

IDENTITY V KONFRONTACI

Multikulturní výchova pro učitele/učitelky SŠ a ZŠ

Milan Fujda – Eva Klocová – Radek Kundt (eds.)

Masarykova univerzita
Brno 2011

Publikace vychází v rámci grantového projektu Centrum pro religionistiku a multikulturní edukaci (CERME) CZ.1.07/1.3.10/02.0022 v rámci globálního grantu CZ.1.07/1.3.10 Další vzdělávání pracovníků škol a školských zařízení v Jihomoravském kraji Operačního programu Vzdělávání pro konkurenceschopnost, spolufinancovaného ze státního rozpočtu ČR a Evropského sociálního fondu.

Autorsky zpracovali: Mgr. Helena Balabánová, doc. PhDr. Luboš Bělka, CSc., Mgr. Lucie Čechovská, PhDr. Rudolf Fišer, CSc., Mgr. Milan Fujda, Ph.D., Mgr. Marie Hanzelková, PhDr. Jana Horváthová, doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr., Mgr. Šárka Martínková, PhDr. Dalibor Papoušek, Ph.D., Mgr. Eva Pechová, Mgr. Jana Poláková, Mgr. Michal Schuster, Mgr. Radka Svačinková, Mgr. Pavel Šindelář, Ph.D., doc. PhDr. David Václavík, Ph.D., Mgr. Milada Závodská, PhDr. David Zbírál, Ph.D.

Redakce: Mgr. Milan Fujda, Ph.D., Mgr. et Mgr. Eva Klocová, Mgr. et Mgr. Radek Kundt

Odborná recenze: PhDr. Tomáš Měšřánek, PhDr. Daniel Topinka, Ph.D.

OBSAH

Několik slov na úvod aneb Návod k použití (Milan Fujda)	5
Úvod (Milan Fujda)	9
I. NÁBOŽENSTVÍ A KULTURA	11
Náboženství jako fenomén kultury (Dušan Lužný)	12
Kultura a společnost v pohledu společenských věd (Milan Fujda)	24
II. NÁBOŽENSTVÍ V MODERNÍM SVĚTĚ	42
Náboženství a procesy globalizace a sekularizace (Dušan Lužný)	42
Náboženství, média a politika (David Václavík)	54
Náboženská situace v ČR (David Václavík)	71
III. NÁBOŽENSTVÍ A EVROPSKÉ IDENTITY	85
Křesťanství a evropské identity (David Zbiral)	85
Evropa a židovská diaspora (Dalibor Papoušek)	101
Islám: Utváření Evropy a jejího „druhého“ (Radka Svačinková)	121
IV. NÁBOŽENSTVÍ A ASIJSKÉ IDENTITY	139
Dědictví kolonialismu a náboženství Indie (Milan Fujda)	139
Buddhismus jako světové náboženství (Luboš Bělka)	159
Náboženství a politika v Číně (Pavel Šindelář)	176
V. NOVÁ NÁBOŽENSTVÍ A SOCIÁLNÍ IDENTITA: STEREOTYPIZACE A REPREZENTACE	194
Nová náboženství a jejich vztah k okolí, tragické případy a problematika antikultovních hnutí (Dušan Lužný)	194
Nová náboženství: Modernita a globalizace (Dušan Lužný)	206
Náboženství v pozdně moderní době: Členství, reprezentace, konflikt (David Václavík)	221
VI. NÁBOŽENSKÉ A ETNICKÉ MENŠINY I: TRAGICKÝ OSUD ŽIDŮ A ROMŮ	233
Dějiny antisemitismu a holocaust (Redakce)	233
Procházka po bývalém třebečském ghettu a židovském hřbitově (Rudolf Fišer)	245
Dějiny Romů v Evropě se zřetelem na české země (Jana Horváthová)	266
Holocaust Romů (Michal Schuster)	292

VII. NÁBOŽENSKÉ A ETNICKÉ MENŠINY II: ROMSKÁ KULTURA	307
Proměny romské kultury v českých zemích a na Slovensku (Jana Poláková a Jana Horváthová).....	307
Romská a romistická literatura a její využití v praxi (Milada Závodská)	330
Romové a náboženství (Lucie Čechovská)	353
VIII. NÁBOŽENSKÉ A ETNICKÉ MENŠINY III: VZDĚLÁVÁNÍ A VÝCHOVA ŽÁKŮ	373
Vietnamská menšina v ČR: Náboženství, kultura, soužití (Eva Pechová a Šárka Martínková)	373
Vzdělávání romských žáků (Helena Balabánová, Marie Hanzelková a Lucie Čechovská).....	391
Jak vyučovat o romské kultuře v kontextu aktuální situace (Jana Horváthová, Lucie Čechovská a Marie Hanzelková)	409
Summary	433
Informace o autorech	434
Jmenný a věcný rejstřík	437

NĚKOLIK SLOV NA ÚVOD ANEB NÁVOD K POUŽITÍ

Milan Fujda

Text, který se vám dostává do rukou, vznikl v rámci projektu Centra pro religionistiku a multikulturní edukaci a v přímé vazbě na vzdělávací program **Identity v konfrontaci: Multikulturní výchova pro učitele a učitelky SŠ a ZŠ**, který toto centrum organizuje. Celý projekt si klade za cíl přispět k uskutečňování kurikulární reformy tím, že nabízí učitelům a učitelkám studijní a pracovní materiál a asistenci v oblasti multikulturní výchovy. Jak při koncipování celého projektu, tak při tvorbě těchto studijních textů jsme se především snažili překlenout hlubokou propast mezi tím, co je po vás, učitelkách a učitelích, v rámci kurikulární reformy vyžadováno, a tím, jaká podpora je vám nabízena, ať už formou podkladů pro výuku, nebo formou možností kvalitního vzdělávání v oblastech, které v kontextu reformy nabývají na významu. Věříme, že se vám v podobě této knihy dostává do rukou obsáhlý a užitečný materiál, který uspokojí vaše potřeby v oblasti multikulturní výchovy a nabídne řadu podnětů pro práci v rámci výuky dějin, občanské výchovy a základů společenských věd, případně i zeměpisu nebo výtvarné výchovy. S ohledem na průřezový charakter multikulturní výchovy pokrývá tento materiál řadu aspektů dalších průřezových témat Rámcových vzdělávacích programů jako Myšlení v evropských a globálních souvislostech a Mediální výchova.

Naším cílem nebylo předkládat jednoznačné a definitivní „pravdy“ o „jiných“ kulturách, a v konečném důsledku tak reprodukovat nebo vytvářet další stereotypy. Chtěli jsme spíše podpořit vaše uvažování o relevantních aspektech společenského života, povaze stereotypů a jejich sociálních funkcích a o rozličných důsledcích jejich uplatňování. Spíše než autoritativní poznatky jsme se snažili vám poskytnout podněty a prostředky k rozvíjení kritického myšlení vašich žáků a žaček. V této souvislosti jsme se zaměřili především na témata utváření stereotypů, sociálního vyloučení, formování identit a kulturních odlišností, utváření vztahů mezi společenstvími a kulturami.

Kdybychom tato témata otevírali jen na abstraktní teoretické úrovni, patrně by to ani vám, ani vašim žákům a žačkám k velkému užítku nebylo. Proto jsme se zaměřili na výklad zcela konkrétních událostí a problémů, jichž dějiny náboženství a kultury poskytují bezpočet. Prostřednictvím jejich analýz jsme se ale snažili vždy ukázat něco obecnějšího. Lze říci, že jsme se pokusili na jedné straně objasnit tyto konkrétní události prostřednictvím aktuálních teoretických poznatků společenských věd, jako jsou religionistika, historie, kulturní a sociální antropologie či sociologie. Na straně druhé jsme se vlastně snažili právě na dílčích skutečnostech učinit toto abstraktní teoretické poznání přístupným a ukázat jeho praktickou užitečnost. Obrazně řečeno jsme se pokusili zabít několik much jednou ranou: poskytnout vám informace o stavu vybraných kultur, náboženství, identit v různých obdobích dějin, ukázat vám na těchto informacích praktický význam teoretických sociálněvědných poznatků a prostřednictvím spojení obojího vám pomoci hledat cestu, jak vést své žáky ke kritickému myšlení o sobě samých, o kulturním a sociálním prostředí, v němž žijeme, a o tom, co se dnes s námi všemi i tímto prostředím děje.

Část knihy je věnována také specifickým problémům, historickým i současným, ve vztahu mezi tzv. majoritou české společnosti a specifickými menšinami, jako jsou Romové a Židé. Některé z těchto částí, například kapitoly o holocaustu, tematizují některá „morální selhání“ této tzv. většiny. Domníváme se, že tato „selhání“ je třeba si opakovaně připomínat. Zároveň je ale třeba mít na paměti, proč je toto připomínání důležité. Na tuto otázku existuje mnohokrát opakovaná odpověď: „Lidé, kteří zapomínají své dějiny, jsou odsouzeni tyto dějiny opakovat.“ Jinými slovy, toto připomínání má smysl pouze jako součást snahy poučit se z minulých chyb. Analyzovat tyto dějinné události, vyjasňovat si jejich příčiny a důsledky, abychom mohli pěstovat citlivost vůči analogickým procesům, které se mohou kdykoliv

v dějinách vrátit. I proto se v těchto kapitolách snažíme ukazovat jisté spojnice mezi historií a některými varovnými, jakkoliv i zdánlivě nevinnými událostmi a společenskými tendencemi současnosti.

Určitě tímto způsobem nechceme propagovat ideologii slabých a bezmocných, šířit představy o „nejhorších zločinech dějin“ nebo o „nejvíce trpících národech“ apod. Život je plný utrpení, a klást si otázku, zda utrpení Židů v moderních evropských dějinách bylo horší než utrpení jihoamerických indiánů vyvražděvaných conquistadory nemá nejmenší smysl. Má však smysl se poučit z toho, co mají tyto události společné, jaké myšlení, jaké praktiky, jaký jazyk je umožnil.

Židé nebo Romové nejsou slabí a bezmocní, přestože v naší dnešní společnosti jsou zejména Romové výrazným způsobem vytěšňováni na okraj a na ekonomické dno. Nejsou bezmocní, protože i ve své obtížné situaci mají možnost se s nepřívětivým osudem rozmanitým způsobem vyrovnávat, vzpírat se mu, usilovat o jeho změnu, učit se s ním žít, případně přežít jemu navzdory. Tyto možnosti ale samozřejmě nejsou neomezené. Jejich meze jsou do značné míry určeny tím, jakým způsobem ve vztahu k těmto lidem a skupinám jedná jejich okolí: jak definuje jejich identitu, jak definuje vzájemné problémy, jakým způsobem institucionalizuje jejich řešení. Jedná se o „romskou otázku“, o „problém chudoby“, nebo o „krizi soužití kultur“? Je jádrem problému „nepřizpůsobivost“ vyplývající z příslušnosti k určité kultuře, je ve hře biologická a geneticky šířená intelektuální a charakterová nedostatečnost „podřadné rasy“, neschopnost státu uskutečňovat fungující politiku prevence chudoby a sociálního vyloučení, nebo je problémem rasismus sdílený tzv. většinovou společností?

Jde zdánlivě o „pouhá“ pojmenování téhož. Ovšem jejich důsledkem jsou odlišné způsoby jednání a interakce mezi různými jednotlivci, rozličnými nebo státem a různými kategoriemi jeho občanů. Každé z těchto pojmenování situace v konečném důsledku otevírá rozdílné možnosti jednání lidí, kteří se v nich nachází, a naopak jisté možnosti předem vylučuje. Každé má proto na všechny zúčastněné odlišný dopad a do značné míry jim určuje možnosti, jak se s touto situací vyrovnat. Znamená to jinými slovy to, že za problémy v soužití nikdy není zodpovědný jen jeden, že jsou výsledkem vzájemných vztahů, a za důsledky jejich řešení jsou nejbezprostředněji odpovědní ti, kdo prosadili nejvíce z vlastního pohledu na skutečnost. Není nic zvláštního na tom, že skupiny lidí, jejichž operační prostor je ze strany okolí nejvíce zužován, volí jakékoliv strategie jednání a případně přežití, které zbývají. Není pak nic zvláštního ani na tom, když jsou to strategie, které k harmonickému vztahu k okolí mohou přispět jen obtížně. V takové situaci je pak samozřejmě snadné poukázat na ty, kdo jsou „nepřizpůsobiví“, a veškerou vinu za sdílené společenské problémy svést právě na ně. Je to snadné, protože jejich pojmenování problému lze snadno přeslechnout nebo, pokud tahají za kratší konec, mu vůbec nedopřát sluchu. Avšak stejně jako je to snadné, je to také nepoučené, možná alibistické a především kontraproduktivní. Tomu, kdo již nemá co ztratit, lze těžko diktovat další podmínky.

Výše jsem hovořil o pojmenovávání situací, o interakcích, definicích identity, institucionalizaci řešení problémů a implicitně také o sociálním vyjednávání. To vše jsou procesy, jež lze z hlediska společenských věd popisovat a analyzovat. Už pojmy, které jsem výše užil, jsou vlastně velice obecnými teoretickými společenskovědními koncepty, které slouží k interpretaci toho, co se každodenně děje mezi lidmi. Vědecké analýzy by ale nebyly k ničemu, kdyby nesloužily jako zdroje poučení, tedy jako něco, co lze využívat prakticky. Společenskovědní poznání v zásadě není ničím víc – ale také ničím méně – než schopností společnosti reflektovat sebe samu z odstupů, chápat to, co se v ní odehrává, v širších souvislostech a způsobem, který není poplatný jen vnímání světa té či oné skupiny, ale který se snaží zohlednit a vzít v úvahu pohledy z různých stran. V tom spočívá jeho síla i jeho význam. Dnešní společnost je natolik složitá, že bez náležitého odstupů a bez systematické disciplinované snahy o reflexi sama sebe pochopit nedokáže. Přeneseně pak platí, že žádný člen společnosti nedokáže svůj život v rámci společnosti a důsledky svého společenského jednání v dostatečné míře a efektivně reflektovat bez využití znalostí, kterými společenské vědy disponují. I proto mají společenské vědy v současném vzdělávání

veliký význam, jakkoliv kurikulární reforma tuto skutečnost zejména v hodinové dotaci relevantních předmětů stále dostatečně nezohlednila. I proto jsme považovali za vhodné pojmut tuto učebnici multikulturní výchovy jako na konkrétních příkladech postaveného průvodce společenskovedním myšlením o tématech, která s multikulturním vzděláváním bezprostředně souvisí.

Struktura publikace

Při koncipování knihy jsme se snažili v maximální míře přiblížit vašim specifickým potřebám a maximálně vám tak usnadnit její využití při sebevzdělávání i při výuce. Ve formální struktuře publikace se to projevilo dvěma způsoby. Především jsme se pokusili využít rozdílných možností, jež nabízí papír a tisk na straně jedné a moderní výpočetní technika na straně druhé. Materiály tedy existují ve dvou podobách: tištěné a elektronické (na DVD). V tištěné verzi nám šlo především o informační hodnotu textu, který je možné s sebou nosit a číst kdekoliv. Tištěná verze neobsahuje mnoho obrázků a na minimum jsou zredukována i cvičení a užitečné textové přílohy. Naopak u DVD jsme využili jejich větší informační kapacity i různorodých možností práce především s audiovizuálním materiálem. Obsahují tedy mnohem obsáhlejší a rozmanitější doprovodný studijní a výukový materiál, který lze využít jak přímo na hodinách, tak při samostatné práci žáků.

Pokud jde o výstavbu jednotlivých kapitol, snažili jsme se vašim potřebám vyjít vstříc především jejich jasnou organizací do oddílů s přesně stanovenými dílčími cíli. Každá kapitola začíná krátkým příběhem, který naznačí jeden ze základních problémů, které se budou v celé kapitole řešit. Snad se nám podaří vás pomocí těchto příběhů trochu „vtáhnout do děje“ a věříme, že je budete moci využít i ve své výuce. Texty jednotlivých kapitol se pak k tématu tohoto příběhu budou mnohdy různým způsobem vracet.

Po tomto příběhu následuje vyjasnění toho, co byste se v dané kapitole měli naučit a jakým způsobem to lze využít. Navazující úvod před vámi již rozvrhne řešenou problematiku a poskytne tak určité vodítko k tomu, jak číst navazující oddíly. Tyto navazující oddíly tvoří jádro každé kapitoly. První z nich podává základní informace o probíraném tématu, jakési nutné minimum znalostí, jimiž je třeba disponovat, má-li být možné dané problematice poněkud fundovaným způsobem porozumět. Následující oddíl nazvaný analytický výklad pak látku kapitoly objasňuje prostřednictvím podrobnější analýzy několika vybraných dílčích problémů. Především prostřednictvím těchto pasáží se snažíme vyložit předestřené problémy v širších souvislostech.

Po analytickém výkladu následuje tzv. komunikační průvodce, jehož pojetí se poněkud liší v závislosti na obsahu kapitoly. V kapitolách, v nichž se hovoří například o kulturách a společenstvích, jejichž příslušníci se objevují nebo by se velice reálně mohli objevit v českých třídách, najdete několik našich skromných doporučení pro vhodné způsoby komunikace s nimi a s jejich rodiči. Možná vám naše doporučení občas přijdou poněkud vágní a neurčitá, ale i to má svůj důvod. V těchto oddílech, stejně jako v celé knize, jsme se snažili vyhnout tomu, abychom jen šířili nějaké „lepší“ stereotypy. Kulturní odlišnost neznamena kulturní uniformitu. Stejně jako nelze stanovit obecná pravidla pro to, jak vhodně komunikovat s Čechy, nelze stanovit ani obecná a jednoznačná pravidla pro komunikaci například s českými Vietnamci. Tím podstatným, co chceme svojí prací ukázat, je to, že příslušníci jiných společenství a kultur jsou především „normální“ lidé, kteří mají rozmanité vztahy a navzájem se od sebe liší stejně, jako se od sebe navzájem lišíme my, obyvatelé české kotliny. Kdybychom vám říkali něco jiného, prostě bychom vám lhali. I proto má tento oddíl ve všech kapitolách (v některých výhradně) ještě jiný aspekt: snahu zodpovědět otázku, jakým způsobem o skutečnostech popsanych v kapitole vhodně vyučovat.

Za tímto oddílem naleznete velice stručné bodové shrnutí, které vypichuje ty skutečnosti a souvislosti, které autoři jednotlivých kapitol považují za nejvýznamnější. Za ním následují ještě úkoly, které je jistě vhodné si zkusit vyřešit. Opět mají jednotnou strukturu, jejíž pomocí se snažíme docílit toho, abyste

poznatky získané v každé kapitole mohli rozvíjet různým způsobem. Mezi úkoly naleznete i takové, jejichž prostřednictvím si můžete ověřit, jaké informace jste si zapamatovali. Avšak za důležitější považujeme ty typy úkolů, které vám dávají možnost probírané problémy dále kreativně promýšlet. Tyto úkoly lze samozřejmě využít i přímo při práci s žáky. Speciální sadu úkolů pro práci v hodinách však najdete na DVD. Doporučení vhodné rozšiřující četby vám pak nabízí komentovaná bibliografie na konci každé kapitoly.

Probíraná témata knihy jsou rozvržena do dvou základních částí: v první jsou obecněji pojaté kapitoly zaměřené na problematiku náboženství, kultury, identity, médií a otázky modernizace a globalizace. Tyto kapitoly objasňují kontext, v jehož rámci jsou následně zpracovány jednak dílčí kapitoly o významných náboženstvích a vztazích mezi Evropou a významnými kulturami, s nimiž přicházela a stále přichází do vzájemného styku. Jednak na tyto obecné kapitoly navazují texty zaměřené na problematiku multikulturního soužití přímo v českém prostředí. Obsáhle pojednávají především o různých aspektech života Romů na českém území a jejich společenské integrace nebo marginalizace. Několik samostatných kapitol je ale věnováno také dějinám židovské menšiny a českým Vietnamcům. Zatímco první kapitoly lze bohatě využít zejména v předmětu, označovaném v Rámcových vzdělávacích programech jako Občanský a společenskovědní základ, především v rámci výuky filozofie, etiky a sociologie, konkrétněji zaměřené navazující kapitoly najdou své uplatnění spíše při výuce dějin a v rozličných dlouhodobějších kolektivních i individuálních projektech, referátech a seminárních pracích.

ÚVOD

Milan Fujda

Nejen z úst politiků, ale i odborníků v sociálních vědách lze čas od času zaslechnout prohlášení, že multikulturalismus je mrtvý. Jaká je ale identita tohoto nebožtíka, koho je třeba pochovat? Zcela jistě to není heterogenní charakter společnosti, v níž žijeme. Síly, jež nesou globalizaci společnosti, nijak neoslabily, tendence populací vyspělých zemí ke stárnutí se také v ničem zásadním nezměnila a rychlost bohatnutí bohatých a chudnutí chudých se také nezmenšila. Takže stále nelze čekat konec oběhu mezinárodního kapitálu, ani konec migrace bohatých za větším bohatstvím a chudých za vidinou lepšího života. Multikulturalismus jako stav, v němž se společnost nachází, tedy hlasatelé jeho smrti určitě na mysli nemají.

Zcela jistě nemají na mysli ani konec politiky, která bere existenci kulturních, etnických, náboženských a nakonec i genderových a jiných odlišností v úvahu. Jednak mohla těžko zemřít politika, která se dosud ani nestihla narodit, jednak jsou etnické konflikty v Evropě spíše důsledkem neexistence takové politiky, respektive absence respektu a přítomnosti systematické marginalizace menšinových společenství, která hlasitým politickým odporem a případně i násilím dávají najevo, že tato marginalizace není k žití a že ji nemohou dále tolerovat.

Pokud mají tedy prohlášení o smrti multikulturalismu nějaký smysl, pak jen jako prohlášení o konci určitého typu snah o společenskou integraci kulturní různorodosti. Konkrétně se jedná o snahy, které jsou založené na naivním konceptu kultury a kulturní identity a které spíše než respekt k odlišnosti vyznačuje preference dominantních mocenských skupin menšinových komunit: dominance jejich mužů nad jejich ženami, jejich intelektuálů nad ostatními, jejich bohatých nad jejich chudými. Jaká koncepce kultury a varianta multikulturalismu jsou spojené s těmito, doufejme, že skutečně mrtvými – ovšem v zásadě také dosud neuskutečňovanými – snahami? Jsou to koncepce založené na představě tzv. komunitarismu, které byly dobře míněné, ale v jistém smyslu byly stejně naivní jako kontraproduktivní.

Komunitaristé se domnívali, že v jistých případech liberální stát může zajišťovat nejen rovné příležitosti svým jednotlivým obyvatelům, ale měl by zohledňovat i společnou kulturní identitu a specifické požadavky či potřeby určitých komunit (lidí s menšinovou sexuální orientací, etnicky či národnostně definovaných společenství a podobně). Jednalo se v zásadě o snahu zajistit těmto komunitám právo na sebeurčení právě jakožto komunitám. Druhou stranou mince byla představa, že v jistých případech by na základě příslušnosti k těmto komunitám byly oficiálně uznány nároky například na výjimky z občanského zákona (třeba právo na polygamická manželská soužití).

V čem uplatňování takového přístupu (i v méně radikálních podobách) podporuje dominanci jistých mocenských skupin v rámci takto respektovaných společenství? Tuto otázku není těžké zodpovědět. Aby občanské právo mohlo respektovat specifické zvyklosti určité komunity definované jako společenství sdílející jistou kulturu, musel by být pojem této kultury zároveň právním pojmem a zákon by musel tuto kulturu definovat prostřednictvím jednoznačného seznamu charakteristických zvyklostí, které by měly být vyňaty z rámce platného občanského práva. To ale znamená, že by stát musel uznat jistou skupinu lidí jako **reprezentanty** této kultury (podobně jako jsou poslanci za politickou stranu reprezentanty stranické politiky) a její definici této kultury učinit právně závaznou. I kdyby taková **reprezentace** byla například demokraticky volena, znamenalo by to však, že by příslušníky dané komunity reprezentovala asi tak hodnověrně jako běžná vláda reprezentuje všechny občany – včetně těch, kteří volili opozici, těch, kteří volili strany, které se vůbec nedostaly do parlamentu, a těch, kteří vůbec nevolili. Jinými slovy, reprezentovala by nakonec jen její nevelkou část, s níž by sdílela společné zájmy. Zatímco vládní politika se může změnit s nástupem opozice k moci a opozice má navíc nástroje, jak v parlamentu blokovat

nebo modifikovat určitá rozhodnutí, tato úzká skupina **reprezentantů** by definovala právně závaznou podstatu kultury. Takže například polygynie by se mohla stát uznaným kulturním rysem navzdory tomu, že drtivá většina ženských příslušnic této kultury by s koncepcí polygynního manželství nesouhlasila, bojovala proti němu nebo třeba prosazovala pravý opak, tj. manželství polyandrické. Stát, který by tímto způsobem uzákonil právo jisté komunity na uzavírání polygynních sňatků jako oficiální výjimku z platného zákona, by tak dosáhl jednak toho, že by ve jménu multikulturalismu podřídil ženy jedné komunity jejím mužům, jednak by navíc z odporu žen proti takovému opatření učinil protiprávní jednání. Dominanci skupin, které by prosadily svou vlastní vizi kultury, by tak prostřednictvím práva učinil ještě dominantnější a postavení skupin marginalizovaných v rámci tohoto společenství by učinil ještě marginálnější a významným způsobem by podkopal jejich možnosti vyjednat pro sebe lepší postavení. Jejich marginalizaci by vestavěl do zákona a učinil ji dlouhodobou, systematickou a těžko zvrátitelnou.

V jakém smyslu byl tento přístup založen na naivním konceptu kultury? Odpověď na tuto otázku do značné míry vysvítá z toho, co již bylo řečeno. Tento koncept kultury předpokládá, že kulturu lze jednoznačně definovat jasnými charakteristikami, které by měli její příslušníci všeobecně sdílet. Navíc takový koncept předpokládá, že se kultury nemění, že jejich základní charakteristiky jsou aspoň tak pevné, jak vyžaduje funkčnost právních předpisů. Jinými slovy, předpokládá se něco velice absurdního: zatímco západní liberální společnosti by měly být založeny na myšlence pokroku a neustálém směřování kupředu, od příslušníků kulturně definovaných menšin by se čekalo nejen to, že jejich kultury vzdorují času v místě jejich původu, ale dokonce i to, že nezmění své zvyklosti za situace, kdy z rozmanitých důvodů žijí jako menšina ve zcela odlišných společenských i přírodních podmínkách a jsou vystaveni stejným ekonomickým a politickým tlakům, jaké pohání domnělý neustálý pokrok jejich okolí. Pomíjí tedy jak skutečnost, že kultury vůbec nejsou homogenní, že etnická společenství jsou složena z lidí s rozličnými představami o světě, politickými názory, zvyklostmi, životními styly, tak to, že společnosti přirozeně reagují na změny v mocenském uspořádání, hospodářských podmínkách, sociálních vztazích, klimatických a geografických poměrech apod. a neustále se tedy proměňují. Nebere v úvahu ani to, že kulturní identita není žádnou pevně danou přírodní skutečností, že identifikace s kulturou má odlišnou podobu nejen u různých společenství v rámci etnické komunity, ale že zvláště v podmínkách změny místa bydliště a s ním změny sociálního prostředí se konstrukce identity výrazně liší například u rodičů, kteří svou identitu často výrazně opírají o místo svého původu, a u jejich dětí, které svou zemi znají (podobně jako jejich vrstevníci jiného etnického původu) jen z vyprávění, filmů, novin a časopisů nebo televize a z případných krátkodobých návštěv u příbuzných a které třeba už ani neznají nebo příliš dobře neovládají jazyk svých rodičů, zato na rozdíl od nich hovoří plynně a bez přízvuku jazykem své nové domoviny.

Právě kvůli této rigidnosti určité vize multikulturalismu a její nerespektování dynamické a heterogenní povahy kultur a identit tato forma multikulturalismu nevyhnutelně musí selhávat a je jen dobře, když jako představa naší multikulturní budoucnosti zahyne a bude pohřbena dostatečně hluboko do země. To nicméně neznamená, že by měl být mrtvý multikulturalismus jakožto vize integrace všech příslušníků společnosti bez ohledu na jejich individuální i skupinově sdílené odlišnosti. Vize, která zároveň respektuje dynamickou povahu sociální reality a jejímž cílem je vytrvalá politická snaha o odstraňování bariér, jež část lidí systematicky připravují o rovné příležitosti k jejich ekonomické, politické, sociální, náboženské a jiné seberealizaci. Takový multikulturalismus je sice do jisté míry utopií – jako ostatně všechny vznešené ideály moderní západní politiky –, avšak právě svým založením na základním liberálním principu rovných příležitostí znamená jen požadavek na důsledné dodržování základních pravidel, která legitimizují liberální demokratické uspořádání.

Na takto pojatém multikulturalismu je založena i předkládaná publikace. Jejím cílem není podat vyčerpávající přehled kultur a náboženství, díky němuž by bylo jasné, kdo jsou Vietnamci, Romové, Mongolové, katolíci apod. Takový přístup by mohl vycházet jen z komunitaristické vize multikulturalismu, která je možná dobře míněna, ale je nevyhnutelně zároveň disfunkční. Proto tato publikace

nebude tolik o těch „druhých“ a jejich pevných a neměnných charakteristikách, jako o nás samotných: o tom, jak si představy druhých utváříme a jaké z toho plynou důsledky, o tom, jak jsme se s „druhými“ v dějinách setkávali a jak to poznamenalo nás, je i naše vzájemné vztahy, o tom, jak druhé poznávat jako individuální bytosti, jež můžeme respektovat, spíše než jim přilepovat „nálepky“, které nám jednou provždy znemožní jim porozumět. Proto *Identity v konfrontaci*; tato publikace totiž nebude o identitách daných jednou provždy. Bude spíše o utváření identit ve vzájemných konfrontacích, o tom, jak se někdo pro někoho stává „jiným“, a o tom, jakým způsobem jsou naše představy „jiných“ součástí nás samých, našich vlastních identit. Bude tedy do značné míry výrazem snahy o naše vlastní porozumění nám samým. Neboť upřímná snaha porozumět druhému vede nakonec především k lepšímu porozumění sobě samému, k pohledu na sebe z odstupu a k odhalení toho, co nám na nás samotných v bezproblémové každodennosti zůstává skryto.

NÁBOŽENSTVÍ A KULTURA

Náboženství jako fenomén kultury

Dušan Lužný

Když se podíváte do novin nebo na televizní zpravodajství, mnoho zpráv, které se týkají náboženství, nenajdete. Ale pak náhle přijde následující zpráva:

„Poblíž města Hardvár, „boží brány“, kde posvátná řeka hinduismu Ganga opouští Himálaj, je podle organizátorů připraveno k poslednímu koupání v posvátné řece, které skončí ve středu, 6,7 milionu poutníků, a celkem se jich očekává deset milionů. „Slavností poháru“, kterou si věřící připomínají mytologický boj bohů a démonů o pohár s nektarem nesmrtelnosti, se pravidelně účastní kolem 70 milionů lidí“ (<<http://www.denik.cz/ze-sveta/miliony-hinduistu-se-sesly-20100413.html>>).

Anebo: „Také v letošním roce se na pouť do Mekky vydalo z celého světa přes 2,5 milionu věřících“ (<<http://obrazem.ihned.cz/c1-48169640-zacala-tradicni-muslimska-pout-do-mekky-prislo-nejmene-2-5-milionu-muslimu>>). Někdo by řekl, že u nás je jiná situace, ale pak si může přečíst novinový titulek: „Mše na brněnském letišti, kterou sloužil papež Benedikt XVI., se účastnilo 120 tisíc lidí“ (<<http://www.novinky.cz/domaci/180092-papez-v-brne-slouzil-msi-pro-120-tisic-lidi.html>>).

Proč náboženství láká tolik lidí? Proč má takovou sílu, že se některých rituálů zúčastňuje velké množství věřících? A co je to vlastně náboženství?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- V této kapitole se dozvíte, co je to náboženství.
- Vyjasníme si některé problémy, se kterými se setkáváme při snaze určit, co to je náboženství, což jsou problémy, které vyvstávají v rámci srovnávání různých kultur.
- Dozvíte se také, co je to ateismus a zda je náboženství výlučně lidská záležitost.
- Ukážeme si, jak náboženství ovlivňuje kulturu a život společnosti a proč má náboženství tak silný vliv na život jedince i širšího společenství lidí.
- Odpovíme na otázku, zda je vůbec možné náboženství vědecky zkoumat a jaké jsou možné způsoby vědeckého studia náboženství.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Znalosti využijete jako základ v rámci průřezových témat *Multikulturní výchova* či *Výchova k myšlení v globálních a evropských souvislostech*. Náboženství je totiž jedním z nejdůležitějších faktorů, které ovlivňují vývoj dnešní lidské kultury v globálních souvislostech.
- Informace jistě využijete také při výuce, která pojednává o historii a současnosti naší společnosti, protože téma náboženství bylo v našich podmínkách velmi důležité a bylo např. součástí procesu konstituování českého národa.

3. Úvod

Náboženství bylo doposud nalezeno v každé kultuře, ať již se to týká početně malých kmenů v neprostupné džungli, nebo v těžko přístupných horách, v tropických savanách, či mrazivých ledových oblastech, ve velkých městech i v zapadlých vískách. Je přitom zřejmé, že tato skutečnost není výsledkem vzájemného předávání si náboženství (i když i to samozřejmě existuje a jednotlivé konkrétní

náboženské projevy jsou často směsicí různých, původně oddělených náboženství) či šíření náboženství. To, že náboženství nacházíme i u kmenů, které žijí (resp. dosud žily) izolovaně, dokládá, že náboženství je přirozenou součástí každé lidské kultury. Skutečnost, že existovalo během celých dějin lidstva a že existuje i v dnešní době, naznačuje, že lidem (a lidstvu) pomáhá v jejich snaze přežít.

Podíváme-li se na dějiny lidské kultury (materiální i duchovní), zjistíme, že po celou dobu existence člověka hrálo náboženství v jeho životě důležitou (a možná naprosto klíčovou) roli. Nacházíme pravěká vyobrazení ve skalních jeskyních (např. v Altamiře), máme doloženy obřadní pohřební rituály (např. v jeskyni Shanidar v Iráku) z doby před několika sty tisíci lety, stále nás fascinují pyramidy v Mexiku či Egyptě. Podíváme-li se na celé další dějiny lidstva v nejrůznějších oblastech planety, najdeme v každé době a v každém regionu určité podoby bohatého náboženského života. Vidíme-li pak život člověka jako jednotlivce i jako součásti nějakého širšího lidského společenství, zjistíme, že náboženství prolínalo všemi oblastmi života a že často nelze tyto oblasti (jako např. rodinný život, politiku či vládnutí, obchod apod.) od náboženství vůbec oddělit.

Podobná situace je i v současnosti. I v dnešní době vidíme stavby nových kostelů, mešit a různých náboženských chrámů po celém světě (od Brna přes Londýn, New York, Káhiru, Kalkatu či Taipei a Kualu Lumpur). Každodenně vidíme po celém světě nejrůznější projevy náboženského života – lidé se modlí, chodí do kostela, medituji, zpívají náboženské písně, opakují mantry, přeřikávají posvátné texty, připravují jídlo podle náboženských zásad, rituálně se loučí se zemřelými a jinde ve stejnou chvíli rituálně vítají novorozence.

Náboženství neztrácí svoji sílu, a to i přesto, že moderní společnost není postavena na náboženských základech. Je pravda, že klesá počet lidí, kteří pravidelně chodí do kostela či se sami deklarují jako věřící. Na druhou stranu se objevují netradiční podoby náboženství, které často nezdůrazňují tak silnou vazbu na určitou náboženskou instituci (např. církev), jak to činila tradiční náboženství. Náboženství se v dnešní moderní době proměňuje, rozhodně však nezaniká.

4. Faktografický výklad: Co je „náboženství“ a kultura?

Člověk je svojí povahou bytost sociální, což znamená, že pro své individuální přežití i přežití skupiny (rodiny, kmene, národa atd.) si vytváří sociální prostředí. Vytváří kulturu. Díky tomu může lépe koordinovat svoji činnost, může svoji činnost vykonávat efektivně (např. nemusí se stále znovu učit některým sociálním dovednostem) a díky tomu pak dále tuto kulturu rozvíjí, čímž si vytváří další vhodné podmínky pro své přežití (typickým příkladem může být vývoj určitých nástrojů, které člověk během své historie různě upravuje a postupně je vylepšuje – zatímco dříve musel složitě tesat své poznání do kamene, což obnášelo nejen zručnost a sílu, ale také mnoho času, dnes si jedinec sedne k počítači a své myšlenky rychle a jednoduše napíše a pak rychle rozešle do různých částí svého okolí; tímto způsobem se závratným způsobem produkuje, množí a šíří poznání, které pak přebírají další lidé a používají ve své činnosti).

Na druhou stranu je člověk také bytost biologická, jejíž fungování a přežití je podmíněno přírodními, biologickými, chemickými apod. podmínkami a procesy. Velká část lidského chování i jednání (což je chování, které má nějaký význam, kterému lidé přikládají nějaký smysl) je biologicky podmíněna a spoluurčena, což si často nejsme ochotni připustit. Je dobré si uvědomit, že základní principy lidského jednání se vyvíjely během dlouhého vývoje člověka jako biologického druhu a během této dlouhé doby si člověk vytvářel a ověřoval nejrůznější způsoby jednání, které mu pomáhaly v přežití. Také je vhodné si uvědomit, že naprostou většinu své existence prožil člověk v malých loveckých skupinách a že v tomto prostředí si vytvořil a utvrdil některé formy chování a jednání, kterými se řídí (byť neuvědoměle) i v podmínkách moderní společnosti.

Náboženství je tedy jedním z příkladů tohoto lidského jednání (vedle např. technického rozvoje, rozvoje jazyka a dalších způsobů komunikace, umění apod.), které se vytvářelo, modifikovalo a utvrzovalo

po dlouhou dobu vývoje lidstva jako biologického druhu. Vzhledem k tomu, že jeho existence je doložena ve všech typech lidských společenství a ve všech etapách vývoje lidstva, je pravděpodobné, že se náboženství v průběhu vývoje lidstva osvědčilo, že plnilo a plní funkce, které lidstvu napomáhají k jeho přežití. Co je to vlastně náboženství?

Prakticky všichni toto slovo (tedy „náboženství“) známe a používáme. V každodenní komunikaci jeho významu přibližně rozumíme a jeho užití nám nedělá větší problémy. Ale to až do doby, kdy se naskytne nějaká událost, která nám naše porozumění tomuto slovu zpochybní; kdy se setkáme s něčím, co bychom jako „náboženství“ neoznačili, ale někteří další lidé tento jev jako náboženství označují. Např. se objeví lidé, kteří tvrdí, že celá naše planeta je duchovní bytostí (bohyní) a že k ní máme mít respekt, máme ji rituálně uctívat, naslouchat jí a řídit se její vůlí. Nebo se setkáme s lidmi, kteří tvrdí, že vesmír je obydlen duchovně vyvinutými bytostmi, které sledují vývoj lidstva s velkými obavami a jsou připraveny zasáhnout do tohoto vývoje, a že mezi námi jsou jedinci, kteří s těmito nadlidskými bytostmi komunikují.

Naše chápání slova „náboženství“, které je určeno kulturním kontextem, do kterého jsme se narodili, je zcela přirozeně formováno křesťanstvím, a proto jsme jen málokdy ochotni připustit, že tyto výše zmíněné představy můžeme chápat jako náboženské. Stejně tak nevnímali křesťanští misionáři jako náboženství jiné podoby náboženského chování, se kterými se v cizích zemích setkali.

Tato setkání s kulturní (a tedy i náboženskou) různorodostí se v dnešní globalizované době stávají každodenností. A jestliže vidíme různé, a často překvapující podoby náboženského jednání, pak si musíme termín „náboženství“ podrobněji vyložit.

Na otázku „co je to náboženství“ hodně lidí odpoví, že náboženství je víra v Boha. Avšak dnes již víme, že takovéto chápání náboženství je nejen kulturně podmíněné (je etnocentrické, a tedy založené na neadekvátním zobecňování prvků jedné, většinou své vlastní kultury, které jsou pak chápány jako univerzální a jsou jimi poměřovány a hodnoceny kultury jiné), ale také je hodně nepřesné (např. proto, že jsou náboženství, ve kterých bohové buď nejsou, anebo jsou vůči lidem v nižším postavení). V našich podmínkách je situace ještě těžší, protože v češtině máme slovo „bůh“ či „Bůh“ obsaženo v samotném základu slova „náboženství“ (např. v anglickém výrazu „religion“ odkaz na boha není, podobně je tomu v jiných jazycích).

Existuje řada definic náboženství a každá představuje pokus definovat náboženství z určité perspektivy. To neznamená, že jsou tyto definice mylné či špatné, ale také to neznamená, že by každá z nich vystihla tak komplikovaný jev lidské kultury, jakým náboženství je, zcela a bezproblémově. Pro ilustraci si uvedeme příklady dvou definic, přičemž každá z nich má svoje přednosti a své nedostatky.

Prvním příkladem je definice francouzského sociologa Émile Durkheima z přelomu 19. a 20. století, podle které je náboženství „soubor věr a praktik, které se vztahují k posvátným věcem, tj. věcem odděleným a zakázaným, a kolem kterých se lidé sdružují do společenství“ (Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*).

Pokud budeme k náboženství přistupovat tímto způsobem, pak uvidíme, že každé náboženství obsahuje 1) nějakým způsobem vyjádřenou věrouku, 2) soubor rituálů a dalších forem jednání a 3) společenství lidí, kteří sdílejí tuto věrouku a provádějí určité rituály. Nejdůležitější ale je, že součástí této věrouky a rituálů jsou „posvátné věci“. Tyto věci můžeme chápat zcela materiálně, jako materiální předměty. Jaký je ale rozdíl mezi materiální věcí (např. knihou), která není „posvátná“, a jinou materiální věcí (např. knihou), která je „posvátná“? Rozdíl spočívá v tom, že jeden předmět (knihu) určitá skupina lidí chápe jako posvátný a podle toho se k němu chová (knihu uctívá, nepokládá ji na zem, klaní se před ní apod.), zatímco jinou knihu (např. tu, co právě držíte v ruce) jako posvátnou nechápe (a to i přesto, že jejím tématem je náboženství) a tomu odpovídá i způsob, kterým s ní zachází (položí na ni hrnek

s kávou, a pokud se ta rozlije, není to žádná tragédie, nebo jí podloží skříň, pohodí ji na zem, vytrhnou z ní některé listy apod.). Podobným příkladem posvátné věci může být určitý kámen, který je předmětem uctívání, zatímco jiné kameny jsou jen drobnou nepříjemností na cestě. Jiným příkladem může být určitý strom, řeka, socha, mince, malba apod.

Vidíme tedy, že klíčová je skutečnost, že někteří lidé určitý předmět chápou jako kvalitativně a zásadním způsobem odlišný od jiných předmětů, a to i přesto, že jsou ze stejného materiálu (papíru, kovu, dřeva apod.) a někdy vypadají stejně. Těmto předmětům také lidé přiřítají určitou skrytou sílu, jejíž působení může mít pro člověka jak pozitivní, tak i negativní následky.

To, jestli je nějaká věc lidmi chápána jako posvátná, tedy poznáme podle jednání lidí. Zřetelně tuto skutečnost uvidíme v okamžiku, když někdo s posvátnou věcí zachází jinak, než jak by se podle mínění lidí mělo s posvátnou věcí zacházet. Např. když z určité knihy (např. Bible či Koránu) někdo vytrhne stránku, aby si jí připálil cigaretu. Porušení pravidel zacházení s posvátnými věcmi má většinou za následek sankci vůči provinilci a také určitou formu rituálního očištění znesvěcené posvátné věci. Zacházení s posvátnými věcmi má tedy často rituální podobu, která je předepsána a dále předávána.

Specifičnost posvátných věcí a jejich odlišnost od jiných (byť zdánlivě stejných či podobných) věcí je dána tím, že lidé skrytou sílu přisuzují přímo těmto věcem (např. amuletům) anebo tyto věci vnímají jako symboly, které odkazují k vyšším silám či významným událostem spojeným s těmito silami či osobami – např. křesťanský kříž odkazuje na ukřižování Ježíše Krista, kolo s osmi loukotěmi odkazuje na Buddhovu osmidílnou vznešenou stezku apod.

Druhý a poněkud odlišný způsob, jak vymezit náboženství, nepracuje s pojetím „posvátného“ (popř. transcendentního, mimosvětového či nadlidského), ale zaměřuje se na to, co náboženství lidem poskytuje, jaké potřeby uspokojuje či jaké funkce plní. Vychází ze specifičnosti lidského uvažování o životě, o člověku a o místě člověka ve světě, resp. z lidské schopnosti uvědomovat si konečnost své individuální existence. Vědomí toho, že zemřeme, vede k existenciálním otázkám, které nutně řeší každý člověk.

Pro tento přístup k vymezení náboženství je typické přesvědčení, že náboženství je všude tam, kde se řeší konečné otázky lidské existence (kterými jsou existence dobra a zla, smrt a co je po smrti, utrpení apod.) a kde se formulují strategie, jak tyto otázky definitivně vyřešit (např. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*).

Jestliže je v prvním případě pro definování náboženství důležité pojetí posvátného, pak v tomto případě je klíčové, že náboženství nabízí možnosti, jak definitivně, celosvětově a univerzálně vyřešit problém konečnosti lidské existence (tedy smrti) a problém existence zla. Náboženství tedy přichází např. s pojetím posmrtného života, resp. božího soudu a existence pekla a nebe, nebo s představou koloběhu znovuzrození, v němž je kvalita příštího zrození určena kvalitou našich dnešních činů, tak jak je i kvalita našeho současného zrození důsledkem našich činů v předchozích životech. Posmrtný život může být také líčen jako láskyplná služba bohu či pobývání v boží přítomnosti, to však samozřejmě nastane jen díky kvalitnímu a bohubílému životu v současnosti.

Náboženství také vysvětluje tíživou součást našeho života, kterou je existence zla. Existence zla totiž musí být řádně vysvětlena, neboť náboženství předpokládá existenci (ideálního) řádu světa a zlo je důsledkem narušení tohoto řádu. Pak je náš současný svět nahlížen jako místo, v němž dochází k souboji kosmických sil Dobra a Zla, a každý z nás je svým životem do tohoto kosmického boje zapojen. Tímto dostávají naše životy, náš způsob života a naše každodenní jednání kosmickou rovinu, a získávají tak obrovskou důležitost. Jestliže každý náš čin je součástí boje Dobra se Zlem, pak bychom se měli chovat a myslet tak, jak nás k tomu daná náboženská tradice, jejíž jsme příslušníci, nabádá. V této náboženské perspektivě naše každodennost ztrácí zdánlivou bezvýznamnost a každý jedinec se stává důležitou součástí nápravy světa.

Zde spočívá jedna z odpovědí na otázku, proč má náboženství i v moderní době tak silný vliv na lidskou společnost a na jednání lidí. Tím, že náboženství stojí na představě, že svět kolem nás není jen náhodný chaos (jak se nám může na první pohled zdát), ale že byl stvořen podle nějakého řádu a tento řád by se měl promítat do všech oblastí našeho života, tak člověku určuje jasné místo v tomto řádu, začleňuje jej do něj a také mu ukazuje, jak by se měl chovat, aby byl s tímto řádem světa v souladu. Náboženství tedy poskytuje pocit bezpečí a návod pro život. Jinými slovy by se také dalo říci, že náboženství je model světa (popisuje jeho oblasti, jeho fungování apod.) a současně je modelem pro svět (říká, jakým by měl svět být, jak by měl být uspořádán, jak bychom se měli chovat).

5. Analytický výklad: Jak náboženství vzniká, udržuje se a funguje

Ať již náboženství vymežeme jakkoliv, je zřejmé, že je neodmyslitelnou součástí lidské kultury, tedy celého komplexu všech lidských výtvorů. Kultura tedy zahrnuje vše, co lidé dělají (tedy jednání), včetně toho, jak lidé myslí a co říkají. Kultura je souhrn veškerých lidských činností a samozřejmě produktů těchto činností, je to souhrn lidského myšlení a jednání, které lze učením předávat dalším lidem. Zahrnuje zvyky a obrazy světa a představuje mentální modely světa, které současně fungují jako návody k lidskému jednání.

Lidská kultura vznikla díky specifickému lidskému orgánu, kterým je lidský mozek. Člověk (společně s dalšími primáty) se od jiných živých bytostí výrazně odlišuje velikostí mozku (v poměru k velikosti těla), což je z velké části dáno tím, že žijeme v sociálním prostředí, které vyžaduje rozvoj mnoha sociálních, a tedy i kognitivních (poznávacích) dovedností. Jednou z nich je dovednost koordinovat společné chování za pomoci dorozumívajícího systému, který odpovídá složitosti sociálních vztahů (sociální situaci). Vytvoření kultury bylo tedy podmíněno rozvojem nástroje, který umožňuje zachovávat, třídit a dávat do souvislostí velké množství různých informací. Tímto nástrojem je lidský mozek (a jeho produkty, např. jazyk).

Díky schopnostem mozku můžeme mimo jiné zobecňovat a vytvářet složité a abstraktní mentální obrazy a mapy, včetně obrazu a mapy světa, v němž žijeme. Můžeme vytvářet symboly, pravidla chování, hodnoty a společenské normy. Můžeme vytvářet kulturu, tj. ucelený systém významů, hodnot a společenských norem, kterými se lidé jako členové určitých společenství řídí a které jsou schopni předávat dalším generacím. Kultura tak představuje jakousi kolektivní paměť, která jedincům umožňuje efektivnější osvojování dovedností a současně funguje jako návod pro naše chování (např. je-li součástí kolektivní paměti poznání, že zabít příslušníky vlastní skupiny je pro přežití této skupiny neefektivní, pak se kulturně předává příkaz, který snižuje riziko zabíjení, nebo dospěli-li naši předkové k poznání, že vařené jídlo je lépe stravitelné, pak se vytváří a dále předávají dovednosti tepelné úpravy jídla). Je tedy souhrnem veškerých znalostí, přesvědčení a návodů pro přežití, které lidstvo získalo během svého vývoje a které v jeho průběhu upravovalo a vylepšovalo.

Současně je ale nutné si uvědomit, že kultura není nějaký pevně daný a neměnný systém, který si každý jedinec osvojí během socializace. Pokud by tomu tak bylo, pak by každý jedinec měl totožné vzorce a normy jednání s ostatními příslušníky dané kultury – každý jedinec by byl kulturně totožný s jinými. Platí, že každý jedinec si osvojuje okolní kulturu svým vlastním specifickým způsobem, a také platí, že ji v průběhu svého života mění – osvojování kultury (tzv. akulturace či enkulturace) není pasivní činnost, ale naopak činnost velmi aktivní, během níž jedinec zpracovává nové kulturní informace na základě své vlastní

Box č. 1: Socializace

Socializace je proces, během něhož se jedinec jako biologický tvor stává tvorem sociálním. Osvojuje si tedy způsoby komunikace, hodnoty, normy a způsoby jednání, které mu umožňují chovat se jako člen určitého společenství. Socializace v naprosté většině probíhá prostřednictvím komunikace a interakce s druhými lidmi. V tomto procesu si jedinec osvojuje základy obrazu světa (vidění světa).

individuální a skupinové zkušenosti a tvůrčím způsobem tyto nové informace začleňuje do dosavadního zkušenostního kontextu. Tím tyto informace přetváří, resp. uzpůsobuje tomuto kontextu. V průběhu času se v důsledku dalších a dalších nových kulturních informací tento kontext mění, takže „osvojování kultury“ fakticky znamená neustálé vytváření této kultury. Když si také uvědomíme, že toto „osvojování kultury“ a její neustálé utváření probíhá v mezilidské komunikaci, která sama mění tyto informace podle určitého komunikačního kontextu, dostáváme obraz velmi aktivního, proměnlivého a dynamického „učení“ a „osvojování“, resp. neustálého vytváření kultury.

Náboženství je, vedle jazyka, umění, výroby, práva apod., součástí kultury. Vše, co jsme si zatím řekli o kultuře, samozřejmě platí i o náboženství. Také ono obsahuje pravidla a vzorce chování, které pomáhají lidem přizpůsobit se životním podmínkám, popř. tyto životní podmínky změnit ve svůj prospěch. Náboženství je tedy, stejně jako kultura adaptační strategie posilující možnost přežití.

Zatím jsme používali termín „kultura“ v jeho obecné rovině, tedy jako „lidská kultura“ vztahující se na všechny lidské bytosti, na člověka jako biologický druh. O kultuře se však také hovoří v užším smyslu, tedy jako o kultuře určitého lidského společenství (např. městská kultura, kultura Dálného východu či politická kultura apod.). I v tomto případě jde o soubor pravidel chování, která se však vztahují na užší společenství lidí. Proto také můžeme hovořit v souvislosti s tématem náboženství např. o křesťanské kultuře, muslimské kultuře, buddhistické kultuře atd.

Každé lidské společenství si vytváří vlastní obraz světa, vlastní zvyky a způsoby chování a také vlastní způsoby, kterými tyto zvyky a chování vysvětluje. Každá skupina si tedy vytváří svoji vlastní specifickou kulturu, byť každá z nich vychází z dispozic, které jsou vlastní člověku jako biologické a sociální bytosti. Vzhledem k tomu, že se tyto specifické kultury předávají z generace na generaci a každý jedinec si svoji specifickou kulturu osvojuje již od prvních okamžiků svého života, pak je tato specifická kultura v očích jejích příslušníků chápána jako něco naprosto přirozeného. Zvyky a způsoby chování příslušníků jiných kultur se pak zdají být nepochopitelné a pomýlené. Avšak stejně tak příslušníci jiných kultur chápou své jednání a své vidění světa jako zcela přirozené, a naše zvyky a chování se jim jeví jako nepřirozené a scestné. Tento jev se označuje jako etnocentrismus a jeho základem je stavění vlastní kultury do centra světa, její vnímání jako jediné správné, a tedy nadřazené jiným kulturám. Etnocentrismus je hlavní bariérou pro pochopení odlišných způsobů života a odlišných hodnotových systémů.

Náboženství hraje v etnocentrismu velmi silnou a možná zásadní roli. Náboženství totiž potvrzuje obraz světa, který je v dané kultuře převládající, a poskytuje mu to nejvyšší možné posvěcení, protože říká, že hodnoty dané kultury, sociální uspořádání, způsoby chování a zvyky, které jsou v dané kultuře považovány za správné, jsou dány tím, kdo tento svět stvořil. Pokud svět stvořil Bůh, pak jej stvořil k obrazu svému. Určil také, jak se máme chovat. Hodnoty naší kultury tedy odpovídají boží vůli, což snižuje význam hodnotových systémů jiných kultur.

Náboženství posiluje etnocentrismus tím, že vychází z klíčové představy, že jen ono jedno jediné je správné, že ono odpovídá věrně boží vůli a jen ono jediné je vhodným (jediným) nástrojem naplnění boží vůle. Tato etnocentrická pozice je silná zvláště v případě monoteismu (představy, že existuje jen jeden jediný Bůh) a z něho vycházejícího náboženského univerzalizmu, který hlásá, že jeho vlastní hodnoty jsou univerzálně platné, a který tak může být silnou etnocentrickou bariérou bránící možnosti pochopit, proč jsou jiné kultury odlišné a v čem jsou odlišné, popř. co mají různé kultury společného. Tento postoj se jasně projevuje v nahlížení na jiné náboženské kultury jako na tlupy necivilizovaných „barbarů“.

Etnocentrismus je do jisté míry vlastní každé kultuře, zvláště pak pokud tyto kultury existují v relativní izolaci od jiných kultur, resp. pokud kontakty s jinými kulturami jsou jen ojedinělé a nevytváří se nutnost s příslušníky ostatních kultur spolupracovat. Proto byl etnocentrismus po dlouhou dobu vývoje lidstva základním principem, který ovlivňoval každou kulturu. V posledních několika letech a zvláště

pak v posledních desetiletích dochází k výrazné změně. Dříve oddělené kultury a náboženství přicházejí do intenzivního kontaktu. Bariéry mezi jednotlivými kulturami se zmenšují a vzniká tlak na zeslabování etnocentrismu. Sílí tendence ke kulturnímu relativismu, tedy ke schopnosti podívat se na zvyky, způsoby chování, hodnotové systémy a obrazy jiných kultur z jejich vlastní perspektivy. Sílí snaha odlišné kultury pochopit a porozumět jim, což však nemusí znamenat převzetí jejich obrazu světa. Někdy může snaha o pochopení odlišné kultury a odlišného náboženství vést k utvrzení vlastních (původních) zvyků a hodnot. Je to dáno také tím, že náboženství hraje velkou roli ve vytváření představ o sobě samém jako o jedinci i jako členu určitého společenství lidí.

Tato vlastnost je dalším významným rysem náboženství, protože náboženství slouží jako nástroj vytváření a posilování identity. Náboženství tedy výrazným způsobem pomáhá najít odpověď na otázku „kdo jsem“, „kam patřím“, „co mám společného s dalšími lidmi“. Zodpovězení těchto otázek současně obsahuje zodpovězení otázek „kdo nejsem“, „kam nepatřím“ a „čím se od jiných lidí odlišuji“. Identita tedy obsahuje vědění o tom, co mám „identického“ s ostatními, stejně tak jako co mám „odlišného“. Identita a diference jsou dvě strany jedné mince. To se týká jak identity individuální, tak identity skupinové. Náboženství vytváří a posiluje oba tyto typy identit tím, že zasahuje každodenní individuální život (soukromý i veřejný) a ovlivňuje individuální představy o světě i individuální chování – tak jedince začleňuje do nějakého širšího společenství (farnosti, meditační skupiny apod.). Příkladem obou typů identit mohou být následující výroky: „Já jako křesťan se chovám tímto způsobem“, popř. „My jako křesťané se chováme všichni tímto způsobem“ a současně „Já jako křesťan se tamtím způsobem nechovám“ a „My jako křesťané odmítáme tamto chování“. Současně ale platí, že i člověk, který se nehlásí k žádnému náboženství, může mít etnocentrické představy a názory (zřetelné je to v případě vyhroceného nacionalismu).

Identita, která je spoluutvářena a posilována náboženstvím, je velmi pevná. Je to důsledek toho, že (jak jsme si již řekli) díky náboženství je svět kolem nás vnímán jako uspořádaný (má řád) a každý věřící silně pociťuje a emocionálně prožívá svoji příslušnost k tomuto řádu. Náboženství tak vytváří silné pouto ke světu (k řádu světa) a k dalším lidem, kteří sdílí stejnou perspektivu a kteří jsou tak vnímáni jako součást tohoto řádu.

Velmi důležitou roli v tomto posilování individuální a skupinové identity hraje v případě náboženství společenství věřících. Je to proto, že každý obraz světa, každý hodnotový systém a každý systém jednání musí být sociálně sdílen – jedinec musí vidět a cítit, že není sám, kdo věří, že tento obraz světa je pravdivý, a že není sám, kdo si myslí, že určité jednání je správné a jiné špatné. K tomuto potvrzování kulturních a náboženských představ a norem jedinec potřebuje jiné lidi, a proto ve všech společnostech, ve všech kulturách a ve všech náboženstvích existují společná setkání lidí, na kterých si příslušníci dané kultury či náboženství společně potvrzují daný obraz světa. To je jedna z hlavních funkcí existence míst, kde se věřící lidé setkávají (kostelů, mešit, chrámů, meditačních středisek, poutních míst apod.). Také proto je jedním z důležitých „ukazatelů“ hloubky „víry“ to, zda jedinec chodí do kostela, účastní se pouťí či náboženských svátků. Tato místa setkání také fungují jako místa navazování užitečných kontaktů a zapojování jedinců do existujících sociálních sítí. A čím víc je jedinec do těchto sítí začleněn, tím více pociťuje sounáležitost se spoluvěřícími (obecně: s ostatními členy skupiny) a tím více se cítí být důležitý, tím více si potvrzuje správnost svého (společného) obrazu světa a tím více se posiluje jeho identita. Vidíme tedy, že náboženství (ale samozřejmě také obecně kultura) je silně kolektivní záležitostí.

Další důležitou součástí náboženství, která přispívá k posilování identity (individuální i skupinové), jsou rituály. Rituál je individuální či kolektivní jednání, které je standardizováno, tedy založeno na předem daných pravidlech a předem daném postupu. Pro upevnování náboženské identity jsou důležité především skupinové rituály, neboť společně prováděná činnost na stejném místě a ve stejnou dobu, navíc činnost, která odkazuje k řádu světa, má silný emocionální náboj a velmi spojuje všechny, kdo se této

Box č. 2: Rituál

Rituál (z latinského *ritualis* = obřadný) je standardizované chování (je tedy založeno na vnucených či tradovaných vzorcích a pravidlech). Rituály nemusí být jen náboženské a také se nemusí týkat jen lidí. Např. některá zvířata mají složité rituály páření nebo předvádění síly a dominance (člověk koneckonců také). Lidské jednání zahrnuje řadu nenáboženských rituálů (např. různé pozdravy – od podání rukou přes poklonu až po salutování – nebo např. zkoušení ve škole, předávání vysvědčení apod.).

činnosti společně účastní. Studujeme-li např. způsob, kterým se nově příchozí jedinec začleňuje do náboženské skupiny, zjistíme, že hlavním faktorem v tomto procesu je účast na rituálech, tedy kolektivní i individuální provádění rituálů. Totéž platí i pro udržování individuální i kolektivní identity stávajících členů náboženské skupiny – účast na společných rituálech posiluje a udržuje jejich identitu.

Význam rituálů si uvědomíme, podíváme-li se na průběh jednoho kalendářního roku a také na průběh života jedince. Z tohoto hlediska můžeme rituály rozdělit na výroční (konají se každoročně ve stejnou dobu a často se vztahují k nějaké mytologické události, kterou si věřící v tuto dobu připomínají, resp. slaví, a proto jsou označovány jako svátky) a přechodové rituály (konají se v důležitých okamžicích života jedince).

V křesťanské kultuře jsou výročními rituály např. Velikonoce (připomenutí zmrtvýchvstání Ježíše Krista) a Vánoce (narození Ježíše Krista), v islámu je to např. Hidžra (první den nového roku, připomenutí odchodu Muhammada z Mekky do Medíny) či Ramadan (svátek slavený v devátém měsíci muslimského kalendáře, během něhož dostal Muhammad první boží zjevení), v judaismu např. Roš ha-šana (Nový rok, den stvoření světa) či Pesach (ve stejné době jako křesťanské Velikonoce; jde o oslavu osvobození z egyptského otroctví), v buddhismu např. Vésak (svátek Buddhova narození) a tak bychom mohli pokračovat v různých náboženských tradicích po celém světě.

Během svého života každý jedinec ve všech kulturách prochází rituály přechodu, kterými vstupuje do nového období, resp. ukončuje již proběhlou životní etapu. Ve všech náboženstvích jsou proto obřady a rituály spojené s narozením dítěte, s přechodem do dospělosti či posmrtné rituály, ale také nejrůznější iniciační rituály či rituály spojené s přivoláním plodnosti apod.

Je třeba říci, že oba typy rituální praxe (tedy rituály výroční i přechodové) jsou obecnou součástí každé kultury bez ohledu na náboženství, a proto období těchto rituálů najdeme i v sekularizované společnosti, či dokonce v ateistickém společenském systému, který bojuje proti jakémukoliv náboženství. Rituály prostě patří k lidskému (ale nejen lidskému, neboť i zvířata mají své rituály) životu a jsou jeho neodmyslitelnou součástí, protože dávají lidskému životu řád a v případě náboženství dávají rituály lidský život do úzké souvislosti s řádem světa (s božím řádem).

Zde se ukazuje jeden z nejsilnějších faktorů náboženství, kterým je skutečnost, že jedinec je v náboženské perspektivě součástí nějakého „vyššího“ řádu, což mu umožňuje zažívat všechny starosti a frustrace každodenního života jako něco smysluplného. Druhým faktorem síly náboženství je poskytnutí pocitu bezpečí a jistoty. Člověk tváří v tvář nejistotě hledá emocionální podporu k přežití, v konfrontaci se zklamáním potřebuje pocit pevnosti a stálosti a se společností potřebuje nalézt soulad. Poraženému v jeho aspiracích, zklamanému a znepokojenému jeho úzkostmi poskytuje náboženství důležitou emocionální pomoc. Tyto faktory vysvětlují, proč má náboženství silný vliv na životy jedinců i celých společností.

Platí-li tedy na individuální úrovni, že náboženství poskytuje a posiluje identitu, že začleňuje jedince do širšího společenství, že dává životu jedince řád a smysl a že tedy jedince integruje do společnosti, pak tyto funkce náboženství plní i na úrovni celé společnosti. Náboženství tedy také integruje (sjednocuje) společnost jako celek. Náboženství především legitimizuje zavedené normy a hodnoty a tvrdí, že odchylky od těchto norem a hodnot jsou špatné a deviantní. Současně však podává pomocnou ruku tím, že umožňuje, aby se ti, co zavedené normy překračují, mohli „polepšit“, tedy odčinit své přestupky (hříchy

a prohřešky), a pak se vrátit (integrovat) do společnosti. Náboženství tedy přispívá k sociální kontrole a stabilitě daného společenství.

Na druhou stranu může náboženství poskytovat podporu pro snahy o sociální změnu, protože může být silným nástrojem kritiky stávajících sociálních poměrů. S odkazem na univerzální řád světa a hodnoty, které jsou do tohoto řádu včleněny od stvoření (či vzniku) světa, může náboženství ukazovat současnou dobu jako pokleslou a hříšnou a požadovat změnu. A protože, jak jsme si ukázali již dříve, náboženství slouží jako model světa i jako model pro svět, může také poskytovat soubor norem a zvyků, kterými by se lidé měli při své snaze o nápravu světa řídit.

Ukázali jsme si náboženství jako součást lidské kultury, jako nástroj na vytváření a udržování individuální i skupinové identity a jako nástroj zajišťující jedinci i společnosti orientaci ve světě. Nabízí se ale otázka, zda je možné o náboženství hovořit z nekonfesních (nenáboženských) pozic, tedy nezaujatě a tak, abychom nějakému náboženství nestranili na úkor jiných náboženství.

Než si na tuto otázku odpovíme, je nutné upozornit (abychom se vyhnuli vážnému nedorozumnění) na termín ateismus. Ten označuje pozici lidí a jejich pohled na svět, které jsou protináboženské – hlásají neexistenci Boha (či bohů) či jiných posvátných činitelů a náboženství líčí jako podvod a blud. Náboženství je v ateistické perspektivě něco negativního, co je potřeba vymýtit.

Ateismus tedy není prostá absence náboženskosti, kdy lidé „nevěří“ nebo kdy jsou v náboženských otázkách nerozhodnutí, popř. kdy jim jsou náboženská témata lhostejná. Ateismus je naopak aktivní. Patrné to bylo na období českých dějin mezi lety 1948 a 1989, kdy u nás panoval ateistický, protináboženský režim, který se snažil náboženství zcela zničit. Po roce 1990 je naše společnost demokratická a sekulární (stát není spojen výhradně s jednou náboženskou tradicí či skupinou), ale není ateistická (a to i přesto, že lidé, kteří se u nás hlásí k nějakému vyznání, je ve srovnání s ostatními státy menší množství).

Vrátíme-li se tedy k naší otázce, zda je možné o náboženství hovořit nekonfesně (nenábožensky), pak lze říci, že ano. Je ale třeba jasně odlišovat mezi postojem „náboženským“, „nenáboženským“ a „protináboženským“ (ateistickým).

Vědou, která se snaží k náboženství přistupovat nekonfesně (tedy nezaujatě, ale se zaujetím), je religionistika (tu je třeba jasně odlišovat od teologie či náboženské řeči o náboženství, popř. od ateistické kritiky náboženství). Religionistika si od svého vzniku (přibližně od 19. století) vytvořila způsoby (metodologii), jak k předmětu svého zájmu přistupovat, a je dnes součástí sociálních věd a věd o kultuře.

6. Komunikační průvodce

Během výuky týkající se multikulturalismu a náboženství můžete narazit na bariéru, která je dána skutečností, že v České republice je velká část lidí, kteří nejsou nábožensky orientováni a kteří nemají pro téma náboženství příliš velkou vnímavost – náboženství se pro některé z nás stalo nezajímavým tématem, pro některé je náboženství přežitkem, pro jiné nepochopitelnou záležitostí věřícího bez nějaké společenské důležitosti, pro jiné jsou zase témata spojená s náboženstvím nesdělitelná, protože jsou podle jejich názoru čistě privátní a individuální záležitosti, která se nedá nijak předat ostatním lidem.

Současně se ale ve třídě můžete setkat s hluboce věřícími jedinci. Někteří z nich mohou být přesvědčeni o výlučnosti svého náboženství a nebudou moci či nebudou chtít jiná náboženství chápat jako náboženství. Tito žáci a žákyně byli s největší pravděpodobností vychováni v přesvědčení, že jen jejich náboženství je jediné správné a pravdivé a že ostatní „náboženství“ vlastně žádnými náboženstvími nejsou, že jsou podvodem, a tedy jsou vlastně nebezpečná. Do této netolerantní skupiny patří (byť představují velmi specifický případ) i ateisté, kteří jako podvodná až nebezpečná nahlízejí všechna náboženství, a proto se snaží náboženství obecně vymýtit. Jejich postoj je ve své podstatě náboženský, byť si to neuvědomují.

Ve třídě mohou být stoupenci různých náboženství, jejichž tradice a výchova v rodině jim mohou bránit v otevřené diskusi o náboženství jako kulturním jevu. Mohou být přesvědčeni, že náboženství je božím výtvorem a je nepatřičné o něm diskutovat a přistupovat k němu jako k výtvoru člověka a kultury. Tito věřící budou také s největší pravděpodobností odmítat teoretické diskuse o náboženství a budou se snažit prezentovat vlastní víru jako univerzální pravdu.

Za této situace tedy hrozí, že vyučování bude mít neočekávaný průběh a samozřejmě také vyznění. Cílem výuky není najít správné náboženství, ale ukázat různorodost náboženských tradic a jevů a na tomto základě nastolit možnost porozumění tématu náboženství. Proto je důležité se při výuce držet pojetí, které náboženství chápe jako součást lidské kultury.

Největší nebezpečí, které však při výuce hrozí, je možnost, že by vyučující využil tématu náboženství k prezentaci a propagaci vlastní náboženské tradice. Tomu je třeba se pečlivě vyhnout.

7. Shrnutí

- Dějiny lidstva jsou úzce spojeny s existencí náboženství – neexistuje žádná kultura, jejíž součástí by nebylo náboženství. Také dnes je náboženství významnou součástí kultury, a to jak na regionální, tak globální úrovni.
- Trvalá přítomnost náboženství v lidské kultuře je výsledkem dlouhé evoluce lidstva, během níž lidem pomáhalo lépe přežít a rozvinout se. Náboženství poskytuje pocit bezpečí a souměřitelnosti se širším společenstvím. Pomáhá utvářet a udržovat identitu jedince i identitu společenství (ať již se jedná o malou skupinu, či širší společenství, či široký civilizační okruh).
- Ve výuce bychom se měli při tématu náboženství vyhnout náboženské anebo protináboženské agitaci. O náboženství lze hovořit nekonfesně, a to pokud náboženství chápeme jako jednu ze součástí lidské kultury.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|---|-----|----|
| 1) Náboženství je přežitek minulosti a v dnešní době není důležité. | ANO | NE |
| 2) O náboženství nelze vůbec vypovídat, protože jde o zcela individuální a intimní záležitost, která je slovy neuchopitelná a nesdělitelná. | ANO | NE |
| 3) Cílem religionistiky (vědy o náboženství) je zničení náboženství. | ANO | NE |
| 4) Výsledkem religionistického bádání je poznání, které náboženství je pravdivé a které pravdivé není. | ANO | NE |

Textová analýza

Křesťané by měli znát svého „protivníka ďábla“ (1 Pt 5,8), ale jen tak dobře, aby ho mohli odhalit, odzbrojit a odsoudit. Křesťané by si měli opatrně dávkovat, jaké množství znalostí o okulturních vědách vstřebají, a vždy by měli dávat pozor, aby se nestali odborníky na „to, čemu říkají hlubiny satanovy“ (Zj 2,24). Okulturní jevy mohou být zajímavé, ale nejsou budující; měli by je zkoumat jenom ti, kdo k tomu přijali Kristovu ochranu a jsou povolání přinášet vítězství Ježíše Krista jednotlivcům a kulturám utiskovaným satanem. A i kdyby byly úmysly stoupenců New Age sebelepší, hybnou silou veškerého falešného náboženství je v konečném důsledku samotný satan, strůjce duchovních podvrhů. (...)

Bezprostřední budoucnost hnutí New Age je nejistá. Na jednu stranu bychom měli jeho vlastní nároky na slávu a štěstí přijímat s určitým podezřením. Ti, co si myslí, že mohou „tvořit vlastní skutečnost“, a neberou ohled na tvrdá, neoblomná a objektivní fakta, se přirozeně začínají vychloubat. Hnutí samo o sobě také možná postrádá organizační hnací sílu, aby mohlo ovládnout tento věk. Na druhou stranu je něco z jejich chlubení tragicky pravdivé; velice široká, volně strukturovaná, ale silně vizionářská koalice aktivistů a akademiků, uchazečů o proniknutí do tajemna a reklamní agenti, ti všichni touží po „novém věku“ a usilují o něj. Mají své úspěchy a nehodlají se vzdát.

Křesťané, kteří milují svého Pána a cítí zármutek nad ztracenými, mají před sebou úkol. Pro účinný boj s tímto duchovním podvrhem je nutné vyvážené hodnocení hnutí New Age, myšlení vedené Duchem svatým a aktivní působení v životě společnosti.

(Douglas R. Groothuis, *Tváří v tvář New Age*)

Odpovězte na následující otázky:

- 1) Proč nelze tento text považovat za text religionistický?
- 2) Jaký cíl tento text sleduje a z jakých ideových základů vychází?
- 3) O čem (nebo o kom) tento text vypovídá?

Analýza reálné situace

Jedete vlakem a proti vám sedí muž a čte si noviny. Obrátí se na vás a říká: „To je hrůza. Tady píší, že miliony Indů se šly vykoupat do nějaké řeky. A na druhé straně píší, že i miliony muslimů odjely do nějakého města a tam obcházejí nějaký kámen. To musí být fanatici, kteří žijí ve středověku. Kdyby nebylo náboženství, žilo by se lépe. Vzpomeňte na svaté války a hromady mrtvých. Až jim někdo ty nesmysly vytlačí z hlavy, budou řádně pracovat a nakonec se budeme mít všichni lépe. Bez náboženství budou všichni lidé šťastní“.

Je zřejmé, že tento váš spolucestující nemá pozitivní vztah k hinduismu a islámu. Myslíte ale, že mohlo jít o stoupence nějakého jiného náboženství (např. křesťanství nebo buddhismu)? Jak byste na svého spolucestujícího reagovali?

