

Sinizace náboženství jako cesta k náboženské toleranci (I)

ZDENĚK R. NEŠPOR

Tváří v tvář projevům náboženské nesnášenlivosti a fanatického fundamentalismu, které se na celém světě stávají jedním z nejpálčivějších problémů nastupujícího století, se znovu a znovu objevuje požadavek náboženské tolerance jako jediné možné cesty zachování mírového soužití jednotlivých vyznání, jejich stoupenců, ale i větších sociálních celků až po národní státy. V zemích, které jsme si navyklí nazývat Třetím světem, ovšem zároveň sílí přesvědčení, že západní rétorika vyzývající náboženskou toleranci a mírové soužití není než novým projevem postkoloniálního imperialismu, který má sloužit jejich hlubšímu – sociálnímu a ekonomickému ale i kulturnímu – podmanění. Křesťanské myšlení, které je Západu neustále předhazováno (nikoli vždy zcela neoprávněně), totiž podle těchto svých interpretů nutně vede k dehonestační jakéhokoliv jiného světónázorového přesvědčení, přičemž křesťanství a jeho nejrůznější deriváty v této optice zároveň jsou – přes svůj deklarovaný pacifismus – nejmilitantnějšími náboženstvími vá-



Kong Miao, Konfuciovův chrám v jeho rodišti, Qufú, foto: Z. R. Nešpor

bec, neboť rozšívají mezináboženskou nenávisť a nutí tak muslimy, židy, buddhisty, konfuciany i představitelé dalších náboženských kultur ke spravedlivé obraně. Nechci na tomto místě zkoumat, nakolik je podobná rétorika oprávněná nebo ne, chtěl bych naopak ukázat jiný model náboženské tolerance, než je ten posvěcený osvícenským filosofickým a politickým myšlením, než je model známý ze západních společností a rozšířený jejich vlivem (včetně Všeobecné deklarace lidských práv). Právě proto, že sociální praxe moderny i její symbolická legitimace je v současnosti celosvětově tak silně zpochybňována, měli bychom svou pozornost věnovat alternativním sociálním uspořádáním, která vznikla v jiných kulturách - v našem konkrétním případě na Dálném Východě. Zároveň se však musíme ptát, nakolik ještě jsou tato schémata živá a v praxi uplatňovaná, neboť je zřejmé, že mnohé z nich trpí právě oním postkoloniálním imperialismem, odvívaným často do hávu mezinárodní pomoci v ekonomické oblasti nebo ve školství a zdravotnictví, přesto však neméně etnocentrickým a naplněným sobeckými hospodářskými zájmy. Rozhodně totiž není náhodou, že si významný čínský historik Tu Weiming, pisobící na Harvardově univerzitě, dovořil vyslovit názor, že Čína a Jižní Korea se v jednadvacátém století mohou snadno stát - jakkoli nepravděpodobně to zní - křesťanskými zeměmi. Právě tento široký vliv moderních křesťanských forem, ze západního pohledu často neprávem podceňovaný, by však mohl být nejen hrozbou pro tradiční orientální kulturu a její zvláštní typ náboženské tolerance, ale paradoxně by také - uvěříme-li tvrzení o křesťanské netoleranci - mohl způsobit zcela nečekané těžkosti stále rychleji se měnícího světa.

Nová náboženství v Číně

Vymezíme-li počátky velkých moderních civilizací začátkem neolitické revoluce, tedy vznikem zemědělství a dlouhodobým usídlením na jednom místě, je nepochybné, že k této změně došlo poprvé právě v Číně. Nejnovější archeologické výzkumy ukazují, že čínská civilizace se usadila a začala se věnovat zemědělské výrobě již třináct tisíc let před přelomem letopočtu - za oněh dlouhých 15 tisíciletí, které tyto počátky dělí od současnosti, však pochopitelně Čína prošla dlouhou řadou kulturních, sociálních, politických a v neposlední řadě také náboženských proměn. Nejstarší čínské nábožen-

ství dnes ovšem jen stěží můžeme rekonstruovat. V jeho lidové formě nepochybně hrál významnou úlohu manismus, úcta zemětělým předkům (jak ukazují archeologické nálezy pohřebních plastik a votivních darů, časově dlouho předcházející dynastii Šang). Jeho intelektuálnější podobu v období tohoto prvního historicky doloženého státního útvaru ve druhém tisíciletí před Kristem do značné míry charakterizovaly oběti předkům a duchům míst, divinační praktiky a úcta přírodním bohům hor a řek a někdy i Svrchovanému vládci, Šang-ti, který dal světu řád. Z těchto prehistorických zdrojů, jež byly dalším dějinným vý-

vojem převrstveny a smazány, a o kterých dnes máme zachováno jen naprosto nedostatečné informace, se nepochybně zrodilo první historické čínské náboženství. Nebo, lépe řečeno, řada jeho místních forem, které sice sjednocoval kult císaře a množství shodných náboženských struktur, aniž však tato syntéza kdy byla zcela dokonala. Teprve zrod náboženské filosofie v průběhu prvního tisíciletí před Kristem, jejímž největším představiteli byli na jedné straně Konfucius a Mo-c' a na straně druhé Lao-c' a Čuang-c', vedl k ucelenější formulaci čínských náboženských představ, ke vzniku dvou velkých autochtonních náboženských tradic – konfucianství a taoismu, jež se obě (úspěšně) snažily o etickou reinterpretaci tradiční čínské religiozity. Konfucianismus a taoismus, jakkoli rozdílně zacházely s tradicí a jakkoli velké byly jejich vzájemné rozpory, se postupně staly významnými národními náboženstvími Číny, k nimž se hlásili jednotliví vládcové i celé dynastie. V lidovém prostředí však ve skutečnosti panovala jejich syntéza, do značné míry naplněná také dřívějšími duchovními představami v jejich nekonečné místní a časové různorodosti. A právě do tohoto prostředí, představovaného soužitím obou velkých náboženských systémů a jejich lidových forem, přišli ve 2. st. první buddhističtí mniši, první vysílanci další velké náboženské tradice, s níž se Čína měla setkat.

