřebene“. Žádná nadřazenost bělochů nad černochoy, ani Araba nad nearabem. Skutečná datace těchto nařízení je diskutabilní a zdá se, že je to změna samotného ducha reformy *'abbāsīde* v jejich začátcích. Jejich hluboký soulad s duchem islámu je nepopíratelný. Nanejvýš by mohla být v ideální muslimské obci pochopena určitá výhradně čestná nadřazenost ve prospěch arabského pokolení, kterému se dostalo zjevení koránu. Arabský jazyk, jazyk koránu a liturgie, byl a nadále v islámu zůstane znakem náboženského postavení, protože toto postavení je způsobem vyjádření, jež Bůh chtěl od nepaměti odevzdat lidem ve svém konečném poselství.

### 3.3. „Tovaryšství“ a vzájemnost

#### 3.3.1. Pojem „umma“

V této kapitole se pokusím vysvětlit pojem „*ummy*“ (muslimské komunity) a její funkci v islámu, tak jak ji představuje Louis Gardet.

Překlad tohoto arabského výrazu, je podle mého názoru, je poněkud ošidný. Při překladu, je třeba dávat dobrý pozor především na to, aby termín vyjadřoval jednak *statut* zahrnující Obec tovaryšů víry (*compagnons de Foi*) a jednak *ducha* (*l'esprit*), který musí milovat Obec bratří.

V zahraničních publikacích zabývajících se islámem, z nichž jsem čerpala, se můžeme setkat s většinou klasickými překlady tohoto výrazu. Sám Gardet<sup>39</sup> jej vysvětluje jako „*nation de Muḥammad*“ (Muhammadův národ) nebo „*communauté musulmane*“ (muslimská komunita). „Ať je tomu s politickými zápasy nebo kulturní rivalitou jakkoli, z náboženského hlediska můžeme říci, že islámské národy jsou v hloubi duše hrdí na to, že patří do muslimské obce, která je tím nejlepším, co lidé vytvořili. Je to „*ummat al-nabi*“, „národ Prorokův“. Takřka synonymem *ummy* je *džamā'a*. Jeden i druhý výraz je možné překladat jako „*communauté*“ čili „obec“. Kořen *umma* evokuje *umm*, „matku“. Odtud tedy pochází společná myšlenka. Kořen *jamā'a* zdůrazňuje myšlenku společného shromáždění nebo také spojení. Takže výraz *umma* se někdy chápe v původním pozemském (terrestre) smyslu jako lid nebo národ. V moderním slova smyslu, velmi blízkém výrazu *qawmija*, ze slova *qawm* čili „*groupe*“ (skupina). V muslimské psychologii však *umma* téměř vždy znamená původ zaručený nejenom skrze místo nebo krev, ale duchovním zakořeněním víry.

To, co definuje *ummu*, není nejprve politický sjednocený stát, ale „vůle žít společně“, podmíněná morálními pravidly a především koránským *mu'āmalātem* (vztahy, společenské poměry). Tyto rámce jsou dané Knihou a určují „sociální vztahy“. Tato náročná pravidla lidského jednání jsou tedy získána jako pozitivní božský zákon. Takové je v politické filosofii islámu základní pojetí „zákona“.

<sup>39</sup> Dictionnaire de l'Islam (1997) s. 204 - 205

### 3.3.2. Muslimská komunita – „*umma*“

Tato základní rovnost nesměruje nutně ke změně sociálního prostředí. Podle Gardeta neodstraňuje určitou chudobu. Oběti této bídy se přizpůsobí potřebám tím, že se uchýlí k mnohem hlubšímu pojetí identické hodnoty všech věřících v očích Boha. Odtud tedy pochází toto tolik živé cítění solidarity, kterou bude muslim pociťovat vůči nevěřícímu, i kdyby to byl otrok.

Podle Gardeta může být cokoliv na počátku rozvoje kmenového ducha a jeho psychologického vlivu na pojetí muslimské solidarity, která se nám zdá zcela jinou věcí než jednoduchou transpozicí „pokrevního příbuzenství“.

V křesťanství se duchovní stránka liší od světské. Její pozemská obdoba (analogie) nese skrze víru vyjádření dogmat a netvoří strukturu zemské obce. Podle toho, jak se vyvíjela historie a uvědomění jejich politického života vykonávaného skrze lid, mohla být struktura pozemské obce nejprve replikou „otcovského domu“, aby se poté stala legitimním vyjádřením svazku společenství, kde spoluúčinkují svobodný souhlas (adhésion) inteligence a vůle na základě ustanovení a přirozené pospolitosti (communauté).

Oproti tomu v islámu se každá hodnota dogmatického vyjádření nachází v rovině politicko-právní. Rodová linie a příbuznost jsou v islámu chápány jen ve zcela jednoznačném smyslu. Pokud je „islámský svět“ dobrým „domovem“, příbytkem, *dār* (dům, příbytek v teologickém smyslu světa), nejedná se více o transpozici patriarchálního domu (v tomto případě polygamní a příbuzenský po meči (agnatique) ), ale jedná se o právní svazek, který spojuje věřící přes partikularitu rodového zakořenění. Zdá se, že v islámu je jakoby neustálé napětí mezi duchem „těla“ a pokrevním příbuzenstvím na jedné straně a universalismem *ummy* na straně druhé. Když zvítězí „duch těla“ (l'esprit de corps), je to ve prospěch arabské exkluzivity nebo jako důvod k odezvě užitku požadavků nearabských národů, *sh'ūbiyya*. Určitá analogie přesto zůstává ze strany *ummy*, která přísluší stejnému kořenu „kognatickému“<sup>40</sup> (pokrevně příbuzenskému). Tento vztah je tak málo efektivní v kmenovém domě arabsko-muslimském, že vzdálené stopy přežitku matriarchátu upadají v zapomnutí. Přesto ale jsou tyto stopy reálné. Gardet vysvětluje, že je to právní svazek, to znamená právní statut chtěný Bohem, který vstupuje jako jediný do jasného vědomí.

Tím nejdůležitějším, co zabezpečuje správné fungování *ummy*, je *bratrství*. Gardet k tomuto termínu ještě přidává solidaritu. Podle něj je ale ještě přesnějším vyjádřením termín

<sup>40</sup>Louis Gardet vysvětluje, že tato etymologie, pokud to tak můžeme říci, pojmu *umma* - protikladná agnatickému poutu (civilní příbuzenství, získané např. sňatkem) – spatřila světlo světa díky L. Massignonovi v jeho poznámkách týkajících se muslimské náboženské obce. Více in: L'Umma et ses synonymem, REI, 1946, p. 151 – 157.

Gardet také poukazuje na to, že už v hebrejštině *ummōth* znamenalo „národ“.



tovaryšství (*compagnonnage*), což znamená vzájemnou a těsnou závislost lidí, kteří „chtějí žít společně“ podle pravidla, jehož původ je výslovně božský.

Odůvodňuje také, svoje opětovné použití Massignonovy myšlenky, opakovaně se navracející k tomuto požadavku „pravidla společného života“, k této vůli „žít společně“, a zdůrazňuje ji jako jednu z nejhlubších charakteristik *ummy*.

Jedná se zde tak málo o kmenového „ducha těla“ a „pokrevní příbuzenství“, že je to ještě vlastně smlouva, jež zakládá tuto solidaritu věřících, tak jako jiná smlouva založila jejich právní závislost vůči Bohu.

### 3.3.3. Uzavření smluv

#### 3.3.3.1. Smlouva první

Tuto nepřijatelnou solidaritu členů muslimské obce tradice spojuje nejprve se dvěma smlouvami z 'Aqaby, nehostinného pouštního kopce, který se nachází mezi Mekkou a Minou: tehdy zde byla uzavřena první smlouva. Šest obyvatel Yathribu – budoucí Médiny – a poté dvanáct dalších zde přijalo islám a vzdalo úctu Prorokovi, aniž by se zavázali, že ho budou bránit mečem. Tato ústní smlouva, jak Gardet vysvětluje, se nazývala „úcta žen“ (*bay'at al-nisā'*). Tato úcta byla také nazývána jako „vzdání holdu“ předepsaného koránem muslimským ženám, kde se nejedná o povinnost války. „Proroku, přijdou-li k tobě věřící ženy, přísahajíce ti věrnost, přísahajíce, že nebudou nic přidružovat k Bohu, že nebudou krást, nebudou cizoložit, že nebudou zabíjet své děti (...), že nebudou neposlušné tebe v tom, co bylo uznáno za vhodné – přijmi přísahu jejich a popros Boha za ně o odpuštění, vždyť Bůh odpouštějící je, slitovný (Korán, 60, 12).

#### 3.3.3.2. Smlouva druhá

Následujícího roku byla uzavřena druhá dohoda. Sedmdesát obyvatel Yathribu vyjádřilo Mohammedovi novou oddanost (*hommage*). Tentokrát se jej zavázali chránit zbraněmi, bude-li to potřeba. Podle Gardeta to byla „oddanost válece“ (*bay'at al-ḥarb*). Tak byla založena muslimská komunita. Muhammad, prorok, posel Boha, uzavřel ujednání s lidmi, kteří nepatřili do jeho rodu. Jedná se o jednostrannou dohodu, jak Gardet dodává, skutečnou repliku Božího *mīthāqu* a lidského pokolení.

#### 3.3.3.3. Smlouva třetí

Gardet popisuje, že o několik měsíců později Prorok a jeho první mekánští následovníci (*Compagnons*), odešli žít, jako vysídlenci spolu s „obráníci“ (*Anṣār*) z Médiny, a společně založili sociálně-právní celek, kterým je *umma*. Vznikla smlouva, dohoda *Sahīfa*

(listina, registr). Na jejím základě pak vzniklo absolutní bratrství mezi medinskými *Ansār* a mekánskými vysídlenci. Byla dohodnuta řada povinností, tentokrát ovšem vzájemných, protože se jednalo o osoby sobě rovné, které začaly utvářet nadkmenovou jednotku (unité). Podle doktrinálního zkoumání tradice je možno říci, že v *mīthāqu* nebo historicky řečeno v „paktu“, který zakládá právní statut, v němž jsou vymezeny vztahy Boha a věřících, odpovídají dohodám z 'Aqaby, tedy takovým jaké předepsal Muhammad. Je to jakýsi archetyp nebo také příští pravzor „smlouvy s chalífátem“, kde jsou uvedeny vzájemné dohody a souhlasy, které spojují komunitu s chalífou, šéfy exekutivy a také Prorokovými místodržícími.

Statut, na který se muslimové předběžně odvolávají, hraje roli v celém společném uspořádání. Je zaměřen od Boha k člověku tak, aby ustanovil i toho posledního věřícím. V tom se islám jednoznačně odlišuje od vypracovaných smluvních teorií a od politického a náboženského plánu tradicí kalvinistických nebo puritánských. Podle Gardeta smluvní teorie protestantských církví předpokládají svobodu a občanskou rovnost mezi lidmi. Muslimské smluvní pojetí je zakládá. V prvním případě smlouva vůbec nevyklučuje předchozí možný předpoklad mravnosti a přirozeného práva. V případě druhém je to smlouva, která zakládá morálku a právo.

Jak Gardet vysvětluje, muslimská solidarita bude dána tak, aby v případě znesvěcení „Božích práv“ byl každý muslim odpovědný za chybu spáchanou uvnitř *ummy*. Je povinen v nejvyšší možné míře osobně zasáhnout (zakročít) pro „zachování dobra a zakázání zla“ a zároveň přivést viníky k pokání, ale bez krveprolití.

### 3.3.4. Postavení ne-muslimů

V bratrské komunitě, ať je její postavení jakékoli, je každý muslim podněcován duchem, ale každý, kdo je nevěrný, je z této bratrské komunity vyloučen ze stavu ducha.

„Lidé Knihy“, kteří podepsali smlouvu věrnosti, mají zaručené právo k životu a nedotknutelnosti. Jako věřící budou chráněni v jejich lidství (personne). Historicko-tradiční fundament v tom nachází jednak novou *šahīfu*, dohodu udělenou Prorokem židům z Mediny, a jednak smlouvu danou křesťanům z Najrānu, aby se tito (jmenovaní), ve sváteční den Mubāhaly nezúčastnili nabízené zkoušky ohněm podle tradice Muḥammada.

Gardet vysvětluje, že *šahīfa* byla zrušena židům Prorokem samým a židovské kmeny z Mediny byly obviněny ze zrady, byly vyhnány nebo vyvražďovány. Pokud jde o liberální dohodu z Najrānu, byla velmi rychle zatěžována nikoli Muḥammadem, ale obtížnými okolnostmi. Pro ilustraci Gardet uvádí, že navzdory protikladnému mínění Abū Hanīfy<sup>41</sup> bude vědomá vražda „chráněnce“ důsledně potrestána, nikoliv však smrtí, neboť život svobodného člověka nenáleží, životu otroka, stejně jako život muslima nenáleží životu nemuslima. Pokud to je „cena krve“, kterou může být zproštěn viny (osvobozen), na místo užití odvety, je tu ještě ḥanafitský právní směr, předpokládající rovnost muslimů a lidu Knihy.

Jediným, kdo zamýšlí mít v účtě v dnešní době, a to v plné míře, listinu pravidel tradičních trestů, je Saúdskoarabské království. V aplikování je například zákon odvety v případě vraždy nebo vědomého zranění, v jiném případě podrobné ocenění (estimations miniteuses) „ceny krve“, dále bičování nebo ukamenování v případě cizoložství či excise ruky nebo nohy v případě krádeže. Gardet poznamenává, že všude jinde je veřejné a trestní právo zrovnoprávněné. V určitých zemích bylo již před časem zrovnoprávněno koránskými nařízeními nebo *ḥudūd* (trestní nařízení vyhlášená koránem). Nicméně, pokud právní význam těchto zákonů vymizel, jsou i nadále učena, zůstávají silně odhalujícími sociálními přínosy, takovými, které se zpracovávaly a vyvíjely během věků v muslimské obci (citě). Nutno dodat, že tyto praktiky mají své zastánce v řadách muslimských extremistů.