Projekt

Zkuste si jeden den po celou jeho dobu, tedy od probuzení do usnutí, písemně poznamenávat, kolikrát a za jakých okolností jste se setkali s něčím, co souvisí s náboženstvím. Např. narazili jste na náboženství během četby novin či při poslechu rádia? Nešli jste při cestě do práce kolem kostela? Setkali jste se s tématem náboženství v práci? Nesouvisí dnešní učební látka nějak s náboženstvím? Potkali jste během dne nějaké věřící? Objevilo se náboženství v televizních pořadech či filmech? Není dnes nějaký náboženský svátek? Kdo má dnes jmeniny a není jeho/její jméno nějak spojeno s náboženstvím? Atd. atd.

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) NE, 3) NE, 4) NE

Textová analýza: 1) Text je hodnotící, angažovaný. 2) Varování před nebezpečím „konkurenčního“ náboženského proudu 3) Vypovídá především o svém autorovi a jeho postojích, míře tolerance, představě „správnosti“.

Analýza reálné situace: –

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Bowie, Fiona, *Antropologie náboženství*, Praha: Portál 2008.

Knih, která vhodným a inspirativním způsobem uvádí čtenáře do studia náboženství. Ukazuje různé přístupy, kterými lze z akademického (tedy vědeckého) hlediska přistupovat k náboženství, a to nejen k náboženství v jeho tradičních podobách, ale také v podobách současných. Název sice uvádí, že jde o antropologické studium náboženství, ale kniha zahrnuje mnohem širší perspektivu, než má klasická antropologie.

Horyna, Břetislav, *Úvod do religionistiky*, Praha: OIKOYMENH 1994.

Publikace, která je velmi inspirovaná knihou J. Waardenburga, nicméně přináší vlastní a osobitý přístup, který lze považovat za základní pro pochopení toho, jakým způsobem lze o náboženství přemýšlet bez inklinací k teologii.

Paden, William E., *Bádání o posvátnu: Náboženství ve světle interpretací*, Brno: Masarykova univerzita 2002.

Knih je úvodem do akademického (nenáboženského) studia náboženství. Naznačuje, jakým způsobem lze k náboženství jako součásti kultury přistupovat, a přitom se vyhnout názorovým stereotypům. Autor v knize ukazuje, že tyto různé perspektivy, ze kterých lze k náboženství přistupovat, nesoupeří o jediný správný výklad náboženství, ale zaměřují se na odlišné aspekty náboženství. Náboženství je v této knize nahlíženo jako způsob, jímž člověk chápe svět kolem sebe.

Waardenburg, Jacques, *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*, Brno: Masarykova univerzita 1997.

Velmi podnětná a přehledná učebnice, kterou ocení nejen ti, kteří se sociálněvědním studiem začínají, ale také ti, kteří již této zálibě věnují delší dobu. Jde o jednu z nejvíce používaných učebnic. Čtenář získá přehled o základních přístupech studia náboženství a osvojí si přístup, který nepreferuje žádné jedno konkrétní náboženství a jednotlivá náboženství bere jako rovnocenná.

Kultura a společnost v pohledu společenských věd

Milan Fujda

„Roku 1492 Kryštof Kolumbus po dlouhé a obtížné plavbě přes Atlantický oceán, jejímž cílem byla Čína, přistál na několika ostrovech v Karibském moři. Nenašel Čínu. Našel ale něco nečekaného, čemu dnes říkáme Ameriky. V jeho stopách se brzy vydali další Španělé. Za pár desetiletí španělští conquistadoři zničili politické struktury dvou největších amerických říší – Aztéků a Inků. Pestrý houf jejich následovníků okamžitě vznesl nároky na půdu a ve snaze dobýt z této vyvlastněné půdy zisk využíval násilně a bezohledně pracovní sílu obyvatel těchto říší i jiných oblastí Amerik. Za půl století byla zbraněmi a nemocemi vyhubena značná část původního obyvatelstva.“ (Immanuel Wallerstein, *Evropský univerzalizmus*)

Argumenty, které tehdy ospravedlňovaly vykořisťování zemí i jejich obyvatel, se v různé podobě používají dodnes a lze je shrnout následovně: „Máme nejen přirozené právo, ale také povinnost zasáhnout, protože ‚barbaři‘ potřebují ‚dobrodiní‘ naší ‚civilizace‘, aby vůbec mohli plnohodnotně žít.“

Lhostejno, jde-li o „dobrodiní“ křesťanské zvěsti nebo demokracie, jestli jde o „barbary“ na vzdálených kontinentech nebo u nás doma. Důsledky našich zásahů vůči „těm slabším“ vždy zanechávají vážné pochybnosti o tom, nakolik je „dobrodiní“ skutečně dobrodiním a kdo je tu vlastně „barbar“, měřeno hrůzností jeho jednání. Takové otázky kladl již v 16. století biskup a velký odpůrce praktik conquistadorů Las Casas a kladou se znovu a znovu, stejně jako se znovu a znovu opakují uvedená zdůvodnění agresí vůči různým „barbarům“. Dokáží se k těmto pochybnostem nějak vyjádřit současné společenské vědy? Nebo dokáží jen slepě sloužit „dobrodincům“ nebo jejich obětem?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Osvojíte si způsob, jakým společenské vědy rozumí základním pojmům jako sociální instituce, tradice, komunikace, sociální vyjednávání, mobilizace a identita, kulturní zdroje a tradice a jakým způsobem s nimi pracují.
- Pochopíte některé aspekty vztahu mezi (společenskovědním) věděním a mocí: porozumíte pojmům jako etnocentrismus, orientalismus a naučíte se dívat z hlediska společenských věd na užívání slov jako „civilizovaný“, „kulturní/nekulturní“, „barbar“ apod.
- Osvojíte si aspoň z části společenskovědní pohled na společenské dění, tj. průběh, logiku a důsledky (i nezamýšlené) mezilidských interakcí na různých úrovních společenského uspořádání. Zjistíte, jakým problémům lze předejít, bere-li se v mezilidském jednání a komunikaci v úvahu perspektiva různých jednajících.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat multikulturní výchovy ve všech předmětech, v nichž je můžete otevírat.
- Při výuce dějepisu, společenských věd, jazyka i zeměpisu.
- Při promýšlení a realizaci inkluzivní školní výuky.
- V každodenní komunikaci a interakci se svými žáky a žákyněmi.
- Při každodenním kritickém pročitání novin, sledování televizních zpráv, internetu a jakýchkoli dalších zdrojů informací.
- V každodenní komunikaci a interakci se svým okolím.

3. Úvod

Pojmy jako kultura, společnost, tradice či náboženství odkazují k velice komplexním a proměnlivým skutečnostem. Kultura, tradice i společenství se ustavují prostřednictvím neustálé komunikace

a interakce (vzájemného působení) mezi lidmi. Právě v těchto interakcích se ustavují, přetváří i zanikají vzorce našeho jednání a významů, jež tomuto jednání přisuzujeme. Společenské dění a proměny kultury lze proto obtížně předvídat. Množství faktorů ovlivňujících jednání konkrétních jednotlivců a skupin je příliš velké, sílu jejich vzájemného vlivu lze obtížně jednoznačně zvažovat. K tomu všemu lze těžko kalkulovat s motivy lidského jednání. Ani ne tak proto, že by byly až tak různorodé – jakkoliv i tuto okolnost je třeba zvažovat –, ale především proto, že lidé často s nejlepším přesvědčením jednají způsobem, který naplnění jejich cílů spíše brání, než pomáhá. Problém nespočívá jen v nedostatku informací, které jsou k dispozici jako podklad pro vyhodnocení konkrétních situací, v nichž je třeba jednat, ale také v jejich nesouměřitelnosti a mnohdy v obtížnosti dešifrování jejich smyslu a významu. Mnohé dějinné zvraty i v rámci moderních racionálně plánovaných politik (tedy i poctivých politik, které nejsou poháněné vlastním prospěchářstvím a lobbistickými tlaky) jsou tak spíše nezamýšlenými důsledky kroků, jejichž plánované cíle byly diametrálně odlišné. Náležitě interpretaci informací, zvláště pokud jde o komplexní situace, v nichž jde o naše mnohostranné zájmy, brání řady předsudků, stereotypů a nerefektovaných ideologických předpokladů, ale i neznalost všech významných souvislostí.

Všechny tyto věci jsou naprosto normálními součástmi našeho života, jež běžně vstupují do našich rozhodovacích procesů. Jsou to jakási „teoretická východiska“, jejichž prostřednictvím interpretujeme dění okolo sebe. Protože jsou to ale východiska, elementární předpoklady, na nichž naše myšlení a jednání stojí, málokdy je reflektujeme. Jsou to samozřejmosti, o nichž nás obvykle nenapadne pochybovat. Chci tím naznačit, že mezi vědeckým myšlením a myšlením, které formuje naše každodenní jednání, není rozdíl v tom, že to druhé by se obešlo bez „teorií“. Rozdíl je spíše v tom, že vědecké myšlení se snaží i tyto samozřejmosti systematicky reflektovat, podrobovat kritice a na základě toho také měnit. Jak ještě uvidíme, i ve vědě má toto úsilí své meze a tvrzení a jednání vědců jsou proto mnohdy z jisté části založena na podobných předsudcích – respektive „nezdůvodněných předpokladech“, teoriích – jako tvrzení kohokoliv jiného. Je tu však významný rozdíl: tím, že se věda v našem kulturním prostředí těší velké vážnosti, získávají její předsudky a stereotypy snadno status „objektivních pravd“. Proto je nejen v našem každodenním poznávání, ale i v poznávání sociálněvědním, v hodnocení jednání druhých a v našich cílených zásazích do složitých systémů, jakými jsou duše našich bližních stejně jako celé společnosti a kultury, na místě obezřetnost, zdrženlivost a poctivá snaha proniknout za „vnější fasády“. Nejsou to „objektivní pravdy“, ale dobře zdůvodněná a systematicky rozvíjená kritika a otevřenost vůči tomu, co zdánlivě popírá veškerou samozřejmost, co činí vědecké poznání „pravdivějším“, nebo spíše poctivějším a transparentnějším, než jsou způsoby poznání „nevědecké“. Stejně tak ale platí, že kritičnost, skepse a otevřenost je důležitá i pro náš každodenní život. Tam, kde je potlačována kritika ve prospěch „jediné pravdy“ a „jasných“ a jednoduchých řešení, se brzy rodí nespravedlnost a násilí.

Následující text si klade za cíl zprostředkovat jisté minimální penzum znalostí o společnosti a kultuře, chce alespoň naznačit komplexnost vztahů mezi lidmi, poukázat na množství skutečností, jež ovlivňují to, jakým způsobem vnímáme svět a jakým způsobem toto vnímání světa sdílíme s ostatními. Pokud tyto informace povedou čtenáře k vyšší obezřetnosti při vyslovování soudů o společenských procesech i jednání konkrétních jedinců, budu to jako autor považovat za úspěch. Formovat jistým způsobem život, myšlení, jednání lidí je zásadní cíl učitelského povolání. Učitelé a učitelky, i kdyby nechtěli, nevyhnutelně významným způsobem spoluformují společenství a kulturu školy i individuální osobnosti svých žáků a žaček. Jak bude patrné z následujícího výkladu, na tomto utváření společnosti, kultury i druhých lidí a sebe samých se nevyhnutelně podílíme všichni, avšak učitelé a učitelky jsou odborníky, kteří mají toto formování v popisu své práce. Pro tuto nesmírně odpovědnou profesi proto obzvláště platí okřídlené pořekadlo „dvakrát měř, jednou řež“, a to hlavně tehdy, pohybujeme-li se na tak vratké půdě, jakou je multikulturní výchova.

4. Faktografický výklad: Kultura a lidské jednání

Nástrahy každé sociální akce lze shrnout dalším rčením: „Když dva dělají totéž, není to [nutně] totéž.“ **Naše jednání ve společnosti je do značné míry založeno na sdílených vzorcích, ale to ještě neznamená, že je uniformní, že tyto vzorce sdílí všichni, že je všichni akceptují a že jsou neměnné.** Ustálené vzorce umožňují jednotlivým aktérům jednání druhých chápat, podobně jako ustálené významy znaků a symbolů umožňují rozumět zvukům, které druzí vyluzují, když mluví, a pohybům, které při tom vykonávají. Skutečnost, že jednání i obsahy komunikace musí být sociálními aktéry **interpretovány** (tj. aktéři si musí vyložit, co znamenají), aby bylo možné na ně odpovědět další komunikací nebo jednáním, je tím, co vedlo amerického antropologa Clifforda Geertze k tomu, že o člověku hovořil jako o zvířeti zavěšeném do pavučiny významů, kterou si samo upletlo. Člověk je obdivuhodné zvíře v tom, že dokáže rozeznat škrobený úsměv od upřímného smíchu, dokáže číst informace vysílané druhými natolik, že pozná, kdy je mrknutí oka flirtováním a kdy je naopak projevem nepohodlí v důsledku smítka spadlého do oka. Avšak tato schopnost rozumět má přece jen svá úskalí a své meze. Mezilidská interakce je z řady důvodů neustále vystavena nedorozuměním. Jednou z příčin je nedostatek podrobných informací jak o ostatních aktérech, tak o samotných situacích, v nichž k interakci dochází. Právě to je důvod, proč se musíme držet jistých vzorců, již předpřipravených přesvědčení či „teorií“, jež nám umožňují význam situací a možné jednání dalších jednajících rychle odhadnout. To znamená, že sama povaha mezilidské komunikace a interakce vyžaduje využívání **stereotypů**, které ovšem v řadě situací mohou fatálně selhávat.

Tyto stereotypy obvykle sdílíme, podobně jako významy jazykových výrazů a jiných symbolů, s dalšími lidmi ve svém okolí. Z této vázanosti významů symbolů, jednání, obsahů komunikace i stereotypů jakožto teorií, jejichž prostřednictvím přistupujeme ke světu, na konkrétní společenství ale vyplývá jejich podmíněnost. Nikdy nemají univerzální platnost, **vždy hrozí nebezpečí, že náš partner v interakci bude jak celé situaci, tak našemu jednání, a jednání svému rozumět jinak než my a naši blízcí. Tato skutečnost je podstatným aspektem toho, čemu říkáme „kulturní odlišnost“.** A je dobré si uvědomit, že takto pojatá kulturní odlišnost nemusí být dána jen přílišnou geografickou vzdáleností. Kulturní odlišnost je v tomto smyslu věc mnohem všednější a zakládá neobyčejnou různorodost i v rámci zdánlivě homogenních etnických a národnostních skupin. Každý učitel či učitelka to koneckonců zná: jeho vztahy s žáky a žákyněmi jsou totiž do značné míry závislé na tom, nakolik je dobrým antropologem, jemuž se daří poznávat kulturu každého žákovského kolektivu, s nímž pracuje.

Pojmy společnost (nebo spíše společenství, komunita) a kultura k sobě tedy mají neobyčejně blízko. Porozumění společnosti a kultuře vyžaduje porozumět tomu, jakým způsobem lidé dokáží číst jednání jako informace, které nesou význam, a porozumět tomu, jak **interpretace** tohoto jednání prakticky uplatňují. Znamená to tedy porozumět jistému napětí mezi existencí společensky ustavených vzorců pro jednání a poznávání a mírou svobody, jakou ve svém jednání, navzdory ustaveným vzorcům, máme. Znamená to též porozumět povaze těchto vzorců jako něčeho, čeho se lidé v zásadě sice drží, ale co je v jejich každodenních interakcích a v souvislosti s měnícími se podmínkami života neustále proměňováno, zpochybňováno, redefinováno.

Jako užitečné východisko pro toto porozumění může posloužit klasický sociologický pojem **instituce** (nezaměňovat se zásadně odlišným sociologickým pojmem **organizace**). Instituci lze nejjednodušeji vymezit jako intersubjektivně (tj. mezi mnoha lidmi) **sdílený způsob jednání v určitých situacích či při dosahování jistých cílů** (tedy vykonávání určitých typizovaných činností). Na nejelementárnější rovině může jít o způsoby mytí a utírání nádobí, způsoby vyjadřování souhlasu a nesouhlasu či vykonávání hygieny po použití toalety, ale stejně tak se může jednat o kulturně přijatelné formy řešení konfliktů, způsoby předávání tradice (sem patří i formy vzdělávání) či způsoby produkce a uchovávání

Box č. 1: Kulturní podmíněnost sociálních institucí

Způsob, jakým vykonáváme běžné činnosti, jako čištění zubů nebo uvedené očišťování po použití toalety, nám obvykle přijde jako něco naprosto přirozeného. Něco, co ani nemůže být jinak. Takový postoj je nicméně spíše výrazem etnocentrismu (viz box č. 5). Vyjmenovat jiné existující způsoby vykonávání těchto činností není těžké (čištění zubů práškem z bylin, žvýkáním listů vhodného stromu, jejich drhnutí větvičkou, která obsahuje pro tento účel vhodné chemické látky aj.). Na tomto etnocentrismu (který sám je patrně jevem přítomným ve všech kulturách) je zajímavé to, že na konkrétní instituci se zpravidla váže také její morální hodnocení. Zatímco v Evropě je například po užití toalety běžné se očistit toaletním papírem a ti, kdo si konečník omývají třeba vodou, bývají terčem posměchu, Indové navyklí na omývání (architektonicky jsou tomu uzpůsobené i toalety tím, že v příhodné výšce je vždy vodovodní kohoutek) se často radši vyhnu dotyku někoho, o kom vědí, že se po toaletě „šudlá“ papírem.

V souvislosti s instalací Entropa v Bruselu v době českého předsednictví EU je také zajímavé negativní hodnocení tzv. tureckých záchodů obyvatelstvem severnějších částí Evropy. Objektivně vzato je turecký záchod jak hygieničtější (netřeba sedat na prkénko), tak efektivnější, protože zaujatá poloha vytváří intenzivní tlak na břišní lis, sval odpovědný za efektivní defekaci. Přesto užití tureckého záchodu jako symbolu Bulharska na Černého instalaci patrně nechtělo Bulharům lichotit.

Jinými slovy, lidé ze skutečnosti, že nějakou činnost provádí určitým způsobem, obvykle vyvozují, že způsob jiný je špatný (ať už technicky, nebo morálně). Taková úvaha je zaručeně chybná a potenciálně i nebezpečná. Zároveň je ale tak přirozená, že kulturní překrytí této patrně evolučně vytvořené kognitivní tendence vyžaduje skutečně důkladně didakticky propracovaný trénink logicky korektního (tj. velice kontraintuitivního) kritického myšlení.

vědění (sem patří organizace vědeckého bádání, ale i vyprávění mýtů či recitace pořekadel, přísloví a pranostik). Patrně v žádné oblasti společenského jednání se nesetkáme s nějakou univerzálně rozšířenou institucí, tedy s jednotným vzorcem sdíleným ve všech společnostech po celé dosa-
vadní dějiny lidstva.

S fungováním sociálních institucí se těsně pojí společenské **role**. Vzorce jednání (tedy instituce) neregulují jen individuální jednání jako třeba čištění zubů, ale také spolupráci či jakékoli jiné formy interakce mezi více lidmi. V mezilidských interakcích se ale obvykle neočekává od všech stejný způsob jednání. Například při žádání o ruku se zjevně očekává jiný způsob jednání od nápadníka, otce a matky budoucí nevěsty, nevěsty samotné a příbuzných obou hlavních aktérů. Znamená to, že v každodenních interakcích se projevuje i společenské postavení, respektive mocenské vztahy různých jednajících. Pokud by například v českém venkovském kontextu šel nápadník žádat o ruku své nastávající její matku, situace by nebyla zcela standardní. Otec by to mohl chápat v lepším případě jako nevychovanost (tedy neznalost či nerespektování zaběhaných konvencí), v horším jako podřívání vlastní autority či nedostatek respektu. Obě možnosti by mohly být v souladu se záměry nápadníka. Ten by ale stejně tak mohl jednat zcela v souladu se zvyklostmi ze své domoviny (tedy jako cizinec). Jeho upřímné úsilí dostat všem zá-
vazkům by tedy paradoxně mohlo být vnímáno jako urážka nebo nevychovanost.

Tato situace ilustruje především to, že se vzorovými situacemi jsou spojená také vzorová jednání. Tedy **jednání očekávaná ostatními aktéry od osob, jež si klasifikují do jistých kategorií** (jako otce, nápadníka, matku, ale v jiných kontextech to může být očekávané jednání aktérů ve vztazích žák–učitel, lékař–pacient, prodavač–zákazník, nebo i očekávané jednání prezidenta státu atd.). Nerespektování **rolí** opět narušuje interakce, působí zásadní problémy a je v podstatě výzvou k vyjednávání sociálních hierarchií. Výzvou neobyčejně radikální by byl například student stojící před začátkem vyučování před katedrou a po příchodu učitele se domáhající jeho usazení do lavice. Učitel, který záměnu rolí zvládne plynulým usměrněním žáka zpět na jeho místo, zajistí adekvátní redefinici situace a s ní spjatých rolí (do stavu odpovídajícímu zaběhanému vzorci) a ustaví tak znovu pořádek. Může se ale stát, že situaci zvládne až s pomocí mechanismů organizace školy (například zavoláním ředitele). Jeho podrytá autorita pak pravděpodobně bude vystavena dalším zkouškám, ačkoliv šance na společenské uznání zaměněných rolí v zásadě není žádná, protože vymezení rolí je v tomto případě vepsáno do mnohem rozsáhlejšího a stabilnějšího systému, jímž je silně institucionalizovaný proces předávání a osvojování kvalifikací a vydávání jim odpovídajících certifikátů. Tedy složitá instituce vzdělávání, jejíž součástí jsou i školní budovy a složité hierarchizované vztahy mezi zřizovateli a provozovateli

škol, kontrolní mechanismy, mechanismy rozdělování peněz jednotlivým organizačním složkám systému i vztahy se zaměstnavateli, kteří uznávají (nebo také neuznávají) hodnotu vydávaných osvědčení. Systém vzdělávání ale nemusí nutně být (respektive není ve všech společnostech) podřízen tak propracovanému systému byrokratického řízení. Případy, kdy se učitel stal žákem svého žáka po prohrané filozofické diskusi, jsou relativně běžně zmiňovány ve starověkých a středověkých filozofických textech různých tradic.

S rolemi a společenstvími je ale svázán i problém **identity**. Jak ukázal již dávno před polovinou minulého století George Herbert Mead, americký filozof a sociolog chicagské školy a zakladatel tradice později známé jako symbolický interakcionismus, identita má v zásadě dva aspekty – osobní a společenský. Není nikdy záležitostí čistě osobní a není ani stálá a jednoznačná. Je výsledkem neustálých interakcí a z nich vyplývajících vzájemných sebevymezení, výsledkem toho, jak rozumíme sami sobě, ale stejně tak je výsledkem toho, jak nás označují druzí – do jakých kategorií nás začleňují (viz výše problém rolí) a jaké jednání v souladu s tím od nás očekávají a jaký způsob jednání vůči nám uplatňují. Případ uvedených zánub by mohl být důsledkem skutečnosti, že nápadník buď nevěděl o existenci otce, nebo roli otce interpretoval jako roli, která v zánubách nemá zásadní význam, nebo třeba tak, že si tento konkrétní otec nezaslouží náležitý respekt – třeba proto, že je to „opilec“.

Znamená to, že i do způsobů, jakými definujeme **identitu** svých partnerů v interakci, vstupují opět vzorce, a tedy také stereotypy a předsudky. Stereotyp je na jedné straně užitečný v tom, že umožňuje zvolit konkrétní způsob jednání, aniž by byly o jiných aktérech dostupné všechny potřebné informace, na straně druhé je ale potenciálně velice škodlivý, protože v případě nesouladu mezi tím, jak konkrétní osoba definuje sama sebe a jak ji definují ostatní, může vést ke konfliktu, k psychickým problémům nebo k obojímu. Problém je také v tom, že stereotyp může fungovat jako sebenaplňující se proroctví, což je věc, kterou učitelé a učitelky dobře znají. Pedagogicko-psychologické příručky často poukazují na případy „náhlého“ zlepšení školních výsledků žáků v souvislosti se změnou učitele či učitelky. V řadě případů se jako jeho hlavní faktor ukazuje skutečnost, že nový učitel ještě žáka nemá zařazeného v kolonce „slabý žák“, tedy nepřipsal mu ještě identitu, na jejímž základě od něj očekává určité výsledky. Optimističtější očekávání pak vedou i k lepším reálným výsledkům. Souvisí to se skutečností, že **stereotyp tím, že je, jak jsem již uvedl, nerefektovaným předpokladem, samozřejmostí, lze těžko věcně vyvrátit**. Názorně to ilustruje příhoda zaznamenaná plzeňským antropologem Tomášem Kobesem v oxu č. 2.

Identity ovšem nejenže jsou nestálé a lze je měnit, přetvářet (úspěšné integrační projekty mohou vést k rozrušení polarizovaných identit Rom – gádžo a k akcentování úplně jiných odlišností, třeba

Box č. 2: Sebepotvrzující se stereotypy

V jisté obci, k níž přiléhala i romská osada, místní radnice společně s neziskovou organizací uskutečňovala projekt fotbalového hřiště pro romské děti. Vzhledem k tomu, že ve vesnici existovala již dvě hřiště a projekt byl započat z toho důvodu, že na jednom z nich hrály fotbal romské děti k nelibosti „bílého“ okolí, se jednalo o projekt vedoucí fakticky k sociálnímu vyloučení, a nikoliv začlenění Romů, tedy k jejich *segregaci*, nikoliv *integraci*. Ale to je v tuto chvíli vedlejší. Podstatné je to, že se nedařilo mobilizovat romské muže, aby se na výstavbě hřiště podíleli. Zdráhali se pracovat nebo se domáhali mechanizace. Po jednom vyhoceném konfliktu mezi romskými dělníky a starostou obce se Tomáš Kobes, který v osadě toho času prováděl etnografický výzkum, vydal místo plánovaného hřiště obhlédnout. Místo bývalé skládky, na němž mělo hřiště vzniknout, popsal jako velice nepřívětivé, ale především zde byl konfrontován s romským chlapcem nabízejícím mu jistou sexuální službu. Následné dotazování jeho informátorů a informátorek v osadě odhalilo, že plánované hřiště je mimo jiné místem autoerotických sexuálních zábav. Romští dělníci to věděli, a neměli tedy žádnou chuť na tomto „nečistém“ místě pracovat rukama. Místní majoritu a představitele města, kteří tuto skutečnost ignorovali (respektive nebyli schopni si zjistit důvody neochoty romských dělníků na místě pracovat), ovšem situace utvrdila v přesvědčení, že „Cikáni nechťej makat“. Romy postoj gádžů naopak utvrdil v tom, že se od nich ničeho dobrého nikdy nedočkájí. Projekt výmluvně nazvaný *Cigánsky sen*, nesmyslně segregující místní Romy pro „dobro“ všech, tak navíc ještě vyostřil protikladnost bílých a černých identit prostřednictvím potvrzení vzájemných stereotypů. (Tomáš Kobes, *Nastartovali nás jako motorky*)

Brňan – Pražan, pravičák – levičák, vegetarián – milovník racionální výživy – milovník italské kuchyně – milovník bufetů apod., a jejich rozmanitému křížení: Brňan/levičák/vegetarián). **Identity**, jak z uvedeného vyplývá, **jsou mnohočetné, závislé na meziskupinových vztazích a stereotypech a částečně i hierarchicky organizované**. Otázku „kým jste“ každý zodpoví celkově jinak, ale lišit se bude také pořadí, v němž uvede její jednotlivé složky: učitel, katolík, Čech, zhrzený manžel, otec krásné dcery, muž apod. I na tom je vidět společenská vázanost identity a její podmíněnost kontextem. Venkovan dohnaný k práci ve velkoměstě teprve v nových podmínkách možná začne být hrdý na to (nebo se za to naopak stydět), že je „kluk z vesnice“. Člověk, který si nikdy nelámal hlavu se svým češtvím možná začne cítit národní hrdost během několikaměsíčního kulturního šoku při studiu na škole v zahraničí. Muž, který nikdy neměl potřebu řešit své mužství, změní svůj postoj ve chvíli, kdy mu milenka začne předhazovat, že „jako chlap je k ničemu“. Jinými slovy, identita je vždy otázkou vztahů.

Identitu si člověk ale také osvojuje učení, podobně jako sociální role a jednání. Její vztahový charakter ukazuje, že pro její utváření mají zásadní význam ti, které sociologové Berger a Luckmann označili jako „významné druhé“ nebo – abstraktněji – jako „struktury hodnověrnosti“. Osvojování identit, stejně jako osvojování společensky sdíleného vědění, probíhá kontinuálně v rámci procesu **socializace** (který samotný, důsledně vzato, není nikdy zcela završen). Reakce okolí na naše jednání je v tomto kontextu tím korektivem, který nám umožňuje si vyjasnit, co se od nás čeká, jaké jednání je „správné“. Ovšem ne na názoru a očekávání každého nám záleží a ne na každém nám záleží stejně. Především společenství, která jsou pro nás nějak osobně důležitá (společenství zprostředkovávající citovou či morální podporu, ekonomickou stabilitu, zábavu, ale také společenství, která reprezentují to, s čím se za žádnou cenu nehodláme ztotožňovat, a jež nehodláme respektovat), na nás mohou vytvářet silný tlak, který vede buď k podřízení se očekávaným pravidlům, nebo naopak k jejich odmítání. Gádžové, kteří mě nutí hrabat se v zemi poskvrněné „nečistými“ sexuálními zábavami, mě snadno utvrdí v tom, že stejný jako gádžo nikdy nejen nemohu, ale ani nechci být. Pracovní kolektiv, v němž mám zajištěný pravidelný příjem, rodinní příslušníci nebo církevní společenství, kteří mi dávají pocit bezpečí a sounáležitosti, mě naopak snadno přimějí „hrát“ podle požadovaných pravidel a identifikovat se s rolami, jejichž „hraní“ po mně vyžadují. Přimějí mě snadněji být tím, kým chtějí, abych byl. S mojí pozicí v tom kterém společenství nebo s významem, jaký pro mě má vymezení se vůči jinému společenství, pak souvisí i význam identity, která se na mé postavení ve vztahu k němu váže. Zatímco někdo bude především Moravan a milující otec, jiný bude především dobrý manažer a sukničkář.

Z toho ale vyplývá další věc, pro multikulturní výchovu dost podstatná: z toho, že někdo hovoří arabsky nebo romsky jako svým mateřským jazykem, ještě neplatí, že sám sebe definuje jako muslima, Araba nebo Roma. Muslim, stejně jako Rom může naopak fungovat jako z vnějšku připsaná identita, s kterou se daný jedinec může zcela odmítat ztotožnit. Pokud by tedy školní multikulturní výchova byla založena na tom, že by žáci byli „škátulkováni“ podle předpokládané etnické, náboženské či kulturní příslušnosti, mohlo by se tím nadělat více škody než užitku a spíše než k integraci vést k vzájemným polarizacím a k segregaci. Tento problém dále prohlubuje fakt, že nejen naše identity jsou mnohovrstevnaté a nejednoznačné, ale i naše etnické či kulturní původy se obvykle nemohou vykázat idealizovanou „čistotou“. Naše identity jsou ve skutečnosti často hybridní – překračují hranice genderu, etnika, národnosti, kultury. Do jaké menšiny byste si jako učitelé zařadili například lesbicky orientovanou studentku arabského původu, která je příslušnicí katolického společenství, před níž ale musí zakrývat, že je lesba? Hybridnost identity přitom nemusí být hned natolik „exotická“, aby způsobovala problémy zaběhaným způsobům lidových klasifikací. Četnými projevy této hybridnosti se vyznačuje umělecká tvorba, nejčastěji a nejvlivněji hudba. Příkladem „obyčejného českého kluka“, který svou identitou narušuje naše představy o jasně roztríděném společenském světě, je i tanečník Jiří Bartoň.

Box č. 3: Tanečník Jiří Bartovanec a představení *Aného*

Na promítacím plátnu se objevuje sekvence fotografií: černoška, blondák slovanských rysů, snědá žena. Zahalená postava před plátnem postupně odkrývá svou snědou tvář:

„Do západních Čech se Bartovancovi rodiče přestěhovali z užhorodského kraje na Podkarpatské Rusi po druhé světové válce, začali zde hospodařit na statku po odsunutých Němcích. (...) ‚Děda i babička představovali důležitou jistotu mého dětství, vzpomíná tanečník na pravidelný pobyt u prarodičů, jejich rusínský folklor, ale i babiččiny vydatné slepičí polévky. Nad touto idylou se přesto vznášel záhadný otazník. Z náznaků a zmínek dospělých nabýval podoby tajemné černošky v matčině příbuzenstvu. ‚Poprvé jsem si uvědomil, že jsem jiný než ostatní kamarádi v první třídě, kde se mně spolužáci vysmívali nebo nadávali do cikánů, nechápal jsem to a často brečel.‘

Do této nejistoty se pak nečekaně objevil maminčin otec, děda Heinz. Malému Jirkovi táhlo na jedenáctý rok, když v podobě dospělého mulata mluvícího česky zahlédl sama sebe. (...)

Na začátku minulého století připlula z afrického přístavu *Aného* do Hamburku loď se zvláštním nákladem – dvěma stovkami černých obyvatel Toga, tehdy německé kolonie. Jako atraktivní ukázka primitivů skončili v zoologických zahradách nebo cirkusech. Což byl i osud Henryho Smitha. Jeho dcera Anne-Marie pak v cirkusové kariéře pokračovala jako krasojezdkyně a polykačka ohně. Ve třicátých letech padla do oka českému muzikantovi, hrajícímu na křídlovku pod stejným šapitó. Následný příběh Bartovancových prarodičů je příběhem velké lásky v šilené době poznamenané norimberskými rasovými zákony, a vydal by na román. Nejen dramatickými útoky v hitlerovské říši, skrýváním v lese, jeskyních, v rodné Soběšici trumpetisty Václava Novotného, ale i svým epilogem.

Co totiž nedokázali nacisti, podařilo se komunistům. Manželství se po válce rozpadlo a polykačka ohně odešla s dětmi zpět do Německa. Václav Novotný zůstal za železnou oponou. Okolo roku 1960 za ním sice potomci ze Západu přijeli, v otcově podivné vlasti se však usídlil pouze Bartovancův budoucí děda, mulat Heinz. (...)

Z pohledů na lidské tělo, tento jedinečný průsečík všech předešlých generačních i kulturních vlivů, jež v Bartovancově případě na scéně symbolizují Smetanova hymnická skladba *Vltava* i vibrující africké rytmy. Zároveň jde o jasný vzkaz. Každý z nás je výsledkem tolika odlišných osudů, etnik i ras, jež proměňují nacionalistické představy o ryzím českém původu na iluzorní přeludy a vize. (...) ‚Když jsem se poprvé setkal se sestrou mé prababičky, jež (...) pořád žije ve Frankfurtu, objala mě a řekla, že jsem celý Heinz.‘ V tom okamžiku se stal prvním Čechem, který skrze Afriku byl rázem doma i v Německu.“ (Jaroslav Formánek, *Kdo jsem*)

Tím se pomalu dostáváme k dalšímu aspektu kultury, který je těsně spjat jak s otázkami identit, tak s otázkami institucí a **symbolických zdrojů** a možností jejich prostřednictvím mobilizovat sociální hnutí, k **tradici**. Klasici sociologie vymezili moderní společnost v opozici ke společnosti tradiční. Přispěli tak nejen k tomu, že sociologie poněkud podcenila pojem tradice, ale i k tomu, že tradici obvykle vnímáme jako něco překonaného, neaktuálního, něco, co patří minulosti. Zároveň ale paradoxně spojujeme tradici s kulturními kořeny, s autenticitou společenství, především národů. Problematika tradice je tedy neobyčejně komplexní a v současnosti její analýzy nabývají na významu v souvislosti s tím, že předpoklad sociologie o zásadním předělu mezi **moderním** a **tradičním** bere za své, jak ukázal například francouzský sociolog Bruno Latour v knize příhodně nazvané *Nikdy jsme nebyli moderní*.

Společenskovědní pohled na tradici méně zatížený ideologií nacionalismu a pokrokařských i konzervativních politik vidí tradici ve spojitosti se všemi dosud uvedenými aspekty společenského života. **Tradice představuje** na jedné straně **společensky sdílenou paměť, společné sociální dědictví – naku-mulované a po generace předávané sociální instituce i sdílené vědění** (ať již má podobu vyprávění vědeckých, mytických, přísloví a vtipů, nebo frází a příběhů opakovaně užívaných v novinách, televizi, v umění od filmu po malbu, romány nebo komiks). Na straně druhé představuje ale i **způsobu zužitkování a přetváření této paměti v každodenní interakci**. Jako taková je tradice, stejně jako ostatní zmíněné aspekty společenského života, vystavena neustálým sporům, vyjednáváním, a tím i změnám. Je zdánlivě paradoxní kombinací trvalosti a změny, která si uchovává důvěru lidí díky víře v její stálost, a zároveň se ve společnosti trvale udržuje díky tomu, že se neustále mění. Tradice je systém, který se neustále nenápadně aktualizuje a díky tomu přežívá po generace navzdory změnám životních podmínek přírodních i společenských.

Box č. 4: Národ a tradice

„Moderní národy vznikly jinak, než to popisují ve svých oficiálních dějinách. Jejich počátky se nerýsují někde v šerém dávnověku (...); tam se jednalo pouze o vývoj dějin jednotlivých knížectví nebo království. (...) Za skutečné zrození národa lze považovat okamžik, kdy hrstka lidí vyhlásí jeho existenci a začne ji dokazovat. První příklady se objevují až v 18. století (...).

Co ale národ tvoří? (...) Patřit k určitému národu znamená být jedním z dědiců společného a nedělitelného dědictví (...).

Celý proces vytváření identity spočíval v tom, že se učilo dědictví určitého národa a začal se šířit jeho kult. Počáteční etapa této operace neprobíhala nijak hladce – předkové totiž nezanechali žádné poslední pořízení, v němž by určili, co potomkům odkazují do opatrování (...). Pro vybudování nového světa složeného z národů nestačilo udělat inventář jejich dědictví, spíše bylo třeba je vymyslet (...).

Výsledkem kolektivní tvorby národních identit nebyla jednotná forma, ale mnohem spíše něco, co sociolog Orvar Löfgren nazval provokativně výbavou typu ‚udělej si sám‘, s níž se podle daného postupu ve všech pádech skloňovala ‚duše národa‘. Dnes již umíme sestavit seznam symbolických i hmotných položek, které má vykazovat národ hodný toho jména – dějiny, jejichž rámec vytváří s největšími z předků, řadou hrdinů a nositelů národních ctností i jazyk, kulturní památky, folklor, památná místa s typickou krajinou, zvláštní mentalita, oficiální symboly – hymna a vlajka – a taková poznávací znamení, jako je kroj, speciality národní kuchyně nebo zvíře jako symbol dané země. (...) Stavebnicový ‚systém IKEA‘ na skládání národní svébytnosti (...) – Evropa jej exportovala zároveň s tím, jak vnutila svým bývalým koloniím svůj typ politického uspořádání.“

(Anne-Marie Thiessová, *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*)

Řekli jsme si, že tradice našla specifické zhodnocení v rámci nacionalismu, respektive utváření evropských národů. Pro pochopení zdanlivě paradoxní povahy tradice lze utváření moderních národů využít jako vhodné východisko (viz box č. 4).

Jak v použitém úryvku ukazuje Anne-Marie Thiessová, národ je výrazem specificky moderního politického uspořádání a jeho dějiny jsou historicky vzato čistou fikcí, resp. metodologicky neospravedlnitelným přenesením pojmu národ do společenských podmínek, v nichž se identity prostřednictvím pojmu národ nemohly konstituovat. Chyběla pro to infrastruktura: vzdělávací systém, který by, jak poukázal antropolog českožidovského původu Ernest Gellner, zprostředkoval společnou kulturu, chyběl tisk vydávaný v národním spisovném jazyce (na to zase poukázal Benedict Anderson ve své vlivné knize *Představy společnosti*) a chyběl i tento jazyk sám (existovala jen rozmanitá nářečí, jejichž „nečistota“ národní buditele přímo pohoršovala). Národní společnosti, jako každé jiné společnosti, ale potřebuje svoji tradici. Rozdíl mezi národem a jinými typy společností spočíval nicméně v tom, že národ byl prvním společností, které svou tradici od počátku utvářelo jako vědomě řízený projekt. Každé společnosti má tradici v podobě zmíněné kumulované paměti. Národy programově rozbily dosavadní společnosti existující na územích, jež nově ohraničily hranice národních států, a národní

buditelé tedy byli nuceni tradici nově utvářet ze střípků tradic společností, jež do sebe národy pojal. Většinou byl při tom kladen důraz na národní jazyk, jehož vzorem se stala psaná řeč pečlivě vybraných literárních „památek“, tedy nějaká forma tzv. vysoké (dvorské nebo náboženské) kultury.

Tato tvorba tradice ukazuje, jakým způsobem tradice funguje coby souhrn **symbolických zdrojů** v procesech **sociální mobilizace**. Řekli jsme si již, že tradice v sobě zahrnuje zděděné sociální instituce (tedy zvyky, rituály, společenské role, organizace apod.), ale také vyprávění mytická i vědecká. Tato vyprávění jsou velice významná. Jejich součástí jsou i vyprávění o původu společností, o předcích, zdůvodnění zděděných zvyklostí a představ o světě. Prostřednictvím těchto vyprávění společnosti uchovávají nejen praktické dovednosti objevené předky, ale také se jejich prostřednictvím utvrzují o správnosti a smysluplnosti svého způsobu života (svých institucí) a o své společné identitě. Jsme jeden vyvolený lid, protože Bůh s našimi předky uzavřel závaznou smlouvu, říká známý biblický příběh. Je nás dvanáct kmenů – náš společný předek měl totiž dvanáct synů, pokračuje stejné vyprávění. Jsme jedna krev, protože máme společné etnické kořeny a společný jazyk, jsme jeden lid, protože sdílíme společného národního ducha, jsme jedna země, protože máme společné dějiny, říkají zcela analogicky kánony národních dějin.

Potíž je, že dědictví není jednoznačné, a tak lze donekonečna vést spory: Je Karel IV. otcem české vlasti, nebo velkým císařem německým? Patří Kafka nám, anebo Němcům? Je Rabi Löw a jeho golem náš, anebo Židů? Je Jan Hus hrdina, anebo kacír? A husité, jsou to hrdinové českého národa, nebo bandité, pleníci česká i německá a další knížectví? Ale spory se netýkají jen tradic národních: Je autentickým zdrojem křesťanské tradice kněžské kázání, nebo samostatná četba Nového zákona? Je přijímání pod obojí hereze, nebo autentická křesťanská tradice? Je prorok Muhammad duchovní vůdce společenství muslimů (*ummy*), mystický vzor každodenního jednání, velký vojevůdce, nebo archetypální terorista, jak jej vykreslil dánský karikaturista? Je dámský šátek projevem ctnosti, ochranou před dotěrnými pohledy mužů, symbolem zotročení muslimských žen, sexy módním doplňkem, nebo projevem náboženského fanatismu? Je zvonění kostelních zvonů neškodný výraz tradice, nebo nemístná okupace veřejného prostoru církví?

Takové spory ukazují, jak je tradice spojena s významy symbolů, které nikdy nemají jedinou správnou a trvale platnou interpretaci. Naopak, tyto symboly jsou neustále součástí komunikace a interakce, v níž dostávají nové a nové významy podle aktuálních podmínek, záměrů a strategií všech, kdo se této komunikace a interakce zúčastňují. Právě prostřednictvím tohoto **vyjednávání** významů symbolů se tradice neustále proměňují společně s měnicími se identitami všech zainteresovaných, kteří příklonem k různým interpretacím manifestují svou příslušnost k různým společenstvím, a tedy i různé identity. Neexistuje jeden islám. Islámů je tolik, kolik existuje pohledů na rozličné „islámské“ symboly a kolik je společenství, která tyto interpretace symbolů dokázala zmobilizovat k artikulacím společných identit a na ně navázaných způsobů jednání. Stejně tak neexistuje jedno křesťanství, jedno češství, ba ani jedno mužství, ženství nebo jedna jediná identita překračující hranice rodu (*transgender*). Kulturní homogenost nikdy zcela necharakterizovala ani malá lokální zemědělská společenství či skupiny lovců a sběračů. O to méně charakterizuje komplexní velká společenství moderních států. Každé větší společenství je nevyhnutelně multikulturní. Na této skutečnosti mobilita globálního světa v zásadě nic nemění. Do prostředí České republiky však tato mobilita přináší některé fyzické rysy, kulturní projevy a symboly, na něž dosud nebyla zvyklá, a tím zviditelňuje jinakost, která tu dříve zdánlivě nebyla. To je v zásadě iluze. Tato iluze „nové odlišnosti“ má však ohromnou sílu: dosud nevídaným způsobem znejišťuje platnost národních mýtů, které udržují vnitřně různorodé společenství vymezené hranicemi českého státu pohromadě a dávají legitimitu stávajícímu politickému uspořádání. Proto budí tolik rozruchu a obav.

Tím vším jsou však také již proměňovány a obohacovány tradice vázané na společenství žijící na území českého státu. Všechny ty spory o symboly jsou možné jen za jednoho předpokladu: že jsou tyto symboly všem nějak srozumitelné, že jsou tedy součástí sdílené tradice. Jestliže knihy, novinové články a internetové diskuse psané v českém jazyce reflektují postavu proroka Muhammada, karmanový zákon, nošení hidžábu, symbol svastiky nebo list konopí, znamená to jediné: ať se to někomu líbí nebo nelíbí, je Muhammad, hidžáb, karmanový zákon, svastika a konopí součástí naší tradice – paměti a společného rezervoáru symbolických zdrojů, které jako lidé hovořící češtinou sdílíme. To, že se někomu Muhammad, hidžáb nebo minaret nelíbí, na tom nic nemění, ony totiž názory na kříž a kostelní věž a kterýkoliv další sdílený symbol jsou stejně různorodé jako názory na význam proroka Muhammada.

5. Analytický výklad: Orientalismus a věda jako prostředek mocenské hegemonie

Tuto kapitolu jsme otevřeli připomínkou násilí doprovázejícího evropskou kolonizaci mimoevropských zemí a intelektuálních zdůvodnění, která tyto násilnosti ospravedlňovala. Jak se tedy dívají dnešní společenské vědy na tyto události evropských dějin a jejich opakování v současnosti? Dokáží něco víc než jen ideologicky podírat tu či onu stranu, zdůvodňovat dominanci jedněch nebo násilný odpor druhých?

Tyto otázky jsou zcela na místě, protože i společenské vědy měly na koloniální dominanci evropských mocností nad světem svůj podíl a namyšlenost, přezíravost, krátkozrakost mocných se v nich do jisté míry stále projevuje v podobě různých forem etnocentrismu.

Box č. 5: Etnocentrismus

Etnocentrismus je poznávací praxe (lidová i vědecká) charakteristická především pro srovnávací studium společnosti a kultury. Vyznačuje se tím, že základní pojmy a předpoklady, na nichž stojí badatelovo chápání jeho vlastní kultury/společnosti, jsou nekriticky aplikovány na výklad projevů kultury/společnosti jiné. Z této aplikace obvykle vychází i hodnotící etnocentrický postoj, který „odhaluje“ instituce srovnávané společnosti jako „deviantní“, „iracionální“, „barbarské“ nebo „amorální“. Etnocentrismus znemožňuje jiné společnosti porozumět v důsledku toho, že tvrdošíjnou snahou podřídit ji předem vytvořenému modelu znemožňuje postihnout vnitřní logiku fungování jejich institucí. Etnocentrismus se projevuje ve všech společenských vědách. Ilustrativní jsou příklady etnocentrismu v antropologii, religionistice nebo historii (jsou to vlastně ty šťastnější vědy, které intenzivní konfrontace s odlišností přiměla vlastní etnocentrismy reflektovat více, než je tomu u věd jiných, např. u ekonomie či psychologie). Příkladem historického etnocentrismu může být snaha porozumět feudální společnosti pozdního středověku v kategoriích třídního společenského rozvrstvení, typického pro industriální společnosti (důsledně vzato nejde o *etnocentrismus*, ale o *anachronismus* se stejnými důsledky). Nereflektovaná aplikace pojmů jako *buržoazie* a *proletariát* sice umožňuje prezentovat třeba husity jako ty, kdo již v 15. století pochopili, že komunismus je ideální formou společenského uspořádání (česká marxistická historie), ale k pochopení fungování feudální společnosti – vztahů mezi sedláky, čeledíny, zemědělskými nevolníky, dvorskou šlechtou, církvní hierarchií, řemeslníky a cechy, měšťanstvem a městskou chudinou apod. – přispět při nejlepší vůli nedokáže. Podobně označení myšlení „člověka primitivního“ francouzským antropologem Lucienem Lévy-Bruhem jako myšlení „prelogického“ je spíše rezignací na vysvětlení než objasněním logiky jistého způsobu uvažování. V religionistice jsou velice rozšířeny příklady etnocentrismu tendence hledat všude na světě zakladatele náboženství (po vzoru Kristově), posvátné texty (po vzoru Bible) a zajímat se o věrouku (po vzoru církevní ortodoxie). V řadě kultur žádné specificky náboženské texty vůbec nelze identifikovat, umíněné hledání zakladatele nebo spásu přinášející ústřední postavy efektivně zakrývá, že pro lidi v dané kultuře je podstatné něco úplně jiného (třeba ochrana domácnosti před škodlivými duchy), hledání věrouk ignoruje skutečnost, že pravidelná účast na rituálu vůbec nemusí implikovat víru v boha.

Jak je možné, že se vědy – něco zdánlivě tak objektivního a ne-praktického – podílely na koloniální dominanci? Jednoduše řečeno díky tomu, že moc a vědění k sobě mají vždycky neobyčejně blízko. Stejně jako nám vědění o struktuře hmoty a o procesech probíhajících na úrovni mikrosvěta dává moc dobývat nevidané množství energie z atomů uranu, tak nám vědění o společnosti dovoluje s lidmi manipulovat a ovládat celá společenství a kultury, jakkoliv se důsledky této manipulace mohou rozcházet s původními záměry těch, kdo toto vědění využívají. Koloniální vlády zcela jistě neplánovaly probouzet k životu protikoloniální odbojová hnutí, jimž zprostředkovaly všechnu potřebnou teoretickou výbavu. Zásadní roli tedy hraje zdánlivě paradoxní skutečnost: nezávisí na tom, zda je takové vědění, které dává moc, **pravdivé**, nebo **nepravdivé**. I teoreticky velmi problematické vědění umožňuje jistý způsob manipulace, ovládnutí, zvláště je-li jistěno armádami a upírá-li alternativním konceptualizacím světa vstup do diskuse založené na věčné argumentaci a důkazu. Stejně jako stereotyp může i tento typ vědění fungovat jako sebenaplňující se proroctví, dokud se důsledky jeho užívání nevymknou kontrole takovým způsobem, jako se to stalo právě v rámci protikoloniálního boje.

Jak je možné, že moc dokáže tímto způsobem fungovat, lze částečně přiblížit připomenutím toho, co jsme si už pověděli o sociálních institucích, rolích a sociálním vyjednávání. Naznačili jsme si, že člověk nejedná podle toho, jaká je „objektivně“ situace, ale podle toho, jak situaci rozumí, podle toho, jak interpretuje jednání dalších aktérů. Ukázali jsme si také, že v důsledku toho je mezilidská interakce trvale vystavena možnosti nedorozumění, které zase příkladně ilustroval projekt výstavby romského hřiště (viz box č. 2). Americký sociolog W. I. Thomas tuto skutečnost již před mnoha desetiletími shrnul v následujícím teorému: „Jestliže lidé definují situaci jako skutečnou, stává se skutečnou ve svých důsledcích.“ Ať už náš nápadník v příkladu se zasnubami definoval otce jako osobu, která v zasnubách nehraje zásadní roli (třeba proto, že byl příslušníkem společenství, kde tomu tak bývá), nebo spíše jako „opilce“ než jako „otce“, každopádně reálným důsledkem této definice situace bylo jednání, které otce vyloučilo ze sociální interakce a v očích dalších aktérů jej dehonestovalo.

Jestliže je ale definice situace takto zásadně důležitá na rovině každodenního jednání, nelze pominout její význam ani na rovině politické. Otázka, zda jsou američtí indiáni „barbaři“, nebo zda jsou to „normální lidé“, není bezvýznamným sporem o slovíčka. Je to spor o definici, na jehož řešení záleží, zda je možné je beztržně zotročovat, nebo zda je naopak třeba respektovat jejich lidská práva. A právě definice situace, kategorizace lidí, společností a kulturních tradic jsou intelektuální operace, které společenské vědy nejednou vtáhly do služeb politické moci koloniálních velmocí. Důvodem toho je skutečnost, že vědy (společenské, stejně jako přírodní) nejsou pěstovány v nějakém kulturním a politickém vakuu. Nejde jen o to, že po vědcích se často očekává, že jejich výsledky by měly být pro společnost nějak užitečné, ale také o to, že i **vědy jsou součástí kultury jakožto institucionálně zakotvený způsob produkce vědění**. Vědci jsou příslušníky své společnosti a sdílí s ostatními jisté obecné předpoklady o světě a o jiných lidech, sdílí určitou filozofickou tradici, která ale není univerzální, nýbrž kulturně specifická. Sociální vědy se přitom pozvolna vyčleňovaly z filozofie teprve během 19. století a stejně jako vědy přírodní byly v mnohém závislé na filozofických předpokladech osvícenství. Dodejme, že osvícenství bylo sice humanistické v tom ohledu, že dokázalo i příslušníky jiných kultur chápat jako lidské bytosti, dokonce si je dokázalo idealizovat v představě „vznešeného divocha“, avšak to nijak neubíralo domýšlivosti, s níž evropští intelektuálové vnímali svou vlastní civilizaci jako předvoj vývoje lidstva, baštu pokroku, která ve svém dějinném vývoji dospěla k nejvyšším příčkám lidství a racionality, zatímco civilizace ostatní měly trpět zpátečnictvím, jakousi nedospělostí, z níž je měla vysvobodit paternalistická evropská nadvláda.

Pomiňme, že jako legitimizace koloniálních nadvlád byla tato spasitelská idea spíše kouřovou clonou ekonomického vykořisťování, jež příkře odporovalo představám **přírozených práv člověka a občana**, které zaplavovaly tehdejší Evropu. Důležité je to, že v této atmosféře se konstituovaly i společenské vědy způsobem, který je neobyčejně zajímavý, protože sám odhaluje, že Neevropané v nich byli chápáni jako **lidé** jen s velkou rezervou. Zatímco za účelem zkoumání lidí (tj. Evropanů) se totiž konstitovala celá řada věd – sociologie, ekonomie, politická věda, historie, psychologie –, pro zkoumání zbylých částí světa stačily vědy dvě: orientalistika a antropologie. Jejich sféry zájmu byly pak rozděleny následovně: zatímco orientalistice připadlo zkoumání těch společností a kultur, které sice byly „zaostalé“, ale aspoň disponovaly písemnými záznamy, jež dokazovaly jistou míru „civilizovanosti“, antropologie se zaměřila na „divochy“, kteří své sdílené vědění udržovali a předávali výhradně praktickým jednáním a čistě orálními formami vyprávění, recitace a zpěvu.

V pozadí byl jednak předpoklad (který se zhroutil brzy poté, co antropologové vyrazili ze svých kabinetů a pustili se do terénních výzkumů), že tyto společnosti jsou jednodušší, méně komplexní než společnost moderní, jednak to byla politická nutnost. Koloniální administrativy potřebovaly celkem rychle poznatky o společnostech, jež spravovaly, aby minimalizovaly odpor a tedy také své náklady. Tam, kde existovaly záznamy, jako třeba v Indii, se tedy jaly poučit od svých předchůdců. Když se však konečně podařilo nastudovat místní jazyky, ukázalo se jednak to, že interpretovat existující literární záznamy je složitější než se předpokládalo, protože i instituce státní správy byly jiné než ty, pro jaké tehdejší Evropa měla pojmy, a jednak to, že všední sociální praxe je natolik komplexní a na první pohled nesrozumitelná, že nakonec bylo přece jen snazší ji ignorovat a s pomocí již existujících konceptů a teorií dát přece jen nějaký význam objeňovaným textům.

Jednou z takových teorií byla například teorie tzv. **orientální despotie**, s níž je, kupodivu, možné se dosud setkat ve vyprávění některých sociologů. Bylo to vyprávění, které zobrazovalo univerzální orientální systém vlády jako stav, kdy panovník je absolutním vlastníkem všeho ve své zemi a místo práva panuje vlastně jen jeho vůle. Tento obraz je zajímavý nejen tím, že na asijské země promítal naprosto iracionální (prakticky neuskutečnitelnou) představu vlády zcela bez práva, ale také tím, že touto představou charakterizoval řadu tak rozmanitých společností, jako jsou společnosti čínské, japonské, indické, thajské, korejské atd. Nejen zásadní rozdíly mezi rozličnými panstvími na územích tak rozlehlých (a po většinu dějin politicky nejednotných) jako Indický poloostrov nebo Říše středu, ale i mezi

rozličnými formami vlády v různých obdobích dějin nebyly vůbec brány v potaz. Byla by to přílišná komplikace znesnadňující ospravedlnění evropské nadvlády a nutící koloniální administrativy vyrovnat se s řadou faktorů, jež by při zohlednění různorodostí musely brát v úvahu.

Orientalistický přístup ve společenských vědách tedy prováděl velice zvláštní operaci: nejprve definoval jako jednu kulturní oblast vše, co se nacházelo na východ („Východ“ je synonymum slova „Orient“) od pozice orientalisty, respektive od toho, co ještě chápal jako součást Evropy, a tuto kulturní oblast pak obdařil řadou esenciálních (tj. bytostných) charakteristik, jež měli sdílet všichni, kdo tento vágně vymezený „Východ“ obývali. I proto nám doposud přijde absurdní pohled na nahého indického asketu s mobilním telefonem, na buddhistický oltář umístěný na televizním přijímači nebo poslech indické či arabské populární hudby. Tyto zkušenosti povážlivě narušují naše představy o neměnné mystické orientální tradici.

Právě to je tím, co měli na mysli badatelé jako Anouar Abdel-Malek v 60. či Edward Said v 70. letech, když kritizovali evropský **orientalismus**. Bylo to přesně to, co implikovalo zmíněné rozdělení věd. Zatímco v kontextu Evropy byl člověk studován jakožto *homo sapiens*, v mimoevropském kontextu se dělo něco velice podivného: studován byl buď rovnou jakýsi *homo orientalis* nebo nějaké jeho varianty, jako *homo indicus* či *homo sinesis*. Zatímco *homo sapiens* měl své dějiny, vyvíjel se, lišil se jeden od druhého podle toho, do jaké jej šlo zařadit společenské třídy a jaké, slovy Marxovými, sdílel společenské vědomí, přičemž ale měl také svou individuální psychologii, která musela být brána v úvahu, **homo orientalis** nic z toho neměl. Byl souborem vlastností, jež sdílel každý příslušník společností, které byly označeny jako „orientální“ (nutno říci, že to se měnilo a dnes se orientalistika zabývá vším, od Dálného východu po Afriku). Tyto charakteristiky se nijak neměnily, zůstávaly stejné po celé dějiny lidstva. Nějaká významná rozdílnost mezi společenskými třídami, etnickými a jazykovými skupinami, zemědělci, kočovnými pastevcí nebo lovci a sběrači, kmenovými uspořádáními nebo obyvateli feudálních říší se v zásadě nepřipouštěla, resp. nebyla zohledňována ve vymezení „autentické“ orientální kultury. Zajímavé je, že tyto **esenciální** vlastnosti byly také zrcadlovým odrazem idealizovaného obrazu osvíceného evropského muže a v mnohém se překrývaly s existujícími stereotypními představami o evropských ženách. Zatímco osvícený evropský džentlmen se prezentoval jako racionální, silný, sebevědomý, schopný ovládat své vášně, jako odpovědný otec panující své ženě, dětem, podřízeným nebo říší, již spravoval tak, aby všem zajistil blaho, *homo orientalis* byl iracionální (tj. také nábožensky pověřivý), submisivní, neschopný ovládat sama sebe (a tedy také samostatně vládnout svému území) a zženštilý, případně mysticky orientovaný, mimosvětský apod. Jednalo se tedy o užívání logiky stejně zavádějící, jako je logika, díky níž řada z nás spojuje s esencí romství lenost, násilnictví a neukojitelnou potřebu krást a rodit děti nebo s esencí muslimství fanatismus a násilí. Stejná logika, jaká musí nevyhnutelně kapitulovat v průběhu intenzivního žití mezi muslimy nebo Romy, jež nevyhnutelně vyplaví na povrch individuální psychologické i skupinové rozdíly a především ukáže, že, světe div se, jsou to také normální lidé z masa a kostí s normálními radostmi a strastmi a s touhou normálně klidně a důstojně žít (jak mimo jiné výrazně dokládají současné politické nepokoje v arabských zemích).

Společenské vědy tak v kontextu koloniálních nadvlád nebyly schopny ničeho jiného než etnocentrické produkce, reprodukce a šíření stereotypů, jež existovaly dříve než tyto vědy samotné a jež se musely rozpadnout na prach v okamžiku, kdy společenští vědci skutečně vyrazili do terénu (což je nepříjemná věc, které se velká část orientalistů snaží vyhnout dodnes). Otázka je, zda jsou současné společenské vědy v něčem trochu dál. Odpověď zní, že do jisté míry ano, jakkoliv teoreticky neodůvodnitelné a empiricky nedoložitelné koncepty jako „orientální despocie“ doposud zcela nevymizely a jakkoliv nenápadnější projevy etnocentrismu jsou stále až příliš časté. Stále platí, že etnocentrická východiska jsou nuceny opustit spíše ty vědecké oblasti, v nichž je třeba opustit věž ze slonoviny a konfrontovat se se sociální praxí, jež se vytrvale vzpírá podřízením předpřipraveným kategoriím, jimiž bychom ji chtěli domestikovat.

Ne náhodou proto oba zmínění kritici orientalismu nesou jména zjevně neevropského původu. Etnocentrické předpoklady společenských věd a etnocentrické pojmy, jež tyto vědy vytvořily pro popis a vysvětlení společenské praxe, se v rámci vědeckých institucí mohly začít systematicky a ve velkém rozpadat teprve ve chvíli, kdy se začala bortit koloniální panství a kdy se řada intelektuálů neevropského původu jednak začala uplatňovat na evropských a amerických univerzitách, a kdy se zároveň univerzity a výzkumné instituce moderního typu rozšířily i v bývalých koloniích, takže se věda mohla začít pěstovat skutečně globálně. Teprve selhání etnocentrických konceptů při rozvíjení disciplín kdysi určených jen ke studiu evropského *homo sapiens* v jiných kulturních prostředích a teoretická a metodologická kritika, artikulovaná v jazyce srozumitelném vědcům, vedly evropské sociální vědy masově k nové sebereflexi, jež jim postupně umožňuje překonat omezení zahleděnosti do sebe a etnocentrické vnímání sociální reality. Kromě toho to byl samozřejmě tlak politický: vyhnání evropských mocností z kolonií bylo silným důkazem toho, že *homo orientalis* není pasivní a zženštilý, ale že si hodlá vládnout sám a je schopen tomu leccos obětovat.

To nicméně neznamená, že je etnocentrismus Evropy mrtvý. Nejenže vykořisťování chudší většiny světa do značné míry pokračuje pod rouškou univerzálnosti ekonomického (neo)liberalismu a „přirozeného“ práva kapitálu se množit bez ohledu na důsledky pro lidi, jejichž práci a zdroje ke své multiplikaci spotřebovává a jimž se případně náležitě „odměňuje“ znečištěním a dalšími externalitami. Na úrovni současných politik evropských zemí se projevuje mimo jiné neschopností promyšleně formulovat a adekvátně (úspěšně) řešit právě problémy vyplývající z multikulturního soužití, ze stále se zostřujících rozdílů mezi různými příjmovými skupinami obyvatel a z toho, že stále nové skupiny obyvatel (například i ženy) se dovolávají uznání svých práv a rovných příležitostí.

I tady lze, bohužel, předpokládat, že se politický etnocentrismus zhroutl patrně až v důsledku přímého nárazu do zdi reality v podobě zostřených sociálních nepokojů. Přinejmenším ve vzdělávání však lze tento náraz mírnit. Nejlépe prostě tím, že se různorodost (kulturní, sociální, náboženská, rodová, různorodost v intelektuálních schopnostech, fyzických dispozicích apod.) přijme jako fakt a nechá prostě působit. Stereotypy lze snadno udržovat při životě, pokud se nemusíme konfrontovat s lidmi, na něž je uplatňujeme. Neustálá interakce s nimi je však časem likviduje celkem spolehlivě; nezáleží na tom, zda jde o stereotypy o Ukrajincích, blondýnách, lidech na vozíčku, muslimech, transsexuálech nebo Romech. Výuka v heterogenních kolektivech (třídách, školách), která nemá potřebu artikulovat skupinové odlišnosti, ale zohledňuje individuální potřeby jednotlivých žáků, ať jsou výjimečně nadaní v matematice, těžko chápou psaní „i“ a „y“, mají problém rozumět česky, nebo potřebují pomoc do schodů, vzdělávání, jež vede k neustálé vzájemné komunikaci a interakci žáků a žákyň bez ohledu na to, jestli jsou černí, žlutí, nebo bílí, mají ruský přízvuk nebo špatně vyslovují a zadržávají v řeči, jsou relativně spolehlivou cestou k rozkladu stereotypních představ. Tyto představy totiž ke svému životu potřebují, aby jejich objekty byly oddělené někde stranou, nejlépe aby je nikdy nikdo neviděl, případně aspoň neměl šanci je poznat jako individuální lidské bytosti.

Smíšený kolektiv a učitel či učitelka, kteří rozumí, jaká nebezpečí v sobě skrývá škatulkování na „bílé“ a „černé“, „normální“ a „nemocné“, „přízřusobivé“ a „nepřízřusobivé“ žáky, a dokáží s nimi pracovat prostě jako s žáky – individuálními charaktery s vlastními přednostmi, nedostatky, náladami, zvyklostmi, postoji aj. –, jsou nutné, ale zároveň dostačující ingredience úspěšné multikulturní a obecně inkluzivní výchovy.

6. Komunikační průvodce

Ze skutečností uvedených v předchozím textu vyplývá, že pojetí multikulturní výchovy jako zdůrazňování těch symbolů, které Anne-Marie Thiessová (box č. 4) ukázala jako komponenty stavebnicového „systému IKEA“ na skládání národní svébytnosti, a jejich projektování na různé skupiny žáků je nebezpečným hraním s výbušným materiálem. Národní symboly a mýty obdivuhodně odolávají tlakům, jež

na ně současné společenské poměry vytváří. To je problém, protože právě tyto symboly a mýty zároveň vytváří konfliktní prostředí a spíše než k inkluzi a nějaké rozumné formě vzájemného soužití (ne nutně harmonického, ale aspoň mírového) jejich užívání vede k vylučování a polarizaci identit. Multikulturní výchova na nich proto může těžko stavět. Platí to o to více, o kolik se tyto mýty rozcházejí s poznáním společenské dynamiky, jímž disponují současné společenské vědy. Jestliže současné společenskovědní poznání akcentuje proměnlivost, nejednoznačnost identit a tradic utvářených v neustálých interakcích a spjatých se vztahy moci a podřízení, nemůže multikulturní výchova představy pevných a neměnných identit a esenciálních charakteristik homogenních skupin předávat žákům jako aktuální společenskovědní poznání, ale nemůže být na takových východiscích ani založena jako promyšlený pedagogický projekt.

Pro náplň multikulturního vzdělávání, má-li vést ke společenské integraci pokud možno všech, z toho plyne, že místo opakování národních mýtů se musí opřít o soudobé poznatky společenských věd a dělat dvojí: jednak předávat společenskovědní poznatky o sociálních institucích, identitách, tradicích způsobem analogickým tomu, který byl prezentován na předchozích stránkách, a vést žáky ke kritickému sociálněvědně založenému myšlení o společnosti a kultuře, jednak vytvářet podmínky pro interakci a komunikaci žáků v heterogenních skupinách, v nichž odlišnosti nejsou apriori vnímané jako problém.

K realizaci úkolu týkajícího se obsahu multikulturního vzdělávání by měla být učitelům a učitelkám nápomocna náplň této kapitoly i celé této knihy. Úkol rozvíjet kritické myšlení je poněkud náročnější. Na vás – učitele a učitelky – klade nebývalé nároky. Na jedné straně po vás vyžaduje slušnou míru vhledu do společenskovědní problematiky, na straně druhé vyžaduje kreativitu při organizaci vyučování, mapování soudobého dění a využívání aktuálních událostí, výročí, diskusí v médiích apod. jako podkladů pro drobné domácí i školní úkoly, projekty, referáty, didaktické hry a diskuse. Ještě náročnější je samozřejmě inkluzivní způsob vzdělávání v heterogenních skupinách, který vyžaduje individuální přístup k žákům, a tedy i osobní nasazení a dostatek času především na přípravu vyučování.

S poslední uvedenou výzvou vám příliš pomoci nedokážeme. Aspoň s těmi předchozími se vám snaží pomoci tato učebnice. Jednotlivé kapitoly vám umožní získat základní vhled do společenskovědních problémů spjatých s multikulturní výchovou. Lze je využít pro tematické rozvržení vyučované látky i jako prostředek sebevzdělávání. Osvojení specifického způsobu uvažování, a nikoliv encyklopedických po-
uček, je podle nás tím podstatným pro vás i vaše žáky a žákyně. Jak pro další sebevzdělávání, tak jako podklad pro školní práci lze pak využít zdroje okomentované v bibliografiích k jednotlivým kapitolám.

Pokud jde o rozvoj kritického společenskovědního myšlení, můžete navíc použít bohatý doplňkový materiál na přiloženém DVD. V rámci této kapitoly máte k dispozici především řadu článků z časopisů Respekt a Nový prostor. Oba patří mezi nejkvalitnější česky psané časopisy, jejich využíváním ve výuce lze žáky vést k promyšlení společensky relevantních aktuálních a náročných problémů. Články, jimiž je doplněna tato kapitola, tematicky pokrývají především rozličné aspekty v ní zmíněných témat (podrobnější komentáře k nim jsou na DVD). Většinou jde o články delší, jež je vhodné využít spíše při domácí přípravě žáků a žákyní a vracet se k nim v řízených a jasně cílených diskusích při hodinách. Takové využití je pro studenty poněkud náročnější, protože články jsou celkem intelektuálně náročné. Jejich četba a následný rozbor v diskusi však umožňuje rozvíjet komplexní uvažování o problémech. Na vás klade zvýšené nároky v tom, že diskuse o článcích vyžadují přípravu a vytvoření jasné představy o tom, jaké by diskuse měla mít vyústění. I v tom by vám měl být nápomocný přiložený komentář k textům.

Pokud si mohu na závěr dovolit jednu skromnou radu, bude znít následovně: rozvíjejte znalosti z této kapitoly a potenciál přiložených doplňkových materiálů na DVD takovým způsobem, aby žáci a žákyně byli nuceni promýšlet diskutované problémy nejen ze své vlastní perspektivy, ale také z perspektiv dalších aktérů rozebíraných událostí. Učte je tedy aktivně reflektovat skutečnost, že jakékoliv společenské dění má vždy různý dopad na jeho různé účastníky a že to, co se z jednoho pohledu jeví jako jednoznačná výhoda, může druhé přivést k nepřekonatelným obtížím, že i to, co se z pohledu dárce tváří jako

pomoc, může příjemci spíš uškodit (příběh v boxu č. 2, ale i v řadě příložených článků třeba o zahraničních dělnících může být v tomto směru velice ilustrativní).

7. Shrnutí

- Sociální instituce jsou vzorové způsoby, podle nichž lidé v daných společenstvích provádí určité činnosti a dosahují určitých cílů. Přestože se v různých společenstvích tyto vzory liší, lidé mají tendenci považovat instituce vlastního společenství za nejlepší, nebo dokonce jediné možné.
- S institucemi jsou těsně provázány definice situací, v nichž probíhá mezilidská interakce, a tedy očekávání vztahená k jednání jednotlivých aktérů. Tato očekávání se nazývají sociální role.
- S rolemi, ale také s hodnocením ze strany dalších – především osobně významných – aktérů a s potřebou ztotožňovat se s určitými skupinami aktérů a vůči jiným se vymezovat je spojeno utváření osobních identit. Identity jsou tedy do značné míry vztahovou záležitostí, a proto jsou jednak mnohočetné, jednak velice proměnlivé.
- Tradice jsou jakousi pamětí společnosti, nakumulovanými sociálními institucemi, rolemi, identitami, společenským věděním (včetně stereotypů). Jakožto střípky paměti jsou v sociálních interakcích prvky tradice uplatňovány selektivně a jejich interpretace se kontinuálně proměňují a v rámci společnosti také významně liší. Tradice tedy není nic stálého, je to spíše řetězec neustálých proměn, který umožňuje tradicím přežít navzdory proměnlivým podmínkám života.
- Tradice hrají zásadní roli v legitimizaci společenského uspořádání a utváření kolektivních identit. Národní historie představují moderní analogie mytických vyprávění. Jejich prostřednictvím konstruují moderní národy své tradice a na nich zakládají své identity.
- Etnocentrismus je poznávací praxe, v jejímž rámci slouží kategorie mé vlastní kultury pro vysvětlení projevů kultury jiné. Etnocentrismus je zásadní překážkou sociálněvědního poznání proto, že neumožňuje dešifrovat vlastní logiku fungování institucí jiné společnosti.
- Stejně jako se etnocentrismus ve vědě spolehlivě zdiskredituje, je-li konfrontován s všední sociální praxí, jež má být vysvětlena, tak se etnocentrické stereotypy každodenního života snadno rozpadají, dochází-li ke každodenní intenzivní interakci mezi těmi, kdo tyto stereotypy uplatňují, a těmi, na něž uplatňovány jsou.
- Z výše uvedeného plyne, že společenská segregace je nelepším způsobem, jak udržovat stereotypy při životě. Integrace – včetně inkluzivního vzdělávání, jež zohledňuje spíše individuální potřeby než domnělé skupinové charakteristiky – je vcelku bezbolestným způsobem, jak nechat stereotypy překážející vzájemnému soužití, ať se samy znemožní.

8. Úkoly pro učitele

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|--|-----|----|
| 1) Jednou osvojená identita se během života jedince už nemění. | ANO | NE |
| 2) Stereotypy jsou v zásadě běžnou součástí lidské komunikace a interakce. Nahrazují sociálním aktérům nedostatek informací potřebných pro jednání. | ANO | NE |
| 3) Etnocentrismus je poznávací přístup, který umožňuje důkladně porozumět jiným společenstvím díky tomu, že pro interpretaci jejich institucí využívá jako vzor představu o fungování institucí ve vlastním společenství badatele. | ANO | NE |

- 4) Tradice už v moderních společnostech nijak neurčují jednání lidí.
Moderní společnosti tradice nepotřebují a ani nemají.

ANO NE

Textová analýza

Přečtěte si ještě jednou podrobně text v boxu č. 2 a promyslete následující otázky:

- 1) Z jakých důvodů vede projekt výstavby hřiště pro romské děti spíše k jejich segregaci než k jejich integraci?
- 2) Jakým konkrétním způsobem znemožňovaly stereotypy o Romech adekvátně analyzovat problém s jejich neochotou podílet se na výstavbě hřiště?
- 3) Pokuste se formulovat konkrétní opatření, jež by v obci, k níž přináležel romská osada, mohla vést k integraci romských dětí (neuvažujme na této úrovni o komplexním problému integrace celého romského společenství) a zároveň motivovat jejich rodiče, aby se na práci na projektu podíleli.