Zhroucení dynastie Chan (220) umožnilo zesílení buddhistického

vlivu v Číně, přičemž některé aristokratické rodiny buddhistickou misií přímo podporovaly. Průnik tohoto náboženství do Číny byl však dovršen až v 7–8. století, kdy čínští myslitelé vypracovali nové formy buddhistické filosofie – buddhismus čisté země, využívající buddhu Amitábhvu vládnoucího v posmrtném ráji, a učení čchan (pozdější japonský zen), zdůrazňující meditační praxi vedoucí k náhlému osvícení. Tyto dvě školy přezily i dočasné pronásledování buddhistů za pozdní dynastie Tchang, kdy se panovník – stoupenec taoismu – neúspěšně bránil příliš značnému misijnímu úspěchu buddhistů v Číně. Zatímco buddhismus čisté země oslovoval především lidové vrstvy, čchan se stal náboženstvím obchodníků a vzdělanců, přičemž netrvalo dlouho a k buddhismu měli blízko i někteří císaři dalších dynastií. Jak shrnuje David L. Overmeyer, „buddhismus se objevil v Číně jako cizí náboženství importované z Indie, ale v procesu vzájemného ovlivňování se s čínskou tradicí se stal 'čínštější' než kterékoliv jiné náboženství, které do Číny vstoupilo. A tak se stalo, že buddhismus si našel své místo v čínském nazírání na svět.“

V době vlády dynastie Tchang (618–907), která Zemi středu otevřela mezinárodnímu obchodu a tím také dala příležitost ke kulturní a náboženské výměně s okolním světem, do Číny pronikl také islám a křesťanství (a zcela okrajově i judaismus). Nehledě na nábožensko-politickou misi, již k císaři vyslal třetí muslimský chalífa

Uthmán, islám do Číny pronikal po souši i po moři především prostřednictvím obchodníků, kteří se usazovali podél cest a v přístavech, stavěli si zde své modlitebny a vytvářeli kolem nich vlastní čtvrti. Již to svědčí o skutečnosti, že muslimové byli v Číně vnímáni jako cizorodý prvek, jejich společenství však v neztencené míře existovala až do doby mongolské nadvlády nad Čínou, která s sebou přinesla nový příliv vojáků, úředníků, obchodníků a řemeslníků vyznávajících islám. Nově přichozí se rychle integrovali do množství existujících muslimských komunit a islám se tak postupně stal dalším významným čínským náboženstvím. Ovšem s tou výhradou, že jej vyznávali a vyznávají

především „cizinci,“ dnes bychom řekli příslušníci etických minorit, nikoli sám čínský národ par excellence – Chanové; politický a sociální vliv muslimů však přesto byl, zejména v období mongolských císařů ale i později, velmi značný.

Naproti tomu šíření křesťanství v Číně bylo o poznání skromnější. Předznamenal jej již příchod nestoriánů v období mongolské vlády a jejich vyhánění (spolu s ostatními cizinci) ve 14. století, ale ani katolické misie ve 13. a 14. století nepřinesly větší ohlas. Čínské intelektuály oslovily až jezuitské misie v 16. a 17. století, konané páterem M. Ruggierem a M. Riccim a dalšími ve jménu „akomodace,“ výrazného přizpůsobení katolické



Daqingzhen Si, velká mešita v Xi anu z 18. století, foto: Z. R. Nešpor.

věrouky místním náboženským a kulturním tradicím. Tito jezuité vykládali křesťanské učení nejen čínsky, ale nadto i způsobem, který byl Číňanům kulturně srozumitelný. Uznávali tradiční úctu zemědělným předkům i místní význam, přikládali Konfuciovi a dalším čínským duchovním myslitelům. Vzájemná rivalita katolických řeholních společenstev však vedla františkánský řád k dlouholeté opozici vůči těmto jezuitským misijním praktikám, která nakonec vyústila v papežské buly proti nim (v l. 1704, 1715 a 1742). Juzuité byli nuceni ke změně přístupu, což zase vedlo císaře Jung-činga a Kien-langa k vypovězení misionářů a k zákazu křesťanství. Až do 19. století, kdy již v Číně opět působily jak katolické tak i protestantské misie (především na základě smluv, jež byla Čína nucena podepsat po prohrané Opiové válce), se sice udržela malá komunita čínských křesťanů. Neméně než dříve však platilo, že křesťanství v Číně zůstalo omezeno jen na docela malé kroužky věřících, byť se o ně zajímal třeba i významný intelektuál Fang I-čih (1611–1671).

Sinizace a nesinizovatelná náboženství

Ze všech velkých světových náboženství, které se ve větší míře dostaly do Číny, čínská civilizace nejlouběji pronikla do buddhismu a vice versa. Integrace buddhismu do čínského myšlení nabyla dokonce takového stupně, že byl – spolu s autochtonním konfucianstvím a taoismem – považo-

ván za jedno ze Tří učení (san-tiao), za jednu ze tří náležitých duchovních cest člověka. V praxi lidové zbožnosti to znamenalo téměř absolutní fúzi těchto tří doktrín, z nichž každá byla považována za funkční v určité institucionální sféře – lidé se v každodenním životě řídili konfucianskou etikou, pro rituální očist'ování a exorcistní praktiky vyhledávali taoistické mnichy a k pohřebním rituálům zase užívali služeb buddhistických klášterů. Tradiční rituály lidové zbožnosti, z nichž je nejběžnější pálení vonných tyčinek před dřevěnou destičkou se jménem předka nebo při návštěvě kláštera, byly začleněny do religiozity všech tří velkých čínských náboženství do té míry, že laik od sebe téměř nepozná konfucianské, buddhistické a taoistické kláštery. Číňané se v nich totiž chovají téměř stejně, přičemž výjimkou není ani střídavá návštěva svatých míst různých náboženství (dokonce je spíše pravidlem). Jejich architektura si je neméně podobná a vlastně jediným na první pohled rozpoznatelným distinktivním rysem v nich jsou sochy odlišných božstev

- Konfucia, Starého mudrce nebo nesčíslná zobrazení buddhů.