Podle všech ostatních ritů cena požadovaná za smrt *dḥimmī* bude vždy menší než cena požadovaná za smrt muslima. Obvykle totiž svědek „chráněnce“ nebude před soudem oprávněn svědčit proti věřícímu. K tomu Louis Gardet doplňuje názor Ibn Taymiyyi. Ten rozšiřuje případ, kde je svědectví *dḥimmī* oprávněné. Dokládá jej koránem 5, 106. V případě nutnosti povoluje pro každého muslima otázku dědictví a poslední vůle. Mimoto považuje takové svědectví jako bezpochyby platné (dokonce proti muslimovi) v každé záležitosti, u níž by bylo možné obstarat muslimské svědky. Reakce okolí na toto pojetí jsou různé. Je zřejmé,

<sup>41</sup> Abū Hanīfa je znám z ḥanafitského ritu, jedna ze čtyř ortodoxních muslimských právních škol, obvykle považovaná jako „nejvolnější“ co se týče racionálního přínosu. Ḥanafitský ritus byl oficiálním ritem Otomanské říše.

že stoupenci Ibn Taymiyyi jsou pro určitou část, reformisté salafiji budou mít tendence svoje přání přizpůsobit svému programu moderního věku, a to v rozšíření takových opatření, týkajících se alespoň rozlišení mezi *ishhād*, svědectvím zpravidla otevřeným *dhimmī*, a *shahāda*, svědectvím čistě kanonickým, vyhrazeným muslimovi, a v neposlední řadě v rozpoznání, že „je zvláštní předstírat, že by ne-muslim nebyl spravedlivý“.

Chránění židé a křesťané si ponechávají své určité místo v muslimské obci. Jak ale Gardet poznamenává, v rozporu se smlouvou z Najrānu jejich staré traktáty tu předepisují být v „ponížení“ a „pokoře“. Striktní nařízení, přisuzovan Chalífovi Umarovi I., která jsou ale datována patrně do doby 'abbásidovců, si libují v určování jejich postojů každodenního života.

Je pravda, že tato nařízení jsou jedním z nejzřetelnějších příkladů legislativy ovládané z velké části historickými okolnostmi. Rozumíme, že reformisté a pokrokoví lidé nynější doby se necítí v této věci zavázáni a snaží se hlásat princip rovnosti mezi muslimy a *dhimmī*. Odvolávají se na smlouvu z Najrānu a dobrovolně uvádějí *hadīth*. Gardet říká: „Pro ně (*dhimmī*) jako pro nás, proti nim jako proti nám.“

Je třeba připomenout, že „muslimský zákon hlásá rovnost před soudcem a před zákonem stejnou měrou jak nejubožejšímu chráněnci nebo spojenci, tak i nejmocnějším Chalífům. Pokud by se stalo, jak Gardet vysvětluje, že by došlo k jakémukoli nerespektování, nezabrání to tomu, aby tento princip zůstal správným. Ale, pokračuje, ne však než jako rozdílnost (jednou ustanovená Zákonem a tradicemi) mezi statutem *dhimmī* a statutem věřícího.

Podle Gardeta je zřejmé, že všeobecná pravidla, kterými je podmíněno přijetí *dhimmī* v muslimském městě, se zlepšila v moderních muslimských státech, a to tím více, čím více byly tyto Státy poevropštěné. Zlepšení nastalo i v okamžiku, kdy se pravidla stala necitelná v denně se opakujícím vystupování. Uvádí dále, že v Egyptě a Sýrii jsou například „lidé Knihy“ „občany“ jako muslimové. Nebylo by dobře si myslet, že v těchto zemích staré předpisy ztratily svůj praktický význam. Ovlivňují dále, jestliže ne mravy, tedy alespoň obecnou mentalitu. Jedná se o problém, který není pouhou otázkou obnovení či přizpůsobení legislativy, ale je to problém, který si jednoho dne bude muset islám úplně nově položit.

Boží dar, přijatý muslimem, se ukazuje jako jistota pro tento svět i pro ostatní a je zároveň zákazem a vyloučením cizince. V oblasti *dār al-Islām* „dům islámu“ (la maison de l'Islam) se staví proti „domu války“, *dār al-ḥarb*, všude tam, kde islám není ustanovený v komunitě. Gardet dále vysvětluje, že v *dār al-Islām* je dokonce rovnost a bratrství věřících naléhavější a podporovanější ve „svatých místech“, které jsou chráněným územím *ḥaram*, jež je zakázáno nevěřícím. „Budiž zakázána nevěřícím trvalým ustanovením, jako se stala většina Arabského poloostrova, nevěřícím budiž přísně zakázána v každé přítomnosti Mekka a Medína, místo

Abrahámovy hrobky v Hebronu a Jeruzalémská „skála“<sup>42</sup>, místa mající nárok na to být významnými, posvátná místa Mekky během náboženské poutě (*ḥajj*) – ty činily ještě citlivějším rity „sakralizace“ a „desakralizace“, jenž určovaly začátek a konec povinných ritů náboženské poutě. Tato sakralizace formovala muslima do novém postavení (*état*), přísně zakázaného každému nevěřícímu, v němž muslim zdokonaloval svoji víru.

---

<sup>42</sup> Tato „skála“ (*sakhra*) je místem Jeruzalémského Chrámu, odkud Muḥammad, podle tradice, vystoupal až k nedosažitelnému trůnu Božského Bytí, během svého „nočního cestování“ (*isrā*) a svého „nanebevstoupení“ (*mi'rāj*).

#### 4. Rekapitulace podkapitol 2. a 3.

Takové jsou v Gardetově pojetí první základy přijetí a uskutečnění principu rovnosti a solidarity věřících.

Je pozoruhodné, že se tak děje ve shodě s jeho nesouvislým a voluntaristickým pohledem běhu věcí a - jak doplňuje L. Massignon - i historie samotné, která se podle něj chápe jako přímá řada božských zásahů, jež se nevztahují se jedny k druhým. V krajním protikladu celé historické materialistické dialektiky to bude na mýtických nebo historických činech, že islám založí svoji ideální představou pozemské obce. Křesťanské myšlení se také plně soustředí na velkou dějinnou událost příchodu Krista, ohlášenou a připravovanou dějinami Božího lidu a následovanou vývojem pozemské církve. Gardet zdůrazňuje, že tyto historické činy by nedokázaly vyvrátit metafyzické nezbytnosti zapsané Bohem do podstaty stvořeného bytí. Jenom skrze zjevení nám jsou přístupné velké, nadpřirozené události dějin. „Je to rozumovým přístupem metafyzických nutností, které se tu nacházejí zavázány, aby se naše inteligence osvícená vírou mohla přiblížit tajemstvím,“ vysvětluje Gardet. Takový je v křesťanství vlastní předmět osvěcujícího poslání teologie. Aniž by bylo zjevení exkluzivně filosofickým specifíkem, nechává nejenom tomuto celou svobodnou oblast, ale je-li třeba, přichází ho podpořit. Lidská přirozenost je identická u všech lidí v tom, v čem je člověk jako rozumný živočich. A v tom je podle Louise Gardeta vlastně základ rovnosti práv, které bychom měli uznat pro všechny. Gardet dále zdůrazňuje, že my jsme viděli zjevení, které dává této jednotě přirozenosti a rovnosti práv celý rozsah právě tím, že jsme podobni Bohu, a také tím, že zjevení nás učí, že každý člověk je k spoludědictví Krista povolán.

Tradiční islám nevidí v poznání lidské přirozenosti než to, co ho učí zjevení v Koránu, jako zhuštěnou řadu nesouvislých činů. Nejedná se tak o metafyzickou potřebu, jako spíše o eventualitu odevzdat se do Boží vůle, „které se netážeme“. Jediná stálost způsobilá pro založení politické filosofie bude tedy právní, dostane charakter právního statutu, aniž by se nutně odvolávala na vnitřní jednotu přirozenosti. Možná, že (tímto) je vysvětleno, děláme-li konečnou analýzu sloučení duchovního a časného, které je tak hluboce zapsáno v každé tradiční muslimské hodnotě.

„Zdůrazňuji, že každý muslim explicitním způsobem zdůrazňuje pocit rovnosti a solidarity, takový jak jsme ho popsali,“ říká Gardet. Pojetí založení na Boží transcendenci bude víc než jednou oslabeno jednoduchým jednáním ve svém zájmu a hrou vztahů lidských a sociálních. Přesto je to základní postoj muslima, vyjadřující se odevzdáním do rukou nejvyššího Boha a uvědomění si „právního stavu“, který je symbolizován *mīthāq*, a také právní rovnost, která se z toho odvozuje, a solidarita, jež jí odpovídá a je symbolizovaná smlouvami z 'Aqaby a *Sahīfy*.

Vědci a doktoři z *ummy* možná tyto pojmy sami vysvětlují. Zůstává aleskutečností, že i když řízení kalifů byla hluboce zasažena autokratismem Persie nebo Byzance, tato základní rovnost nebyla nikdy zahalena takovým či takovým privilegiem, ale stala se prakticky dědičnou. Někdy byla deformována přemírou určitých herezí, někdy zase proměněna, tak jak to chtěli Qarmaté (na základě jejich pojetí sociální rovnosti, integrálního komunismu, který neodpovídá islámu). Je to stále díky základní rovnosti, že islámské společenství se vrátilo ke „vzpornému“ duchu, jehož se městská střediska nezbavují. Tato hrdost je velmi nápadná pro západního pozorovatele. „Rovnost, solidarita a hrdost jsou vzájemně propojeny a zakotveny v muslimském podvědomí a přetrvávají i v tom, co se zdá, že nevyplývá z náboženské víry jako takové,“ uzavírá svoji myšlenku Louis Gardet.

^  
2

## 5. Ostatní principy politického a sociálního uspořádání

Princip rovnosti a bratrství mezi věřícími je hodnotou vlastního teokratického pojetí v islámu. Islám požaduje ostatní principy, které řídí všeobecné uspořádání obce – „cité“. Stává se, že tyto principy, které můžeme vyvodit z muslimských tradic, vyvolávají mnohé hodnoty západní civilizace. Jakým způsobem a podle jakých rozdílů, to uvidíme v následujících kapitolách.

### 5.1. Právní ustanovení svobody

Hned na úvod tohoto tématu pokládá Gardet otázku, zda v laické a zrovnoprávňující teokracii, kterou je islám, bude učiněno místo stejnému pojetí představy svobody. Podle něj problém nespočívá ve stejných perspektívách jako je tomu na Západě.

Nejedná se zde o ontologický základ svobodné vůle, která je většinu času nebrána v úvahu. Jediná škola teologie („nauka o *kalāmu*), která přijímá plnou lidskou svobodu, je škola mu'tazilite, po dlouhou dobu obviněná z „heterodoxie“. Jak ale Gardet upozorňuje, tato škola selhává v tom, že nedovede dát tuto svobodu do pravdivého vztahu s Boží všemohoucností, a její odpůrci jí to správně vytýkají. Mu'tazilisme nezná „mystérium“, a tím tedy velikost svobodného člověka. Pro něj je člověk svobodný tím, že není více v podřízenosti Boha. Bůh jednou provždy dal člověku moc (*qudra*) a nezávislost, to znamená zodpovědnost za své činy. Svobodné lidské jednání chápe jako hodnotu svrchovaného počátku, podle nějž je člověk plně „tvůrcem“ svého jednání v takové míře, v jaké činy vykonává.

Převládající tradice muslimské teologie, to znamená školy ash'aritské, naopak souhlasí s názorem vidět v Bohu „jediného svobodného zprostředkovatele“ (le seul Agent libre). Účinnosti druhotných příčin byly zamítnuty. Tentokrát to je Bůh, který bude přímo stvořitelem lidských skutků (acte), dobrých nebo špatných. Na námětu „přizpůsobení“ (*kasab, iktisāb*), se omezí na posouzení činů „jako kdyby“ byl člověk pouze formou (*qālab*), shromaždištěm svých činů, byl svobodný a odpovědný. Jak se podle autora zdá, strana současných reformistů se vrací k polo-mu'tazilismu, který se vymezuje k poznání koexistence, božské všemohoucnosti a lidské svobody, bez hledání jiného způsobu k přiblížení se mystériu. Podle Gardeta je v této věci poučné stanovisko šejka Muḥammada 'Abduha. Co se týká hledání na druhé straně, v touze smířit důkaz vševědoucnosti Boha a jeho vůle se svobodným jednáním člověka, které nám ukazuje zkušenost, to znamená usilovat o proniknutí do božského tajemství ustanovení (dekretu). Je nám zakázáno se v to ponořit a starat se o to, čeho jsou lidská chápání téměř neschopna dosáhnout. K tomu Gardet dodává, že



je třeba potvrdit ne tolik svobodu člověka, jako jeho odpovědnost, neboť ona je nezbytná pro zřízení práv a povinností stvoření, tak jak je určuje Korán.

Nesmí se nicméně zapomenout, že negace svobodného vládce zůstává hlavní myšlenkou tradičního učení a už staletí prostupuje duchovní základ islámu. Takto se stala postojem duše, a to se všemi riziky, jaké takový postoj nese s sebou.

Muslimské právo nikdy nepřestává ze své strany hovořit o svobodě a posuzovat ji v jejich právních působeních (effet). Zdůrazňuje, že je to opravdu právní znalost, která je v islámu primární. Není spojena se zkouškou přizpůsobení mezi lidskou přirozeností a božskou všemohoucností.