Analýza reálné situace

Ve stejné obci, v níž probíhal projekt *Cigánsky sen*, vypadala následujícím způsobem výuka dětí ve školní třídě: „bílé“ a „černé“ děti seděly odděleně, učitelka oslovila děti následovně: „Bílé děti si otevřou slabikář na straně X, černé děti na straně Y.“ Když „černé“ dítě dobře zvládlo látku při zkoušení, paní učitelka jej ohodnotila známkou 1 a dodala: „Ale tato jednička není, jako když někdo z vás [pohled do části třídy s „bílymi“ dětmi] dostane jedničku. Je to taková horší jednička.“ (Za tento ilustrativní příklad děkuji Tomáši Kobesovi.)

Je tento příklad multikulturní výchovy ideálním příkladem rozvoje rovných příležitostí ve vzdělávání? Odpověď podrobně zdůvodněte, tj. objasněte důsledky, jaké může mít tento styl výuky na formování identit a vzdělávací výsledky žáků a žákyň a jakým způsobem přispívá k utváření vztahů mezi obyvateli osady a ostatními obyvateli obce.

Projekt

Vyjděme z předcházející otázky. Na základě své analýzy důsledků výše uvedené strategie vzdělávání ve školní třídě navrhnete strategii, která by podle vás lépe umožňovala rozvíjet rovné příležitosti žáků ve vzdělávání za situace, kdy je ve školním kolektivu vedle příslušníků dobře společensky situovaných dětí také přibližně 1/4 dětí vyloženě sociálně vyloučených a dětí i prostorově segregovaných (tedy obyvatel městského ghetta nebo venkovské osady).

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) ANO, 3) NE, 4) NE

Textová analýza: 1) To je celkem zjevné. Projekt, který by měl za cíl romské děti *integrovat*, by hledal způsoby, jak jejich aktivity na obecním hřišti propojit s využíváním hřiště dalšími obyvateli takovým způsobem, aby jednak nevznikal dojem, že Romové „okupují“ hřiště „bílých“, jednak aby podpořil aktivity, jichž by se romské i bílé děti (a potažmo případně i jejich rodiče) účastnily společně – v ideálním případě jak aktivity sportovní, tak aktivity spojené s údržbou hřiště. Nešlo by jen o vzájemné poznávání, ale o podporu utváření vědomí pospolitosti prostřednictvím péče o společný majetek. Projekt stavby nového hřiště v zásadě vycházel z předpokladu, že když romské děti nebudou na očích, protože si budou hrát na „svém vlastním“ hřišti, tak budou všichni spokojeni. Ovšem za cenu toho, že samotný problém soužití se tím neřeší, ale „zametá pod koberec“. 2) Na jedné straně zakořeněná stereotypní představa, že „Romové nechťej makat“ jednoduše eliminovala otázku: Proč

mají s výstavbou hřiště problém? Znemožňovala učinit to, co by v jakémkoliv jiném případě (nebo v tomto případě pro přítomného antropologa) bylo nejpřirozenější: snažit se zjistit, v čem problém spočívá. V případě Romů stereotypy o majoritě – a s nimi spjatá nedůvěra – znemožnily starostovi upřímně sdělit, proč na vybraném místě nelze za dané situace nic dělat. K upřímnému vyjasnění vzájemných postojů je zapotřebí také vzájemná důvěra. Vztah Romů a „bílé“ většiny příliš často selhává právě na nesplnění tohoto základního předpokladu. 3) Při promyšlení tohoto úkolu lze vyjít z odpovědi 1).

Analýza reálné situace: Především v tomto případě vytváří učitelka ve třídě stejnou segregaci romských dětí, jaká existuje již na úrovni struktury osídlení obce. Opět tedy podporuje spíše exkluzi než inkluzi. Kromě prostorové segregace romských dětí ve třídě navíc dochází k segregaci při komunikaci („černé“ děti / „bílé“ děti). Ta je ještě podpořena tím, že k „černým“ dětem se vytrvale přistupuje jako k horším a k „bílým“ jako k lepším. I zjevný školní úspěch „černého“ dítěte ve vybrané ukázce slouží spíše k potvrzení toho, že „černé“ děti jsou horší. Zatímco v jedné skupině se tak systematicky pracuje na vytvoření dojmu, že už jen díky barvě své pleti je lepší než ta druhá, v té druhé se stejně systematicky vyvolává dojem outsiderů a pro jistotu se ještě ubije každý náznak toho, že by na tom individuální snaha mohla něco změnit. V takových podmínkách je v zásadě nejen nemožná integrace (nelze integrovat někoho, kdo je od přírody k ničemu), ale systematicky se pracuje také na znemožnění školního úspěchu romských dětí a na ubití jak veškerých snah o úspěch ve vzdělávání, tak všech možností rozvíjet pozitivní sebevědomí a sebeúctu. O rovných příležitostech ke vzdělávání proto v tomto případě nelze smysluplně hovořit. K rozvíjení vzájemné důvěry samozřejmě tento přístup také nevede. Spíše *systematicky* přispívá k upevňování vzájemných stereotypů.

Projekt: To je samozřejmě velký projekt, takže jen několik poznámek: rovné příležitosti ve školním vzdělávání znamenají mimo jiné zohlednění skutečnosti, že děti nemají rovné příležitosti ke vzdělávání doma. Zejména děti ze sociálně vyloučených lokalit nemusí mít doma klidné místo k učení, mohou mít problém najít někoho, kdo jim objasní látku, které nerozumí. Učitel a škola by měli tyto skutečnosti jednak sledovat, jednak vytvářet opatření, která tyto nerovnosti narovnávají. Přinejmenším tedy umožňovat vypracovávání domácích úkolů ve škole a poskytovat prostor k samostatnému učení například ve školní knihovně, družině apod. Škola by měla také zajistit pedagogické síly ochotné doučovat slabší studenty. Nemusí jít o pedagogy školy, využít lze studenty pedagogické fakulty, jakékoliv jiné dobrovolníky nebo prostě (a to je možná nejlepší cesta) zprostředkovávat kontakty mezi staršími, úspěšnějšími a mladšími, méně úspěšnými žáky. V případě možnosti lze využít také spolupráce s blízkou nevládní organizací, která provozuje například centrum volného času. Pokud se jedná o nevládní organizaci, která se těší důvěře sociálně vyloučených rodin žáků školy, lze s pomocí této organizace řešit i řadu dalších problémů zejména v případě, že se nedaří vytvořit atmosféru důvěry mezi rodinami a školou. U některých dětí samozřejmě nemusí problémy vyplývat ze sociálního vyloučení, ale z neznalosti jazyka či vůbec z kulturních nedorozumění ve vzájemném jednání. Zde je třeba především klást si upřímně otázku, již si nekladla nevládní organizace ani starosta v případě projektu *Cigánského snu*: V čem je problém? Rozumí student, co mu říkám? Rozumí tomu přesně? Chápe, co po něm požadují? Pokud jsou již s takovým studentem „problémy“, je na místě se ptát: Chápu správně, proč jedná způsobem, jakým jedná? Nemohou být důvody úplně jiné, než jaké se domnívám, že jsou? Mohu se studenta otevřeně zeptat, v čem je problém, a čekat upřímnou odpověď? Jinými slovy, mám jeho důvěru? Mohu na vytváření důvěry postupně pracovat? Jak? Pokud zatím důvěru nemám, kde mohu hledat odpověď na otázku: V čem je problém? Základní podmínkou úspěšné komunikace se všemi žáky pak je přistupovat k nim jako k individuálním osobnostem, které mají rozmanité individuální problémy, rozmanité, mnohočetné identity a různorodé vztahy s rozličnými společenstvími a postoje k rozličným skutečnostem. Přistupovat k nim jako k reprezentantům rozličných komunit v zásadě znamená spojovat s nimi řady stereotypních představ, které vzájemnému poznání a úspěšné interakci spíše brání, než pomáhají.

9. Doporučená literatura

Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno: CDK 1999.

Kniha podrobně popisuje formování sociálních institucí, společensky sdíleného vědění a identit.

Bourdieu, Pierre, *Teorie jednání*, Praha: Karolinum 1998.

Zásadní sociologická práce obsahující teoretickou kapitulu i řadu dílčích studií, v nichž autor ukazuje, jakým způsobem jsou formovány identity, životní styly, morální a estetické postoje apod. v kontextu působení dalších společenských aktérů. Ústředními nástroji těchto analýz jsou pojmy sociálního pole a symbolického a ekonomického kapitálu.

Paden, William E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno: Masarykova univerzita 2002.

Čtivě psaná kniha, která ukazuje různé přístupy k interpretaci náboženství a názorně ukazuje, jaké problémy jsou z hlediska různých perspektiv řešeny a jaké jsou naopak zakrývány či pomíjeny.

Výrost, Jozef – Slaměník, Ivan (eds.), *Sociální psychologie / Sociálna psychológia*, Praha: ISV 1997.

Jedná se patrně o nejlepší českou učebnici sociální psychologie. Její kvalita spočívá v tom, že autory jednotlivých kapitol jsou odborníci na odpovídající dílčí oblasti. Kniha díky tomu přístupnou formou podává aktuální stav vědění v těchto oblastech. Niž vybrané kapitoly předkládají výklad témat, jež jsou ústřední pro pochopení vztahu identity, postoje k vlastnímu já a působení okolní společnosti (včetně působení stereotypů). Za stěžejní v kontextu tématu této kapitoly považují následující kapitoly:

Štech, Stanislav, „Psychika a společnost“, s. 23–48.

Baumgartner, František, „Sociálne poznávanie“, s. 99–124.

Macek, Petr, „Sebesystém, vztah k vlastnímu já“, s. 181–209.

Bačová, Viera, „Identita v sociálnej psychológii“, s. 211–234.

Výrost, Jozef, „Postoje a ich zmena“, s. 237–261.

Wallerstein, Immanuel, *Evropský univerzalizmus. Rétorika moci*, Praha: SLON 2008.

Evropané často považovali své vlastní sociální instituce za univerzální modely způsobem, který lze shrnout tvrzením: „Co dnes činí Evropa, bude zítra činit celý svět.“ Wallerstein ukazuje důsledky tohoto postoje v sociálních vědách i v politice a ptá se, jak by mohl vypadat univerzalizmus univerzální, a nikoliv jen evropský.

Wallerstein, Immanuel, et al., *Kam směřují sociální vědy. Zpráva Gulbenkianovy komise o restrukturalizaci sociálních věd*, Praha: SLON 1998.

Ukazuje, jakým způsobem, v jakých sociálních a historických podmínkách a na základě jakých předpokladů probíhalo v různých obdobích posledních dvou století formování společenských věd a jak se to projevovalo ve způsobech kladení a řešení výzkumných problémů. Tyto dějiny vedou k objasnění toho, v jakém stavu se nachází společenské vědy dnes.

NÁBOŽENSTVÍ V MODERNÍM SVĚTĚ

Náboženství a procesy globalizace a sekularizace

Dušan Lužný

Jistě se vám již stalo, že jste od různých lidí (včetně spolupracovníků) slyšeli, že dnešní doba je výrazně nenáboženská a že ve společnosti převládá sekularizace. Někteří také říkají, že dnešní doba je protináboženská a že většina dnešních lidí je nevěřících. Ale je tomu skutečně tak? Jsou lidé, kteří o sobě tvrdí, že jsou nevěřící, skutečně nenáboženská? A co to znamená, když se řekne, že česká společnost je silně sekularizovaná? Platí to také o jiných zemích? Skutečně došlo ke globálnímu rozšíření sekularizace? A co to vlastně je globalizace, o které se dnes tolik hovoří? Souvisí globalizace nějak s náboženstvím?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Dozvíte se, proč v současné evropské společnosti existuje nedůvěra v tradiční institucionalizované podoby náboženství.
- Ukážeme si, že tato situace je ve srovnání s jinými částmi světa ojedinělá.
- Vymezíme si termín „sekularizace“ a ukážeme si, že sekularizace neznamena „úpadek náboženství“.
- Zjistíme, co znamená globalizace a jaké má dopady na náboženský život.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat v oblasti *Člověk a společnost* a výuce průřezových témat *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech* a *Multikulturní výchova*.
- Při uvažování o stereotypních výpovědích o „nenáboženskosti“ české, popř. evropské populace. Zde můžete využít další kapitoly této publikace (především tu, která pojednává o náboženství v dnešní české společnosti).
- Při diskusích o povaze náboženského života v dnešní, moderní společnosti.

3. Úvod

Pro velkou část dnešní české populace je příznačná „náboženská lhostejnost“, tedy postoj, který náboženství nevidí jako něco důležitého a zásadního pro život. Vedle toho je pro část české populace náboženství jedním z nejdůležitějších faktorů života jedince i společenství a je základem individuální a skupinové identity. V tomto se tato „věřící“ část české populace přibližuje k většině populací v různých zemích světa, ve kterých je absence náboženské víry a praxe něco nepředstavitelného. Např. když na konverzační otázku „jaké je vaše náboženství?“ odpovíte při svém cestování po Asii, že nevíte, popř. že žádné, pak u dotazujícího vyvoláte velký zmatek, protože vaši odpovědi nebude vůbec rozumět a bude pro něj zcela nepochopitelná.

Nicméně v Evropě, a ve střední Evropě zvláště, došlo k historicky velmi ojedinělé situaci, pro niž je typické, že poměrně významná část populace se nehlásí k žádnému náboženství, nenavštěvuje náboženské obřady a nevykonává žádné náboženské rituály. Proto se o našem regionu říká, že je jeden z nejvíce sekularizovaných regionů na světě. Co to ale znamená? Co to je „sekularizace“? Je skutečně náboženství „mrtvé“? Klesá jeho význam? Jaké jsou příčiny myšlenkového stereotypu o úpadku významu

náboženství v dnešní, moderní době? To jsou otázky, na které se v následující části textu pokusíme stručně odpovědět.

4. Faktografický výklad: Co je to sekularizace?

Chceme-li pochopit současnou náboženskou situaci v ČR, musíme si objasnit, co obnášel proces sekularizace, který proběhl v Evropě přibližně v posledních dvou stoletích. Náboženská situace v našich zemích je totiž odrazem širší situace, k níž došlo během formování evropských moderních a demokratických společností.

K pochopení toho, co znamená sekularizace, se musíme podívat do evropské historie a zde sledovat dvě roviny. První rovinou je **vztah státu a náboženství**, druhou jsou **podoby náboženství v každodenním životě**.

Box č. 1: Sekularizace

Původní význam slova sekularizace (z latinského *saeculum* = pozemskost, věk, století) je odvozen z kanonického práva římskokatolické církve, kde tento termín označuje odchod kněze z řádu do „světa“. Později je tento termín používán na popis procesu změny postavení náboženství ve společnosti, resp. k oddělování náboženství od ostatních sfér společnosti, především od státní moci.

Vývoj vztahu státu a náboženství má v evropských dějinách složitou a velmi specifickou podobu. Klíčové pro porozumění této otázky je uvědomění si, že v globálním kontextu došlo v evropských poměrech k ojedinělému jevu, kterým je úzké propojení státní moci a moci jedné specifické náboženské organizace, kterou je římskokatolická církev. Kořeny tohoto propojení leží v prohlášení císaře Konstantina, kterým se roku 313 stalo křesťanství státním náboženstvím. Od této chvíle je církev (římskokatolická) v různé míře a podobě propojena se státní mocí (byť byl tento poměr v rámci západního křesťanství založen na nauce o dvojí moci – moci státní a moci církevní). Sledujeme-li dějiny sekularizace a faktory, které sekularizaci podmiňují, vidíme, že v evropských dějinách (a tedy i v dějinách západního křesťanství) v různých periodách vystupují jedinci či skupiny, kteří toto propojení církve a státu ostře kritizují a fakticky tak nastolují téma sekularizace, tedy oddělení církve (obecně náboženství) od státu. Zřetelně se to projevilo např. na počátku 1. tisíciletí v tzv. boji o investituru, tedy v boji o to, kdo má právo uvádět biskupy do jejich úřadu (zda má toto právo světský panovník, tedy císař, či papež), ale také např. v reformaci (14.–17. století) a vzniku protestantismu. Základem tohoto napětí byla moc církve, tedy moc jedné náboženské struktury. K vnitřekřesťanské kritice této moci se v 17. století přidala kritika ze strany osvícenců, kteří mimo jiné zcela odmítali autoritu církve a zdůrazňovali autonomii rozumu. V této době někteří panovníci (kteří byli idejemi osvícenství silně ovlivněni) zaváděli řadu reforem, z nichž některé se přímo nebo zprostředkovaně dotýkaly postavení církve (náboženství) v životě společnosti. Všechny tyto reformy směřovaly ke snížení vlivu církve ve společnosti a tvoří neodmyslitelný základ moderních demokratických společností. Tímto způsobem byly principy sekularity spojeny s podstatou evropské moderny. Zde je potřeba říci, že proces sekularizace neproběhl ve všech evropských zemích ve stejnou dobu a ve stejné intenzitě. Velké rozdíly jsou patrné v dějinách Francie, Německa, Anglie či habsburské monarchie (jejíž součástí byly i české země). Nicméně trend byl zřejmý a vycházel ze společných základů.

Jaké to tedy byly reformy a změny, ke kterým v této době došlo?

Zřetelně je snaha o změnu společenského uspořádání a změnu vztahu státu a náboženství patrná na reformách, které v rámci habsburské monarchie zaváděli Marie Terezie a její syn, císař Josef II. Vedle jiných významných reforem (jako např. centralizace státní moci) došlo v této době ke zrušení nevolnictví (1781) a tzv. toleranční patent z roku 1781 zrovnoprávnil (alespoň formálně) všechna náboženství. Současně však Josef II. zrušil některé řády a ponechal pouze ty, které byly z hlediska státní moci sociálně prospěšné (praktikovaly aktivní „lásku k bližnímu“), tedy ty, které působily především ve školství a zdravotnictví. Řády a kláštery, které byly založeny na rozjímání a žebrání, byly nahlíženy jako neužitečné, a proto byly zrušeny. V politice Josefa II. se zcela projevila modernizační a sekularizační

snaha o zmenšení vlivu církve (a náboženství) na chod společnosti, a josefínská absolutní monarchie měla směřovat k nadvládě států nad církvemi. Toto úsilí se jasně projevilo již v některých opatřeních, která zaváděla Marie Terezie, např. když roku 1773 zrušila jezuitský řád a z jeho majetku vytvořila tzv. studijní fond. Josef II. pak výrazně omezil samostatnost všech náboženských subjektů a zavedl centralizovaný státní dozor nad církvemi.

Nejvýraznějšími faktory, které založily rámec dalšího vývoje ve vztahu mezi státem a náboženstvím a také rámec místa náboženství v každodenním životě Evropanů, byly Francouzská revoluce (1789) a revoluční události let 1848–1849. Revoluční změny zasáhly většinu evropských států a měly několik společných principů. Především došlo k rozšíření, resp. založení demokratických práv (zrovnoprávnění všech obyvatel), vzniku politického řádu založeného na ústavě, volebním právu a nacionalistických principech, prosazení ekonomického liberalismu jako základu fungování hospodářství a k oslabení moci římskokatolické církve. Zde je potřeba říci, že všechny tyto revoluce nebyly ve svých základech protináboženské, dokonce často měly náboženské rysy nebo předpokládaly spojenectví s církvemi a náboženskými skupinami. Přesto však současně platí, že v průběhu těchto událostí se vyprofilovaly některé antiklerikální a protináboženské proudy, které v průběhu času získaly značnou sociální a politickou podporu. Revoluce 1848 mimo jiné totiž vyprofilovala dva protikladné ideologické proudy, které se zásadním způsobem lišily v pohledu na místo náboženství v životě moderní společnosti. Jedním z těchto proudů byl konzervatismus, který klade důraz na zachování a uchování (latinsky *conservare*) tradičního řádu a pořádku, s čímž souvisí kladné hodnocení úlohy náboženství a církve. Oproti tomu liberalismus a socialismus se proti náboženství stavěly rezervovaněji a někdy až striktně odmítavě, neboť v něm viděly překážku v rozvoji individuálních a skupinových svobod a práv.

Ilustrativní je v této souvislosti vývoj ve Francii, kde snahy o prosazení sekulárních principů byly nejradikálnější (vývoj velmi dobře popisuje současný britský historik Hugh McLeod) a dodnes je zde kladen velký důraz na ochranu sekularity veřejného prostoru (včetně škol). Již za Napoleona (1769–1821) byla udělena politická práva všem občanům bez ohledu na jejich náboženství, v roce 1792 byl zaveden občanský sňatek jako jediná právně platná forma uzavření manželství a od roku 1801 byla zrovnoprávněna čtyři náboženská vyznání (katolické, reformované, luteránské a židovské). Po revoluci roku 1848 šel vývoj k sekularizaci státu dál – v roce 1880 vyvrcholily snahy o zrušení „nedělního klidu“, byly uvaleny restriktce na katolické univerzity (které se již také nesměly nazývat univerzitami) a duchovní byli vyloučeni ze školských rad (na úrovni státu i regionů), v roce 1881 byl zrušen náboženský charakter hřbitovů, v roce 1882 byla zrušena náboženská výuka na státních školách, v roce 1884 byl legalizován rozvod, v roce 1886 bylo zakázáno kněžím a jeptiškám učit na státních školách, v roce 1903 pak byl prosazen zákaz užívat ve školách náboženské symboly (např. kříže) a o rok později byl tento zákaz rozšířen na soudní síň. Na začátku 20. století byli biskupové jmenováni vládou, bez souhlasu Ministerstva veřejného kultu nemohli biskupové měnit diecézi a stát také vyplácel plat duchovním (v této době také např. předseda vlády zastavil vyplácení platu jedenácti biskupům, jednomu arcibiskupovi a více než šesti stovkám farářů). V roce 1905 byl přijat zákon o odluce státu a církve, což např. vedlo k tomu, že většina kostelů a far přešla do rukou místních samospráv (farnosti pak byly církvi bezplatně pronajímány) a stát přestal církev finančně podporovat (např. již nezajišťoval platy duchovním). Snaha o sekularizaci veřejného prostoru vedla např. k přejmenovávání ulic, které byly původně pojmenovány po křesťanských svatých. Některé místní samosprávy dokonce nařídily odstranění všech křížů a soch svatých z veřejných míst a rušily konání procesí na veřejných místech. Sekularizace zasáhla také státní správu, neboť pro katolíky bylo prakticky nemožné získat post státního úředníka. Totéž se týkalo státního školského systému, kde výrazně narostl počet učitelů, kteří se nehlásili k žádnému náboženství a kteří byli přesvědčeni stoupenci republikánských (a tedy také sekularizačních) ideálů.

Podíváme-li se, kdo byli nejnadšenější stoupenci prosazení sekulárního státu, včetně těch, jejichž sekularismus přerostl v antiklerikalismus, popř. až v ateismus, zjistíme, že šlo o několik sociálních skupin.

Především se od církve odkláněli dělníci ve městech a sociálně marginalizovaní (tedy chudí lidé, a to jak ve městech, tak na venkově). Jejich zastoupení mezi účastníky bohoslužeb výrazně pokleslo, ale současně platí, že dělníci nebyli příliš aktivní v sekularizačních, ale ani náboženských hnutích. Jejich pozice by se dala spíše charakterizovat jako znechucení, cynismus a náboženská pasivita. Další skupinu tvořili příslušníci nově se vytvářející sociální vrstvy, která byla spojena s novým politickým řádem. Byli to především právníci, lékaři a malí a střední podnikatelé. Samostatnou skupinu prosazující sekularizaci tvořili vědci, lékaři, učitelé a sociální pracovníci, tedy příslušníci odborných profesních skupin, které svojí činností fakticky konkurovaly stejně zaměřeným náboženským profesím, tedy především kněžím. Nejostřejší napětí panovalo mezi duchovenstvem a lékaři, kteří byli skupinou, která pravděpodobně nejsilněji zastávala antiklerikální a protikatolické postoje. Silně sekularistickou (a často až protináboženskou) skupinou byli také radikální socialisté, vycházející ve svých názorech z Marxe a Darwina.

Tento historický exkurs nám ukázal, že **sekularizace** neproběhla pouze v českých zemích, ale že byla **součástí širokého procesu formování moderních evropských společností**. Ačkoliv tento proces získával různé konkrétní podoby, které odpovídaly společenské (politické i náboženské) situaci v dané zemi, byl založen na několika základních principech a cílech:

- **Oddělení církve od ekonomické moci** – v prvním kroku šlo především o převedení nemovitého majetku z církevního vlastnictví do vlastnictví státu a v krocích následujících byla buď v některých případech vytvořena ekonomická závislost náboženských subjektů (církví) na státu, nebo naopak provedena odluka státu od náboženství.
- **Oddělení státního mocenského aparátu od církve** – základem politiky se stala parlamentní demokracie založená na principu obecného volebního práva a ideji lidských práv, čímž mimo jiné došlo ke změně odvozování legitimacy státní moci; od této doby je legitimita odvozována od „vůle lidu“ a ideologickým základem státu se stal nacionalismus.
- **Oddělení vzdělávacího systému od církve** – stát vytvořil vlastní školský systém, který se postupně stal dominantním a výuka náboženství ve (státních) veřejných školách se stala pouze volitelným doplňkem sekulárního vzdělávání; obsah vzdělávání je odvozován od poznatků vědy. Církev sice mohou provozovat vlastní školy, ale ty jsou většinou podřízeny pravidlům sekulárního státu, resp. nemohou být s dominantním systémem vzdělávání v rozporu.
- **Oddělení zdravotní a sociální péče od církve** – podobně jako v případě vzdělávacího systému došlo ke zrušení monopolu náboženských subjektů v oblasti sociální a zdravotní péče. Stát vytvořil vlastní síť zdravotnických a sociálních zařízení a zavedl státní systém kontroly a řízení zdravotní a sociální péče. Tento systém podřídil všeobecnému systému státních daní. Nicméně připustil možnost širšího zapojení náboženských subjektů do oblasti zdravotní a sociální péče. V podmínkách českých zemí tak došlo k posílení principů zavedených Josefem II., který kladl důraz na „společenskou prospěšnost“ a užitečnost náboženských subjektů.

Tuto situaci věrně odráží současné veřejné mínění v českých zemích, kdy většina obyvatel striktně odmítá, aby církve měly politickou nebo ekonomickou moc, a současně je přesvědčena, že náboženské organizace by se v první řadě měly orientovat na sociální a zdravotní péči.

5. Analytický výklad: Globalizace a zpochybnění sekularizace

Ještě na začátku druhé poloviny 20. století žila řada vědců a velká část veřejnosti západních společností v naprosté jistotě, že proces sekularizace je neodmyslitelnou součástí vývoje moderních společností a že, jak se budou jednotlivé státy světa modernizovat, budou se i globálně šířit principy sekularizace – tedy že se náboženství ve všech státech světa bude oddělovat od ekonomické a politické moci státu, systému vzdělávání a oblasti zdravotní a sociální péče. Nicméně současná fáze globalizace, pro kterou

je příznačný postkolonialismus a ukončení bipolárního mocenského soupeření mezi kapitalismem a komunismem, odhalila, že sekularizace není proces, který by probíhal globálně, tedy ve všech zemích světa bez ohledu na regionální historické, společenské, ekonomické a kulturní specifické podmínky. Dokonce se ukázalo, že sekularizaci je možné vidět „jen“ jako specifickou evropskou výjimku, která je úzce spojena s konkrétní historickou a společenskou situací ve střední a západní Evropě, a která je navíc ojedinělým výsledkem institucionalizace západního křesťanství (tedy především existence mocné náboženské organizace s univerzalistickými nároky a úzkou vazbou na státní moc).

Abychom pochopili, proč došlo v kontextu globalizace ke zpochybnění pojetí sekularizace jako univerzálního principu spojeného s modernizací společností a jaký je dnešní charakter náboženství (tedy jaké je postavení náboženství v globální kultuře), musíme si na začátku přiblížit, co znamená proces globalizace a jaké má důsledky. Tedy co to je „globalizace“?

Globalizace je proces, v němž dochází k výraznému propojování jednotlivých částí planety, resp. k propojování jednotlivých lidských společností, a k vytváření vzájemné závislosti mezi těmito částmi. Je vhodné upozornit, že zde hovoříme o lidském světě, neboť svět přírody byl v rámci planety vždy globální (tedy vzájemně propojen a vzájemně závislý, viz globální klima, ovzduší, oceány apod.). Posilování vzájemné závislosti ústí ve vidění světa jako jednoho celku. Globalizace tedy znamená stav, kdy si lidé uvědomují, že „svět je jedno místo“.

Prvky globalizace jsou přítomny v evropské kultuře již dlouhou dobu a souvisí s expanzivní politikou evropských říší a států, kdy Evropané „objevovali“ jiné kultury, přiváželi ze vzdálených zemí různé zboží a získávali informace o zvycích lidí žijících „na druhém konci světa“. Avšak skutečnost, že Římané ovládali velké území s různorodými kulturami nebo že po dlouhá století Evropané používají „orientální“ koření, neznamená, že by svět byl globální v dnešním smyslu slova.

Vytvoření „světa jako jednoho místa“ je důsledkem technického rozvoje, který výrazným způsobem zjednodušil mobilitu, tedy přesun jednotek na velké vzdálenosti v relativně krátké době. Těmito jednotkami mohou být lidé a jiné materiální předměty, ale také nemateriální obrazy, myšlenky či zvuky. Jedním z faktorů, které globalizaci urychlily, bylo převedení materiálních předmětů na nemateriální položky – např. mince či bankovky byly nahrazeny „jen“ číslem vyjadřujícím hodnotu, např. hodnotu na účtu, což především rychlostí mobility jednotlivých položek vytvořilo předpoklady pro vznik a fungování globálního peněžního (finančního) trhu. Stejně tak již cestovatelé nemusejí posílat ručně psané dopisy, ale stačí, když zprávu zatelefonují či pošlou formou elektronického dopisu nebo zprávy z mobilního telefonu – zpráva je v jediném okamžiku odeslána i přijata. Svět se především díky technice „zmenšil“ a jednotlivá místa na planetě se stala „blízkými“ (a to jak prostorově, tak symbolicky, když již nejsou vnímána jako „cizí“).

Neodmyslitelnou součástí globalizace se stala komunikace, resp. její zjednodušení a relativní dostupnost. Komunikace je v tomto kontextu jiným vyjádřením faktoru mobility, o které jsme již hovořili. Komunikace totiž zahrnuje jak dopravu (např. přepravu materiálního zboží nebo cestování lidí), tak přesun informací (např. prostřednictvím hovoru, zasláním písemné zprávy či vizuálního obrazu). Díky zjednodušení a zrychlení komunikace a mobility se svět zmenšil a stal „jedním místem“. Přitom se ale samozřejmě změnilo vnímání času a prostoru.

V předmoderních společnostech byly čas a prostor vždy úzce propojeny, resp. čas se vázal na místo – člověk žil na jednom místě, kde čas běžel tak, jak se pohybovalo slunce na obloze. Prvním krokem k „rozpojení času a místa“ bylo zavedení hodin (ve smyslu nástroje, který ukazuje aktuální čas). Tento mechanický stroj (hodinky) ukazoval, kolik je hodin na jednom místě, ačkoliv byl od tohoto místa vzdálen několik dní cesty, a neukazoval tedy, jaký je čas na místě, kde se právě nalézal. K tomu bylo potřeba změnit čas na hodinkách. Čas (ve smyslu určení hodin) se stal relativním, tedy vztahujícím se

vždy k určitému místu. Logickým následným krokem bylo vytvoření světového času, tedy jednotného globálního systému časových pásem, který nám umožňuje vědět, jaký je přesný čas v jednotlivých částech planety. Čas byl tedy globalizován – celý svět se řídí jedním systémem času. Z velké části je také globální (planetární) čas spojen s jedním kalendářem (i když je pravdou, že existují i jiné kalendáře, které odpovídají určitým kulturám, např. muslimové, buddhisté, hinduisté atd. mají své vlastní kalendáře s vlastními letopočty, avšak výraznou měrou zohledňují „společný“ globální kalendář).

Také prostor byl postupně globalizován. Velmi k tomu napomohl rozvoj kartografie. Dnes jsou mapy nejrůznějších oblastí volně přístupny komukoliv a kdykoliv, resp. v řadě domácností lze najít nejen mapu republiky (popř. mapu města, v němž žijeme), ale také mapu světa. Stačí se podívat na glóbus, a lépe pochopíme, co se míní slovním spojením „svět jako jedno místo“.

Globalizace je nejen vnímání světa jako „jednoho místa“; je to dokonce globální rozšíření vnímání světa jako „jednoho místa“. Proto většinou hovoříme o globalizaci jako o procesu, který je spojen až s 20. stoletím. V tomto století se vytvořila většina prvků a procesů, které určují charakter globalizace. Jaké to jsou?

Především je potřeba uvést, že globalizace má několik základních rovin. Jsou jimi:

- **Ekonomická rovina globalizace.** Jádrem ekonomické globalizace je vzrůstající objem směny zboží (včetně služeb), který se děje bez ohledu na hranice národních států, resp. národních ekonomik. Nelze již hovořit o samostatných lokálních či národních ekonomikách, které by byly schopny dlouhodoběji přežít jen a pouze z vlastních produktů. Směna vytvořila nepřehledný spletenec vztahů vzájemné provázanosti a závislosti a ve chvíli, kdy překročila hranice národních států a provázala různé kontinenty, stala se globalizací. Od druhé poloviny 20. století došlo k další fázi vývoje moderních ekonomik, pro niž je typické systematické omezování hranic národních států a tzv. liberalizace mezinárodního obchodu. Dynamiku tento proces získal zrušením systému pevných směnných kursů, který platil od roku 1944 na základě tzv. brettonwoodských dohod a který vázal nejdůležitější měny na americký dolar. Od počátku sedmdesátých let minulého století jsou tyto měny tzv. volně směnitelné a jejich aktuální směnný kurs je dán nabídkou a poptávkou na globálních finančních trzích. Jinými slovy: měny jednotlivých států se staly konvertibilními, na mezinárodním trhu volně směnitelnými a na vůli politické reprezentace daného státu nezávislými. Omezení daná politickými rozhodnutími padla a mezinárodní kapitál se může volně pohybovat mezi „zahraniční“ a „domácí“ ekonomikou – investice mohou být umístovány tam, kde je to z hlediska využití tohoto kapitálu nejvýhodnější. V důsledku tohoto kroku došlo od sedmdesátých let k obrovskému nárůstu finančních a investičních toků a k tomu, že tento typ „podnikání“ se stal dominantním a určujícím; a ocitl se také mimo jakoukoli kontrolu. S tímto vývojem korespondoval nárůst počtu a síly nadnárodních společností, které se staly skutečnými globálními hráči s takovou mocí, až se jim začaly podřizovat jednotlivé národní vlády. Ve snaze získat co největší přímé zahraniční investice se podřídily požadavkům těchto korporací, resp. v soutěži o lokálně umístěné globální investice se začaly těmto korporacím podbízet (např. tzv. daňovými úlevami či přímo investičními pobídkami).
- **Politická rovina globalizace.** Souběžně s ekonomickou globalizací probíhá globalizace politiky, jejímž jádrem je vznik a růst významu nadnárodních politických subjektů, jejichž cíle nejsou primárně ekonomické. Typickým příkladem je Organizace spojených národů. Obdobným, byť v mnoha ohledech odlišným příkladem je Evropská unie, jejíž základy sice zpočátku spočívaly na systému ekonomických dohod, ale v současnosti jde stále více o instituci primárně politickou. Specifickým příkladem jsou v této oblasti též vojensko-politická seskupení (např. NATO). Zajímavým a velmi specifickým fenoménem je v tomto ohledu mezinárodní právo a od něho odvozená existence mezinárodních soudních tribunálů, ať již to jsou soudní tribunály řešící důsledky vojenských konfliktů, především však soudící válečné zločince, nebo soudy hlídající

dodržování lidských práv (např. Evropský soud pro lidská práva ve Štrasburku). Tyto nadnárodní soudní tribunály mají sice povahu instituce, která je na politických vlivech nezávislá a je jim nadřazena, nicméně vznikají na základě politických rozhodnutí, a jejich rozsudky mají tedy politickou povahu. Např. skutečnost, že soud nemá svůj vlastní nástroj, kterým by zatkl a předvedl jedince podezřelého z válečných zločinů či zločinů proti lidskosti, vede k tomu, že toto úsilí vynakládají vlády a politické reprezentace určitých zemí, včetně jim podřízených ozbrojených složek. Specifickou podobu politické roviny globalizace mají globální kulturní instituce (např. UNESCO) či organizace, jejichž základem je globalizující se občanská společnost a které vytvářejí globální občanskou společnost (např. globální ekologické organizace typu Greenpeace nebo globální humanitární organizace typu Lékaři bez hranic či český Člověk v tísni).

- **Kulturní rovina globalizace.** Neodmyslitelnou součástí globalizace je vzájemné ovlivňování různých kultur, resp. vzájemné přenášení prvků jedné kultury do prostředí kultury jiné, a s tím související proměna obou kultur. Kulturní rovina globalizace představuje velmi širokou oblast, od proměn každodenního života jedinců v různých částech světa až po přenos náboženských tradic či přenos uměleckých prvků. Do této roviny bychom ale také mohli zařadit „globální“ sportování, tedy skutečnost, že řada sportů je dnes globálně rozšířena bez ohledu na původní kulturní tradice a že existují globální sportovní akce typu olympiád či mistrovství světa (což zahrnuje také skutečnost, že sportovní akce jsou globálně sledovány). Nejvýraznějším prvkem kulturní globalizace je však působení masových médií, která nejenže rozpojují čas a místo (jak jsme o tom již hovořili dříve), ale především vytvářejí globální mediální kulturu. Nejde jen o globální informační zpravodajství, které umožňuje prakticky okamžitě získávat aktuální informace z jakékoliv části světa (od směnných kursů na světových burzách až po přímý přenos války) a zakoušet vědomí „světa jako jednoho místa“, ale také o proměny lokálního života a rozhodování v důsledku působení globálních médií (např. přebírání kulturních vzorců, šíření módy v odívání, vytváření globální populární kultury, ale také globální šíření určitých postojů, nálad a očekávání typu reflexe globálních změn klimatu nebo solidarity s dětmi trpícími hladem či válkou). Kulturní globalizace samozřejmě také znamená více možností setkávání s odlišnými náboženskými tradicemi (o typech reakcí na globální náboženskou pluralitu a na existenci kulturně odlišného se dočtete v kapitole věnované novým náboženstvím, modernizaci a globalizaci).

Všechny tyto tři roviny globalizace jsou spolu úzce propojeny, proto je nutné vždy, když hovoříme o globalizaci, vědět o jejich vzájemném ovlivňování a neomezovat téma globalizace jen na jednu její podobu (což se často stává, když se pod globalizací myslí pouze ekonomická globalizace). Současně musíme mít na paměti existenci všech těchto rovin, i když hovoříme jen o jednom prvku v rámci jedné roviny globalizace – např. když hovoříme o náboženství v naší dnešní české společnosti, pak musíme zohlednit i jiné prvky kulturní globalizace a vědět, že toto téma souvisí i s ekonomickou či politickou rovinou globalizace.

Jakým způsobem tedy globalizace a globální perspektiva ovlivňují náboženský život v českých zemích a jak zpochybňují dosavadní představu o sekularizované české společnosti? Nejdůležitější dopady globalizace na současný náboženský život v našich zemích a na naše nahlížení na téma náboženství v pluralitní (multikulturní) společnosti můžeme shrnout do čtyř následujících bodů.

- **Zpochybnění sekularizace.** Skutečnost, že máme dnes možnost podívat se na téma náboženství z globální perspektivy (tedy nejen z naší lokální, evropské perspektivy), nám ukazuje, že globálně k žádnému snížení významu náboženství nedošlo a nedochází. Především v řadě zemí světa nedošlo k oddělení náboženství od politiky a politické moci. Také nedošlo ke snížení počtu věřících a ani ke snížení vlivu náboženství na každodenní život jednotlivců. V řadě zemí se naopak v důsledku globalizace vliv náboženství na život celé společnosti i život jedinců posiluje (o tom

dále v bodě Politizace náboženství...). Vedle toho došlo v druhé polovině 20. století v důsledku globalizace ke vzniku nových náboženství, z nichž některá mají kořeny v odlišných kulturách ze vzdálených částí zeměkoule (o tom dále v bodě Kulturní import... a také v samostatné kapitole). Sekularizace se tedy ukazuje jako téma úzce se vážící ke specifickým podmínkám vztahu (moderního) státu a náboženství (především římskokatolické církve) v kontextu střední a západní Evropy. Pro výuku v rámci multikulturní výchovy to především znamená a) nepřeceňovat evropské zkušenosti s tématem náboženství a vyhnout se tedy evropocentrismu jako formě etnocentrismu, b) chápat náboženství jako součást každodenního života lidí ve všech částech světa.

- **Politizace náboženství, náboženský nacionalismus a fundamentalismus.** V důsledku globalizace (a samozřejmě v důsledku předcházející kolonizace, včetně světových válek, postkoloniální situace a úsilí států o získání samostatnosti), rozpadu bipolárního rozdělení světa a soupeření mezi kapitalismem a komunismem došlo v řadě zemí světa k posilování lokální kulturní identity. Součástí toho byl velký důraz na původní náboženské a etnické tradice, neboť právě existence těchto tradic byla součástí legitimizace úsilí o získání samostatnosti a státní suverenity. Tímto způsobem se téma náboženství stalo součástí nově se vytvářející politické kultury, byť bylo začleněno do širšího tématu existence národa a jeho práva na sebeurčení. Nacionalismus byl efektivním nástrojem v boji řady zemí o samostatnost, avšak často byl (někdy skrytě) spojen s náboženstvím (líčení dějin určitého národa bylo úzce spjato se zdůrazňováním náboženských tradic). Výsledkem je politizace náboženství (což je v rozporu s pojetím sekularizace), zrod náboženského nacionalismu jako důležitého politického hráče (některé nacionalistické politické strany v různých částech světa se hlasitě odvolávají na národní náboženské tradice) a také posílení náboženského fundamentalismu. Právě náboženský fundamentalismus (jako hlásání návratu k původním základům, tedy fundamentům určitého náboženství) je zřejmým projevem pocitu ohrožení vlastní kultury v kontextu globalizace, neboť ta bývá v této perspektivě nahlížena jako nástroj kulturní unifikace a globální nadvlády americké a evropské kultury. Následkem tohoto je snaha o obnovu a oživení lokálních tradic (včetně náboženských).
- **Kulturní import a oživení náboženského života a plurality u nás.** Jedním z projevů globalizace v našich podmínkách je vystoupení a působení některých náboženských skupin, jejichž původ spočívá v jiných náboženských a kulturních tradicích. Kulturní rovina globalizace zahrnuje totiž i usnadnění přenosu a sdílení prvků „cizích“ kultur. V evropských podmínkách (ale i v podmínkách severoamerické společnosti) je navíc již od romantismu a osvícenství k těmto jiným kulturám vzhlíženo s jistou nadějí a očekáváním, že to budou právě tyto jiné kultury, které nám pomohou z vlastní kulturní a společenské krize. To je příklad buddhismu, hinduismu nebo čínské filozofie, jejichž popularitu v evropské kultuře lze sledovat od posledních století podnes. Globalizace, zahrnující volný pohyb (mobilitu) náboženských idejí i praktik, ale také mobilitu příslušníků jiných kultur (tedy přistěhovalců), umožnila, že se nejrůznější kulturní a náboženské tradice zabydly i v našich podmínkách. Vzhledem k tématu sekularizace je důležité si uvědomit, že v prostředí, které bylo kritické k dosavadním převažujícím náboženským tradicím (především vůči katolickému křesťanství) a s nimi spojeným institucím (především církevní organizaci), se netradiční náboženské skupiny jeví a stále jeví jako velmi atraktivní, a tedy že součástí sekularizace je přesun části věřících od tradičních církevních forem náboženskosti k netradičním necírkevním náboženstvím.
- **Individualizace náboženského života.** Jedním z důsledků globalizace je skutečnost, že lidé v různých částech světa a v různých kulturách chápou sebe samy jako jedince s individuálními právy, tedy že se globálně rozšířila představa, že každý je svébytnou individualitou a že existují „univerzální“ lidská práva. K právům každého jedince tak patří možnost individuální (do jisté míry svobodné) volby. Tento princip je označován jako „individualizace“ a znamená také, že

každý jedinec je zodpovědný za svá rozhodnutí (své volby). Individualizace pak představuje proces, v němž každý jedinec rozhoduje o svém životě a průběhu svého života. Znamená to, že již není tak pevně spjat s jakoukoliv tradicí (včetně tradice náboženské, kterou „dědí“ po rodičích nebo která je v dané kultuře dominantní) a že si sám určuje způsob svého života, tedy životní styl, včetně náboženství. Náboženství je tak v pluralitní společnosti dáno jako volba, jako předmět individuální volby a výběru. V kontextu sekularizace to znamená, že klesá síla tradičních církevních forem religiozity a že se před každým jedincem otevírá možnost volby jeho náboženství, včetně jeho netradičních necírkevních forem. Vedle toho sílí tendence k tomu, že si každý jedinec vytváří svoji vlastní náboženskou biografii, do níž v kontextu globalizace může (ale také samozřejmě nemusí) zahrnovat jednotlivé prvky jiných kultur. Výsledkem může být stav, který je příznačný pro část české populace, kdy se určitý jedinec sice hlásí k nějaké náboženské tradici, ale současně věří v náboženské ideje, které jsou s touto tradicí v rozporu (např. když jedinec, který se hlásí ke křesťanství, věří, že se může v příštím životě zrodit jako jiná bytost), nebo se jedinec nemusí hlásit k žádné náboženské tradici a přitom uznávat pravdivost některých náboženských představ (např. že amulety přinášejí štěstí, že věštcí mohou být v kontaktu s nadpřirozenými bytostmi nebo že každý jedinec může získat nadpřirozené schopnosti).

6. Komunikační průvodce

V české společnosti je rozšířena představa, že Češi jsou nevěřící a že tento stav je výsledkem sekularizace. Přitom se sekularizace chápe jako snižování významu náboženství, či dokonce jako úpadek náboženství. Navíc panuje přesvědčení, že tento stav, kdy náboženství ztrácí sociální význam, je platný ve všech zemích světa. Je dobré si uvědomit, že tato představa je mylná a je výsledkem určité historické situace v jedné části světa. Pokud se s takovým tvrzením setkáte, např. ve třídě, je dobré vyzvat nositele takového názoru, aby své tvrzení dále rozvinul a zdůvodnil. Je dobré si uvědomit, že jeho názor nemusí být v rozporu se skutečností, ale že je např. založen na zobecnění jedné stránky problematiky (např. že klesá návštěvnost kostelů nebo že klesá či stagnuje počet církevních sňatků nebo pohřbů). Pak je vhodné zkusit se na téma (tak jak bylo argumentováno) podívat z jiné perspektivy anebo ukázat na jinou (např. na popularitu netradičních náboženství nebo na rozšířenou představu o vlivu hvězd na lidský život) nebo obecnější (např. na historický vývoj problému) stránku tématu.

Zcela jistě se však v případě multikulturní výchovy setkáte s tématem globalizace. V naprosté většině se diskuse o globalizaci omezí na její ekonomickou rovinu, což je pochopitelné, neboť ekonomika je základem globalizace. Je dobré vědět, co ekonomická globalizace obnáší a jaké má projevy či důsledky (zde stačí sledovat denní tisk a u každé zprávy si položit otázku, zda souvisí s globalizací, a pokud ano, tak jak). Současně je třeba znát i další roviny globalizace.

V některých případech se diskuse o současné podobě globalizace zaměří jen na kritiku šíření prvků evropské a americké kultury a na hrozbu zániku původních kultur v různých částech světa. Zde je potřeba přiznat, že tento zánik některých etnik a lokálních kultur skutečně hrozí. Proto je třeba získávat o těchto kulturách dostupné informace (což ovšem často uspíší jejich zánik, např. v důsledku turismu). Na druhou stranu je však třeba vždy mít na paměti, že globalizace vyvolává snahy o oživení lokálních kultur (tento dvoustranný proces se někdy označuje jako „glokalizace“, tedy spojení „globalizace“ a „lokalizace“), a dokonce že některé původně „cizí“ a vzdálené kultury se stávají součástí života v našich podmínkách, tedy i v České republice.

I zde tedy platí přísloví, že nic není jen černé, nebo jen bílé – což koneckonců může být heslo multikulturní výchovy a kritického uvažování o světě.

7. Shrnutí

- Svět náboženství je velmi bohatý a různorodý. To platí jak v podmínkách sekularizované společnosti (sekularizace se tak dá chápat jako změna postavení tradičních náboženství a jejich institucí v životě společnosti i jedinců, ne však jako zánik náboženství), tak v podmínkách globální kultury.
- Globalizace klade na každého jedince velké nároky na pochopení dnešního světa. Již se totiž nelze omezovat jen na znalost jedné náboženské tradice či kultury, ale v podmínkách globalizace je potřeba mít znalosti (alespoň základní) o nejrůznějších kulturách, nejrůznějších životních stylech, nejrůznějších obrazech světa a hodnotách.
- Především však je potřeba nesmiřovat se se zaběhnutými stereotypními představami a tvrzeními, které se týkají náboženství (např. že česká společnost je sekularizovaná, což má znamenat, že je málo náboženská).
- Globalizace pro nás učitele znamená obrovskou a jedinečnou výzvu, neboť pochopení globalizace umožňuje odkrýt i další oblasti lidské kultury a lidského jednání (včetně ekonomického, politického, uměleckého atd.).

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- 1) Globalizace má pouze jednoznačně negativní dopady, a proto ji musíme odmítnout. ANO NE
- 2) Globalizace vede k úpadku náboženství a přináší hrozbu zániku náboženství. ANO NE
- 3) Sekularizace nemusí vést k omezení náboženského života. ANO NE
- 4) Marie Terezie a Josef II. jako osvícení panovníci podporovali zakládání církevních řádů a klášterů. ANO NE

Textová analýza

Dnes jsem měl podnětnou diskusi s Martinem Konvičkou, ne-li zakladatelem, tak jedním z hlavních proponentů facebookové skupiny Islám v České republice nechceme. Opět se mne snažil přesvědčovat, že křesťané a ateisté jsou přirození spojenci a musí spolupracovat v boji proti muslimům... Zdá se ale, že v průběhu rozhovoru pochopil, že je to marné, a tentokrát se i úplně odvázel, což se mu dříve nestávalo. Nejdříve citoval jednoho anglického exmuslima: „Je třeba zrušit muslimské i katolické školy, protože v obou jsou děti jednak strašeny Peklem a druhak vychovávány k přesvědčení, že jsou něco „víc“ než ostatní děti.

Citát měl pochopitelně kladnou konotaci. Po další, už poněkud ostřejší výměně názorů to natvrdo roztal: „Naštěstí jste v Evropě již jen zmenšující se menšina. Až vymřou hodné katolické babičky, které v tom jsou nevinné, nebudu mít problém narvat vás do transportu, i s těmi muslimy.“

Poslední skvělá doložka: „Můj ‚katolicismus‘ a islám se liší vlastně jen tím, že muslimů je víc.“

Pochopitelně se těmto postojům dostalo výrazné podpory od ostatních diskutujících...

Poučné, nemyslíte? Bylo by naivní myslet si, že lidé bojující proti islámu na základě svých ateistických a sekularizačních postojů nám mohou být v něčem přáteli. Jsou to možná ještě větší nepřátelé než muslimové, a pokud neprozřetelně kývneme na jejich plány na potlačování náboženských svobod a dalších lidských práv ve jménu boje s islámem (jako to někteří křesťané bohužel dělají), tak mimo to, že se připojíme k něčemu, co už je zločinem, nabrousíme tím nože, které pak budou porcovat i nás samotné.

To, co je nutné, je usměrňování imigrace, dbání na křesťanskou výchovu našich dětí (které je třeba mít) a nemilosrdné trestání všech vážných zločinů, včetně těch v západní Evropě specificky muslimských (vraždy ze cti, násilí na ženách, nucené svatby, únosy dětí), nebo jsou podporovány postoji minimálně některých islámských komunit (znásilnění). Ale zákazy muslimských oděvů a mešit jsou hloupé, protože jsou nejen v podstatě neúčinné, ale i protože to budou precedenty pro tažení proti nám.

(<<http://aktualityhvezd.wordpress.com/2010/10/03/krestane-ateiste-a-muslimove/>>)

- 1) Zkuste zrekonstruovat, co pisatel považuje za větší nebezpečí – islám, nebo ateismus?
- 2) Vidí pisatel rozdíl mezi ateismem a sekularizací?

Analýza reálné situace

Představte si, že ke své cestě do zahraničí využijete letecké dopravy a tedy že navštívíte (mimo) jiné větší mezinárodní letiště (např. v Praze-Ruzyni). Zkuste najít na tomto letišti co nejvíce prvků, které mají globální charakter nebo jsou důsledkem globalizace. Myslíte, že zde najdete také nějaký náboženský prvek? Pokud ne, tak řekněte proč; pokud ano, řekněte jaký a jakou má podobu.

Projekt

Zkuste si cvičně vyplnit následující test a vyjádřit, zda s uvedenými tvrzeními souhlasíte, nebo nesouhlasíte.

<i>Lužného indikační test religiozity</i>		
Bůh existuje.	ANO	NE
Existuje nějaká vyšší moc.	ANO	NE
Zázraky existují.	ANO	NE
Člověk se může znovu zrodit v nějaké (i nelidské, např. zvířecí) podobě.	ANO	NE
Zesnulí mohou aktivně zasahovat do našeho života.	ANO	NE
Existuje posvátno či nadpřirozeno.	ANO	NE
Amulety přinášejí štěstí.	ANO	NE
Hvězdná znamení při narození mohou ovlivnit průběh života.	ANO	NE
Lze vyvolávat zážitky z minulých životů.	ANO	NE
Existují nadlidské bytosti, které mohou ovlivňovat naše životy.	ANO	NE
Člověk může dosáhnout nadpřirozených vlastností.	ANO	NE
Svět nevznikl náhodně, ale cíleně, a má vyšší smysl.	ANO	NE
Smrt a zlo ve světě budou někdy definitivně a uspokojivě vyřešeny.	ANO	NE

Pokud jste odpověděli alespoň na jednu otázku kladně, pak nelze říci, že jste nenáboženská osobnost či „nevěřící“. Zkuste nechat test vyplnit svými kolegy z práce nebo známými. Výsledek vás může dost překvapit. V každém případě budete mít pocit, že by bylo dobré otázky dál rozvést a upřesnit. Můžete to zkusit v diskusi s dalšími, kteří test vyplnili. Pokud vám vyšlo, že nejste nevěřící (tedy pokud jste vyjádřili alespoň s jedním tvrzením souhlas), a jste stále hluboce přesvědčeni, že jste nevěřící, pak si znovu přečtete první kapitolu této publikace. Pokud jste to již udělali a pořád máte řadu nezodpovězených nových otázek, pak vám nezbývá než začít více pronikat do religionistiky. Gratulujeme a přejeme hodně úspěchů!

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) NE, 3) ANO, 4) NE

Textová analýza: 1) Islám 2) Ne, vnímá tyto pojmy v podstatě jako synonyma.

Analýza reálné situace: –

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Beck, Ulrich, *Co je to globalizace? Omyly a odpovědi*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.

Význačný současný německý sociolog shrnuje některá pojetí globalizace, kriticky je hodnotí a představuje své pojetí. Věnuje se otázce, zda je možné globalizaci politicky regulovat. V češtině jsou k dispozici i další inspirativní knihy tohoto autora (např. Riziková společnost).

Giddens, Anthony, *Důsledky modernity*, Praha: Sociologické nakladatelství 1998.

Knihou význačného současného britského sociologa, která se věnuje sociologické teorii moderní doby a globalizace. Četba vyžaduje soustředěnost a jistou obezřetnost se sociologickým myšlením.

Juergensmeyer, Mark, *Teror v mysli boží: Globální vzestup náboženského násilí*, Brno Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.

Světznámý americký autor popisuje příklady nábožensky motivovaného násilí dnešní doby (čerpající z křesťanství, judaismu, islámu, sikhismu a buddhismu) a představuje způsob, jak toto násilí vysvětlit s ohledem na jeho náboženské kořeny.

McLeod, Hugh, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.

Knihou je vhodným rozšířením předchozí knihy a sleduje vývoj od Francouzské revoluce až do revolučního roku 1989.

McLeod, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008.

Publikace současného britského historika podává čtivou a zajímavou formou historický vývoj sekularizace ve Francii, Německu a Velké Británii. Informace však mají obecnější platnost a mohou posloužit jako podnět k úvahám o situaci v českých zemích.

Mezřický, Václav (ed.), *Globalizace*, Praha: Portál 2003.

Publikace obsahuje příspěvky různých českých autorů, kteří se zaměřují na různé stránky globalizace. Náboženství se tato publikace nevěnuje, ale je vhodná pro studium sociálních souvislostí globalizace.

Náboženství, média a politika

David Václavík

Stále častěji se v televizi objevují tváře podivných, zarostlých lidí, kteří se dovolávají boží spravedlnosti a vyhrožují boží odplatou. Se zapálením v očích a pomocí teatrálních gest žehrají na prohnilý Západ, který je podle nich semenišťem hříchu a arogance. Jako jedinou možnou alternativu vůči upadlé sekulární společnosti Západu nabízí dokonalou společnost řízenou božími zákony. Co ti lidé vlastně chtějí? Proč nás tak nenávidí? Co způsobuje jejich fanatismus? Jsou skutečně barbarskými teroristy, kteří chtějí zničit vše civilizované, nebo je jejich radikalita způsobena něčím jiným? Jakou roli v tom všem hrají média?



Obrázek č. 1: Typické mediální znázornění Usámy bin Ládina.

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Získáte základní informace o vztahu mezi politikou a náboženstvím.
- Budete schopni kriticky reflektovat fenomén náboženského násilí a jeho projevy, zejména tzv. náboženský terorismus.
- Budete schopni lépe analyzovat vliv médií na současný náboženský život. Podrobněji se přitom seznámíte s takovými jevy jako např. televangelizátorství.
- Seznámíte se s tím, jaké nové příležitosti pro současnou náboženskou scénu přináší internet a jak je využíván náboženskými skupinami.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat v oblasti *Člověk a společnost* (Občanský a společenskovední základ, Dějepis) a při výuce průřezových témat *Výchova k myšlení v globálních a evropských souvislostech* (Globalizační a rozvojové procesy), *Multikulturní výchova* (Základní problémy sociokulturních rozdílů) a *Mediální výchova* (Mediální produkty a jejich významy a Role médií v moderních dějinách).
- Při vyhodnocování kvality a obsahu sdělení mediálních „výpovědí“ na téma náboženství.

3. Úvod

Politika a náboženství se vzájemně ovlivňovaly po celou dobu existence těchto společenských jevů. V mnoha společnostech je tomu tak i dodnes. Důvodem je to, že s výjimkou moderní západní společnosti ostatní společnosti nerozlišovaly a často stále ještě nerozlišují mezi tím, co je náboženské a co nikoli. **Náboženství bylo jednoduše něčím, co plně prostupovalo celým životem jedince a společnosti.** Celkem logicky se to týkalo i politiky. Stručně řečeno, politika byla stejně náboženskou záležitostí jako např. narození dítěte, svatba či pohřeb. Projevem této skutečnosti bylo nejen to, že např. panovník byl považován za vtělení boha či bohů (Egypt) či „jen“ vládl z boží vůle (středověká Evropa), ale především skutečnost, že celá společnost včetně politického řádu byla považována za součást vyššího, božského řádu. Díky tomu bylo jakékoli narušení společensko-politického uspořádání považováno jak za vzpouru proti vládci či vládcům, tak také za porušení božského řádu, což bylo mnohem závažnější.

Situace v dnešní moderní společnosti je diametrálně odlišná. Politika i náboženství jsou od sebe striktně oddělené. Ba co víc, jejich vzájemné ovlivňování považujeme za nevhodné a neakceptovatelné. Aby k tomu nedocházelo, obsahuje dnes velká část základních zákonů moderních společností opatření, která tomu mají zabránit. Jedním z nejznámějších je první dodatek Ústavy Spojených států amerických, podle kterého „Kongres nesmí vydávat zákony zavádějící nějaké náboženství nebo zákony, které by zakazovaly svobodné vyznávání nějakého náboženství“. I když tento fakt považujeme za samozřejmost a často máme pocit, že je to vlastně něco naprosto logického, ve skutečnosti **jde spíše o výjimku než pravidlo**, a to jak při pohledu na jiné kultury (např. arabskou či indickou), tak při pohledu do naší vlastní minulosti. Na následujících stránkách se proto pokusíme ukázat, jak se tento fakt odráží v současné společnosti zvláště poté, co se v posledních letech stále více mluví o střetu civilizací. Budeme se v této souvislosti věnovat takovým jevům, jakými jsou **sekularizace** moderní společnosti, role náboženství v těch společnostech, které se považují za sekulární, ale také náboženský **fundamentalismus** a **terorismus**. Vzhledem k tomu, že moderní společnost je mnohdy označována jako společnost mediální, pak se budeme věnovat i **rolí médií** při vytváření a proměnách vztahu mezi moderní společností a náboženstvím. V této souvislosti budeme věnovat zvláštní pozornost **internetu**.

4. Faktografický výklad: Role a proměny náboženství v moderní společnosti na začátku 3. tisíciletí. Konec náboženství, nebo jeho obnovení?

Peter L. Berger, jeden z nejvýznamnějších sociologů náboženství a v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století také jeden z nejvýraznějších představitelů tzv. sekularizační teze (tvrzení, podle kterého je sekularizace nutným důsledkem modernizace společnosti), napsal koncem minulého století v knize s názvem *Desecularization of the World* (Desekularizace světa) následující věty: „Z mého úhlu pohledu je předpoklad, že žijeme v sekularizovaném světě, falešný. Dnešní svět je, až na malé výjimky, stejně náboženský, a v některých případech dokonce i více, než v minulosti byl. To znamená, že celý soubor literatury vytvořené historiky a sociálními vědci označený nápisem ‚sekularizační teorie‘ je ve své podstatě chybný.“

Není to jen Peter L. Berger, kdo kritizuje představu, podle které náboženství postupně zmizí z moderní společnosti, případně v ní bude hrát pouze okrajovou roli. V souvislosti s kritikou této představy se nejčastěji objevovalo např. to, že **sekularizační teorii o postupném mizení náboženství popírají data z výzkumů uskutečněných v posledních desetiletích**. Většina výzkumů totiž jasně ukázala, že náboženství si v moderní společnosti stále uchovává svoji roli. Vedle toho se stále častěji ukazuje, že **náboženství je i nadále vlivnou politickou a ekonomickou silou, a to na celém světě** (srov. např. vliv náboženství v islámských zemích, ale třeba i v USA či některých zemích Evropy). Právě poslední zmíněná výtka vůči sekularizační tezi patří k nejzásadnějším a nejnosnějším.

Box č. 1: Sekularizace

Pojmem **sekularizace** se původně označovala především snaha o odstranění tzv. světské moci církve, což se v podstatě rovnalo zabavení církevního majetku a eliminaci faktické politické moci. V tomto původním významu se však dnes pojem sekularizace užívá jen zřídkakdy. Dnes se sekularizací míní především **proces, kterým se snižuje význam náboženských institucí a symbolů v jednotlivých oblastech společnosti**. Pokud se přitom mluví o „institucionální“ stránce tohoto procesu, pak se tím myslí: (1) ztráta vlivu náboženských institucí (v našem případě především křesťanských církví) na zásadní politická a hospodářská rozhodnutí, což je nutné považovat především za důsledek oddělení státu a církve, (2) převlastnění většiny církevního majetku (především nemovitého), (3) emancipace vzdělávacího procesu a obecně celého vzdělání od náboženského dohledu. Mluví-li se o „symbolické“ stránce procesu sekularizace, poukazuje se na to, že sekularizace je víc než politicko-společenský proces. Zdá se totiž, že postihuje nejen výše uvedené oblasti, ale také výklad světa, včetně přístupu k tomu, co nazýváme svět, což je možné doložit na postupném mizení náboženských námětů a obsahů z umění, filozofie, ale především z vědy, která sama o sobě ztělesňuje autonomní a veskrze sekulární pohled na svět. A v neposlední řadě je třeba si uvědomit, že něco jako proces sekularizace proběhlo zřejmě i v lidském vědomí.

Posledních třicet let přineslo mnoho dokladů, které oprávněnost této výtky vůči představě o „mizení náboženství z moderní společnosti“ potvrzují. Již na konci sedmdesátých let minulého století bylo možné zaregistrovat jasný návrat náboženství do středu sociálního a politického dění, a to i v zemích tzv. Západu, které byly a stále často ještě jsou považovány za velmi sekularizované. Jedním z dobrých dokladů je nástup tzv. nové pravice ve Spojených státech amerických. Tento konzervativní politický proud, který se v průběhu prezidentského období Ronalda Reagana stal významnou součástí americké politiky, byl personálně i ideologicky spjat s radikálními křesťanskými skupinami organizovanými v tzv. Morální



Obrázek č. 2: Jerry Falwell.

většině (společensko-politickém hnutí křesťanských církví, které prosazovalo tradiční hodnoty a podporovalo konzervativní pojetí politiky). Podle jejich reprezentantů, jakými byli například televangelisté Jerry Falwell (známý z Formanova filmu *Lid versus Larry Flynt*) či Pat Robertson, se americká společnost dostala do výrazné politické (frustrace z vietnamské války a selhání americké diplomacie v Íránu), sociální (narůstající sociální problémy) a ekonomické krize (šok z ropné krize a konec tzv. zlatého období), která měla své příčiny v morálním rozkladu americké společnosti. Hlavním důvodem tohoto morálního rozkladu bylo podle nich právě odsunutí náboženství z veřejného prostoru a s tím související nahrazení tradičních náboženských hodnot sekulárními hodnotami. Jediným lékem pochopitelně byl „návrat ke kořenům“, spojený s odmítnutím liberálního sekularismu. V této době tak můžeme pozorovat nejen velkou aktivitu náboženských skupin v takových oblastech jako vzdělávací systém či rodinná politika, ale také pronikání náboženství do legislativy (zprísňení potratových zákonů), politických ideologií (každý správný republikán je dobrým křesťanem), ale i jazyka politiků (označení sovětského bloku za „říši zla“).

Tyto skutečnosti vedly nejen ke **zpochybnění sekularizační teze**, ale také k přehodnocení role a místa náboženství v současné společnosti. Americký sociolog José Casanova v knize *Veřejná náboženství v moderním světě* hovoří o procesu (znovu)nabývání významu náboženství v moderní společnosti, který označuje jako **deprivatizaci náboženství**. Ta se podle něj projevuje především ve dvou klíčových sférách moderní společnosti. Těmi jsou politika a ekonomika. Právě v nich se nejintenzivněji objevuje požadavek podřízení se mravním pravidlům odvozeným z náboženství. V důsledku toho dochází na jedné straně k re-politizaci soukromé sféry náboženství a morálky a na straně druhé k re-normalizaci veřejné sféry ekonomiky a politiky. Význam tohoto dvojitého procesu deprivatizace náboženství přitom spočívá v tom, že nejde o geograficky či kulturně omezený jev, ale naopak o globální fenomén postihující všechny významné náboženské tradice světa. Obecně by jej bylo možné shrnout do tří základních bodů:

- **náboženství se domáhá veřejného uznání proto, aby bránilo tradiční životní styl** a jeho hodnoty před zdánlivým hodnotovým relativismem současné společnosti;
- **náboženství se snaží svým veřejným vystoupením zpochybnit autonomii státu a trhu**, které se odmítají podřítit tradičním náboženským hodnotám a v očích náboženství se mohou jevit (a často také jeví) jako nemorální a nespravedlivé;
- **náboženství odmítá liberální princip individualismu** a za základ společenského uspořádání chce považovat jakýsi vyšší princip, který je považován za něco objektivně daného a člověku nadřazeného.

Pronikání náboženství do veřejného prostoru se však neděje jednotně, ale může mít několik různých podob. První z nich je spojena se snahou bránit tradiční „náboženský svět“ před různými formami pronikání státu a trhu, které s sebou přináší hodnotový relativismus. Velmi častým projevem této formy deprivatizace je **tradicionalistická ochrana patriarchální rodiny včetně zachování diskriminujícího postavení žen**. Do tohoto kontextu zapadají i takové aktivity jako kampaně proti potratům, antikoncepci či lpění na zahalování žen.

Druhá podoba deprivatizace náboženství je spojená s **obecným zpochybněním snahy státu a trhu fungovat podle svých vlastních vnitřních pravidel, bez ohledu na tradiční normy náboženské morálky**. Jinými slovy, dochází ke zpochybnění absolutní právní a morální autonomie sekulárních sfér tvořících základ moderní diferenciaci (vnitřní specializace) společnosti. Kritizován je systém jako celek, a nikoli pouze jeho části. Dobrým příkladem této formy deprivatizace je například kritika globálního kapitalismu ze strany katolické církve, opřená zejména o odmítnutí absolutizace práva na soukromé vlastnictví a seberegulujících zákonů volného trhu.

Třetí forma deprivatizace je založená na **zdůrazňování principu společného blaha proti partikulárnímu sekulárnímu individualismu**. Společnost založená na mravnosti nemůže být podle náboženských kritiků chápána jako výsledek kompromisu mezi jednotlivými individuálními volbami, ale musí být konstituována jako intersubjektivní normativní struktura, v níž se jedinci rozhodují s ohledem na vzájemně uznávané normy.

Díky uvedeným skutečnostem jsme svědky situace, kdy si jednotlivé náboženské tradice nárokují návrat do veřejného prostoru, přičemž **nepřítele nevidí ve svých náboženských „konkurentech“, ale především ve strukturách liberálně-sekulární společnosti**. V mnoha případech proto vzájemně koordinují své aktivity, a dokonce se skrytě či otevřeně podporují. Pro tento nový typ náboženského aktivismu jsou typické tři základní charakteristiky:

- odmítání kompromisu s liberálními hodnotami a sekulárními institucemi a negativní vymezování se proti těm náboženským skupinám, které tento kompromis akceptují;
- odmítnutí uznat hranice, kterými sekulární společnost obklopila náboženství, eliminovala jeho politický vliv a zatlačila je do privátní sféry;
- nahrazení toho, co je považováno za slabé moderní náhražky náboženství, takovými formami, které jsou považovány za vitální a především původní, čisté formy náboženství.

Náboženská hnutí zastávající tyto postoje bývají velmi často označována jako **fundamentalistická**.

Konkrétní reflexi návratu a oživení biblických náboženství – křesťanství, judaismu a islámu – do veřejného prostoru představil francouzský islamolog a sociolog Gilles Kepel. Ve své knize *Boží pomsta* popsal na rozboru proměn náboženského fundamentalismu politický nástup náboženství ve společnostech, které prošly nebo právě procházejí sekularizací. Přesvědčivě přitom ukázal, že tyto **fundamentalistické proudy** není možné jednoduše chápat pouze jako reakcionářské a anti-modernistické reakce na sekulární společnost, ale

Box č. 2: Fundamentalismus

Původně šlo o sebereferenční označení některých evangelikálních skupin, které se odvolávaly k tzv. pěti článkům fundamentalismu. Jde o principy formulované na Biblické konferenci konzervativních protestantů v Niagaře (New York, USA) v roce 1895. Těmito principy jsou: (1) víra v neomylnost a pravdivost doslovného znění Bible, (2) víra v Kristovo božství, (3) víra v neposkvrněné početí a narození Krista, (4) víra v to, že Kristovou smrtí bylo lidstvo vykoupeno ze svých hříchů a (5) fyzické vzkříšení a tělesný návrat Krista. V druhé polovině 20. století se začalo tohoto pojmu používat pro označení jakékoli **náboženské skupiny, která se odvolává k domnělým či skutečným kořenům a jejíž činnost je spojena se snahou očistit stávající společnost od všeho, co v návratu k těmto kořenům brání**. Mnozí současní badatelé ale pojem fundamentalismus v souvislosti se současným náboženským oživením spojeným s procesem deprivatizace odmítají. Považují ho za pojem zmatečný a ve své podstatě pejorativní. Implicitně totiž předpokládá jakéhosi společného jmenovatele, či přesněji společnou podstatu všech takovychto skupin, bez ohledu na jejich kulturní a sociální kontext.

že jde spíše o **jednu z možných alternativ současné společnosti**. V čele mnoha těchto náboženských proudů stojí lidé s kvalitním, zejména technickým vzděláním, kteří pro své cíle dovedou velmi efektivně využít nejen poznatky soudobé vědy, ale často i další struktury a možnosti moderní společnosti. Díky tomu jsou tyto náboženské proudy schopny vytvořit efektivní paralelní struktury, poskytující jak věrohodnou orientaci ve světě, který se stává stále složitějším a méně srozumitelným, tak také orientaci sociální. Stručně řečeno, tyto náboženské skupiny úspěšně nabízejí náboženství jako jedinou možnou – a tím i „pravdivou“ a „skutečnou“ – alternativu vůči „nepřátelskému“ a chaotickému liberálně-sekulárnímu světu.

Náboženství se tak ukazuje jako velmi významný a především funkční prostředek vytváření a udržování nové sociální a kulturní identity, umožňující překonávat individuální i kolektivní frustrace a napětí. Zajímavým dokladem této schopnosti revivalistického (založeného na myšlence náboženské obnovy) náboženství je obrovský nárůst vědomé identifikace s islámem v případě druhé generace imigrantů z oblastí severní Afriky, Blízkého a Středního východu do Evropy. Jejich náboženský život je v porovnání s generací jejich rodičů mnohem aktivnější, náboženství považují za klíčovou součást svého života a svoji identifikaci s ním dávají jasně najevo, a to jak na rovině symbolické (např. odpor vůči zákazu nošení šátků ve veřejných školách ve Francii), tak v rovině způsobu života, kdy jsou například náboženské právo a hodnoty nadřazeny hodnotám sekulární společnosti. Někteří autoři, např. Pavel Barša, mluví v této souvislosti o střetu **kultury požadavků** a **kultury vzpoury**. Zatímco první z nich je typická pro moderní sekulární stát a převádí potenciální nespokojenost do národního systému vyrovnávání zájmů, případně do podoby konfliktů morálních nároků apelujících na svědomí a solidaritu celého národního společenství, druhá naopak vyjadřuje nemožnost institucionálního „zmírnění“, či dokonce řešení konfliktu. **Kultura vzpoury se kloní k revolučnímu nahrazení oficiálního politického řádu zcela jiným, alternativním řádem nebo k odchodu pravověrných z bezvěrecké společnosti.**

Na klíčovou roli náboženství při utváření kolektivní identity upozornil také americký badatel Mark Juergensmeyer, který ve své knize *Nová studená válka? Náboženský nacionalismus v konfrontaci se sekulárním státem* podtrhl úzkou provázanost mezi tradičními náboženskými systémy a moderními formami kolektivní identity, zejména národa a jeho politického naplnění – národního státu. Na pozadí debat vyvolaných kontroverzním esejem Francise Fukuyamy *Konec historie a poslední člověk* o konečném vítězství liberální sekulární demokracie se Juergensmeyer pokusil ukázat, že politický vývoj v mnoha zemích světa jasně dokazuje výše popsaný proces deprivatizace náboženství. Jeho nejvýraznějším projevem je podle něj především **odmítnutí oddělení náboženství a politiky a naopak jejich těsné provázání, považované za klíčový nástroj v boji se sekulárním Západem a hodnotami, které jsou s ním spojovány**. Výsledkem je vznik fenoménu, který Juergensmeyer označuje jako **náboženský nacionalismus**.