Téměř absolutní integrace buddhismu do čínského náboženského myšlení však nezůstala omezena na (vždy synkretickou) vrstvu lidové zbožnosti, nýbrž hluboce zasáhla i intelektuální podobu tohoto náboženství, respektive jeho (čínské) mahájanové formy. Buddhismus v Číně se nejpozději v době dynastie Tchang stal

degeneraci. Naopak, to jen buddhismus zcela vplul do čínského náboženského myšlení, byl jím absorbován a zároveň přetvořen. Nezapomínejme ostatně ani na to, že čínští zenoví mistři učili, že věčná pravda buddhismu je zcela srovnatelná s kosmickým tao.

K podobnému přijetí islámu čínskou (a zejména chanskou) civilizací nikdy nedošlo; islám byl v Číně do určité míry trvale vnímán jako cizorodý prvek, což nakonec vedlo i k etnickému přeznačení čínských muslimů coby národnosti menšiny (v období komunistické diktatury jim ovšem právě tato skutečnost do určité míry pomohla, poněvadž komunisté hájili práva národnostních menšin a to i té, která byla vymezená především svou religiozitou, tzv. národa Chuej-chuej, tedy čínských muslimů). Pravda je ovšem taková, že mezi Chany a Chuej-chueji dlouhodobě docházelo k mísení, takže o mimochánské etnicitě podstatné části čínských muslimů lze dnes již s úspěchem pochybnovat. Zároveň platilo, že muslimové mnohokrát hráli významnou úlohu v politickém i kulturním životě své vlasti. Jinak řečeno, naprostá oddělenost čínských muslimů od zbytku společnosti, vyznávajícího Tří učení, byla a je do značné míry iluzí.

Podstatnou sinizaci islámu ostatně lze ukázat na již zmiňovaném příkladu sakrální architektury. Tradiční čínská mešita – postavená ještě před současným hnutím za „očistu“ čínského islámu – totiž svou kompozici, začleněním do prostoru i svým stavebním provedením opět silně připomínala

chrámy tří velkých čínských náboženství. Pálení vonných tyčinek v ní jistě neprobíhalo, stejně tak marně bychom však hledali šátky na hlavách podstatně části obyvatele relativně nábožensky homogenních muslimských čtvrtí, které měšity obklopovaly. Ani dodržování dalších koránských příkazů přitom Číňané nikdy nebrali „úplně vážně“, aniž by se proto považovali za horší muslimy, než byli jejich souvěrci z Blízkého východu či odjinud. Studium arabštiny jako prostředku k seznámení se s Koránem čínským muslimům nebránilo brát vážně Konfucia a další díla klasické čínské vzdělanosti a naopak o zájmu čínských vzdělanců o islám a muslimskou kulturu zase svědčí překlady klasických děl do čínštiny, s nimiž se začalo nejpozději v polovině 17. století. Vzájemné vztahy stoupenců Tří učení a islámu byly naplněny respektem a snahou o porozumění, nešlo-li přímo o snahu o poučení se, což vyplývá i ze skutečnosti, že islám byl přinejmenším verbálně považován za (pravé) náboženství. Zprvu byl nazván tchien-fang-ťiao, náboženstvím nebeského čtverce (tj. Ka'áby), později čching-čen-ťiao, náboženství čistoty a pravdy, až po dnešní fonetické i-s'-lan-ťiao. Ve všech těchto označeních se přitom objevuje slovo ťiao, náboženství nebo učení, svědčící o fundamentální shodě v „pravosti“ jednotlivých cest ke spáse, naprosto odlišné třeba od křesťanského konceptu jediného pravého náboženství, zatímco všechna ostatní byla jen zrůdnými modlářstvími. Pro asijskou náboženskou toleranci, o níž

budu mluvit níže, je to jev typický – v předevýchodní a především okcidentální oblasti však zcela neznámý.

Nehodnotičiho označení „náboženství“ se v Číně dostalo konečně i křesťanství – šlo o ming-ťiao, náboženství světa, přičemž o prvotní křesťanské enkulturaci do čínského prostředí jsem se již zmínil výše. Dokud se přitom křesťanství, ať už šlo o nestoriánské nebo později o jezuitskou misi, jevívalo jako sinizovatelné, dokud vstřebávalo kulturní základ čínského pohledu na svět, dotud také bylo Číňany přijímatelné, ať už vzdělanci ve svých intelektuálních podobách (P. Matteo Ricci, S. J. se nakonec dokonce stal císařským dvorním astronomem), nebo prostými věščími v podobě lidovější. Změnu situace, vedoucí nakonec k vypovězení misionářů a k zákazu křesťanství, přinesla až vlastní křesťanská snaha po vyvýšení se nad ostatní čínské víry a jejich příkré odmítnutí spolu s odmítnutím tradiční čínské kultury jako celku. Podobně tomu bylo i později v případě náboženského hnutí Nebeského království míru a blahobytu (Tchaj-pching tchien-kuo), silně ovlivněného protestantismem, jehož aktivity vedly v l. 1851–64 k občanské válce, která zachvátila celou střední Čínu. Nehledě na řadu modernizačních změn, jež Tchaj-pingské hnutí přineslo (jako byla například pozemková reforma, zrovnooprávnění žen v armádě apod.; je ovšem otázka, nakolik byly tyto změny náležité v čínském kulturním kontextu a nakolik naopak šlo o import západního myšlení), totiž jeho

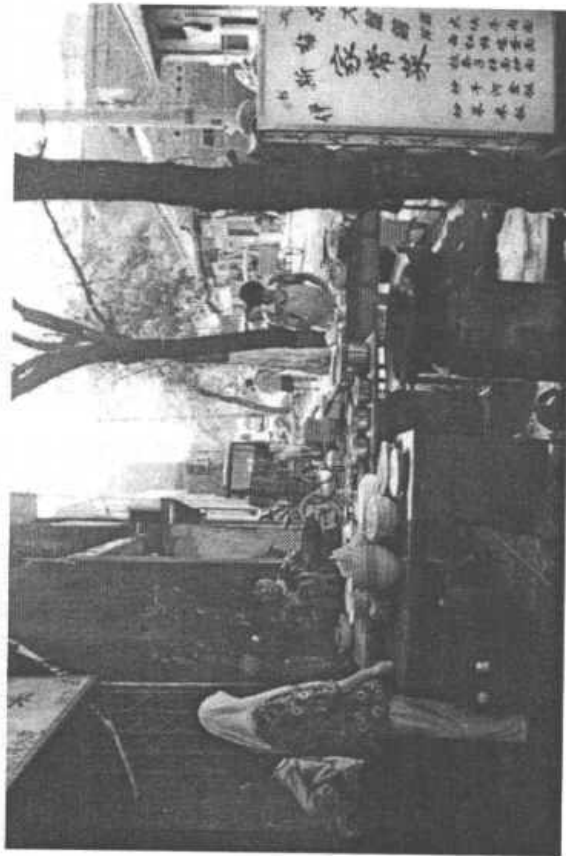
stoupenci ve jméno biblického Boha útočili na nekřesťanské chrámy, vypalovali je a ničili jejich zařízení. „Náboženství světa“ do Číny přineslo spíše interkonfesiční návrat a odpor k „bludným učení“, než aby jim věnovalo náležitou pozornost, tím méně aby mohlo a chtělo být sinizováno, jak se to předtím povedlo buddhismu a do určité míry i islámu.