Gardet poukazuje na mnohovýznamovost slov. Oříšek projednávaný teology je především *quadra*, moc, kterou člověk má nebo nemá ve svých činech, a svoboda vládce je *l'ikhtiyār*, svobodná volba. Co se týká právního statutu svobody, o němž mluví muslimské právo, je to *hurriyya*. Člověk sociálně svobodný je *hurr*, to znamená svobodný vůči svým bližním v mezích zákonů nařízených Koránem, nepodrobený jakémukoli poručnictví, co se týká jeho práv a vykonání jeho povinností. K tomu Gardet doplňuje, že takové je čistě muslimské pojetí svobody občanské a právní. Je tím více příznačné, protože ho lze najít u současných muslimských autorů, a je smíšené s pojetím západním, které nestanovuje žádný limit osobní svobodě než úctu k svobodě bližního. K otázce koránských nařízení týkajících se „svobod“, uvádí Gardet následující výčet šejka Khalláfy: osobní svoboda nebo správně řečeno svoboda vlastní, svoboda bydlení (*liberté de domicile*), svoboda práva vlastnictví, svoboda víry, názoru, vzdělání. Tento výčet je mnohem méně prostoupený základním duchem islámu, než bylo přáním určitých reformistů snažících se dostat islám do shoyě se západními vlivy, které osobně přijali.

Je třeba se ještě vrátit k pojmu právního statutu, *ḥukm*. „Postavení“ toho nebo onoho stvoření není podle Gardeta determinováno jeho podstatou, ale zvnějšku aplikací jména propůjčeného *ḥukm*, které přichází od Boha.

Ve skutečnosti Bůh prohlašuje člověka jako stvoření obdařené zodpovědností a ustanovuje ho v nezávislém a svobodném postavení vůči jeho bližním.

## 5.2. Otok a svobodný člověk muslimského „cité“

Podle práva je tedy každý muslim svobodný, *ḥurr*, a stejně tak každý člověk, až do důkazu opaku, je předpokládaným muslimem. Rovněž každý muslim je až do prokázání opaku považován za svobodného.

Je pravda, argumentuje Gardet, že islám připouští existenci otroctví. Být ale otrokem je pro muslima v určitém smyslu nenormální. Osvobodit nebo vykoupit otroka je vždy dobrým činem, zvláště pak, jedná-li se o muslimského otroka. Ze společenského hlediska tomu tak zdaleka vždy nebylo, neboť „osvobozený“<sup>43</sup>, *mawlā*, byl často stavěn do podřadného postavení, zvláště během prvních století arabské nadvlády. Osvobozený má právo na to, aby se začlenil do společnosti, neboť od té doby, co je osvobozen, nabývá bývalý otrok v zásadě všech práv a všech záruk, které mají svobodní členové komunity. Situace, jejímž prostřednictvím mu bylo dáno římské právo, nemá v islámu přesný ekvivalent, pokud se ovšem nejedná o „podporu bývalého pána“ a (neúplného) práva, které patron přizná osvobozenému jako dědictví.

### 5.2.1. Hodnost „*gādī*“

Otok ostatně vůbec není věcí (*res*) římského práva, podotýká Gardet. Umírněná představa, kterou tradiční islám udělal z otroctví, stojí za to být zdůrazněna. Právní statut, v němž Bůh ustanovil člověka, skrze něhož jiný člověk dovršil autoritu, ho nezbavuje jeho osobních práv. Tato práva mu jsou zaručena samotnou komunitou a státní úředník musí dohlížet na to, aby byla tato práva dodržována. Je to *muhtasib*, osobnost tolik charakteristická pro muslimskou obec, nejprve pověřená upevněním (zabezpečením) dobrých obchodních zvyků obchodování, dále dohledem na „míry a váhy“, ale také na všeobecný způsob „nařizování dobra a zakazování zla“, v souladu s koránskými zákony.

Tento úřad, jak říká Ibn 'Abdūn, je „bratrem toho, který je *qādī*“<sup>44</sup>. *Muhtasib* je mluvčím *qādī*. Ten ve skutečnosti však nemůže zahájit řízení, doku nebude podáno trestní oznámení. *Muhtasib* musí jednat v úplné nezávislosti, aby nedošlo k zneužití. To proto, že má v tom případě povinnost „dodržovat majiteli práva otroků obou pohlaví a zabránit majitelům, aby nutili otroky k práci nad jejich síly“. To spadá do kategorie „smíšených práv“, to znamená těch, která zasahují do dobrého řádu obce a zjednávají najednou práva Boží a lidská. A co víc, otroci, kteří jsou ponecháni bez stravy a oblečení nebo jsou úplně vyčerpani z příliš

<sup>43</sup> Pro upřesnění, je třeba zdůraznit, že výraz *l'affranchir* má dva významy. Jednak „propuštěnec, propuštěný na svobodu, osvobozený“, a potom také „obrácený na víru z pokolení ne-arabského“.

<sup>44</sup> *qādī* – soudce, znalec (juge) muslimského cíte

těžké dřiny, mají právo si stěžovat *muhtasibovi*. I když smrt otroka zaviněná pánem není potrestána, přesto pán nemá právo zabít člověka, který mu patří.

Otrok může hrát v „la cité“ určitou vymezenou roli. Například pokud je muslim, může zaručit bezpečnost nevěřícího (infidèle), dále může uzavřít legitimní sňatek (zakázané jsou jediné legitimní svazky mezi otrokem a pánem; pán má stále právo si vzít jednu nebo více ze svých otrokyň jako legální konkubíny; děti potom získávají statut otce a jsou svobodné). Otrok nemůže vykonávat moc soudnictví, ale může být kalifskou autoritou pověřený úlohou vymáhání. Není způsobilý pro soudcovský úřad, ale může být pod soukromým titulem právním poradcem (*mufī*). Neuměl by (nedokázal by) přijmout „smlouvu uvedení do úřadu“, která ho ustavuje do hodnosti *imāma*, v pověření úřadu („*malého imāma*“) ale může příležitostně zastávat jeho funkce, to znamená řídit veřejnou modlitbu.

Je pravda, že nemůže ani svědčit před soudem ani vlastnit ani být součástí v nějaké smlouvě a ani mít osobní podíl na „kořisti“ připadající obci. Pokud se dopustí určitých veřejných chyb jako smilstva, následný trest bude mírnější, vzhledem k jeho slabosti, než trest snášený za stejný zločin svobodným člověkem. „Cena krve“ za vraždu otroka je posouzena především podle tržní ceny otroka.

Přese všechno, když se hovoří o otroctví v muslimském prostředí, vidíme, že není třeba mluvit o hrozném právním stavu římského práva, nebo právního stavu, který utlačoval černošské otroky v Novém světě. V islámu, má otrok určitou osobnost, ta je ale z občanského hlediska závislá na postavení (hodnosti) jeho pána.

Aby muslimské právo plně přijalo status otroctví, záleží to bezpochyby na konkrétní historické době, kdy se právo vytvářelo, ale také na právním pojetí svobody, která zde převládá a která je založená nikoli na lidské přirozenosti, ale na skutečném Božím ustanovení. Pokud je právní a občanská svoboda normálním muslimským postojem, nic nevyžaduje, aby byl takovým absolutně, a hlavně nic nevyžaduje, aby byl takový i statut nevěřícího. Obrácení nevěřícího otroka na islám s sebou obvykle nese jeho osvobození, ale bez tolik potřebné záruky, neboť Bůh může stále uvádět do úřadu takovou nebo takovou civilní osobu, která bude než dodatkem osobnosti muslimského občana, jemuž je svěřený. Je pravda, že Bůh potom také může toho samého člověka učinit rovnoprávným.

Islám připouští otroctví *de facto* i *de iure* (skutečně i právně), a to v tom smyslu, že Bůh nemusí člověku vysvětlovat, jaké postavení mu dává. Ale vůbec ne ve smyslu, že by otroctví bylo povinným údělem, vymezeným určitým lidským bytostem, které by byly od počátku méněcenné.

Přidejme, že pokud muslimská obec uznala jako legitimní tuto podmínku otroků, otroci pro ni vůbec nejsou nijak nutní. Můžeme si velmi dobře představit muslimskou obec

typu, kde jsou jenom svobodní lidé. Nezdá se, že by se nějaká praktická otázka musela postavit tomuto tématu, a nic nezabraňuje, aby zrušení otroctví bylo schváleno muslimským státem.

Mezi svobodným člověkem a otrokem, připouští islám i prostřednické situace. Jedni se podílejí na otroctví takto: jako částečný otrok, smluvní osvobozenec, který ještě nebyl zbaven svých povinností, nebo osvobozenec (orcinien), jenž má závětí svého pána zaručenou svobodu. Druzí jsou ve skutečnosti svobodnými bytostmi, ale se suspendovanými právy, předanými bližním v důsledku slabosti nebo nezpůsobilosti těch druhých. (Stav poručnictví, kde se nacházejí umístění na různých stupních žena, bankrotář, nedospělý a šílenec.) Nařízení, týkající se udílení a vykonávání poručnického práva jsou úzkostlivá, zvláště co se týče i sirotků. Muslimské právo se snaží zvláštním způsobem sirotka ochránit. Základním principem je stále respektování práv nezletilých, což dokládá i Korán: „Ti, kdož nespravedlivě pohlcejí majetky sirotků, věru pohlcejí to, co v bříchách jejich v oheň se promění, a spálení budou jeho plameny“ (Korán, 4, 10).

Bezprostřední výsledek statutu svobody znamená zajistit nedotknutelnost svobody toho, kdo tento stav užívá. Osobnost věřícího je nedotknutelná, pokud on sám neudělá něco proti „Božímu zákonu“, tím se podle těchto zákonů vystavuje trestu Boha.

### 5.3. Svoboda ne-muslimů. – Pojetí „záštity“ (*amān*)

Hned na úvod, pokládá Gardet otázku, v níž se táže, jaký je podle tradičního práva statut *hurriyya* (občanský „statut svobody“) pro ne-muslimy. Protože „lidé Knihy“, chráněnci (*dhimmī*), kteří platí daně, jsou díky jejich smlouvě věrnosti účastni na právní osobě, uznané věřícím, považované jako nedotknutelné v jejich osobě (i když, připomeňme, život věřícího mimo *ḥanafitské* právo, není povinný pro jejich život), budou svobodni. To znamená, vysvětluje Louis Gardet, že muslimská obec, jim uzná v limitech podepsané smlouvy (buď stav svobody nebo stav otroctví), jaké jim uznala jejich vlastní obec.

Nevěřící, kteří patří ke „světu války“, nemohou být začleněni do statutu svobody, jsou však tolerováni ve svém životě a politických organizacích do té míry, do jaké nezískali povolání k islámu. Neboť, *Shāfī* říká, vždy lze předpokládat, že získali povolení od Proroka, po *Muḥammadovi*, a že jistě neznají správnou víru *muḥammedánského* zákona.

Ale, upozorňuje Gardet, když jim byl islám nabídnut a oni ho odmítají, odmítají tak uznat „Boží práva“. Jestliže „lidé Knihy“ podepíší smlouvu věrnosti, stanou se *dhimmī*. Pokud ji podepíší před bojem, bude jim příjemná a mohli by se odvolávat na prototyp, který byl Prorokem dán křesťanům z *Najrān* a který je osvobodil od veškerého pokořování. Jestliže podepíší smlouvu po boji, když byli poraněni, nároky budou obtížnější, objasňuje dále Louis Gardet. Jestliže ale jsou nevěřící poraněni aniž konvertovali k islámu a „lidé Knihy“ aniž podepsali smlouvu, stanou se oni a jejich rodiny kořistí (*ghanīma*) obce a jsou určeni, oni a jejich rodiny včetně všeho, co mají, k rozdělení vítězi. Ženy a děti se stanou otroky. Ženy však mohou být i zabity, pokud by se odmítly zřici modlářství. Muži, kteří jsou schopni, jsou určeni k boji, mohou se ale také stát otroky nebo být usmrceni. V případě, že by byli vzati v okamžiku boje se zbraní v ruce, jejich úděl bude méně tvrdý (v tom smyslu, že mohou být usmrceni nebo se stát otroky, a nebo ještě mohou být vykoupeni, vyměněni, či osvobozeni). Toto je alespoň v souladu s texty *koránu* a *sunny*, podotýká Gardet. Podle jiných škol, výměna a vykoupení zůstávají možné, nikoli však omilostněné.

Vzetí v otroctví má také možnost prodat nebo osvobodit otroky, a konverze k islámu nevěřícího bojovníka tomuto okamžitě zaručuje muslimská práva. Zatímco, a na každý případ, „věřící může usmrtit každého bojovníka ne-muslima, kterého zajal, ať už se boje účastnil či neúčastnil.“

Zde se odvoláváme na učení tradičního práva, tak jak bylo učeno kolem 3. a 4. století *hidžry*, a nikoliv na to, co se týče dějinné události, ani na to, co se dnes děje v moderních muslimských státech. Během křížáckých válek, když byly masakry, přesto byly vidět z obou stran krásné příklady mírnosti a rytířství. Dnes se ortodoxní reformisté snaží najít právní záruku čistě muslimského práva, pro židovské a křesťanské menšiny. Záruka by se

týkala plného občanství, které je uznávané v rámci islámského státního náboženství nebo náboženství dominantního.

Mohli bychom říci: stará tradiční koncepce, o které se nikde nemluví v oficiálním náboženském učení, zůstává jako logická aplikace na dané podmínky určité epochy ('abbāsíde) tohoto permanentního principu: jakýkoli právní statut, který zahrnuje uznání práva, má za základ „dohodu“ danou Bohem lidskému pokolení. Tedy, kdokoli ho odmítne, je vyhoštěn z práva v té míře, v jaké ho odmítá.

### 5.3.1. Ustanovení „záštity“ (*amān*)

Neméně logické bude i velmi široké zmírnění, které je uvedeno ustanovením „záštity“. Podle Louise Gardeta každý muslim může dát „záštitu“ nevěřícímu, *amān*. Ten se tak stane *musta'man* a získává výhody „záštity“. Neznamená to ale, že mu jsou uznána práva tím, že je nevěřící, ale tím, že získává ochranu, která je mu přiznána; nachází se jako kdyby byl zabalen do záře charakteru muslima, který ho ochraňuje. Tento čin je spoluúčastí na absolutní dokonalosti uznané v islámu. Nic ho nemůže omezit. Nejenom muslim, dospělý a svobodný člověk, ale i žena a dokonce i otrok mohou dát *amān*. Nejenom explicitně, ale i způsobem slova a gestem. A od té doby se nevěřící *musta'man* stává nedotknutelným. *Amān*, který je daný kýmkoli, musí být zachovávan celou obcí. *Amān*, který je dán otrokem, by měl být respektován i kalifem. A jestliže, upozorňuje Gardet, v určených limitech může být *amān* zrušen, je třeba nejprve uvést věci na pravou míru: to znamená požehnaní, kteří získali záštitu a bydlí v islámských zemích, mají být přepraveni do „zemí války“, kde naleznou bez násilí a ublížení způsob žití předcházející jejich původnímu životu.