Konflikt, před kterým Juergensmeyer varuje – již v názvu knihy hovoří o „nové studené válce“ –, má ovšem málo společného se střetem civilizací, jak o něm mluví jiný americký badatel, Samuel Huntington. Nejde totiž o střet mezi křesťanstvím, islámem, judaismem, hinduismem a dalšími náboženstvími, nýbrž o **konflikt mezi interpretacemi, které se týkají podstaty společnosti a které jdou napříč jednotlivými náboženskými systémy**. Je totiž nutné uvědomit si, že například radikální interpretace islámu, spojená s takovými hnutími, jako je Taliban, Hamás a další, v mnoha ohledech odporuje pohledu většiny islámských autorit. Bylo by proto velkou chybou nechat si vnutit názor, že právě tyto skupiny reprezentují islám. Vzhledem k tomu, že jde spíše než o střet civilizací o konflikt mezi různými pojetími vztahu mezi náboženstvím a společností, budou mít násilné formy tohoto střetu podobu ojedinelých útoků, a nikoli válečných střetů, jakými byly např. světové války. Cílem těchto útoků bude co největší „symbolická“ škoda a vyvolávání chaosu. Pro tento typ náboženského útoku, který je z hlediska práva ilegální, abnormální a především šokující, provedený tak, aby ukázal ničivou moc násilí, se nejčastěji používá označení **náboženský terorismus**.

Pojem terorismus je odvozen z latinského slovesa *terrere*, které znamená přimět k třesení, což dobře ukazuje na jeho podstatu. Jde o ničivé skutky, jež mají za následek rozšířený pocit strachu. V naprosté většině jde o násilí, kterého se dopouštějí právě ony revivalistické skupiny snažící se vyvolat náboženskou revoluci. I když samozřejmě existuje velké množství nenáboženských teroristických skupin (např. baskičtí separatisté, kurdští nacionalisté, Rudé brigády apod.), můžeme v posledních dvaceti letech zaznamenat výrazný nárůst právě náboženského terorismu. Podle výzkumu, který provedla nadace RAND spolu s Univerzitou St. Andrews, vzrostlo meziročně zastoupení náboženských skupin koncem devadesátých let z 16 ze 49 teroristických skupin na 26 z 56. Tento **náboženský terorismus není v žádném případě výrazem jakéhosi předmoderního kultu násilí**, jak se někdy snaží ukázat média, ale naopak **jde o formu vysoce moderní reakce využívající všech možností a slabin moderního světa**. Faktické ztráty, které jsou schopni teroristé způsobit, zatím nemohou dosáhnout ztrát, které jsou schopny způsobit konvenční prostředky (např. armáda), jež jsou k dispozici jednotlivým vládám. Jejich efekt a dopad je však mnohem větší. Nejde totiž pouze o to, že tyto útoky jsou nečekané a brutální, ale především o to, že skvěle využívají možností mediálního věku a sentimentální křehkosti tzv. západní civilizace. Jde doslova a do písmene o postmoderní „divadlo teroru“, jehož cílem je ohromit mysl diváků a doslova je hypnotizovat. Je šokující, abnormální a pobuřující a dochází k němu tak, aby byla ukázána děsivá moc násilí, zpracovaného do velkolepých scénářů plných konfliktů a vyhlášení, která vyvolávají pocity zhnusení a nenávisti.

Proto také **mnohé teroristické útoky nemají téměř žádnou strategickou úlohu a zaměřují se většinou na objekty vysoce symbolického významu**. Útoky z 11. září 2001 nebyly v tomto ohledu výjimkou, a to přesto, že způsobily značné ekonomické škody. Ty však podle všech dostupných informací nebyly vůbec jejich hlavním cílem. Tím bylo zasažení významných symbolů sekulárního světa (který je v očích útočníků reprezentován „velkým Satanem“, Spojenými státy americkými) – jeho nespravedlivé a lichvářské ekonomiky (věže Světového obchodního centra v New Yorku), arogantní vojenské moci (Pentagon) a prohnilé a antibožské politické moci (washingtonský Kapitol a Bílý dům).



Obrázek č. 3: Teroristický útok na Světové obchodní centrum 11. září 2001.

Aby se podpořila symbolická explozivnost násilných útoků, je vedle symbolicky významných míst uvážlivě voleno i jejich načasování. Druhý největší teroristický útok provedený na území Spojených států, který měl náboženské pozadí, byl spáchán 19. dubna 1995 a jeho pachatelé – Timothy McVeigh a další členové radikální křesťanské skupiny Křesťanská identita – si uvedené datum nevybrali náhodou. Ve stejný den se v USA slaví Den vlastenců, protože 19. dubna 1775 začala válka za americkou nezávislost, kterou mnohé radikální křesťanské skupiny považují za důležitou součást svých „svatých dějin“. V roce 1943 ve stejný den začala likvidace varšavského ghetta a konečně 19. dubna 1993 došlo k tragédii v texaském Wacu, kde po nezdařeném útoku federálních policejních sil vyhořel ranč jedné z mnoha amerických náboženských skupin, konkrétně tzv. Davidiánů. Právě poslední událost považovali členové Křesťanské identity za „poslední kapku“ dokazující zvrácený a antibožský charakter současné federální vlády porušující posvátné svobody, které získali v boji za nezávislost zakladatelé USA. Vše se tedy odehrává v důkladné režii, jejímž jediným cílem je upoutat pozornost co největšího počtu diváků. Tím je dosaženo dvojího cíle – za prvé se s relativně malými náklady (útoky v září 2001 stály podle odhadů maximálně několik desítek tisíc dolarů) ukáže na podstatu problému a za druhé se podaří velmi

efektivně zvýraznit význam a sílu dané skupiny. Nejprůměřenější reakcí by tak bylo hluboké mlčení, což samozřejmě v mediálním a informačním věku není možné – a o to právě jde. Čím teatrálnější a symboličtější útok bude, tím bude efektivnější a tím víc poškodí nepřítele. Právě proto nejsou současní, nebo, jak říká Mark Juergensmeyer, postmoderní náboženští vzbouřenci žádnými anomáliemi ani anachronismy, ale jsou stále vlivnějšími činiteli, kteří si získávají podporu stále početnějšího obyvatelstva po celém světě a bez ohledu na náboženský systém.

Výše uvedené skutečnosti jasně ukazují, jakou roli hrají v současném náboženském životě média.

V této souvislosti je vhodné se zmínit o myšlence významného kanadského myslitele Marshalla McLuhana, podle kterého charakter médií ovlivňuje i význam toho, co prezentují. Média není možné považovat za pouhé předavače informací. Naopak média se na tom, jak vypadá informace a jaký s sebou nese význam, zásadně podílí. I proto by se studium náboženství mělo velmi vážně zabývat rolí, kterou v tomto procesu hrají média a jejich transformace, zejména pak úlohou, kterou hrají v tomto procesu prostředky moderní masové komunikace.

Velmi zajímavou analýzu nástupu masových komunikačních prostředků podala americká badatelka Razelle Frankl, která upozorňuje, že tento nástup masových médií a proměny jim dané jsou velmi úzce spojené s tzv. městským revivalismem. Toto hnutí, které se objevilo ve Spojených státech v 1. polovině 19. století, bylo jednou ze součástí druhého velkého náboženského probuzení a jeho hlavním rysem byla snaha oslovit pomocí výrazových prostředků vznikající industriální společnosti široké masy městského obyvatelstva. Jeho hlavní aktéři Charles Grandison Finney, Dwight Moody a Billy Sunday požadovali, aby byla biblická zvěst lidem předávána ve srozumitelné formě a k jejímu šíření byly použity všechny dostupné prostředky. Americký sociolog Ben Armstrong přesvědčivě ukázal, že ve Spojených státech, v nichž se rozhlasové vysílání rozšířilo nejrychleji a bylo od počátku nejmasovější, měla více než polovina stanic náboženské vysílání a více než desetina všech stanic byla vlastněna nějakou náboženskou skupinou. Mnohé náboženské skupiny si přitom jasně uvědomovaly, že rozhlas může sloužit nejen jako „moderní hlasová nástěnka“, ale že umožňuje mnohem více – např. nové možnosti rituálního a kultického života. Již v roce 1921 tak křesťanská stanice KDKA začala vysílat pravidelné týdenní bohoslužby. Ať již „evangelizace“, či „rituály“, musely se přizpůsobit

Box č. 3: Knihtisk a počátek „medializace“ náboženství

Vztah médií a náboženství není jen záležitostí moderní společnosti. Dokladem toho je velmi úzký vztah mezi vynálezem knihtisku a světovou reformací. Po celý středověk bylo vlastnictví Bible a její interpretace výsostnou výsadou velmi úzké skupiny expertů – tedy kněží. Vedle důvodů teologických byla dalším důvodem nákladnost rukopisů. Rozhodující významy nebyly proto zprostředkovávány skrze samotný text, ale skrze jeho autoritativní ústní výklad a jeho symbolické zobrazování pomocí výtvarného umění. Gutenbergův vynález však znamenal zásadní zlom. Bible a její výklady se začaly rychle šířit, čímž se gramotným městským vrstvám dostal do ruky mocný nástroj výkladu světa, který jim byl doposud odpírán a který byl pro ně, až na malé výjimky, ekonomicky nedostupný. Zároveň s tím to však proměnilo i chápání samotné Bible, která se z posvátného a tabuizovaného božího slova stala každodenně působícím božím slovem a „bedekrem“ správného života. Vedle těchto spíše věroúčných dopadů měl knihtisk zásadní význam i v novém způsobu prezentace náboženství. Jestliže ve středověku byly jakákoli náboženská inovace a její šíření v podstatě odkázány na mluvené slovo a potulné kazatele, kteří je šířili, světová reformace se již šíří jinak. Klíčovou roli zase sehrál tištěný text, díky němuž se myšlenky reformace rychle a masově začaly šířit po celé Evropě. V jistém slova smyslu s sebou reformace přinesla první mediální válku. Obě strany, jak protestanté, tak katolíci, používaly knihtisk nejen k šíření svých myšlenek, ale možná mnohem častěji k denunciaci nepřátelské strany. Evropa byla doslova zavalena mořem plakátů a pamfletů, které jednoduchým a srozumitelným způsobem vykreslovaly nepřítele v těch nejhorších barvách a obviňovaly ho z těch nejhorších zločinů – vražd, krvesmilstva, rouhačství, kacířství či spolku s ďáblem. I když role kazatelů zůstala stále důležitá, byl to právě tištěný text, který jim připravoval půdu a pomáhal přesvědčovat zatím nerozhodnuté nebo nespokojené. Luther a další reformátoři si také uvědomili, že nejširší vrstvy osloví jen tehdy, když budou jejich myšlenky srozumitelně formulovány. To jednak znamenalo, že musí být formulovány ve srozumitelném jazyce, a jednak způsobem, pomocí kterého bude možné na relativně malém prostoru formulovat klíčové myšlenky. Klíčové významy tak opouští hájemství posvátných jazyků – latiny, řečtiny, hebrejštiny – a vstupují do každodenního světa strukturovaného formujícími se národními jazyky. Zároveň se proměňuje i jejich forma – čím radikálnější je navrhovaná reforma, tím více se forma blíží jazyku letáků.

Box č. 4: Vznik moderních „mediálních“ náboženství

Základy celého systému položil Charles Finney, který ve své knize *Přednášky: O obrozeních náboženství* vložil zásady úspěšné misie vedoucí ke skutečnému obrácení se k Bohu. Klíčem je podle něj především způsob kázání, který by se měl co nejvíce podobat technice prodeje zboží – musí být jasný, srozumitelný a přesvědčivý. Jednoznačně proto odmítá teologicky sofistikované doktríny a svá kázání zakládá na doslovném výkladu Bible, která zabaluje do propracované rétoriky.

Další z klíčových postav městského revivalismu, Dwight Moody, provedl jeho racionalizaci a rutinizaci, jejímž základem bylo přijetí „obchodního ducha a firemní struktury“. Založil mimo jiné síť Biblických škol, mezi nimiž vyniká Moodyho biblický institut v Chicagu, který nabízel velmi profesionální trénink náboženského marketingu a efektivního použití masových komunikačních prostředků, jakými byl v Moodyho době zejména tisk a později rozhlas a televize.

Třetí jmenovaný kazatel Billy Sunday (1862–1935), který sám sebe charakterizoval jako „Božího obchodníka“, celý tento systém dotvořil jednak další komercionalizací a jednak doplněním jakéhosi zábavného prvku. Náboženská vysílání, nejprve rozhlasová, se tak stala skutečnou show, během které lidé prostřednictvím „zábavy“ dosahují spásy. To umožnilo využít komunikační potenciál, který v sobě masová média mají – oslovit v jediný okamžik velké množství lidí. Velký vliv městského revivalismu se naplno ukázal ve dvacátých a třicátých letech 20. století, kdy se začíná v masovém měřítku šířit rozhlasové vysílání. Jeho obrovských možností si záhy všimly nejen totalitární politické systémy, které z něj udělaly nedílnou součást své moci, ale také náboženské skupiny.



Obrázek č. 4: Hlavní budova společnosti Trinity Broadcasting Network (TBN), jedné z nejúspěšnějších „elektronických církví“.

novému médiu. Nemohly být založeny na racionálně vycizelované argumentaci, dialogu a postupném vyvracení námitek v případě evangelizace nebo na specifiku sakrálního času a prostoru v případě rituálu. Musely odpovídat časově a technologicky omezeným možnostem rozhlasu. Není proto divu, že se s „rozhlasovým“ a později „televizním“ křesťanstvím setkáme především v prostředí radikálního protestantismu, z něhož vzešel i výše zmiňovaný městský revivalismus. Tyto skupiny byly na používání nových prostředků masové komunikace nejlépe připraveny, a to jak teologicky (každý prostor a čas je posvátný), tak také z hlediska komunikační strategie (základem křesťanství je doslovné znění Bible, a nikoli složitá dogmata) a struktury fungování (náboženské skupiny fungují jako komerční firmy). To se opakovalo i později v padesátých a šedesátých letech 20. století v souvislosti s nástupem televize a v devadesátých letech téhož století s internetem.

Je celkem jasné, že všechny tyto projevy „elektronických náboženství“ vyvolávaly poměrně ostrou kritiku, a to jak ze strany liberálních sekularistů, tak ze strany představitelů tradičních náboženských skupin. Jejím hlavním cílem je zejména úzké propojení náboženství a byznysu vedoucí ke komercionalizaci a „disneyizaci“ náboženství. V této souvislosti se pak objevuje kritika zploštění náboženského života omezeného na pravidelné sledování kázání a společných modliteb izolovanými jedinci, a tím i marginalizace jedné z klíčových úrovní křesťanství – života v komunitě církve. Provedené výzkumy však ukazují mnohem komplikovanější obraz. I přes deklarace jednotlivých televangelizátorů, ale také jejich kritiků, je v porovnání s celkovou populací počet pravidelných diváků náboženského vysílání relativně nízký. I v době největšího rozkvětu televangelismu, za které je považováno rozmezí let 1980 a 1987, se pohyboval někde mezi 5–10%. Mimo to se naprostá většina potenciálních členů „elektronických církví“ rekrutuje převážně z jižních částí Spojených států, kde hraje náboženství stále výraznou roli. Působení televangelistů tak spíše jen „posiluje“ náboženské přesvědčení již beztak

aktivně věřících, než že by získávalo nové věřící. Tato oblast je také tradiční baštou křesťanského fundamentalismu, z něhož televangelismus vyrůstá. Jako neopodstatněná se rovněž ukazuje představa jakési

virtuální církve jedinců spojených pouze sledováním stejných náboženských programů. Naprostá většina diváků byla aktivními členy konkrétních sborů a pravidelně se účastnila náboženských aktivit, ať šlo o nedělní bohoslužby, či charitativní akce. Televangelismus tak v žádném případě neoslazuje „tradiční“ náboženský život, a podle všech dostupných údajů ani nevytváří alternativu vůči fyzicky existujícím náboženským komunitám.

Výše uvedené pochopitelně neznamená, že by moderní prostředky masové komunikace nepoužívaly i jiné křesťanské skupiny, jako katolíci či velké protestantské denominace. Ty však nebyly s to využít plně jejich potenciál a používaly je spíše jako nezbytný doplněk k tradičním formám a metodám. Existují samozřejmě i výjimky. Příkladem jedné z nich jsou mediální aktivity polského pátera Rydzika, kterému se podařilo vytvořit velmi efektivní mediální impérium, jehož jádro tvoří *Radio Maryja*. I on, stejně jako američtí evangelikálové pochopil, že efektivní komunikace skrze masmédiá musí být stručná, srozumitelná a „ikonická“. Tato neúprosná logika, která je vlastní všem komerčně úspěšným masmédiím a která vychází z podstaty moderních masových médií, se i v tomto případě spojila s fundamentalismem, stereotypizujícím viděním světa, projevujícím se černobílým zjednodušením. Svět, tak jak ho představuje *Radio Maryja* a dnes již také vlastní televizní stanice *Trwam*, je jednoduchý a srozumitelný stejně jako latinskoamerické telenovely. Od začátku je jasné, kdo je padouchem (židé, liberálové a Evropská unie) a kdo utlačovaným hrdinou (konzervativní katolíci, „praví“ Poláci). Ti, kteří jsou někde mezi, si musí vybrat, ke kterému z obou pólů se přidají, protože žádný kompromis, nebo snad dokonce třetí cesta neexistují.

Není proto divu, že se páter Rydzik a jeho mediální pojetí katolicismu dostali do konfliktů s církevní hierarchií. Biskupové a další vrcholní představitelé katolické církve v Polsku mu vytýkají nerespektování církevních autorit, stejně jako rozpory s oficiální naukou církve. Mnohem víc jim však vadí, aniž to ovšem otevřeně přiznali, revivalistický charakter jeho pojetí katolicismu nesoucí s sebou silný protestní náboj a snahu po celkové obnově světa, a to jak duchovní, tak sociálně-politické, k nimž je nutné použít všechny dostupné prostředky.

Rydzikův „anti-modernismus“, stejně jako „anti-modernismus“ amerických televangelistů, kteří jsou přímými pokračovateli městských revivalistů, není ve skutečnosti výsledkem nějaké konzervativní reminiscence po starých dobrých časech. Je naopak nedílnou součástí moderny, přesněji **vysoce moderním protestem vůči moderně, artikulovaným moderním ikonickým jazykem a prostřednictvím moderních prostředků masové komunikace**. I v tomto případě má antimodernismus pátera Rydzika blízko k protestním hnutím 20. století, s nimiž sdílí kritiku vůči zdánlivým slabínám a rozporům moderní společnosti, za něž jsou nejčastěji považovány hodnotový relativismus, vyhrcoené sociální rozdíly, pluralitní demokracie utápějící se ve vlastních procedurách a rozpad tradičních („přirozených“) sociálních struktur. Není proto divu, že v posledních patnácti letech rozpoznal „protestní“ a „mobilizační“ potenciál tele-náboženství i další proud, kterým je islámský fundamentalismus.

Dalším zajímavým rysem těchto „elektronických náboženství“ je, že **jakákoli polemika vedená jinými výrazovými prostředky než jejich vlastními se téměř naprosto míjí účinkem**. Racionálně kladené argumenty založené na znalostech teologie, filozofie či jiných disciplín vychází z naprosto odlišného myšlenkového pozadí. Auditorium, na které se obrací „elektronická náboženství“, jim nejenže nerozumí, ale ony ho uvádějí v chaos, což jenom potvrzuje jeho přesvědčení o nutnosti změny a jeho negativní hodnocení většinové, „zmatené“ společnosti. Neschopnost, respektive nemožnost prezentovat prostřednictvím masmédií racionálně vedený dialog, na němž je založena filozofie, věda a koneckonců i teologie, skvěle doložil Niel Postman. Ve své práci *Ubavit se k smrti* ukazuje proměny, jimiž prošla politika a politická kultura v moderní společnosti v souvislosti s rozšířením masových komunikačních prostředků. Velmi kvalifikovaně přitom porovnává průběh politických kampaní a politických argumentací v době, kdy z moderních masmédií byly rozšířeny pouze noviny, a v současnosti, kdy jsme výrazně ovlivňováni

rozhlasem a zejména televizí. Klíčový rozdíl obou politik, mediální a předmediální či protomediální, spočívá v rozdílném způsobu vyjadřování a také v prezentaci politika a jeho obrazu. Zatímco „tradiční“ předmediální politika je založena víceméně na racionálně konstruovaných argumentech, představovaných v salonech či na politických shromážděních, soudobá politika se uskutečňuje prostřednictvím stručných ikonických (zjednodušených) sdělení, která se „soustředí“ jen na tzv. podstatné. Dalekosáhlé vysvětlování východisek a ukazování nuancí je nepřipustné. Vysílací čas je příliš drahý na to, aby se divák nudil a musel příliš přemýšlet. Zároveň s tím i politik sám musí být dostatečně fotogenický a odpovídat estetickým normám mediálního věku. Jak v této souvislosti podotýká Postman, je málo pravděpodobné, že by v současných prezidentských volbách mohl vyhrát Abraham Lincoln se svojí hranatou hlavou a velkým nosem. Vzhled, mediální prezentace a schopnost vyjadřovat se jednoduše a dostatečně ikonickým jazykem jsou v současnosti hlavními kvalifikacemi na politickou funkci.

Tento proces probíhající v politice se také odráží v dnešním náboženství a média v něm hrají naprosto klíčovou roli. Toto tvrzení ale není možné brát jako výraz nějakého pohrdání založeného na přesvědčení, že současná „mediální“ náboženství a jejich exponenti, jako například televizní kazatelé, jsou nenasytnými oportunisty, kteří jsou pro svůj profit a profit svých náboženských skupin ochotni udělat vše, včetně vědomého zjednodušování „tajemství“ víry, falešných zázraků, prázdného moralizování a zneužívání důvěřivosti prostých a méně vzdělaných věřících. Mediální náboženské skupiny konce 20. a začátku 21. století jsou podobně jako mnoho dalších pozdně moderních či postmoderních institucí dobrovolnými, tržně orientovanými a technologicky vyspělými organizacemi, které reagují na potřeby naší společnosti a využívají její možnosti. Tak jako celá moderna i **tyto náboženské fenomény jsou založeny na racionalizaci, ekonomickém uvažování, snaze po co největší efektivitě a kvantifikaci skutečnosti, která se nejlépe odráží v okřídleném „čas jsou peníze“**. Každé vysílání stojí spoustu peněz a ty je třeba sehnat. Proto je nutné podřít se pravidlům mediálního prostředí.

5. Analytický výklad: Náboženství a internet

Devadesátá léta 20. století přinesla náboženství jednu velkou výzvu danou technologickými inovacemi a prostředky moderní masové komunikace – internet. Již v druhé polovině devadesátých let 12% dospělých Američanů majících přístup k internetu používalo toto nové médium k účelům souvisejícím s náboženstvím. Dnešní internet je doslova nabitý náboženskými stránkami či odkazy na náboženství, přičemž nárůst během posledních let je ohromující. S jistou mírou nadsázky by bylo dokonce možné říci, že náboženství se spolu s pornografií stává nejoblíbenějším obsahem internetových stránek a nejčastějším cílem surfování po internetu. Téměř neomezené virtuální prostředí internetu nabízí nepřebornou škálu náboženských textů, talismanů, magických předmětů, stejně jako možnosti virtuálních poutí či bohoslužeb a v poslední době také stále častěji nábožensky laděné chaty. Rovněž způsob využití internetu je velmi různorodý. Mezi internetovými stránkami můžeme nalézt ty, které mají duchovní charakter a slouží jako vhodná „základna“ poskytující texty a pokyny pro různé meditace či exercicie (duchovní cvičení), stejně jako internetové obchody nabízející náboženské produkty různého typu. Tyto víceméně konvenční způsoby užití internetu ale ukazují pouze část potenciálu, který internet má.

Box č. 5: Bůh na internetu

Nejrozšířenější internetový vyhledávač Google našel 6 500 000 webových odkazů obsahujících české slovo „bůh“ a 568 000 000 českých webových stránek obsahujících slovo „sex“. V případě celého „anglického“ internetu se anglické slovo „god“ vyskytovalo na 364 000 000 stránkách. Údaje jsou z 25. 4. 2010. Ještě před čtyřmi lety byla ale situace odlišná. Google našel 4 960 000 webových odkazů obsahujících české slovo „bůh“ a pouze 652 000 českých webových stránek obsahujících slovo „sex“. Tyto údaje byly z 23. 3. 2007.

S velmi zajímavými názory, které se týkají role internetu v moderní společnosti, přišel Američan Michael Benedikt. Podle něj je kyberprostor příkladem nového, **paralelního univerza**, které je vytvořeno

a udržováno prostřednictvím počítačové a dalších komunikačních technologií a v němž se globální výměna vědění, tajemství, indikátorů, hodnot, zábavy a nové lidské identity zakládá na znacích, zvucích a symbolech, které nikdy nebyly viděny na zemském povrchu, ale skvěle prosperují v nezměrné „elektronické noci“. Tato Benediktova „metafora“ ukazuje velmi dobře základní rozměry kyberprostoru. Kyberprostor je **novým typem prostoru, který je „všude a nikde“, protože není fyzickým prostorem.** To ale neznamená, že tento nový prostor nemá svoji geografii a neumožňuje pohyb jako fyzický prostor. Právě naopak, pohyb a změna jsou jeho podstatou. To souvisí s druhým významným rozměrem kyberprostoru, a sice **s možností téměř neomezené komunikace, která využívá nejen technické možnosti velké rychlosti a kapacity internetu, ale také jeho nelinearity (je např. možné se vracet v čase, pracovat s různými časovými rovinami).**

Jako jedno z prvních témat, které se v souvislosti s možnostmi, jež internet náboženství poskytuje, objevila, byla **problematika získávání nových členů náboženských organizací a skupin.** Díky kontroverzním aktivitám některých skupin jako např. Nebeská brána byl a stále ještě je internet prezentován jako efektivní nový nástroj pro získávání potenciálních „obětí“ zneužití a násilí. Tyto skupiny si uvědomily, že internet je ideálním místem pro masovou proselytaci (získávání nových členů) a rychlou konverzi – misionářským nástrojem, který pracuje nepřetržitě, globálně a anonymně. Značná část členů Nebeské brány byla navíc počítačovými odborníky a samotná skupina v posledních letech své existence komunikovala především prostřednictvím internetu. Otázkou však je, zda jsou on-line vztahy skutečně něčím, co existuje nezávisle na off-line vztazích, a zda internet může skutečně sloužit jako efektivní prostředek pro sociální mobilizaci jednotlivých skupin.

Box č. 6: Nebeská brána

Náboženská skupina vzniklá na počátku 70. let 20. století, která se do širšího povědomí dostala díky hromadné sebevraždě svých třiceti devíti členů v březnu 1997. Členové tohoto UFO kultu, většinou počítačovní odborníci, věřili, že Hale-Boppova kometa je znamením a že společně s kometou putuje vesmírem kosmická loď mimozemských civilizací. Sebevražda měla být způsobem nalodění se na tento koráb a nezbytným prostředkem k dosažení království nebeského.

Mnozí autoři totiž upozorňují na to, že internet zatím nehraje úlohu primárního nástroje náboženské konverze, a to ani v případě takových skupin jako Nebeská brána. Jedním z hlavních důvodů je to, že i přes informace, které se objevují v médiích a které se výrazně podílí na utváření obrazu „internetových náboženství“, je internet stále používán relativně malým počtem lidí. Je např. třeba si uvědomit, že přístup k internetu je stále výrazně ovlivňován faktory, jakými jsou vzdělání, věk či ekonomická a sociální situace. I v nejvyspělejších zemích tak bývá spíše výjimkou, když má pravidelný přístup k internetu většina populace. Navíc naprostá většina uživatelů využívá pouze malou část možností internetu. Většinou jde o elektronickou poštu či vyhledávání základních informací. Tato „internetová omezenost“ se ale týká i náboženských skupin samotných. Spíše než pro misionářské aktivity a vytváření virtuálních náboženských skupin či prostředí je internet využíván jako velmi levný způsob šíření informací a reklamy. K tomuto účelu ostatně sloužily i na svoji dobu velmi vyspělé webové stránky Nebeské brány.

Vedle výše uvedených důvodů je třeba zmínit ještě jeden, související s kritickým pohledem na možnost vytváření „virtuální komunity“. Používání pojmu „virtuální komunita“ se ukazuje být přinejmenším neadekvátní, protože tzv. „virtuální komunity“ **jsou spíše komunitami zájmů než konkrétních lidí.** Ti si sice mohou prostřednictvím internetu vyměňovat zkušenosti a své pohledy (systémy idejí), ale to ještě nezakládá komunitu jako takovou. Členy takových komunit totiž spojuje především kolektivní imaginace. Takové zjištění by nás ale nemělo vést k závěru, že „virtuální komunita“ je něčím prázdným a vlastně i nebezpečným. Naopak, svým způsobem může sehrát relativně pozitivní úlohu v přejímání role „neformálního veřejného prostoru“ (srov. např. roli Facebooku při organizování protestů během politických změn v Tunisku či Egyptě na začátku roku 2011).

Druhou, v souvislosti s internetem a náboženstvím často zmiňovanou otázkou je **problematika náboženského konfliktu a autority**. Internet totiž poskytuje volný prostor pro levné a nekontrolovatelné šíření velkého množství materiálu, který má často konfrontační nebo agresivní charakter. Díky tomu se objevuje hned několik zásadních problémů. Především téměř neomezená kapacita internetu a jeho snadná přístupnost umožňují levné, rychlé a globální šíření myšlenek, které by jinak neměly kvůli omezeným možnostem jejich tvůrců či cenzuře v „tradičních“ komunikačních prostředcích šanci na masové rozšíření. Díky tomu se internet v současnosti stává jedním z nejdůležitějších prostředků sebe prezentace mnoha marginálních náboženských skupin. To si dobře uvědomují nejen tzv. nová náboženská hnutí, mající často velmi omezené možnosti „konvenční“ sebe prezentace (mají např. odepřený přístup do rozhlasu či televize či nemají dostatek prostředků na prezentaci pomocí tiskovin), ale také různé extremistické skupiny, jejichž názory či aktivity narážejí na hradbu cenzury. Není proto divu, že se internet stal důležitým válčištěm v boji proti islamistickým či jiným extremistickým skupinám. Ovládnutí internetu, je-li to vůbec možné, bude zřejmě mnohem důležitější než ovládnutí Iráku či Afghánistánu. Massimo Introvigne mluví v této souvislosti o „**internetovém terorismu**“, který může mít různé podoby. Od využívání či zneužívání internetu pro ideologicky vedenou polemiku s některými náboženskými skupinami, většinou právě s tzv. novými náboženskými hnutími, až po spamové kampaně založené na zkreslených či falešných informacích či hackování webových stránek nepřátelských skupin.

Nekontrolované šíření informací a myšlenek na internetu konečně může vést ke vzniku nových myšlenkových a názorových proudů uvnitř existujících náboženských skupin. I v tomto případě hraje významnou roli obtížná aplikovatelnost cenzury a snadné a rychlé šíření informací. To vše spolu s jedním z největších „prokletí“ internetu, nadprodukcí informací, vede k tomu, že se výrazně snižují možnosti ověření pravdivosti takto šířených myšlenek. Otevírají se tak nové příležitosti jak pro prezentaci, tak pro manipulaci s ideovými systémy jednotlivých skupin, což může mít za následek vznik synkretických (vzniklých prolnutím mnoha různých konceptů, idejí či představ) náboženských systémů.

Třetí a snad i nezávažnější otázkou, která je spojena s internetem a jeho vztahem k náboženství, je **problematika náboženského prožitku**, resp. to, zda prožitek může být prostřednictvím internetu vůbec uskutečněn a sdílen. V této souvislosti již některé skupiny učinily pokusy provozovat v kyberprostoru rituály a sloužit bohoslužby. Prostřednictvím určitých webových stránek lze dokonce vykonat virtuální pouť (např. <www.beliefnet.com/index.html>). Většinou jde o velice experimentální pokusy, jejichž masový dopad je spíše hypotetický.



Obrázek č. 5: Emblém Partenie.

Další potenciál internetu v souvislosti s možností „náboženského prožitku“ a náboženského života je velmi dobře vidět na příkladu „virtuální diecéze“ biskupa Jacquese Gaillota. Toho Vatikán v roce 1995 zbavil episkopátu ve francouzském Evreux z důvodu neadekvátního chování a prezentace učení, které odporovalo katolické nauce. Gaillot své odvolání odmítl akceptovat, a tak byla jeho diecéze úředně prohlášena za uprázdněnou. Z hlediska kanonického práva měl tak Gaillot stále platné biskupské svěcení, ale chybělo mu místo, kde by mohl svoji autoritu uplatňovat. Prohlásil se proto biskupem v diecézi Partenia (jedná se o starověkou obec nacházející se v severní části dnešního Alžírsko). Ve „své“ nové diecézi Gaillot samozřejmě nemohl vykonávat biskupské povinnosti, mimo jiné i proto, že obec neexistuje přinejmenším od šestého století a od osmého století v dané lokalitě, zasypané pískem, nežijí žádní lidé. O to koneckonců ani

neusiloval. S pomocí špičkového webdesignera a internetové firmy vytvořil virtuální podobu své nové diecéze (www.partenia.org), kterou nazval „Diecéze bez hranic“ a nabídl ji všem katolíkům, kteří touží „po místě svobody“. Gaillottovo pojetí „virtuální diecéze“ nestálo jen na technických možnostech internetu a specifické interpretaci kanonického práva. Bylo opřeno o propracovanou eklesiologii (nauka o církvi). Podle Gaillotta byla totiž prvotní církev jakýmsi internetem, což byl jeden z důvodů, proč odolávala tlaku Římské říše. „Prvotní křesťané totiž chápali, že to, co je důležité, není proklamace fyzické moci na konkrétně existujícím místě, ale utvoření sítě věřících, tedy být on-line.“ Již v prvním roce své existence zaznamenala tato virtuální diecéze více než dvě stě tisíc návštěvníků.

S dalším šířením internetu a jeho vylepšených verzí je velmi pravděpodobné, že se nabídka interaktivních virtuálních náboženských aktivit bude dále rozšiřovat. Její dopad i podoby jsou však zatím spíše v úrovni spekulací. Jediné, co můžeme s jistotou v této souvislosti říci, je, že již byla vytvořena vazba mezi internetem a procesem náboženské změny, k níž ve společnosti dochází.

Důležitou se v této souvislosti ukazuje být studie Christophera Hellanda, v níž tvrdí, že náboženství se na internetu vyskytuje ve dvou podobách. První z nich představuje tzv. **náboženství on-line zachovávající tradiční institucionální strukturu a používající internet především jako nástroj sebeprezentace**. Náboženské organizace tohoto typu mají vlastní webové stránky, často profesionálně vytvořené, ale zároveň vytvořené tak, aby mohly být co nejlépe kontrolovány a co nejvíce uzavřené (chybí jim např. interaktivní odkazy – hyperlinky). Internet chápou jako jedno z mnoha komunikačních prostředí a vlastní webové stránky jako nezbytnou nutnost doplňující již existující formy sebeprezentace – noviny, rozhlas, televize apod. Webové stránky těchto náboženských skupin jsou jen moderními nástěnkami, které návštěvníkům poskytují oficiální informace o náboženství – o doktríně, organizaci, systému věr, bohoslužbách a podrobnostech o nich, náboženských knihách a článcích, případně dalších „náležitostech“ souvisejících s příslušnou náboženskou tradicí. V minimální míře využívají i další možnosti internetu, jako například diskusní fóra. Jeden z největších průzkumů, který byl věnován analýze webových stránek s náboženským obsahem, PEW American Life Project, přitom ukázal, že z 1 309 oficiálních webových stránek etablovaných náboženských skupin pouze 52, tj. 4 %, poskytovalo prostor k existenci diskusního fóra. Zároveň ale provozovatelé jedenácti z nich, tedy asi jedné pětiny, uvažovali o odstranění diskusního fóra, protože není možné „uskutečnit důslednou kontrolu toho, co se v diskusi probírá“. Stručně řečeno, náboženství on-line jsou náboženské skupiny typické svojí tradiční hierarchickou strukturou (*one-to-many*), pro které je internet především nástrojem vlastní sebeprezentace.

Druhým typem jsou podle Hellandovy klasifikace tzv. **on-line náboženství**. Ta, na rozdíl od předchozích, mnohem **více využívají možnosti, které internet poskytuje, a liší se také svojí strukturou, která mnohem více odpovídá dehierarchizované podobě *many-to-many***. To se projevuje ve třech základních dimenzích. Za prvé webové stránky on-line náboženství poskytují prostor a možnost pro virtuální náboženské diskuse a chatové místnosti otevřené všem zájemcům, kteří se chtějí podělit o svůj výklad či náboženský prožitek. Tato dimenze bývá častá v případě skupin, které se hlásí k nějaké velké náboženské tradici či etablované náboženské skupině, ale zastávají z jejího pohledu poněkud neortodoxní stanoviska. Za druhé je možné internet považovat za médium zprostředkující náboženskou zkušenost. Této dimenze využívají náboženské skupiny poskytující prostřednictvím internetu nejen možnost volného sdílení myšlenek a zkušeností, ale rovněž dovolující návštěvníkovi účastnit se náboženské dimenze života dané skupiny. Internet poskytuje virtuální liturgii, modlitby, rituály, meditace a prostřednictvím kyberprostoru nabízí i posvátný prostor virtuálního kostela, chrámu či modlitebny. Konečně je internet možné využít k tomu, aby byly odstraněny tradiční bariéry dané náboženskými institucemi a hierarchií. Některé webové stránky mající často naddenominační charakter poskytují prostor pro mezináboženský dialog a hledání náboženského poznání napříč jednotlivými náboženskými tradicemi a skupinami (např. <<http://www.mezinabozensky-dialog.wz.cz/>>). V každé z těchto dimenzí je internet chápán především jako prostor, v němž se odehrávají nábožensky založené interakce.

6. Komunikační průvodce

Z předchozích stránek je jasné, že na podobě současného náboženského života se podílí jak politické a společenské proměny, jimiž prochází současná společnost, tak rovněž způsoby a formy komunikace, které má společnost k dispozici. Tento fakt je třeba si neustále uvědomovat, jinak se nám může stát, že se staneme obětí mnoha stereotypů a nebudeme schopni kriticky reflektovat současnou situaci. Dobrým příkladem může být obecně sdílená představa náboženských fundamentalistů jako nevzdělaných barbarů, kteří nepochopili, že lidstvo již vstoupilo do 21. století. Jak jsme ale mohli vidět a jak to dokládají i další dokumenty, které jsou součástí výukového DVD, jde naopak často o poměrně vzdělané jedince, kteří velmi zdatně využívají možností (zejména technických) moderní společnosti a jejichž náboženský fundamentalismus není výrazem barbarství či zanedbanosti, ale jde o poměrně sofistikovanou formu vzdoru proti negativním jevům moderní společnosti (např. hodnotové relativizaci, prohlubování sociálních rozdílů, politickému a ekonomickému vykořisťování ze strany tzv. západní civilizace, rozpadu tradičních sociálních struktur apod.).

S odstraňováním podobných stereotypů, které mohou mít velmi závažné důsledky (např. podcenění situace, neadekvátní reakce na nastalou situaci), má pomoci jak tento text, tak celá tato kniha. Jejím cílem je podat nikoli množství encyklopedického materiálu, ale spíše ukázat mnohovrstevnatost zkoumaných fenoménů a vést čtenáře ke kritickému uvažování. Tomu má napomoci i okomentovaná bibliografie a rovněž i další doplňkový materiál, který naleznete na přiloženém DVD. Jde především o texty, filmy a další audiovizuální materiál.

7. Shrnutí

- Náboženství bylo vždy něčím, co plně prostupovalo životem jedince a společnosti.
- Jednou ze základních hodnot, na niž je postavena moderní euroamerická společnost, je striktní oddělování náboženství od ostatních sfér veřejného života. V porovnání s jinými oblastmi světa se však zdá, že jde spíše o výjimku než pravidlo.
- Sekularizací se myslí proces, kterým se snižuje význam náboženských institucí a symbolů v jednotlivých oblastech společnosti.
- Posledních třicet let však zpochybnilo přinejmenším univerzální platnost sekularizační teze. Náboženství se i ve společnostech euroamerické civilizace stává znovu významným faktorem politického a veřejného života.
- Náboženství se ukazuje jako velmi významný a především funkční prostředek vytváření a udržování nové sociální a kulturní identity umožňující překonávat individuální i kolektivní frustrace a napětí.
- Náboženský terorismus není v žádném případě výrazem jakéhosi předmoderního kultu násilí, ale naopak jde o formu vysoce moderní reakce na soudobou společnost a její hodnoty, využívající všech možností a slabin moderního světa.
- Velká část nábožensky motivovaných teroristických útoků nemá téměř žádnou strategickou úlohu a zaměřuje se většinou na objekty vysoce symbolického významu. Cílem náboženského terorismu je změna hodnot.
- Náboženský fundamentalismus obsažený v mnoha skupinách označovaných jako „mediální náboženství“ (např. televangelismus) je vysoce moderním protestem vůči moderně, artikulovaným moderním ikonickým jazykem a prostřednictvím moderních prostředků masové komunikace.
- „Mediální náboženství“ jsou založena na racionalizaci, ekonomickém uvažování, snaze po co největší efektivitě a kvantifikaci skutečnosti, která se nejlépe odráží v okřídleném „čas jsou peníze“.

- Internet není pravděpodobně něčím, co by zásadně měnilo konvenční koncepce identity či komunity (což je velmi podobné situaci „elektronických církví“ spojovaných s fenoménem televangelismu), ale je spíše něčím, co usnadňuje nebo zesiluje změny, které ve společnosti probíhají (např. individualizace či globalizace).

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|---|-----|----|
| 1) Sekularizace je nedílným projevem procesu modernizace. | ANO | NE |
| 2) Jedním z nejuvýraznějších projevů procesu deprivatizace náboženství je odmítnutí oddělení náboženství a politiky a naopak jejich těsné provázání považované za klíčový nástroj v boji se sekulárním Západem a hodnotami, které jsou s ním spojovány. | ANO | NE |
| 3) Masové používání moderních médií (rozhlasu, televize, internetu) je typické především pro protestantské, fundamentalisticky založené skupiny. | ANO | NE |

Odpovězte na následující otázky:

- 1) Vysvětlíte rozdíl mezi on-line náboženstvím a náboženstvím on-line.
- 2) Proč má velká část teroristických útoků spojených s náboženskými skupinami výrazně symbolický význam?
- 3) Uveďte alespoň jeden případ a pokuste se ho vysvětlit.

Textová analýza

Co tedy říkají fundamentalisté? Nic jiného než to, co si mysleli lidé po staletí, než přišla postmoderní propaganda – že totiž přece jen můžeme mít o některých pravdách jistotu. Vzhledem k relativistické smrti postmodernistů je ale také třeba určité rozlišení. Když jste si např. jisti, že naším současným prezidentem je Klaus a že rohlík stojí tři koruny, což je více než koruny dvě, pak zůstávají postmodernisté ještě klidní; jsou to prý jen tzv. pragmatické jistoty. Alergičtí začnou postmoderní intelektuálové být, když budete na svých jistotách trvat i teoreticky. Tehdy se totiž vymezujete vůči opačným názorům. Neboť teoretická jistota aktualizuje vědomí, že opak jisté myšlenky je mylný, takže ten, kdo ho zastává, se prostě mýlí; taková je prostě zákonitost lidského myšlení. Postmoderní intelektuál je však přesvědčen, že ji takřka ve všem překonal. Začne proto kázat, že jste neskromní, namyšlení, bigotní a netolerantní, že jste na nejlepší cestě k použití násilí (...). Takového moralizování nejsou dnes ušetřeni ani druhy adorovaní vědci. Je to totiž samotný vývoj novověké filosofie, co postmodernistům garantuje jejich domněle nevývratné přesvědčení, že jistota je lidskému myšlení definitivně odepřena. Na jeho skeptickém údělu se shodnou vážení představitelé obou hlavních směrů filosofie dvacátého století – a to už něco znamená. Vyústění novověké filosofie do paradigmatu radikální skepse je přijímáno jako dogma z nebes i z nehlubších hloubek bytí a poznání zároveň. Postmodernisté pochopili svou dějinnou roli a žárlivě střeží ovoce novověkého vývoje. Proto s poukazem na stav soudobého poznání možností lidské racionality kážou i exaktním vědcům, aby si nebyli tak jisti, aby v sobě probudili smysl pro všeobjímající pluralitu přístupů a názorů, aby byli skromnější. Zcela hysterickými se však postmodernisté stávají, když si někdo nárokuje jistotu ve filosofii a v otázkách světonázoru či mravních postoje. Právě tehdy hřímají o fundamentalistech jakožto pyšných držitelích pravdy a s vědomím intelektuální i morální převahy je nemilosrdně a kupodivu i netolerantně tepou. Jak si ale mohou být svou pravdou tak jisti? Nebo snad jsou mimo pravdu a omylí?

- 1) Jak chápe pojem fundamentalismus autor textu?
- 2) K jakému myšlenkovému proudu – liberalismus, konzervatismus, postmodernismus – má autor textu nejbližší a proč?

Analýza reálné situace

V několika českých městech probíhala či probíhá diskuse na téma stavby mešit. Jejich odpůrci často argumentují, že jejich vznik povede k nárůstu náboženského násilí.

- 1) O co se toto jejich přesvědčení opírá?
- 2) Jakou roli v tom hrají média?

Projekt

Rozdělte se do dvou skupin. Obě skupiny budou mít za úkol pomocí nejčastějších internetových vyhledávačů (Seznam, Google) analyzovat internetové stránky, v nichž se objevuje slovo „bůh“ a „náboženství“ (za úkol budou mít „analyzovat“ prvních pět stran odkazů, které jim vyhledávač nabídne). První skupina se zaměří na webové stránky, které bude interpretovat jako náboženské. Cílem bude tyto stránky rozdělit podle toho, jestli představují *on-line náboženství*, nebo *náboženství on-line*, a zdůvodnit proč. Druhá skupina se bude věnovat těm stránkám, které budou pojmy bůh či náboženství používat v negativním či polemickém významu. Jejím cílem bude analyzovat důvody, z jakých je na těchto stránkách náboženství prezentováno negativně.

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) ANO, 3) NE; 1) On-line náboženství využívá maximálně možnosti, které poskytuje internet. Výsledkem je pak to, co by se dalo nazvat „virtuálním“ náboženstvím. Náboženství on-line používá internet spíše jen k „technickým záležitostem“ – např. oznámením, propagaci apod. 2) Náboženství jsou velmi symbolická a především uvědomují význam symbolů pro lidskou kulturu i psychiku. Příkladem je výběr cílů teroristů z 11. září 2011 (více viz učební text).

Textová analýza: 1) Fundamentalismus nechápe negativně, ale spíše jako nálepku, která je často zneužívána. Negativně se naopak vymezuje vůči relativismu a tzv. postmodernismu. 2) Autor vychází z konzervativních pozic.

Analýza reálné situace: –

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Barša, Pavel, *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, Brno: CDK 2001.

Publikace se velmi vyváženě věnuje islámskému fundamentalismu, ale zároveň fundovaně pojednává o roli náboženství v moderní společnosti.

Juergensmeyer, Mark, *Teror v mysli Boží. Globální vzestup náboženského násilí*, Brno: CDK 2007.

Jde o jednu z nejfundovanějších analýz náboženského terorismu.

Kepel, Gillese, *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, Brno: Atlantis 1996.

Kniha je věnovaná vzniku a pozici fundamentalismu ve třech biblických náboženstvích.

Lužný, Dušan, *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace*, Brno: MU 1999.

Lužný, Dušan, *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*, Brno: MU 2005.

Obě knihy Dušana Lužného přehledně představují hlavní koncepce sekularizace a desekularizace, a to včetně autorů zmiňovaných v tomto textu.

Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan, *Sociologie náboženství*, Praha: Portál 2007.

Kniha poněkud stručnější a ne všechna témata jsou v ní obsažena (např. téma médií a náboženství).

Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David a kol., *Přehled sociologie náboženství*, Praha: SLON 2008.

Tato kniha v podstatě pokrývá základní přehled zkoumané problematiky a poskytuje i další informace např. o náboženství v globální společnosti, náboženském nacionalismu apod.

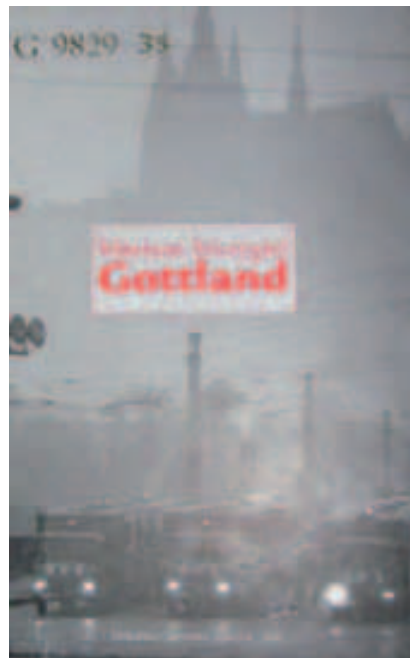
Náboženská situace v ČR

David Václavík

Představte si, že jste na společenské návštěvě u obyčejné americké rodiny, která bydlí např. někde v Oregonu. Po nezbytných frázích na téma počasí, děti a domácí mazlíčci se na vás obrátí váš hostitel a zeptá se: „Někde jsem četl, že česká společnost je nejateističtější společností na světě. To u vás lidé skutečně v nic nevěří?“ Poté možná ještě přidá pár dalších otázek, které se budou týkat vztahu mezi „českým ateismem“ a morální devastací v postkomunistické společnosti či podílu komunistického režimu na vysoké míře ateizace Čechů. Je ale skutečně česká společnost tak ateistická, jak se často říká, a to nejen v zahraničí? Co se vlastně pod oním českým ateismem skrývá? Je opravdu postoj Čechů vůči náboženství tak výjimečný?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Získáte základní informace o vztahu a postojích Čechů k hlavním náboženským skupinám.
- Budete schopni kriticky reflektovat fenomén tzv. „českého ateismu“.
- Budete schopni lépe analyzovat náboženské představy české veřejnosti, které nejsou spojené s velkými křesťanskými církvemi.
- Budete schopni přesněji porozumět „sociologickým“ rozborům postoje Čechů k náboženství.
- Uděláte si přesnější obrázek o proměnách náboženského života Čechů v posledních dvaceti letech.



Obrázek č. 1: Kniha Mariusze Szczygiela Gottland, v níž se věnuje i reflexi různých podob „českého ateismu“.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat v oblasti *Člověk a společnost* (Základy společenských věd, Dějepis) a při výuce průřezových témat *Výchova k myšlení v globálních a evropských souvislostech* (Globalizační a rozvojové procesy).
- Při vyhodnocování kvality a obsahu sdělení mediálních „výpovědí“ na téma náboženství.

3. Úvod

Česká společnost bývá často označována jako nejateističtější společnost na světě. I když mnozí z nás považují toto tvrzení za samozřejmé, celá řada sociologických výzkumů ukazuje, že situace je mnohem komplikovanější. Předně zcela jistě těch 60 % Čechů, kteří se při sčítání lidu v roce 2001 deklarovali jako „bez vyznání“, nejsou ateisté, ale spíše lidé mající svoji vlastní víru a zastávající antiklerikální (proticírkevní) postoje. Zároveň s tím se ukazuje, že postoj Čechů k náboženství se proměňuje a proměnu zaznamenává i jejich víra.

4. Faktografický výklad: Česká společnost a náboženské instituce

Sametová revoluce nastartovala v listopadu 1989 celou řadu zásadních společenských, ekonomických a politických změn, jejichž součástí bylo i nové vymezení vztahu Čechů vůči náboženství, ale také hledání nového místa náboženství ve vznikající pluralitní společnosti. Mnohé náboženské společnosti vstupovaly do tohoto období s optimistickým příslibem lepší budoucnosti a se štítem bojovníků za svobodu a do jisté míry i garantů nového, lepšího řádu. Díky vlivu disidentů typu Václava Havla získalo totiž budování nového politického řádu, alespoň z počátku, poměrně zřetelný morální rozměr. Za největší prohřešky „starého režimu“ byly jednoznačně považovány morální devastace a pokřivení mezilidských vztahů. **Náboženství a jeho nositelé, za které byly stále považovány především tradiční náboženské skupiny, byly v tomto kontextu považovány za důležitého pomocníka při mravní obnově.** Signifikantní v této souvislosti bylo i to, že jednou z nejpůvodnějších osobností listopadových událostí byl katolický kněz a dnešní biskup Václav Malý, který mimo jiné moderoval masové protestní akce proti komunistickému režimu na Letenské pláni. Z dnešního pohledu vypadala situace, kdy se s ním téměř třičtvrtmilionový dav modlil otčenáš, téměř jako z jiného světa.

Významnou pozici a prestiž si náboženství a náboženské instituce zachovávaly i v prvních letech existence demokratického státu. To se týkalo zejména katolické církve, kterou mnozí chápali jako jednoho z vítězů boje proti komunismu. Stránky novin začaly plnit příběhy pronásledovaných kněží. Do jisté míry můžeme říci, že v tomto období byla katolická církev na vrcholu své popularity a mohla nabýt dojmu, že ateizace a antikatalicizmus českého národa jsou minulostí. O pozitivním obrazu církvi a náboženských společností na počátku 90. let svědčí i to, že v této době byla důvěra církvi na jedné z nejvyšších úrovní, které kdy byly naměřeny v rámci relevantních sociologických šetření. V roce 1990 důvěřovalo církvi 51 % občanů, nedůvěru vůči ní chovalo 27 % a 22 % se nedokázalo vyjádřit. V následujících letech však důvěra v církev začala znovu klesat a po roce 1993 vzrostla nedůvěra vůči ní nad 50 % a nad touto hranicí již v podstatě zůstala až do konce 90. let.

O narůstajícím významu náboženství v prvních letech po listopadu 1989 svědčí i údaje z výzkumů veřejného mínění, které byly v této době prováděny Institutem pro výzkum veřejného mínění a které se týkaly otázky víry v Boha. V prvních letech po roce 1989 došlo k poměrně významným posunům ve všech kategoriích odpovědí. Poměrně zřetelně posílily skupiny obyvatel, které věřily v Boha nebo jeho existenci připouštěly (ze 40 % v roce 1989 na 61 % v roce 1992). A naopak klesal počet těch, kteří existenci Boha striktně odmítali (v roce 1989 to bylo 60 % dotázaných a v roce 1992 již jen 39 %). Svého vrcholu dosáhly tyto výkyvy v roce 1992 a poté se počty „věřících“ a „nevěřících“ začaly znovu pozvolna blížit původním hodnotám.

Klíčové informace týkající se vztahu Čechů k náboženství na počátku 90. let 20. století nám poskytují výsledky ze *Sčítání lidu, domů a bytů* z roku 1991. Toto sčítání bylo po více než čtyřiceti letech prvním relevantním šetřením, jehož údaje mohou být považovány za směrodatné při rekonstrukci religiozity české populace. I přesto je však třeba přistupovat k nim s jistou obezřetností. Odráží specifickou situaci začátku 90. let. Podle údajů z tohoto sčítání se v roce 1991 nejméně 44 % obyvatel hlásilo k nějakému náboženskému vyznání. V absolutních číslech šlo přibližně o 4,5 milionu lidí. Naproti tomu těch, kteří se označili jako „bez vyznání“, bylo necelých 40 %, tj. asi 4,1 mil. osob. Zbýlých 16 % tvořili ti, kteří na otázku odmítli odpovědět.

Z jednotlivých náboženských skupin byla jednoznačně nejsilnější katolická církev, k níž se přihlásilo 39 % z celé populace, což vyjádřeno v absolutních číslech znamená, že za katolíky se považovalo něco málo přes 4 miliony Čechů. I když šlo oproti roku 1950 o jednoznačný pokles (celkem asi o 2 miliony 700 tisíc), byl tento údaj velmi překvapující. Někteří církevní představitelé jej interpretovali jako doklad katolického „charakteru“ českého národa a především jako příslib pro budoucnost.

Zajímavé v této souvislosti nicméně bylo, že mnohem větší pokles členů zaznamenaly nekatolické denominace, které dohromady tvořily pouze 5% populace. Nejvýraznější pokles oproti roku 1950 vykázaly především dvě největší – Církev československá (ve sčítání z roku 1991 již jako Československá církev husitská) a Českobratrská církev evangelická. V případě Československé církve husitské šlo o pokles o zhruba 4/5 členů (z téměř milionu v roce 1950 na 178 tisíc v roce 1991) a u Českobratrské církve evangelické šlo téměř o poloviční pokles. Ostatní nekatolické denominace tvořily pouze malý zlomek populace. Více než 10 tisíc členů měly pouze tři z nich – Slezská evangelická církev augšpurského vyznání (33 130 členů), Pravoslavná církev (19 354) a Náboženská společnost Svědkové Jehovovi (14 575). U ostatních skupin, k nimž se respondenti mohli přihlásit, se počty pohybovaly od necelých čtyř set členů (Náboženská společnost českých unitářů) až po téměř osm tisíc (Církev adventistů sedmého dne). Dvacet jedna tisíc obyvatel uvedlo nějakou jinou náboženskou skupinu či náboženský systém. Údaje týkající se těchto menších náboženských skupin s velkou pravděpodobností odpovídaly skutečnosti. V této souvislosti je zajímavý relativně vysoký počet členů Svědků Jehovových a také skupina těch, kteří si nevybrali žádnou ze státem uznaných církví a náboženských společností a identifikovali se s nějakým u nás „netradičním“ či alternativním systémem. **V porovnání s velkými denominacemi byl sice jejich počet téměř zanedbatelný, ale na druhou stranu tento údaj ukazuje na rodící se náboženskou pluralitu, kterou potvrdí další výzkumy a především sčítání lidu o deset let později, v roce 2001.**

Předně se dále prohloubil rozdíl mezi západní (Čechy) a východní (Morava) částí republiky. Zatímco na Moravě se k nějakému náboženskému vyznání přihlásilo přes 55% obyvatel, což znamenalo celkem 2,2 milionu lidí, v Čechách (včetně Prahy) to bylo pouze 36%, tj. asi 2,3 milionu. Naopak možnost „bez vyznání“ si v Čechách zvolilo 47% lidí (něco přes 2,9 milionu), zatímco na Moravě to bylo jenom 30% populace (asi 1,2 milionu). Značné rozdíly byly však zaznamenány i mezi jednotlivými kraji.

Následující roky totiž ukázaly, že vysoký počet katolíků, stejně jako vysoké procento těch, kteří se v roce 1991 jednoznačně přihlásili k nějaké náboženské tradici, je třeba chápat spíše jako doplňující údaj o hledání identity v transformující se společnosti než jako objektivní informaci o skutečném počtu věřících. Tuto skutečnost definitivně potvrdilo *Sčítání lidu, domů a bytů* provedené v roce 2001.

Podle údajů získaných v rámci tohoto censu (sčítání lidu) poklesl počet lidí hlásících se k nějaké konkrétní náboženské skupině o více než 10% a naopak o téměř 20% vzrostl počet těch, kteří se deklarovali jako „bez vyznání“.

Vyjádřeno v absolutních číslech, během deseti let se přestal ke konkrétním náboženským skupinám hlásit více než 1 milion 200 tisíc obyvatel České republiky a naopak více než téměř 2 miliony se považovaly za lidi „bez vyznání“. Ještě k výraznějším proměnám však došlo v samotném počtu členů jednotlivých náboženských skupin. Velké a tradiční náboženské denominace ztratily během 90. let řádově desítky procent svých členů (více viz tabulka).

Box č. 1: Regionální rozdíly

Jasně nejvyšší podíl lidí bez vyznání měl tehdejší Severočeský kraj (dnes jde o území krajů Libereckého a Ústeckého), a to přes 55%. Šlo o jediný kraj, kde tento podíl lidí „bez vyznání“ překročil polovinu populace. Na druhém místě byla Praha, a to s 50% obyvatel „bez vyznání“. K ní se přiblížily Západočeský kraj (dnes Plzeňský a Karlovarský) se 48% populace, pak Středočeský kraj s 46%. Těmto „českým“ krajům se výrazně vymyká Jihočeský kraj, kde byl podíl lidí „bez vyznání“ 32% populace. Oproti tomu v „moravských“ krajích se počet lidí „bez vyznání“ pohyboval jen kolem 30% – v Severomoravském kraji (dnešní Moravskoslezský kraj a většina krajů Olomouckého a Zlínského) 33%, v Jihomoravském (dnešní Jihomoravský, převážná část kraje Vysočina a části Olomouckého a Zlínského kraje) to bylo pouze 27%.

Tabulka č. 1: Pokles členů vybraných náboženských skupin podle údajů ze sčítání lidu v roce 1991 a 2001. (Zdroj: ČSÚ)

Náboženské vyznání	1991	1991	2001	2001	Přírůstek +/- úbytek /-/ proti roku 1991 /abs./	Index 2001/1991 v %
	abs.	v %	abs.	v %		
Církev římskokatolická	4 021 385	39,0	2 740 780	26,8	-1 280 605	68,2
Českobratrská církev evangelická	203 996	2,0	117 212	1,1	-86 784	57,5
Církev československá husitská	178 036	1,7	99 103	1,0	-78 933	55,7
Náb. spol. Svědkové Jehovovi	14 575	0,1	23 162	0,2	8 587	158,9
Pravosl. církev v českých zemích	19 354	0,2	22 968	0,2	3 614	118,7
Slezská církev evangelická a. v.	33 130	0,3	14 020	0,1	-19 110	42,3
Církev bratrská	2 759	0,0	9 931	0,1	7 172	359,9
Církev adventistů sedmého dne	7 674	0,1	9 757	0,1	2 083	127,1
Církev řeckokatolická	7 030	0,1	7 675	0,1	645	109,2
Křesťanské sbory	3 017	0,0	6 927	0,1	3 910	229,6
Apoštolská církev	1 485	0,0	4 565	0,0	3 080	307,4
Bratrská jednota baptistů	2 544	0,0	3 622	0,0	1 078	142,4
Evangelická církev metodistická	2 855	0,0	2 694	0,0	-161	94,4
Starokatolická církev v ČR	2 725	0,0	1 605	0,0	-1 120	58,9
Federace židovských obcí v ČR	1 292	0,0	1 515	0,0	223	117,3
Novoapostolská církev v ČR	427	0,0	449	0,0	22	105,2
Nábož. spol. českých unitářů	365	0,0	302	0,0	-63	82,7
Ostatní a nepřesně určené	21 085	0,2	221 801	2,2	200 716	1051,9

Pokles počtu členů se ale netýkal všech náboženských skupin. Mnohé zaznamenaly naopak výrazný nárůst členské základny. Šlo především o menší křesťanské denominace evangelikálního („radikálně“ protestantského) ražení, často s výrazným vlivem letničních a charismatických hnutí. Nejvýraznější byl nárůst u Církve bratrské (téměř 4x proti roku 1991), Apoštolské církve (3x), Křesťanských sborů (více než 2x), Náboženské společnosti Svědkové Jehovovi (1,5x) a Bratrské jednoty baptistů (1,5x).

Velmi přesnou analýzu postupného úpadku tradičních křesťanských denominací a nástupu „nových“ křesťanských skupin v kontextu globalizující se Evropy podal v knize *The Future of Christianity* britský teolog a historik náboženství Alister E. McGrath. Podle něj se budou v rámci křesťanství stále více posilovat „neokřesťanské“ skupiny akceptující situaci „tržní“ nabídky náboženských idejí (často se proto mluví o situaci *duchovního tržišť*), v jejímž rámci jsou tyto skupiny schopny flexibilně reagovat na přání a potřeby potenciálních konvertitů (náboženských zákazníků). Oproti tradičním náboženským skupinám využívají tyto dynamické „neokřesťanské“ skupiny mnohem efektivnější metody a postupy progresivní evangelizace

Box č. 2: Úpadek tradičních církví

Nejvýrazněji postihl tento trend Slezskou evangelickou církev augsburského vyznání, která se v roce 2001 oproti roku 1991 dostala na úroveň 42%, dále pak Církev československou husitskou, která přišla o 44% svých členů, Českobratrskou církev evangelickou (minus 43%) a v neposlední řadě i Římskokatolickou církev, která zaznamenala úbytek členské základny o 32%. V absolutních číslech však nejvíce ztratila katolická církev (1 280 605 členů) a Českobratrská církev evangelická (86 784 členů). I když musíme brát neustále v potaz to, že počty členů získané v censu z roku 1991 neodpovídaly skutečné členské základně, je možné ve světle uvedených údajů říci, že proces odcirkevňování a náboženské detradicionalizace se na začátku nového tisíciletí stal neodiskutovatelným faktem a jedním z hlavních charakteristických rysů náboženského života české společnosti. Co do počtu členů zůstávaly velké křesťanské denominace stále jednoznačně dominantní, ale jejich pozice čelila značné erozi, která může některé z nich, především Církev československou husitskou a některé tradiční protestantské denominace, vést až k jejich úplné marginalizaci.



Obrázek č. 2: Tiskový orgán Náboženské společnosti Svědkové Jehovovi – Strážná věž.

(šíření svého učení, misie), která získává stále více podobu jakéhosi náboženského marketingu (např. šíření učení dané skupiny metodou *door-to-door*, používanou hojně členy Svědků Jehovových, evangelizací v ulicích, osobní kontakte s potenciálními konvertity, používání ikonického vyjadřování, které využívá poznatků z oblasti reklamy a marketingu apod., více viz kapitola „Náboženství, média a politika“) a zároveň jsou schopné nabídnout atraktivní náboženskou službu (např. intenzivní kontakt s ostatními věřícími, náboženské obřady kladoucí větší důraz na náboženský prožitek, schopnost léčit pomocí Ducha svatého apod.).

V kontextu posilování pozic „netradičních“ křesťanských denominací je důležitý další údaj vyplývající z výsledků censu z roku 2001, kterým je raketový růst malých náboženských skupin (křesťanských i nekřesťanských) řazených mezi nová náboženská hnutí (více viz tematický blok „Nová náboženství a sociální identita: stereotypizace a reprezentace“). Tyto skupiny, které byly většinou zahrnuty do kategorie „ostatní“, posílily oproti počátku 90. let více než 10x!, když se

k nim přihlásilo 221 800 obyvatel ČR. **I když v absolutních počtech nemohou tyto náboženské skupiny konkurovat tradičním křesťanským denominacím, je jejich dynamika známkou významných změn v náboženském chování české společnosti, které pokračovaly i v následujících letech.**

Census z roku 2001 znovu také potvrdil výrazné **regionální rozdíly, které se oproti předchozímu sčítání ještě prohloubily**. Relativně nejvyšší počet katolíků zůstal stále na jižní Moravě a naopak nejméně jich, stejně jako na počátku 90. let, bylo v severních a severozápadních Čechách. Podobně jako v roce 1991 se i v roce 2001 ukázalo, že vliv na religiozitu obyvatelstva má kromě regionu také velikost sídla. V obcích do 1999 obyvatel se počet všech věřících pohyboval kolem 40 %, zatímco ve větších obcích se pohyboval výrazně pod 30 %. Zajímavé nicméně bylo to, že nejnižší podíl věřících vykazovala nikoli největší města mající více než 100 tisíc obyvatel (27,2 % věřících), ale města, která měla mezi 50 a 99 tisíci obyvatel (24,4 %).

Rovněž další tradiční ukazatele jako pohlaví, věk a vzdělání potvrdily prohloubení dlouhodobě existujících rozdílů. Ženy hlásící se k náboženství představovaly ze všech věřících celkem 57%. Census ukázal, že **došlo k podstatnému zvýšení podílu věřících ve vyšších věkových skupinách, kde je vzhledem k průměrné délce života oproti celé populaci větší podíl žen**. Výrazný rozdíl mezi podílem věřících byl také v jednotlivých věkových kategoriích bez ohledu na pohlaví. Všechny věkové skupiny od 0 do 49 let vykazovaly výrazně nižší religiozitu, než byl průměr (32 %), a naopak vyšší věkové kohorty ho zřetelně překračovaly, přičemž ve skupině lidí starších 70 let byl počet věřících vyšší než 65 %.

Zjednodušeně bychom tak mohli říci, že **typickým „českým nevěřícím“ je středoškolsky vzdělaný muž ve věku mezi 20 až 30 lety žijící v některém z větších severočeských měst**. V této souvislosti jistě není náhodou ani to, že právě oblast severních Čech se stala v průběhu 90. let a na počátku nového tisíciletí místem poměrně intenzivní činnosti spíše malých křesťanských skupin a dalších u nás netradičních náboženských hnutí, které zde zaznamenaly poměrně velký rozmach. Z hlediska

tradičních náboženských skupin, jakými jsou Římskokatolická církev či Církev československá husitská, tak severní Čechy mohou vypadat jako „duchovní poušť“, ale z pohledu malých a alternativních skupin mohou být naopak vnímány jako velmi perspektivní oblast, protože zde zaznamenávají relativní úspěch. V každém případě mnohá severočeská města, jako např. Liberec, Jablonec nad Nisou, Ústí nad Labem, Teplice, mají velmi pestrý náboženský život, ve kterém stále významnější roli hrají netradiční a alternativní náboženské skupiny.

Uvedené údaje jednoznačně potvrdily tendence projevující se v průběhu 90. let. Je třeba je nicméně brát spíše jako kvantitativní ukazatele vyovídající o základních trendech, ale zároveň podávající relativně málo informací o struktuře náboženského vyznání a především o charakteru takových jevů, jakými jsou nedůvěra v tradiční náboženské instituce a skupiny a s ní často spojená tendence hledání netradičních duchovních alternativ, které je možné „uskutečňovat“ bez přímé vazby na konkrétní skupinu či náboženskou instituci a s ohledem na konkrétní potřeby a přání daného jedince. Tento trend se často označuje jako individualizace náboženství.

Box č. 3: Jsou severní Čechy duchovní pouští?

Odpověď na tuto otázku není jednoduchá, ale je možné říci, že jde spíše o klišé „platné“ z pohledu tradičních náboženských skupin. Příkladem může být stotisícový Liberec, který v roce 2001 vykázal jeden z nejvyšších počtů „nevěřících“ obyvatel (74 %). Na rozdíl od tradičních náboženských skupin, které zaznamenaly citelný odliv členů, se v tomto městě poměrně pevně uchytila a úspěšně působila celá řada menších a alternativních náboženských skupin, počínaje jednou z nejdynamičtějších charismatických církví u nás, Jednotou bratrskou, a konče např. Transcendentální meditací, která má v tomto městě dokonce své celorepublikové sídlo. O této narůstající náboženské pluralitě svědčí rovněž to, že podle výsledků censu z roku 2001 žilo v libereckém okrese z 27 800 věřících 4 650 (16 %) příznivců malých a v našem prostředí netradičních náboženských skupin, z nichž značnou část můžeme řadit mezi tzv. nová náboženská hnutí. Podobná byla situace i v dalších severočeských okresech – v okrese Jablonec nad Nisou šlo o 17 %, v okrese Ústí nad Labem o 16 % a v okrese Most o 15 %. Oproti tomu v okresech se silným postavením tradičních náboženských skupin, jakými jsou zejména moravské okresy, se podíl netradičních náboženských skupin pohyboval výrazně pod 10 % – v okrese Zlín činil jejich podíl 6 %, v okrese Žďár nad Sázavou 5 % a v okrese Hodonín 4 %. Zajímavá byla z tohoto hlediska situace v největších městech České republiky, Praze, Brně, Ostravě a Plzni. V Praze se podíl netradičních náboženských skupin pohyboval na úrovni 14 %, v Ostravě a Plzni 12 % a v Brně dosáhl pouze 11 %.

5. Analytický výklad: Jsou Češi ateisté?

Devadesátá léta 20. století byla dobou velkých turbulencí nejen v politice či ekonomice, ale, jak jsme viděli, také v náboženství. Po počáteční postsocialistické identifikaci s tradičními náboženskými institucemi reprezentovanými velkými křesťanskými denominacemi, zejména katolickou církví, došlo k poměrně výraznému poklesu počtu členů těchto skupin, doprovázenému poklesem důvěry v náboženské instituce a zvyšováním pluralizace a individualizace náboženského života, což bylo interpretováno jako pokračování sekularizace české společnosti a potvrzení teze o „ateistickém“ charakteru českého národa. S tím by bylo možné do jisté míry souhlasit, pokud by ovšem nebyla sekularizace prvoplánově vnímána jako marginalizace náboženství, ale **spíše jako proces transformace náboženství směrem k jeho odcírkevnění, privatizaci** (zdůrazňování individuálního rozměru náboženství a individuálních potřeb „věřících“) **a detradicionalizaci** (hledání alternativ více odpovídajících potřebám a požadavkům současného člověka).

Do nového tisíciletí však v každém případě vstupovala společnost, kterou bychom zřejmě mohli bez větších problémů označit jako nábožensky pluralitní, a zároveň společnost, jejíž náboženské chování se výrazně přiblížilo chování západoevropských společností, např. francouzské, nizozemské či britské, a to v míře mnohem větší než v ostatních zemích bývalého sovětského bloku.