Asijská náboženská tolerance

Vzájemný respekt a téměř úplná synkreze různých náboženských kultur ve formě lidové zbožnosti, ať již šlo o autochtonní tradice konfucianství a taoismu, o mahájánový buddhismus a do určité míry i o islám a na čas o křesťanství, nebyla typickou jen pro

čínskou civilizaci. Se strukturálně velmi podobnými náboženskými formami, včetně již zmiňovaného „uznání“ jiných než vlastního náboženství za náležité nebo alespoň akceptovatelné způsoby vztahování se k transcendentnu, se setkáváme v celém dálnévýchodním prostoru, od Japonska až po Mongolsko (o mongolské religiozité jsem v Novém Orientu ostatně již psal v č. 8–9/2002). Tento způsob mezináboženského soužití, na hony vzdálený evropské a blízkovýchodní nesnášlivosti, můžeme nazvat asijskou náboženskou tolerancí.

Tato tolerance vychází z přesvědčení, že není jednoznačné cesty ke spáse (ať už je za „spásu“ považováno cokoli), nebo přinejmenším ji nelze z



Muslimská čtvrť v XT anu, foto: Z. R. Nešpor

lidského pohledu jednoznačně určit. Přitom zájem o jiné způsoby konceptualizace symbolických univerz a vztahů člověka k přesažnému budí zájem a dokonce i soustavné studium, aniž by to nutně popíralo vlastní náboženské přesvědčení. Zároveň však je to může i podstatným způsobem modifikovat, neboť tento typ tolerantního soužití různých náboženských kultur samozřejmě výrazně podporuje vznik nejrůznějších synkrezí. A to především v rovině lidové religiozity, laické víry. Jde o stav, jenž by P. L. Berger nazval „svobodným náboženským trhem“, na nějž vstupují různé podoby organizovaných náboženství, jejichž „čistota“ (ať už definovaná v termínech ortodoxie, správného učení, nebo v termínech ortopraxe, náležitěho náboženského podání) je udržována a kontrolována sacerdotálními vrstvami, z nichž si však lidé jaksi „vybírají“ to, co se jim právě hodí, co je v dané situaci funkční, nebo co vyžadují společenské normy. Jedinými nositeli „čistých“ náboženských forem v přísném smyslu tedy jsou „kněží“, zatímco běžní věřící jsou chvilí buddhisty, chvilí konfucianisty atd. Nuto poznamenat, že to je situace typická pro většinu lidových náboženských forem; kupříkladu ve středověké Skandinávii se rolníci, když prosebná modlitba ke Kristu za dešť „nefungovala“, bez větších rozpaků obraceli k předkřesťanskému Tórovi. Rozdíl tu však je – zatímco v oblastech západního křesťanství došlo velmi záhy k propojení náboženské

a politicko-sociální moci, ke vzniku středověkého komplexu církev-stát, který „zjednal pořádek“, na Dálném východě podobná autorita dlouhodobě neexistovala, či spíše existovat nechtěla. Čínští panovníci, ať už lokální nebo císaři, až na skrovné výjimky náboženskou pluralitu tolerovali a někdy dokonce podporovali. S touto shovívavostí ovšem rázem skončili v situaci, kdy došlo ke střetu jednotlivých náboženství (pokud jej ovšem sami nevyvolali, protože byli vyhraněnými stoupenci jednoho z nich), přičemž se snažili „potrestat“ ty věřící, které pokládali za viníky.

Asijská náboženská tolerance ovšem přeci jen nebyla zcela „zadarmo“. Její druhou stránkou, přičemž ne tvrdím, že nezbytně negativní, byl podstatný požadavek na enkulturaci nově přichozí víry, v našem případě na její sinizaci, jenž se stal nutnou podmínkou pro její legitimaci a zejména sociální akceptaci. Můžeme tomu rozumět i tak, že Číňané zůstali přinejmenším po několik tisíciletí věrní některým svým náboženským tradicím – mezi něž by patřil především kult zemědělských předků, nábožensky podmíněná každodenní etika, věštění a některé magické praktiky – takřka v nezměněné podobě. Nebo, lépe řečeno, tradicím sice časově proměnlivým, ovšem tak, aniž by si toho byli jejich stoupenci vědomi (v tomto smyslu bylo i konfucianství a taoismus podstatnou reinterpretací dřívějších religijních představ, aniž by si však toho kdo všiml). Pokud přitom byla nově přichozí náboženství s to

zminěné tradice respektovat, či spíše se jim přizpůsobit, měla v Čínské říši „právo na existenci“ a postupně si získávala další a další přívržence. Sinizace tedy byla nezbytnou podmínkou náboženské tolerance, a to už z toho důvodu, že čínská civilizace sebe samu považovala za Říši středu, za axis mundi v hodnoticím slova smyslu. Obojí se přitom dostatečně zřetelně ukázalo v okamžicích pádů jednotlivých dynastií pod nápoem napřed Mongolů a potom Mandžů – když se její obrana zhroutila a domácí dynastie padla, říše jako taková dokázala svou kulturní sílu tím, že zcela počínášila své dobyvatele. Přesně tak tomu bylo i v případě cizích náboženství a to včetně takových „drobností“, jako forem sakrální architektury, každodenního chování apod.