Gardet zdůrazňuje, že toto ustanovení „záštity“ je jedním z nejvíce charakteristických rysů typické muslimské obce. Vůči cizinci ne-muslimovi je jakoby právní figurou staré a krásné muslimské pohostinnosti. „Již jsme se společně s Louistem Massignonem přiblížili k právu azylu *dhimma*, neustálé ochrany přiznané „lidu Knihy“. Tím spíše to musíme dělat pro záštitu,“ podotýká Gardet. Právo azylu může využít každý host, který není ozbrojen a který přichází žádat pomoc a ochranu. Host je během své přítomnosti ve své osobě posvátný i co se týče dober i jeho národnosti. Je to *ikrām al-dayf* (obecné přijetí hosta, pohostinnost).

Podle starých beduínských zvyků trvá absolutní právo na azyl tři dny. Potom musí host opustit stan a tábor, který ho přijal. Islám rozšiřuje a upevňuje tento svatý zvyk. Ochrana se provozuje ve dvou stupních: stupeň omezený ale stálý, se vztahuje k celému životu a potomkům hosta, v určitých podmínkách i k obyvatelům „bydlícím v obci“. To je smlouva *dhimma*. V širším stupni smlouvy, která může být vzata zpět, ale (bez toho, že by se ublížilo

člověku) je ho třeba na to upozornit a dohoda je mu jako taková předána. Pro cizince, z tohoto titulu schváleného jedním nebo druhý stupněm, je „dům islámu“ územím azylu.

„Toto pojetí svobody není možné v ideální muslimské obci (cité),“ říká Louis Gardet. Tato svoboda, pro kterou lze zemřít, ale která dává životu i cenu, angažuje důstojnost člověka, který je v Boží podobnosti. Její princip je jiný. V každém případě odmítá určité deviace odkřesťanštěného Západu, který odřízl pojem lidské svobody od hlubokých evangelních a biblických pramenů, přestal jí dávat záruku přirozeného práva a nemůže než ji odkázat na rozhodnutí zákona početnosti a na jeho rizika diktatury. (Muslimové odmítají západní pojetí, které přestalo být křesťanské, nemá základy zakotvené v křesťanství a je převedeno na názor většiny, což riskuje diktaturu.)

Jestliže má v muslimské obci (cité) „statut svobody“ cenu především právní, která si nedělá nárok na universalismus a nebere přímo „do hry“ hodnotu lidské velikosti, je status svobody přinejmenším důkladnými zárukami. Tyto bezpochyby nemají než právní základ, ale zároveň projevují starost, aby uznaly a ochraňovaly neměnitelná práva. Definice těchto práv není dána měnivě vůli člověka. Tímto morální hodnoty a hodnoty přirozeného práva, které můžeme vidět přijaté koránem (– i když je tradice chápe jako přicházející z božského zákona, výhradně pozitivního), jsou zajištěny respektem. Podle Gardeta se vlastně můžeme tázat, jestli by islám vzhledem k aktuálním mezinárodním vztahům neměl doplnit tyto hodnoty nejenom skutečně, tak jak k tomu byl již veden, ale právně, co se týče „národů válčících zemí“ a především „chráněnců“. Zde bude položen problém na legislativu muslimských zemí, vědět, zda tyto nové hodnoty tentokrát nejsou přijaty principem vycházejícím z božského pozitivního zákona, zda by neměly být uznány takové jaké jsou, to znamená založené na samé přirozenosti věcí.

„Dát odpověď na tuto otázku, to závisí na uvážení muslimských právníků zítřka, na jejich promyšlení toho, co je v Koránu, toho, co je bezpochyby tradice, ale také toho, co je ve vztahu k problémům politické filosofie, tak jak ji pokládá zemské uspořádání obce,“ říká závěrem Louis Gardet.

## 6. Shrnutí

Ve své tezi se Gardet zabývá velmi obecnými hodnotami, které se snaží pojmout především z pohledu muslimské tradice. Sám Louis Gardet zdůrazňuje, že je důležité chápat výsledky tohoto bádání spíše povrchně, a ve vztahu ke konkrétním islámským zemím doporučuje nezbytné informace doplnit, neboť výsledky výzkumu nelze vztáhnout na jednu konkrétní zemi.

Gardet se nezabývá tolik otázkou historických náhodností islámských zemí, ale spíše se soustředí na velmi jednoduché a široce pojaté vnitřní hodnoty muslimského člověka. Ty nám pomohou lépe pochopit politickou filosofii dané problematiky. Určitý důraz na tradiční hodnoty a pohled skrze ně nám může pomoci snadněji porozumět současnému vývoji a reformním snahám hnutí *Salafija a Muslimského bratrstva*.<sup>45</sup>

Muslimské bratrstvo je hnutím politickým i náboženským, především však náboženským, vycházejícím z koránu a muslimských tradic. Toto hnutí neodmítá nezbytnou evoluci, která se hlavně rozmohla v Egyptě. Louis Gardet podotýká, že už revoluce v roce 1952 poukázala na určité problémy. Díky revolučnímu hnutí byl přinesen jiný pohled na vnímání respektu ostatních monoteistických náboženství – židovství a křesťanství. Následovně byla také vyhlášena rovnost v muslimské obci. Po počátečním vzájemné úctě mezi Muslimským bratrstvem a vládou se nyní ukazuje opoziční postoj. Byl vysloven souhlas pro obnovení *idžtihádu*.

Gardet pokládá otázku, kam bude do budoucna směřovat vývoj. Zda k vytvoření nových hodnot přirozeného práva a zákonů a nebo k přestavbě starých muslimských hodnot.

Zamýšlí se dále nad tím, zda máme právo hodnotit muslimské hodnoty z pohledu západní politické filosofie, chápané jak z křesťanského tak odkřesťanstěného hlediska.

Tuto skutečnost si uvědomují i současní muslimští lídři a uznávají, že demokracii „Západu“ nelze stejným způsobem aplikovat v muslimském prostředí. Tak jako kdysi řecký racionalismus a íránská autokracie obohatily tradiční hodnoty, totéž je očekáváno (předpokládáno) od západní demokracie. Minimálně v tomto se, podle Louise Gardeta, ukazují rozdíly. Poznává, že je třeba se na demokracii podívat právě i křesťanským vnímáním. Z pohledu demokracie má každá svobodná lidská bytost právo na politický život související s určitými povinnostmi a právy, vycházejícími ze zákona a základního přirozeného

<sup>45</sup> Muslimské bratrstvo : Asociace muslimských bratří – egyptské politické hnutí založené roku 1928. Hlavní představitel islámského politického fundamentalismu. Jeho odnože vznikaly i v dalších arabských zemích. Muslimské bratrstvo hlásalo návrat k původní čistotě islámu a ustanovení teokratického státu, praktikovalo účast na masových demonstracích i v akcích individuálního teroru. Stálo v opozici jak proti monarchii tak proti republikánskému režimu. Vystaveno tvrdým represím. Z radikální interpretace jeho myšlenek vycházely různé proudy islámského extremismu. In: Velký slovník naučný, (m – ž), Diderot, Praha 1999, s. 957



práva. A to souvisí s „pojetím křesťanské časnosti“ v níž, víra uznává stopu Boží podoby v každém rozumovém a svobodném tvorbu a odlesk božské mudrosti uznávané ve všech věcech, a v každém inteligentním a svobodném stvoření. Pohled na demokracii vyžaduje takovéto chápání.

Louise Gardeta dále zajímá, zda evropský vývoj demokracie je transformovatelný i pro islámský svět a zda se vyvine ve stejném světle. Podle Gardeta islám původně nezahrnuje hodnoty politické filosofie co se týče nepostradatelných práv lidské bytosti jako takové. Islám je postupem času přijímá odděleně a v diskontinuitě. Každá z hodnot, je potom podpořená pozitivním právem, jehož pramenem je nevyzpytatelná Boží vůle.

V muslimské obci neexistuje jednota lidské přirozenosti, na jejímž základě existuje politická rovnost občanů, ale spíše se jedná o obecný statut věřících uznaný Bohem, jednak pro ty, které si Bůh sám vybral, ale zároveň i těm, kteří přistoupili na jeho dohodu. Tato politická rovnost není ovšem úměrnou politickou rovností, neboť je závislá na víře každé lidské bytosti. Tímto tato politická rovnost neustále kolísá mezi čistým ideálním požadavkem a tím, co bylo přijato autokratickými režimy jako nutné právo. Jediná úměrná rovnost, veřejně prohlášená islámem, je daná zákonem, zajišťujícím osoby a majetek, ale jen pro „věřící“ a „lid Knihy“.

Gardet zde dále poukazuje na to, že náboženská hierarchie není oddělena od politiky a celkově postrádá jakékoli sociální reference. V tomto pluralitním režimu není zajištěna dostatečná péče o náboženské menšiny, tudíž je tu nebezpečí, že se stanou občany „druhého stupně“. „Status svobody se odvozuje od právního základu, ale právní statut se neodvozuje od svého předmětu, jako spíše od subjektivního posuzování věrnosti a angažovanosti v muslimské obci,“ říká Gardet.

Další výtkou, kterou Louis Gardet v tomto politickém systému vidí, je opožděnost v přijetí agrárních a sociálních reforem. V současnosti stojí muslimské vlády muslimských zemí před problematikou, jak přijmout, upravit a nebo jak se přizpůsobit současným potřebám. Pokud budou chtít přijmout takové reformy, vyvstane problém, jak zdůvodnit toto přijetí, aniž by popřeli „právo Boha“.

Gardet podotýká, že během své práce kladl důraz na právní a smluvní charakter mravnosti, která vychází z muslimských hodnot. Souhlasí s tím, že určitě každá společnost, která je tvořena svobodnými lidmi, předpokládá vzájemný souhlas a pochopení. Sjednotit takové pojetí zůstává pro muslimské myšlení bohatstvím. Ale slabostí politických výhradně smluvních teorií je vytvořit ze smlouvy jediný základ, to znamená první základ lidských společností, nebo spíše založit tuto smlouvu samu o sobě a práva člověka na jednotné shodě vůlí a na svobodném neomezeném výběru. Nikoli na vepsaných potřebách lidské přirozenosti,

přirozenosti věcí, ustanovení, která z toho vyplývají. Regulace přirozeného práva, které pokud je to možné, je posilováno pozitivním Božským zákonem.

Politická filosofie islámu zatím uniká těmto výčtkám, protože lidská vůle zůstává v podřízenosti vyšší regulaci, kterou je vůle Boha. A tím se tedy, jak Gardet vysvětluje, nacházejí mravní hodnoty chráněné přirozeným právem vyplývajícím z Koránu. Boží vůle je tu chápána jako vůle naprosto svobodné nediferencované volby promítnuté až do nekonečna. Je to možná ustanovení koránských hodnot přirozeného práva ve stejné rovině jako čistě pozitivní náhodné předpisy, které časem upevnily smluvní teorie islámu. Ovšem, bylo toto upevnění nevyhnutelné?

Gardet dodává, že stará škola mu'tazily potvrzuje, že právo má pouze oddělit dobré od zlého existujícího ve věcech. Pro šejka 'Abduha, je podle Gardeta charakteristické, že se neobával převzít tuto tezi, která se od 4. století hidžry stala „heterodoxní“. Ale jak Gardet dodává, ani jeden z nich nevystavil přirozené hodnoty mimo právní ustanovení. Na druhou stranu si ale musíme uvědomit, že islámské země ze své politické filosofie vytvářejí uznání těchto hodnot rovnosti (nikoli ničení autority), svobody a spravedlnosti.

Politická svoboda si, především svojí vlastní horlivostí, neustále podmaňuje, pod obtížemi vedoucími k nejhorším diktaturám, předpoklad skutečné znalosti autority, jejíž první pramen je v Bohu. Politická rovnost práv, jež musí být mezi lidmi uznána, předpokládá nutné hierarchie, které (tuto rovnost) neruší. A konečně, politická spravedlnost a přirozený zákon, který ji zakládá, to by byly jasným výtvozem pravdy, kdyby lidská práva nebyla zakořeněna v této transcendentní spravedlnosti, která je božskou výsadou. Možná je to v tomto, říká Gardet, kde kvantitativní demokracie odkřesťanštěného Západu by měly mít nějakou výhodu, v očekávání moci znovu uchopit evangelijní pramen jejich vlastních hodnot, a přemýšlet, jakým způsobem se podobné problémy kladou ve vědomí islámských zemí.

## IV. VNÍMÁNÍ NÁBOŽENSKÉ AUTORITY V SOUČASNOSTI

### 1. Náboženská a politická autorita v islámu

„Islám vystupuje v mnoha směrech jako náboženství politicky silně angažované. Myšlenkový a právní systém, který islám představuje, vznikl a vyvíjel se k potřebě nejen individuální, nýbrž i veřejné a společenské. Teorie vždy vycházela ze stanoviska, že zájmy náboženství a státu se mají shodovat. Praxe však přinášela tuto shodu jen zřídka. Zájmy světské a zájmy duchovní se často střetávaly a z konfliktů vycházel vítězně zpravidla stát,“ říká Zdeněk Müller<sup>46</sup>.