Úpadek institucionalizované religiozity spojené s velkými křesťanskými církvemi, který bylo možné sledovat v druhé polovině 90. let, dále posílil situaci, v níž tyto tradiční náboženské instituce ztratily dominantní postavení. V důsledku toho přestávají být náboženské ideje, ale také náboženská praxe (rituály)

pod dohledem „normativních výkladů“, které určuje a garantuje náboženská instituce, a nastává situace plurality, v níž se v podstatě izolované a detradicionalizované prvky různých náboženských systémů nabízejí tak, aby mohly být individuálně konzumovány. Náboženské systémy tak přestávají mít ostré hranice a stávají se jakýmsi **fuzzy** (rozmazanými) **ideovými systémy**, v jejichž rámci se ztrácí v našem kontextu tolik typický protiklad toho, co je „pravdivé“ (ortodoxie), a toho, co je „falešné“ (hereze). Toto mizení pevných hranic náboženských systémů se projevuje i v rámci tak dogmatických systémů, jakými je křesťanství v pojetí hlavních denominací. Vhodným nástrojem na jeho testování je koncept tzv. indexu křesťanské ortodoxie, který vytvořili L. Halman, T. Peterson a J. Verweij a který na české prostředí aplikoval Dušan Lužný. Podle výsledků z šetření *Výzkum evropských hodnot* z roku 1999 se při aplikaci této škály ukazuje, že v porovnání s ostatními evropskými zeměmi se tak ocitla Česká republika za bývalou NDR jako „křesťansky nejméně ortodoxní“. Nejčastěji přitom čeští „křesťané“ věří v existenci hříchu (79 %) a v Boha (73 %). Ostatní představy jsou spíše odmítány. V posmrtný život věří jen 48 %, v nebe 41 %, a v peklo dokonce jen 28 %. Nízká míra ortodoxie u české populace potvrzuje tezi britského sociologa Karla Dobbelaera, podle níž náboženská ortodoxie souvisí se silnou pozicí institucionalizované religiozity a s jejími formálními projevy, jako například pravidelnou návštěvou bohoslužeb. I v tomto případě máme díky některým výzkumům k dispozici relevantní údaje, na jejichž základě je možné provést analýzu charakteru náboženských představ, mezi nimiž je určité na prvním místě třeba zmínit koncepci boha. Z provedených výzkumů vyplývá, že v průběhu 90. let narůstal počet těch, kteří věřili v „boha“ ztotožňovaného s nějakou vyšší mocí či duchovní silou, a zároveň klesal počet lidí, kteří věřili v osobního boha, ale také těch, kteří váhali existenci boha připustit. Důležitou informaci získáme, pokud se zaměříme pouze na ty respondenty, kteří se deklarovali jako křesťané. V této skupině sice vzrostl počet těch, kteří věří v osobního Boha, ale většina stále chápe Boha jako vyšší moc či sílu (téměř 59 %), a skoro 6 % „křesťanů“ dokonce odmítá existenci Boha vůbec. Ze všech analyzovaných výzkumů ale vyplývá ještě jedna podstatná informace. Jen relativně malý počet lidí se v 90. letech identifikoval s explicitně ateistickým názorem, který odmítá připustit existenci nadpřirozen-

Box č. 4: „Tekutá společnost“

Adjektivum „tekutý“ použil pro popis proměny současné společnosti známý polský sociolog žijící ve Velké Británii Zygmunt Bauman. Podle Baumana dochází v naší společnosti k radikálnímu rozpouštění všech omezení, v jehož důsledku se přesouváme z éry předem přidělených „referenčních skupin“ do éry „univerzálního vyrovnání“. To znamená, že přestávají platit nějaké pevné vzory či konfigurace, natož aby byly samozřejmé. Je jich příliš (tekutost s sebou přináší pluralitu), navzájem se srážejí, protirečí si, jsou rozporné, takže každá ztrácí velký díl svých podmanivých, nátlakem a donucováním působících omezujících sil. Tomuto procesu podlehly nejen hodnoty, ale také společenské instituce, ekonomika a v neposlední řadě i náboženství.

na jakékoli podobě. V průměru šlo zhruba jen o jednu pětinu populace, což bylo mnohem méně než např. v bývalém východním Německu, kde se počet lidí s tímto postojem pohyboval kolem 50 %.

Úroveň ateizace české společnosti, můžeme-li vůbec o něčem takovém mluvit, tak nepřekročila míru obvyklou v mnoha jiných evropských zemích, např. v Nizozemsku, Francii či Velké Británii. Znovu se tak potvrzuje fakt, který byl zmiňován již i v jiných souvislostech, totiž že pověstný „český ateismus“ je vším možným jen ne skutečným ateismem. To, čím se Češi liší od většiny evropských národů, je jejich vysoká míra nedůvěry v náboženské instituce a tím i slabá pozice

institucionalizované religiozity a jejích projevů, což jim nebrání v tom, aby si vytvářeli vlastní náboženské přesvědčení a žili poměrně intenzivním náboženským životem, jehož charakteristickým projevem je něco, co bylo možno označit výrazem „tekutá víra“.

Jednou ze základních charakteristik „tekuté víry“ je **synkretismus** projevující se tendencí propojovat původně vzdálené či v některých ohledech nekompatibilní náboženské koncepce a představy. Jeho velkou výhodou je značná flexibilita, a tudíž schopnost reagovat na individuální potřeby, které se ukazují být v kontextu současné české společnosti klíčové. Dalším znakem je **absence mocenského centra**, které by mělo normotvorný charakter, tj. neexistuje žádná obecně uznávaná autorita rozhodující o tom,

co je správné a co nikoli. Díky tomu mohou být všechny náboženské představy stejně relevantní, což ve svém důsledku znamená, že potenciálně může existovat téměř nepřeberné množství různých „křesťanství“, „buddhismů“ či „keltských náboženství“. To ale neznamená, že „tekutá víra“ je něčím chaotickým, nebo dokonce nesmyslným. Má svoji vnitřní logiku danou třetím znakem, kterým je **subjektivismus**. Tímto pojmem je myšleno, že konkrétní tvar „tekuté víry“ určují konkrétní osobní a individuální potřeby daného jedince, a nikoli pevně daná dogmata či dohlížející instituce. V tomto kontextu je to rozhodnutí jedince, které určuje, co znamená být „křesťanem“, bez ohledu na to, zda by jeho názory či kultovní praxi někdo označoval za křesťanské. Není proto divu, že za „křesťana“ se může prohlásit i ten, kdo Boha považuje za životní sílu, věří v reinkarnaci a Ježíše Krista chápe především jako ztělesnění boží moudrosti. O tom, že nejde o poněkud „šilené“ a marginální představy, svědčí mnohé výzkumy, které takové „verze křesťanství“ potvrzují.

Zmíněné posuny v religiozitě, kterými prošla česká společnost v 90. letech, nebyly samozřejmě ničím, co by se objevilo náhle. Do značné míry jde o obdobný proces, který zaznamenávají další evropské země, o nichž můžeme prohlásit, že je pro ně charakteristický vypjatý individualismus, který francouzský filozof Gilles Lipovetsky označuje jako narcisismus, a konzumní způsob života. Mnohé náznaky tohoto trendu se v české společnosti dají vysledovat již v posledních deseti letech před změnou politického uspořádání v roce 1989, ale devadesátá léta jej výrazně urychlila. Bylo by nicméně velmi zjednodušující a zkreslující považovat tyto změny za výsledek znuďenosti a přesycenosti postmoderního člověka. Naopak jde o konsekvenci snahy po jiném způsobu výkladu světa a člověka, kterou vyvolaly změny ve vývoji pozdně moderní a globalizující se společnosti. Jde o takovou religiozitu, pro niž je charakteristické holistické (celostní) pojetí vztahu mezi člověkem, přírodou a „božským“ a která je možná než čímkoli jiným životním stylem spojeným se specifickým duchovním výkladem.

I přes to, že tento typ soudobé religiozity není spojen s vymezenou, a tedy kontrolovatelnou doktrínou, že nezná posvátná písmena v tradičním smyslu, nemá žádný jednotící manifest a již vůbec nepočítá s existencí centralizované moci, která by svou autoritou vytvářela normativní podobu, neznamená to, že není možné ho nějak uchopit či identifikovat. To, co je pro jeho různé formy typické, je nedůvěra vůči všem formám institucionalizované religiozity a naopak otevřenost vůči různým duchovním zážitkům, bez ohledu na to, zda jde o tradiční formy (jógu, šamanismus, helénistická mystéria), nebo relativně novodobé

Box č. 5: Holistický obraz světa

Jeden z nejakceptovanějších a nejučenějších popisů holistického obrazu světa podal William Bloom, který vymezuje 14 myšlenek či myšlenkových koncepcí, které vytváří jakýsi ideový svorník v jinak těžko uchopitelné podobě tohoto fenoménu. (1) Veškerý život, tj. veškerá existence, je projevem Ducha, něčeho Nepoznatelného, je projevem nejvyššího vědomí, které je známé pod různými jmény v mnoha různých tradicích. (2) Cílem a „motorem“ veškeré existence je plné rozvinutí Lásky, Moudrosti a Osvícení. (3) Všechna náboženství jsou vyjádřením této stejné vnitřní reality. (4) Veškerý život vnímaný pěti smysly či vědeckými nástroji je pouze vnějším závojem neviditelné vnitřní a kauzálně chápané reality. (5) Stejně tak i lidské bytosti se skládají ze dvou komponent: a) vnější, časově omezené osobnosti a b) mnoho-dimenzionálního vnitřního bytí (duše nebo vyššího Já). (6) Vnější osobnost je omezena a směřuje k materialismu. (7) Vnitřní osobnost je neomezená a směřuje k lásce. (8) Cílem inkarnace vnitřního bytí je souznění chvění vnější osobnosti s láskou. (9) Inkarnované duše si mohou svobodně zvolit svoji vlastní duchovní cestu. (10) Naši duchovní učitelé jsou ti, jejichž duše jsou osvobozeny od potřeby inkarnace a kteří vyjadřují ničím nepodmíněnou lásku, moudrost a osvícení. Některé z těchto velkých bytostí jsou známé a inspirovaly světová náboženství. Některé jsou neznámé a pracují neviditelně. (11) Veškerý život, ve všech svých rozličných formách a stavech, je vzájemně propojen energií, která zahrnuje naše skutky, pocity a myšlení. Proto my sami pracujeme s Duchem a těmito energiemi na vytvoření naší reality. (12) I když jsme zcela pod vlivem kosmické lásky, jsme zodpovědní sami za stav nás samotných, našeho životního prostředí a všeho života. (13) V současnosti dosáhl vývoj planety a lidstva bodu, ve kterém procházíme zásadní duchovní změnou našeho individuálního a kolektivního vědomí. Nové vědomí je výsledkem stále úspěšnější inkarnace toho, co někteří nazývají energiemi kosmické lásky. Nové vědomí se projevuje v instinktivním porozumění posvátnosti a ve vzájemné propojenosti veškeré existence. (14) Toto nové vědomí a nové chápání dynamické vzájemnosti veškerého života znamená, že se v současnosti nacházíme v procesu vznikání zcela nové planetární kultury.

techniky (reiki, channeling). I přes eklektičnost, díky níž jsou na jednu rovinu postaveny Bhagavadgíta, Bible a Celestýnská prorokství, a neexistenci autority, která by určila, zda ta či ona myšlenka zapadá do „harmonické vize holistického světa“, existují jisté společné rysy či náměty, které by bylo možné označit za jejich inspirační kontext.

Jiný, možná ještě propracovanější model nabízí Paul Heelas a Linda Woodhead, podle kterých by současná vysoce privatizovaná religiozita mohla být chápána spíše jako projev jisté duchovní revoluce, v níž hlavní roli hraje nové pojetí Já. V tomto novém pojetí je Já centrem, z něhož jako kruhy na vodě „vyzařují“, jak v teoretické, tak praktické rovině, další úrovně života – vztahový život, humanitární život, eko-život a kosmický život. Onen obrat k subjektu, jak oba autoři v odkazu na filozofa a politologa Charlese Tylora označují nové pojetí Já, je podle nich výrazem nápadného kulturního posunu, který právě zažíváme. Jde o posun či přechod od života žitého v termínech vnějších nebo „objektivních“ rolí, povinností a závazků k životu, který je založen na subjektivních zkušenostech. Původní způsob života, nebo možná přesněji životní orientaci označují vzhledem k její úzké vazbě na vnější sociální role výrazem „život jako“. Klíčovou hodnotou je v něm především konformita k vnější autoritě. V rámci nového „subjektivního života“ je určujícím autentický vztah k vnitřní hloubce jedinečného života ve vztazích. Heelas a Woodhead jsou přesvědčeni, že tento posun v kulturní, sociální a hodnotové reflexi jedince nám umožňuje rozlišovat také mezi dvěma typy religiozity. Tím prvním, který je bytostně spojený s „životem jako“, je podle nich **náboženství**. Druhý označují jako **spiritualitu**.

Pro náboženství je typické, že jedince i s jeho subjektivitou podřizuje vyšší autoritě, na níž je vše závislé a z níž je vše odvozeno. Tato vyšší autorita je rovněž něčím „zcela jiným“ a nesouměřitelným s našim každodenním životem. Je veskrze transcendentní („překračující tento svět“) a v rámci daného systému neexistuje v podstatě jiná možnost než to, plně se jí podřídit. Stručně řečeno, náboženství je pojmem, který vyjadřuje závazek vůči vyšší pravdě existující někde „mimo“ tento svět a exkluzivně spojené se specifickými projevy své autority (např. svatými písmy, dogmaty, rituály apod.).

Oproti tomu **spiritualita** je založena na takovém chápání posvátna, které **zdůrazňuje vnitřní zdroje významnosti a autority**. Tím je odmítnut dualismus mezi „tímto“ a „oním“ světem a celý systém je založen na holistickém výkladu skutečnosti umožňujícím skrze vlastní subjektivitu dosáhnout podstaty bytí, a dokonce se skrze tu samou subjektivitu na této podstatě podílet a rozvíjet ji. A právě tento rys spojuje aktivity jako reiki, channeling, aromaterapii, taiči a mnohé další. Zároveň s tím ovšem umožňuje, aby se duchovní a náboženské praktiky a ideje staly spotřebním zbožím, které je možné koupit, a uspokojit si tak své potřeby. Výraz „duchovní tržiště“ není jen symbolickým vyjádřením pozdně moderní



Obrázek č. 3: Setkání „vyznavačů“ myšlenek New Age. Rituál uctívání Matky Země.

náboženské plurality, ale poměrně přesným vyjádřením logiky, kterou se dnešní náboženská scéna řídí. I náboženství a jeho privatizované formy to již dobře vědí, **musí umět dnešního člověka zaujmout**. Není proto divu, že mnohdy využívají forem, které nám přijdou poněkud nedůstojné, nicméně si na ně budeme muset zřejmě zvyknout.

S velkou pravděpodobností tak bude již velmi brzy normální součástí našich měst náboženská reklama nebo to, že si v supermarketu koupíte vedle chleba a biopotravin také talismany, duchovní literaturu, magické předměty či virgule. Nemluvě o tom, že náboženství se v tomto novém pojetí postupně stává zábavou – bohoslužby mají charakter folkových či rockových koncertů,

evangelizace je efektivně připraveným happeningem a s Bibli se často konvertité setkají nejdříve v podobě komiksu.

Velmi přínosné poznatky o charakteru religiozity české populace přinesly některé výzkumy, které se uskutečnily relativně nedávno. Jedním z nich je výzkum, který spolu se Sociologickým ústavem AV ČR provedl Ústav religionistiky na FF MU v Brně. V tomto výzkumu se respondenti vyjadřovali ke čtyřem konkrétním charakteristikám vlastní religiozity – (1) jsem duchovně založený a žiji podle církevního učení, (2) jsem svým způsobem duchovně založený, (3) nemohu říci, jestli jsem duchovně založený, nebo ne, a (4) nejsem duchovně založený a o tyto věci se nezajímám.

Tabulka č. 2: *Reflexe vlastní religiozity (v %).*

	Naprostou souhlasím	Spíše souhlasím	Spíše nesouhlasím	Naprostou nesouhlasím	Neumím vybrat
Jsem duchovně založený a žiji podle církevního učení	8,2	17,2	19,1	50,1	3,8
Jsem svým způsobem duchovně založený	13,8	31,8	14,8	35,4	2,7
Nemohu říci, jestli jsem, nebo nejsem duchovně založený	6,5	14,8	25,2	40,5	9,8
Nejsem duchovně založený a o tyto věci se nezajímám	27,8	12,5	15,0	36,8	5,0

Zjištěné výsledky ukazují, že náboženská situace z hlediska vlastní sebereflexe respondentů je poměrně plastická. Z hlediska sledování proměn religiozity české společnosti na počátku nového tisíciletí je podstatné to, že více než 45 % dotázaných se považuje za „duchovně založené svým způsobem“. Uvedený údaj znovu potvrzuje, že česká společnost se stává společností s vysokou mírou individualizované a detradicionalizované religiozity a že obecně rozšířená představa o jejím majoritním „ateistickém“ založení je důsledkem nepochopení procesů transformace náboženství v moderní společnosti.

Vedle informací o pozici náboženských institucí je nicméně třeba věnovat se také informacím, které se týkají samotného nábožensky založeného výkladu světa. V tomto kontextu jsou zajímavé zejména představy týkající se koncepce božství a dále míra akceptace některých duchovních a náboženských praktik. Provedené výzkumy, včetně výše zmíněného, ukázaly, že více než 50 % dotázaných věří v nějakou formu nadpřirozena. Zároveň ale ukázaly, že se konkrétní představy uvnitř této skupiny velmi výrazně liší. Pouze relativně malá část respondentů (v obou výzkumech to bylo kolem 10%) se identifikovala s tradiční křesťanskou představou osobního Boha. Podstatně více se naopak dotázaní klonili k přesvědčení, že bůh je jakousi nadpřirozenou silou, formou ducha či životní energie. Konkrétní výsledky se však poněkud lišily, což bylo dáno rozdílným zněním možností, které si respondenti mohli vybrat.

Uvedené údaje nám velmi dobře ukazují plasticitu a mnohvrstevnatost české religiozity na počátku třetího tisíciletí. To, co by se dalo označit poněkud zjednodušeně jako „náboženská víra“, se stále více profiluje směrem, který je typický pro tzv. spiritualitu, tak jak ji vymezil zmiňovaný Paul Heelas. Není proto divu, že v daném kontextu nadpřirozeno nabývá stále více podoby něčeho, co je více „v souladu“ s ostatními „výklady“ a pojetími, které se podílejí na vytváření pluralitní, pozdně moderní identity.

Tento trend potvrzují i další údaje týkající se jednotlivých náboženských představ. Relativně malý význam mají tradiční náboženské představy spojené s institucionalizovanou (církevní) religiozitou jako

například víra v nebe, peklo či zmrtvýchvstání. V provedených výzkumech se s nimi ztotožnilo vždy méně než 30% dotázaných. Oproti tomu takové představy jako léčivá moc amuletů, schopnost předvídat budoucnost či funkčnost horoskopů jsou přijatelné pro více než 40% dotázaných, a v některých případech (možnost předvídat budoucnost) přesáhl počet kladných odpovědí dokonce 50%. I zde platí, že do popředí se stále více dostávají představy, které více korespondují se subjektivní spiritualitou pozdně moderního konzumenta. Je přitom úplně jedno, zda se tento „věřící“ bude deklarovat jako křesťan, buddhista či novopohan. S výjimkou několika fundamentalistických skupin, které si budou úzkostlivě střežit svoji „náboženskou čistotu“, se postupně setrou hlavní ideové rozdíly a normální součástí náboženského obrazu světa českého křesťana se stanou takové koncepce, jako je převtělování duší, nauka o vesmírné energii, zbožštění přírody či myšlenka náboženské evoluce, v níž bylo vystoupení Ježíše Krista jednou z mnoha dílčích epizod. Koneckonců již dnes téměř 16% českých křesťanů přijímá myšlenku reinkarnace a více než 20% je přesvědčeno, že Ježíš Kristus byl především velký učitel, a nikoli boží Syn.

Je zřejmé, že uvedená tendence k prolínání náboženských představ bude mnoha představiteli tradičních náboženských skupin, ale také zastánci „ne-náboženského“ postoje ke světu, interpretována jako doklad ohrožení, případně degradace náboženství či některých jeho částí. **Hlavní roli bude hrát s velkou pravděpodobností náboženský prožitek a schopnost jednotlivých náboženských skupin a proudů nabídnout akceptovatelnou a zároveň dostatečně atraktivní alternativu** vůči stále chaotičtější, méně srozumitelné a o to více nebezpečné, technicky odosobněné (post)moderní společnosti. Tak jako v případě normálního zboží, bude i náboženství, které se zbožím určeným ke konzumaci již stalo, nabízeno s ohledem na poptávku ve všech možných podobách – od romantickokýčovitě, slibující zejména harmonickou idylu, až po adrenalinové verze poskytující nevšední zážitky. „Duchovní tržiště“ z konce 20. století se postupně proměňuje v „duchovní hypermarket“, v němž se nabízené zboží často liší jen jinak barevným obalem. Tak jako v hypermarketu se zákazník přestává po chvíli v množství zboží orientovat, a proto potřebuje nějaké vodítko, které mu rychle a snadno „poradí“ co koupit, i v duchovním hypermarketu se budeme na podobná vodítka spoléhat stále více. Měli bychom si proto postupně zvyknout na to, že kromě reklamy na máslo či cereálie budeme (a v mnoha případech již vlastně jsme) bombardováni reklamou na různé duchovní proudy, které se budou obracet na konkrétní „zákaznické skupiny“. V duchovním hypermarketu tak budeme moci pořídit laciné instantní duchovní systémy a zážitky, stejně jako sofistikované a relativně drahé nauky a praktiky poskytující svým konzumentům pocit jedinečnosti a výjimečnosti. Zcela jistě ale nebudeme v následujících desetiletích svědky zániku náboženství. Spíše budeme sledovat (někteří s údivem a jiní s nepochopením) jeho další transformaci, na jejíž adekvátní zhodnocení nám stále chybí potřebný odstup.

6. Komunikační průvodce

I v této kapitole se znovu ukázalo, jak velkou roli hrají v našem vnímání stereotypy. V tomto případě však nešlo o stereotypy, které by ovlivňovaly či vytvářely naše vnímání ostatních, ale naopak šlo o stereotypy, které se podílejí na vzniku naší vlastní kulturní identity. Mezi ty nejvýznamnější a nejvíce rozšířené určitě patří přesvědčení, že většina obyvatel České republiky jsou ateisté. Předchozí stránky nicméně ukazují, že toto tvrzení je velmi problematické, a to už jen proto, že pod pojmem ateismus si často představujeme něco, co ve skutečnosti ateismem není. Jak jsme ale mohli vidět a jak to dokládají i další dokumenty, které jsou součástí výukového DVD, „typický“ Čech je spíše někdo, kdo má vysokou míru nedůvěry v náboženské instituce (jako koneckonců i v instituce ostatní), odmítá představu osobního Boha a celou řadu dalších tradičních křesťanských představ (nebe, peklo, vzkříšení apod.). Bez problému ale připouští existenci vyšší síly či energie, nečiní mu problémy věřit v léčivou sílu kamenů a spoléhat se na horoskopu mu není rovněž proti mysli.

Uvědomění si toho, že i naše sebereflexe je často v zajetí stereotypů, může vést nejen k lepšímu sebe-pochopení, ale i k tomu, že si ještě lépe uvědomíme, jak je naše vnímání „těch druhých“ podobnými stereotypy determinováno. S odstraňováním podobných stereotypů, které mohou mít velmi závažné důsledky (např. podcenění situace, neadekvátní reakce na nastalou situaci), má pomoci jak tento text, tak celá tato kniha. Jejím cílem je podat nikoli množství encyklopedického materiálu, ale spíše ukázat mnohovrstevnatost zkoumaných fenoménů a vést čtenáře ke kritickému uvažování. Tomu má napomoci i okomentovaná bibliografie a rovněž i další doplňkový materiál, který naleznete na přiloženém DVD. Jde především o texty, filmy a další audiovizuální materiál.

7. Shrnutí

- Pokud se něčím liší situace v Česku od situace v ostatních evropských zemích, pak to není charakter sekularizace či základní trendy, s nimiž se v jeho rámci můžeme setkat, ale spíše intenzita, která je způsobena specifickými historickými podmínkami.
- Základní podoba dnes stále více zřetelného náboženského individualismu a skepticismu spojeného s nedůvěrou v náboženské instituce byla dána již na začátku 20. století.
- Relativně vysoký počet „věřících“ v prvních letech po pádu komunismu byl spíše než čímkoli jiným výsledkem politické deklaráce související s negativním vymezením se vůči bývalému režimu.
- V okamžiku, kdy takové vymezení přestalo mít své opodstatnění, došlo logicky k poklesu vědomé a otevřené identifikace s náboženstvím a konkrétními náboženskými skupinami.
- „Duchovní tržiště“ dorazilo v 90. letech 20. století i do Česka a změnilo jak samotnou náboženskou mapu české společnosti (exponenciálně narostl počet náboženských skupin a směrů, které u nás začaly působit), tak postoj Čechů k náboženství.
- Typickým projevem současného náboženského života v Česku je nedůvěra v náboženské instituce a religiozitu s nimi spojenou, ale zároveň roste potřeba duchovního uspokojení odpovídajícího velmi individualizované a konzumně orientované pozdně moderní společnosti.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|--|-----|----|
| 1) Největší počet lidí bez vyznání je v oblastech bývalých Sudet. | ANO | NE |
| 2) Pro českou společnost je typická relativně vysoká míra důvěry v náboženské instituce. | ANO | NE |
| 3) Výrazným rysem současné české náboženské scény je transformace náboženství směrem k jeho odcírkevnění, privatizaci a detradicionalizaci. Znamená tento trend odmítání jakýchkoli náboženských představ? | ANO | NE |

Srovnejte následující náboženské skupiny podle velikosti (na základě údajů z roku 2001) – doplňte pořadí:

- A) Pravoslavná církev (), B) Římskokatolická církev (), C) Náboženská společnost Svědkové Jehovovi (), D) Československá církev husitská (), E) Českobratrská církev evangelická ().

Srovnajte následující náboženské skupiny podle míry propadu členské základny mezi lety 1991 a 2001 (od nejmíce „postižené“) – doplňte pořadí:

A) Pravoslavná církev (), B) Římskokatolická církev (), C) Náboženská společnost Svědkové Jehovovi (), D) Československá církev husitská (), E) Českobratrská církev evangelická ().

Textová analýza

Zastavme se u druhé hypotézy: nízká religiozita českých zemí je plodem dlouhodobého vývoje vztahu mezi dominantní katolickou církví a českým národem. Do vztahu české společnosti k duchovní a náboženské oblasti se určitě wpisuje stín dramatické české minulosti, přičemž je obtížné rozlišit, nakolik je to tato dávná minulost sama (např. husitské války) a nakolik zde spíše hraje roli její pozdní interpretace, vkomponovaná do nacionální ideologie minulého století a zatížená mnohými účelovými přemalbami během dvacátého století. Emocionální vazba mezi náboženskou a národní identitou hraje vždy důležitou roli pro inkulturaci víry a její vitalitu tváří v tvář krizím (např. pronásledováním církve). Určitě je zde klíč pro srovnání např. mezi katolicismem českým a polským a odpověď na otázku, proč právě proti československému katolicismu nasadil stalinismus páky nejdrastičtější perzekuce. Komunisté jistě počítali s tím, že vzhledem k antiklerikálním tradicím českého národa zde bude vůči proticírkevním represím nejmenší odpor („Probudíme husitské instinkty našeho lidu,“ vyhrožoval po únoru 1948 komunistický ministr Václav Kopecký katolickým biskupům). Nicméně se domnívám, že nelze současný stav duchovní kultury v Čechách vysvětlit jen poukazy na dávnou minulost. Pak zbývá další často uváděná hypotéza: komunistická perzekuce byla v této zemi příliš tvrdá a dnešní stav je jejím výsledkem. Padesátá léta představovala skutečně neobyčejně tvrdou perzekuci křesťanů, zvláště katolíků: touto perzekucí byly poškozeny statisíce lidí – od popravených kněží (např. v tzv. babickém procesu), přes tisíce vězňů a internovaných (mezi ně patřila většina biskupů), držení bez soudu v pracovních táborech a koncentračních kláštěrech pod policejním dohledem (to se týká tisíců řeholníků a řeholnic), odeslaných do pracovních trestných oddílů armády (tento osud potkal mnoho mladých kněží a seminaristů) po ohromné množství laiků, kteří byli pro svou víru perzekvováni na pracovištích, nesměli vykonávat řadu povolání (zejména ve školství). Perzekuce za věřící rodiče postihovala i děti; zpravidla jim nebyl umožněn přístup k vyššímu vzdělání. Výčet lidských, morálních i materiálních škod – nezapomeňme na jedinečné historické budovy kláštěrů, předané po vyhnání řeholníků armádě a záhy zcela zdevastované – by naplnil množství knih a řada takových je již napsána.

Jaké faktory podle autora úryvku ovlivnily nízkou religiozitu českých zemí?

Analýza reálné situace

Jednou z nejmíce sledovaných „kauz“ spojených s rolí a vnímáním náboženských skupin v české společnosti byly restituční nároky katolické církve vůči katedrále sv. Víta.

- 1) Jaké byly hlavní výtky odpůrců této restituce?
- 2) Jaké typické stereotypy vůči katolické církvi v této souvislosti zazněly?

Projekt

Navštivte největší knihkupectví ve svém či nejbližším městě. Zkuste v něm nalézt oddělení s duchovní literaturou.

- 1) V jakém poměru (míně počet) k ostatním žánrům je tato literatura v daném knihkupectví nabízena?
- 2) Zeptejte se prodavačů, které tituly z této oblasti jsou nejprodávánější, a případně porovnejte tento údaj s údaji o nejlépe prodáváných knihách.

- 3) Zkuste roztrždit „duchovní literaturu“ do několika kategorií např. teologie, mystika, léčitelství, záhady apod.
- 4) Ve které kategorii je nabízeno nejvíce knih?

Klíč

Opakování: 1) ANO, 2) NE, 3) NE; A) 5, B) 1, C) 4, D) 3, E) 2; A) 4, B) 1, C) 5, D) 3, E) 2.

Textová analýza: Kombinace „problematického“ vztahu Čechů ke katolické církvi a perzekucí a „státního“ ateismu v dobách komunistického režimu.

Analýza situace: 1) Katedrála je majetkem všech. Byla postavena z „našich“ peněz. Je to symbol české státnosti. Katolické církvi jde pouze o peníze. 2) Katolická církev je chápána jako jedna z institucí, která se podílela na „vykořisťování“ českého národa v období po bitvě na Bílé hoře. Její představitelé sledují spíše jen svůj prospěch a zajímají se především o „materiální statky“ než o duchovní záležitosti. Katolická církev udržuje lidi v nevědomosti, aby jimi pak mohla lépe manipulovat.

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2004.

Sborník věnovaný zejména procesům individualizace v české religiozitě.

Náboženství v době společenských změn, Brno: MU 1999.

Další sborník, který tentokrát velmi přehledně popisuje mnohé aspekty české religiozity zejména v 90. letech 20. století.

Nešpor, Zdeněk R., *Příliš slábi ve víře*, Praha: Kalich 2010.

Kniha se věnuje vztahu Čechů k náboženství s tím, že klade důraz na problematiku údajného českého ateismu.

Václavík, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada 2009.

Kniha se věnuje vztahu Čechů k náboženství od 19. století po současnost.

Vojtíšek, Zdeněk, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*, Praha: Portál 2004.

Jde asi o nejprehlednější výčet a stručný popis náboženských skupin působících na našem území.

NÁBOŽENSTVÍ A EVROPSKÉ IDENTITY

Křesťanství a evropské identity

David Zbiral

Vítek chodí s rodiči každou neděli do kostela. Je praktikující katolík. O svém křesťanském přesvědčení před spolužáky příliš nemluví. Nikdy by si nepřiznal, že se za své vyznání stydí, ale dobře si uvědomuje, že v kolektivu působí „divně“. Ve třídě je sice ještě několik dalších křesťanů, ale spolužáci, kteří v dobrém či zlém „řeší“ náboženství, si z nějakého důvodu vybrali právě jeho. Někdy jde jen o letmé náznaky a otázky, jindy o nepříjemnější narážky a vtípkování. V nejvyostřenějších situacích některý spolužák tu a tam využije jeho vyznání k urážce, takže si Vítek nejednou vyslechl, že je „pánbíčkář“ nebo „kudlanka nábožná“, případně že je prostě „divný“.

Chápou Vítkovi spolužáci křesťanské náboženství v širších souvislostech? Uvědomují si, že když byli na dědečkově pohřbu, účastnili se buď křesťanského obřadu se vším všudy, nebo alespoň obřadu, jehož podoba je přímo odvozena od středověkých a barokních podob křesťanského pohřbívání? Uvědomují si, že například výstavba mormonské modlitebny je přínosem pro ekonomiku, zaměstnanost a kulturní dění v jejich obci, že obraz, který viděli v galerii, byl původně umístěn v kostele a bez církevní objednávky by nikdy nevznikl, nebo že úsloví jako „zakázané ovoce nejlíp chutná“ či „křesť nového alba“ mají své kořeny v křesťanských představách a příbězích? Uvědomují si, že křesťanství je důležitou součástí nejen historie, ale i současnosti Evropy i jich samotných?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Získáte základní informace o **dějinném vývoji křesťanství**.
- Seznámíte se s **členitostí křesťanství** a jeho nejdůležitějšími proudy, k nimž se mohou hlásit někteří z vašich žáků.
- Seznámíte se s křesťanstvím jako s jedním ze **základních kamenů evropské a české kultury**.
- Seznámíte se s některými **pausalizujícími představami** o křesťanství, jež lze předpokládat u části vašich žáků a na něž by měla multikulturní výchova odpovědět.
- Osvojíte si několik **podnětů k práci v multikulturní třídě** se zaměřením jednak na přítomnost křesťanských žáků, jednak na zmírňování napětí mezi „věřícími“ a „nevěřícími“.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce v oblastech *Člověk a společnost* (Člověk ve společnosti, Mezinárodní vztahy, globální svět, Úvod do filozofie a religionistiky, Dějepis), *Umění a kultura* (Hudební obor i Výtvarný obor) a *Člověk a příroda* (obor Geografie, Sociální prostředí) a při edukaci v průřezových tématech *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech* (Globalizační a rozvojové procesy) a zejména *Multikulturní výchova*.
- Při zařazování témat souvisejících s křesťanstvím do výuky.
- Při prevenci a řešení konfliktů ve výuce i mimo dobu výuky.
- Při prevenci a řešení sociálního vyloučení křesťansky orientovaných žáků.
- Při předcházení komunikačním situacím nepříjemným pro vás či vaše žáky.
- Při vedení žáků ke kritické interpretaci informací o křesťanství v médiích a dalších informačních zdrojích.

- Při vedení žáků k citlivosti pro (1) interkulturní komunikaci, (2) vyhodnocování příčin kulturních konfliktů, (3) kulturní roli křesťanství v minulosti a současnosti Evropy v globálních souvislostech a (4) evropské kulturní a duchovní hodnoty.
- Při výchově žáků k tolerantním postojům a aktivně tolerantnímu jednání.

3. Úvod

Křesťanství je náboženská tradice, která po staletí **utvářela evropskou kulturu**. Křesťanství samo z Evropy nepochází a **nikdy nebylo v evropském prostoru jediným náboženstvím**, nicméně různé formy křesťanství už od středověku byly a nadále jsou **nejsilnější náboženskou tradicí Evropy**. Křesťanství je neoddělitelně spjata s evropskými dějinami a určujícím způsobem se podílelo na utváření jak minulých a současných identit Evropy, tak i jejich vztahů k jiným kulturám.

Učitel, jenž do výuky s ohledem na multikulturní výchovu zapojuje tematiku křesťanství, stojí před **čtyřmi hlavními úkoly**:

- Vést žáka k **pochopení úlohy křesťanství v dějinách a současnosti světové, evropské a české kultury**. Žák by si měl osvojit, že křesťanství je demograficky i kulturně nejvýznamnějším náboženstvím v současné Evropě a že toto náboženství spoluutvářelo a stále spoluutváří mnoho oblastí lidské činnosti a hodnotových postojů příznačných pro evropské kultury.
- Vést žáka k pochopení **rozdílů** mezi uznáním určujícího významu křesťanství pro evropskou kulturu a nesprávným postojem, podle kterého je křesťanství jediným významným náboženstvím Evropy a má na evropský prostor výhradní nárok.
- **Věnovat tematické křesťanství ve výuce prostor odpovídající jejímu významu.**
- **Přispívat k integraci žáků křesťanského vyznání do třídního kolektivu.**

4. Faktografický výklad: Křesťanství v dějinách a současnosti

Historický vývoj křesťanství

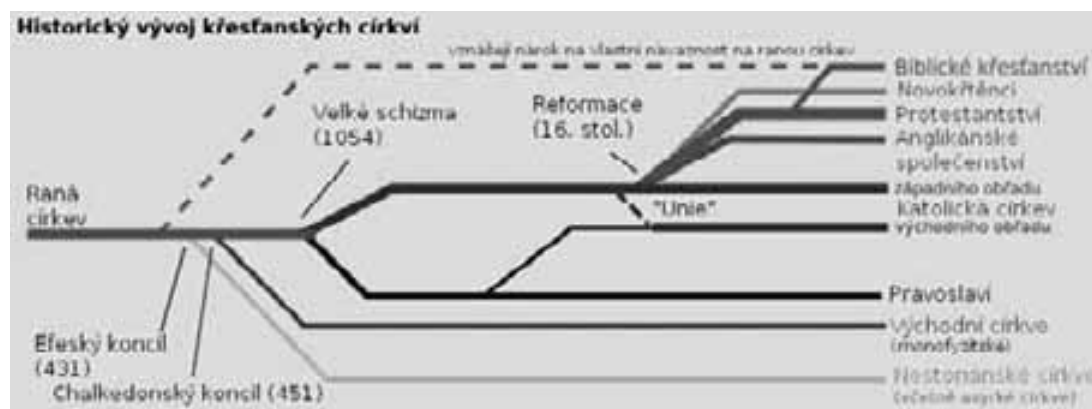
Křesťanství patří spolu s judaismem a islámem ke světově rozšířeným **monoteistickým náboženstvím**. Kromě monoteismu (víry v jediného Boha) se křesťanství vyznačuje vírou ve **vykupitelskou úlohu Ježíše Krista**. Ježíš byl historickou osobností žijící v 1. století n. l. Křesťané Ježíše považují za božského Syna a mesiáše (spasitele). S judaismem a islámem křesťanství spojuje vedle víry v jediného Boha také společná tradice posvátných spisů. Do této společné tradice patří (1) Hebrejská bible (soubor židovských posvátných knih, jež křesťané označují za Starý zákon), (2) vybrané křesťanské spisy 1.–2. století zařazené ve 4. století do oficiálního soupisu kanonických knih (tzv. Nový zákon) a (3) Korán. Nový zákon i Korán navazují na Hebrejskou bibli a posvátné spisy těchto tří náboženství sdílejí mnoho motivů, postav, příběhů i morálních zásad. Křesťané dokonce pojali Hebrejskou bibli do svého kánonu. Na základě této společné tradice posvátných knih se tato tři náboženství někdy označují za **biblická náboženství**.

Křesťanství vzniklo v geografickém a kulturním prostředí **pozdně starověkého (helénistického) judaismu a antických náboženských a filozofických systémů**. Od svého vzniku v 1. století prodělalo křesťanství vývoj, díky kterému o něm můžeme hovořit jako o světovém náboženství. Doznávající starověk v něm předal nadcházejícím dobám komplexní a velmi pružný myšlenkový systém schopný nábožensky, sociálně, politicky i kulturně integrovat proměny společenského řádu. Tyto předpoklady uzrály v procesu **šíření křesťanství po Evropě**, tzv. christianizace Evropy. Během procesu

christianizace, pokrývajícího řadu staletí, vrůstalo křesťanství do duchovních tradic Evropy a stávalo se jedním z nejvýznamnějších činitelů formujících světonázorové, morální, právní a umělecké představy evropské civilizace. Z tohoto těsného propojení dějin křesťanství s dějinami Evropy vzešla **křesťanská evropská kultura**.

Díky misijnímu působení je dnes křesťanství živým náboženstvím na všech obydlených kontinentech a představuje v současnosti **nejrozšířenější náboženství světa**. K některé formě křesťanství se na světě hlásí přibližně **2,2 miliardy lidí**, což odpovídá zhruba třetině světové populace. Asi 26,5 % z celkového počtu křesťanů tvoří křesťané žijící v Evropě. V některých oblastech je křesťanství většinovým náboženstvím, především v Evropě, Severní a Jižní Americe, Austrálii a řadě zemí Afriky.

Hovořit o křesťanství jako o jednom světovém náboženství je ovšem značnou měrou abstrakce. Je tomu tak proto, že křesťanství nabývá v různých obdobích a regionech **mnoha různých podob**, které se odlišují svou věroukou a často také způsobem organizačního uspořádání. Ke vzniku těchto odlišností docházelo během celých dějin křesťanství. Početně nejvýznamnějšími proudy křesťanství jsou **katolicismus, protestantismus a pravoslávi**. Tyto tradice se dále štěpí do mnoha dílčích skupin. Termín „křesťanství“ je tak souhrnným označením pro množství dosti různorodých náboženských proudů, jež se v některých případech respektují a spolupracují, jindy se však navzájem neznají, mýjejí, či dokonce odsuzují.



Obrázek č. 1: Schéma vývoje křesťanských církví.

Křesťanství **vzniklo ve druhé čtvrtině 1. století** v prostředí židovské Palestiny, politicky ovládané Římany. Původní jádro tvořily různorodé skupinky vyznavačů Ježíše Krista, kteří jej v duchu židovské tradice považovali za **náboženského učitele a mesiáše**. Podle převažujícího proudu byl Ježíš Synem božím a po smrti na kříži byl vzkříšen a vzat na nebe.

Ještě v 1. století, zejména díky misijním aktivitám Pavla z Tarsu, **křesťanství překročilo původní rámec judaismu** a přiklonilo se k univerzálnímu pojetí misie, která se postupně rozšířila po celém antickém Středomoří. Proces vydělování křesťanství z rámce judaismu byl víceméně ukončen během 1. poloviny 2. století, kdy již bylo křesťanství pokládáno za svébytné náboženství s pevnou sociální strukturou, kde každou křesťanskou obec vedl biskup. Po svém vyčlenění z rámce judaismu se křesťané pokoušeli svou **misí** oslovit většinové pohanské obyvatelstvo římské říše. Ze strany státní moci byli však sledováni s nedůvěrou a v některých dobách a oblastech byli i **pronásledováni**. **Obrat v postavení křesťanství** nastal ve 4. století, kdy císařové začali křesťanství podporovat. Na sklonku

4. století se stalo **státním náboženstvím římské říše**. Model křesťanství jako státního náboženství přijaly i státní útvary, jež se v Evropě formovaly po dezintegraci římské říše.

Původní jádro křesťanského **rituálního života** spočívalo ve křtu a eucharistii. Křest je obřad vstupu do křesťanského společenství, eucharistie je obřad společného jídla. K tomuto společnému jídlu se záhy připojilo čtení z posvátných písem a další úkony. Vznikl tak rituální komplex **křesťanské bohoslužby (mše)**. Vývoj v rituálním životě křesťanství vedl také k zavedení svátků, jako jsou Velikonoce (připomínka Ježíšova ukřižování a zmrtvýchvstání) a Vánoce (připomínka Ježíšova narození). Rozvíjela se také úcta ke světcům a světicím.



Obrázek č. 2: Večeře Páně ve starokatolické církvi.

Důležitým správním mechanismem a věroučnou autoritou se v křesťanství staly tzv. **koncily**, shromáždění církevních představitelů, především biskupů. Prvních sedm tzv. ekumenických (všecírkevních) koncilů, které se konaly ve 4.–8. století a uznává je jak západní, tak východní (pravoslavná) církev, stanovilo **základy křesťanské dogmatiky**, které dodnes představují základ převažující věroučné pozice. Jejich jádrem je (1) víra v **Trojici Boží** – Otce, Syna a Ducha svatého, (2) víra v **božskou i lidskou přirozenost Ježíše Krista**, (3) kánon **Nového zákona** a (4) princip **nepřerušené posloupnosti** (sukcese) v úřadu biskupa (to znamená, že biskupa může platně vysvětit jen jiný platně vysvěcený biskup).

K různorodosti křesťanství přispěl mimo jiné i **rozpad římské říše**. Západní křesťanství se na troskách Západořímské říše přimklo k papežství s centrem v Římě, řecké východní křesťanství se opíralo o centrum v Konstantinopoli a pokračující Byzantskou říši. Církev na Západě i na Východě rozvinuly vlastní teologie i liturgické praxe, což vedlo během raného středověku k narůstání rozdílů a sporů. Tyto spory vyústily v roce 1054 v tzv. **velké schizma** (rozkol), kde se západní a východní církev přestaly navzájem uznávat jako pravověrné církve s platným udílením svátostí (křesťanských obřadů). Tento stav zvrátily až snahy o smír a spolupráci mezi křesťanskými církvemi (**ekumenismus**) ve 20. století.

Jak východní, tak západní křesťanství začlenilo do církevních struktur instituci **mnišství**. Mnišské řády sehrály významnou roli jednak v tradování antické křesťanské i nekřesťanské vzdělanosti, jednak v procesu christianizace Evropy.

Narůstající moc papežů, náboženská očekávání Západu a v neposlední řadě také hospodářské pohnutky vedly ke snaze obnovit křesťanský vliv na Předním východě, ovládaném od 7. století muslimy. Výrazem této politiky jsou **křížové výpravy** do Svaté země v 11.–13. století. Křížové výpravy však skončily neúspěchem.

Kultura středověké Evropy dosáhla svého vrcholu ve 13. století. Její stabilizace byla provázena rozvojem **městské kultury**, který se nejviditelněji projevil ve stavbě monumentálních gotických **katedrál** a v rozkvětu **univerzit**. Na univerzitní půdě se formovala **scholastika** jako nová podoba křesťanské teologie.



Obrázek č. 3: Gotická katedrála Notre Dame v Paříži.

Na prahu **novověku** došlo v západním křesťanství k dalším proměnám a diferenciaci vlivem **reformace**. Jejím důsledkem bylo **rozštěpení západního křesťanství na katolicismus a protestantismus**.

Základní myšlenkou **protestantismu** byla snaha o návrat k původnímu jádru křesťanství, důraz na Bibli, odmítnutí světské moci církve a zpochybnění autority papeže. Vedle toho některé protestantské církve přinesly významné inovace v oblasti církevní správy: namísto episkopálního uspořádání, kde má rozhodující slovo biskup, zavedly kolektivnější způsob správy prostřednictvím staršovstev (rad starších).

Vzestup protestantismu během 1. poloviny 16. století změnil mapu křesťanské Evropy. Některé státy a oblasti se k protestantismu většinou přiklonily (Velká Británie, severní Německo, Skandinávie, Nizozemsko aj.), v jiných se objevily protestantské menšiny (české země, Uhersko, Francie, Itálie aj.). Protestantská tradice se od počátku dále **diferencovala**.

Katolicismus si podržel velkou část rysů pozdně středověkého křesťanství, zároveň však sám pociťoval potřebu reformy. Katolická reakce na reformaci směřovala jednak k vnitrocírkevní reformě, jednak k potlačování protestantismu v zemích, kde byli protestanti v menšině (například i na českém území).

Oboustranné násilnosti a nedostatek tolerance v první fázi reformace přispěly ke **snížení politického a společenského významu křesťanských církví**. Nový duch **osvícenství**, filozofický obrat k subjektu, racionalismus, vzestup empirických věd a také hospodářská expanze, jež přinášela nové poznatky o cizích kulturách a náboženstvích, podnítily hledání **nového postavení křesťanství v evropské společnosti**. Katolické i protestantské křesťanství ztrácelo pod tlakem osvícenství určující politický vliv a bylo stále více odkazováno do soukromé sféry. Tento proces, neoddělitelně spjatý s novověkými evropskými identitami, se označuje za **sekularizaci**. (Pro více informací viz kapitola „Náboženství a procesy globalizace a sekularizace“.)

V pozdějším novověku sílily snahy o překonání řevnivosti mezi různými křesťanskými církvemi a o znovunavázání **dialogu a spolupráce**. Tyto snahy vyvrcholily v křesťanském **ekumenismu**.

Římskokatolická církev dlouho setrvala na tradičním pojetí církve. V tomto duchu římskokatolická církev na přelomu 19. a 20. století ostře **bojovala proti modernismu**. Průlom však přineslo jednání **druhého vatikánského koncilu** (1962–1965). Na tomto koncilu se římskokatolická církev současnému světu otevřela a aktivně se přihlásila ke svému podílu na řešení jeho palčivých problémů, stejně jako k větší otevřenosti vůči odlišným proudům křesťanství a jiným náboženstvím.

Křesťanství v současné ČR

V ČR je v současnosti registrováno 31 církví a náboženských společností. Mezi nimi je plných 25 křesťanských. Daleko největší počet členů má v ČR **Římskokatolická církev**. Ve sčítání lidu z roku 2001 se k ní hlásilo asi 2,7 milionu obyvatel (což odpovídalo 26,8 % obyvatel ČR). Českým specifikem jsou dvě početně dosti silné církve, **Českobratrská církev evangelická** (v roce 2001 se k ní hlásilo přes 117 000 obyvatel) a **Církev československá husitská** (v roce 2001 se k ní hlásilo téměř 100 000 obyvatel). Jde o církve protestantského rázu, které vznikly v počátcích první republiky v reakci na tehdejší konzervatismus Římskokatolické církve. Obě staví na národních základech a na odkazu české reformace, v neposlední řadě na odkazu mistra Jana Husa a Jednoty bratrské. **Pravoslavná církev** měla v ČR v roce 2001 asi 23 000 členů, vedle nich se k ní ale také hlásí velké množství cizinců dlouhodobě pobývajících v ČR. Svou naukou a rituální praxí se Pravoslavná církev v základních rysech shoduje s Církví římskokatolickou, její obřady mívají slavnostnější charakter. Zhruba 23 000 obyvatel se přihlásilo v roce 2001 také ke **Svědům Jehovovým**. Tato skupina je misijně poměrně aktivní a je někdy vnímána jako konfliktnější, zejména pro své odmítání krevní transfuze, pro apokalyptické představy

o konečné bitvě a pro svůj častý důraz na doslovnou pravdivost Bible. **Církev adventistů sedmého dne** je protestantská církev orientovaná na očekávání konce světa. Na rozdíl od většiny ostatních církví je v této církvi dnem konání bohoslužeb sobota, nikoli neděle. V ČR měla v roce 2001 asi 7 500 členů. V ČR působí též **baptisté**. **Starokatolická církev** je ve většině ohledů blízká Římskokatolické, avšak nepřijímá autoritu papeže a nepožaduje od kněží život v celiátu. (Více o celkové náboženské situaci v ČR lze nalézt v kapitole „Náboženská situace v ČR“.)

Křesťanství je v ČR **nejrozšířenějším náboženstvím**: k různým křesťanským církvím a náboženským společnostem se ve sčítání lidu v roce 2001 přihlásilo téměř 3,1 milionu obyvatel, tzn. asi 99,95 % všech obyvatel hlásících se k nějaké registrované církvi. (Výsledky sčítání lidu z roku 2011 budou zveřejněny na stránkách Ministerstva kultury ČR (<<http://www.mkcr.cz/cirkve-a-nabozenske-spolecnosti/>>)).

5. Analytický výklad: Křesťanství, evropské identity a postoje k „jiným“

Křesťanská identita Evropy

Otázka křesťanské identity Evropy je v současnosti velmi aktuální. Vyplyvá to i z **diskusí během přípravy Evropské ústavy**. Uvažovalo se o tom, že preambule Evropské ústavy bude obsahovat zmínku o křesťanských či židovsko-křesťanských kořenech Evropy. V diskusi se objevilo široké spektrum názorů.

Odmítavé postoje vycházejí obvykle z kritiky církve jako instituce a poukazování na problematické aspekty jejích dějin, případně z obav o náboženskou svobodu („Pevně věřím, že převládne zdravý rozum a nakonec bude odsouhlasena obecnější, avšak nábožensky méně vyhocená verze ústavy“, <<http://blisty.cz/art/18294.html>>).

Někteří křesťané či přímo oficiální představitelé křesťanských církví – aniž by jakkoli zpochybňovali svobodu vyznání – podporují názor, že by se Evropa měla přihlásit ke svým křesťanským kořenům. Někdy tuto otázku zapojují i do širších etických souvislostí. Kardinál Miloslav Vlk například v roce 2009 napsal: „Lidská práva a svobody, jestliže nemají pevný duchovní přijatý a praktikovaný základ, mohou být sice společnou deklarací, ale vzájemná dohoda ještě sama tento pevný základ neposkytuje. Člověk, pokud nepřijal do svého života vyšší autoritu, vyšší důvody, tato práva a svobody snadno porušuje. Evropa má křesťanské kořeny, a jak říkal náš známý prezident první republiky Tomáš Garrigue Masaryk, společnost se udržuje těmi idejemi, ze kterých se zrodila“ (<<http://www.kardinal.cz/index.php?cmd=article&articleID=345>>).

Jiný typ pozitivního stanoviska ke zdůrazňování křesťanských kořenů Evropy vychází ze sekulárních pozic. Zakládá se na uznání křesťanství jako důležitého faktoru v dějinách a současnosti Evropy. Evropa by podle těchto názorů nějakou jednoznačnou identitu mít měla a právě křesťanství by mohlo být jejím



Obrázek č. 4: Chrám Spasitele Církve československé husitské v Brně (funkcionalistický sloh).

základem: „V dnešním složitém světě je multikulturalismus sice módní, nicméně nebezpečný. Ostatní ‚nekřesťanské‘ civilizace a kultury drží se svého založení velice pevně. Jejich zakořenění je třeba respektovat a vážit si ho. Ovšem o to víc by nám dozajista prospělo hledět si, odkud my jsme povstali. (...) Křesťanství není majetkem církvi a věřících. Ba dokonce není ani jen duchovním kulturním a civilizačním dědictvím. Je naší součástí. Byť si to mnozí neuvědomujeme, ba odmítáme. Přihlašujeme-li se k němu, hlásíme se k sobě“ (<<http://bohumildolezal.lidovky.cz/texty/cit02.htm>>). V tomto úryvku můžeme pozorovat **úzkou spojitost otázky identity s otázkou jinakosti**. Když definujeme svou identitu, často ji definujeme *vůči někomu či něčemu*. Občas jsme v úvahách o vlastní identitě a jejích kořenech dokonce vedeni obavami (například z islámu). (Pro více informací viz kapitola „Islám: Utváření Evropy a jejího ‚druhého‘“.)

Už jen těchto několik názorů ukazuje, že **identita Evropy není něco pevně daného**. Je předmětem vyjednávání, diskusí, střetů. Evropa má **více tváří, více identit**. Není pochyb o tom, že křesťanství ovlivnilo tvář Evropy tak hluboce, že lze bez nadsázky hovořit o **křesťanských kořenech Evropy**. Zároveň je však velký rozdíl mezi tvrzením, že Evropa má křesťanské kořeny, a mezi přesvědčením o **výlučném nároku křesťanství na evropský kontinent**. Nezapomínejme, že křesťanství v evropském prostoru **vždy koexistovalo s jinými náboženstvími a kulturami**, jako je zejména židovství (židovská diaspora v Evropě) a islám (Španělsko, Balkán, Sicílie, Turecko). Není namístě opomíjet ani koexistenci a prolínání křesťanství s kulturou římskou, řeckou, germánskou, slovanskou a dalšími. I ty svými institucemi a svou historií ovlivnily další směřování i současnou tvář Evropy. Tyto kultury a náboženství v dějinách hledaly různé podoby vzájemných vztahů a evropská historie zná i období a oblasti, kdy mezi těmito náboženstvími docházelo k pokojnému soužití a vzájemnému obohacování. (Pro více informací viz kapitola „Evropa a židovská diaspora“.)

Když tuto úvahu shrneme: Je jedině namístě zdůrazňovat **určující vliv křesťanství na evropskou civilizaci** a na její kulturní hodnoty (umění, státnost, právo atd.). Zároveň je však třeba mít na paměti **nejednoznačnou, vyjednávanou povahu identity**. Hovořit o křesťanských kořenech Evropy neznamená, že jde o kořeny jedině, tím méně to, že by si křesťanství mohlo činit na evropský prostor výhradní nárok.

Křesťanství a evropské postoje k jiným kulturám a náboženstvím: intolerance versus tolerance, konfrontace versus soužití a spolupráce

Křesťanství se v dějinách Evropy **podílelo na utváření postojů vůči jiným kulturám a náboženstvím**. Jsou dva důvody, proč se věnovat historii těchto postojů. Za prvé proto, že jeho vlivy se v pozměněných podobách zčásti stále projevují u značné části evropského obyvatelstva (ne nutně specificky té, která se hlásí ke křesťanství). Za druhé proto, že konkrétní příklady tolerance a intolerance ilustrují problémy, kterým musí čelit současná multikulturní výchova. V mnoha případech se například ukazuje, že zdrojem intolerance nejsou náboženství, nýbrž zájmy a obavy politického rázu. Případná náboženská argumentace či podpora netolerantních postojů některými představiteli daného náboženství ještě neznamenají, že je náboženství skutečným, nebo dokonce jediným zdrojem konfliktů. Navíc příslušnost k nějakému náboženství ještě neznamená přijetí uniformních postojů. Ve všech významných náboženstvích najdeme jak příklady tolerance, tak příklady intolerance a fundamentalistických postojů.

V evropských dějinách bylo křesťanství někdy **částečným nositelem procesů směřujících k intoleranci**. Dělo se to převážně v historických obdobích, jejichž etické systémy *nevnímaly* toleranci a multikulturní soužití jako pozitivní hodnotu a vítanou možnost vzájemného obohacování kultur. Často se tak objevovalo pojetí, které v majoritním proudu křesťanství vidělo **jediné pravdivé náboženství**. V tomto

duchu se některé křesťanské instituce v dějinách podílely na vyvíjení různých mechanismů, které se z hlediska současné etiky jeví jako potlačování lidských práv a svobod. Již v antickém období křesťanství císařové a úředníci zakračovali proti jinak smýšlejícím křesťanským proudům, označovaným za kacířské. Též některé etapy šíření křesťanství byly poznamenány násilnostmi.

V jednotlivých obdobích se probouzela či opět usínila **idea křesťanské Evropy** ve smyslu výlučného nároku křesťanů na evropský prostor. Tato idea se aktivovala obvykle pod tlakem politických událostí, které byly vnímány jako ohrožení křesťanství, zejména ze strany rozličných kultur a etnik vyznávajících různé formy islámu. Lze to pozorovat například při obsazení Španělska muslimy v 8. století a v následném procesu křesťanské „reconquisty“ (znovudobývání) Iberského poloostrova. Idea výlučně křesťanské Evropy se objevila také v době křížových výprav na Východ (11.–13. století) a znovu pak pod tlakem turecké expanze a hledání nového rozložení politických sil v 15.–16. století. V některých ohledech lze s těmito historickými příklady srovnat i obavy, které se objevují zhruba od 80. let 20. století, kdy v některých muslimských zemích došlo k novému prosazování islámu do politického života. Zejména od teroristického útoku 11. září 2001 se tyto obavy přetavily v představu domněle jednotného islámského světa jako údajného protivníka křesťanského Západu.

Vedle tohoto historického vědomí mocného souseda v podobě muslimských států křesťanství také mělo vliv na **postoje k nábožensko-kulturním minoritám v evropském prostoru**. Šlo zejména o židovskou menšinu a o křesťanské proudy hlásící se k jiným verzím křesťanské nauky a praxe (v oblasti východního křesťanství například paulikiáni či bogomilové, v oblasti západního křesťanství například valdenští, kataři či husité). Zejména na sklonku středověku a počátku novověku vzrůstala xenofobie vůči minoritám, která vyvrcholila ve dvou procesech: (1) ve vypovídání Židů z některých evropských států na konci středověku a (2) v tzv. „honu na čarodějnice“. Hon na čarodějnice probíhal nejvýrazněji zhruba mezi lety 1530 a 1620 a vedl v některých oblastech k poměrně rozsáhlým perzekucím a upalování žen (v menší míře i mužů) podezíraných z čarodějnictví. Tato upalování se zakládala na vykonstruovaných inkvizičních procesech, jež probíhaly v plné síle do 17. století a doznívaly i v 18. a dokonce 19. století, než jim učinil přítrž boj osvícenství a racionalismu za náboženskou toleranci. Kacíři, Židé a čarodějnice byli obviňováni například ze spiknutí proti křesťanům, spolupráce s muslimy a rituálních vražd křesťanů. Historikové prokázali, že se tato obvinění nezakládala na pravdě, nýbrž že šlo o **perzekuční stereotypy**, které zejména v dobách krize a obav vedly k hysterické snaze „vyčistit“ evropský prostor od všech sil, jimž bylo připisováno spiknutí proti křesťanstvu. Tyto stereotypy jsou dobrým příkladem obecného společenského mechanismu, kde strach z „jiného“ a „cizího“ může zejména v krizových obdobích vyústit v konkrétní politické a právní kroky i ve výbuchy davového násilí. V takových dobách se minority mění v jakési obětní beránky, jejichž eliminace psychologicky kompenzuje ekonomické a politické frustrace. Není náhodou, že velmi podobné stereotypní představy (včetně obvinění z rituálních vražd a celosvětového židozedaňského spiknutí) se objevily například v protizidovských novinových článcích na konci 19. a začátku 20. století (Pro více informací viz kapitola „Evropa a židovská diaspora“.)

Otvírá se **otázka, nakolik za tyto procesy nese vinu křesťanství**. Ideje a činy křesťanských skupin a jednotlivců samozřejmě k historickým netolerantním postojům přispívaly. Křesťanství je ale velmi obecný



Obrázek č. 5: Z představ o inkvizičním procesu: výslech s užitím tortury.

termín zahrnující nepřeborné množství proudů a myšlenek, ani nemluvě o regionálních odlišnostech a o hlubokých proměnách během dvoutisícileté historie křesťanství. I římskokatolická církev je institucí, jež se od dob středověku a raného novověku značně proměnila. Krom toho její vysocí představitelé opakovaně vyslovili lítost nad historickými projevy náboženského antisemitismu (tzv. antijudaismu) a nad potlačováním svobody smýšlení inkvizicí. Papež Jan Pavel II. například v roce 2000 prohlásil: „Ujišťuji židovský národ, že katolická církev (...) je hluboce zarmoucena nenávistí, pronásledováním a projevy antisemitismu, které postihly Židy ze strany křesťanů v kterékoli době a na kterémkoli místě (...)“ (<<http://zpravy.idnes.cz/papez-poprosil-boha-za-odpusteni-za-utrpeni-zidu-fb5-/zahranicni.asp?c=A000323101000zahranicni>>). Jen těžko lze tedy klást antijudaismus či inkvizici za vinu současné římskokatolické církvi. Ještě obtížněji je možné klást je za vinu křesťanství vůbec.

Je třeba zdůraznit, že vedle netolerantních postojů a projevů **existovaly v křesťanské kultuře Evropy i tolerantní postoje, mírumilovné soužití a spolupráce**. Tato spolupráce se uskutečňovala na různých úrovních, od materiální přes dovednostní až po ideovou. Jako příklad materiální spolupráce lze uvést obchodní výměnu se středověkým islámským světem či nezastupitelnou roli Židů v evropském obchodu. Příkladem dovednostní spolupráce je lékařství – bohatší vrstvy křesťanské Evropy ve středověku běžně využívaly služeb židovských a muslimských lékařů. Ideovou spoluprací lze ilustrovat třeba vzájemným obohacováním křesťanské, židovské a islámské kultury na poli filozofického myšlení. Například první zprostředkování Aristotelova myšlení středověké křesťanské Evropě bylo dílem židovských a muslimských učenců a překladatelských center v oblastech, kde se setkávala a prolínala křesťanská a muslimská kultura (zejména na Sicílii a ve Španělsku).

6. Komunikační průvodce

Vzhledem k demografické situaci současné ČR je v podstatě jisté, že **někteří vaši žáci a žákyně budou křesťanského vyznání** nebo budou mít ke křesťanství jiný druh nelhostejného postoje (náboženství jejich rodičů, od něhož se odklonili apod.).

Dále je třeba mít na paměti, že multikulturní otázky mají ve výchově v běžné rodině obvykle jen malou prioritu, informace z médií jsou často nevyvážené a otázky související s etikou a identitou mají značný emoční náboj. Z těchto důvodů je pravděpodobné, že **se tematika křesťanství bude osobně dotýkat i většiny žáků a žákyně, kteří křesťany nejsou**. Tito žáci budou ke křesťanství zaujímat různé postoje, z nichž některé budou vycházet z rozšířených pašalizujících představ o křesťanství (viz níže).

Tento průvodce má za cíl představit některé typické potenciálně konfliktní situace, které je potřeba vyřešit v duchu cílů multikulturní výchovy, případně kterým lze předejít.

Překonávání stereotypů a budování aktivně tolerantních postojů vůči křesťanům

Při budování aktivní tolerance a celkově naplňování cílů multikulturní výchovy bude pravděpodobně třeba překonávat některé **stereotypy týkající se křesťanství**. Značná část z nich se týká pojetí náboženství vůbec, v našem regionu se ovšem tyto stereotypy nejvíce projevují v pojetí křesťanství. Mezi tyto stereotypy patří například:

- představa o **jednotě křesťanství** – nepřihlížení k dobovým a regionálním odlišnostem a velkým rozdílům ve věrouce, náboženské praxi i politice jednotlivých denominací, přerůstající mimo jiné v předpoklad jakési **kollektivní viny** křesťanů všech dob za některé problematické jevy dějin křesťanství (inkvizice apod.);
- pojetí křesťanství jako **manipulativní ideologie** kněžské vrstvy či vládnoucí třídy, určené k ovládnutí mas (toto pojetí, vycházející mimo jiné z osvícenské kritiky institucionálních rovin

náboženství a z marxistické filozofie, je jednou z nejrozšířenějších představ o křesťanství, má však mnoho trhlín, například lze uvést historické příklady, kdy kněžská vrstva byla naopak ve vleku světských vládců či křesťanského veřejného mínění, lze také poukázat na to, že mnozí křesťané v minulosti i v současnosti byli a jsou kritičtí vůči představitelům institucionálních církví, ani nemluvě o tom, že některé křesťanské církve vůbec kněžskou vrstvu nemají nebo jsou založeny na značně demokratických způsobech řízení);

- pojetí křesťanství jako **psychologické „berličky“** slabých a psychicky labilních jedinců, neschopných se vyrovnat s životními krizemi a s lidskou smrtelností (proti tomu lze namítnout, že jde o paušalizující tvrzení: psychická labilita příznivců daného náboženství převyšující psychickou labilitu zbytku populace není nijak prokazatelná, ostatně i lidé nehlásící se k žádnému náboženskému vyznání si v krizových situacích vytvářejí kompenzační mechanismy, aniž to znamená, že můžeme automaticky konstatovat jejich psychickou labilitu);
- představa o křesťanech jako o **upjatých „slušnících“**, se kterými není zábava.

Dobré zapojení křesťanů do třídního kolektivu může narážet na dva obecné problémy:

- různě výrazné **sociální vyloučení** věřících žáků jako „divných“ (toto vyloučení se projevuje například vtípkováním na jejich adresu či nevolí k jejich účasti na společných aktivitách, někdy však může přerůst až v chování vykazující znaky šikany);
- **odstup samotných křesťanských žáků od zbytku kolektivu**, jenž je často reakcí na vyloučení, ale může vycházet i z jiných zdrojů, například z toho, že se pod vlivem křesťanské výchovy mohou v daném věku zabývat jinými otázkami než jejich vrstevníci, nebo z toho, že patří k takové křesťanské církvi, která zastává vůči majoritní společnosti a jejím morálním systémům konfliktnější, méně konformní postoje.

Několik konkrétních rad:

- Podávejte při vhodných příležitostech náboženské vyznání jako **normální jev a základní právo** v demokratickém státě.
- **Zmírňujte u žáků účinky uvedených stereotypů** a paušalizujících představ o křesťanství, například následujícími způsoby:
 - o **zařazováním témat souvisejících s křesťanstvím do výuky;**
 - o **relativizací stereotypů o jednotném a netolerantním křesťanství či „křesťanské církvi“**, které se často objevují v souvislosti s tematikou inkvizice, s případy násilné christianizace apod.
- Pokud se setkáte se sociálním vyloučením některého žáka, které může souviset s jeho náboženským přesvědčením, **jeho náboženské přesvědčení nikdy neuvádějte** a nepoužívejte ve snáhách o jeho integraci.

Na co si dát pozor ve výuce

Při zařazování témat souvisejících s křesťanstvím do výuky je namístě vyvarovat se některých chyb:

- Nejčastější chybou je **nevhodný a necitlivý způsob zařazení témat souvisejících s křesťanstvím**. V hodině české literatury můžete bezesporu zjišťovat přímým dotazem, kdo četl *Zapadlé vlastence*. Například u Bible to však není nejvhodnější způsob. Kladná odpověď na přímou či nepřímou otázku tohoto rázu je v tomto případě „doznáním“ a měli byste zvážit, zda spíše

nevytvoří pro některé žáky (či i pro vás) trapnou situaci. **Řešení:** Tematiku křesťanství zařazujte přirozeně, se stejnou samozřejmostí, s jakou zařazujete třeba tematiku platónské filozofie nebo nerostného bohatství. Nepoužívejte otázky či jiné formy interakce, které by vedly k přímému či nepřímému zjišťování, či dokonce zveřejnění náboženského přesvědčení žáků.

- Dále je namístě opatrnost ohledně **zapletání se do interpretačních detailů** týkajících se křesťanské věrouky a spirituality. Vaši křesťanští žáci tyto roviny své tradice obvykle znají. Zacházením do detailů riskujete, že vaše informace budou nesprávné nebo že se dotknete citlivého tématu, o kterém nevíte. **Řešení:** Zůstaňte na obecné rovině dějin a kulturní role křesťanství. Nezacházejte do detailů, ve kterých se bezpečně neorientujete.
- Chybou je taktéž ve výkladu **sklouznout ke kritice křesťanství** či některého křesťanského proudu. Ve výuce lze jistě poukazovat na historické příklady intolerance, jež jsou spjaty s křesťanskou kulturou, avšak zásadně bez toho, aby šlo o paušalizující obvinění křesťanství či některé křesťanské církve. **Řešení:** Tato témata otvírejte zvláště citlivě. Dbejte na vysvětlování, že křesťanství není jednotné a že není správné mechanicky přenášet dnešní etická měřítká na jevy minulosti. Dbejte také na vyváženost – uvádějte i příklady tolerance a obohacujícího soužití.
- Pokud si uvědomíte sami či z reakce žáků, že jste v otázce náboženství **šlápli vedle**, je zřejmě nejlepší strategií k zachování respektu u věřících žáků stručná, upřímná omluva. Bývá to lepší strategie, než téma dál rozebírat či hájit své původní stanovisko.

Jak přistupovat k žákům s fundamentalistickými postoji

U některého z vašich žáků a žákyň se mohou vyskytnout **fundamentalistické postoje**. Ty se projevují zejména **úzkostlivým lpěním na vlastním přesvědčení, intolerancí vůči jiným názorům a odmítáním diskuse**. Názorový (zdaleka ne jen náboženský!) fundamentalismus je jednou z hlavních překážek multikulturní výchovy a budování tolerantních postojů.

Fundamentalismus **nelze identifikovat s některým konkrétním vyznáním**, církví či náboženskou společností. Jde o životní a náboženský postoj, který se vyskytuje *napříč různými náboženstvími a různými křesťanskými církvemi*.

Jako fundamentalistické lze určit **nároky na jediný správný názor**, ale také například názory, podle kterých je teorie evoluce teorií podvodnou či neplatnou a má prý být nahrazena tzv. teorií **kreacionismu**, podle které svět stvořil Bůh. Můžete se setkat také s názory, že sdělovací prostředky jsou nástrojem působení ďábla ve světě, že veškeré způsoby antikoncepce jsou hříšné nebo že kromě členů žákovy náboženské skupiny budou všichni lidé zavrženi a zničeni v apokalyptické bitvě.

Pokud u některého žáka či žákyň ve třídě fundamentalistické postoje identifikujete, zvažte následující strategii:

- Zásadně **nepřispívejte k exkluzi žáka** z třídního kolektivu.
- Neuspěchaným, klidným a diskusně otevřeným působením (tzn. nikoli „frontálním útokem“) jeho **fundamentalistické postoje zmírňujte**, například následujícími způsoby:
 - o při vhodných příležitostech **relativizujte veškeré nároky na absolutní pravdu** příklady z historie a praxe (často i v nenápadných souvislostech – proměny vědeckých teorií, newtonovská mechanika versus teorie relativity ...);
 - o zapojte ho do **kooperativních aktivit**, zejména takových, kde si ověří cenu a nutnost **kompromisu**.

- Zaměřte se **nikoli na vyvracení jeho přesvědčení jako celku**, nýbrž jen na korekci těch součástí jeho přesvědčení, které jsou na překážku multikulturní toleranci nebo principu vědecké výuky (viz příklad kreacionismu: nepolemizujte s žakovým přesvědčením, že svět stvořil Bůh – na toto náboženské přesvědčení má plné právo –, nýbrž s jeho *neotevřeností vůči vědeckému přístupu* a s prosazováním kreacionismu jako *vědecké teorie*, které by prý měl být ve výuce přírodních věd dán stejný prostor jako evoluci: nikoli, poněvadž výuka se uskutečňuje na vědeckých základech a kreacionismus vědeckou teorií není).

Další vybrané problémy a komunikační situace

- Připravte se na případnou **výměnu názorů s některými rodiči**, kteří budou zařazování informací o náboženství a témat multikulturní výchovy do jednotlivých předmětů vnímat jako indoktrinaci a náboženskou propagandu (za peníze daňových poplatníků). Zařazování plžů do výuky také není propagací plžů – zařadit nějaké téma přece ještě není propagandou. Navíc pochopení role náboženství v dějinách i současnosti je nezbytné k dobré orientaci v historii i v současném světě.

A co když jste křesťanského vyznání vy?

Pokud se hlásíte ke křesťanskému vyznání nebo k němu chováte osobní sympatie, platí, že:

- je neetické ve výuce propagovat jakékoli náboženské vyznání (případně je bezdůvodně zdůrazňovat na úkor jiných);
- je jen na vás, zda své náboženské sympatie žákům sdělíte, stejně jako u dalších osobních záležitostech vás k tomu nic nenutí, ovšem zařazování tematiky křesťanství do výuky pak může být žáky hůře přijímáno.

7. Shrnutí

- Křesťanství je v současnosti **nejrozšířenějším náboženstvím světa** (2,2 miliardy obyvatel) a také daleko nejrozšířenějším náboženstvím v ČR (3,1 milionu obyvatel).
- Křesťanství **není jednolitým proudem**, nýbrž se od počátku až dodnes člení na mnoho církví a proudů charakterizovaných často různými věroukami, politikami a způsoby organizace.
- Křesťanství určujícím způsobem **ovlivňovalo a nadále ovlivňuje evropskou kulturu**.
- Zároveň však v evropském prostoru **nikdy nebylo jediným náboženstvím**. Naopak vstupovalo do různých interakcí s jinými náboženstvími a kulturami, například židovskou a muslimskou.
- Uznání významu křesťanství v dějinách Evropy je zásadně odlišné od netolerantní propagace výhradního nároku křesťanství na evropský prostor.
- Křesťanství se v dějinách Evropy někdy podílelo na **utváření a podpoře netolerantních postojů**. Zároveň se v něm ale objevovaly i **opačné tendence**, tj. tendence k mezikulturní spolupráci a k odmítnutí násilných řešení.
- Při výchově žáků k aktivní toleranci vůči křesťanům (včetně křesťanských spolužáků) je třeba překonávat některé **stereotypy**, například pojetí křesťanství jako jednolitého proudu či jako manipulativní ideologie kněžské vrstvy.
- Témata související s křesťanstvím je dobré **do výuky zařazovat citlivě**, bez otázek vedoucích k přímému či nepřímému zveřejňování náboženského vyznání žáků, bez zabíhání do interpretačních detailů a bez sklouzávání ke kritice křesťanství.

8. Úkoly

Opakování

Odpovězte na otázky:

- 1) Které tři proudy křesťanství jsou početně nejvýznamnější?
- 2) Popište demografickou situaci křesťanských církví v ČR.
- 3) Uved'te, v jakých odvětvích docházelo ke spolupráci středověké křesťanské kultury Evropy s kulturou islámskou a židovskou.
- 4) Jaké dva významné xenofobní procesy probíhaly v Evropě na přelomu středověku a novověku a na jakých perzekučních stereotypch byly založeny?