Tuto sociální situaci, která se v Číně utvářela po tisíciletí, ovšem výrazným způsobem destrukovalo poslední století, ve kterém se objevily dvě implicitně náboženské ideologie – nacionalismus a marxismus, jež spolu záhy stanuly v krvavé občanské válce (o japonské okupaci přitom nemluvě). Pro oba nové výklady světa přítom bylo typické, že velmi kriticky vystupovaly proti dosavadní čínské religiozitě, zároveň však integrovaly řadu původně náboženských struktur. Čínská republika odvozovala - alespoň pro své ne-intelektuální poddané (spíše než občany) - řadu svých institucí a jejich legitimaci z císařství. A konečně i mauzoleum jejího prvního prezidenta Dr. Sunjatsena v Nandjingu kopíruje styl čínských

sakrálních staveb (včetně zahrady), přičemž chování jeho návštěvníků dodnes připomíná chování návštěvníků ků chrámů – a ani vonné tyčinky zde nechybí. Podobně (a zřejmě nikoli zcela nezájmě) „dopadl“ také První kormidelník, komunistický ministrský předseda Mao Ce-tung, který byl již z svého života uctíván s téměř božskými počtami. Jeho věrní trávili dlouhé hodiny recitací jeho učení, slavná Rudá knížka se počtem svých výtisků dostala (ve světovém měřítku) hned za Biblii, a Mao byl oslavován nikoli jako politický vůdce, ale jako nástroj dějinného zlomu, pod jehož vedením budou zničeny „temné síly“ a „země i nebesa se dají do pohybu.“

Teprve Maova smrt a konec „kulturní revoluce“ pozvolna začaly zvonit umíráček tomuto implicitnímu náboženství, zanechávajícímu ovšem po sobě nejen zničené svatyně a - což je ještě důležitější - rozvrácené náboženské a etické ukotvení světa, ale také vědomí zrychlující se zaostalosti Číny ve srovnání s moderním kapitalistickým světem a snahu tento vývoj zvrátit. Neměl to již být deklarativní ateismus, nýbrž umírněná obnova náboženského života (k níž dali zelenou již bezprostřední Maovi nástupci), která se však paradoxně projevila novým impaktem křesťanství na Čínské obyvatelstvo, zatímco Číňané jiných etnik mnohdy dávají přednost neméně „asertivnímu“ nesinizované-mu islámu.

Dokončení v Novém Orientu č. 8

Sinizace náboženství jako cesta k náboženské toleranci II

ZDENĚK R. NEŠPOR

Čína a moderní křesťanství na konci 20. století

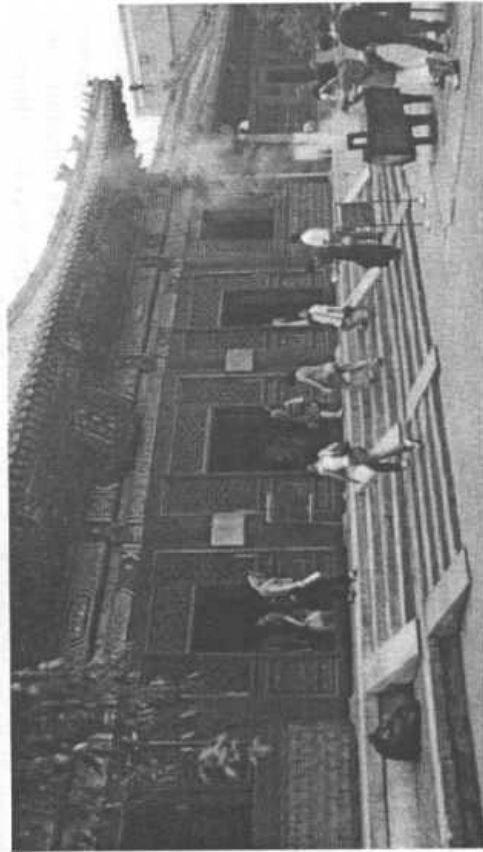
Americký sociolog Peter L. Berger před časem v souvislosti s kritikou dnes již zastaralých sekularizačních teorií prohlásil, že „dnešní svět je, až na pár výjimek ..., fanaticky náboženský, stejně jako svět vždycky byl, a v některých oblastech dokonce ještě víc.“ Stalo se tak ještě před 11. zářím 2001 a před americkou kampaní proti radikálnímu islamismu, ta však Bergerova slova přímo potvrzuje. A to hned dvakrát, neboť militantní islámská hnutí (a moderní radikální islám jako celek) tvoří jen jednu stranu mince, zatímco tou druhou nepochybně je americké „občanské náboženství“ (termín R. N. Bellaha), trvalá přítomnost křesťanských prvků v americké politice a v sociálním diskursu jako celku. Islám, respektive s ním spojované teroristické akce, je jistě viditelnější, neměli bychom však zapomínat, že v posledních dvou dekádách vyvrale soupeři o prvenství co do počtu nových přívrženců právě s křesťanstvím. Přitom zatímco počet muslimů vzrůstá především díky vysoké natalitě v muslimských zemích, celosvětový počet křesťanů roste zejména konverzemí, především v Latinské Americe a v jihovýchodní Asii.

Pro moderní křesťanství konce 20. století, ať již v katolické nebo protestantské formě, je totiž typické silné omezení vlivu Evropy a severní Ameriky, jakkoli byl jako jeho zdroj určující, ve prospěch domácích teologů i lidových náboženských vůdců zemi Třetího světa. Nejživější podobou tohoto moderního křesťanství, které je napříkladem ve střední Americe spojeno s feministickým hnutím, bojujícím proti machismu, a se vzájemnou pomocí sociálně slabších vrstev, přitom je evangelikalismus, čili letniční hnutí. Jde o konglomerát protestantských církví a náboženských skupin, vyznávajících mystickou blízkost svých členů Kristu a přímé působení Ducha svatého prostřednictvím zjevení, záračných uzdravení, glosolálie (mluvení v jazycích) apod. Jsou to právě letniční církve, které masivně vstupují do sociální sféry a stále častěji i do politiky zemí Třetího světa ve snaze etablovat zde morální principy, nahradit zkorumpované nacionalistické a socialistické režimy pro moderní dobu vhodnější ideologií, jež by zároveň byla – krom svého původu – také ideologií „nativní.“ Známé heslo „modernizace avšak nikoli pozápadnění (westernizace)“ se zde uplatňuje v plné míře, neboť toto moderní křesťanství asijských a latin-

skoamerických zemí má se svým původem společného stejně málo (nebo mnoho?), jako černý Kristus někdejší Teologie osvobození.