To potvrzuje i Luboš Kropáček: „Tendence k úzkému spojení náboženství a politiky – ale také spory o jeho způsob a později i zásadní kritika – poznamenávají dějiny islámského světa od rané medínské obce až do dneška.“<sup>47</sup> Vysvětluje dále, že základní směr byl určen prorokem Muhammadem, který byl po přesídlení do Mediny uznán jednak za Posla, jemuž Bůh sesílá úplné a konečné zjevení, tak i za hlavu vznikající obce. „Tato obec, *umma*, měla svými pevnými pravidly, zahrnujícími solidaritu věřících i vztahy k jinověrcům, nahradit dosavadní svazky politické, hospodářské i morální loajality.“<sup>48</sup> Tato pravidla byla, jak už zmiňuje i Gardet, sepsána do smlouvy, kterou moderním jazykem nazýváme ústavou.

„Představa o celosvětovém nábožensko-politickém společenství muslimů, univerzální ummĕ, přežívá dodnes jako pomyslný ideál, přestože čtrnáct století reálných dějin vedlo spíše k drobení než k jednotě. Nenaplněn zůstal také někdejší ideál výrazného rozdílu ve způsobu vlády mezi ummou a jinověreckými státy, jaké v rané době představovaly třeba byzantská a sásánovská říše a dnes sekulární republiky, monarchie a diktatury světa, v němž žijeme,“ zdůrazňuje Luboš Kropáček.<sup>49</sup>

#### 1.1. „Nebýt jako oni“

V dnešním islámu se poměrně liší i způsoby, jak jej vnímají a prožívají jednotliví věřící.

„Islám“ znamená „podrobení se vůli Boží, případně také „nastolení míru“, a pro stamiliony muslimů označuje soubor hodnot, které jim dávají pevné životní ukotvení, jistotu v rychle se měnícím světě a příslib budoucnosti. Je to pojem bytostně drahý téměř všem;

<sup>46</sup> Křikavová (2002) s. 50

<sup>47</sup> Fiala (2004) s. 93

<sup>48</sup> tamtéž

<sup>49</sup> tamtéž

včetně těch, pro něž náboženská víra neznamena nejhlubší vrstvu vědomí osobní identity. Rozdíly však nastupují v reálném výběru z nabízených hodnot.“<sup>50</sup> Společným jmenovatelem těchto hodnot je samozřejmě korán a pět základních sloupů zbožnosti.

Kropáček dále upozorňuje, že spory, které dnes doslova rozdirají muslimská svět, nejsou teologické či věroučné, nýbrž převážně politické povahy.

„Úsilí „nebýt jako oni“ se spotřebovávalo jednak ve státní titulatuře, kde se muslimská zbožnost nehodlala smířit s cizími označeními panovníků za krále či císaře, jednak v odmítání duality moci světské a duchovní, příznačné třeba pro středověkou Evropu. Na obou polích byly muslimské společnosti dotlačeny ke značným ústupkům,“<sup>51</sup> zdůvodňuje Kropáček. Dodává ještě, že moderní doba přinesla změny nejen ve způsobech nabývání a výkonu moci. Rozšířením vzdělání a nových technických vymožeností poskytla také značnou mobilitu ve skladbě společenských elit, včetně přijímaných pojetí náboženské a politické autority. Přesto staré úsilí nalézá i v pozměněných podmínkách formy působení.

## 1.2. Předávání moci

Při čtení této práce bychom měli vědět to, jak byla předávána moc během historického vývoje po Muhammadově smrti.

Chybou však určitě nebude připomenutí, že Muhammadova náboženská i politická autorita byla nezpochybnitelná: „sám Bůh si ho vybral za svého Posla, největšího a posledního v řadě, za pečeť proroků“ (*chátim an-nabjín*).“<sup>52</sup> Potvrzení tohoto ustanovení najdeme v Koránu: „A Muhammad není otcem žádného z vás, ale je poslem Božím a pečeti proroků. A Bůh je vševědoucí o věci každé“ (33, 40).

Po Muhammadově smrti (r. 632) přední členové obce urychleně zavedli praxi ustanovení nového politického vůdce formou volby. Během vývoje byla tedy moc předávána skrze nositele autority jako například: chalíf, imám, 'alí, šejch apod.

Takové chápaní autority zůstalo do dnešní doby nezměněno. Co se však důrazně změnilo byla interpretace jednotlivých autorit přicházející se stále pronikajícími okolními kulturně-politickými vlivy.

## 1.3. Primát politického vůdcovství

Podle Luboše Kropáčka propojení náboženství s politikou spolupůsobilo při formaci ústřední vývojové osy islámské ortodoxie. „Důraz na jedinstvo Boží (*tawhíd*) provází úzkostný

<sup>50</sup> Kropáček (2002) s. 77

<sup>51</sup> Fiala (2004) s. 93

<sup>52</sup> tamtéž s. 94

odpor k jakémukoli dualismu, od gnostických pokušení až po přiznání aktivnějšího postavení stvořenému člověku“.<sup>53</sup> Kropáček dále poznamenává, že ve společenském uspořádání se tendence k jedinstvu promítla do všezahrnujícího rámce státu, bez zvláštního subjektu církve.

Nemělo by nás také ani překvapit, že v napětí dějin nabývaly vrchu politické zájmy. „Zatímco rané křesťanství se štěpilo na základě výrazně teologických sporů o Kristovu božskou a lidskou přirozenost, v islámu vyvěřela schizmata ze sporů o politické vedení obce.“<sup>54</sup> Jak dále Kropáček vysvětluje, vytvořily se tak tři proudy. Sunnitská většina přijímala pragmaticky ustavený řád moci a tradici. Šíité oproti tomu přiznávali legitimitu výhradně Prorokově rodině, tj. 'Alímu a jeho potomkům. Třetí proud tvořili cháridžité (*cháridža, chawáridž*), kteří zastávali názor, že do čela obce má být zvolen nejlepší muslim, třeba i nearabský otrok. Pokud by ve své úloze neobstál, může být moci zbaven, nebo dokonce se může obec spravovat sama, bez funkce imáma.

Ve svém příspěvku Kropáček cituje E. Kellnera, který se pokusil systematizovat islámské schizma za použití evropských politologických kategorií. Toto pojetí je svým způsobem blízké Gardetově snaze transformace západního pojetí autority do prostředí islámského světa. E. Keller charakterizuje ší'ú „jako pravici, která deifikuje jedince, pěstuje kult alíjovských imámů, společnost chápe jako hierarchizovanou a hierarchicky uspořádává i duchovenstvo. Cháridžu představuje naopak jako levicový kult obce a rovnostářství. Středová sunna propadá sama v proudu dějin rozdělení, které vyvolávají sofijská bratrstva organizující se jako hierarchické kvazi-církve.“<sup>55</sup> Kropáček k tomu dodává, že i přes velkou zajímavost budí tato charakterizace i neodbytný dojem, že „západní terminologie nezachytí islámskou realitu zcela adekvátně.“<sup>56</sup>

Není od věci připomenout, že cháridža se po okázalém nástupu víceméně propadla do bezvýznamnosti dnešních drobných enkláv své jediné přežívající větve, umírněné ibádíje. Kropáček dále poukazuje na to, že v sunnitských i šíitských říších se všude prosadil model autoritativního vládce. „Skutečný rozsah jeho moci určovaly jednak jeho osobní schopnosti, jednak mezinárodní i vnitřní poměry v zemi.“<sup>57</sup> Jeho moc teoreticky omezoval právní řád daný Koránem, tradicí (sunnou) a rozpracováními právníků, v nichž se uplatňovala, jak autor poznamenává, vedle těchto prvotních zdrojů také analogie a konsensus. Vládce měl zaručit uplatňování tohoto řádu (šarí'a) jako držitel pouze moci výkonné. Reálná praxe byla trochu odlišná. „Vedle šarí'y se uplatňovalo i právo zvykové (*'urf, adat*) a také zákony, které vynášel vládce sám (*qánín*),“ říká Luboš Kropáček. Koncem středověku islámští právníci již běžně

<sup>53</sup> Fiala (2004) s. 97

<sup>54</sup> tamtéž

<sup>55</sup> E. Kellner, *Muslim Society*, Cambridge 1981. In Fiala (2004) s. 98

<sup>56</sup> Fiala (2004) s. 98

<sup>57</sup> tamtéž

připouštěli, že vládce získává moc buď volbou, nebo silou. I v takovém případě má být respektován, pokud zabezpečuje pořádek, neboť i moc usurpátora je lepší než anarchie“.<sup>58</sup>

Kropáček vysvětluje, že otázku vůdce nastolila i středověká arabsko-islámská filosofie (*falsafa*) dílem al-Farábího (z. 950). Farábí hlásal vlastní učení o vzorné obci (*al-madina al-fádila*), ve kterém se snažil ukázat shodu Aristotelových a Platonových myšlenek. V učení o vzorné obci<sup>59</sup>, jak říká Kropáček, se zřetelně opřel pouze o Platónovu Ústavu, neboť Aristotelova Politika zůstala Arabům cizí. Za zmínku zde stojí také to, že Gardetova představa ideální muslimské obce má své kořeny v Platónově Republice a taktéž i ve Farábího vzorné obci. Farábí mísí platónské myšlenky o filosofii s hodnotami ceněnými islámem.

Kropáček dále uvádí, že skoro ve většině současných muslimských států politické systémy dokazují pevné zakořenění staré tradice. To se projevuje zejména silným postavením hlavy státu, snahou o náboženskou legitimizaci stávající moci a poměrně slabým parlamentem, pokud je vůbec ustanoven. Hlavou státu je někdy monarcha (král, emír, sultán), jindy prezident volený přímo občany. Stále je zde také tendence stárnoucích prezidentů zajistit nástupnictví vlastnímu synovi. Podle Kropáčka se takovéto předání moci uskutečnilo například v Sýrii a Ázerbájdžánu, chystal jej i Saddám Husajn v Iráku, a patrně jej zvažuje i Kaddáfí v Lybii.

Kropáčkově vysvětlení poměrně slabého postavení parlamentů vyplývá „jednak ze silného postavení hlavy státu<sup>60</sup> a jí ovládané exekutivy, a jednak z tradiční představy, že zákonodárství vůbec nepatří lidem, nýbrž pouze Bohu.“<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Fiala (2004) s. 98

<sup>59</sup> Farábího obec je složena analogicky k lidskému tělu. Stát potřebuje mozek, a tím je vládce, a pak podřízené orgány, jako jsou srdce, játra, reprodukční orgány a další. Vládce musí všechny předčit svou intelektuální a praktickou ctností. Jako u Platóna musí mít dobrou paměť a lásku k vědě, být umírněný v požitcích, pravdomluvný, velkodušný, spravedlivý a statečný. Navíc proti Platónovi Farábí připojuje z okruhu tradičních požadavků na chalátu také fyzickou zdatnost a výmluvnost. Nejdokonalejším vládcem je samozřejmě prorok. Farábího politická filosofie tedy zdůrazňuje osobní kvality, nikoli původ, jako prvky legitimizace vládce. Za samozřejmou platí autorita osvícené monarchie jako ideálního řádu.

In: Fiala (2004) s. 99

<sup>60</sup> Jméno hlavy státu je v muslimských zemích podle staré tradice zmiňováno každý pátek při kázání (*chutba*) v mešitě před obřadní modlitbou. In: tamtéž s. 100

<sup>61</sup> tamtéž s. 100

## 2. Islám jako „chilli“

aneb

### Náboženství jako módní styl

Diskusí na téma náboženství a politiky bylo celou dobu okolo nás docela dost. Jednak to bylo téma nové, dosud neprobádané, ale hlavně to bylo téma, o kterém bylo po čtyřicet let totality zakázáno veřejně hovořit. A kdo tohle porušil, jistě až moc dobře ví, co následovalo...

Celá společnost proto byla „přímo hladová“ po informacích týkajících se náboženství. Jenže!?! - vyvstává otázka jakého náboženství. Všude se objevovaly různé náboženské směry, rozličná náboženství buddhismem počínaje a správným pojetím duchovního života konče. Kdo v „něco“ nevěřil, nebyl „in“. V módě bylo „všechno“. Náboženství se jednoduše stalo módou. A to byla asi chyba. Prostě jsme jenom přejali to, co už bylo jinde. Neohroženě a s notnou dávkou kuráže jsme se všichni vydávali do „exotických zemích“ a blaženě nasávali „exotickou“ kulturu, včetně náboženství. Vozili jsme si cenné suvenýry a měli jsme pocit, že se nám doma ve vitrínce či někde v rohu skrze malou upomínku majestátně usídlila naše „velká“, cestovatelskou praxí doložená znalost určité kultury.

#### 2.1. Za chybu se pyká aneb Tak dlouho se chodí se džbánem pro vodu, až se ucho utrhne

Naše neohrožené „velké“ znalosti padly stejně rychle jako opotřebované ucho „u džbánu“. Přišlo 11. září 2001. Najednou jsme se uvědomili, že nevíme vlastně nic a ta malá vodní dýmka nebo perský kobereček nám neřikaly nic o tak „divných náboženstvích“.

Kde se jenom stala chyba? A zase se na nás strhla vlna publikací, přibližujícím „kdeco“ včetně prvků fanatismu ve světových náboženstvích. A představovali nám právě „ten“ islám. Někteří ho zavrhovali, jiní obhajovali, další byli diplomatičtí ve svých názorech. Jenže - co si z toho vybrat? Byli jsme přece tolik vstřícní...

#### 2.2. Není všechno zlato co se třpytí... aneb cesta k lepším zítřkům

Nebyl to problém, který se vyklubal ze dne na den, ale spíše dlouhodobě bublající „Černobyl“. Proč k útokům došlo tato práce nezpracovává. Chce však poukázat na něco zcela jiného. Na chápání a pojetí islámské autority čerpající především z tradice a koránu, chce ukázat zejména to, že rozdílné kultury se musí vzájemně respektovat a to od základu. Respekt druhého je jen zdánlivě něco velmi snadného. Ve skutečnosti se však jedná o něco nadmíru obtížného, jak potvrzují nejen dějiny, ale i historie mezináboženského dialogu a mezikulturního soužití národů.