Textová analýza

Církev si od počátku své existence a v každé své etapě byla vědoma síly a přesvědčivosti mluveného a později psaného slova. Slova se dala využívat ve prospěch pozitivních cílů, ale také zneužívat, s úmyslem ubližovat a poškozovat dílo a tvůrce slova, ale i jejich posluchače. Na počátku 14. století jen v Praze uhořelo z rozhodnutí církve na hranici 14 „kacířů“. Velkým pomocníkem inkvizitorů se stala ve druhé polovině 14. století kniha aragonského inkvizitora, dominikána Nicolau Eymerycha, vydaná pod názvem „Příručka pro inkvizitory“. Je to snad jedna z nejděsivějších militantních knih napsaných teologem a stala se jakousi druhou biblí spolupracovníků „svatého“ tribunálu. Je také známo, že jeden středověký inkvizitor se na koncilu v Kostnici roku 1414–1416 sám vychloubal při dokazování obvinění z kacířství – „Ukažte mi dva řádky kteréhokoliv autora a já dokážu, že je kacíř, a dám ho upálit“. A opravdu tehdy církev znamenitě ovládala umění vyložit kterékoliv dílo v neprospěch autora. V českých zemích se inkvizice církve od husitského období nakonec stala synonymem útlaku. Pověstné hony na čarodějnice se tehdy nejvíce rozšířily v luteránských oblastech Německa, zpusťšeného třicetiletou válkou. V českých zemích se pak toto zlo omezilo hlavně na oblasti hornatého pohraničí, na oblasti tehdy většinou německé – severní Morava a Slezsko.

(<http://www.moje-nazory.estranky.cz/clanky/historie_-osobnosti/zrod-inkvizice_-v-roce-1542-byl-ustaven-tzv_-svaty-tribunal-inkvizice_-papezska-inkvizice-pak-pusobila-vice-jak-400-let>)

- 1) Identifikujte v tomto textu paušalizující představy a stereotypy.
- 2) Rozhodněte, v čem je text nevyvážený a v čem odporuje zásadám vědecké výuky.
- 3) Poté formulujte vlastní podání, kde uvedete tatáž fakta jako autor článku, ale zasadíte je do souvislostí a paušalizujících představ se vyvarujete.

Analýza reálné situace

Váš žák v eseji do předmětu občanského a společenskovedního základu napsal:

„Můj názor je, že se nikomu nemá brát jeho náboženské přesvědčení. To by bylo porušení demokracie a Listiny základních práv a svobod. Ale jsou případy, kdy náboženství člověku škodí a dostává ho pod vliv kněží, kterým často jde hlavně o peníze. Církev je také často netolerantní, jak je vidět i na působení papeže Benedikta XVI., který byl předtím představený úřadu v Římě, který navazuje na inkvizici. Také existují v křesťanství sekty, které vedou ke zotročení lidí. Církev spravují památky a jsou pro svoje věřící důležité, ale stát by je neměl platit, měli by je platit věřící. Sekty jako mormoni nebo Svědkové Jehovovi by měly být zakázané zákonem.“

- 1) Jaké stereotypní představy o křesťanství a jaké problematické klasifikace a závěry můžete v textu identifikovat?

- 2) Sleduje žák tímto textem podle vašeho názoru nějaké vlastní cíle, nebo jen mechanicky reprodukuje názory předané mu výchovou (odpověď nemusí být jednoznačná, jde o podnět k úvaze)?
- 3) Jakými argumenty a konkrétními příklady, které znáte, by se daly žákovy příklady dále rozvinout a podložit? Jak byste na tyto argumenty reagovali?
- 4) Zkuste na základě tohoto úryvku navrhnout individuální postup při edukaci jeho autora v multikulturní výchově.

Projekt

Pročtěte si oddíl „Křesťanství v současné ČR“ v této kapitole. Při následujícím sbírání informací se zaměřte na následující církve a náboženské společnosti: Římskokatolickou církev, Českobratrskou církev evangelickou, Církev československou husitskou, Pravoslavnou církev, Svědky Jehovovy a Církev adventistů sedmého dne (pokud zjistíte, že ve vašem okrese či městě působí zvláště aktivně nějaká jiná křesťanská církev či náboženská společnost, seznam si pozměňte).

- 1) Založte si dokument (sešit, počítačový soubor), kam si budete o těchto církvích a náboženských společnostech sbírat informace.
- 2) Zjistěte si více informací o jejich organizaci, věrouce a historických kořenech.
- 3) Jaké principy a poslání deklarují? Jak chápou svůj vztah k okolní společnosti?
- 4) K jakým celospolečenským tématům se vyjadřují ve svých oficiálních dokumentech a prohlášeních, na svých webech, nástěnkách?
- 5) Zjistěte si informace o jejich hlavních centrech (kostelech apod.) ve vašem okrese. Plánujete-li využití obrazového materiálu ve výuce, můžete připojit i fotodokumentaci budov (vlastní či dostupnou na internetu).
- 6) Zjistěte si informace o pravidelných i nyní chystaných příležitostných aktivitách, jež dané církve a náboženské společnosti pořádají.
- 7) Zmiňují se o některé z nich celorepubliková média? A média lokální? Jaký je jejich mediální obraz?
- 8) Jaký je jejich obraz u obyvatel vaší obce? Zapátrejte ve svém okolí, mezi známými, kolegy.
- 9) Jaké představy o těchto církvích a náboženských společnostech mají vaši žáci?
- 10) Získané informace si systematicky utříďte a vyvoďte z nich závěry použitelné v multikulturní výchově.

Klíč

Opakování: 1) Katolictví, pravoslaví, protestantismus. 2) Viz pasáž o křesťanství v ČR. 3) Obchod, lékařství, filosofie, vzdělanost. 4) Vypovídání Židů, hon na čarodějnice.

Textová analýza: 1) Především odkazy na manipulativní povahu církve a jejich představitelů. 2) Hodnotící postoje, jednostranné zaměření textu.

Analýza reálné situace: –

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Obecně se křesťanství a jeho dějinám věnují publikace:

Filipi, Pavel, *Křesťanstvo*, Brno: CDK 1998.

Kniha nabízí základní přehled křesťanství a jeho vývoje. Nevěnuje příliš pozornosti středověkému křesťanství, zato se podrobněji než jiné přehledy zabývá protestantskými denominacemi a tzv. starými východními církvemi. Obsahuje též údaje o křesťanských církvích v současnosti.

Frankielová, Sandra Sizer, *Křesťanství: Cesta spásy*, Praha: Prostor 1999.

Obecná, čtivá kniha poskytující základní přehled křesťanství.

Tomkins, Stephen, *Stručné dějiny křesťanství*, Praha: Volvox Globator 2009.

Velmi stručný úvod do dějin křesťanství. Méně kvalitní než Filipi.

Kvalitní práce o kratších časových obdobích:

Bossy, John, *Křesťanství na Západě 1400–1700*, Praha: Karolinum 2008.

Hazlett, Ian (ed.), *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009.

Velmi kvalitní sborník uvádějící do raného křesťanství důsledněji historickým, nekofesním způsobem, než je běžné.

Rapp, Francis, *Církev a náboženský život Západu na sklonku středověku*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1996.

Kniha se věnuje zbožnosti, teologii, vzdělanosti a církevní politice ve 14. a 15. století.

Doporučené slovníky:

Farrugia, Edward G. – Ambros, Pavel (eds.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2008.

Rozsáhlý slovník pravoslaví.

Pavlincová, Helena – Horyna, Břetislav (eds.), *Judaismus – křesťanství – islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003.

Obecný slovník, obsahuje hesla z judaismu, křesťanství a islámu.

O Bibli kvalifikovaně informuje:

Piĵoan, José, *Dějiny umění III*, Praha: Odeon 1988.

Starší, ale stále základní práce. Obsahuje bohaté obrazové přílohy.

Pokorný, Petr, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad 1993.

Kontroverzní tematiku inkvizice, která je častým tématem paušalizujících tvrzení o křesťanství, vyváženě zpracovává publikace:

Ryś, Grzegorz, *Inkvizice*, Praha: Mladá fronta 2004.

Tematice křesťanského umění, kterou lze využít zejména ve výtvarné výchově a dějinách umění, se věnují například knihy:

Spunar, Pavel, *Kultura českého středověku*, Praha: Odeon 1985.

Knihy zpracovává kulturu českého středověku v širokých společenských souvislostech. Obsahuje bohaté obrazové přílohy.

Evropa a židovská diaspora

Dalibor Papoušek

Navštívili jste někdy ve svém bydlišti nebo jeho okolí židovský hřbitov? Má podobu zpustlého zákoutí s vyvrácenými náhrobními kameny, nebo je nově upraven a udržován? Jak často a kým je navštěvován? Víte, kde žili lidé pohřbení na hřbitově? Všimli jste si kamínků volně položených na náhrobcích?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Načerpáte základní informace o vývoji judaismu a jeho vnitřní diferenciaci v průběhu evropských dějin.
- Osvojíte si základní poznatky o podílu židovství na utváření evropské kultury v závislosti na jeho vnitřním vývoji a proměnách vztahu k židovské menšině.
- Obecný přehled o vývoji judaismu budete schopni aplikovat na specifickou situaci současného českého judaismu.
- Získáte vyšší míru citlivosti vůči stereotypizaci židovské kultury a latentnímu i zjevnému antisemitismu, který je na ní mnohdy založen.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat v oblastech *Člověk a společnost*, obory Občanský a společenskovědní základ (Člověk ve společnosti, Mezinárodní vztahy, globální svět, Úvod do filozofie a religionistiky) a Dějepis, a *Člověk a příroda*, obor Geografie (Sociální prostředí), a při výuce průřezových témat *Výchova k myšlení v globálních a evropských souvislostech* (Globalizační a rozvojové procesy), *Multikulturní výchova* (Základní problémy sociokulturních rozdílů) a *Mediální výchova* (Mediální produkty a jejich významy).
- Při předcházení trapným či urážlivým situacím, které mohou nastávat při komunikaci s žáky a žákyněmi židovského původu nebo jejich rodiči.
- Při vyhodnocování kvality informačních zdrojů, ať už pro vlastní výuku, nebo práci žáků a žákyň.
- Při rozeznávání manipulací a neuvědomělých stereotypizací v médiích a jejich negativního odrazu v řeči a postojích žáků a žákyň.

3. Úvod

Judaismus spolu s křesťanstvím a islámem patří ke světově rozšířeným **monoteistickým náboženstvím**, jež spojuje nejen víra v jediného Boha, ale také sdílená tradice Hebrejské bible. Přes vnitřní rozrůzněnost judaismu zůstává důraz na posvátný biblický text, zejména Tóru, nejvýznamnějším svorníkem židovské náboženské identity. Její jádro je výrazně utvářeno **biblickým vzorcem exilu a návratu**, hlavním znakem společného dějinného osudu Židů, nucených po staletí k životu v diaspoře.

Oproti křesťanství, které klade zvláštní důraz na věrouku a její správný výklad, se judaismus – podobně jako islám – opírá především

Box č. 1: Boží jméno

Judaismus je jediným monoteistickým náboženstvím, kde má Bůh jméno. Islám a křesťanství obdařují Boha pouze atributy nebo epitety.

Boží jméno Jahve je však v judaismu přísně tabuizováno, tzn. že se nesmí nahlas vyslovit. Při liturgickém přednesu se proto nahrazuje titulem *Adonaj* („Můj Pán“, řecky *Kyrios*). Tomuto významu odpovídá i tradiční český převod božího jména v podobě Hospodin. V běžné řeči Židé nejčastěji užívají opisu *ha-Šem* (doslova „Jméno“).

o **náboženské právo** a dodržování jeho příkazů. Identita je v judaismu budována na příslušnosti k lidu Izraele, který byl Bohem vyvolen a uzavřel s ním smlouvu, na jejímž základě se mu dostalo božích zaslíbení a současně povinnosti dodržovat boží zákon. Důraz na příslušnost k židovské společnosti, v jehož důsledku judaismus nikdy zásadně neprolomil svoji etnickou uzavřenost, vedl k tomu, že se v něm v podstatě nerozlišuje mezi náboženskými a světskými aspekty židovství.

Box č. 2: Žid, nebo žid?

Pravidla českého pravopisu umožňují psát „žid“ v náboženském smyslu, stejně jako „Žid“ v etnickém smyslu. V praxi však bývají potíže s přesným oddělením obou aspektů. Většina autorů se pro jednotnost vyjádření kloní k velkému počátečnímu písmenu.

Sami Židé někdy pociťují u tohoto označení jistý hanlivý nádech (viz příslovecné „kafe od Žida“). V 19. století se proto nově objevilo sebeoznačení Izraelité.

4. Faktografický výklad: Judaismus v dějinách Evropy

Židovské náboženství

Bible

Třebaže se judaismus původně utvářel jako starověké náboženství, soustředěné na Jeruzalémský chrám a obětní rituál zajišťovaný vrstvou kněží, rozvinul záhy také **svěbytnou kulturu náboženského písemnictví**, z níž během staletí vyrůstala Hebrejská bible. Židé ji označují zkratkovým slovem *Tenach*, které je tvořeno počátečními písmeny tří hlavních biblických oddílů, jež se hebrejsky nazývají *Tora* (Zákon), *Nevi'im* (Proroci) a *Ktuvim* (Spisy). Definitivní podoba Hebrejské bible byla kanonizována koncem 1. století. Podle tradice odpovídají tři oddíly *Tenachu* hlavním částem zničeného Jeruzalémského chrámu.

Tabulka č. 1: Rozdělení Hebrejské bible do tří oddílů v symbolické analogii s půdorysným členěním Jeruzalémského chrámu. (Zdroj: Leo Pavlát [ed.], *Židé: Dějiny a kultura*)

Tora	Zákon	velestatyně chrámu
e		
Nevi'im	Proroci	hlavní síň chrámu
a		
Ktuvim	Spisy	předsíň chrámu

Prostřednictvím řeckého překladu byla Hebrejská bible převzata křesťany jako Starý zákon. Bible v židovském pojetí tedy přibližně odpovídá pouze Starému zákonu, Nový zákon Židé nepovažují za posvátný text.

Box č. 3: Židovská a křesťanská Bible

V členění Hebrejské bible a křesťanského Starého zákona se projevuje především odlišný postoj k postavě Ježíše Krista, kterého Židé odmítají jako božního Syna i jako mesiáše. Na rozdíl od křesťanů, kteří ve Starém zákoně kladou prorocké texty na konec souboru jako předzvěst Kristova příchodu, Židé prorocké knihy zařazují do jeho střední části.

Talmud

V 1. století, kdy Římané dobyli Jeruzalém a rozbořili Jeruzalémský chrám, se Židé uchýlili k novému modelu náboženského života, v němž ústřední roli hrála bohoslužebná shromáždění vedená vzdělanými laiky a spojená s recitací posvátných textů, modlitbou, zpěvem a proslovem. Místem těchto bohoslužebných setkání se staly synagogy, jejichž síť utvářelo především hnutí farizejů. Z jejich řad pocházeli znalci a vykladači náboženského práva, označovaní posléze jako rabíni. Kněží zůstali spíše na okraji náboženského života, čímž se judaismus opět mnohem více než křesťanství blíží islámu, který instituci kněžství vůbec nezná.

Úsilí prvních generací rabinů o rozvíjení výkladu Bible vyvrcholilo na přelomu 2. a 3. století, kdy byly výkladové tradice shromážděny a utříděny v souboru nazvaném Mišna. Z dalšího výkladu Mišny, rozvíjeného vedle palestinské Galileje také v Babylónii, postupně krystalizovaly dva soubory zvané *gemara*, jejichž spojením s Mišnou vznikl v průběhu 5. až 7. století Talmud, a to ve dvou verzích označovaných jako **Jeruzalémský talmud** (*Talmud Jerušalmi*) a **Babylonský talmud** (*Talmud Bavli*).

Pro další vývoj judaismu se stal Talmud, jeho studium a další výkladové rozvíjení jedním z konstitutivních prvků.

Halacha

Nábožensko-právní proud židovské tradice nazývaný *halacha* a ustálený v Talmudu a jeho středověkých výkladech a komentářích zavazuje každého Žida či Židovku dodržováním **613 příkazů** (*micvot*; v jednotném čísle *micva*), tradičně rozdělených na 248 kladných a 365 záporných. I když některé z příkazů po pádu Jeruzalémského chrámu ztratily praktický význam, podržuje si zachovávání velké části z nich stále svůj hluboký smysl a ovlivňuje život Židů mnohdy v nečekaných detailech.

Židovský kalendář

V souladu s halachickou tradicí judaismus přikládá velký význam prožívání času a jeho přesnému rozdělení na všední dny, věnované práci, a sváteční dny, zasvěcené odpočinku a oslavě Boha. Vychází přitom z lunisolárního kalendáře, jehož kořeny leží již ve starověké Babylónii. Některé jeho prvky, např. sedmidenní týden, převzal i gregoriánský kalendář, který je dnes nejrozšířenějším typem kalendáře.

Box č. 4: Farizej jako pokrytec?

V novozákonních evangeliích je farizejům často vytýkáno formální dodržování zákona a pokrytecká touha po moci. Přestože se tato charakteristika stala součástí obecného povědomí a objevuje se i v ustálených rčeních, není historicky opodstatněná. Polemiky Ježíše s farizeji spíše ukazují na zásadní dobový význam tohoto hnutí a snahu raných křesťanů vyřadit důležité konkurenty.

Box č. 5: Desatero

Základní příkazy náboženského práva, zhuštěné do deseti bodů, jsou uvedeny již v Bibli, a to ve dvou mírně odlišných verzích Desatera (*Exodus* 20,1–17; *Deuteronomium* 5,6–21). I když se číslování jednotlivých příkazů liší jak v judaismu, tak v křesťanství, židovská tradice v zásadě chápe prvních pět příkazů Desatera jako vymezení vztahu člověka k Bohu, zatímco druhých pět příkazů jako ustanovení základních vztahů mezi lidmi.

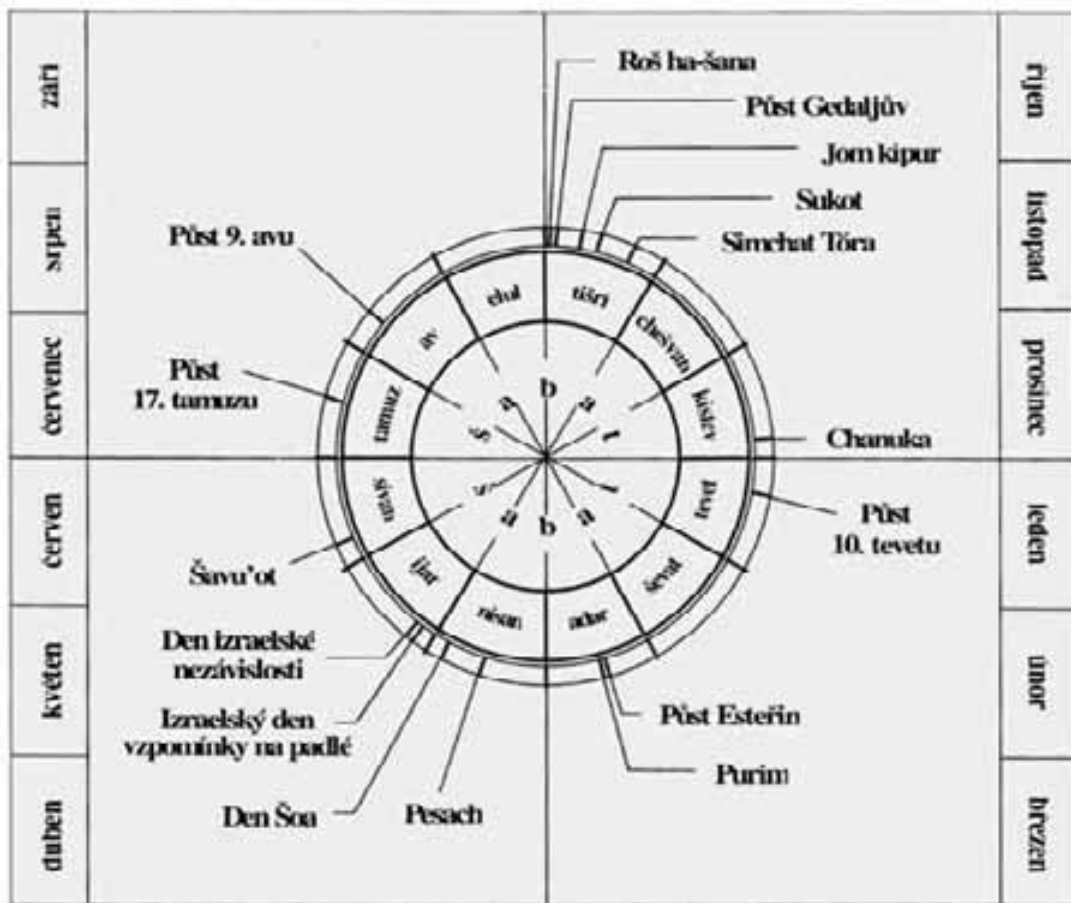
Box č. 6: Židovský a gregoriánský kalendář

Zatímco gregoriánský kalendář je solární a poměruje běh času pohybem Slunce, židovský kalendář počítá podle slunečního cyklu jen roky, ale délku měsíců určuje důsledně podle lunárního cyklu. Jelikož je lunární rok průměrně o jedenáct dnů kratší než solární, vyrovnává se v židovském kalendáři tento rozdíl jednou za dva až tři roky vložением třináctého, „přestupného“ měsíce, který se nazývá *adar šeni* („druhý adar“).

Hebrejské měsíce se počítají od prvního jarního měsíce nazývaného *nisan*, po němž následují měsíce *ijar*, *sivan*, *tamuz*, *av*, *elul*, *tišri*, *chešvan*, *kislev*, *tevet*, *ševat* a *adar*. Zatímco měsíce se počítají od *nisanu*, **hebrejský letopočet** se mění první den podzimního měsíce *tišri*, kdy byl podle židovské tradice stvořen svět. Stalo se tak údajně 7. října 3761 př. n. l. Rok 2011 tedy v židovském kalendáři odpovídá roku 5771/5772.

Box č. 7: Křesťanský versus židovský letopočet

Židovští autoři často považují paušální užívání křesťanského letopočtu, jehož počátek se tradičně spojuje s narozením Ježíše Krista, za nekorektní. Pokud přebírají časové údaje podle křesťanského letopočtu, nahrazují označení „našeho letopočtu (n. l.)“, „před naším letopočtem (př. n. l.)“ či „před Kristem (př. Kr.)“ neutrálními výrazy „občanského letopočtu (o. l.)“ a „před občanským letopočtem (př. o. l.)“.



Obrázek č. 1: Židovský kalendář.

Diagram ukazuje rozložení židovských svátků v průběhu roku. Zahrnuje vysoké svátky (Roš ha-šana, Jom kipur), poutní svátky (Pesach, Šavu'ot, Sukot, Simchat tora), pobiblické svátky (Purim, Chanuka), postní dny (Půst 10. tevetu, Půst Esterin, Půst 17. tamuzu, Půst 9. avu, Půst Gedaľjív) a novodobé svátky (Den šoa, Izraelský den vzpomínky na padlé, Den izraelské nezávislosti).

Rozdělení židovské bohoslužby

Řád židovské bohoslužby je vymezen střídáním dne a noci, šesti všedních dnů týdne se sedmým dnem odpočinku (*šabat*) a svátky, které se rozdělují na biblické (*Roš ha-šana*, *Jom kipur*, *Pesach*, *Šavu'ot*, *Sukot*) a pobiblické (*Chanuka*, *Purim*).

Modlitba

Judaismus předepisuje tři pravidelné **denní modlitby** – ranní (*šachrit*), odpolední (*mincha*) a večerní (*ma'ariv*). O *šabatu* a svátcích k nim přibývá další modlitba zvaná přídatná (*musaf*). Při modlitbě jsou muži – na rozdíl od žen – vázáni souborem zvláštních povinností. Na znamení úcty před Bohem musejí mít pokrytou hlavu – nejčastěji malou kulatou **čepičkou (kipa)**.

Další náboženskou povinností je používání modlitebních řemínků a modlitebního pláště.

Modlitební řemínky (tfilin) sestávají ze dvou černých kožených krabiček, v nichž jsou uloženy vybrané biblické texty psané na pergamenu. Pomocí kožených řemínků se připevňují na čelo a levou paži v úrovni srdce.

Modlitební plášť (talit) má tvar obdélníkového přehození opatřeného v rozích třásněmi (*cicit*), jejichž nitě s uzly symbolizují příkazy Tóry. Plášť je zhotoven z bílé látky a na okrajích ozdoben několika černými nebo modrými pruhy. Při modlitbě si jej muži kladou na ramena nebo pro větší soustředění přetahují přes hlavu.

Synagoga

Po zničení Jeruzalémského chrámu v roce 70 se místem židovské bohoslužby stala synagoga, která svou vnitřní symbolikou v mnohém na chrám odkazuje.

Nejvýznamnější částí synagogy je **svatostánek (aron ha-kodeš)**, v němž je uložena Tóra – biblických Pět knih Mojžíšových, ručně psaných na svitku pergamenu a předčítaných při bohoslužbě.

Svatostánek má podobu skříně či výklenku a je umístěn ve směru k Jeruzalému, v našich podmínkách tedy na východní stěně (*mizrach*). Sloupy, které jsou částou součástí jeho výzdoby, připomínají průčelí chrámu, zatímco závěs (*parochet*) zakrývající dveře svatostánku symbolizuje chrámovou oponu. Nad svatostánkem je zavěšena zdobená draperie (*kaporet*), před ním – podobně jako v křesťanských kostelích – visí věčné světlo (*ner tamid*).

K předčítání Tóry a kázáním slouží **vyvýšené pódium (bima)**, které se v tradiční synagoze nachází uprostřed a bývá zdobeno mříží nebo zábradlím. Sedadla umístěná podél stěn toto centrální vyvýšené řečniště ze tří stran obklopují. Ženy, které jsou v tradiční synagoze odděleny od mužů (podobně jako byly v Jeruzalémském chrámu), mohou sledovat bohoslužbu průhledy z postranní místnosti nebo z tzv. ženské galerie.

Box č. 8: Kipa

Kipa, zvaná též jarmulka, pochází až z pobiblických dob. Obvykle má černou barvu a je vyrobena ze sametu nebo hedvábí. Může však být i v jiném barevném provedení, pletená nebo háčkovaná. Kromě modlitby si ji muži nasazují při vstupu do synagogy a na hřbitov, při studiu Tóry, náboženských obřadech mimo synagogu apod. Zbožní Židé nosí kipu neustále.

Pokrytí hlavy je v synagoze často vyžadováno i u nežidovských návštěvníků, včetně turistů, kterým bývá kipa na místě zapůjčena.

Box č. 9: Symbolika talitu

Byla již v roce 1891 použita na vlajce sionistického hnutí, která se v roce 1948 stala státní vlajkou Izraele. List vlajky tvoří bílý *talit* se dvěma modrými vodorovnými pruhy, v jehož středu je umístěna modrá Davidova hvězda (*magen David*).

Box č. 10: Svitek Tóry (Sefer Tora)

Odpovídá starověké podobě knihy. Je připevněn k tyčím, které umožňují převijení pergamenu, běžně dosahujícího několika desítek metrů. Pro čtení posvátného textu, jehož se nesmí dotknout holá ruka, slouží ukazovátka zakončené zpravidla malou ručičkou se vztyčeným ukazovákem (*jad*). Pokud se z Tóry nečte, je svinuta, převážena pruhem látky v podobě povijanu (*chitul*) a zabalena do zvláštního pláštíku (*me'il*), na který se zavěšuje kovový štítek (*tas*) připomínající věštební tabulky na hrudi velekněze. Na horní konce tyčí se připevňují dva nástavce (*rimonim*) nebo kovová koruna (*keter*). Zvonečky na nástavcích či koruně symbolizují roucho velekněze. Tóra se při čtení klade na zvláštní stůl (*šulchan*) pokrytý ubrusem (*mapa*).

K vnějšímu vzhledu synagogy neexistují žádná zvláštní ustanovení. Židé obvykle vycházejí ze stylových zvyklostí okolní společnosti, přičemž zpravidla respektují zákaz figurativního zobrazování, i když ne s takovou přísností jako v islámu.

Šabat

Šabat je dnem duchovního povznesení a odpočinku od všedních činností. Svátek přímo odkazuje k dokončení stvoření po šesti dnech, jež je zmiňováno na samém počátku Bible. Židé proto o šabatu **nesmějí vykonávat žádnou práci, která vytváří nové věci**. Mezi zakázané činnosti se například řadí i psaní, cestování a zapalování ohně (včetně kouření, startování automobilu a zapínání elektrických spotřebičů).

V židovském kalendáři je šabat (odtud sobota) posledním dnem týdne. Začíná v pátek večer, kdy židovské ženy zapalují v domácnostech dvě šabatové svíce a pronášejí požehnání. Vyvrcholením sobotní bohoslužby v synagoze je předčítání pravičného týdenního úseku Tóry (*sidra*), jejíž četba je rozvržena na celý rok. Neděli považují Židé – na rozdíl od křesťanů – za první všední den týdne.

Box č. 11: Minjan

Veřejná bohoslužba se může konat, sejde-li se alespoň deset nábožensky dospělých mužů (*minjan*). V reformním judaismu mohou být do tohoto počtu zahrnuti i ženy.

Biblické svátky

Vedle šabatu patří k biblickým svátkům **dva vysoké svátky** (Nový rok a Den smíření) a **tři poutní svátky** (Svátek nekvašených chlebů, Svátek týdnů a Svátek stánků) spojené původně s povinností vykonat pouť do Jeruzaléma a přinést v chrámu oběť.

Nový rok (Roš ha-šana) se slaví první dva dny podzimního měsíce *tišri* a stojí na počátku desíti dnů pokání, po nichž následuje **Den smíření (Jom kipur)**. Charakteristickým rysem svátku je troubení na beraní roh (*šofar*) jako připomínka pokání a smíření s lidmi i Bohem.

Svátek nekvašených chlebů (Pesach) trvá osm dní, od 15. do 22. dne jarního měsíce *nisan*. Je oslavou vysvobození Izraelitů z otroctví v Egyptě, který opouštěli v takovém chvatu, že jim nestačilo vykvasit těsto na chléb. V upomínku na tyto biblické události se po celou dobu svátku nesmí jíst nic kvašeného (*chamec*). Hlavní součástí jídel připravovaných během svátku je proto nekvašený chléb (*maca, maces*). Křesťané tento svátek po vnitřních úpravách převzali jako Velikonoce.

Svátek týdnů (Šavu'ot) dělí od počátku Svátku nekvašených chlebů přesně sedm týdnů. Slaví se 6. a 7. dne měsíce *sivan*. Původně zemědělský svátek propojený s oslavou osvobození a darování Tóry na Sinaji se stal předlohou křesťanských Letnic (svatodušních svátků).

Box č. 12: Svátek týdnů a Letnice

Podobně jako pojmenování Svátku týdnů (*Šavu'ot* – „týdny“) i řecký název křesťanských Letnic (*pentekosté hémerá* – „padesátý den“) ukazuje časovou vzdálenost od *Pesachu*, resp. Velikonoc.

Svátek stánků (Sukot) probíhá krátce po Dni smíření, od 15. do 21. dne měsíce *tišri*. Pro svátek je příznačné budování provizorního přístřešku z listnatých ratolestí nebo chvojí (*suka*), v němž Židé celý týden přebývají po vzoru Izraelitů putujících pouští do zaslíbené země. Poslední den svátku se nazývá *Simchat tora* (Radost z Tóry).

Pobiblické svátky

K nejvýznamnějším pobiblickým svátkům patří **Svátek zasněžení (Chanuka)**, který se slaví osm dní, od 25. dne měsíce *kislev* do 2. dne měsíce *tevet*, tj. přibližně v době křesťanských Vánoc. V jeho

průběhu se na zvláštním osmiramenném svícnu (*chanukija*) postupně zapalují jednotlivá světla. Svátek je založen na legendě o znovuvysvěcení Jeruzalémského chrámu v době makabejského povstání ve 2. století př. n. l., kdy jediný džbánek posvátného oleje určeného pro chrámový svícen (*menora*) zázračně vystačil na celých osm dní, než mohl být vyroben nový olej.

Box č. 13: Menora a chanukija

Chanukový svícen (*chanukija*) sestává z osmi hlavních ramen a pomocného světla (*šamaš*), které slouží k postupnému zapalování ostatních světél.

Sedmiramenný svícen (*menora*), který původně stál v Jeruzalémském chrámu, se stal jedním z hlavních symbolů judaismu. Od roku 1948 je součástí státního znaku Izraele.

Nejveselejším židovským svátkem je pobiblický **Svátek losů** (*Purim*), jehož průběh mnohdy připomíná karneval. Slaví se 14. dne měsíce *adaru* a odkazuje k zázračnému vysvobození Židů z rukou Peršanů prostřednictvím královny Ester.

Obřady v průběhu života

Základní fáze lidského života vymezují v judaismu čtyři přechodové rituály – obřizka, *bar micva*, svatba a pohřeb.

Obřizka (*mila*) je v judaismu chápána jako vnější znamení smlouvy s Bohem. Spolu se *šabatem* je nejzákladnějším židovským obřadem, v jehož rámci se narozený chlapec stává legitimním členem židovské pospolitosti a obdrží židovské jméno. Obřizka se provádí osmý den po narození a spočívá v rituálním odříznutí předkožky penisu. Zárok provádí lékařsky i nábožensky proškolený specialista (*mohel*) za přítomnosti kmotra (*sandak*), rodičů a dalších hostů. U dívek, které dostávají židovské jméno již o prvním *šabatu* po narození, se obřizka neprovádí.

Dosažení náboženské dospělosti je stvrzováno obřadem *bar micva* (doslova „syn příkázání“), kterým židovští chlapci procházejí o prvním *šabatu* po svých 13. narozeninách. Při slavnostním obřadu jsou v synagoze poprvé voláni ke čtení ze svitku Tóry. U děvčat, která dosahují dospělosti již ve 12 letech, se tato událost v tradičním judaismu jen slavnostně oznamuje.

Manželství a rodina se v judaismu, který nevyznává celibát ani mnišství, těší velké úctě. **Svatba** (*chatuna*) je proto důležitým životním zlomem. Vlastní svatební obřad se koná pod baldachýnem (*chupa*) za přítomnosti rabína a jeho důležitou součástí je čtení svatební smlouvy (*ketuba*), která zvláště vymezuje zajištění ženy pro případ úmrtí manžela nebo rozvodu. Smlouva bývá ozdobně provedena a zůstává výlučným majetkem manželky.



Obrázek č. 2: Bar micva.

Chlapec poprvé předčítající ze svitku Tóry při obřadu bar micva. Na hlavě má čepičku (*kippa*) a kolem ramen modlitební plášť (*talit*). Rabín drží ukazovátko ve tvaru ruky (*jad*), které umožňuje sledování textu, aniž by se přímo pergamenu dotýkal.

Box č. 14: Bat micva

Až ve 20. století byl v prostředí liberálnějších komunit zaveden vedle obřadu *bar micva* analogický obřad pro dívky zvaný *bat micva* („dcera příkázání“). Jeho náplň však není ustálena a podle typu komunity se může výrazně lišit.

Podle judaismu nesmí být nemocný nebo umírající ponechán bez zaopatření. Tradiční instituce, která tuto péči zajišťuje, se nazývá **pohřební bratrstvo** (*chevra kadiša*). Členství v ní je dobrovolné a považuje se za velkou poctu. Judaismus odmítá kremaci a pohřby se konají pouze do země, v prosté rakvi a bílém rubáši (*kitl*). Na hroby Židé kladou namísto květin kamínky, patrně jako pozůstatek dávné zvyklosti v pouštních oblastech pokrývat hrob kameny na způsob mohyly nebo jako ochranu před zvěří.

Stravovací předpisy

Pro tradiční judaismus je typický složitý soubor ustanovení určujících **pravidla rituální čistoty** (*kašrut*). Jeho důležitou součástí jsou **stravovací předpisy**, které přesně vymezují čisté a nečisté pokrmy. Za čisté (*košer*) jsou považovány všechny druhy zeleniny a ovoce. Ze zvířat jsou čisté pouze přežvykující sudokopytníci (skot, ovce, kozy), domestikovaní ptáci a ryby se šupinami a ploutvemi. Nečistá zvířata se nesmějí vůbec požívat, čistá jen pokud jsou správně usmrcena a zbavena krve. Důležitým pravidlem je zásada, že se nesmějí jíst dohromady **mléčné a masité pokrmy**. V tradičních rodinách se pro tento účel používají oddělené sady nádobí, v ortodoxním prostředí dokonce dvojí sporák nebo dvě ledničky.

Židé v Evropě

Židé na sklonku starověku

Na sklonku starověku žila již většina Židů mimo území Palestiny. Zpočátku šlo o víceméně dobrovolné rozptýlení, kdy **židovská diaspora** zahrnovala prakticky celé antické Středomoří a Babylónii. Situace se však radikálně změnila za římské nadvlády. V 1. a 2. století propukla v Palestině dvě masová protiřímská povstání, jejichž porážka měla pro postavení Židů katastrofální následky.

Box č. 15: Diaspora

Diaspora (řecky „rozptýlení, rozesetí“) označuje dobrovolné rozptýlení Židů, na rozdíl od násilného vyhnání nebo vysídlení, které se hebrejsky nazývá *gola* nebo *galut*.

První židovské povstání, které probíhalo v letech 66–70, skončilo **dobytím Jeruzaléma a rozbořením Jeruzalémského chrámu**. Z chrámového areálu zůstala zachována jen rozsáhlá terasa, u jejíž **Západní zdi** se Židé dodnes modlí. Křesťané toto posvátné místo zpravidla označují jako Zeď nářků.

Důsledky druhého, tzv. Bar Kochbova povstání v letech 132–135 byly ještě tíživější. Po jeho porážce byli Židé Římany zcela vytlačeni z judské části Palestiny a pod hrozbou smrti nesměli až do 4. století vstoupit na půdu Jeruzaléma. Centra židovské vzdělanosti se načas přenesla na sever, do galilejské části Palestiny, a posléze především **do Babylónie**.

Sefardové

Babylonská diaspora, jejíž vývoj byl od 7. století **výrazně ovlivňován rozvíjející se islámskou kulturou**, si udržela přední postavení až do 11. století. V návaznosti na muslimskou expanzi, která směrem na západ pronikla již **počátkem 8. století na Iberský poloostrov**, se však těžiště židovského života postupně přesouvalo do muslimské části Španělska. Židovští učenci pojmenovali tuto oblast biblickým výrazem Sefarad, na jehož základě pak byli **Židé na Iberském poloostrově označováni jako Sefardové**.

Vzhledem k relativní toleranci ze strany muslimů žili sefardští Židé v prakticky otevřené společnosti. Ve svých aktivitách byli omezováni pouze daní z hlavy (*džizja*), zákazem nosit zbraň a sloužit v muslimské armádě. Někteří Židé zastávali dokonce vysoké funkce v islámské státní správě.

Díky značné autonomii a příznivým podmínkám Sefardové rozvinuli babylonské dědictví především v oblasti liturgické poezie, halachického studia a **náboženské filozofie**. Vrcholným představitelem tohoto „zlatého věku“ židovské vzdělanosti byl Moše ben Maimon (Maimonides, 1135–1204), který proslul systematickým shrnutím židovské věrouky a svébytnou recepcí aristotelismu, jež ovlivnila i vrcholnou křesťanskou scholastiku, zejména Alberta Velikého (1200–1280) a Tomáše Akvinského (1225–1274).

Židovská mystika

Vedle halachických studií a náboženské filozofie tvořila třetí nejvýznamnější proud sefardského judaismu mystika. Její počátky leží na Předním východě, kde se v průběhu 3. až 8. století zformovalo základní mystické dílo *Sefer jecira* (Kniha stvoření). Vlastní kolébkou mystiky, pro kterou se ujal hebrejský název **kabala**, se stala jižní Francie, nacházející se ve středověku pod silným sefardským vlivem. Během 13. století se těžiště mystických tradic, reprezentované především jihofrancouzskou knihou *Bahir* (Lesk), přeneslo do Španělska, kde ve 13. století vznikla kniha *Zohar* (Záře), vrcholné dílo židovské mystiky srovnávané svým významem s Biblií a Talmudem.

Box č. 16: Sefirotický systém

Stvoření světa je v mystických textech pojímáno jako výron (emanace) boží mohutnosti v desíti stupních, které se nazývají sefiry a tvoří spirituální sféry mezi Bohem a pozemským světem. Dalším základem veškerenstva je 22 písmen hebrejské abecedy. Jejich kombinací s písmeny božího jména vzniká stvořený svět. Stvoření je tedy do značné míry chápáno jako slovní proces.

Box č. 17: Golem

Součástí židovské mystiky je od 12. století také učení o umělé lidské bytosti, jejímž oživením může mystik napodobit boží stvořitelství. V lidových legendách vystupují jako tvůrci golema především chelmský rabín Elijahu Ba'al Šem (1550–1583) a pražský Jehuda Liva ben Becalel (rabi Löw, Maharal, asi 1525–1609). Golem (doslova „zárdek“) je ožívován různými magickými texty nebo silou božího jména (*šem*), zapsaného jako tetragram „JHWH“ (*šem ha-meforaš*).

Motiv golema pronikl i do literatury (Gustav Meyrink, Egon Erwin Kisch, Elie Wiesel) a filmu (Paul Wegener, Martin Frič).

Vyhnání sefardských Židů z Iberského poloostrova

S postupem křesťanského znovudobývání muslimského Španělska (*reconquista*) se situace sefardských Židů stále zhoršovala. V procesu *reconquisty* byli načas vystaveni i tlaku berberských bojových řádů Almorávidů a Almohádů, které v 11. a 12. století přišly ustupujícím muslimům na pomoc a nutily Židy k obrácení na islám. Tragický konec však přivodilo až **dokončení *reconquisty* v roce 1492**, kdy byli Židé z rozhodnutí katolických panovníků Isabely Kastilské a Ferdinanda Aragonského **vyhnáni ze Španělska**. O pět let později pak byli vypuzeni i z Portugalska. Třebaže někteří Židé na křesťanském území již po pogromech v roce 1391 konvertovali ke křesťanství, zůstali druhořadými obyvateli a většinou později padli za oběť pronásledování inkvizicí.

Box č. 18: Maranové

Španělští Židé, kteří podstoupili konverzi, byli hanlivě označováni jako maranové (ze španělského *marranos* – „svině“). V oficiálních španělských dokumentech se o nich mluví jako o „konvertitech“ (*conversos*) nebo „nových křesťanech“ (*nuevos cristianos*).

Většina Židů vyhnáných z Iberského poloostrova se rozptýlila po Středozeří, kde vytvořili svébytnou sefardskou kulturu existující dodnes. Jedno z nejvýznamnějších center židovské vzdělanosti vzniklo již v 16. století v galilejském **Safedu**. Halachická studia zde rozvíjel zejména Josef Karo (1488–1575), autor zásadního talmudického komentáře *Šulchan aruch* (Prostřený stůl), který po úpravách přijali i Aškenázové. Safed však proslul především mystikou, kterou reprezentují Moše Cordovero (1522–1570) a Jicchak Luria (1534–1572).

Zvláště Luriova extatická mystika (*luriánská kabala*) měla značný vliv na další vývoj judaismu. Svým dějinným dynamismem inspirovala **hnutí tzv. falešných mesiášů 17. a 18. století**, jejichž protagonisty byli Šabtaj Cvi (1626–1676) a Ja'akov Frank (1726–1791). Zatímco šabatianství se rozvíjelo v sefardské oblasti Předního východu a jen jeho vliv se uplatňoval ve východní Evropě, těžištěm frankismu byla východní a střední Evropa, tedy již oblast veskrze aškenázská.

Box č. 19: Mesiáš

(z hebrejského *mašiach* – „pomazaný“; odtud pořečtená podoba *messias* nebo řecký překlad *christos*). Původně se jednalo o titul davidovského krále, později o označení pro očekávaného vysvoboditele či vykupitele na konci času. Přestože byla v židovských dějinách řada osobností označena za mesiáše, nikdy nebyly trvale uznány. Křesťané naopak mesiáše rozpoznali v postavě Ježíše Krista, kterého navíc považují za božího syna. V judaismu má mesiáš výhradně lidský rozměr a jeho příchod je očekáván teprve v budoucnosti.

Aškenázové

Židé usídlení od raného středověku v **křesťanském prostředí Německa a severní Francie** byli vystaveni podstatně tvrdším podmínkám **kulturní segregace**. Podle tradičního ztotožnění Německa s bibličkou postavou Aškenaz byla tato část Židovstva označena jako **Aškenázové**.

Jejich postavení uprostřed středověké křesťanské společnosti se prudce zhoršilo v průběhu 11. až 13. století, zejména v souvislosti s **křížovými výpravami**, jejichž ideologická podpora a průchod vojsk Evropou vyvolaly řadu **pogromů**. Ve 13. století se sice právní postavení židovských obcí poněkud upevnilo, avšak za cenu jejich podřízení královské moci a zatížení Židů systémem vysokých daní. Židé byli prohlášeni za královský majetek, postupně **oddělení od křesťanského obyvatelstva a nuceni žít v samostatných židovských ulicích nebo čtvrtích (ghettech)**. Tato opatření podporovala i církev, která na IV. lateránském koncilu (1215) zavedla zvláštní židovské označení.

Box č. 20: Ghetto

Označení části města, kde museli Židé žít odděleně od křesťanů, nemá zcela jasný původ. Nejčastěji se odvozuje z italského *getto nuovo* – „nová slévárna“, místa v Benátkách, které bylo roku 1516 obklopeno hradbami a prohlášeno za jedinou část města, kde se mohou Židé vyhnání ze Španělska usazovat.

Box č. 21: Odlišující znamení

Židovské znamení se v různých zemích lišilo. Ve střední Evropě mělo nejčastěji podobu žlutého kolečka nebo žlutého špičatého klobouku. V českých zemích bylo zrušeno až s josefínskými reformami v roce 1781. Nacisté potupně označení obnovili v podobě žluté Davidovy hvězdy s černým nápisem *Jude* (Žid).

Vzhledem k rozdílným podmínkám mezi sefardskou a aškenázskou oblastí byla kultura Aškenázů podstatně skromnější. Soustředili se především na integrační sílu talmudických studií, v nichž nejvíce vynikl Šlomo ben Jicchak z Troyes, známý spíše pod akronymem Raši (1040–1105). Ve 12. – 13. století se v německých obcích rozvinulo hnutí vroucí zbožnosti (*chasidej Aškenaz*), které na rozdíl od sefardských učenců odmítalo filozofickou spekulaci a přimykalo se spíše k mystice.

Změny v židovském osídlení Evropy

Neustávající represe vůči Židům, nezřídka přerůstající v masové pogromy, odhalovaly královskou či šlechtickou ochranu jako neúčinnou. K náboženskému antisemitismu se přidružovaly i ekonomické důvody. Vzhledem k tomu, že **Židé nesměli vlastnit půdu** a byli omezováni i v provozování řemesel, věnovali se většinou **obchodu a finančnictví**, kde však naráželi na zájmy měšťanstva.

V důsledku pronásledování a vypovídání z jednotlivých západoevropských zemí se **Aškenázové od 14. století přesouvali stále více na východ – do Polska a Pobaltí**. V 16. století patřily židovské obce v Polsku a jeho blízkém sousedství k největším v Evropě. Dosáhly vysoké míry autonomie, jejímž

výrazem se stala židovská Rada čtyř zemí (Velkopolska, Malopolska, Podolí a Volyně). Rozkvět východoevropské aškenázské kultury narušilo až povstání Bogdana Chmielnického v polovině 17. století, které na Ukrajině vyvolalo vlnu masových pogromů a posílilo mesianistická očekávání v souvislosti s ohlasy šabatiánství.

Chasidismus

Ve zjištěné atmosféře východoevropského judaismu **vznikl v první polovině 18. století chasidismus**, hnutí „zbožných“ (*chasidim*), vyrůstající z *luriánské kabaly* proscené lidovou magií. S jeho počátky je spojen legendární Jisra'el ben Eli'ezer, zvaný Ba'al Šem Tov (zkráceně Bešt, 1700–1760). Masové rozšíření chasidismu do Polska, na Ukrajinu a do Litvy však podnítl až Beštův následovník Dov Beer z Meziriče (1710–1772), zvaný Velký magid.

Chasidismus kladl důraz na spontánní a radostné prožívání víry. Odvracel se od tradičního rabínského judaismu založeného na přísném, mnohdy formalistním studiu a autoritě rabinů. V čele chasidských obcí stál namísto rabinů **nový typ duchovních vůdců (*cadik*)**, kteří byli v lidovém prostředí nečistka uctívání jako světci oplývající zvláštním charismatem a magickými schopnostmi. Jejich životní příběhy ztvárňují četné **chasidské legendy**.

Chasidismus dlouho zůstával omezen na původní oblasti svého vzniku. Po zániku většiny východoevropských obcí během holocaustu se nová centra chasidismu vytvořila v USA a v Izraeli. K nejrozšířenějším odnožím chasidismu dnes patří **lubavičský chasidismus**, známý také jako hnutí **Chabad**.

Box č. 22: Ohlasy chasidismu ve střední Evropě

Duchovní podněty chasidismu originálním způsobem rozvinul německý židovský filozof Martin Buber (1878–1965). Literární obraz chasidismu, založený na vlastní náboženské zkušenosti, podal český židovský spisovatel Jiří Mordechaj Langer (1894–1943) ve světoznámém díle *Devět bran: Chasidů tajemství* (1937).

Emancipace Židů

Zásadní význam pro další utváření aškenázského judaismu mělo německé osvícenství 18. století kladoucí důraz na rozum a rovnost mezi lidmi. Jeho emancipační ideje se ve svébytném židovském přetavení staly důležitým faktorem diferenciací judaismu v průběhu 19. století.

Hlavním představitelem **židovského osvícenství (*haskala*)** byl Moses Mendelssohn (1729–1786), jehož dílo i život představují význačnou spojnicí mezi tradiční židovskou učeností a osvícenskými idejemi. Židovští osvícenci (*maskilim*) přikládali mimořádný význam školství. Podporovali sice výuku hebrejštině, avšak namísto jidiš, hovorového jazyka aškenázských Židů, prosazovali němčinu. Na jejich snahy poté navazovali hlavní představitelé **tzv. židovské vědy**, kteří vystoupili s požadavkem kritického studia judaismu na základě soudobých vědeckých metod.

Proces emancipace, dovršený přibližně v polovině 19. století, umožnil nebývalý rozvoj židovského obyvatelstva. Židé, kteří **prolomili hranice ghetta a mohli svobodně vstoupit na univerzity i podnikat**, se úspěšně uplatňovali v celé řadě oblastí. Tyto bouřlivé změny zákonitě vyvolaly otázku, do jaké míry je vhodné reformovat judaismus, aby odpovídal novým podmínkám emancipace. Různé odpovědi na tyto podněty daly vzniknout třem hlavním proudům současného judaismu.

Box č. 23: Přehled světových židovských osobností podle oborů

Hudba: Leonard Bernstein (1918–1990), Leonard Cohen (1934–), Bob Dylan (1941–), George Gershwin (1898–1937), Emmerich Kálmán (1882–1953), Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809–1847), Jacques Offenbach (1819–1890), Paul Simon (1941–), Arnold Schönberg (1874–1951).

Výtvarné umění: Friedensreich Hundertwasser (1928–2000), Marc Chagall (1887–1985), Frida Kahlo (1907–1954), Daniel Libeskind (1946–), Amedeo Modigliani (1884–1920), Camille Pissaro (1831–1903).

Literatura: Isaac Asimov (1920–1992), Isaak Babel (1894–1940), Ilja Erenburg (1891–1967), Lion Feuchtwanger (1884–1958), Allen Ginsberg (1926–1997), René Goscinny (1926–1977), Joseph Heller (1923–1999), Norman Mailer (1923–2007), Arthur Miller (1915–2005), Alberto Moravia (1907–1990), Boris Pasternak (1890–1960), Chaim Potok (1929–2002), Marcel Proust (1871–1922), Isaac Bashevis Singer (1902–1991), Elie Wiesel (1928–), Arnold Zweig (1887–1968), Stefan Zweig (1881–1942).

Divadlo, film a televize: Woody Allen (1935–), Sarah Bernhardt (1844–1923), Tony Curtis (1926–2010), Kirk Douglas (1916–), Michael Douglas (1944–), Sergej Ejzštejn (1898–1948), Samuel Goldwyn (1879–1974), Dustin Hoffman (1937–), Ján Kádár (1918–1979), Stanley Kubrick (1928–1999), Marcel Marceau (1923–2007), Paul Newman (1925–2008), Roman Polanski (1933–), Steven Spielberg (1946–), Barbra Streisand (1942–), István Szabó (1938–).

Filozofie: Henri Bergson (1859–1941), Jacques Derrida (1930–2004), Erich Fromm (1900–1980), Edmund Husserl (1859–1938), Karl Marx (1818–1883), Baruch Spinoza (1632–1677), Ludwig Wittgenstein (1889–1951).

Politika: Madeleine Albright (1937–), Henry Kissinger (1923–), Bruno Kreisky (1911–1990), Lev Trockij (1879–1940).

Společenské vědy: Noam Chomsky (1928–), Émile Durkheim (1858–1917), Sigmund Freud (1856–1939), Ernest Gellner (1925–1995), Roman Jakobson (1896–1982), Claude Lévi-Strauss (1908–2009), Erwin Panofsky (1892–1968).

Přírodní vědy: Niels Bohr (1885–1962), Albert Einstein (1879–1955), Richard Feynman (1918–1988), Lev Landau (1908–1968), Wolfgang Pauli (1900–1958), Ilya Prigogine (1917–2003).

Přehled českých židovských osobností podle oborů

Hudba: Hans Krása (1899–1944), Gustav Mahler (1860–1911).

Výtvarné umění: Otto Gutfreund (1889–1926), Jan Saudek (1935–), Kája Saudek (1935–).

Literatura: Max Brod (1884–1968), Pavel Eisner (1889–1958), Otokar Fischer (1883–1938), František Gellner (1881–1914), Franz Kafka (1883–1924), Egon Erwin Kisch (1885–1948), Ivan Klíma (1931–), František Langer (1888–1965), Jiří Langer (1894–1943), Arnošt Lustig (1926–2011), Jiří Orten (1919–1941), Ota Pavel (1930–1973), Karel Poláček (1890–1944), Julius Zeyer (1841–1901).

Divadlo, film a televize: Miloš Forman (1932–), Arnošt Goldflam (1946–), Hugo Haas (1901–1968), Miloš Kopecký (1922–1996), Alfréd Radok (1917–1976), Jan Werich (1905–1980), Vladimír Železný (1945–).

Reformní judaismus

Nejblíže *haskale* stál **reformní (též liberální nebo progresivní) judaismus**. Reformisté nově zorganizovali především **synagogální bohoslužbu**. Zavedli modlitby a kázání v národních jazycích a sborový zpěv s doprovodem varhan, přičemž z liturgie vypouštěli výslovné narážky na návrat do Jeruzaléma a obnovu Jeruzalémského chrámu. Zásadně také změnili **vnitřní uspořádání synagogy**, která se měla přiblížit křesťanskému kostelu.

Hlavními představiteli reformního judaismu, který se zpočátku rozvíjel především v Německu, byli David Friedländer (1756–1834), Israel Jacobsohn (1768–1828), Samuel Holdheim (1806–1860) a Abraham Geiger (1810–1874). S větší radikálnítou přistoupili k proměně judaismu američtí reformní rabíni, mezi nimiž zaujali čelná místa zejména Isaac Mayer Wise (1819–1900) a David Einhorn (1809–1879).

Box č. 24: Reforma versus asimilace

Dvojakost reformního úsilí zdůrazňujícího loajalitu vůči osvětskému státu a kultuře většinové společnosti názorně ukazuje rodokmen „otce *haskaly*“ Mosese Mendelssohna. Řada příslušníků jeho rodu konvertovala ke křesťanství, mezi nimi i jeho vnuk, hudební skladatel Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809–1847).

Box č. 25: Ortodoxní a reformovaná synagoga

Od 19. století se v duchu reformního judaismu vnitřní dispozice synagogy přibližuje pojetí křesťanského kostela. *Bima* se ze středu posouvá směrem ke svatostánku a sedadla jsou umístěna před ní, podobně jako lavice v křesťanských kostelích.

Významnou oblastí, do níž ve 20. století napřeli židovští reformisté svoje úsilí, byla **emancipace žen**. Současný liberální judaismus přiznává ženám stejný náboženský status jako mužům. Během bohoslužby ženy nejsou odděleny od mužů. Mohou být zahrnovány do minimálního počtu desíti účastníků bohoslužby (*minjan*) a používat modlitební plášť (*talit*) i modlitební řemínky (*tfilin*). Stejně tak mohou být volány ke čtení z Tóry a stát se rabinkami.

Od roku 1926 jsou reformní Židé sdruženi ve **Světové unii progresivního judaismu** (*World Union for Progressive Judaism*).

Box č. 26: První rabínka

Rabínkou se jako první stala Regina Jonas (1902–1944), jež byla ordinována v roce 1935 v Berlíně. Na dlouhou dobu zůstala jediná. Od roku 1972 pak začaly být ordinovány reformní rabínky v USA a zanedlouho k nim přibýly rabínky i z jiných neortodoxních židovských denominací.

Neoortodoxní judaismus

Z obavy před asimilací se proti reformnímu judaismu zformoval směr **nové ortodoxie**, který nejtěsněji navazuje na tradiční středověký judaismus, zvláště v přísném dodržování halachických předpisů, avšak v jeho pojmání vychází vstříc nové době. Opouští studium Tóry pro ně samotné a zaměřuje se na praktickou *halachu*. Za jeho zakladatele je považován Samson Raphael Hirsch (1808–1888), svého času vrchní zemský rabín v Mikulově.

Box č. 27: Chatam Sofer

V Uhrách patřil k nejvýznamnějším představitelům tzv. východní neoortodoxie Moses Schreiber, zvaný Chatam Sofer (1762–1839). Působil v Boskovicích a potom především v Bratislavě, kde je i pohřben.

Konzervativní judaismus

Střední pozici zaujal konzervativní směr judaismu opírající se o **výsledky židovské vědy**, ale zdůrazňující zároveň **tradiční výchovu**. Jeho zakladatelem byl pražský rodák, později významný vratslavský učenec Zacharias Frankel (1801–1875), který se na frankfurtském rabínském semináři v roce 1845 odklonil od reformního proudu. Konzervativní judaismus se pak rozvíjel především v USA.

Sionismus a vznik Státu Izrael

Prohlubující se proces emancipace Židů vyvolal ve druhé polovině 19. století četné **antisemitské reakce**, které se vedle tradičních **náboženských předsudků** (vína za Ježíšovu smrt, rituální vraždy, zneužívání hostií apod.) obracely také k **rasovým teoriím a politické ideologii** (židovské spiknutí, snaha o světovládu apod.). Antisemitismus se stal **součástí politických programů** nacionálních stran – vznikla „židovská otázka“.

Box č. 28: Fyziognomie „typického Žida“

V 19. století se na středověkých základech ustálil obraz „typického Žida“, který se hojně uplatňoval v antisemitských karikaturách. Dnes je využíván zejména protiizraelskou arabskou propagandou. Podle tohoto stereotypu mají Židé temné usazené oči, velké uši, odulé rty a mohutný ohnutý nos opisující z profilu tvar šestky. Ve skutečnosti vykazují židovské populace značnou antropologickou pestrost – od zrzavých izraelských Židů (*gingi*) až po tmavé etiopské *falaše*. Podle fyzických znaků nelze Židy identifikovat.

Emancipační rozvoj narušila v osmdesátých letech 19. století vlna masových pogromů v Rusku a na Ukrajině. Osvícenský ideál *haskaly* byl však zasažen i ze západní Evropy, když byla v letech 1894–1895 rozpoutána ve Francii antisemitská Dreyfusova aféra. V souvislosti s nacionálními hnutími druhé poloviny 19. století urychlily tyto události **zformování sionismu jako veskrze politického a sociálního hnutí**, zpočátku bez výraznějších náboženských momentů.

Za bezprostřední předchůdce sionismu jsou považováni židovský filozof a socialista Moses Hess (1812–1875) a ruský lékař Leon Pinsker (1821–1891), který po pogromu v Oděse (1881) sepsal výzvu k židovské národní emancipaci a stanul v čele hnutí *Chibat Cijon* (Láska k Siónu), jež dalo podnět k první vystěhovalecké vlně do Palestiny (*alija*) již v roce 1882. Podstatně mohutnější proud židovských vystěhovalců z východní Evropy však proudil do USA, které se postupně staly zemí s největším počtem židovského obyvatelstva.

Za vlastního zakladatele sionismu je považován vídeňský novinář Theodor Herzl (1860–1904), který pod bezprostředním dojmem Dreyfusova případu vydal v roce 1896 spis *Der Judenstaat* (Židovský stát), kde konstatoval, že **Židé jsou neasimilovatelní a jedinou cestou, jak vyřešit jejich národní otázku, je vytvoření samostatného židovského státu**. V té době ještě neuvažoval o Palestině, nýbrž spíše o některých méně exponovaných oblastech (Ugandě, Argentině apod.). Teprve na I. sionistickém světovém kongresu, konaném v roce 1897 v Basileji, ustoupil v otázce Palestiny náboženské argumentaci východoevropských účastníků.

Prvním sionistickým kongresem začala systematická příprava na židovské osídlení Palestiny, jež tehdy byla součástí Osmanské říše. Po první světové válce se Palestina stala mandátním územím Velké Británie (1920), která již předtím přislíbila pomoc při zřízení národní židovské domoviny v Palestině – za předpokladu, že budou respektována práva nežidovského obyvatelstva.

Dlouholetý proces, eskalovaný v letech 1933–1945 masovým vyvražďováním evropských Židů (*holocaust*), byl završen až po druhé světové válce a souvisel mimo jiné s novou politickou orientací sionistů na USA. V roce 1947 přijalo Valné shromáždění OSN usnesení o rozdělení Palestiny na židovskou a arabskou část. V návaznosti na tento mezinárodní akt byl dne **14. května 1948 slavnostně vyhlášen Stát Izrael (*Medinat Jisra'el*)**. Po mnoha stáletích se Židé mohli oficiálně vrátit do Palestiny, jakkoli jejich návrat dodnes není uspokojivě vyřešen a zůstává zdrojem nesčetných politických i náboženských konfliktů.

Sionismus, rozrůzněný dnes do celé řady **sekulárních i náboženských proudů**, se zásadní měrou podílí na utváření židovské identity.

Box č. 29: *Medinat Jisra'el versus Erec Jisra'el*

Nároky přesahující mezinárodně uznávané území Státu Izrael (*Medinat Jisra'el*) vznášejí tzv. náboženský sionismus, jehož požadavky vycházejí z biblického pojetí země Izraele (*Erec Jisra'el*), která zahrnuje např. i Západní břeh Jordánu, spadající dnes pod palestinskou správu.

Území Gazy není z tohoto hlediska nábožensky exponovaným prostorem, protože je ve starověku neobývali Izraelité, nýbrž Pelištejci (Filištíni), po kterých je pojmenována Palestina.

5. Analytický výklad: Specifika současného českého judaismu

Vývoj po roce 1945

Po druhé světové válce bylo židovské obyvatelstvo českých zemí fatálně zdecimováno. **Nacistická genocida** si v Čechách a na Moravě vyžádala přibližně 80 000 obětí, tj. asi dvě třetiny předválečného počtu. Vedle tragického poklesu židovské populace přivedla **rozbití společenských, kulturních a citových vazeb, devastaci židovských památek a majetkové bezpráví**. Přestože bylo obnoveno 59 židovských náboženských obcí, jejich počet rychle klesal.

Další ránu přinesl **rok 1948 a nástup komunistického režimu**, po němž emigrovalo asi 7 000 Židů. Proces sekularizace Židů, probíhající spontánně od 19. století, umocňovala státně ateistická propaganda a **skrytý antisemitismus** vystupující navenek jako **ideologie antisionismu**. Náboženský život byl omezen na úzkou skupinu a podřízen státní kontrole. Podle sčítání lidu z roku 1950 (posledního, které evidovalo náboženskou příslušnost) se k židovskému náboženství hlásilo 6 000 Židů. Mnoho židovských rodičů z obavy před pronásledováním **zatajilo vlastním dětem jejich židovský původ**

a rezignovalo na jakoukoli náboženskou výchovu. Významné židovské osobnosti se raději vzdaly svých „židovských“ příjmení a nadále působily pod pseudonymy (Ota Pavel – původně Otto Popper, Pavel Tigrid – původně Pavel Schönfeld).

Přes určité **uvolnění v průběhu šedesátých let** došlo na jejich konci k dalším politickým otřesům. V roce 1967 byly přerušeny diplomatické styky s Izraelem jako reakce na jeho vítězství v šestidenní válce. Po invazi vojsk Varšavské smlouvy do Československa v roce 1968 emigrovalo z obavy před další perzekucí asi 6 000 Židů. Následující dvacetiletí vedlo k dalšímu **útlumu náboženského života**. Od roku 1970 nebyla obsazena funkce zemského rabína. **Střední židovská generace tak byla odříznuta od možností vyššího náboženského vzdělávání** a při obnově náboženského života se musela mnoha věcem, dříve samozřejmým a spontánně předávaným z generace na generaci, klopotně učit.

Současná situace

Po listopadu 1989 byla **obnovena plná náboženská svoboda a respekt k židovské tradici**, což se projevilo i na státní úrovni opětovným navázáním diplomatických styků s Izraelem v roce 1990. Dosavadní Rada židovských náboženských obcí byla o rok později přeměněna na **Federaci židovských obcí (FŽO)**, která dnes sdružuje 10 židovských obcí (Brno, Děčín, Karlovy Vary, Liberec, Olomouc, Ostrava, Plzeň, Praha, Teplice, Ústí nad Labem). V roce 1992 byla nově obsazena funkce zemského rabína, kterým se stal vrchní pražský rabín Karol Efraim Sidon.

V současnosti v České republice žije asi 6 000 Židů (odhady kolísají mezi 3 000 až 15 000 osob), z toho asi 80 % v Praze. Přibližně 2 000 Židů se hlásí k formálnímu členství v židovských obcích a asi jen 100 Židů se pravidelně účastní ortodoxních bohoslužeb. To ukazuje, že se významné části židovského obyvatelstva dotýkají také složité **procesy sekularizace** (více viz kapitola „Náboženství a procesy globalizace a sekularizace“).

Vedení FŽO se v průběhu devadesátých let profilovalo na principech **ortodoxního judaismu**. Hlavním důvodem příklonu k ortodoxní tradici byla snaha o obnovení otřesené a rozkolísané identity českého judaismu. Na přísnou ortodoxii však přistoupil jen omezený počet českých Židů. **Mnozí požadují obnovení předválečné plurality českého judaismu často přesahující „jen“ náboženské vymezení židovství.**

Od osmdesátých let pronikaly do ČR nové podněty **liberálního judaismu** ze zahraničí (USA, Velké Británie), které se však mohly rozvinout až po pádu komunistického režimu. V roce 1991 založila

Box č. 30: Proces s Rudolfem Slánským

V roce 1952 byl v Československu na nátlak Stalina zinscenován rozsáhlý politický proces s „protistátním spikleneckým centrem Rudolfa Slánského“. Skupina čtrnácti komunistických funkcionářů v čele s tehdejší generálním tajemníkem KSČ Rudolfem Slánským byla obviněna ze sionismu, trockismu (podle bolševika židovského původu Lva Trockého) a titoismu (podle jugoslávského prezidenta Josipa Broze Tita). Celou kampaní, na jejímž konci bylo vyneseno jedenáct rozsudků smrti, prostupoval silný antisemitismus. Jedenáct obviněných, včetně Slánského, bylo židovského původu.

Box č. 31: Emigrace Ladislava Mňačka

Na protest proti přerušení diplomatických styků s Izraelem tam v roce 1967 demonstrativně emigroval slovenský židovský novinář a spisovatel Ladislav Mňačko (1919–1994).

Box č. 32: Vrchní zemský rabín

V letech 1947–1960 zastával tuto funkci pražský rabín Gustav Sicher (1880–1960), v letech 1960–1970 brněnský rabín Richard Feder (1875–1970). Po jeho smrti zůstala funkce vrchního zemského rabína neobsazena.

Box č. 33: Federace židovských obcí (FŽO)

FŽO je též zřizovatelem nakladatelství Sefer (Kniha) a Židovského muzea v Praze (s pobočkou v Brně). Vydává časopis *Roš chodeš* (Měsíčník). Prostřednictvím územně vymezených obcí zastřešuje další židovské spolky a organizace (Terezínská iniciativa, Česká unie židovské mládeže, sportovní kluby Makabi a Hakoah, Hidden Child ad.).

Sylvie Wittmannová první liberální komunitu **Bejt Simcha (Dům radosti)** v Praze, k níž postupně přibyla další uskupení vyrůstající z tradic reformního judaismu.

V roce 1994 vznikla na principech otevřenosti různým proudům uvnitř židovství komunita **Bejt Praha (Dům Praha)**, založená již dříve aktivními pražskými židovskými usadlíky a přijatá v roce 1995 do Federace židovských obcí.

Obnova českého judaismu, spojená s větší diferenciací, se zákonitě nevyhnula ani konfliktním situacím. Jedním ze základních zdrojů napětí je **rozdílné vymezení náboženské židovské identity**. Podle ortodoxního pojetí je Židem jen ten, kdo má židovskou matku, zatímco v liberálním pojetí je Židem každý, kdo má židovskou matku nebo židovského otce. Tento rozpor je umocňován tím, že Židé v otcovské linii (židovský otec, nežidovská matka) byli postiženi podle norimberských zákonů v období holocaustu přesto, že z ortodoxního hlediska nebyli Židy. Liberální judaismus však tuto negativní argumentaci odmítá a poukazuje na pozitivní vymezení židovství na principu rovnosti matrilinearity a patrilinearity.

Přes určité pnutí mezi ortodoxním a liberálním křídlem českého judaismu, přitahující čas od času i mediální pozornost, však převládá snaha vyjasnit si stanoviska a najít oboustranně přijatelná vymezení židovství a židovské obce v České republice. Výrazem tohoto úsilí je i přidružení liberální komunity Bejt Simcha k Federaci židovských obcí v roce 2002.

6. Komunikační průvodce

Základním problémem je samotné **rozpoznání žáků a žákyň židovského původu** a jejich případné zařazení ke konkrétní podobě židovství (ultraortodoxní judaismus rozeznatelný podle typického oděvu, pokrývky hlavy, účesu apod. je v ČR zastoupen jen zcela výjimečně).

Vzhledem ke specifikům utváření židovských identit (utajování židovského původu, jistá obezřetnost v náboženských projevech apod.) není vhodné upozorňovat na konkrétní žáky a žákyň, pokud s tím výslovně nesouhlasí, ale **spíše vést výuku i osobní komunikaci v obecnější rovině**.

Zvýšenou citlivost je třeba věnovat tématům, která by se mohla dotýkat náboženské praxe judaismu, zejména obřizky, stravovacích předpisů, dodržování *šabatu* a tabuizace božího jména.

Je třeba počítat s tím, že některé potenciální problémy, které se v přímé výuce neprojeví, mohou vyvstat na mimoškolních akcích, jako jsou výlety, exkurze a sportovní utkání (obřizka, dodržování *šabatu*, stravovací předpisy).

Při prezentaci židovského podílu na rozvoji evropské či světové kultury se mohou u studentů projevit **latentní antisemitské stereotypy o infiltraci Židů do mocenských struktur a skryté snaze ovládnout svět**. Lze jim čelit poučeným poukazem na vnitřní rozrůzněnost židovství, nejen v náboženském či etnickém smyslu, ale například i v sociálním a ekonomickém (zdaleka ne všichni Židé jsou bohatí finančníci na významných postech).

Box č. 34: Mediální vizualizace židovství

Český judaismus se do jisté míry potýká s rozšířeným vizuálním stereotypem, který ztotožňuje židovství jen s jeho ortodoxní podobou, jež je jako jediná na první pohled patrná. Na obálkách knih, CD/DVD nosičích, plakátech apod. věnovaných židovské tematice se proto nejčastěji objevují Židé v tradičních černých pláštích (kaftanech), s loknami po stranách obličeje (*pe'ot*, *pejzy*) a s černými klobouky nebo kruhovými kožešinovými čapkami (*štrejml*). Ve skutečnosti však představují (ultra) ortodoxní Židé jen malé procento z celku současného židovstva.

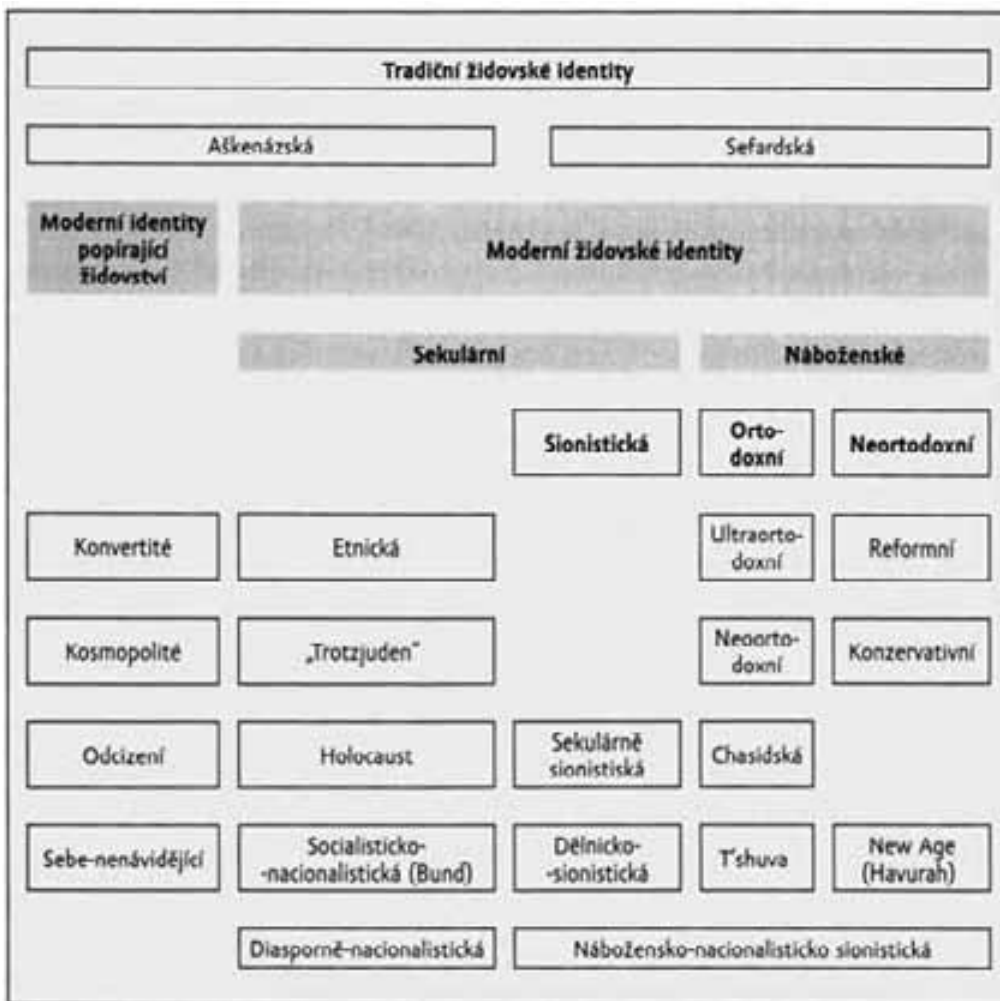
Box č. 35: Chasidismus v ČR

Zvláštní proud představuje lubavičský chasidismus, zastoupený pražskou pobočkou Chabad Lubavič, kterou založil v roce 1995 americký rabin Manis Barash.