Právě evangelikalismus, nebo jak někteří autoři rádi zdůrazňují – „protestantský fundamentalismus,“ přitom po Maově smrti a pádu Klíky čtyř začal masivním způsobem pronikat i do Číny, přičemž se obecně soudí, že podstatnými impulzy pro to byla jednak frustrace ze sociálního vývoje v průběhu „Kulturní revoluce“ a zároveň ideologická koncepce „socialistické tržní ekonomiky“ Denga Xiaopinga, opatrně se přibližující Západu a tak v širokých masách Číňanů vyvolávající hluboký nejnepříjemnější západní ekonomických vztazích, ale také po kulturních a náboženských hodnotách, které je zakládají. Ostatně teze o fundamentální správnosti dělských oblastech Číny jsou způ-

sové ke křesťanství v země-



Oběť vonných tyčinek před buddhistickým chrámem Yongé Gong v Bejingu (Peking), foto: Z. K. Nešpor

sobeny hlavně domácími misionáři letničních církví (z nichž část ovšem nepochází z kontinentální Číny, z „Mainlandu,” nýbrž z Taiwanu, Singapuru a – zejména po přivtělení – pochopitelně také z Hong-Kongu a Macaa), jejichž křesťanství se jen velmi málo podobá tomu, jež známe z jiných oblastí. Jak svou ortopraxí, tak i duchovním étosem jde o hnutí s čínským základem, které se svou zvěstí dokonce velmi často obrací do proticizineckých a předevedším protievropských nálad. Skoro se chce říci, že jde o hnutí závisti vůči západnímu světu, jež by velmi rádo získalo jeho materiální výhody (a je proto ochotné akceptovat jisté základy jeho ideologie), které se však tvrdě postavilo vůči západní kulturní a hospodářské domínaci, přičemž častým argumentem je právě odklon Západu (a předevedším Evropy) od vlastní tradice. Čínští pen-tekostalisté jsou však neméně kritičtí a až militantní také vůči domácím náboženským učením, obviňovaným ze stagnace země a z jejího zavlečení do područí Západu, jež prý bylo jen podřízeno implicitně náboženskou marxistickou periodou. Na rozdíl od dřívějších případů etablování cizích náboženství v Číně zde sice dochází k sinizaci evangelikálního křesťanství, aniž však ke skutečné náboženské toleranci, jež tento vývoj dosud vždy provázela.

Situace intelektuálního křesťanství, zasahujícího zejména univerzitní studenty (nezapomínejme, že od r. 1979 lze na prestižních čínských

univerzitách skládat doktoráty z křesťanské teologie), sociální aktivisty (předevedším ty angažované v prodemokratickém hnutí) a pracovníky v soukromém sektoru, je do značné míry odlišná. Stejně jako v Singapuru se totiž tato skupina, skoro úplně ohraničená městským prostředím, prezentuje jako kosmopolitní, prozápadní reformátoři, uvědomující si fundamentální blízkost křesťanství a výdobytků západní společnosti, vědy, technického pokroku a demokracie. V tomto smyslu pak připomíná (a často idealizuje) období čínské republiky, kdy nacionalistická vláda vlivem paní Čenkajškové a rodiny Songů do značné míry strnila křesťanství a předevedším metodismu. V této optice je to přitom právě křesťanství, které může současné Číně přinést transformaci vzdělávacího systému, lékařské péče, vědy, ale i průmyslu, obchodu a bankovnictví a v neposlední řadě vzrůst počtu charitativních organizací a fungování občanské společnosti jako celku. „Neznamená to,” jak poznamenává Tu Weiming, „že křesťanský vliv na čínské vysoké školství automaticky povede k rozšíření křesťanství v Číně, avšak ... vytváří to symbolický prostor pro křesťanské intelektuály, aby právoplatně vyjadřovali své představy o nové Číně. Předevedším však jsou křesťané již od poloviny 19. století průkopníky osvo-
bození žen, lékařské péče pro chudé, lidských práv a filantropie,” přičemž tento historický aspekt sami rádi – a s úspěchem v podobě konverzí dalších

Číňanů – zdůrazňují.

Pnutí mezi oběma formami současného čínského křesťanství je velmi silné, přičemž je výrazně ovlivňováno také vlivem socialistické vlády (včetně ní již zmiňovaného záměrného podhodnocování počtu křesťanů v Číně). Ta se totiž stále obává vlivu ciziny, což vedlo k ostrým sporům s Vatikánem a k vypovězení řady katolických misionářů (což je jeden z důvodů podstatně menšího úspěchu katolicismu v Číně v porovnání s letničním protestantismem), stejně jako „přlišného” růstu nevládních a proto potenciálně nebezpečných sociálních skupin a organizací. Svoboda shromažďování je totiž v Číně podvázána státním dozorem, kdy i registrované nevládní organizace – včetně církví – podléhají soustavné kontrole a často existují na hranici okamžitého zákazu. Na tuto politiku zákonitě doplácí předevedším formálnější organizace městské, k jejichž tíži bývá připočítáváno i členství demokratických aktivistů, zatímco méně formální skupiny „křesťanů z lidu” (typické například na poloostrově Šandong) vcelku úspěšně proploouvají relativně flexibilním schvalovacím a kontrolním systémem. Budoucnost čínského křesťanství, což ostatně do značné míry plyne ze sociální skladby čínské společnosti, lze proto spatřovat spíše v jeho lidové, netolerantní formě, jakkoli je obtížné další vývoj predikovat. Nemělo by nás však překvapit, jak jsem již upozornil v úvodu, budou-li to právě čínští křesťanští fundamentalisté, kdo se silným hlasem

ozvou proti západní „dezinterpretaci” nebo dokonce opuštění křesťanského ideálu.

Konec tolerance?