Mohamad Bashar Arafat, americký imám, v rozhovoru pro Lidové noviny<sup>62</sup> na otázku, zda se musí islám změnit, aby mohl v demokracii fungovat, odpovídá: „Islám jako náboženství se nezmění. Nemůže se změnit. Ale muslimové to, jak žijí, změnit musí. Jejich chápání veršů Koránu se musí změnit podle nové reality. Musejí pochopit, že dnešní svět je různorodý. Problém ovšem nastává, když se někdo snaží vše definovat jako náboženský problém.“

Mohammed B. Arafat zdůrazňuje potřebu změny nejen ze strany muslimů, ale i také ze strany Západu. Změna by měla nastat v západním pohledu na islámskou kulturu obecně. Převládající postoj, s nímž se Mohamad Bashar Arafat na Západě setkává, není příliš povzbudivý. „Muslimové se musejí více snažit přiblížit západní společnosti svou civilizaci, bohatou historií umění, architektury a všech velkých přínosů pro evropskou kulturu ve středověku. Musíme spolupracovat, a to je možné jedině pokud si uvědomíme, jakou máme pro sebe navzájem hodnotu. Dialog musí vést umírnění na Východě i na Západě,“ zdůrazňuje.<sup>63</sup>

Tomuto přiblížení a zároveň vzájemnému respektování může dopomoci integrace. Samozřejmě že by měla být oboustranná. Podle amerického imáma se někteří lidé domnívají, že integrace je něco špatného a nemělo by k ní vůbec docházet. „Nemluvím o asimilaci, o naprostém rozpuštění se v nové společnosti, o ztrátě své kulturní DNA. Vlastní kulturu je třeba si zachovat a není třeba se za svoji víru stydět. Jste kdo jste, ať se vám to líbí nebo ne. Mluvím o otevřenosti k přijímání toho dobrého, ať už to přichází od křesťanů, židů, ateistů. Můžeme a musíme být otevření k tomu dobrému, co nám nová společnost nabízí.“<sup>64</sup>

Překážku této snahy vidí v extremismu, který využívá ve svůj prospěch ožehavé řešení aktuálních problémů. Podle něj extremisté stojí na obou stranách a zneužívají skutečný obsah božího slova. Zdůrazňuje: „Náboženské autority by měly rozhodnout, kdo skutečně mluví jménem islámu. Mnozí z nás, imámů ze Západu, vystupují proti radikálům jako *abú Hamzá*, kteří hlásají filosofii nenávisti a násilí. Ale dokud se nepodaří najít spravedlivé řešení problémů jako je izraelsko-palestinský konflikt, budou z toho extremisté těžit.“

Co se týče velmi aktuálních otázek jako například strategie americké vlády při šíření demokracie na Blízkém východě, naráží na citlivou záležitost, kterou ve své práci zmiňuje i Gardet. Mohamad Bashar Arafat říká: „Myslím si, že Blízký východ měl převzít demokracii před padesáti lety a nečekat, až mu demokracii někdo přinese.“<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Lidové noviny: Rozhovor Tomáše Jeníka s americkým imámem Mohamedem Basharem Arafatem pro LN In: Názory, 27.4. 2006, dostupné na: [www.lidovky.zpravy.cz/dzihad-je-jako-krizova-vyprava-dzj](http://www.lidovky.zpravy.cz/dzihad-je-jako-krizova-vyprava-dzj);

<sup>63</sup> tamtéž

<sup>64</sup> tamtéž

<sup>65</sup> tamtéž



Před těmito stejnými padesáti lety si Gardet položil otázku, kam asi bude tento vývoj směřovat, zda k vytvoření nových hodnot anebo přetvoření hodnot starých. Zároveň poukazuje na to, že i hlavní muslimští představitelé si uvědomují obtížnost aplikování západní demokracie v muslimském prostředí. M. B. Arafat dodává: „Řekl bych, hanba nám, lidem z Východu, pokud budeme čekat, až někdo přijde a bude nám říkat, co máme dělat. Musíme být sami sebou, přijít s vlastními koncepty. Vymyslet něco, co je lepší než západní demokracie, a položme to na stůl.“<sup>66</sup> Tato imámová myšlenka jen potvrzuje Gardetovo výše uvedená slova. a

Naskytá se tedy další a velmi aktuální otázka, a to, zda by tedy měl Západ nechat Blízký východ najít vlastní cestu. Podle Mohameda Bashara Arafata „má Blízký východ zpoždění. Je pozdě na to, aby naskakoval do vlaku demokracie,“ říká. „Válka v Iráku bohužel zplodila mnoho věcí. Nelíbí se mi, co se tam děje, ale současně se mi nelíbí ani to, co se děje v některých arabských zemích, kde vládcové zůstávají u moci čtyřicet, padesát let. Chci, aby lidé měli možnost říci svobodně svůj názor,“<sup>67</sup> dodává Mohamed Bashar Arafat.

Nebude to lehké, neboť Islám právě stojí „na křižovatce“. Hledá správnou cestu, svoji cestu.

---

<sup>66</sup>Lidové noviny: Rozhovor Tomáše Jeníka s americkým imámem Mohamedem Basharem Arafatem pro LN In: Názory, 27.4. 2006, dostupné na: [www.lidovky.zpravy.cz/dzihad-je-jako-krizova-vyprava-dzj](http://www.lidovky.zpravy.cz/dzihad-je-jako-krizova-vyprava-dzj)

<sup>67</sup> tamtéž

### 3. Dopady modernity

„Moderní obroda islámu postupovala ruku v ruce s úsilím o překonání stagnace, z níž se probouzela národní společenství jeho vyznavačů. Proces dodnes ne všude zcela ukončený, probíhal složitými cestami, podle místních podmínek nerovnoměrně dlouho a intenzívně, takže vnitřní historie obrodných myšlenek se nepoddává snadno pokusům o názorové utřídění.“<sup>68</sup>

„Ve 20. století se vládní režimy muslimských zemí postupně sekularizovali: po první světové válce prudce a někdy až brutálně v turecku a Íránu, později pozvolna a v nestejně míře a pojetí také v arabských zemích.“<sup>69</sup> Kropáček podotýká, že od 70. let zesílily naopak protikladné snahy o reislamizaci. Vlivem modernizace hospodářství, vzdělávání, komunikací a téměř všech stránek života se většinou snížil význam starých náboženských elit. „K oživení islámu na společenské a politické scéně muslimského světa nepřispěly pouze pologramotné a ekonomické slabé vrstvy městského obyvatelstva, většinou venkovského původu. Výzvy k reislamizaci společnosti našly živnou půdu také na univerzitách, jejichž studenti a pedagogický sbor z velké části pocházejí ze středních vrstev. Je zde na místě připomenout, že muslimská populace za posledních 50 let soustavně mládlá. Mladí lidé do 20 let dnes tvoří 65% veškeré populace muslimských zemí. Přitom právě mladí jsou nejcitlivější na nejrůznější projevy společenské nespravedlnosti a jsou náchylní přijímat radikální a rázná řešení.“<sup>70</sup>

Kropáček vysvětluje, že lidový islám sofijských šejchů utrpěl jak rozpadem tradičních struktur, tak cílenými kampaněmi reformátorů. Ti prosazovali autoritu výhradně založenou na Koránu. Podle Kropáčka také silně upadl vliv tradičních 'ulamá', kteří byli mladšími moderně vzdělanými generacemi obviněni ze spolupráce se špatnými režimy a z odmítání moderních myšlenek. Jak dále uvádí, postavení 'ulamá' je dnes velmi rozrůzněné.

Kropáček upozorňuje na to, že v živých diskusích o potřebě demokratizovat společnost lze zaznamenat ze strany duchovenstva i moderních islámských aktivistů jak varovné soudy o morálním rozkladu na Západě, který je přičítán právě demokracii, tak i opačný důraz na potřebu přijmout a uplatnit koránský princip vlády na základě vzájemných porad (Korán 42, 38). „Ukotvení demokracie v koránském pojmu usnadní její přijetí prostými věřícími, jenž se obávají bezbožných západních vzorů. Autorita rozložená na širokou občanskou veřejnost by ovšem měla respektovat obecný rámec právních a mravních norem

<sup>68</sup> Kropáček (1998) s. 257

<sup>69</sup> Fiala (2004) s. 102

<sup>70</sup> Křikavová (2002) s. 61

ustanovených Koránem“.<sup>71</sup> Podle Kropáčka zde vyvstává velký úkol pro duchovenstvo, intelektuály a politiky prosazovat exegezi svaté Knihy v duchu tolerance a humanity.

Jak dále uvádí, po stránce formy se tento nový model autority osvojili ti duchovní, kteří se naučili aktivně využívat moderní média. Existují ovšem snahy o koordinaci názorů, ůlamáí další odborníci se příležitostně scházejí na mezinárodní tematicky vymezené porady. Dodává, že o sjednocování postojů se snaží také některé nadnárodní organizace, jakou je od roku 1962 Světová muslimská liga (*Rábitat al-‘alam al-islámí*). Pro vesnické obyvatelstvo zůstává hlavní náboženskou autoritou šejch či imám místní mešity.

Kropáček dále vysvětluje, že nový typem nábožensko-politické autority, který vyvstal ve městech, představují vůdci aktivistických skupin, jenž islám přetvořili na ideologický nástroj politického zápasu. Tito jedinci nemají tradiční vzdělání v islámských vědách a mnozí z nich studovali na západních univerzitách technické obory. Prohlašují, že spravedlivou společnost může zaručit jenom vláda podle Božího zákona, včetně plošného uplatnění šarí‘y i šariítského trestního práva. Jak Kropáček dále vysvětluje vládní politika vůči takovýmto islamistům je různá, zpravidla ale odmítavá.

„Otázka autority vyvstává i v muslimských nesourodých komunitách v diaspoře, například v Evropě. Domácí křesťanské církve si ji kladou při vyhledávání partnerů k dialogu. Život v diaspoře formuje zřejmě nový, globalizovaný islám, v němž k předpokladům autority patří zvládnutí islámské i západní vzdělanosti a široký rozhled.“<sup>72</sup> Podle Kropáčka zůstává ve většinově muslimských zemích otázka vztahů mezi náboženstvím a státem stále citlivým bodem.

Na problematiku otázky modernity a islámu říká Henri Boulad: „Předtím, než začneme kritizovat islám, by bylo čestné přiznat, že během určitých století bylo křesťanství podobně nesnášenlivé a uzavřené stejně tak jako islám dneska. Výrazný „posun vpřed“ učinil II. vatikánský koncil. Dojde také islám i k II. vatikánskému koncilu?“<sup>73</sup>

<sup>71</sup>Fiala (2004) s. 103

<sup>72</sup> tamtéž s. 105

<sup>73</sup> In: Henri Boulad: *Changer le monde. Expérience mystique et engagement*. Edition Saint Augustin, Saint Maurice 2004, Suisse p. 217

## Z Á V Ě R

„Uvnitř Evropy nebude nikdy rovnováha,  
pokud Evropa neuzná všechny Středomořské země jako rovnocenné partnery.“

André Mandouze, *Le Monde*, 07. 07. 1993<sup>74</sup>

Gardet představuje ve své práci esentialistickou (essentialiste) vizi „la Cité“. Přijímá požadavky ve jménu respektu toho, co říkají muslimští konstitucionalisté. To znamená, že obec má být dokonale přizpůsobená Božím zákonům. Historická dějinná realita se neustále měnila. Gardet se odvolává na ty, kteří v ideálu vytvořili bezpochyby něco z Platónovy Republiky, a také z Fárábího koncepce vzorné obce.

„Buď žijeme svou vlastní dobou, jejím myšlením  
a jejími problémy, nebo ji odmítneme a zabouchneme  
před ní dveře, abychom žili svým dědictvím.

Volba je na nás, ale tolik volnosti nemáme,  
abychom spojili oba směry myšlení“.

Zakí Nagíb Mahmúd, známý egyptský filosof, logický pozitivista.<sup>75</sup>

V 50. a 60. letech, kdy vznikala Gardetova kniha, nepadaly v úvahu takové postmoderní metodiky, jaké dnes přinášejí média. Možná proto máme pocit, že Gardet pro dnešního čtenáře už dneska nejenže nepřináší nic nového, ale ani nemůže přinést. Ujišťuji, že je to pocit opravdu mylný. Gardet totiž hovoří a řeší otázky, které si klade zvláště současná společnost. Jeho dílo má hodnotu právě v tom, že je aktuální a má nám stále co říci i po padesáti letech.

Louis Gardet přináší vizi ideálního muslimského státu. Pravda, který nemůže existovat. Lépe řečeno zatím se nikdy neuskutečnil. Je třeba uvést, že myšlenka vytvoření „ideální *ummy*“, stejně jako ideální „nové“ autority je živým tématem nynějších nejen muslimských představitelů.

„V naší době podporují miliony muslimů na celém světě  
volání po islámské vládě... Toto volání znamená prostě tolik,  
že je třeba vybudovat vládní instituce v souladu  
s politickými hodnotami islámu... Co se týče otázky,

<sup>74</sup> Boulad (2004) s. 201

<sup>75</sup> Kropáček (1996) s. 113

jak bude tato systémová představa uskutečněna v podrobnostech,  
musíme se přidršet zásady, že islámská *umma*  
se v každém jednotlivém případě rozhodne zvlášť.“

M. Sálím al-<sup>c</sup>Awwa: Fí n-nizám as-sijásí li-d-dawla l-islámíja (O politickém zřízení  
islámského státu); dílo bylo v Káhiře již mnohokrát vydáno <sup>76</sup>

Měli bychom se vystříhat zjednodušujících názorů, s jakými se často setkáváme i v české společnosti, jako by byly stále ponořeny kdesi ve středověku. Velká část současných muslimských autorit a ideových vůdců totiž dokáže plně využívat moderních komunikačních prostředků. Svě ideje pak hlásají jednak tradičním způsobem – v mešitách při pátečních kázáních, do nichž stát nemá možnost nijak zasahovat, jednak moderními médii jakou jsou CD-romy, internet, TV přenosy, atd. Už v 70. letech minulého století byla islámská revoluce v Íránu široce připravována šířením audiokazet s projevy Chomejního, který v té době žil v emigraci. Dnes technická vyspělost médií pokročila dále. Zbožný muslim, který hledá odpověď na otázku, zda je určité chování dovolené nebo zakázané, nalézá odpověď na internetu (chce-li odpověď mírnou, nalezne si webovou stránku egyptskou, chce-li přísnější, otevře si stránku saudskou). Může také hledat odpověď telefonickým dotazem při živém vysílání o islámském právu, které provádí každou neděli večer známý šejch Qaradáwí v TV al-Džazíra. Mezi tazateli je vždycky několik muslimů telefonujících z Evropy. Z toho vyplývá, že pojetí autority je velmi aktuální otázkou pro každého muslima.