7. Shrnutí: Hlavní typy současné židovské identity

Vzhledem k složitému historickému vývoji judaismu je současná židovská identita utvářena mnoha aspekty, které je třeba brát v úvahu. Tabulka shrnuje hlavní impulsy, jež judaismus v průběhu dějin formovaly a v současnosti se mohou různou měrou na utváření židovské identity podílet.

Tabulka č. 2: Hlavní typy židovských identit. (Zdroj: Eleonóra Hamar, *Vyprávěná židovství*)



Vysvětlivky k tabulce:

Bund (Všeobecný židovský dělnický svaz Litvy, Polska a Ruska) – autonomistická židovská strana založená v roce 1897 jako první socialistická dělnická strana v Rusku. Stala se jádrem sociálnědemokratické strany.

„**Trotzjuden**“ – německý termín označující Židy, jejichž identita je založena především vzdorem vůči antisemitismu a solidaritou s utiskovanými spolustraníky.

Tešuva – hnutí „návratu“ sdružující nadšené navrátilce, kteří vyrostli v sekulárních rodinách a na protest se obraceli k ortodoxnímu judaismu. Hnutí vzniklo v prostředí americké kontrakultury šedesátých a sedmdesátých let 20. století.

New Age judaismus (Chavura) – židovské hnutí z konce šedesátých let 20. století soustředěné do malých spirituálních komunit (*chavura*).

Za povšimnutí stojí **rozložení náboženských a sekulárních složek současné židovské identity**, které vykazují na obou pólech obdobnou pestrost.

8. Úkoly

Opakování

Uvedená jména přiřaďte k příslušným hnutím a směrům:

1) *Jicchak Luria*, 2) *Ba'al Šem Tov*, 3) *Chatam Sofer*, 4) *Martin Buber*, 5) *Theodor Herzl*, 6) *Zacharias Frankel*, 7) *Abraham Geiger*, 8) *Moses Mendelssohn*

A) chasidismus B) neoortodoxní judaismus C) židovská filozofie D) konzervativní judaismus E) kabala F) sionismus G) *haskala* H) reformní judaismus

Textová analýza

Rozbor Desatera.

Porovnejte obě biblické verze Desatera (*Exodus 20,2–17; Deuteronomium 5,6–21*).

- 1) Které z příkazů zakládají monoteismus? Připouští Desatero existenci jiných bohů kromě Hospodina?
- 2) Jak je v Desateru *šabat* propojen s mýtem o stvoření?
- 3) Jaký je rozdíl mezi příkazy „Nesesmilníš“ a „Nezcižolíš“?
- 4) Které z příkazů zůstaly vázané na dobu svého vzniku a které se staly součástí všeobecně přijímané morálky?

Analýza reálné situace

Hebrejská jména.

S využitím uvedených publikací projděte jména svých studentů a demonstруйте vysoký podíl původně hebrejských (biblických) jmen na malém vzorku třídy. Pokuste se tuto skutečnost zdůvodnit.

Projekt

Analyzujte polemiku o židovské identitě v českém judaismu. Využijte elektronické podoby českých židovských časopisů:

Roš chodeš <http://www.fzo.cz/ros_arc.do>

Hatikva <<http://www.zlu.cz/>>

Maskil <<http://www.maskil.cz/>>

Pokuste se nalézt odpovědi na následující otázky:

- 1) Jaký je rozdíl mezi ortodoxním a liberálním pojetím židovského původu?
- 2) Kdo jsou „maminkovci“ a „tatínkovci“?
- 3) Jak se v současné polemice projevuje dopad nacistických norimberských zákonů?

Klíč

Opakování: 1) E, 2) A, 3) B, 4) C, 5) F, 6) D, 7) H, 8) G.

Textová analýza: V případě potřeby lze další podněty a podrobnosti najít v těchto publikacích: Jan Heller – Milan Mrázek, *Zákon a Proroci*, (Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty 7), Praha: ÚCN–Kalich 1984; Horst Georg Pöhlmann – Marc Stern, *Desatero v životě židů a křesťanů: Dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa*, Praha: Vyšehrad 2006; Jirí Beneš, *Desítka: Desatero aneb Deset slov o Bohu a člověku*, Praha: Návrat domů 2008.

Analýza reálné situace: Jistě to neznamená, že všichni nositelé původně hebrejských jmen jsou Židé. Velký vliv měla obliba biblických jmen u křesťanů, mezi protestanty se např. objevují i méně častá starozákonní jména. Doporučené publikace: František Kopečný, *Průvodce našimi jmény*, Praha: Academia 1991; Miloslava Knappová, *Jak se bude vaše dítě jmenovat?*, Praha: Academia 2006.

Projekt: Začít lze např. s těmito články: Eva Sotoniaková, „Obnova židovského života v českých zemích a na Moravě po roce 1989“, *Hatikva* 3, leden–únor 2003, s. 24–27; Sylvie Wittmannová, „Zachovat Status Quo?“, *Maskil* 2/9, červen 2003; Alice Marxová, „Ve stínu holocaustu a komunismu: Rozhovor s kanadskou socioložkou Alenou Heitlingerovou“, *Roš Chodeš* 5, 2006, s. 6–7.

9. Doporučená literatura

Atlasy a slovníky:

Barnavi, Eli (ed.), *Atlas univerzálních dějin židovského národa od časů biblických praotců do současnosti*, Praha: Victoria Publishing 1995.

Lange, Nicholas de, *Svět Židů: Kulturní atlas*, Praha: Knižní klub 1996.

Obrazové atlasy postihující dějiny a základní realie židovské kultury a náboženství. Jsou vybaveny průběžným textem s četnými mapami, grafy a bohatě komentovanými ilustracemi. Vhodný zdroj pro přípravu obrazových prezentací.

Pavlincová, Helena – Horyna, Břetislav (eds.), *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003.

Religionistický slovník poskytující ve třech samostatných oddílech základní informace o judaismu, křesťanství a islámu. Vzájemně propojená hesla umožňují srovnávání uvedených náboženství.

Obecná pojednání:

Pavlát, Leo (ed.), *Židé: Dějiny a kultura*, Praha: Židovské muzeum v Praze 2007.

Populární přehled dějin, kultury a náboženství Židů, který pro nejširší veřejnost připravil tým pracovníků Židovského muzea v Praze. Zahrnuje jak obecná témata, tak přehlednou charakteristiku českého židovství.

Schubert, Kurt, *Židovské náboženství v proměnách věků*, Praha: Vyšehrad 1999.

Náročnější přehledová práce postihující především vývoj židovského náboženského myšlení.

Spiegel, Paul, *Kdo jsou Židé?*, Brno: Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal 2007.

Laskavé uvedení do světa židovského náboženství i nejběžnější každodennosti. Autor se s typickým židovským humorem vyrovnává s celou řadou předsudků a stereotypů, jež poznamenávají soužití Židů a křesťanů.

Stemberger, Günter, *Úvod do judaistiky*, Praha: Vyšehrad 2010.

Stručný fundovaný úvod do dějin židovské kultury a náboženství.

Židé v českých zemích:

Pěkný, Tomáš, *Historie Židů v Čechách a na Moravě*, Praha: Sefer 2001.

Podrobný přehled dějin Židů v českých zemích doplněný instruktivními exkurzy k obecné problematice judaismu.

Islám: Utváření Evropy a jejího „druhého“

Radka Svačinková

Vladimír Sážka – zástupce Islámské nadace v Praze: „Nám se v ČR žije vcelku dobře. Ta náboženská svoboda, musím říct, že tady funguje. Můžeme mít tady modlitebny, takže v tomto směru problémy nemáme. Máme občas problémy s některými lidmi nebo skupinami, které si myslí, že islám sem nepatří (...). Mysleli jsme si, že máme mít postavení (stejně) jako víc než dvacet křesťanských církví, které jsou u nás registrovány, nebo jako třeba židovská obec, abychom mohli provádět i náboženské sňatky, duchovenskou činnost v určitých místech nebo založit církevní školu. Bohužel tyto věci nám byly zamítnuty a vyvolalo to v nás pocit jakéhosi jiného přístupu k nám – jako k muslimům – že jsme druhá kategorie občanů ČR.“ (Z pořadu *Fenomén dnes*, „Salam alejkum, Evropo“).

1. Co se v této kapitole naučíte?

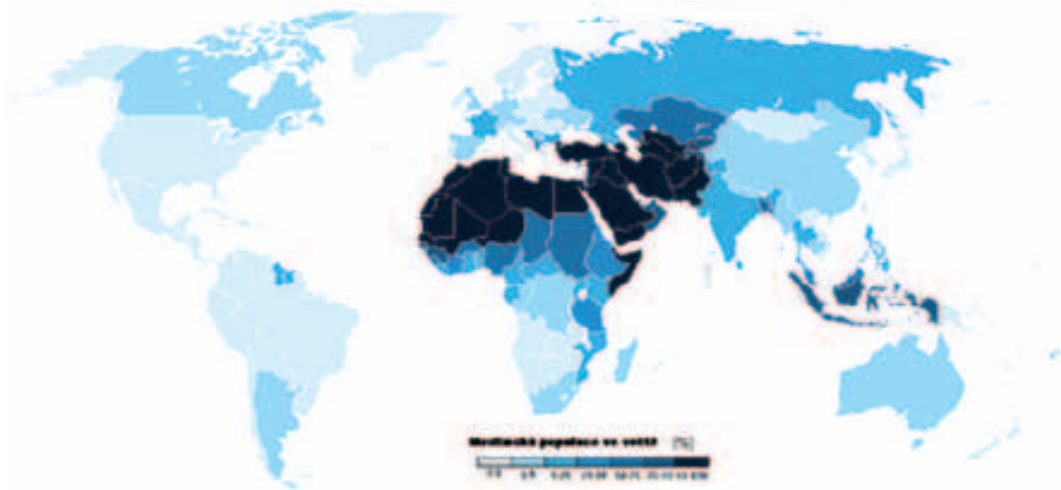
- Získáte základní historický přehled o vzniku a šíření islámu, dozvíte se o muslimských zvyklostech a náboženských závazcích, přičemž tyto znalosti pomohou porozumět muslimským zvyklostem v širších souvislostech.
- Dozvíte se více informací o situaci muslimů v Evropě, zejména v České republice, objasněna budou jednotlivá kontroverzní témata spojovaná s přítomností muslimů na evropském kontinentu.
- Dozvíte se o různorodé perspektivě nazírání na islám, roli západních médií v informovanosti o muslimech ve světě a vlivu na formování přístupu k muslimům žijícím v Evropě i ČR.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat v oblasti *Člověk a společnost* a při výuce průřezových témat *Osobnostní a sociální výchova*, *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech*, *Multikulturní výchova*, *Mediální výchova*.
- Pro potřeby předcházení konfliktním situacím ve třídě, pro pochopení odlišnosti náboženského a kulturního systému muslimů.
- Při vyhodnocování kvality informačních zdrojů pro výuku a pro porozumění složitosti spojených s vytvářením představ o muslimech v ČR i v obecnějším měřítku v Evropě.

3. Úvod

Na světě žije zhruba miliardy muslimů, kteří svou víru praktikují v nejrůznějších formách v mnoha zemích světa, od Indonésie přes Blízký východ po Evropu a americký kontinent. Ačkoli se islám rozvinul na Arabském poloostrově mezi arabskými kmeny, šířil se postupně do ostatních nearabských oblastí (např. Íránu, Indonésie, Indie, Bangladěše, dnešního Turecka, Afghánistánu, na Balkán, Kavkaz, do Evropy). Islám tedy není výhradně „arabskou záležitostí“, muslimové představují multietnickou komunitu, jejímž spojovacím prvkem je právě víra v Muhammadovo proroctví a Boha (arabsky *Alláh*). Kupříkladu Indonésie je nearabská země, kde se vyskytuje největší koncentrace muslimů na světě (cca 203 mil.). V Evropě se vyskytuje zhruba 11–12 milionů muslimů. V České republice žije přibližně 10 tisíc lidí pocházejících z muslimského prostředí, nicméně aktivních muslimů kolem dvou tisíc. Islám je velmi složitý a neustále se rozvíjející náboženství, jehož výklad a interpretace představují různorodé proudy (hlavní proudy jsou sunnitský a ší'itský islám, v jejichž rámci se odštěpují další skupiny či proudy). Představa o jednoduše islámu a potažmo monolitické praxi jednotlivých muslimů je tedy zavádějící. Praktikování islámu se liší v rámci zemí, kontinentů, regionů i rodiny v návaznosti na interpretaci tradice a práva.



Obrázek č. 1: Mapa muslimské populace ve světě.

Islám je z pozice člověka pocházejícího z euroamerického prostoru složité pochopit – naše vnímání jiných náboženství je založeno na základě kulturní a náboženské tradice prostředí, ve kterém žijeme. V této rovině můžeme snadno posuzovat i jinakost a odlišnost kultur, se kterými přicházíme do kontaktu – muslimku používající šátek tak lze snadno zařadit do škatulky utlačované ženy, kterou její mužský příbuzný ponižuje, a teroristické útoky páchané jednotlivými minoritními proudy, které představují nepatrné procento z širokého spektra muslimů na celém světě, lze snadno přisuzovat paušálně muslimům obecně. Islám tak potažmo může být mylně vnímán jako náboženství teroru, netolerance a násilí.

4. Faktografický výklad: Islám v dějinách a současnosti

O vzniku a šíření islámu: základní historická fakta

Islám (doslovný význam je „podřízení se do vůle Alláhovy“) se rozšířil v 7. století na Arabském poloostrově prostřednictvím arabského obchodníka Muhammada ibn Abdulláha (560–632). Muslimové věří, že v jeskyních poblíž města Mekka kolem roku 610 oslovil Muhammada archanděl Džibríl (Gabriel), který mu pravidelně několik let zprostředkoval poselství Alláhovo (představa jediného svrchovaného Boha v islámu) týkající se záležitostí každodenního života, náboženských závazků, věcí posledních (tzv. eschatologie) či představ o fungování světa. Tento celek Alláhem zjevených nařízení a zákazů, později sjednocen v soubor právních norem a legislativy, se nazývá *šarí'a*. Klasický islám chápe *šarí'u* jako jednotu Koránu, *sunny* (doslova znamená „cesta“ nebo „zvyk“ a představuje jeden z pramenů islámského práva) a právní vědy. Cílem je zahrnout všechny detaily lidského chování, činnosti a myšlení na tomto světě do jednoho nábožensko-právního systému – tím je *šarí'a*.

Pro muslimy Muhammad představuje náboženského, duchovního, politického i vojenského vůdce prvních muslimů. Muhammad je muslimy považován za proroka, který zprostředkoval boží poselství lidem (podobně jako ve starozákonní době např. Mojžíš či v křesťanském kontextu Ježíš). Není však považován za zakladatele islámu (takto je k němu přistupováno badateli a výzkumníky), ani mu není přisuzována božská podstata (jak tomu je např. v případě křesťanského Ježíše).

Muhammad se zpočátku domníval, že se zbláznil, a tak se svěřil se svou obavou i zkušeností své manželce, významné obchodnici, Chadídži. Právě ona jej mezi prvními podpořila a povzbudila k veřejnému učení Alláhova poselství. Muhammad tak kolem sebe shromáždil první muslimy (tzv. *umma* – společenství muslimů, které je založeno na společné víře), kteří si Muhammadovo učení ústně předávali mezi sebou, případně též sepisovali první písemné záznamy Muhammadových četných vystoupení. Teprve později (kolem roku 665), za chalify Uthmána, proběhla redakce všech existujících záznamů Muhammadových vystoupení, které byly sjednoceny v jeden celek – Korán, sepsaný v arabštině.

Muhammadovo vystoupení v Mekce ale vyvolalo také negativní ohlas, a to především u tamějšího mocného rodu Kurajšovců (z jehož zchudlé větve Muhammad sám pocházel). Střety mezi prvními muslimy a jejich odpůrci vedly v roce 622 k odchodu muslimů z Mekky. Muhammad a jeho příznivci se usadili v nedalekém městě Jathrib (dnešní Medína), kde poselství Alláhovo dopadlo na úrodnější půdu. Muhammad ve svých vystoupeních hovořil o mnoha tématech dotýkajících se společenského života tamějších Arabů (zlepšil např. společenské postavení chudých, otroků, sirotků a žen), hovořil však i o záležitostech rituálních, což vyústilo ve formulaci náboženských závazků (tzv. pěti pilířů víry), věcech posledních (eschatologických), jako je představa posmrtného života, posledního soudu – pekla a ráje –, ale také o andělech, prorocích, etických zásadách či jedinečnosti Boží.

Ačkoli se muslimové v Medíně dobře usadili, Muhammad se nechtěl Mekky vzdát – pokusil se tedy s Kurajšovci z Mekky vyjednávat a získat Mekku pro svoje učení. Po několika vzájemně vyprovokovaných

Box č. 1: Hidžra

Odchod muslimů z Mekky do Medíny je též označován termínem „*hidžra*“ – doslova odchod. Je to též událost, od které muslimové počítají první rok svého kalendáře.

Box č. 2: Pět pilířů víry

Víra v jedinstvo Boží a božské poslání Muhammada (též vyznání víry);

Modlitba – probíhá v arabštině pětkrát denně směrem k Mekce;

Půst v měsíci *ramadan* – od soumraku do úsvitu dospělý zdravý muslim/muslimka nesmí jíst, pít či být sexuálně aktivní;

Almužna – charitativní dar chudým;

(Velká) pouť do Mekky – jednou za život by dospělý zdravý muslim/muslimka měl/a vykonat pouť do Mekky, má-li k tomu prostředky.

Box č. 3: Muhammadovy manželky

Podle súry č. 4, „Ženy“, verše 3 (poznámka: *súra* je kapitola v Koránu) se muž smí oženit až se čtyřmi manželkami za předpokladu, že s nimi bude rovně zacházeno, a že budou souhlasit s tímto krokem. Některé tzv. muslimské, resp. arabské země tento zvyk stále praktikují (např. Saúdská Arábie, Egypt, Maroko, Libanon aj.), na druhou stranu další země mají uzákoněny monogamní svazky (např. Turecko, Tunisko, Bosna a Hercegovina, Ázerbájdžán).

Podle historiků se Muhammad oženil buď se dvanácti či třinácti ženami a měl také mnoho konkubín. První Muhammadovou manželkou byla bohatá obchodnice Chadídža, se kterou se Muhammad seznámil, když pro ni pracoval. Muhammad žil s Chadídžou dvacet pět let v monogamním svazku a povil s ní dva syny a čtyři dcery (nejznámější je Fátima, která si vzala za manžela Álího, což byl Muhammadův bratranec a později čtvrtý chalífa a osobnost, od které je odvozena **šíitská větev** islámu). Po smrti manželky Chadídži (nejspíš v roce 619) se Muhammad oženil se starší ženou Sawadou bint Zama a krátce nato s Áišou – dcerou Abú Bakra. Tento sňatek bývá kritizován, jelikož podle některých zdrojů měla Áiša v době svatby devět let (někteří odhadují, že jí bylo třináct let). Dále se oženil s Hafsou bint Umar (dcerou Umara, který se stal později druhým chalífou – politickým reprezentantem muslimů) a Zajnáb bint Chuzamjou. Muhammad se později oženil ještě s Umm Salama Hind bint Abi Umaja, Rechanou bint Zaid (v tomto případě se vedou spory, zda byla jeho konkubínou, či právoplatnou manželkou), dále Zajnáb bint Džachš (sestřenicí). Dále si vzal za ženu Džuwajrjú bint al-Haríth (zajatkyň z kmene Banú Mustálik, která byla nabídnuta Muhammadovi jako manželka výměnou za mír a spojenectví). Další ženou byla Ramla bint Abú Sufján (z kmene Kurajšovců – úhlavních nepřátel muslimů. Podle pramenů konvertovala k islámu v Mekce navzdory otcovu přání). Další manželky Muhammadovy byly Majmúna bint al-Haríth a Safija bint Hujaj.

Některé z žen, se kterými se Muhammad oženil, byly dcery kmenových vůdců nebo jeho blízkých spolupracovníků (např. Áiša – dcera Abú Bakra – nebo Ramla bint Abú Sufján). Podle některých historiků měla Muhammadova manželství politický aspekt a sloužila k posílení jeho vztahů s jeho spojenci.

bojích mezi Mekkánci a muslimy nakonec došlo k mírovým vyjednáváním. Mekka tak byla v roce 630 získána muslimy a stala se jejich významným kultovním místem – Muhammad zde zavedl kult Alláha. Toto místo se stalo poutním místem muslimů a každý rok se zde 8.–12. dne měsíce *dhu-l-hidždža* shromažďují muslimové při příležitosti Velké poutě do Mekky, která je součástí pěti pilířů víry.

Než Muhammad v roce 632 zemřel v náručí své nejoblíbenější manželky Áiši, podařilo se mu sjednotit vojensky i mírovými dohodami Arabský poloostrov pod muslimskou správou. Po jeho smrti do čela muslimské *ummy* nastupují vůdci (tzv. chalífové), kteří mají *ummu* vést vojensky a politicky.

Důvody rozkolu (tzv. *fitna*) muslimské *ummy* aneb Proč je islám různorodý

Po smrti Muhammadově se politického a vojenského vedení obce muslimů ujímá Abú Bakr – blízký Muhammadův spolupracovník a též jeho tchán. Nastává tak období čtyř pravověrných chalífů (Abú Bakra, Umara ben al-Chattába, Uthmána ben Affána a Áliho Abí Táliba). Za jejich vlády dochází k šíření islámu do dalších oblastí, jako je např. dnešní Irák, Írán, Palestina, Sýrie, Egypt, Jordánsko. Na zmiňovaných územích místní obyvatelstvo přijalo islám většinou dobrovolně, což bylo dáno jistým mocenským vakuem po oslabení moci Sasánovské říše (zejména dnešní Írán a Irák), tak i Byzantské říše (východní Středomoří). Mocenské tažení muslimů tak v tomto období probíhalo veskrze nenásilně, až na několik výjimek (např. krvavá bitva u Sindhu v dnešním Pákistánu). Místní obyvatelstvo, které mělo své vlastní zvyklosti a náboženské představy, tak přijalo islám s většími či menšími výhradami. Svě původní představy a interpretace světa a boha si pochopitelně do praktikování islámu sami zařadili. Vzniká tak pestrá škála praktik a zvyklostí, které se promíchaly s praktikami muslimů – kontroverzním příkladem je např. tzv. ženská obřízka, praktikovaná v subsaharské a severní Africe a v některých oblastech Arabského poloostrova před příchodem muslimů. Po přijetí islámu však místními obyvateli nebyla tato praxe ukončena a i v současnosti je stále praktikována (ať už muslimy, nebo i některými křesťany). Ženská obřízka je tak mylně považována za muslimskou záležitost, třebaže se jedná o tradici předmuslimského původu.

K rozštěpení *ummy* poprvé došlo již za vlády čtvrtého chalífy Áliho, jehož příznivci podporovali myšlenku nástupnictví chalífy z řad Áliho rodiny. Tito stoupenci jsou označeni za ší'ity a vyskytují se převážně na území dnešního Íránu (v menší míře také v Bahrajnu, Iráku, Ázerbájdžánu apod.). Jejich zvyklosti se mírně odlišují od sunnitů (tedy těch, kteří se k Áliho straně nepřidali) např. v rituální oblasti (pout' k hrobům mučedníků, odlišný počet vykonaných modliteb během dne), v pietním uctívání Áliho osoby a členů jeho rodiny, v pojetí *mahdího* či svátků připomínajících významné události v historii

Box č. 4: Jaký je rozdíl mezi chalífou a imámem

V první fázi islámského státu nebyly moc duchovní a světská výrazně odděleny a byly zastoupeny jedinou osobou – světským vládařem, kterého lze označit za chalífu či imáma. Chalífu lze v tomto kontextu považovat za „náměstka“ proroka Muhammada, který měl spravovat obec muslimů podle koránských zásad a rovněž pomoci prvních právních norem z Koránu odvozených. Po nástupu dynastie Umajjovců v roce 661 však funkce chalífy ztrácí náboženský a duchovní aspekt a soustředí se více na praktické otázky moci (v centru zájmu byla mimo jiné postupující expanze chalífátu). Sunnitská tradice tedy záhy začíná rozlišovat mezi rovinou moci světské a duchovní (na rozdíl **od ší'itské tradice**). V sunnitském islámu tedy funkci imáma („předáka“) původně zahrnovala duchovní a politickou zodpovědnost vůči obci muslimů (podobně jako chalífa). Později však termín získává odlišný význam. Jde především o člověka, který vede v mešitě společnou modlitbu. Teoreticky tuto funkci může vykonávat kterýkoli zbožný muslim znalý Koránu. V současné době probíhají debaty, zda tuto úlohu může zastávat také žena, a to konkrétně při smíšené modlitbě. V ší'itském islámu je funkce imáma ústředním pojmem, a to v jeho původním smyslu náboženského i světského vůdce. Titul imáma proto *š'fa* vztahuje pouze na Áliho a jeho potomky (v opozici k oficiálním chalífům). Imám je tedy v tomto kontextu chápán jako vykladač božího slova (tedy „Prorokův náměstek“), jenž má chránit to, co bylo podle tradice Muhammadovi předáno. Poté, co poslední imám odešel, aby působil jako „skrytý imám“, než se vrátí na zem jako *mahdí* (viz box č. 6), mohou imáma zastupovat nejvyšší duchovní (mudžtahidové), kteří mají pravomoc vydávat *fatwy* (nábožensko-právní doporučení).

Box č. 5: Ší'ité

Ší'itský islám (či *š'fa*, což je zkratka pro *Š'fat Álí* – Stranu Álího) představuje v rámci muslimské populace menšinu. Podle odhadů tvoří ší'ité 10–15% z celkové populace muslimů, což je zhruba 130–190 milionů. Ší'ité se oddělili od ostatních muslimů (též sunnitů) z důvodů sporu o vedení obce muslimů po smrti Muhammadově (rok 632). Podle ší'itů totiž Muhammad před svou smrtí jmenoval Álího (který měl za ženu Muhammadovu dceru Fátimu) politickým a náboženským vůdcem muslimů (tzv. chalífou). Nicméně fakticky se po Muhammadově smrti stal chalífou Abú Bakr, kterého v nástupnictví dále následovali Umar ibn al-Chattáb (druhý chalífa) a Uthám ibn Affán (třetí chalífa). Álí se stal chalífou až v roce 656, což pro ší'ity představovalo nesmiřitelný rozkol v otázce spravování muslimské obce. Ší'ité považují Álího za legitimního vůdce muslimské obce (označují jej termínem *imám*, který v ší'itském islámu představuje duchovního i politického vůdce, kdežto v sunnitském islámu jde o duchovního vůdce konkrétní komunity muslimů, který je zodpovědný např. za vedení modlitby). Následovnictví je dále garantováno i potomkům Álího rodiny.

Š'fa se postupně rozčlenila do dalších proudů jako například: *ismá'ilija*, *zajdija*, *isná ašarija* (též dvanáctníci) a další. Stoupenci *š'fi* žijí převážně v Iránu, v menších skupinách také v Iráku, Pákistánu, Indii, Libanonu, Sýrii či Ázerbájdžánu.

Box č. 6: Mahdí

V sunnitském i ší'itském islámu je *mahdí* (též „Bohem správně vedený“) eschatologickou postavou, ke které se váže konec světa a soudný den. Podle těchto představ má *mahdí* přijít na zem několik dní před soudným dnem a spolu s Ježíšem zbatit svět nekalostí a nespravedlností. V ší'itském islámu je na postavu *mahdího* však kladen větší důraz.

Box č. 7: Husajn

Husajn ibn Álí (626–680) byl syn Álího (v sunnitském islámu je považován za čtvrtého chalífu, avšak v ší'itském islámu je považován za prvního imáma – viz box č. 4) a Fátimy (dcery Muhammadovy). Husajn je ší'ity považován za třetího imáma (jeho bratr Hasan byl druhým imámem). Husajn nesouhlasil s politikou umajjovského vládce Mu'áviji, ani s nástupnictvím jeho syna Jazída. V důsledku politických sporů a odporu vůči správě umajjovské dynastie byl zavražděn v bitvě u Kerbelá v roce 680, což je mezi ší'ity vnímáno jako mučednická smrt.



Obrázek č. 2: Území ovládané umajjovskou dynastií v době největšího rozmachu.

ší'itského islámu (např. mučednickou smrt Husajna u Kerbelá v roce 680 v měsíci *muharram* – prvním měsíci muslimského kalendáře). V rámci různorodého etnického složení muslimů se rozvinuly rozličné představy o spravování *ummy*, eschatologických záležitostech i praktikování toho, co bylo považováno za autentický islám Muhammadovy doby. Vznikají tak další proudy v rámci ší'itského i sunnitského islámu. Geografickou expanzi islámu zažíval islám především za vlády ummajovské dynastie (vládla v letech 661–750 z Damašku v Sýrii).

Islám se v této době rozšířil do střední Asie a na sever Afriky (do tzv. *Maghribu*) a dále až na území dnešního Španělska a Francie (kde byli muslimští vojáci zastaveni v bitvě u Poitiers v roce 732). Po pádu ummajovské dynastie nastupuje dynastie abbasovská (750–1258), sídlící v Bagdádu (Irák), jejíž vláda je dle historiků označována také jako islámská zlatá éra. Tato zlatá éra muslimské civilizace je spatřována v rozvoji několika oblastí: filozofické (např. působení Ibn Sínovo – latinsky Avicenna, al-Ghazzalího aj.), náboženské (rozvoj súfismu – mystického asketického hnutí) a legislativní (rozvoj právních metod, ustanovení právních škol), ale také vědecké (rozvoj medicíny, ze které dlouhá stáletí čerpali evropští lékaři). Je to též doba vynálezů – jmenovitě např.: camery obscure, hygienických přípravků (jako např. mýdla, zubní pasty, šamponu), vodních hodin, vodního mlýna, ventilu, pumpy, ale také algebry apod. Tyto objevy a vynálezy muslimského světa se dostaly do Evropy buď přímo od muslimů v dobách expanze, nebo prostřednictvím objevitelů, křesťanských misionářů a křížáků, kteří od konce 11. století podnikali válečná tažení do tzv. Svaté země, aby ji vydobyli z područí muslimů a Židů (tzv. křížové výpravy).

Po pádu abbasovské dynastie, která byla ve 13. století vyvrácena mongolskými kočovnými kmeny, se ke správě muslimských území dostávají seldžučtí Turkové, které zde ještě ve 13. století nahrazuje dynastie Osmanů, již v oblasti Balkánu, Řecka, Černomoří, Palestiny i severní Afriky vládli až do počátku 20. století. Tzv. „osmanskému nebezpečí“ čelil i region střední Evropy. Toto „osmanské nebezpečí“ bylo vyvráceno u Vídně v roce 1683.

V souvislosti s technologickým pokrokem Evropanů dochází k evropské (či západní) expanzi na území muslimů. Během tohoto procesu, který je nazýván kolonialismem, se do područí evropských států (zejména britského království, Francie, Španělska, Portugalska, Nizozemska, ale také Ruska) dostávají mnohé země obývané muslimy (arabského i nearabského původu), například území dnešní Palestiny, Sýrie, Libanonu, Iráku, Jordánska, Alžírsko, Maroka, Tuniska, Egypta, Indie, Kavkazu a dalších.

Jak je patrné, muslimové představují různorodou komunitu lidí nejrůznějšího etnického a jazykového prostředí. Nejedná se o jednotnou skupinu věřících muslimského vyznání, naopak v některých oblastech žijí muslimové a křesťané relativně v poklidu spolu (např. v Sýrii či Libanonu), v některých oblastech žije převážně ší'itská populace (např. v Íránu), v některých oblastech obývaných muslimy jsou naopak jinověrci (jako např. křesťané a židé) v nerovném postavení vůči muslimské většinové společnosti (např. v Saúdské Arábii, Bangladéši). V zemích, jako je například Indie, případně Čína, představuje muslimská obec menšinu. Vezmeme dále v potaz, že každá země i region dané země měly před příchodem islámu své vlastní tradice a zvyklosti, které často po konverzi k islámu nějakým způsobem zachovaly a praktikují dodnes, ačkoli jsou například v rozporu s učním Koránem (například návštěvy hrobů „světců“, které jsou velmi rozšířeny kupříkladu v Turecku a Íránu a dalších zemích, nebo tzv. ženská obřizka v subsaharské Africe či jižní části Arabského poloostrova apod.).

Muslimské svátky

Muslimské svátky jsou nedílnou součástí života muslimů a jsou pro porozumění jejich náboženského života stěžejní. Na územích obývaných nemuslimskou většinou tyto svátky nejsou veřejně praktikovány, ale kupříkladu v zemích obývaných z větší části muslimy můžeme na veřejnosti pozorovat jejich slavení.

Důležité svátky, jako jsou například ukončení půstu v měsíci *ramadanu* či Slavnost oběti (viz dále), představují nezbytnou součást rituálního života muslimů.

Muslimské svátky jsou dány příslušností k sunnitskému či ší'itskému islámu. Obě skupiny muslimů slaví dva významné svátky – jsou to *Eid al-fitr* a *Eid al-adha*.

Eid al-fitr je svátek, který upozorňuje na konec *Ramadanu* (postní měsíc). Svátek symbolizuje ukončení postní doby. Pro muslimy z tohoto svátku vyplývá povinnost dokončit půst a zvolat jméno boží (tzv. *tekbír* – *Alláhu Akbar* – Bůh je největší). Tento svátek trvá až tři dny a je určen k četbě koránských veršů a přemítání o Bohu. V praxi ukončení *Ramadanu* představuje návrat do běžného života bez každodenního půstu. Toto období bývá v některých regionech ukončováno velkými hostinami a vysokou návštěvností večerních modliteb v mešitě.

Eid al-adha (Slavnost oběti či Velký eid) je významný den pro celou muslimskou obec. Připomíná oběť, kterou chtěl Ibrahim (v biblickém podání Abrahám) dokázat svou loajalitu Bohu a obětovat svého syna Ismaila (v židovské tradici jde o Izáka). Namísto toho mu bylo umožněno obětovat berana. Oběť zvířete je tak součástí svátku – je to čas na vyjádření díky Bohu, rodinný čas i čas na charitativní dary. Slavnost se koná v 10. den měsíce *dhu-l-hidždža* (slavnost tedy začíná v době velké pouti do Mekky). Událost obětování zvířete je pro muslimy důležitá nejen z rituálního hlediska, ale také z důvodu charitativního, kdy maso obětovaného zvířete putuje k lidem v nouzi. Rituálně správná porážka zvířete je důležitým předpokladem k tomu, aby i oběť byla provedena správně. V České republice muslimové řeší situaci tak, že si obětinu nechávají dovážet ze zahraničí a v některých případech porázejí zvířata v rámci obce i sami.

Lajlat al-Qadr (Noc moci) je slavnost připadající na 10. den postního měsíce *ramadanu*. Připomíná událost, kdy podle muslimů byl Muhammadovi poprvé zjeven Korán (resp. kdy mu bylo zprostředkováno boží poselství). Během této slavnosti muslimové kladou důraz na zbožnost a návštěvu mešity a četbu Koránu. Tento čas by tak měl být stráven v mešitě či doma v rozjímání a při četbě Koránu. Slavnost slouží také jako společenská událost, kdy se lidé shromažďují v mešitě a oslavují tuto událost.

Ašura je ší'itský dobrovolný postní den, který připadá na 9. nebo 10. den v měsíci *muharramu*. Vyjadřuje solidaritu s židy během židovského svátku *Jom kippur*, při jehož příležitosti se židé rovněž postí (židé měli v době Muhammadově pro utváření muslimské obce a rituálu velký význam). Tento den však připomíná zejména zavraždění Husajna ibn Áliho (syna čtvrtého chalífy Áliho) v bitvě u Kerbelá v roce 680 – tuto událost připomínají pašijové hry, které jsou pro ší'ity významnou událostí. Jsou důležitou součástí rituálního i společenského života ší'itských muslimů.

Někteří muslimové si dále připomínají narození Muhammada (tzv. *Mawlid an-nabí*, doslova narození Proroka), které připadá dle tradice na měsíc *rabi al-awwal* (přesný den se liší v rámci různých proudů islámu, pro ší'ity je to 17. den, pro sunnity 12. den).

Zakázané a povolené v islámu

Stravovací návyky

Stravovací návyky muslimů představují nedílnou součást života každého muslima. Muslimové nejedí vepřové a psí maso ani výrobky z těchto druhů masa. „Správně“ by měl muslim jíst pouze takové maso, které prošlo *halal* (legitimní) porážkou. Za legitimní porážku je považováno usmrcení zvířete provedené ideálně muslimem, případně židem či křesťanem, kdy musí být zmíněno jméno Alláhovo či formulka „ve jménu Boha milosrdného slitovného“ (tzv. *basmala*). Zvíře nesmí být usmrceno elektrickým šokem či uvařením, ale má viset hlavou k zemi, aby vykrvácelo, a poté je podříznuto. Muslim nesmí jíst krev zvířete a zdechliny, nesmí jíst ani maso zvířete obětovaného jinému bohu, obojživelníky, neopeřené

ptactvo. Není zakázáno pojídat ryby a mořské plody. Krev je sice považována za nečistou a nesmí se pojídat, nicméně krevní transfuze a transplantace orgánů zakázány nejsou.

Alkohol je muslimům též zapovězen, stejně tak požívání výrobků na alkoholovém základě. Nicméně někteří právní znalci umožňují v případech otázky života a smrti vypít alkohol či jíst vepřové maso – tomu se však muslimové vyhýbají. Někteří z nich z obav z toho, že zvíře nebylo usmrceno správně, volí raději vegetariánskou stravu. Pro zbožného muslima je důležité žít ve shodě s koránskými předpisy, a proto se někteří muslimové snaží dodržovat zákaz konzumace alkoholu či požívání vepřového. Ačkoli z právního hlediska za nedodržení těchto předpisů muslimům na území České republiky či Evropy nehrozí žádný postih, z náboženského hlediska předpisy představují důležitou součást jejich každodenního života. Ačkoli nutno podotknout, že ne všichni muslimové se těmito předpisy řídí.

Náboženské povinnosti muslimů

Kromě stravovacích předpisů a zákazů hrají v životě muslima významnou roli také náboženské povinnosti. Jednou z povinností muslima je modlitba. Modlitbu má vykonávat dospělý a zdravý muslim (těhotné, kojící a menstrující ženy, stejně jako staří lidé se modlit nemusejí) pětkrát denně (v případě sunnitského islámu; v případě ší'itského islámu například pouze třikrát denně) za splnění následujících podmínek. Pro muslima je důležité zachovat rozmezí časů pro vykonání modlitby (při východu slunce, v poledne, odpoledne, při západu slunce a cca 1,5 hodiny po západu slunce), modlitbu si však může i nahradit. Dále je nutné zachování modlitebního místa směrem k Mekce. Obecně platí, že místo má být čisté (k tomu účelu slouží modlitební koberečky, v případě nouze však i noviny či oděv zaručující čistotu místa), ale není nutné se modlit v mešitě. Nezbytnou součástí právoplatné modlitby je také očista před každou modlitbou s ohledem na míru znečištění (to je velké, či malé – je to dáno kontaktem s nečistými věcmi, např. krví, po sexuálním styku apod.). Rituální očista musí být provedena před každou modlitbou. Nutné je zachovat vhodný oděv – u žen je to šátek zakrývající vlasy, u mužů oděv zakrývající horní část těla. Další nezbytnou součástí náboženského závazku dospělého muslima či muslimky je půst. Půst trvá 30 dní a probíhá v měsíci *ramadanu* (9. měsíc muslimského kalendáře). Muslimský kalendář je posuvný a skládá se ze dvanácti lunárních měsíců, které jsou kratší než měsíce křesťanského kalendáře. Každý rok se tak *Ramadan* vůči křesťanskému kalendáři posune o 11 dnů nazpět. V závislosti na daný rok připadá na období letních či podzimních měsíců. Během postního měsíce muslimové nesmějí od úsvitu do soumraku jíst, pít, kouřit či věnovat se sexu. Po západu slunce nastává mezi muslimy veselí a bohaté ramadanové večere, které jsou protahovány dlouho do noci (či do doby poslední modlitby). Půst nemusejí vykonávat nemocní a staří lidé, lidé na cestách, děti a menstrující, kojící či těhotné ženy.

Box č. 8: Očista

Před modlitbou by měl každý muslim i muslimka podstoupit rituální očistu. Očista může proběhnout na úrovni malé či velké očisty podle stupně znečištění. Malá očista (*wudu*) je praktikována po kontaktu s nečistým (např. s krví, spermatem, hleny, nečistými zvířaty apod.). Velká očista (*ghusl*) je očista celého těla a je povinná pro dospělého muslima či muslimku po sexuálním styku, menstruaci či porodu, výronu semene a při styku s mrtvým člověkem.

Očista probíhá u sunnitů a a ší'itů s drobnými odlišnostmi. Důležité zůstává provést očistu úst, nosu, tváře, uší, rukou (po lokty) a nohou (po kotníky).

Muslimové v Evropě a České republice

Podle odhadů žije v současnosti v Evropě (zejména Evropské unii) zhruba 11–12 milionů muslimů. Důvody migrace muslimů na evropský kontinent jsou různé a jsou dány historickými událostmi konkrétní země. Evropa měla živý kontakt s muslimy již od 7. století ve formě expanze muslimů, čilých obchodních styků, později také v podobě křížových výprav a objevných cest badatelů, misijní činnosti, ale

také v podobě koloniální expanze evropských mocností. V neposlední řadě posloužily evropské země jako útočiště válečným uprchlíkům či politickým utečencům před despotickými vládami domovských zemí.

Důvody migrace muslimů do evropských zemí jsou rozličné a při vytváření pohledu na muslimy v Evropě je nutné mít příčiny migrace na zřeteli – jedná se o politické, či válečné uprchlíky, ekonomické migranty, potomky první, či druhé generace muslimů?

Největší zastoupení muslimů je ve Francii (kolem 5–6 milionů), kam přichází muslimové z bývalých francouzských kolonií, převážně ze severní Afriky. Mezi množstvím muslimů žijících ve Francii panuje velká míra nezaměstnanosti a též sociální vyloučení (utváření ghett), které vede k deprivaci (viz nepokoje na předměstích francouzských měst v říjnu a listopadu 2005). Převážně muslimské ženy používající šátek pak čelí potížím při striktní eliminaci náboženských symbolů z veřejného života, zejména z univerzit a státní správy (tzv. *laicité* princip). Další z evropských států s výrazným zastoupením muslimů je Velká Británie. Na jejím území žije zhruba 1,6 milionu muslimů. Ti pocházejí především z bývalých britských kolonií (z indického subkontinentu a severní Afriky). Oproti této migraci z bývalých kolonií se například o migrantech do Německa hovoří jako o ekonomických migrantech. V Německu tvoří největší počet turečtí muslimové (cca 3 miliony), kteří sem přišli v 60. letech 20. století na základě vládních dohod mezi Tureckem a Německem jako pracovní síla (tzv. *gastarbeiters* – doslova hostující pracovníci). Ačkoli v Německu žije již třetí generace tureckých muslimů, teprve před několika lety se začala řešit otázka integrace Turků do německé společnosti, neboť byli stále považováni za dočasnou pracovní sílu, která se nakonec vrátí do země svého původu. Podobně je tomu i ve Španělsku, kde žije zhruba 1 milion muslimů původem z Maroka. Muslimové sem přicházejí jako ekonomičtí migranti (ačkoli Španělsko obývala významná menšina muslimů [Maurů] již v době muslimské kolonizace jihu Španělska).

V případě České republiky jsou důvody migrace muslimů odlišné. Na území Rakouska-Uherska přicházeli muslimové teprve v 19. století jako uprchlíci z balkánských válek a těšili se zde relativní podpoře i za dob Československé republiky. Větší přísun muslimů nastal v době komunismu, kdy byly rozvíjeny vztahy se spřátelenými arabskými zeměmi (jižním Jemenem, Sýrií, Alžírskem, Libyí). Na základě těchto oboustranných vztahů byly uzavírány dohody o vzájemné spolupráci, proto mnozí obyvatelé těchto zemí přišli do ČSR studovat, usadili se tu a už zde zůstali. S pádem komunismu se pomalu otevíraly dveře cizincům i jejich náboženským přesvědčením. V 90. letech přijala ČR uprchlíky z bosensko-srbských válek. Dále též uprchlíky z Čečenska, Dagestánu, Palestiny, rovníkové Afriky, Kazachstánu, Íránu, Afghánistánu apod. Do ČR ale také migrují muslimové z důvodu navázání obchodních styků. V neposlední řadě tvoří řady muslimů také čeští konvertité. Komunity českých muslimů jsou soustředěny ve větších městech (nejvíce v Praze, Brně, Ostravě, Teplicích).

Ambice české muslimské komunity integrovat se do společnosti je patrná – jak Islámská nadace v Praze, tak i v Brně jsou otevřeny veřejnosti i médiím, pořádají přednášky pro veřejnost, spolupracují s vysokými školami, neziskovými organizacemi i jinými náboženskými skupinami (např. Židovskou obcí).

Ústředí muslimských obcí jako jediná takto postavená náboženská komunita u nás nezískalo od státu registraci a z toho plynoucí uznání statusu právního subjektu. Komunita mohla tedy vystupovat jako občanské sdružení, ale ne jako registrovaná náboženská skupina. Registraci získala muslimská komunita až v roce 2004 po změně zákona z roku 1992, který byl nahrazen zákonem č. 3/2002 Sb. Ten mj. umožňuje registrovaným náboženským skupinám po deseti letech od první registrace (kterou muslimové mají od roku 2004) stavět vlastní školy, nemocnice, vykonávat svatební obřady a získávat státní dotace. Ústředí muslimských obcí požádalo o výjimku, aby takto mohlo činit v bližší době než po deseti letech od první registrace. Jeho žádosti však nebylo vyhověno. Muslimské obci tedy nezbyvá než počkat

do roku 2014, kdy může regulérně (za dodržení dosavadních podmínek) žádat o druhý stupeň registrace. Několik modliteben se nachází ve městech po celé České republice (v Praze, Brně, Teplicích, Hradci Králové, Olomouci, Karviné, Plzni a Liberci), mešita se pak nachází v Praze a v Brně na Vídeňské ulici (v současnosti probíhají debaty o výstavbě druhé mešity v Brně, které rozvířily veřejné mínění Brňanů i brněnských politiků).

5. Analytický výklad: Současné debaty o islámu

V souvislosti s islámem a působením muslimů v Evropě, potažmo i České republice se ozývají odpůrci islámu (ať už z řad politických a náboženských představitelů, akademiků, úředníků, spisovatelů, či obyčejných občanů) poukazující na násilnost a nebezpečnost tohoto náboženství. Poukazují na nenávistnost islámu a jeho neslučitelnost s demokratickými, západními hodnotami a odmítají přítomnost muslimů v Evropě. Bohužel tak činí na základě vlastní neznalosti složitosti a specifika islámu, kdy často argumentují koránskými verši vytrženými z kontextu a na základě několika tragických událostí (nejčastěji teroristických útoků) paušálně poukazují na násilnost všech muslimů ve světě. Takové bagatelizování je nebezpečné již z toho důvodu, že vede k stereotypnímu nahlížení na všechny muslimy a vyvolává všeobecnou paniku a strach z muslimů či islámu jako náboženství (tzv. islamofobie).

Nejčastěji zmiňovaná témata, která se úzce dotýkají muslimů v Evropě, jsou například terorismus a *džihád*, islamizace Evropy, potlačování práv žen (nucené zahalování žen), netolerance vůči jiným náboženstvím.

Terorismus a „svatá válka“

Ve sdělovacích prostředcích pojmy terorismus a „svatá válka“ vyjadřují tutéž věc a jsou přičítány muslimům obecně. Pojem „svatá válka“, který je používán v souvislosti s islámským terorismem páchaným na civilistech, je nesprávně spojován s termínem *džihád*. Ten interpretují nepřesně nejen západní média, ale také hlavní představitelé teroristických organizací, kteří se na něj odvolávají při svolávání boje proti nevěřícím. Pro zaujetí většího počtu čtenářů noviny často volí katastrofické titulky, které jednak výstižně nepostihují obsah článku, jednak jsou zavádějící, někdy si jednotlivá tvrzení i odporují.

Box č. 9: Džihád

Džihád obecně řečeno znamená usilovnou snahu o upevnění a šíření víry. Jde o kolektivní či individuální povinnost muslima či *ummy*.

Džihád má tyto kategorie:

- 1. džihád srdcem** – prohlubování osobní zbožnosti, přemáhání hříchu a pokušení, kterému je muslim vystavován;
- 2. džihád jazykem** – podpora a šíření pravdy misijní činností;
- 3. džihád rukou** – charitativní činnost;
- 4. džihád mečem** – obrana vůči nepříteli, šíření víry mečem, násilně.

Z novinové zprávy na *iDNES.cz*:

„Kaddáfí vyzval muslimy k svaté válce proti Švýcarsku

Libyjský vůdce Muammar Kaddáfí vyzval muslimský svět ke svaté válce, džihádu, proti Švýcarsku. Podle něj se totiž Švýčari chovají bezbožně vůči své muslimské komunitě a jejím mešitám. Teď za to mají být potrestáni. Libyjský vůdce věřící vyzval, aby ve svých zemích zakázali přistávat švýcarským letadlům a lodím a aby v obchodech bojkotovali švýcarské zboží. „Každý muslim v kterékoliv části světa, který spolupracuje se Švýcarskem, je odpadlík, je proti prorokovi Muhamedovi, proti Bohu a koránu,“ prohlásil Kaddáfí podle agentury Reuters během zasedání ve městě Bengházi na východě Libye. Zároveň muslimské státy požádal, aby švýcarským letadlům nedovolily přistát

na svém území a aby uzavřely přístavy pro švýcarské lodě. V obchodech mají muslimové ignorovat švýcarské zboží. „Bojujme proti Švýcarsku, sionismu a zahraniční agresii,“ nechal se slyšet Kaddáfí. Zároveň dodal, že je velký rozdíl mezi svatou válkou a terorismem. Švýcarsko označil za zemi plnou bezbožnosti a obscénnosti.“

Kaddáfí, jehož vláda je považována za diktátorskou, ve svém projevu silně ideologicky zabarveném panislamismem hovořil především o bojkotu všeho švýcarského, nikoli o fyzické likvidaci příslušníků tohoto státu. Sám činil rozdíly mezi terorismem a *džihádem*, který definuje jako povinnost bránit se (jako muslimové) před cizím agresorem, před strháváním mešit Alláhových (reagoval tak na situaci kolem mešit ve Švýcarsku). Ačkoli je Kaddáfího proslov jistě kontroverzní a mohl by při nepřesném výkladu vést i k násilným akcím, nehovoří zde řečník o potřebě vojenského tažení, terorismu, zabíjení ani tzv. svaté válce proti Švýcarsku. Dokonce odmítá terorismus Usámy bin Ládina a označuje za mentálně choré ty, kteří se k takovým činům uchylují.

Termín „svatá válka“ je termín křesťanský (latinsky *sacrum bellum*) a označoval např. křížácká tažení do Svaté země (dnešní Palestiny a Izraele) k její záchraně před židy a muslimy. Prostředí západních sdělovacích prostředků i někteří badatelé si však termín „svatá válka“ (s jasným rozlišením zlých a dobrých činitelů) vypůjčili. Nutné je podotknout, že v Koránu lze najít verše, které lze vyložit způsobem, který obhájí násilný boj (např. súra 2, verš 191: „Zabíjejte je [nevěřící] všude, kde je dostihnete, a vyžeňte je z míst, odkud oni vás vyhnali, vždyť svádění od víry je horší než zabití. Avšak nebojujte s nimi poblíže Mešity posvátné, dokud oni s vámi zde nezačnou bojovat. Jestliže však vás tam napadnou, zabte je – taková je odměna nevěřících!“), zároveň však jsou zde i pasáže, které násilné verše vyvracejí (např.: „Nebude žádného donucování v náboženství,“ v súře 2, verši 256). Potíž při studiu „muslimského světa“, koránských veršů a jejich různých interpretací spočívá v tom, že názory na praktikování a dodržování veršů z Koránu se různí, neboť i samotné koránské verše si odporují ve svých tvrzeních (viz předchozí příklad).

Nutné též poznamenat, že pro mocenské a politické účely bylo dezinterpretováno nejméně jedno náboženství a že i samotní náboženští představitelé (v minulosti i současnosti) stáli na straně válečného či násilného řešení problému s jinovci (ať již hovoříme o islámu, křesťanství, či judaismu). Protimuslimská rétorika je hojně používána politiky na Západě (nejznámější je např. nizozemský politik Geert Wilders). V „muslimském světě“ jsou na druhou stranu zase běžní muslimové varování před nebezpečím křížáků (tedy křesťanů – lidí ze Západu).

„Každý přece ví, že fanatičtí muslimové vedou proti nevěřícím svatou válku – džihád! Stačí tento pojem vyslovit a i těm nejotrlejším se klepou kolena. Zčásti oprávněně, jelikož dnešní teroristické organizace jako Al-Kajda termín džihád užívají právě v tomto významu. V arabštině přitom toto slovo označuje jakoukoli snahu, a v náboženském kontextu tedy zejména úsilí o konání dobrých skutků. „Džihád ruky“ se tak projevuje např. stavbou mešity či školy, „džihád pera“ psaním osvětových a náboženských článků. Vedle těchto projevů světského „malého džihádu“ učí islám také o „velkém džihádu“. Ten se neprojevuje navenek, ale dovnitř – jde o vytrvalou snahu přiblížit se k ideálu dokonalého muslima. Dnešní vnímání pojmu se naneštěstí redukuje jen na „džihád meče“. Dlužno dodat, že muslimové znají přesně zrcadlový pojem, při jehož vyslovení se jim pro změnu klepou kolena strachy ze Západu. Jsou to křížové výpravy, dnes běžné označení pro ozbrojená angažmá Západu v muslimském světě.“

(Jan Šnidauf, „Muslim myslí na mír“, *MF DNES*).

Když si člověk neznalý drobných odlišností koránských veršů a historických faktů, bez přímé zkušenosti s muslimy přečte novinové titulky spojující muslimy s terorismem a *džihádem* (ve smyslu „svaté války“), mohou v něm vyvolat dojem „co muslim, to potenciální terorista“. Takovéto omezené nazírání na celou skupinu má však negativní dopad. Kupříkladu v evropském prostředí se takový

negativní dopad může promítnout jednak do podoby předsudků vůči muslimské minoritě, jednak do podoby sociální frustrace v muslimských komunitách. Pausálně uplatňované závěry o teroristické povaze islámu mohou vést k sociální frustraci muslimů, kteří striktně terorismus odmítají a chtějí žít klidným životem. Na druhou stranu předsudky vůči muslimům mohou také způsobovat nenávisť založenou na náboženské odlišnosti, což jednak činí potíže při pokusech o integraci muslimů, jednak to vyvolává i větší napětí mezi většinovou nemuslimskou společností a muslimskou minoritou v Evropě.

„Zdá se, že dnešní muslimský svět je ve znamení fanatiků brodicích se v krvi svých obětí. Vždyť i harvardský profesor Samuel Huntington píše v knize *Střet civilizací?* o ‚krvavých hranicích islámu‘. Zmiňované střípky jsou však realitou viděnou přes novinářský objektiv, profiltrovanou a uzpůsobenou pro půlminutové televizní šoty a palcové titulky. Je to realita skutečnému životu často velmi vzdálená. Zvláštní je, že muslimové dostávají z globálních médií tentýž obraz jako my na Západě, ale s tím rozdílem, že se dívají na svůj vlastní svět.“

(Jan Šnidauf, „Muslim myslí na mír“, *MF DNES*)

Komunity muslimů žijících v Evropě a na americkém kontinentu pravidelně vydávají k teroristickým útokům páchaným militantními skupinami muslimů (např. útokům na Obchodní centrum v New Yorku 11. 9. 2001, útokům v Madridu 11. 3. 2004 a v Londýně 7. 7. 2005) tisková prohlášení, ve kterých striktně odmítají tyto události i terorismus jako takový. Tyto komunity pořádají pro veřejnost také přednášky, kde poukazují na nenásilný charakter islámu, debatují o svých náboženských praktikách a reagují i na současná kontroverzní témata (brněňští muslimové tak např. pořádali besedu k promítání filmu *Fitna*, který nabádá k nenávisti vůči muslimům a selektivně cituje pasáže z Koránu doplněné o násilné záběry páchané muslimy na nemuslimech).

Z tiskového prohlášení Ústředí muslimských obcí k teroristickému útoku v Londýně 7. 7. 2005 (ze dne 4. 7. 2007):

„Zástupci Ústředí muslimských obcí v České republice jednoznačně odsuzují teroristické atentáty ve Velké Británii. Současně si velice vážíme konstruktivního přístupu britské vlády k britským občanům islámského vyznání a její snahu ukázat celému světu, že jakoukoli náboženskou skupinu nelze jakýmkoliv způsobem činit kolektivně zodpovědnou za činy jednotlivců. (...) Ústředí muslimských obcí touto cestou deklaruje, že muslimové v České republice chtějí být nedílnou součástí boje proti terorismu, protože ti, kteří vědomě usilují o zabití nebo zranění nevinných lidí, jsou nepřáteli pro nás všechny. Současně opětovně uvítají případnou spolupráci se státními orgány, kterou bychom společně mohli čelit různým krizovým situacím.“

(<<http://www.islamweb.sk/>>)

Zahalit, či nezahalit?

Z hlediska evropského pohledu na muslimskou komunitu (resp. komunity) v Evropě působí kontroverzně používání šátku ženami, který slouží k zahalení vlasové části obličeje (tzv. *hidžáb*), zahalení obličeje kromě očí (tzv. *nikáb*) či zahalení celého těla včetně celého obličeje (tzv. *burka*). Druhú oděvů zahalujících ženské tělo existuje v muslimských zemích celá řada a ty často vznikaly v kontextu vztahu muslimů s kulturou daného regionu, ve kterém se muslimové pohybovali (od stylu uzavazování šátku po barvu a materiál, tak i část těla, kterou oděv zakrývá).

V případech používání šátku či oděvu zakrývajících ženský obličej či vlasy nevládnou u řady muslimů shodné postoje – je to dáno tím, že každý region či stát má své lokální zvyklosti, a též postojem jednotlivých rodin či žen. Můžeme se tak setkat s ženami, které se zahalují od hlavy až k patě (např. v Afghánistánu), ale také s muslimkami, které šátek nenosí vůbec (např. v Turecku, Sýrii).



Obrázek č. 3: Způsob oblékání muslimek ve světě i v Evropě.
(Zdroj: <<http://my.muslim.com/foxy/>>)

Korán jasně nestanovuje, zda by se měla muslimka zahalovat – několik veršů, které se k tomu vyjadřují, hovoří v souvislosti s Muhammadovými manželkami (měly vysoké společenské postavení, proto k nim bylo přístupováno s větší úctou i obezřetností), verše však nejsou adresovány všem muslimkám.

V Evropě můžeme spatřit především ženy používající *hidžáb* a *nikáb*, v ojedinělých případech *burku*, nicméně se zde pohybují i muslimky, které šátek vůbec nenosí. V poslední době se rozšířil postoj, který muslimku používající šátek vnímá ambivalentně – lidé nevědí, co si o ní mají myslet.

Proč se zahaluje a kdo jí to nařídil? A proč nerespektuje tradice země, ve které se pohybuje? Pro některé se stal šátek symbolem politicko-náboženského boje za účelem demonstrace náboženské příslušnosti k islámu, pro některé je to symbol útlaku ženy, která musí tento kus „hadru“ nosit.

„Lze bez obalu prohlásit, že se nejedná o nic jiného než o barbarský způsob, jak ženu pokořit, zbavit ji důstojnosti a svobody. Tvrzení, že žena bere takové zahalení dobrovolně, na podstatě věci nic nemění. Integrovaní zahalování je v rozporu s principem rovnosti mužů a žen, na němž stojí evropská demokracie. Mění ženu v bytost ostatním lidem nepodobnou, veřejně ji neguje a činí beztvárnou. Zákaz zahalování je proto zcela oprávněný.“

(Z blogu Zdeňka Müllera, „Zákaz zakazovat“)

Čím to je, že jeptiška používající hábit zakrývající její vlasy, stejně jako stařenka používající šátek nezbuzují tak vášnivé reakce jako muslimka, která používá šátek?

„Tady přece nejde o strach, tady jde o to, že je to známka ženského ponížení a tím pádem extrémního islámského útlaku. Burka a jiné podobné hadry jsou znakem otroctví. Je to vrchol, dnes tohle tahat sem. Ven s nima, zpátky do pouště a do středověku!“

(Z diskusního fóra k článku „Muslimky v Evropě: zahalovat, či nezahalovat?“, ČT 24)

Šátek v České republice používají jak české konvertitky k islámu, tak i původní muslimky. Nosit šátek však není povinností. Dopady reakcí na muslimky nosící šátek jsou evidentní.

„[Lidé] se dívají soucitně, jako bych k tomu byla donucená, přitom šátek nosit nemusím. Není to protest nebo prezentace toho, že někam patřím. Kdyby mi zítřa řekli, že musím do školy bez šátku, je to stejné, jako kdyby vám nařídili, ať jdete do práce ve spodním prádle (...) Bývám z reakcí lidí někdy unavená. Nemám to prostě jako ostatní, že bych šla svobodně ulicí. Jsem pod drobnohledem a to je těžké, obzvláště když v anonymním davu potřebuju být i já chvíli neviditelná (...) Lidé se dívají vždycky. Někdy se ale stane, že i něco řeknou, třeba že jsem strašidlo, a taky si o nás myslí, že jsme ženy teroristů.“

(Z reportáže „Muslimka: někdy si přeji být neviditelná“, *Brněnský deník*)

Ne všechny praktikující muslimky cítí potřebu se zahalit:

„Šátek nenosím, protože nemám potřebu ochrany jako jiné ženy. Některé to zdůvodňují tím, že nechtějí být při rozhovoru s mužem posuzovány podle vzhledu, ale podle toho, co mají v hlavě. Já si ale myslím, že když muž na ženu pohlíží jako na sexuální objekt, je to jeho problém, ne můj. Nebudu se kvůli tomu schovávat. Ačkoli sama šátek nenosím, myslím, že je omezenost chtít, aby byli všichni stejní. V Sýrii, odkud pocházím, chodí lidé zahalení i nezahalení, a to je třetí svět. Proč by to nemohlo jít v Česku?“

(Z reportáže „Bojíte se muslimů?“, *Instinkt*)

Některé evropské země již v minulosti zakázaly používání šátku ve státních institucích (např. Francie a některé spolkové země Německa), jiné uvažují o rozšíření zákazu používání šátku na veřejnosti (např. Belgie, Francie). Země uvažující o zákazu šátku na veřejnosti často argumentují ochranou demokratických principů sekulární Evropy a nepřírozeností islámských tradic v prostředí Evropy. Do jisté míry se tak snaží chránit před fenoménem, který nárůst muslimů v Evropě za poslední desetiletí představuje. Oříškem však zůstává vyřešit sociálně-psychologický dopad, který zákaz používání šátků na ženy může mít, stejně jako signál, který bude vyslán směrem k muslimským komunitám, jejichž členové tvoří někdy již třetí generaci.

„Současná Evropa si zakládá na tom, že je zde svoboda, včetně svobody vyznání (...) Žena oblékající nikáb (šátek zahalující celou tvář kromě očí) nebo burku (oděv zahalující celé ženské tělo, včetně tváře) svým oblečením rozhodně neomezuje svobodu druhých. A pokud je cílem zákazů nošení burek a nikábů zabránit utiskování a ponižování takto zahalovaných žen, jak je to většinou prezentováno, tak je tato cesta chybná. Samotným ‚odhalením nikoho neosvobodíte‘. Ženy, které nosí burku či nikáb z přesvědčení, může naopak takový zákon přivést k určité izolaci, stejně jako ještě menší procento těch, které ho nosí z donucení.“

(Z rozhovoru „Česká muslimka: zákaz šátku nic neřeší, odhalením nikoho neosvobodíte“, *iDNES.cz*)

Integrace muslimů v Evropě

Muslimské komunity v Evropě představují různorodé skupiny – nelze je vnímat jako jedolitou skupinu. Skládají se z konvertitů i původních muslimů, kteří ne vždy aktivně vykonávají své náboženské povinnosti. V ČR tak například podle odhadů žije zhruba 10 tisíc lidí s muslimskými kořeny, ačkoli aktivně praktikujících jsou jich zhruba jen dva tisíce.

Míra integrace muslimů do společnosti v konkrétní zemi je dána nejen snahou se do společnosti integrovat (a zároveň zachovat vlastní identitu – kulturní a náboženskou), je dána také přístupem dané země ke „svým“ muslimům. Srovnáme-li situaci muslimů žijících v České republice (dobře integrovaná skupina, transparentní a otevřená dialogu se společností) kupříkladu s muslimy ve Francii (zde se projevuje sociální frustrace ze špatné integrace, která v roce 2005 vyústila v násilí v pařížských předměstích), je evidentní, že „modely“ integrace do společnosti nelze jednoduše předvídat ani paušálně uplatňovat na všechny muslimské komunity.

S rostoucím počtem muslimů v Evropě vznikají debaty o zachování evropské identity, založené na kořenech židovsko-křesťanských hodnot. Islámské prvky se zdají být na první pohled pro Evropu cizorodým prvkem. Snahu ubránit západní hodnoty před islámskými mají mimo politiků také představitelé církve:

„Evropská unie se odchýlila od křesťanských základů, na nichž byla budována, a sekularizovala se. Tím se otevřel prostor pro její islamizaci. Dnes náš světadíl nemá pevné duchovní a morální základy. Nezbyvá mi než potvrdit, že Evropa bude pykat za opuštění svých duchovních základů a že je poslední období, které nepotrvá desítky let, kdy snad ještě má šanci s tím něco udělat. Muslimové sem jdou jistě z mnoha důvodů. Mají i jeden náboženský – přinášet do pohanského prostředí Evropy, do jejího bezbožeckého stylu života – jak říkají – duchovní hodnoty víry v Boha. Pokud se křesťané ‚neprobudí‘, může docházet k islamizaci života, před kterou křesťanství nebude mít sílu vtiskovat životu lidí, a natož společnosti svůj charakter.“

(Rozhovor s kardinálem Vlčkem na <<http://www.kardinal.cz>>)

Svůj postoj k islámu v ČR vyjadřuje také facebooková skupina „Islám v České republice nechceme!“, která měla k 1. 8. 2011 přes 61 tisíc sympatizantů. V hlavních bodech vyjadřuje obecné stereotypní představy o muslimech, případně co Evropanům hrozí, když nezabrání islamizaci Evropy:

„Chceme dívky v minisukních a v tílkách na ramínka, ne v burkách, závojích nebo jiných trapných hadrech. Chceme pít pivo, víno a cokoliv se nám bude z alkoholu chtít, a ne se třást strachy, že pití je neislámské. Chceme mít ženy a dívky, které si samy rozhodují o tom, jaký sexuální život a s kým budou mít, ne tyranizované nešťastné bytosti, které jsou kamenované či bičované jen za to, že promluví s cizím mužem. Chceme si volit vládu, jaká se nám líbí, ne poslouchat nařízení imámů a ajatolláhů, co je pro nás nejlepší. Chceme se přátelit, s kým chceme – s křesťany, židy, budhisty nebo šamanisty, s lidmi, kteří v nic nevěří, prostě podle naší chuti, ne podle toho, co nám nakazuje nějaký muslimský imám. Islám je skutečnou hrozbou pro naši zemi. Hrozbou, která hrozí při svém rozšíření převálcovat život, jaký známe a chceme.“

Není cílem této kapitoly popírat události, které se dějí – trestání nevěrných žen, vraždy ze cti, nucené zahalování žen, teroristické útoky, existenci nenávislných duchovních vůdců nabádajících k nepřátelství vůči všemu neislámskému. Je však nutné neposuzovat podle chování jednotlivců všechny muslimy na základě stejné logiky a uvědomovat si, že sami muslimové proti těmto událostem a skutečnostem ve svém vlastním kruhu bojují a s takovými praktikami nesouhlasí. Například brněnská obec vydala po 11. září několik tiskových prohlášení, ve kterých se od terorismu a násilí páchaném na civilistech striktně distancuje. Podobně učinila v případě teroristických útoků v Madridu a Londýně. Brněnští muslimové se dále pokoušejí informovat veřejnost o svých aktivitách, pořádají pravidelně přednášky pro veřejnost, kde tato kontroverzní témata rozebírají.

6. Komunikační průvodce

- Pokud se vám zdá, že má žák či žákyně pocházející z muslimského prostředí problém s pochopením látky, může být jedním z důvodů návyk memorovat rytmický materiál. Zkuste jej/ji proto místo analýzy gramatiky vést spíše k memorování frází (například ve výuce jazyků).
- Pokud chodí žák či žákyně pozdě na odpolední vyučování, zkuste zjistit, zda důvodem není to, že se s ohledem na své stravovací návyky nemůže stravovat ve školní jídelně.
- Zohledněte specifika odívání muslimek (zejména pokud používají šátek) při tělesné výchově (zvláště pokud jde o tělesnou výchovu chlapců a dívek dohromady).
- Žák či žákyně pocházející z muslimského prostředí (zejména rodilý muslim) může mít potíže s uznáním ženské autority u učitelky – pokuste se vysvětlit rovnocennost ženské a mužské autority v českém školství a postupně jej připravit na přijetí učitelčiny autority.
- Některé skupiny muslimů (např. z Kazachstánu) nemohou poslouchat hudbu, zpívat apod. – není vhodné je do hudebních aktivit nutit, naopak je vhodné pro ně vymyslet alternativní program.

7. Shrnutí

- Islám vznikl a rozšířil se na Arabském poloostrově v 7. st. n. l. především mezi arabskými kmeny.
- V současnosti islám vyznává nejruznější množství etnických skupin jak arabského, tak nearabského původu (např. v zemích, jako je Afghánistán, Indonésie, Indie, Čína, Bangladéš, Írán, Turecko, Etiopie, Somálsko, Ruská federace apod.).
- Největší zastoupení muslimů ve světě představují tyto země: Indonésie (cca 203 mil.), Pákistán (cca 174 mil.), Indie (cca 167 mil.), Bangladéš (145 mil.), Egypt (79 mil.), Nigérie (78 mil.), Írán (74 mil.), Turecko (74 mil.), Alžírsko (34 mil.), Maroko (32 mil.), Irák (30 mil.), Súdán (30 mil.), Afghánistán (28 mil.), Etiopie (28 mil.), Uzbekistán (26 mil.), Saúdská Arábie (25 mil.), Jemen (23 mil.), Čína (20 mil.), Sýrie (20 mil.), Ruská federace (16 mil.).

- Odhadovaný počet muslimů v dnešní době je zhruba 1,57 miliardy.
- „Co muslim, to originál“ – muslimové nejsou jednotlivou skupinou, naopak představují různorodé přístupy k výkladu Koránu a tradici, odlišují se v praktikování náboženských závazků i přijímání duchovních autorit, postojů ke světu, politice i způsobu odívání apod.
- Média nabízejí obraz muslimů, který je vykresluje jako agresory – informují o událostech, které jsou jak pro diváka, tak pro média atraktivní (o bezproblémovosti 99% většiny muslimů neinformují, jelikož to není mediálně zajímavé). Většina zpráv týkajících se muslimů je tak spojena s problémy a kontroverzí.
- Společenské a rodinné vazby představují pro muslimy významný prvek v životě – respekt ke starším a autoritám je silnější než v českém prostředí.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|---|-----|----|
| 1) <i>Džihád</i> umožňuje libovolné zabití jinověrce (tedy nemuslima). | ANO | NE |
| 2) Všechny muslimky musejí bez výjimek nosit šátek zakrývající vlasy. | ANO | NE |
| 3) Během měsíce <i>ramadanu</i> se muslimové zpravidla od úsvitu do soumraku postí. | ANO | NE |

Textová analýza

Muži zaujímají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jedněm z vás před druhými, a proto, že muži dávají z majetků svých (ženám). A ctnostné ženy jsou pokorně oddány a střeží skryté kvůli tomu, co Bůh nařídil střežit. A ty, jejichž neposlušnosti se obáváte, varujte a vykažte jim místa na spaní a bijte je! Jestliže vás jsou však poslušny, nevyhledávejte proti nim důvody! A Bůh věru je vznešený, veliký.

Lidé, věru jsme vás stvořili z muže a ženy a učinili jsme z vás národy a kmeny, abyste se vzájemně poznali. Avšak nejvznešenější z vás před Bohem je ten, kdo je nejbohobojnější – a Bůh je vševědoucí a dobře zpravený.

- 1) Na základě textu odhadněte, odkud je text převzat.
- 2) Pokuste se odhadnout, z jaké doby text pochází.
- 3) Na základě dostupných materiálů porovnejte výše uvedené úryvky textu vztahující se k ženám s těmi, které jste měli možnost číst v této kapitole.

Analýza reálné situace

Ve třídě máte žáka muslimského vyznání (není původem z ČR), který má potíže se začleněním do třídy – nedaří se mu navázat komunikaci s ostatními žáky a zdá se, že ve třídě nemá jediného kamaráda. Spolužáci si ho dobírají pro jeho náboženskou odlišnost i rozdílný vzhled.

- 1) Jak byste situaci řešili?
- 2) Jak byste se zachovali vůči ostatním žákům i žákovi muslimského vyznání?

Projekt

V roce 2006 podnikla agentura STEM průzkum veřejného mínění, ve kterém zjišťovala postoj Čechů k islámu a muslimům. Průzkum také zkoumal základní faktografické znalosti o islámu. Podle tohoto průzkumu si tři čtvrtiny Čechů nemyslí o islámu nic dobrého. Strach z islámu má 60 procent lidí a celé tři čtvrtiny lidí by muslimům zakázaly stavět v zemi mešity. Výzkum prokazuje i to, že část Čechů má o druhém nejrozšířenějším světovém náboženství základní neznalosti. Shodně 11 procent lidí si například myslí, že zakladatelem islámu je Buddha nebo Abrahám. Podle 55 procent lidí hrozí válka civilizací Západu a muslimského světa. Takřka polovina lidí se obává bezprostředního teroristického útoku v Česku.

Další výsledky průzkumu:

- 1) Měli by mít muslimové možnost stavět v Česku mešity?
Ano 25 %
Ne 75 %
- 2) Kdo položil základy islámského náboženství?
Abrahám 11 %
Buddha 11 %
Mojžíš 8 %
Muhammad 70 %

Ve vybrané skupině cca 30 lidí (žáků školy, skautů, sportovního kroužku, obyvatel jednoho domu) udělejte malý statistický výzkum podobný tomu v zadání tohoto projektu. Zjištěné výsledky srovnajte s „oficiálními“ výsledky uvedenými v zadání. V čem se liší a v čem jsou naopak stejné nebo velmi podobné?

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) NE, 3) ANO

Textová analýza: 1) Jedná se o pasáže z Koránu. 2) Text Koránu pochází ze 7. století n. l.