Mnoho tisíciletí trvajcí kulturní vývoj Dálného východu vedl k ustavení svěbytného modu asijské náboženské tolerance, kdy vedle sebe nerušeně existovala řada různých náboženských vyznání, jako v Číně byly konfucianismus a taoismus, a přiležitostně mezi ně byla přijímána i vyznání nová, buddhismus a do určité míry i islám. Tento typ mezináboženské koexistence přitom byl charakterizován značnou mírou konvergence jednotlivých náboženských tradic, předevedším však jejich faktickým splynutím na úrovni lidového náboženství. A ať už je náš názor na tyto synkretické tendence jakýkoli, nutno zdůraznit, že právě jejich prostřednictvím trvale docházelo k upevňování a prohlubování mírové mezináboženské spolupráce a do značné míry i dialogu. Tato situace se však vlivem západního kulturního imperialismu podstatným způsobem změnila. Křesťanství, jehož představitelé se v Číně zprvu pokusili o přijetí podobného modelu vzájemných mezináboženských vztahů, od něj poměrně záhy ustoupilo ve prospěch radikálnějšího prosazování vlastní výlučnosti a sociokulturní převaha Západu v koloniálním období pak tento posun pouze potvrdila.

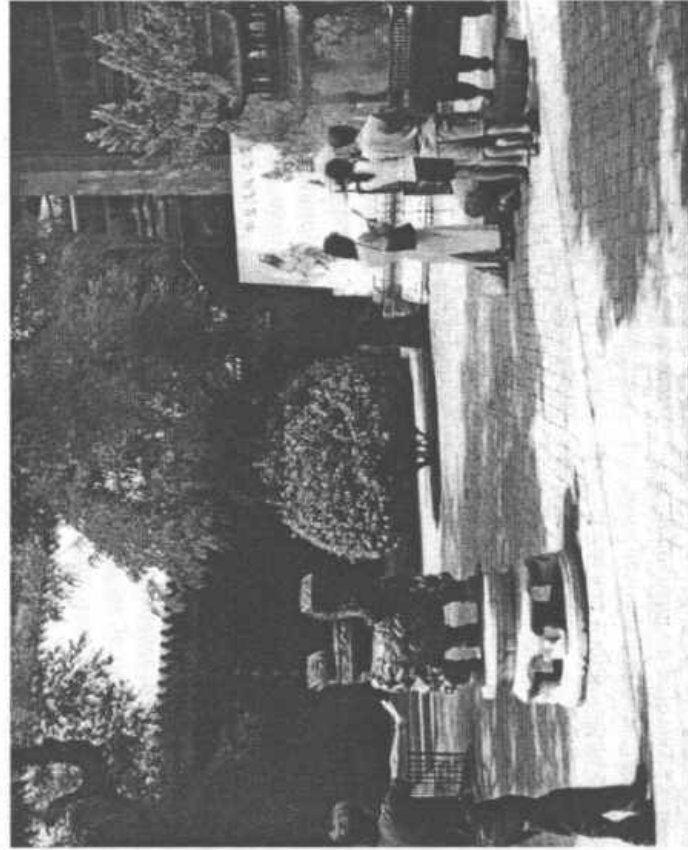
Přinejmenším od poloviny 19. století až do současnosti tak různé formy křesťanství v čínských dějinách hrají

„vábank.“ Deklarují se jako jediné pravé náboženství nestojící o dialog s jinými náboženskými kulturami a tento svůj požadavek jsou příležitostně s to prosazovat i se zbraní v ruce. Jedinou změnou, ke které přitom za poslední jedno a půl století došlo, je skutečnost, že zatímco násilné podoby křesťanství v poslední době zdomácněly i mezi samotnými Číňany a snad i začínají představovat vážnou hrozbu pro světové společenství jako celek, Západ a čínské intelektuální křesťanství dnes prosazují svou převahu daleko více „v rukavičkách.“ Ať už je to v podobě celosvětového vlivu západ-

mamě hledali komplementární studia „okcidentalistiky“ – naopak zde však nalezneme etablované katedry a fakulty křesťanské teologie, zatímco představa doktorandského studia konfuciánské teologie třeba v Paříži nebo v Praze dosud budí spíše úsměvy.

Moderní křesťanství v Číně ovšem není jediným náboženským vyznáním (či spíše jejich konglomerátem), které vsadilo na konfrontační politiku vůči ostatním a do určité míry i vůči své vlastní minulosti. Podobně je tomu například i s islámem nebo s buddhismem. Muslimům, kteří byli v období „Kulturní revoluce“ tvrdě perzekvováni (vzpomeňme jen masakr v Yun-anu v r. 1975 nebo Mao Ce-tungův boj proti jejich odmítání vepřového masa), dostali po roce 1978 jistě za dosti učinění v podobě definitivního uznání coby „etnické“ minority (čímž se chánští muslimové stali „národem“ Chuej-chuejů), v podobě mírnější vládní politiky a v neposlední řadě – zejména od počátku 90. let – často i možnosti styků se svými souvěrci na Blízkém východě ať už v podobě poutí do Mekky nebo vzájemných pracovních a obchodních vztahů. Výsledkem bylo to, že, jak spočítal Dru C. Gladney, v Číně dnes je více mešit než před rokem 1949 (zároveň však vzrostl i počet obyvatelstva), přičemž většina nových muslimských sakrálních staveb je financována za pomoci nejrůznějších nadací a darů ze zemí okolo Perského zálivu. Toto uvolnění a zřejmě i čilejší mezinárodní styky (podmíněné ekonomickými zájmy reformistické vlády,

kteřá dokonce např. v r. 1991 navázala diplomatické styky se Saudskou Arábií) však zároveň vedly k radikalizaci čínských muslimů, počínaje protivládní demonstrací Ujgurů v Xinjiangu v roce 1986, masovým odporem proti vydaným knihám o čínských sexuálních praktikách nebo pojednání o pojidání vepřového jako o „přežitku“ z první poloviny 90. let, až po bombové útoky v Xinjiangu (všechny tyto akce vedly k ostré reakci čínské vlády, jejich původci byli většinou uvězněni, avšak to jen „přililo oleje do ohně“). Mnozí čínští muslimové si při svém pobytu na Blízkém východě zároveň položili otázku, nezašli-li ve svém přijímání čínské kulturní tradice, v sinizaci čínského ismámu, příliš daleko? V muslimských čtvrtích se tak, kromě nových mešit a studijních center, opět začala masověji rozšiřovat muslimská náboženská výzdoba domů, šátky na hlavách žen a příležitostně i jejich závoje. V únoru 1994 byli poprvé uvězněni čtyři sufijsí vůdové, kteří spory o pravověrnost uvnitř čínské islámské komunity neváhali řešit zbraněmi, a podobných incidentů v poslední době přibývá. Jinak řečeno, také moderní islám (nebo alespoň některé jeho formy) v Číně stále zřejměji přijímá podobu silně sebestředného, navenek animosního náboženského vyznání, což konečně platí i o některých proudech čínského buddhismu, bojujících za čistotu „pravého náboženství.“ Také v tomto případě jde o hnutí, které je (podobně jako například v Mongolsku) vyvoláváno a financováno z ciziny,