Kromě mediálních autorit (tisk, internet, televize, CD, DVD) také působí autority převážně s lokálním dosahem. Například v Egyptě si udržuje prestižní postavení Univerzita Al-Azhar a Dar-al-Ivtá'. V Rusku (kde žije 20 milionů muslimů) představují jejich autoritu ustavené muftiáty. Problematické je postavení muslimských menšin EU, které nemají jednotné autority, přestože západoevropské vlády by si to přály. Obecně v islámském světě převažuje vliv autorit místních.

„Dnes je stav takový, že směrem, který si přeje národ,  
nechce jít vláda, a naopak. Tento neustálý boj trvá v každé muslimské zemi.

Takový je dnešní islám.

Mawdúdí, 1976<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Kropáček (1996) s. 107

<sup>77</sup> In: tamtéž s. 34

Některé islamistické a extremistické tendence v islámském světě, kterým západní média věnují tolik pozornosti, nalézají prostor pro svoji činnost právě vzhledem k neexistenci jediného ústředního magistera, jaké má křesťanství, a roztržitosti stávajících autorit.

„Problém lidstva v příštím tisíciletí nebude rasismus,  
ale fundamentalismus, představující politický  
a sociální AIDS nynější epochy.“

Nositel Nobelovy ceny nigerijský dramatik Wole Soyinka  
na divadelním kongresu ve Venezuele v létě 1995<sup>78</sup>

„Islám v tomto století přejde z defenzívy k útoku. Dobude nových postavení.  
Bude to to století islámského státu.“

Rášid Ghannúší, tuniský islámský vůdce, v listopadu 1979 na prahu 15. století hidžry<sup>79</sup>

Míra slučitelnosti západních hodnot s islámskými předpoklady je otázkou živých diskusí, které v muslimských zemích skutečně probíhají, a ozývají se názory různé až protikladné. Nadále to zůstává otevřenou debatou jak v muslimském světě, tak i v západních médiích a politických i akademických kruzích.

„Bůh chtěl, aby islám byl náboženstvím, ale lidé z něj učinili politiku.“

M. Sa'íd al-<sup>c</sup>Ašmáwí, 1989<sup>80</sup>

Louis Gardet svým hlubokým zájmem o muslimskou skutečnost (jak náboženskou tak tak faktickou) o mnoho let předběhl situaci, jak ji vývojově předpokládal a která se dnes vytvořila. Jeho dílo tyto okolnosti vysvětluje a prosvěcuje a tím je pomáhá pochopit jak evropskému nemuslimskému světu, tak i nakonec světu muslimskému. O tomto světě pojednával nejenom proto, že byl sám hluboce věřící křesťan, ale také proto, že vynikal velkou a autentickou láskou k náboženským a kulturním hodnotám a snažil se o jejich vzájemné propojení a poznání.

Největší odměnou a určitě i milým a nečekaným překvapením, kterého se mi dostalo při psaní této práce, je vypátrání pravého jména Louise Gardeta. Nesnadná cesta vedoucí k poznání osobnosti i díla Louise Gardeta tak byla odměněna skutečnou perlou – v podobě

<sup>78</sup> Kropáček (1996) s. 11

<sup>79</sup> tamtéž s. 20

<sup>80</sup> tamtéž s. 34

pravého jména této významné osobnosti. Budu však respektovat jeho přání, aby právě jeho skutečné jméno zůstalo zakryto závojem tajemství a proto je ani nadále nebudu uvádět.

Pokud by se přece jen našel někdo, kdo by zapochyboval nad tím, jaký vlastně Louis Gardet byl, dovolím si zde ocitovat jeho slova. Prozradí nám tak, čeho si on sám ze své badatelské činnosti nejvíce cenil.

„Za největší “výsledek“ své práce,  
považuji vytvoření opravdových a trvalých přátelství,  
která jsem mohl navázat v dâr-al-Islâm (tj. islámské části světa),  
v Maghribu (severoafričských muslimských státech), v Mašriqu a v krajním Mašriqu  
(od Maroka po Irák ).“  
Louis Gardet, 1974

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

**ARKOUN, M., GARDET, L. - *L'Islam, hier, demain.*** Nouv. éd.  
Paris: BUCHET CHASTEL, 1982. ISBN 2-7020-1477-1

**BOUAMRANE, Ch., GARDET, L. - *Panorama de la pense islamique.***  
Paris: SINDIBAD, 1991. ISBN 2-7274-0203-1

**BOULAD, H. - *Changer le monde.***  
Sain Maurice: SAINT AUGUSTIN, 2004. ISBN 2-88011-339-3

**FIALA, P., HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. - *Autorita v abrahamských náboženstvích. Náboženské a politické aspekty autority v judaismu, křesťanství a islámu.*** 1.vyd.  
Brno: CENTRUM PRO STUDIUM DEMOKRACIE A KULTURY, 2004. ISBN 80-7325-052-7

**GARDET, L. - *Connaître l'Islam.***  
Paris: LIBRAIRIE ARTHÈME FAYARD, 1958.

**GARDET, L. - *Etudes de philosophie et de mystique comparées.***  
Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J.VRIN, 1972. ISBN 2-7116-0266-4

**GARDET, L. - *L'Islam, religion et communauté.*** 6<sup>e</sup> éd.  
Paris: DESCLÉE DE BROUWER, 2002. ISBN 2-220-5093-9

**GARDET, L. - *La Cité musulmane, vie sociale et politique.*** Second tirage, 4<sup>e</sup> éd.  
Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J.VRIN, 1981.

**GARDET, L. - *La Mystique.*** 2<sup>e</sup> éd.  
Paris : PUF, 1981. ISBN 2-13-036752-6

≡ ? ISBN?

**GARDET, L. - *La Pense religieuse d'Avicenne ibn Sinà.***  
Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J.VRIN, 1951. ISBN 2-7116-0264-8

**GARDET, L. - *Les Grands problèmes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme.***  
Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J.VRIN, 1967. ISBN 2-7116-0267-2

**GARDET, L. - *Les hommes de l'Islam: approche des mentalités.*** Réimp.  
Bruxelles: COMPLEXE, 1999. ISBN 2-87027-129-8

**GARDET, L. - *Ouvrir les frontières de l'esprit.***  
Paris, CERF, 1982. ISBN 2-204-01915-1

**GARDET, L. - *Regards chrétiens sur l'Islam.***  
Paris: DESCLÉE DE BROUWER, 1986. ISBN 2-220-02594-2

**GARDET, L., ANAWATI, C., G. - *Introduction à la théologie musulmane: essai de théologie comparée.*** 3<sup>e</sup> éd.  
Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J.VRIN, 1981. ISBN 2-7116-0268-0

**GARDET, L., LACOMBE, O. - *L'expérience du Soi: étude de mystique comparée.***  
Paris: DESCLÉE DE BROUWER, 1981. ISBN 2-220-02296-X



**KROPÁČEK, L. - *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy.*** 1. vyd.  
Praha: VYŠEHRAD, 1999. ISBN 80-7021-298-5

**KROPÁČEK, L. - *Duchovní cesty islámu.*** 2. vyd.  
Praha: VYŠEHRAD, 1998. ISBN 80-7021-287-X

**KROPÁČEK, L. - *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize.*** 1. vyd.  
Praha: VYŠEHRAD, 2002. ISBN 80-7021-540-2

**KROPÁČEK, L. - *Islámský fundamentalismus.*** 1. vyd.  
Praha: VYŠEHRAD, 1996. ISBN 80-7021-168-7

**KŘIKAVOVÁ, A., MENDEL, M., MÜLLER, Z., DUDÁK, V. - *Islám idál a skutečnost.*** 2. rošř. a aktualiz. vyd. Praha: BASET, 2002. ISBN 80-86223-71-X

**LIDOVÉ NOVINY: *Rozhovor Tomáše Jeníka s americkým imámem Mohamedem Basharem Arafatem pro LN***  
In: Názory, 27.4. 2006, dostupné na: [www.lidovky.zpravy.cz/dzihad-je-jako-krizova-vyprava-dzj](http://www.lidovky.zpravy.cz/dzihad-je-jako-krizova-vyprava-dzj)

**LINHART, J. a kol. - *Slovník cizích slov pro nové století.***  
Litvínov: DIALOG, 2003. ISBN 80-85843-61-7

**MICHEL, A. - *Dictionnaire de l'Islam religion et civilisation.***  
Paris: ENCYCLOPÆDIA UNIVERSALIS, 1997. ISBN 2-226-09419-9

**PAVLINCOVÁ, H. a kol. - *Slovník judaismus, křesťanství, islám.***  
Praha: MLADÁ FRONTA, 1994.

**POUPARD, P. - *Dictionnaire des religions.***  
Paris: PUF, 1993. ISBN 2-1304-5112-8

**RAHNER, K., VORGRIMLER, H. - *Teologický slovník.*** oprav. dotisk 1. vyd.  
Praha: ZVON, 1996. ISBN: 80-7113-212-8

**REEBER, M. - *Religions.***  
Toulouse: MILAN, 1999-2002. ISBN 2-7459-0787-5

**STÖRIG, H. J. - *Malé dějiny filozofie.***  
Licenční vydání Praha: ZVON, 1991. ISBN 80-7113-041-9

***Velký slovník naučný (m-ž)***  
Praha: DIDEROT, 1999.

**WIEVIORKA, M. - *L'avenir de l'Islam en France et en Europe.***  
Paris: BALLAND, 2003. ISBN 2-7158-1463-1

### **Bible a jiné náboženské dokumenty**

**Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona.** 4. vyd.  
Praha: ČESKÁ BIBLICKÁ SPOLEČNOST, 1995. ISBN 80-85810-08-5

**Dokumenty II. vatikánského koncilu.** 1. vyd.  
Praha: ZVON, 1995. ISBN 80-7113-089-3

**Katechismus katolické církve. 1. vyd.**

Praha: ZVON, 1995. ISBN 80-7113-132-6

**Korán. 1. vyd.**

Praha: ACADEMIA, 2000. ISBN 80-200-0246-4

### Časopisy

**ANAWATI, C., G. Louis Gardet (1904 - 1986). - MIDEO, n° 18**

Caire: IDEO, 1988, pp. 406-407.

**BATAILLON, L. J. La cité musulmane. Vie sociale et politique.**

*Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome XXXIX*

Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, pp. 199-201

**BORRMANS, M. Louis Gardet (1904-1986):**

*L'homme et l'œuvre. Annuaire de l'Afrique du Nord. Tome XXV*

Paris: CNRS, 1986, pp. 605 - 609.

**In memoriam Louis Gardet. - Islamochristiana, n° 12**

Rome: P.I.S.A.I., 1986, pp. 1-26. ISSN 0392-7288

**Index général. - Islamochristiana.1 - 15**

Rome: P.I.S.A.I., 1975 - 1989. p. 24.

**Index généraux. - IBLA, n° 132**

Tunis: Maison d'Etudes, 1973. p. 231

**SAMARKANDI, H. El M. - Bibliographie de Louis Gardet**

*(précédée de nombreux témoignages). Horizons maghrébins, n° 9-10*

Toulouse-Le Mirail, 1987, pp. 62 - 86.

### Gardetovo dílo (knihy)

**La mesure de notre liberté - Les actes humains, le décret et la justice.**

Tunis: Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes, 1946.

**Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée**

( en collaboration avec M.-M. Anawati). Paris: J. Vrin, 1948.

**Nature et Méthode de la Théologie Musulmane**

(les rôles respectifs de la foi et de la raison). Montréal: Collège Dominicain d'Ottawa, 1948.

**Ibrâhîm Bâjûrî (ou Bayjûrî), Glose (Hashiya) sur la „Jawharat al-tawhîd“, poème théologique d'al-Laqânî. La Manouba (Tunisie), 1950.**

**La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sînâ).**

Paris: J. Vrin, 1951.

**La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques.**

Caire: Mémorial Avicenne - II, 1952.

**Expériences mystiques en terres non chrétiennes.**

Paris: Alsatia, 1953.

**La cité musulmane, vie sociale et politique.**

Paris: J. Vrin, 1954.

**Thèmes et textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée.**

Paris: Alsatia, 1958.

**Connaître l'Islam.**

Paris: Librairie Arthène Fayard, 1958.

**Mistica islamica. Aspetti e tendenze, esperienze e tecnica**

(en collaboration avec G. C. Anawati). Torino: S.E.I., 1960

**Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques**

(en collaboration avec G. C. Anawati). Paris: J. Vrin, 1967.

**Dieu et la destinée de l'homme.**

Paris: J. Vrin, 1967.

**De Islam. Godsdienst en Gemeenschap.**

Roermond (Pays-Bas): Romen et Zonen, 1964.

**L'Islam. Religion et communauté.**

Paris: Desclée De Brouwer, 1967.

**La mystique.**

Paris: P.U.F., 1981.

**Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans.**

Publication du Secrétariat pour les non-chrétiens, Rome, 1969.

**Etudes de Philosophie et de Mystique comparées.**

Paris: J. Vrin, 1972.

**Les hommes de l'islam, approche des mentalités.**

Paris: Hachette, 1977.

**L'islam - hier, demain,**

(en collaboration avec Mohammed Arkoun). Paris: Buchet/Chastel, 1978.