Oběť vonných tyčinek v taoistickém chrámu Baigun Gvan v Bejingu (Peking),
foto: Z. R. Nešpor

především z Japonska a zemí jihovýchodní Asie, ale i zde se samotní Číňané „rychle učí“ a své zahraniční vzory záhy nahrazují.

V současné době tak jsme svědky rychlého mizení někdejší asijské náboženské tolerance, kdy všechna do Číny importovaná náboženství v různé míře přecházejí do ofenzivy proti své někdejší sinizaci, kladou důraz na vlastní výlučnost a pro její dosažení v některých případech neváhají užít násilných prostředků. Kdo je viněn? Svou roli zde nepochybně sehrál rozklad tradiční čínské společnosti, který byl podminěn její vnitřní schátralostí i vlivem Západu od 19. století. Především to však byla však dlouhá desetiletí sociokulturní de-kultivace, k nimž došlo a dochází v období komunistické diktatury. V krátkosti řečeno, z tradiční čínské kultivovanosti a vzájemné mezi lidské ohleduplnosti, s níž se můžeme setkat v literatuře, vinou likvidace intelektuálních elit za Velkého kormidelníka v běžném lidovém prostředí nezbylo prakticky nic. Zhroucení Mao Ce-tungovy ideologie a především jejich východoevropských vzorů, které vedlo k reformistické politice čínské komunistické vlády, však zároveň vyvolávalo a vyvolává nový „hlad“ po symbolickém zaštitení lidského života, novou touhu po náboženství. Tuto touhu v některých případech dokáží uspokojovat tradiční čínská náboženství, včetně privátnějších a vnitřnějších náboženských praktik typu léčitelských technik (dýchací techniky, taiči, akupunktura, herbální medicína), vedoucí ke kultivaci vnitřního Já

řádání. Lék proti případnému „střetu civilizací“ (o jehož nevyhnutelnosti hovoří spíše jeho populární interpreti, než sám S. Huntington) totiž nespočívá v naivním hledání „světového étosu“, který mimoevropští autoři oprávněně označují za příliš křesťanský, nýbrž v důsledném uznání kulturního rela-

prostřednictvím usoustavnění vitální energie (ki). Jindy naopak tato touha vede k pevnějšímu přiklonu k „cizím“ náboženstvím typu buddhismu, islámu či křesťanství (víme však již, že tato náboženství – včetně křesťanství – jsou dnes nesená samotnými Číňany), jejichž stoupenci mají za to, že náboženskému ideálu budou nejbližší, budou-li dbát na jeho striktní zachovávání a budou-li zamezovat jakýmkoli snahám o přiblížení se jiným náboženským kulturám. Tento postoj můžeme nazvat „náboženským vzdorem“, avšak jakkoli pejorativně to budeme myslet, sotva nám to pomůže k hlubšímu pochopení současné čínské náboženské scény a tím méně k udržování mírové mezi-náboženské koexistence. Právě povýšenecký postoj vůči jiným kulturním a náboženským představám, bytostně cizí tradiční čínské společnosti a do Číny ve větší míře zavlečený poprvé až západním kolonialismem, totiž je „zatloukáním hřebíků do rakve“ asijské náboženské tolerance a zakopáváním jejich pozitivních výdobytků.

Jsmo-li s to pochopit zásadní strukturální proměny, která v čínské religiozní sféře nastala, stejně jako tomu bylo i v jiných dálnévýchodních společnostech, a nahlížíme-li její hlubinné příčiny, mělo by to pro nás být poučením. Zároveň bychom měli uvažovat, v zájmu zachování světového míru a konce konců i v zájmu zachování existence lidského roku jako celku, nebyla-li by věkoviť čínská tolerantní koexistence různých náboženských vyznání aplikovatelná i v současném světovém uspo-

Spolupráca západných mocností s Južnou Afrikou počas studenej vojny

IVAN LUKÁŠ

Po skončení druhej svetovej vojny sa z bývalých spojencov proti fašizmu stali nepriateliami a od „Štetinu na Balte k Terstu na Jadranskom mori sa zniešla naprieč kontinentom železná opona“. Týmto slovami ohlásil britský štátnik Winston Churchill počiatok tzv. studenej vojny. Proti sebe sa tak postavili dva veľké svetové systémy: západné demokracie a totalitný režim sovietskeho Ruska a jeho satelitov.

V prebiehajúcej vojne sa však na stranu Západu postavili i krajiny, ktorých vnútorná politika nezodpovedala zásadám prijímaným modernými demokratickými štátmi. Jednou z nich bola i Juhoafrická únia (od roku 1961 sa z nej stala Juhoafrická republika), ktorej režim apartheidu bol celým medzinárodným spoločenstvom, bez ohľadu na prebiehajúcu studenú vojnu neustále kritizovaný a sankcionovaný. Ohniskom tohoto odporu boli predovšetkým Organizácia africkéj jednoty, založená v roku 1961 a Organizácia spojených národov, ktorá označila Juž-

nú Afriku za „hrozbu pre mier“. Napriek tomu, že Západ oficiálne podporoval sankcie voči režimu apartheidu, zohrávala Južná Afrika podstatnú úlohu v obranných a finančných plánoch Západu, ktorý zároveň prispel obrovským dielom k vybudovaniu juhoafrickej ekonomiky a zbrojného priemyslu.

Ako však uvidíme, ten istý zahraničný kapitál, ktorý pomohol urobiť z Južnej Afriky „ekonomického giganta dominujúceho celej južnej časti afrického kontinentu“, v priebehu sedemdesiatych rokov začal nahliadať sa-