**L'expérience du Soi - Etude de mystique comparée**

(en collaboration avec Olivier Lacombe). Paris: Desclée De Brouwer, 1981.

**Ouvrir les frontières de l'esprit.**

Paris: Cerf, 1982.

**Panorama de la pensée islamique**

(en collaboration avec Chikh Bouamrane). Paris: Sindibad, 1984.

**Regards chrétiens sur l'islam.**

Paris: Desclée De Brouwer, 1986.

SEZNAM ZAKRATEK

Boulad (2004) = BOULAD, H. - *Changer le monde.*

Sain Maurice: SAINT AUGUSTIN, 2004. ISBN 2-88011-339-3

Dictionnaire de l'Islam (1997) = MICHEL, A. *Dictionnaire de l'Islam religion et civilisation,*

Paris: ENCYCLOPÆDIA UNIVERSALIS, 1997. ISBN 2-226-09419-9.

Fiala (2004) = FIALA, P., HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. - *Autorita v abrahamských náboženstvích. Náboženské a politické aspekty autority v judaismu, křesťanství a islámu.*

1.vyd. Brno: CENTRUM PRO STUDIUM DEMOKRACIE A KULTURY, 2004. ISBN 80-7325-052-7

Islamochristiana (1986) = In memoriam Louis Gardet. *Islamochristiana*, n° 12,

Rome: P.I.S.A.I., 1986. ISSN 0392-7288

Kropáček (1996) = KROPÁČEK, L. - *Islámský fundamentalismus.*

1. vyd. Praha: VYŠEHRAD, 1996. ISBN 80-7021-168-7

Kropáček (1998) = KROPÁČEK, L. - *Duchovní cesty islámu.*

2. vyd. Praha: VYŠEHRAD, 1998. ISBN 80-7021-287-X

Kropáček (2002) = KROPÁČEK, L. - *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize.*

1. vyd. Praha: VYŠEHRAD, 2002. ISBN 80-7021-540-2

Křikavová (2002) = KŘIKAVOVÁ, A., MENDEL, M., MÜLLER, Z., DUDÁK, V.

*Islám idál a skutečnost.* 2. rošif. a aktualiz. vyd. Praha: BASET, 2002. ISBN 80-86223-71-X

Linhart (2003) = LINHART, J. a kol. - *Slovník cizích slov pro nové století.*

Litvínov: DIALOG, 2003. ISBN 80-85843-61-7

Pavlincová (1994) = PAVLINCOVÁ, H. a kol. - *Slovník judaismus, křesťanství, islám.*

Praha: MLADÁ FRONTA, 1994.

Rahner (1996) = RAHNER, K., VORGRIMLER, H. - *Teologický slovník.*

oprav. dotisk 1. vyd. Praha: ZVON, 1996. ISBN: 80-7113-212-8

**SEZNAM PŘÍLOH**

1. Kázání přednesené René Voillaumem při zádušní mši svaté při pohřbu bratra Andrého  
v Toulouse 19. července 1986
2. Přístupné publikace
3. Nepřístupné publikace

PŘÍLOHY

Kázání přednesené René Voillaumem při zádušní mši svaté při pohřbu bratra Andrého  
v Toulouse 19. července 1986<sup>81</sup>

Bůh k sobě povolal, v rozdílu několika hodin, naše dva bratry Josepha Bouise a Andrého. Oba dva, byli prvními členy komunity des Petits Frères de Jésus ( Malých bratří Ježíšových ), a také zakladateli komunity „El-Abiodh-Sidi-Cheikh“. Bratr André, zde byl od počátku, přišel v říjnu 1933 a Joseph Bouis přišel o čtyři roky později. Od té doby bylo mezi nimi vytvořeno úzké a důvěrné pouto, které pevně semklo jednoho k druhému, zvláště pak bratra Andrého.

Chtěl bych zde pouze připomenout to, co dlužím tomuto příteli, jehož přátelství jsem získal od počátku, a co mu též dluží nejen první generace členů komunity Malých bratří Ježíšových, ale celé Bratrství. Neboť je správné říci, že bez našeho bratra Andrého, by naše společenství nebylo tím, čím je teď.

Připomenu tedy v několika krátkých slovech to podstatné, co nám bratr André zanechal. Především bych chtěl vyzvednout tři hlavní aspekty: jeho smysl pro Pravdu, základ jeho rozjímavého života; zkušenost hluboké a bolestivé naděje; a nakonec svědectví bratrského dialogu vyzařující plnou úctu k druhým, díky níž získal početná přátelství s muslimy.

Z těchto tří aspektů života a poslání bratra Andrého, je bezesporu nejpodstatnější ten, který zakládá a povzbuzuje druhé dva, totiž víra ve schopnost rozumu poznat pravdu, filosofickou nebo teologickou, pravdu, kterou rozpoznal a ctil celým svým bytím. Tuto víru ve světle rozumu získal bratr André od svého mistra a přítele Jacquesa Maritaina, kterému vděčil za svoji přeměnu, a ke kterému se musel jednoho dne připojit ve stejném náboženském zasvěcení.

Nenáleží mi zde hovořit o filosofii nebo teologii která byla doménou našeho bratra Andrého. Připomínám jenom, že tato intuice pravdy lidského bytí, se v něm musela rozzářit na úrovni božské zkušenosti, v opravdové milosti rozjímání. Tato jistota rozjímavého povolání Bratrství, tato skutečná úloha Církve uprostřed bídy světa, v něm byla zakořeněna. Po celý svůj život jí nikdy nepřestal být věrný.

Hovořil jsem o jeho bolestné zkušenosti. Nejen během dlouhé kalvárie jeho posledních osmi let života, ale hned v prvních letech, po probuzení jeho inteligence, u něj přetrvávala neustálá, často heroická naděje. Více než jedenkrát se mi svěřil, že už od dětství, kdy začal přemýšlet, zažíval úzkost ze smrti. Síla jeho metafyzické intuice dala jeho životu věřícího sice hlubší smysl, ale možná o to těžší chápání smyslu života jako takového, ale ve své podstatě mnohem

<sup>81</sup> Text promluvy byl zaslán prof. Mauricem Borrmanssem 2. 4. 2005

opravdovějšího a náročnějšího. Během mých návštěv v několika posledních letech jsem několikrát konstatoval, že potřebuje pomoci s vyjádřením naděje ve svých těžkostech, jenž ho potkaly, a v obnovení své víry vůči trýznivé otázce smrti a věčnosti.

Je to ještě ta úcta k pravdě, nejmenší částička pravdy, kde se nachází, a již vnímá s naléhavostí přítomnosti samé uvnitř jejích odlišných filosofických kultur, která mu poskytuje schopnost autentického a úspěšného dialogu, zdroj světla, dialogu s nekřesťany a zvláště s jeho muslimskými přáteli. Kdosi o něm řekl, že během více jak čtyřiceti let, byl jeho „domovem“ Islám. Nepřísluší mi tady vyvolávat vzpomínky na islamologa, který byl naším bratrem. To udělají jiní. Přesto bych chtěl, kdyby si všichni jeho spolubratři mohli zapamatovat z jeho života to, že je možné porozumět těm, kteří přemýšlejí jinak než my, pochopit je uvnitř, v plné úctě a přátelství, ale bez žádných ústupků, bez odříkání sebemenší části naší víry nebo našeho pojetí pravdy. V tomhle byl bratr André opravdovým stoupencem Maritena, jehož jsem vždy obdivoval, v jakém stupni byla v něm pokora inteligence a úcta k druhým, ovoce ducha jedinečně otevřeného k vnímání pravdy.

Od počátku, se komunita chtěla věnovat výhradně muslimskému světu. Bůh sám ví do jaké míry byl bratr André pro své spolubratry mistrem a nenahraditelným vzorem, tolik svojí znalostí Islámu a svým učením, jako autentičností svého dialogu. Musel jím být obzvláště pro ty své bratry, kteří zasvětili jejich životy arabskému a muslimskému světu. Titul jeho posledního díla vyšel několik týdnů před jeho smrtí, „*Régards chrétiens sur l'Islam*“ ( Křesťanská pohled na Islám ) dobře vymezuje jeho stanovisko.

Pokusil jsem se vyjádřit v několika spěšně připravených slovech, všechno to, co jsem cítil a měl v úmyslu v těchto třiapadesáti letech, během kterých Pán dovolil, abychom byli bratry. To všechno si nemůžeme říct.

Přesto bych chtěl ještě něco říci. Boží Prozřetelnost dovolila, že bratr André končí svůj život „ Petit Frère “, tady v Toulouse, vedle svých bratrů dominikánů, u nichž nejenom on sám, ale my všichni spolu s ním, máme nesmírný dluh uznání. Jak v tuto chvíli nevzpomínat, na roky v Saint-Maximinovi, potom tyto v Toulouse, když na popud bratra Andrého naši bratři přijímající se syny St. Dominique ve stejné lásce a stejném hledání rozjímání pravdy. Bez našich bratrů dominikánů – můžeme znovu říci – by komunita nebyla tím, čím se stala. Čas plyne a generace následují za sebou riskujíc zapomnění, ale vzpomínky mají zůstávat? A tak proto bych tady chtěl být, v tuto chvíli, mluvčím, nejenom mých spolubratrů, ale také obzvláště bratra Andrého, abych vyjádřil našim bratrům St. Dominique bratrské uznání komunity. Kéž je náš bratr André přijat v plném vidění nejvyšší pravdy, v hledání ve kterém neustával posvěcovat; aby byl také přijat ve slávě Krista, srdce Ježíšova, milostí krve Kristovy a tajemství eucharistie, jíž byl pokorným ctitelem.



Přístupné publikace

Autor : Gardet, Louis

Název : *L'Islam: religion et communauté*

Vydavatel : Desclée De Brouwer

Místo a rok vydání : Paris, 2002

Autor : Gardet, Louis

Název : *Les hommes de l' Islam : approche des mentalités*

Vydavatel : Complexe

Místo a rok vydání : Bruxelles, 1999

Autor : Bouamrane, Chikh

Gardet, Louis

Název : *Panorama de la pensée islamique*

Vydavatel : Sindibad

Místo a rok vydání : Paris, 1991

Autor : Gardet, Louis

Název : *L' Islam : religion et communauté*

Vydavatel : Desclée De Brouwer

Místo a rok vydání : Paris, 1982

Autor : Gardet, Louis

Anawati, M.-M.

Název : *Introduction à la théologie musulmane : essai de théologie comparée*

Vydavatel : Vrin

Místo a rok vydání : Paris, 1981

Autor : Gardet, Louis

Název : *La cité musulmane : vie sociale et politique*

Vydavatel : Vrin

Místo a rok vydání : Paris, 1974

Autor : Gardet, Louis

Název : *Etudes de philosophie et de mystique comparées*

Vydavatel : Vrin

Místo a rok vydání : Paris, 1972

Autor : Gardet, Louis

Název : *Les Grands problèmes de la théologie musulmane : Dieu et  
la destinée de l'homme*

Vydavatel : Vrin

Místo a rok vydání : Paris, 1967

Nepřístupné publikace

Autor : Gardet, Louis

Název : *Regards chrétiens sur l'Islam*

Vydavatel : Desclée De Brouwer

Místo a rok vydání : Paris, 1986

Autor : Bouamrane, Chikh

Gardet, Louis

Název : *Panorama de la pensée islamique*

Vydavatel : Sindibad

Místo a rok vydání : Paris, 1984

Autor : Arkoun, Mohammed

Gardet, Louis

Název : *L'Islam, hier-demain*

Vydavatel : Buchet Chastel

Místo a rok vydání : Paris, 1982

Autor : Gardet, Louis

Název : *Ouvrir les frontières de l'esprit*

Vydavatel : Cerf

Místo a rok vydání : Paris, 1982

Autor : Gardet, Louis

Lacombe, Olivier

Název : *L'Expérience du Soi : étude de mystique comparée*

Vydavatel : Desclée De Brouwer

Místo a rok vydání : Paris, 1981

Autor : Gardet, Louis

Název : *La Mystique*

Vydavatel : P.U.F.

Místo a rok vydání : Paris, 1981

Autor : Gardet, Louis

Název : *Les Hommes de l'Islam : Approche des mentalités*

Vydavatel : Hachette Littératures

Místo a rok vydání : Paris, 1977

Autor : Gardet, Louis

Název : *La Pensée religieuse d'Avicenne Ibn Sinà*

Vydavatel : Vrin

Místo a rok vydání : Paris, 1951

**ABSTRAKT**

CAHOVÁ, M. *Osobnost Louise Gardeta a jeho vize autority v ideální muslimské obci*. České Budějovice 2006. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra systematické a ekumenické teologie. Vedoucí práce K. Skalický.

**Klíčové pojmy:** křesťanství, islám, autorita, muslimská obec, teokratický stát, politická filosofie, tradice, právo, rovnost, svoboda, záštita

Práce pojednává o osobnosti a díle významného francouzského filosofa, teologa a islamologa jménem Louis Gardet, a zvláště o jeho pojetí autority v ideální muslimské obci jak ji nastínil ve svém díle „La Cité musulmane, vie sociale et politique (Muslimská obec. Sociální a politický život). Jeho práce není orientována na současnou politickou situaci, nicméně problematika, kterou zpracovává je pro dnešní dobu velmi aktuální.

**SYNOPSIS**

CAHOVÁ, M. *The character of Louis Gardet and his vision of authority in the ideal Muslim Community*. České Budějovice 2006. Thesis. University of South Bohemia in České Budějovice. Faculty of Theology. Department of Systematic and Ecumenical Theology. Work supervisor K. Skalický.

**Key concepts:** Christianity, Islam, authority, Muslim Community, theocratic state, political philosophy, tradition, justice, equality, freedom, patronage

The work deals with the character and work of the distinguished French philosopher, theologian and Islamicist Louis Gardet, and particularly with his concept of authority in the ideal Muslim Community as foreshadowed in his work "La Cité musulmane, vie sociale et politique (The Muslim Community. Social and political life). His work is not orientated towards the current political situation, nonetheless the issues he addresses are highly relevant to the present day.