Analýza reálné situace: –

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Barša, Pavel, *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, Brno: CDK 2001.

Knihla doplňuje znalosti k fenoménu islámu v současné době. Je dobře napsaná pro laiky.

Kepel, Gilles, *Válka v srdci islámu*, Praha: Karolinum 2006.

Knihla dobře analyzuje současné výzvy islámu ve vztahu k „západnímu“ prostředí. Je psaná složitějším jazykem a vyžaduje bližší znalosti problematiky – nejedná se o uvedení do problematiky, autor u čtenáře předpokládá její předchozí znalost.

Kropáček, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad 2006.

Kniha nabízí základní historický přehled o vzniku a šíření islámu. Seznamuje čtenáře se záležitostmi rituálními, eschatologickými i etickými. Prostor je věnován i soudobému islámu ve světě. Kniha je vhodná pro širokou veřejnost – nezatěžuje zbytečnou odborností akademického výkladu.

Kříkavová, Adéla – Mendel, Miloš (eds.), *Islám: ideál a skutečnost*, Praha: Bastet 2002.

Kniha může působit na laické čtenářstvo složitěji, nabízí však muslimské představy ideálního stavu ummy a reálný pohled na ni v rovině rodinné, legislativní i umělecké.

Křížová, Magdaléna, *Neviditelná menšina: analýza mediálního obrazu českých muslimů*, Praha: Multikulturální centrum 2006. (Ke stažení na <http://www.migraceonline.cz/>.)

Studie dobře mapuje mediální obraz českých muslimů do roku 2006. Je vhodná i pro laickou veřejnost.

Mendel, Miloš – Ostřanský, Bronislav – Rataj, Tomáš (eds.), *Islám v srdci Evropy: vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Praha: Academia 2007.

Kniha nabízí historický přehled kontaktu střeoevropského prostředí s muslimy. Kniha je vhodná i pro laické čtenářstvo.

NÁBOŽENSTVÍ A ASIJSKÉ IDENTITY

Dědictví kolonialismu a náboženství Indie

Milan Fujda

Mladý Baližec se stal mým prvním učitelem. Jednou jsem se jej zeptal, zda si myslí, že historie prince Rámy – jedna z posvátných knih hinduistů – je pravdivá.

Bez rozpaků odpověděl, že ano.

Takže věříš, že princ Ráma někdy a někde skutečně žil?

„Nevím, jestli žil,“ odpověděl.

„Pak je to jen příběh?“

„Ano, je to příběh.“

„Pak ten příběh musel někdo napsat – mám na mysli: nějaká lidská bytost.“

„Určitě, nějaký člověk to napsal.“

„Potom to nějaký člověk také musel vytvořit,“ odpověděl jsem triumfálně, myslí, že jsem jej nachytil.

Ale on odpověděl: „Je zcela možné, že příběh někdo vytvořil, ale pravdivý je každopádně.“

„Ale pak je přece jasné, že princ Ráma nežil na této zemi!“

„Co chceš ode mne vědět?“ zeptal se, „jestli je ten příběh pravdivý, nebo jestli se udál?“

„Křesťané věří, že jejich bůh Ježíš Kristus žil také na zemi,“ řekl jsem, „lidé to zapsali v Novém zákoně. Ale křesťané věří, že se to tak skutečně událo. Jejich Bůh byl skutečně na zemi.“

Můj Baližec se nad tím zamyslel a pravil: „Už jsem o tom slyšel. Ale nerozumím tomu, proč je tak důležité, že váš Bůh byl na zemi, ale napadá mě, že to bude tím, že Evropanům schází zbožnost. Je to tak?“

„Ano, je to tak,“ odvětil jsem.

(Peter Bichsel, *Der Leser, Das Erzählen: Frankfurter Poetik-Vorlesungen*)

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Jakým způsobem evropská orientalistika v kontextu kolonialismu formulovala vědění o Indii a hinduismu, proč tomu tak bylo a jaké to má dodnes důsledky.
- Jaký je vztah mezi britskou koloniální historií Indie a moderním hinduistickým nacionalismem a napětím mezi Indií a Pákistánem.
- Jakým způsobem se ve středověkém indickém kontextu formovaly kulturní identity a proč je tedy anachronické popisovat populace středověkých indických států jako muslimy na straně jedné a hinduisty na straně druhé.
- Jaké role v utváření identit, formování životních stylů a prosazování politických požadavků obyvatel Indie sehrávaly a stále sehrávají příběhy o bozích.
- Jaký význam v utváření identit i v zajišťování normálního fungování společnosti mají představa *dharmy* a organizace kast a proč kasty nemohou zaniknout.
- Jakým způsobem se v Indii tradičně zdůvodňovaly sociální nerovnosti a jak se proti těmto nerovnostem tradičně bojovalo.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Získáte na základě konkrétních analýz vhled do problematiky definování identit a stereotypního označování druhých lidí. Tento vhled využijete jak při každodenní četbě novin, a v diskusích o společenských problémech, tak při reflexi a plánování vlastní pedagogické praxe a při výuce multikulturní výchovy v různých předmětech.

- Získáte bohatý ilustrační materiál k objasňování sociálních procesů a dynamiky utváření sociálních/kulturních identit, který využijete v rámci výuky sociologie, psychologie, politologie a dějin.
- Získáte základní vhled do aktuálních problémů indických kultur a společností, který využijete při probírání aktuálních problémů globální společnosti a při analýzách politických procesů v Asii nejen při výuce multikulturní výchovy, ale také při rozvíjení myšlení v evropských a globálních souvislostech.
- Lépe porozumíte některým důsledkům kolonialismu, což vám umožní lépe objasňovat některé otázky v rámci moderních dějin i aktuální události a mezinárodní vztahy v globálních souvislostech.

3. Úvod

Již v předcházejících kapitolách jsme se setkali s problémy, které v interkulturní komunikaci a schopnosti rozumět druhým způsobuje etnocentrismus. Příkladem odhalení nedotazovaných etnocentrických předpokladů je i uvedený příběh: musel princ Ráma žít reálně tady na zemi, aby jeho příběh mohl být pravdivý? Německý spisovatel Peter Bichsel se domníval, že ano, a nedokázal si představit, že by tomu mohlo být jinak. Mladý Balipec jej vyvedl z omylu prostě tím, že v nejmenším netušil, jaká by měla být souvislost mezi pravdivostí příběhu a historickou skutečností událostí, o nichž vypráví. Přitom k tomu, aby německý spisovatel nebyl tak překvapený, by vlastně stačilo, aby změnil pohled na vlastní kulturu a nevnímal ji prizmatem křesťanské teologie (resp. christologie). Copak pohádky, jež vyprávíme dětem, jsou nepravdivé jen proto, že příběhy jsou smyšlené? Čteme snad dobré romány a sledujeme dobré filmy proto, že jsou to fikce? Nebo je čteme a sledujeme proto, že nám říkají něco *skutečného*, s čím se můžeme ztotožnit a promítnout to do vlastního života navzdory tomu, že postavy a místa jsou smyšlené?

Kultury Indie jsou pro nás zajímavé mimo jiné proto, že nejen výše uvedený předpoklad, ale celá řada dalších kulturně sdílených předpokladů a postojů – i těch, a vlastně především těch, které sdílí sociální vědy – vzaly za své ve chvíli, kdy s námi obyvatelé Indie mohli vstoupit do skutečné interakce. Indie je ale zajímavá také z jiného důvodu: ve chvíli, kdy si začaly indické intelektuální vrstvy v koloniálních školách osvojovat evropské (konkrétně britské) způsoby vnímání skutečnosti, řada věcí se v Indii radikálně proměnila. Pohled na svět, který si osvojily, byl tak neslučitelný s existujícími životními styly, že pro sebe musely hledat životní styly úplně nové. Musely stvořit v jistém smyslu zcela *novou* „indickou kulturu“. Neznamená to, že by se Indie změnila podle obrazu „Západu“, protože řada indických kultur a společností byla koloniálními formami vědění jen málo poznamenána. Avšak změnilo se mnohé. Ale tváří v tvář nově nabyté zkušenosti se změnil i sociální vědci, kteří koloniální vědění vytvářeli. A právě o tom, jak koloniální vědění o Indii změnilo nejen Indii, ale i sociální vědy, je následující kapitola.

4. Faktografický výklad: Sdílené symboly a dynamika společnosti a kultury v Indii

„Hinduismus“ je velice nevhodné označení pro různorodé představy o světě, sociální zvyklosti, praktiky a strategie přístupu ke světu, které rozvinuli lidé žijící na indickém subkontinentu během několika tisíciletí. Poněkud uměle, zato však se zásadními politickými a společenskými důsledky, jsou z tohoto komplexu různorodých představ a praxí vydělovány ty, jež jsou označovány jako „islám“, případně též „judaismus“ a „křesťanství“. Že jsou vydělovány „poněkud uměle“, jsem uvedl proto, že jakkoliv takové kulturní projevy nemají na území indického subkontinentu svůj původ (což ale platí i pro tzv. „typicky hinduistickou“ védskou kulturu, jejíž nositelé přicházeli ze střední Asie), jejich nositelé se za staletí soužití s „původním“ obyvatelstvem do indických společností důkladně integrovali. Výsledkem toho je, že například arabský muslim by mnohé kulturní projevy



Obrázek č. 1: Indie: politická mapa a mapa rozložení gramotnosti.

arabsko-islámského původu v Indii vůbec nepoznal (viz oddíl „Islám a vymezení hinduismu“ v analytickém výkladu). Na druhé straně platí i to, že původně arabsko-muslimské zvyklosti si osvojily mnohé skupiny již dříve usazeného obyvatelstva. Rozmanité kulturní prvky se vzájemně prolínaly stejně intenzivně jako gramatické a lexikální prvky různých jazyků, takže „očistit“ například moderní hindštinu nebo bengálštinu od perských a arabských vlivů dalo moderním jazykovým puristům mnoho práce, a v hovorové řeči se jejich úsilí stejně neprojevovalo tak, jak by si bývali byli přáli. Kromě toho platí i poznámka německého religionisty Axela Michelse: rozličné projevy tzv. hinduismu mají navzájem často méně společného než křesťanství, islám a judaismus. Takže pokud bychom pominuli moderní reinterpretace indických tradic, zvláště tzv. hinduistický nacionalismus, byl by termín „hinduismus“ jako vědecký pojem v zásadě zcela neužitečný, nebo spíše škodlivý. Velice užitečný je však jako ideologický nástroj různých zájmových (zejména politických) skupin, především zmíněných hinduistických nacionalistů.

V Indii nikdy nevzniklo žádné většinou obyvatel uznávané centrum „věroučné“ autority analogické Římskému biskupství (později papežství) latinského křesťanstva. **Pro příslušnost k rozličným indickým tradicím také nikdy nebylo zásadní, zda konkrétní jedinci věří v tu správnou, společenským sdílenou Pravdu** (ostatně Evropanům, vyjma některých teologů, to také bylo po většinu evropských dějin v zásadě jedno). **A tak by bylo velice absurdní snažit se popsat hinduismus jako nějaký jednotný věroučný systém a ucelený soubor mýtů a náboženské praxe.** On vlastně ani žádný hinduismus jakožto náboženství – ve smyslu, jakým tomu termínu rozumíme dnes – v Indii ani nikdy neexistoval. To však platí jen do doby, než některé skupiny indického obyvatelstva (moderní inteligence vzdělaná na Brity založených univerzitách) pojem náboženství i původně perský termín „Hindu“ (odvozený od jména řeky Indus a jejího povodí zvaného Sindh) jakožto výraz pro příslušníka indického náboženství přejali od Britů (a částečně i některých muslimů) a použili jako označení sebe samých.

Způsob, jakým se výraz „hinduismus“ užívá v odborné literatuře, tak vlastně odpovídá snaze popsat indickou kulturu s vyloučením zmíněných islámských, křesťanských a židovských elementů. Protože to ale moc dobře nejde, jsou i tyto zdánlivě cizorodé elementy – alespoň v popisech, které jdou nad rámec nejzákladnějších učebnicových přehledů – stejně zohledňovány. To je ovšem jen část této strategie popisu kultury. Druhá její část vychází z moderního **sebepochopení Evropy jako kultury, která se rozloučila s tradicí ve jménu racionálně řízeného pokroku, což znamenalo do značné míry vyloučení „náboženství“** (osvícenci považovaného – kromě projevů tzv. přirozeného náboženství, deismu – za beznadějně iracionální) **z veřejného života a utváření politiky a vědy. V souvislosti s tím, jak se Evropané v období kolonialismu cítili být vysoce nadřazení všem „ne-moderním“ společnostem, se pak v Evropě ustavil zvyk popisovat jiné kultury jako ve své podstatě „náboženské“, tedy ještě nedorostlé věku racionální dospělosti.** Indická kultura – stejně jako jiné „ne-moderní“ kultury – tak začala být popisována jako kultura bytostně náboženská. Náboženstvím, které pak tuto kulturu mělo charakterizovat, se v evropských představách stal tzv. hinduismus.

Na základních učebnicových příručkách a populárních filmech o „náboženstvích světa“ to sice není poznat, ale společenskovední bádání je – i díky kvalitní tradici sociologie, antropologie a historie v samotné Indii – v současnosti úplně jinde. Pojem „hinduismus“ je kritizován, vystaven snahám o úplně nové definice nebo jako analytická kategorie zcela opouštěn. Tolik na straně jedné. Na straně druhé se mezi současnými badateli najde málokdo tak troufalý, aby si dovolil tvrdit, že dokáže popsat indickou kulturu jako celek, neřku-li dokonce *system*. Ode mě se však nyní požaduje, abych přesně to učinil v několika málo odstavcích, které budou následovat. Způsobů, jak se s takovým požadavkem vyrovnat, je jistě mnoho. Já se pokusím nastínit alespoň několik základních skutečností týkajících se indických společenských dějin, utváření vybraných kultických tradic, etablování určitých, dodnes hojně využívaných mytologických příběhů a utváření vybraných společenských vztahů a institucí.

Autoritativní literatury a sdílené mytologie

Středověcí misionáři neměli žádný obecný pojem „náboženství“. Když tedy uvažovali, co Indům vlastně chybí, když neznají křesťanské zjevení, dospěli mnohdy k přesvědčení, jak ukázala brněnská religionistka Jana Valtrová, že Indové nemají žádný *lex*, tedy zákon. To je poněkud překvapivé, když si uvědomíme, že tím, čemu se mnozí indiští obyvatelé v různých dobách snažili především dostat, se nazývalo právě „zákon“ či „řád“ (v sanskrtu *dharma*).

Box č. 1: *Dharma*

Výraz *dharma* (doslova „držmo“) odkazuje k předpokladu, že svět je podřízen řádu, který zahrnuje stejně společnost a každého jejího člena, jako její životní prostředí, respektive celý svět. Ve společenském kontextu představuje *dharma* souhrn závazků a práv příslušejících každému člověku v souladu s jeho společenskou pozicí. Skutečnost, že závazky a práva vyplývají z místa člověka ve společnosti, již dává tušit, že *dharma* není univerzální v tom smyslu, že by všichni, na něž se vztahuje, měli stejná práva a povinnosti vyplývající z něčeho, jako je biblická smlouva s Bohem. Také jsou povinnosti a práva vyplývající z tohoto zákona mnohem obsáhlejší než deset starozákonních přikázání (jež byla koneckonců také jen malou částí z obsáhlého souboru norem, které textově rozpracovala až talmudická literatura). I s tím souvisí ale to, že tento „zákon“ obvykle není nikde zapsán. Existují sice četné psané zákoníky (*dharmaśāstry*) a komentáře k nim, avšak i tato systematická zachycení tradice byla po většinu indických dějin předávána z generace na generaci orálně (učením z paměti). Kromě toho se tyto textově zachycené zákoníky nikdy neuplatňovaly na celém území Indie. Koneckonců celý Indický poloostrov nebyl nikdy politicky jednotný (ostatně stejně jako Evropa). Každopádně *dharma* byla vždy především právem zvykovým, což implikuje existenci zásadních lokálních rozdílů. Jakkoliv tedy existovala, řekněme, vědecká právní tradice a nařízení vyplývající z administrativních potřeb různých dvorů, tím nejpodstatnějším pro řízení života v souladu s *dharma* vždy byly společensky uznané zvyklosti (*śištācāra*, doslova „správné jednání“) platné především na úrovni jednotlivých vesnic. Ty se pak mohly snadno přizpůsobovat měnícím se podmínkám.

Tato zajímavá situace vyplývala patrně z toho, že **křesťanští misionáři považovali za zásadní pro svůj život dvě knihy: Starý a Nový zákon (tj. Bibli). Jejich zmínkám, že „indičtí pohané“ nemají žádný lex lze proto rozumět tak, že nemají žádnou obdobnou knihu.** Tato obsese Evropanů (nebo spíše křesťanů, Židů a muslimů) knihou je neobyčejně zajímavá, protože kniha se v evropské intelektuální tradici později stala právě podstatným aspektem „náboženství“. Proto i britští koloniální vědci, kteří chtěli porozumět indické kultuře, zvolili spíše než etnografické studium lidových jazyků a místních zvyklostí právě studium knih, psaných většinou v literárním a kultickém jazyce sanskrtu (doslova „uměle vytvořeném“). Pro koloniální úředníky byla ale potřeba objevit nějaký indický *lex* (zákon) velice důležitá, a proto tomuto úkolu věnovali značné úsilí. Vzdělaní úředníci **Východoindické společnosti**, z nichž se rekrutovali **první orientalisté, měli za úkol do sanskrtu a do literárních pokladů v něm uchovaných proniknout mimo jiné proto, aby v nich našli vhodný zákoník, který by umožnil Britům nad Indií vládnout v souladu s tím, co Britové považovali za „přirozenost“ jejich obyvatel.**

Tak započalo horečnaté studium starověkých textů, které měly být prameny „autentického“ hinduismu (oproti jeho žitým a podle britských kritiků „upadlým“ formám současným). Díky tomu dnes každá příručka o světových náboženstvích nezapomíná zmínit **védské sbírky** jako zakládající texty hinduismu. Důvodem je jak vysoká společenská prestiž védského vědění v Indii, tak skutečnost, že tradiční intelektuálové (bráhmani), kteří toto vědění uchovávali a předávali z generace na generaci, sloužili britským orientalistům jako učitelé sanskrtu a informátoři.

Védské zpěvy se dělí do čtyř základních sbírek: *Rgvédy*, *Sámavédy*, *Jadžurvédy* a *Atharvavédy*. Hymny v nich obsažené sloužily převážně k rituálním účelům, neboť společenský význam bráhmánů spočíval také v tom, že byli odborníky na provádění obětí. Védský hymnus o **Purušovi**, který vypráví o prvotní (vzorové) kosmické oběti, zároveň legitimizuje společenské postavení bráhmánů tím, že vysvětluje také to, jak z jednotlivých částí kosmického člověka (*puruša*) vznikly jednotlivé vrstvy indického obyvatelstva: z úst **bráhmani** – kněží, z rukou **kšatrijové** – bojovníci, ze stehén, genitálií **vaišjové** – zemědělci a řemeslníci, a z nohou **šúdrové** – služební pracující.

Védské hymny se zmiňují o 33 bozích (*déva*). Jejich vládcem byl jejich král **Indra**. Moc bohů se neustále snažili narušit démoni (*asura*). Významným védským bohem byl **Agni** (posvátný oheň), který spaloval lidské obětiny, aby se z nich mohla stát krmě pro nebešťany (tj. bohy). Oběti měly zásadní význam, protože uspokojení božstev v nebi (*svarga*) zajišťovalo prospěch lidem na zemi, dobrou úrodu a bohatství. Bráhmani navíc obětmi udržovali v chodu kosmický řád (*rta*, později *dharma*), čímž zajišťovali i společenský pořádek a moudrou vládu králů.

Důraz na rituály a víra v jejich prospěšnost však začínaly být okolo poloviny prvního tisíciletí před naším letopočtem vystaveny jisté skepsi. Zároveň se jazyk véd stával s postupným dějinným vývojem mluvených jazyků, z nichž byl kdysi odvozen, méně srozumitelným. Tato skutečnost, kromě jiného, vedla k druhotné reflexi védských hymnů a s ní k přehodnocování rituálu v podobě snah o nové intelektuální uchopení jejich významu a smyslu. K těmto posunům docházelo v dalších vrstvách védské literatury, jež tvoří nejprve *bráhmany* a pak *áranjaky* a *upanišady*. Zejména v *upanišadách* již je **funkčnost rituálů otevřeně zpochybňována a namísto hledání úspěchu a materiálního blahobytu se v nich začíná uvažovat o způsobech, jak se vymanit ze strastného koloběhu utrpení života a znovu-umírání**, resp. znovuzrovnání. To samozřejmě ale neznamená, že by provádění védské oběti vymizelo. To se přes mnohokrát opakovanou kritiku udrželo až do současnosti. V *upanišadách* se však v souvislosti s kritikou védského ritualismu poprvé objevují koncepty, které byly později rozpracovány různými filozofickými školami (včetně školy následovníků učení Probuzeného, tj. *Buddhy*).

Právě **zmíněná literatura posloužila orientalistům jako základ pro vytvoření toho, co začali nazývat hinduismus. Lidový kult a vzory pro každodenní život se ovšem napájely z jiných**

zdrojů a pro bráhmany tato skutečnost představovala výzvu, s níž se museli vyrovnávat. Zásadní problém pro ně nastal zejména v období přibližně od konce dynastie Maurjů do nástupu říše Guptů (cca 200 př. n. l. – 300 n. l.), kdy se i na královských dvorech ujímala nauka Buddhova a Džinova (tj. Mahávirova, džinismus) a někteří bráhmani přicházeli o významnou část živobytí. Situaci v dlouhodobém horizontu zvládli díky tomu, že dokázali čtené dvorské i lidové představy a příběhy včlenit do sanskrtské literatury v podobě *purán* a slavných eposů **Mahábháraty** (její součástí je Zpěv vznešeného, tj. *Bhagavadgíta*) a **Rámájany**. Včlenili je tak do elitní literární tradice, která díky vázanosti na umělý jazyk sanskrť měla jednak celoindický (tedy nejen lokální) charakter, jednak vysoký kredit jakožto vzdělanecká tradice spojená se starobylým „jazykem bohů“. Takto shromážděné **lidové tradice, ovšem v tuto chvíli již oděné vzdělaneckým hávem, se pak zpětně vracely do lidových kultur obohacené o autoritu starobylé vzdělanecké tradice. V lidové kultuře se tyto tradice ale pochopitelně nešířily prostřednictvím literatury, ale prostřednictvím lidových vyprávění, písni potulných pěvců, divadelních představení předváděných na tržištích, vyprávění babiček nebo – jako tomu bývá často dnes – prostřednictvím televizních seriálů a filmů či levných knih a komiksů.**

Tyto tradice zvané *itihása* (dosl. „takto to bylo“; výraz „*itihás*“ slouží dnes jako pojmenování vědecké disciplíny historie) obsahují příběhy řady bohů, z nichž nejoblíbenější jsou **Višnu, Šiva a Velká Bohyně** ve svých rozličných podobách (jako **Šakti, Párvatí, Durga, Kálí**). Okolo každého z těchto božstev se ustavila řada kultů a kultických společenství (*sampradája*). Zapomenout ale není možné ani na nesmírně oblíbeného boha **Ganěšu** se sloní hlavou, který je odstraňovatelem překážek a původcem štěstí. Když už jsme u „materiální“ stránky života, nelze nezpomenout ani na oblíbenou bohyni **Lakšmí**. Zrodila se z oceánu mléka, když jej bohové a asurové stloukali, aby získali nápoj nesmrtelnosti. Ikonograficky bývá zpodobňována s hrstičkou (nebo i miskou) mincí a náležitá úcta k ní přináší štěstí a blahobyt.

Bhakti

Postavy boha **Višnu** – zejména v souvislosti s jeho *avatáry* (sestoupeními na zem), např. bohy **Kršnou** a **Rámou** – a boha **Šivy** jsou významné v souvislosti se vznikem poetické formy i specifického typu rituálních a věroučných tradic a strategie života nazývaných *bhakti*, tj. oddaná láska. Tento životní styl spojený s určitým vztahem k bohům dominuje celé Indii od pozdního středověku po současnost. *Bhakti* se začala ustavovat v jižní Indii během druhé poloviny prvního tisíciletí n. l. a jedná se o životní styl, který ze všeho nejvíce zdůrazňuje oddanost osobnímu bohu (*saguna brahma*). Jak úspěch (*lábha*) a štěstí (*šubha*) v životě, tak dosažení osvobozujícího (z utrpení a koloběhu znovuzrozdování) poznání nebo nějaké formy posmrtného spočívání v blízkosti boha či sjednocení s ním ponechává na **působení božské milosti** (*prasáda*). V tomto ohledu představovala jistou alternativu k cestám založeným na správném poznání skutečnosti (*džňána*) – jako je **jóga** a jiné filozofické stezky –, ale vždy byla i výraznou alternativou, či dokonce protestem proti přílišné moci bráhmanského establishmentu s jeho důrazem na **pravidla čistoty**, týkající se zejména společného „stolování“, sňatků a vzájemných interakcí – především tělesného kontaktu. Jinými slovy, **byla protestem proti marginalizaci jistých skupin obyvatelstva v rámci kastovního systému**. Maximum toho, co marginalizovaným skupinám (ženám, dětem, nedotknutelným) nabízela ritualizovaná bráhmanská religiozita a bráhmanská ideologie, byla totiž možnost trpělivým vykonáváním předepsaných činů (*karma*) a dodržováním předepsaných zásad (*dharma*) dosíci stavu (rituální) **čistoty** (*šuddhi*), jenž by jim umožnilo příhodnější zrození (tedy lepší společenské postavení) v následujícím životě. I *bhakti* se nicméně ve skutečnosti s bráhmany podporovanou praxí složitě proplétá, jakkoliv ideál rovnosti lidí, navzdory bariérám vestavěným do pravidel styku a soužití příslušníků různých kast, v jejím rámci vždy zůstával významným.

Souviselo to s tím, že „demokratický“ charakter boží milosti dokáže stejně dobře ospravedlnit vzdor vůči „nespravedlivému“ osudu, jako smíření s ním. **Milostivý bůh uctíváný bhakticky zajišťuje svému oddanému veškeré duchovní a materiální potřeby i příznivé znovuzrození.** Boha, který oplývá milostí, lze zpravidla relativně snadno uspokojit. **Více než nákladnost a přesnost ve vykonávání oběti tu však platí horoucí láska k němu a spoléhání na jeho milost ve všech aspektech života.** Takovým milostivým bohem může být kterýkoliv známé božstvo. Nejčastěji jsou to zmínění avatárové Višnu **Kršna** a **Ráma**, bůh **Šiva** (toto jméno znamená doslova „milostivý“), ale může to být i zdánlivě odpudivá krvavá **Matka Kálí**, černá, s vyplazeným jazykem, ověncená věncem lebek a tančící na mrtvém těle nejvyššího boha (Šivy). Tato zdánlivě odpudivá podoba **Velké Bohyně** ukazuje, že smrt pohltí na tomto světě vše. Přesto zůstává **Matkou**, která dává život. Ten je ale ze své podstaty konečný a nevyhnutelně tedy znamená i smrt. Zdánlivě nelíostivá **Matka**, jíž se i v převážně vegetariánské Indii obětují kůzlata, se dokáže postarat o všechny potřeby svých dětí, tak jako kočka o svá slepá mláďata. V podobě zvané *Činnamastá* je zobrazována jako žena držící v jedné ruce šavli a v druhé vlastní useknutou hlavu. Z krku jí tryská krev přímo do úst jejích oddaných. Taková je láska matky živící vlastní děti. Proto není pro tisíce nebo miliony Indů zvláštní jí ve světě, v němž nikdy nic v principu nemůže být jisté, plně odevzdat svůj život v naději, že nad jejich štěstím i neštěstím bude vždy bdít.

Jako jednoduchá forma uctívání dostupná obyčejným lidem je *bhakti* často také vnímána jako jediná funkční strategie života v době, v níž dnes žijeme, v temném věku (*juga kali*). Je to poslední ze čtyř věků v koloběhu vzniku a zániku vesmíru. Zatímco na počátku stvoření stál světový řád (*dharma*) na čtyřech nohou, lidé se dožívali ohromného věku a byli schopni hlubokého poznání (*krtajuga*), tak dnes, v *kalijuze*, řád upadá a mezi lidmi panuje hloupost a neschopnost dosáhnout poznání (*džňána*); jedinou cestou, jak se osvobodit ze strastí existence, je proto oddanost bohu a spoléhání se na jeho milost.

Bhakti nicméně nepředstavuje jedinou možnou alternativu k bráhmány opečovávanému védskému kultu a k bráhmanským legitimizacím společenského řádu založeného na kastovních pravidlech a hierarchii, které je staví na vrchol společenského žebříčku. Jiným okruhem alternativních tradic byly například tradice **tantrické**. S takzvanou tantrou bývají spojovány již některé školy označované v Mahábháratě jako „ne-védské“. O existenci škol identifikovaných s proudem označovaným „*tantra*“ máme bezpečně doklady přibližně ze 6. století n. l. (Kápálíka, Náthové, různé školy buddhismu, jež se následně šířily například do Tibetu) a z následujících století máme texty zvané **tantry**, v kterých se seznamujeme s rozličnými magickými praktikami, bohatou sexuální symbolikou, ženskými protějšky mužských bohů, užíváním ženských tělesných tekutin jako zdrojů síly, užíváním magických obrazců zvaných *mandaly* nebo *jantry*. Příznačné je – a projevuje se to např. právě ve zhodnocení ženských

Box č. 2: Interpretace sdílených symbolů a identita: příklad punku

Že způsob práce se sdílenou symbolikou, ukázaný na příkladu tantry, není v ničem specificky indický, že je naopak běžný a přítomný i v naší společnosti, dokládá například vztah pankáčů ke „slušným“ lidem české společnosti období normalizace. Jaroslav Rudiš jej ve fiktivním autobiografickém deníku punkerky z Jeseníku vystihl velice realisticky:

„První máj je lásky čas a svátek dělníků, a tak jsme šli do průvodu to oslavit jako pankáči. (...) Šli jsme rovnou od Helmuta z baráku a cestou nám někdo vrazil do ruky mávátka a my s nima mávali na všechny strany. Moje úča se mohla zvencnout. Chtěla mě poslat domů se převlíknout ale Helmut jí řek že on je dělník a že pankáči jsou synové a dcery dělnícký třídy (...) Matikářka kecala něco o provokaci (...) Pak si nás všimli cajti a šli do nás a táhli nás pryč a jeden mi pak za barákem vrazil facáka a strhnul mi z ramene somradlo a dupnul mi na něj jak byl vzteklej a kluci dostali do kebulí pořádně (...) V ředitelně (...) Mluvila jen zástupkyně a fízl a moje třídní a cajt (...) Ptali se jestli mi přijde důstojný oslavovat svátek práce v pomalovaný kožený bundě a s vojenskou taškou s nacistickýma nápisama jako punksnotdead fuck off Sex Pistols a s cvokama a v rozdrbanejch džínách se zavíracíma špendlíkama a tak jim říkám že jak my jsme hnusný navenek jsou normální lidi hnusný uvnitř a že na to pank ukazuje že my se nepřetvařujem a jsme upřímný.“ (Jaroslav Rudiš, *Konec punku v Helsinkách*)

tělesných tekutin –, že **tantrická praxe atakovala bráhmanské zvyklosti tím, že za zdroje síly či prostředky spásy považovala přesně to, co bráhmanské tradice považovaly za nečisté**. Takže menstruační krev, jíž byla žena znečištěna natolik, že by se jí védský bráhma nikdy nedotkl a radši se na ni ani nedíval, aby se neznečistil, byla v tantrickém sociálním kontextu významnou zasvěcující substancí a zdrojem síly a moci. Kremační prostranství, jimž se védští bráhmani museli vyhýbat, protože na nich ulpívala nečistota spojená se smrtí, představovala pro tantriky ideální místo pobývání. Tantrické identity tak byly do značné míry konstruovány v opozici vůči identitám bráhmanským a tato opozice se konstituovala prostřednictvím zrcadlově otočeného zhodnocení všech známých a srozumitelných symbolů.

Sociální vztahy a meziskupinové interakce

Přes výše uvedený problém se dostáváme k otázce sociálních vztahů a meziskupinových interakcí a formování identit v indické společnosti. **Specifičnost současné indické společnosti (ve srovnání se současnou společností evropskou) spočívá především v tom, že zásadní jednotkou společenského uspořádání a formování identity stále** (navzdory atomizujícím tlakům moderních forem produkce bohatství) **zůstává rozšířená rodina** (jejíž integrální součástí jsou i vzdálená příbuzenství, napojená přes tetičky a bratrance). Tyto příbuzenské vztahy jsou často provázané se způsoby obživy, tedy se zaměstnáním. **To souvisí s přežívajícím významem organizace práce a prosazováním společných zájmů prostřednictvím institucí analogických středověkým evropským cechům (tedy *kast*)** i s přežívající tradicí předávání pracovních dovedností a zdrojů obživy (zejména statků, obchodů a dílen) v rámci rodiny z otců na syny. Tento způsob reprodukce dovedností a výrobních prostředků zůstává v Indii důležitý patrně také proto, že stát nedokáže působení „volné ruky trhu“ efektivně omezit transparentními zákony a sociální politikou, jež by efektivně garantovaly právní a sociální ochranu především chudých a rozličným způsobem společensky vyloučených obyvatel, ale zdaleka nejen jich. **Organizace společnosti prostřednictvím kast tak zůstává významným prvkem sociální stability, jakkoliv se vlivem specifických požadavků průmyslové masové výroby na pracovní sílu, rostoucího významu školního vzdělání apod. samozřejmě proměňuje.**

Důležitým aspektem tohoto modelu společenské organizace je zvyk vyjadřovat a regulovat společenské vztahy (včetně vztahů mezi rodinami a zmíněnými „cechy“) v kategoriích **čistého a nečistého**. Z toho vyplývá udržování vzájemného oddělování jistých společenských skupin a rodin prostřednictvím většinou nepsaných norem, určujících, kdo s kým může vykonávat určité činnosti (například společně stolovat, pít nabídnutou vodu, kouřit dýmku apod.) a zejména kdo s kým se může ženit a vdávat, což je to nejpodstatnější. Připsaná (ale do značné míry i subjektivně významná) **identita je tak zásadním způsobem utvářena těmito pravidly styku a jimi zajišťovanými distinkcemi**. Do hry může ještě vstupovat příslušnost k určitým kultovním společenstvím, resp. chrámovým božstvům a guruům (filozoficko-náboženským učitelům), ale to nechme pro jednoduchost stranou.

Tento velice hrubý rozvrh sociálního uspořádání je v zásadě popisem toho, čemu se říká **„kastovní systém“**. Je vhodné upozornit, že výraz „kasta“ je opět neindický (původně portugalský), s čímž souvisí řada problémů, a že výraz „systém“ zase sugeruje představu, že to vše funguje podle zcela jasných pravidel. Ovšem pravidla, která tento zdánlivý systém řídí, nejsou aktérům vždy jasná a jednoznačná (jako ostatně každá, především nepsaná pravidla), a navíc jsou sama předmětem vyjednávání a v čase se mění. Takže tento zdánlivý „systém“ není tak rigidní, jak se mnohdy tvrdí, jeho detailní popis v jedné lokalitě nelze uplatnit v lokalitě jiné, protože se prostě bude lišit a hlavně **jeho popisy vychází z etnografických výzkumů na venkově. Ve městech (zvláště velkých metropolích), která jsou mnohem anonymnější, vše tedy funguje zase poněkud odlišně.**

Box č. 3: Varna, džátí, kasta

Jak jsem podotkl, pro popis výše uvedené organizace společenských vztahů se užívá výraz „kastovní systém“, přičemž výraz „kasta“ je původně portugalský. V popisu této společenské organizace vznikají velké zmatky především v důsledku toho, že výrazem „kasta“ jsou překládány tak rozličné pojmy, jako je „džátí“ a „varna“. To ještě komplikuje skutečnost, že výraz „džátí“ může označovat jak širší rodinné společenství, tak pracovní organizační jednotku (zminěný „cech“), což se jednak nemusí překrývat a jednak se jím může myslet jak toto společenství žijící na konkrétním místě, tak jednotka, která má nadlokální charakter. To je důvod, proč lze těžko hovořit o „systému“ charakteristickým plošně pro celou Indii. Z toho, že ve dvou sousedících vesnicích žije například džátí, jež se jmenuje „Rádžputa“, ještě nevyplývá, že si rádžputští chlápci z jedné vesnice mohou brát za ženy rádžputské dívky z vesnice druhé. Jinými slovy, nevyplývá z toho, že společné jméno znamená také společnou identitu a společnou „džátí“. Termín „kasta“ se tak stává jako popisná kategorie v zásadě nepoužitelným. Ovšem na straně druhé má tento termín svůj právní a politický význam a například i džátí, které spolu (v termínech možných společných sňatků) nemají nic společného, lze politicky mobilizovat pro společnou věc, pokud sdílí nějaké společné sociální břemeno. Takže společná identita se může vytvořit na základě politické mobilizace navzdory sociálním přehradám. Taková politická mobilizace může mít formu protestních hnutí například těch džátí, které jsou sociálně marginalizované jakožto tzv. „nedotknutelní“. To se týká řady povolání (například takových, která souvisí se zabíjením zvířat a následným zpracováním jejich produktů, jako je kůže), ale vztahuje se i na další „deklasované skupiny“, jakými jsou třeba donedávna soběstačně žijící kmeny či skupiny kočující, tedy neusazené a z definice tedy nezapadající do „kastovního systému“, který se utvářel v kontextu usazené zemědělské společnosti. Současná afirmativní politika (tj. politika zaměřená na narovnání sociálních nerovností) tak pracuje s kategoriemi: „sociálně znevýhodněné kasty“, „sociálně znevýhodněné kmeny“ a „další znevýhodněné skupiny“. Tyto skupiny jsou vyjmenované v závazných seznamech a jejich členů se týkají například kvóty na místa na vysokých školách nebo pozice ve státní administrativě. Někteří aktivisté z jejich řad ale tato označení odmítají, protože jejich samotné užívání podle nich vyklučuje ze společnosti většinu „produktivních“ skupin ve smyslu manuálně pracujících. Například významný politolog a aktivista Kanča Ilaiah proto užívá maráthský výraz „dalitbahudžans“, který lze přeložit jako „vykořisťovaná většina“.

Důležité je, že ve výkladu těchto sociálních vztahů některými aktéry, zejména védskými bráhmamy, hrají významnou roli tradiční (ve védách zakotvené) ideologie pracující s již zmíněným konceptem **dharmy** a s védskou představou rozdělení společnosti do čtyř hierarchicky uspořádaných tříd (*varna*): bráhmáni (kněží a intelektuálové na vrcholu), kšatrijové (nobilita a bojovníci), vaišjové (obchodníci a zemědělci) a šúdrové (pomocné profese). Tyto ideologie se snaží legitimizovat jednak vysoké postavení a společenské výhody bráhmánů, jednak obecně ospravedlnit sociální nerovnosti a přiřknout rozličným skupinám rozličnou *dharmu* (v tomto kontextu lze tento výraz přeložit spíše jako „životní úděl/povinnost“). Indologové často měli tendenci tuto ideologii zanášet do popisu „kastovního systému“, a nevědomky tak celé společenské uspořádání vykládali z hlediska jedné zájmové skupiny. Je jen samozřejmé, že zejména marginalizované skupiny mají tendenci tuto ideologii odmítat.

Bráhmanské texty o *dharmě* ovšem vymezují nejen *dharmu* různých společenských vrstev, ale též specifických skupin podle sociálních rolí a pohlaví. Specifickou *dharmou* tak měl být řízen život studenta (*brahmačárin*), živitele rodiny či hospodáře (*grhastha*) a lidí, kteří si již své odpracovali a odchováli děti (*vánaprastha*, doslova „žijící v lese“, a *sannjásin*, doslova „ten, kdo se vzdal pout produktivního života“, tj. asketa). Bráhmánští intelektuálové tedy rozpracovali třeba předpisy pro vzornou manželku (*strídharma*) či vdovu nebo dali lidem v postproduktivním věku do vínku úsilí o filozofické poznání a dosažení vysvobození prostřednictvím asketického života. Tyto předpisy jsou pro různá společenství a rodiny (*džátí*, *gótra*) natolik závazné, nakolik uznávají autoritu bráhmanské tradice a podřizují se jí. **Nezáviděníhodné postavení indické manželky nebo vdovy, které tak pobuřuje evropské intelektuály, ale i indické feministky a feministy, proto bylo a je často charakteristické paradoxně spíše pro bráhmanské a kšatrijské vrstvy indické společnosti než pro vrstvy marginalizované.** Ty totiž s ohledem na své, již tak znevýhodněné postavení a bez vyhlídek na jeho zlepšení, nemají potřebu se bráhmanskými ideály řídit. Ženy (především mladé matky bez synů a právě vdovy) zejména ve védských bráhmanských kruzích, jež se z pohledu feministek a feministů jeví jako velice šovinistické, lze proto vnímat jako jednu velkou marginalizovanou skupinu. Znevýhodňující požadavky *dharmy* jsou po nich totiž vyžadovány přísněji než například odchod do bezdomoví po lidech v postproduktivním

věku. Tato nepohodlná, ačkoliv symbolicky v mnoha ohledech vysoce oceňovaná forma existence, se týkala stejně mužů jako žen. Takže příliš nepřekvapí, že se tento bráhmanský ideál v praxi nikdy výrazně neprosadil.

5. Analytický výklad: „Hinduismus“, politika a formování identit

Již v předchozí části jsme se seznámili s problematikou interpretace indické kultury jakožto kultury bytostně náboženské a s identifikací tohoto domnělého náboženství s tzv. hinduismem. Také bylo již naznačeno, že tato identifikace většiny indického obyvatelstva s domnělým náboženstvím hinduismem byla do značné míry důsledkem kroků britské koloniální administrativy. Tím, jakým způsobem k tomu přesně došlo, má smysl se tu podrobněji zabývat. Jedná se totiž o názorný příklad dalekosáhlých důsledků utváření z venku připsovaných identit, o naprosto konkrétní problémy, které vyplývají ze zdánlivě neškodných „nálepek“. Zásadním důsledkem této situace byl například vznik moderních reformních organizací, které se vytvořily podle vzoru indických misijních křesťanských církví a samy sebe chápaly jako „hinduistické náboženské organizace“, formování ideologie a politických požadavků tzv. hinduistického nacionalismu (**hindutva**) nebo i poválečný vznik dvou států na kdysi jednotném území Britské Indie – Indie a Pákistánu –, které jsou od té doby v napjatých vztazích a věčně v trvalém válečném stavu přinejmenším v oblasti Kašmíru. Jak k tomu došlo? To se pokusím na následujících stránkách stručně nastínit. Zároveň se pokusím na příkladech vymezení toho, co znamená „být H/hindu“ z pohledu různých společenství a osob, objasnit, jakým způsobem již samotné užívání nálepky „hinduismus“ produkuje sociální podřízení některých skupin obyvatel jiným či jejich sociální vyloučení.

Islám a vymezení hinduismu

Vztah islámu a tzv. hinduismu je velice názornou ilustrací toho, jaký vliv má zdánlivě neškodné pojmenování a v něm zakotvená klasifikace lidí na konkrétní sociální jednání a utváření vzájemných vztahů a identit. Tuto záležitost lze otevřít prostřednictvím představení prvních „muslimů“ v Indii. Otevírá se tím před námi velice zajímavá situace. Arabští obchodníci se totiž usazovali na západním pobřeží Indie již před vystoupením proroka Muhammada, tedy v době, kdy vůbec nemohli být muslimy. Usazovali se tam ovšem i po nástupu islámu v Arábii. O tom, jakým způsobem vnímali tito ne-muslimští a muslimští Arabové navzájem svou identitu, se asi lze jen dohadovat. Je nicméně málo pravděpodobné, že by měl nástup islámu na tradici usazování arabských obchodníků, jejich životní styl a jejich definice identit nějaký zásadní vliv.

Přitom je důležité uvědomit si podstatnou věc: tito obchodníci přišli kvůli živobytí a v tomto kontextu je asi příliš nezajímalo, zda jsou jejich indické protějšky „pohany“ nebo čímkoliv jiným. S tím souvisí další podstatná skutečnost: protože se v Indii často trvale usazovali, docházelo nevyhnutelně ke smíšeným sňatkům a hranice mezi nimi a „původním“ obyvatelstvem se prakticky vůbec nemohly utvářet jako hranice náboženské ve smyslu hranic mezi „muslimy“ a nějakými druhými. Spíše se integrovali do existujících společenských vztahů (tedy i do kastovního uspořádání) a tomu odpovídaly i jejich identity.

Jiná zajímavá situace nastává zhruba ve 12. století, kdy začínají přicházet nájezdci již ne arabského, ale tureckého, mongolského a afghánského původu. Tyto nájezdy časem povedou nejprve k ustavení Dillíského sultanátu (1206–1526) a následně mughalského panství nad velkou částí subkontinentu. A situace opět není vůbec jednoznačná, jednoduchá a především neměnná po celé toto období. Dvůr je sice obvykle vědomě „muslimský“, ovšem zejména mughalové byli obvykle příliš dobří vládcí na to, aby rozbíjeli existující administrativní a mocenské struktury a likvidovali ne-muslimské vládcce menších království. Takže označení mughalského panství jako panství „muslimského“ je velice pochybné. Na samotném dvoře je prostor nejen pro „muslimy“, ale i pro příslušníky celé řady jiných skupin. Na válečném poli

proti sobě také stojí navzájem jak ti, které bychom dnes označili jako muslimy, tak tzv. hinduisté. Prostě ani v tomto kontextu tyto kategorie (muslim/hinduista) nejsou určující pro utváření koalic a vzájemné vymezování identit. A nakonec v rovině šíření lidového kultu sehrávají zásadní roli súfijské (tedy islámské mystické) řády. Jejich členové jednak sami o sobě přijímají mnohé aspekty tradic, jako je například jóga a nemají problém označovat boha jmény z puránové tradice (např. Ráma v případě Kabíra), jejich mystická praxe (výrazně spojená s hudbou) je ovlivněna v Indii tradičními hudebními postupy, dokonce pomalu dochází i k nahrazování původně užívané perštiny jazykem, který byl předchůdcem dnešní urdštiny, jež je neobyčejně blízká hindštině, byť psaná arabským písmem. Ani návštěvníky poutních míst (obzvláště hrobek světců z řad vůdců súfijských řádů) nebylo možné automaticky identifikovat jako „muslimy“. Úcta k těmto světcům se nijak nevyločovala s úctou k puránským bohům a návštěvy jejich hrobek přinášely stejný prospěch lidem různého sociálního původu a pěstujícím běžně různé kulty.

V tomto ohledu je dobré si uvědomit jednu věc. O světcích se obvykle věří, že jsou obdařeni zvláštní mocí, a návštěvy míst spatých s jejich životem a smrtí jsou proto spojené s nadějí na řešení všedních problémů, uzdravení, zlepšení osudu apod., stejně jako s morální inspirací. Jsou to tedy zdroje určitého typu „bohatství“, z nichž může mít prospěch leckdo bez ohledu na sociální, etnický a jiný původ. Spojovat tato „mocná“ místa s určitým náboženstvím (islámem nebo hinduismem) je proto podobně absurdní jako hovořit třeba o „hinduistických“ a „muslimských“ penězích. O peníze stojí kdokoli, kdo věří v jejich moc, stejně jako kdokoli, kdo věří v moc hrobek světců, stojí o „duchovní bohatství“, jež mu jejich návštěva může poskytnout.

Zajímavé je zamyslet se také nad vztahem muslimů přicházejících ve 12. století k usazeným arabským obchodníkům. Je vůbec představitelné, aby se tato společenství vzájemně identifikovala prostřednictvím kategorie „muslim“? Nebyl pro integrovaného obchodníka arabského původu (poté, co jeho rodina šest století žila v Indii) turecký nájezdník stejný „přivandrovalec“ jako pro jeho ne-arabského souseda? Nebyl tento arabský obchodník pro tohoto nájezdníka stejný „hindu“ jako kdokoli jiný? Jak by tomu mohlo být jinak? A kdo byl vlastně tento „přivandrovalec“ z hlediska usazených obyvatel? Byl to vůbec „muslim“? To těžko. Spíše to byl totiž „Turuška“, tedy Turek (bez ohledu na to, zda to byl Peršan, Turek, nebo Afghánec), případně třeba „Javana“ (tedy Řek; označení pro cizince, jež se začalo používat po příchodu Alexandra Makedonského a je odvozeno od výrazu „Ión“) nebo „mléčcha“ (výraz pro cizince užívaný již ve védských textech).

Ovšem Britové, kteří – ze svého pohledu – nahradili „muslimskou vládu“ nad Indií, měli úplně jinou zkušenost a úplně jinou tradici. „Turuška“, „Javana“, „mléčcha“ nebo jiná domorodá označení cizinců angličtina neobsahovala. Viděli tedy pochopitelně úplně jinou „realitu“ než příslušníci rozmanitých domorodých společenství. Byli schopni identifikovat něco, co považovali za projevy křesťanství (přičemž je dobré si uvědomit, že otázka sebevymezení určitých skupin jakožto „křesťanských“ se s tímto pohledem v zásadě může zcela míjet), byli schopni – aniž to opět souviselo s problémy sebevymezení – identifikovat určité lidi jako „muslimy“ a určité věci jako „muslimské“ a pak viděli ten zbytek, který se v zásadě vzpíral jejich rozumění, až na to, že byli schopni uplatnit tradiční křesťanskou kategorii „pohané“. Pro tuto – z jejich pohledu – dále nediferencovanou skupinu lidí, společenství a kultur však použili označení muslimských nájezdníků, totiž „hindu“. Na rozdíl od těchto nájezdníků však do označení „hindu“ vsunuli význam, který tam původně nebyl a který vyplýval z překryvu s kategorií „pohané“. Tímto významem bylo klanění se určitým bohům (či „modlám“). Na rozdíl od středověkých misionářů však pro moderní Brity bylo toto klanění již projevem „náboženství“. **Původně geograficky založené označení obyvatel se tak stalo označením „náboženské“ skupiny. Toto chápání bylo samozřejmě analogické tomu, jak Britové rozuměli výrazům „křesťan“ a „muslim“.** Jak jsme si uvedli v předchozí části, například středověcí misionáři ještě nechápali to, že jsou „křesťany“, tak, že jsou příslušníky jistého „náboženství“. Spíše spojovali křesťanství s nějakým zákonem (*lex*), který jim byl zjeven v určitých knihách.

Box č. 4: „Pohan“ jako označení druhých

Je dobré si uvědomit, že tradice označení „pohan“ počíná sebevymezením křesťanů vůči ne-křesťanskému obyvatelstvu starověkého Říma. V průběhu evropských dějin byly jeho prostřednictvím identifikovány rozmanité skupiny a v užívání se označení udrželo vlastně do současnosti. Je dobré vzít v úvahu také to, že toto označení dodnes neztratilo nic ze svého implicitně negativního hodnocení jím označených lidí. Samotné označení „pohan“ je velice specifické tím, že se zrodilo v křesťanském kontextu, a že tedy označuje především ty, kdo se klaní „špatným“ bohům nebo „modlám“, avšak nakládání s ním je v určitých aspektech analogické například zmíněnému indickému výrazu „Javaana“. Obě označení jsou totiž kategorie označující lidi, kteří jsou ode mne nějak odlišní, jakkoliv tuto odlišnost definují různě. Je nicméně příznačné, že kategorie „Javaana“ byla v dnešní Indii – přinejmenším vůči návštěvníkům bílé pleti z Evropy, USA a Austrálie – nahrazena označením „Angréz“ (tedy Angličané). Zajímavé je to proto, že zatímco pro Evropany tedy byla při identifikaci „druhých“ vždycky významná otázka, jakému bohu nebo čemu se klaní, obyvatelům Indického subkontinentu to bylo obvykle úplně jedno a spíše přejímali nějaké etnický založené sebeidentifikace, jež pak užívali ve vztahu ke všem dalším přichozím cizincům. Z tohoto úhlu pohledu se jako „posedlí náboženstvím“ nejeví ani tak Indové, jako moderní Britové, respektive Evropané. Právě proto, že moderní Evropané považovali (a dodnes považují) „náboženství“ za tak zásadní komponentu identity, právě proto, že se – na straně druhé – snažili od dob osvícenství zbavit vlivu toho, co označovali jako „náboženství“, na politiku a vědu. Protože v náboženství viděli hlavní příčinu konfliktů a brzdu pokroku lidstva, měli tendenci zobrazovat ne-evropské kultury jako bytostně „náboženské“. To všechno navzdory tomu, že tyto kultury pojem náboženství vůbec neznaly a podstatné faktory identity a společenských klasi-
fikací viděli úplně někde jinde.

Takže z pohledu Britů se obyvatelé Indie, až na pár křesťanů, dělili na dvě v zásadě náboženské skupiny: muslimy a hinduisty. Toto oddělení muslimů a hinduistů se dostalo do koloniálního občanského práva a do agendy sčítání obyvatelstva, které zavedla právě britská koloniální správa. „Každý domorodec, který nebyl schopen definovat své vyznání, nebo jej označil jménem, jež neodpovídalo některému [Angličanům] známému náboženství nebo sektě, byl chápán a zařazen jako hinduista,“ objasnil roku 1881 vládní antropolog Denzil Ibbetson klasifikaci obyvatelstva použitou ve druhém desetiletém sčítání lidu.

Vzdělání Indové, kteří procházeli od 19. století britskými univerzity v Indii nebo ve Velké Británii a začasté pracovali právě pro britskou koloniální správu, nicméně termín přijali po svém společně s mnoha aspekty britské koloniální historiografie a kritiky indické společnosti. Termíny „hinduismus“ a „hindu“ (jako označení náboženství a náboženské identity) se tak staly prostředky sebeoznačení moderní indické inteligence.

Zásadní problém spočíval ovšem ve způsobu, jakým Britové (konkrétně britští orientalisté) interpretovali indické dějiny. Jak už bylo řečeno, ne-moderní společnosti moderní Evropané chápali jako v podstatě „náboženské“, a **indické dějiny tak pro ně byly především dějinami „náboženskými“**. **Významnou roli v nich hráli bráhmáni** (hlavní informátoři a spolupracovníci britských orientalistů), **kteří byli interpretováni jako kněžská vrstva a jejich „neblahý vliv“ na indickou společnost byl malován s využitím stejných stereotypů, jimiž evropští osvícenci a protestantští intelektuálové vykrešovali zhoubnou vládu církve nad Evropou v období „temna“** (tedy středověku). Toto „období temna“ v Indii mělo přijít po „zlatém věku“ počátků, který byl orientalisty umístěn do období véd. Po védském období už to šlo s indickou civilizací od desíti k pěti. Jednak to bylo dáno nenasytností bráhmanských kněží (právě to byl jeden z tradičních evropských antiklerikálních stereotypů), kteří žili z „obyčejných lidí“, jež „vykořisťovali“ a udržovali v „hlouposti a neznalosti“. Jednak to bylo dáno násilnou invazí muslimů (opět se tu ozývají tradiční evropské stereotypy o „machometánských hordách“), kteří zcela rozvrátili to poslední, co zbylo z kdysi skvělé védské civilizace. Britové se nyní stavěli do pozice těch, kteří se zasadí o obnovu kdysi skvělé indické kultury prostřednictvím studia a popularizace jejích starých tradic.

Rozdělení na „hinduisty“ a „muslimy“ tak bylo vtěleno do administrativní praxe, do systému soudnictví, který pracoval s „hinduistickým“ a „muslimským“ občanským zákoníkem, i do historiografie a systému vzdělávání na všech jeho úrovních, od nejnižších stupňů po univerzity. Vtěleno

bylo samozřejmě i do ideologie, kterou britští správci legitimizovali své kroky jak před indickým obyvatelstvem, tak před britskými akcionáři Východoindické společnosti, členy parlamentu a občany. **Byly tak položeny základy vzniku identit, které do příchodu Britů v Indii nikdy neexistovaly.**

Ovšem potřeba Britů poznávat Indii a využívat k tomu pomoc místní inteligence vedla ke komunikaci britských představ právě s indickými intelektuály, kteří se také podíleli na řadě vzdělávacích projektů, jež z počátku (v prvních třech dekadách 19. století) mnohdy usilovaly o propojení západních a tradičních indických forem vědění. Kromě toho byla administrativa velkého území kolonie náročným úkolem, který nemohl ležet jen na bedrech Britů samotných. **Podle Macaulayho politické koncepce z roku 1835 si Británie měla vychovat armádu úředníků, kteří by byli Indy svým vzhledem, ale Brity svým smýšlením. Vzdělání v evropských vědách na univerzitách evropského stříhu měli sloužit koloniální správě. Tak se v kontaktu britské a indické inteligence postupně etablovala nová společenská skupina vzdělaná v evropských vědách a odchovaná i britským pohledem na Indii a samotné indické tradice.**

Řada příslušníků této inteligence konvertovala ke křesťanství, z řady z nich se stali agnostici a materialisté, ale řada z nich pod vlivem projevů nadřazenosti Britů či přímo rasismu začala Brity a jejich politickou nadvládu odmítat. **Mezi nimi se zrodilo hnutí za politické sebeurčení (svarúdz), indický nacionalismus, ale i řada reformních náboženských hnutí.** Vystavení evropskému vzdělání se odcizili vlastní kultuře, v mnohém se „pozápadnili“, ale k Britům měli zásadní výhrady nebo je vyloženě nemohli snést. Každopádně nebyli schopni se s nimi identifikovat. Naopak se museli právě proti nim vymezit, ale použít k tomu museli kategorie, kterým se od Britů jednak naučili a kterým Britové zároveň mohli rozumět. Proto se mnozí z nich **začali definovat jako hinduisté. S tou výhradou ovšem, že jejich „hinduismus“ nemohl být tím, co Britové ve svých historiích Indie popsali jako úpadek, muselo to být spíš to, co Britové vymalovali jako „zlatou dobu“.** A muselo to být také „náboženství“. Nejen proto, že „hinduisté“ se museli vymezit proti křesťanům, kteří v Indii misijně působili, a proti indickým konvertitům ke křesťanství. Bylo to také proto, že domněle racionální civilizace moderního Západu, která se tak ostře vymezovala proti „náboženskému tmářství“, páchala příliš mnoho škod a nepravostí, které indiští poddaní britské koruny velice palčivě pociťovali. A tak se moderní hinduismus formoval jako v zásadě „vědecké náboženství“, které mělo být v mnoha ohledech nadřazené jak křesťanství, tak modernímu evropskému „bezvěrectví“, respektive uctívání moci, peněz a technologie.

Tato forma hinduismu se začala utvářet již od počátku 19. století v pracích „otce moderní Indie“ Rámmóhana Ráje. Avšak neobyčejného vlivu nabyla v podání Svámího Vivékánandy, mnicha, který se stal nejen inspirátorem pro indické nacionalisty, ale také prvním indickým guruem na Západě. On byl prvním, kdo svému indickému i americkému a evropskému publiku sebevědomě sděloval, že Indie se sice od Západu může mnohé naučit v oblasti vědy



Obrázek č. 2: Sériově tištěný devocionální obrázek Matky Indie.

a techniky, ale že Západ, má-li se z něj stát skutečně kulturní civilizace, se bude muset mnohé naučit z „duchovní moudrosti Východu“, již Indie disponuje v míře nevídané. Pro sebevědomí obyvatel Indie (a zvláště těch, kdo usilovali o nezávislost na Britech) to samozřejmě byla dobrá zpráva, pro intelektuály v Evropě a Americe to bylo snadno uvěřitelné, protože **tradici o moudrosti Východu Evropa znala již od antiky a německý romantismus ji v 19. století znovu objevil a oživil.**

Vivékánandova představa Indie jako země hinduistů, již vytvořil na základě studia dějin psaných převážně Brity, však měla jeden velký háček. I když si Vivékánanda uvědomoval potřebu sjednocení indického obyvatelstva, toho, že prospěch země (a případné osvobození od cizí moci) záleží na spolupráci všech, přehrada mezi „hinduisty“ a „muslimy“, jakou Britové vytvořili ve svých vyprávěních indických dějin, se ukázala nepřekonatelnou. **Ve chvíli, kdy Indie byla z definice „hinduistická“, muslimové mohli být maximálně bratry (když už tedy ne „nepřátelskými hordami“), ale nikdy nemohli k Indii náležet jako ke společné Matce.**

Společné soužití obyvatel, jejichž přinejmenším intelektuální a posléze politická elita se nyní dělila na muslimy a hinduisty, tím ještě nebylo zcela znemožněno, ale manévrovací prostor se definováním Indie jako země hinduistů (*hinduráštra*) výrazně zúžil. Dodejme, že britská administrativa, ohrožovaná silicím hnutím odporu, potenciální konfliktnost působení své vlastní klasifikace indického obyvatelstva a svých interpretací indických dějin dále přizívovala. Politická nejednotnost země a četnost konfliktních identit jí umožnila zemi až překvapivě snadno v 18. století ovládnout, a politika rozdělování muslimů a hinduistů tak byla i jednou z nadějí na překonání odporu, který její moc od konce 19. století stále silněji ohrožoval. Jak dnes víme, úspěšní Britové nakonec nebyli. Avšak semeno sváru zaseté prostřednictvím interpretace dějin, jež učinila z muslimů násilné rozvraceče skvělé hinduistické civilizace, mohlo snadno klíčit navzdory snahám mnohých o společné a rovnoprávné soužití ve společné „hinduistické“

Box č. 5: Matka Indie (Bhárát Mátá)

Bhárát Mátá, tedy Matka Indie, byla nová bohyně, která se zrodila v novele bengálského spisovatele Bankimčandry Čattopádhjáje *Anandamath* (Příbytek blaženosti) v roce 1880. Novela vyprávěla příběh společenství bojovníků *sannjásínů*, kteří složili slib, že budou žít v přísném odříkání, dokud neosvobodí svoji Matku Indii od Britů, kteří ji vykořisťují tak, že kdysi prosperující bohatá země živoří na pokraji smrti. Celá povídka začíná líčením sociálního chaosu v důsledku zničujících hladomorů, jejichž hlavní příčinou je ekonomické plundrování země Brity. Ve svém společném příbytku mají děti Matky Indie dvě komory s jejím obrazem. V první je okupovaná a zbídačená, v druhé je obraz vzkvétající krásné Matky po jejím osvobození.

Postava Matky Indie, zobrazená neobyčejně živě Bankimovým vášnivým stylem, se brzy stala ikonou hnutí za nezávislost (*svarádž*), jež se jejím prostřednictvím snažilo mobilizovat obyvatele Indie ke společnému protikoloniálnímu odporu. Brzy získala i ikonografické atributy, přičemž za vzor jejímu zobrazování posloužila oblíbená bohyně-bojovnice Durga, jež podle puránské tradice zničila buvolího démona, jehož žádný z bohů nemohl samostatně přemoci. Teprve když všichni společně vyzáhli ze své božské moci tělo bohyně a obdařili ji svými zbraněmi, mohl být zlý démon přemožen. Matka Indie se tak dnes zobrazuje jako bohyně Durga (nikoliv nutně se zbraněmi) na pozadí tvořeném obrysem Indického subkontinentu. Významné chrámy má dnes například v poutních městech Haridvár a Váránasí.

Box č. 6: Definice hinduismu a indický imperialismus

Již jsme zmínili, že Svámí Vivékánanda navázal na koloniální historiografii tím, že interpretoval Indii jako zemi hinduistů. Vzhledem k tomu, že tento mnich v mnohém inspiroval hinduistické nacionalisty, je však zajímavé se zamyslet nad tím, jakým způsobem hinduismus vymezoval. Protože jako příslušník „podřadného“ společenství v koloniální Indii se musel vypořádat s britskými kritikami indického náboženství a indické společnosti, interpretoval hinduismus jako „vědecké náboženství“, založené na bezprostřední zkušenosti *reality* zakládající smyslový svět. Tuto zkušenost podle něj zprostředkovávala systematická vědecká náboženská disciplína zvaná jóga. Ovšem druhým problémem, který Vivékánanda řešil, byla potřeba podpořit vědomí jednoty u co nejširších vrstev indického obyvatelstva. Plnohodnotným projevem hinduismu podle něj proto byly stejně rozmanité filozofické tradice, jako rozmanité lokální lidové představy a kultury, z nichž některé označoval standardním poreformačním moderním západním termínem „pověry“ s pejorativním významem. Přestože základem hinduismu podle něj bylo učení ršjů, pěvců-autorů hymnů véd, pojal jako integrální součást hinduismu i tradice navazující na učení Džiny (Mahávíry; tedy džinismus) a Buddha, tedy tradice označované ve starší sanskrtské literatuře jako *ne-védské* (*avaidika*). A skutečně se mu podařilo etablovat mezi indickými intelektuály dodnes živou představu hinduismu jako jednoty v rozmanitosti věr a praktik.

Dosáhl tím toho, že rozličné skupiny indických obyvatel, které by dříve nenapadlo uvažovat o tom, že mají něco společného, nenapadlo by je, že sdílí nějakou společnou identitu, se dokázaly sjednotit proti společným nepřítelům (dojde, že nejen proti Britům, ale mnohdy také proti indickým muslimům). Avšak tato skutečnost měla i další nezamýšlené důsledky. Protože se Vívékánandovo pojetí hinduismu dodnes udržuje například na indických katedrách filozofie a sanskrtu, na kterých ale zároveň studuje mnoho buddhistických mnichů ze zemí, jako je Šrí Lanka, Vietnam, Thajsko apod., dochází zde k novým konfliktům. Interpretaci buddhismu jako jedné z hinduistických tradic tito zahraniční studenti pochopitelně vnímají jako nemístný projev indického imperialismu a zcela oprávněně s tím vyjadřují svou nespokojenost.

zemi. Vznik nezávislých států Indie a Pákistánu v tomto ohledu neznamenal zdaleka poslední dějství. I samotná miliardová Indie zůstává se svou přibližně dvanáctiprocentní muslimskou menšinou jedním z největších (měřeno počtem obyvatel) muslimských států světa a v situaci silícího vlivu hinduistických nacionalistů se konflikty muslimů a hinduistů opakovaně vyostřují.

6. Komunikační průvodce

Už z toho, co bylo výše uvedeno, je zřejmé, že v zásadě nelze napsat funkční materiál, který by vám sdělil něco na způsob: hinduisté jsou taková a maková a to zohledněte ve školní výchově. Přesto je možné uvést několik poznámek k tomu, jak se získanými informacemi v rámci multikulturní výchovy a ve vztahu k případným žákům a žákyním z Indie (nebo také s českými žáky, kteří se mohou identifikovat s některou indickou tradicí) pracovat.

Především za současných podmínek je velice pravděpodobné, že pokud již budete mít ve třídě žáky z Indie, bude to syn či dcera z dobře situované vzdělané rodiny a jejich rodiče (pravděpodobněji otec) budou pracovat jako manažeři či inženýři v nadnárodní firmě a v České republice nebudou plánovat trvalé usazení. To znamená, že budou také minimálně komunikovat s českým kulturním okolím a budou si tedy udržovat relativně silnou identitu vázanou buď na Indii, konkrétní indický stát, nebo hinduismus. Je pravděpodobné, že v souvislosti se svým sociálním původem budou akceptovat „hinduistickou“ identitu jako identitu náboženskou, jakkoliv je nepravděpodobné, že by ji měli potřebu nějak jasně vymezovat. Budou ji tedy chápat pravděpodobně spíše vágně. Žák či žákyně z této rodiny by mohli žít poněkud „stranou“ české společnosti, stejně jako rodiče, avšak jejich vazby na spolužáky a spolužačky by samozřejmě mohly vést k jejich významnější interakci s okolní společností a k poznávání kultury a jazyka jejich společenského prostředí. V tomto ohledu ale v zásadě není možné nic konkrétně předvídat. Nejlepší strategií pro jednání s takovým žákem či žáčkou a jejich rodiči je pak především respekt, zdrženlivost od unáhlených soudů a snaha poznávat je jako individuální osoby. V rovině jednání rodičů se školou by v zásadě nemělo docházet k nějakým zásadním kulturním nedorozuměním.

Pokud byste se při nějaké příležitosti dostali k výkladu indických dějin a pojmu hinduismu jako náboženství v pojetí načrtnutém v této kapitole, je dobré počítat s tím, že indický žák může být obeznámený s „oficiální“ národněobrozenou verzí koloniální historie, jež klade důraz na sjednocující charakter hinduismu jako náboženství indického národa. Lze tedy čekat zvědavé otázky, jež bude třeba diskutovat. Po přečtení tohoto textu byste měli mít pochopení pro „oficiální“ pojetí hinduismu a moderních indických dějin a vyhnout se tedy kategorickým tvrzením a spíše vést diskusi než prostě prosazovat svou „pravdu“. Takovou diskusi lze využít i k ilustraci toho, že ve společnosti pochopitelně různé skupiny zastávají různé verze dějin a mytických vyprávění. Že tím podstatným, co by žáky a žákyně na těchto rozepřích mělo zajímat, není, který názor je pravdivý, ale z jakých důvodů zastávají jisté skupiny ty či ony verze skutečnosti a jaké cíle sledují prostřednictvím určitých vyprávění nebo jak souvisí jistá pojetí s jejich sociální a kulturní identitou.

Je dokonce velice pravděpodobné, že v tomto případě pro vás bude snazší vést diskusi s indickými žáky a žákyněmi než s dětmi českých příslušníků rozličných náboženských společenství s hinduistickou

identitou. Indické děti (pokud se nenarodily v zahraničí a mají tedy osobní zkušenost se životem v Indii) mají obvykle živější zkušenost s kulturní a sociální různorodostí než děti české. Děti z českých náboženských menšin mohou mít spíše větší zkušenost se sociální marginalizací, a mohou proto vykazovat tendenci více bránit vlastní identitu a obraz světa než o nich věcně diskutovat. To je přirozené a učitel prosazováním svého pohledu na věc v tomto ohledu dosáhne těžko něčeho jiného než ztráty respektu, nebo – v případě „úspěchu“ – přinejmenším přiřazení potenciálního konfliktu mezi žákem/yní a rodiči. Jako výrazná autorita ovlivňuje učitel/ka svým jednáním i svými názory a výklady žáky a žáčky a zprostředkovaně jejich vztah k okolí a zvláště k rodičům zcela nevyhnutelně. Zejména tehdy, vede-li učitel/ka žáky k samostatnému kritickému myšlení (což by s ohledem na charakter společnosti, v níž žijeme a která vyžaduje po občanech během života řadu odpovědných voleb, jistě měl/a), mohou být někteří rodiče poněkud znepokojeni „drzími“ dotazy a řečmi svých dětí a školu či učitele/ku obviňovat z podlamování rodičovské autority apod. V takových případech by se učitel/ka neměl/a nechat odradit od svého stylu výuky. Avšak na druhé straně by měl/a vystupovat vůči názorům svých žáků a jejich rodičů s respektem, v diskusích užívat výhradně racionální argumenty a vyhýbat se zesměšňování názorů žáků a žákyň nebo jejich osoby. Především by měl/a jasně rozlišovat mezi nucením svých vlastních názorů žákům/yním a rozvíjením jejich analytických a argumentačních schopností. I učitel či učitelka mají své názory a nevyhnou se jejich artikulaci při vyučování. Jejich cílem ovšem není přimět své svěřence, aby si mysleli totéž, ale vychovávat z nich kriticky uvažující lidi, kteří dokáží klást podstatné otázky, kteří jsou odpovědní za svá rozhodnutí a schopní svá rozhodnutí věcně zdůvodnit.

I tento text by měl napomoci tomuto způsobu výuky. Uvedené skutečnosti nejsou určeny k jejich přednášení jako nezpochybnitelné pravdy. Jsou to v zásadě spíše analytické komentáře k určitým dějinným událostem a událostem každodenního života. Lze je vnímat jako návod k tomu, jak uvažovat o kategoriích, jimiž v rozličných kulturách „škatulkujeme“ nejen lidi, ale i abstraktní skutečnosti jako náboženství. Mým cílem bylo na konkrétním materiálu demonstrovat komplexní problematiku přepisování identit a jejich subjektivního utváření. Snažil jsem se názorně ilustrovat, jakým způsobem lidský život určují zdánlivě nevinná slova odkazující na zdánlivě objektivní skutečnost a jakým způsobem naše vnímání sebe samých i druhých a naše jednání určují sdílené tradice, všem srozumitelné symboly, ale i mocenské vztahy, kterými je interakce lidí vždy nevyhnutelně proniknuta prostě proto, že druhým nechceme jen něco „objektivního“ sdělovat, ale vždy na ně zároveň působíme. Lidé nejsou počítače, jež si vyměňují informace. Lidé na sebe každým slovem a každým činem působí, dosahují nebo také nedosahují tím žádaných i nezamýšlených důsledků, omezují druhým jejich manévrovací prostor a sami si snaží ubránit co nejširší paletu možností z různých situací „vybruslit“. K poučení o tom, jakým způsobem toto působení probíhá, měla posloužit tato kapitola. Ke stejnému poučení žáků a žákyň by měly sloužit i poznatky v ní prezentované.

7. Shrnutí

- „Hinduismus“ by měl být termín označující náboženství většiny indického obyvatelstva. Jakožto popisný termín je však velice problematický. Jednak je označením zvenku (odvozeným od perského pojmenování pro lidi žijící za řekou Indus), jednak je velice etnocentrickým britským označením, které nese celou řadu moderních předpokladů, které v indickém kontextu nedávají mnoho smyslu. Například už to, že má označovat jednotné „náboženství“ Indie: problém je jak s předpokládanou jednotou, tak s náboženským charakterem indické kultury.
- V Evropě stále přetrvávající představy o Indii, jejích dějinách a hinduismu jsou z velké části pozůstatky koloniální britské orientální vědy, jejímž cílem mělo být mimo jiné přispět k efektivnímu způsobu správy této kolonie.

- Významnou součástí těchto představ je i představa o rozdělení indického obyvatelstva na dva tábory: hinduisty a muslimy. Tato představa neumožňuje zachytit ani vzdálený odlesk komplikovaných společenských vztahů ve středověkých indických společnostech a utváření identit jejich příslušníků. Avšak jako představa, kterou převzali z britské historiografie moderní indiští reformisté a bojovníci za indickou samostatnost, se stala významným zdrojem konfliktů mezi „muslimy“ a „hinduisty“ v posledních desetiletích britského koloniálního panství a v období po ustavení dvou samostatných států Indie a Pákistánu na území bývalé kolonie.
- Pro formování identit a společenských vztahů v indickém společenském a kulturním kontextu měla a dodnes má velký význam organizace života prostřednictvím tzv. kast. To je opět trochu nešťastný termín evropského původu, který zahrnuje různé úrovně společenské organizace a její ideologické legitimizace, reflektované emickými kategoriemi *džáti* a *varna*.
- Společenská organizace prostřednictvím tzv. *džáti* se v některých ohledech podobá organizaci v podobě tzv. cechů ve středověké Evropě, ale v Indii si velký sociální, ekonomický i právní význam zachovává doposud, protože státní organizační struktury nejsou dostatečně silné, aby je nahradily, a lidem neposkytují srovnatelné sociální, právní a ekonomické záruky. Tato organizace tedy přežívá navzdory silné kritice ze strany některých intelektuálů indických i evropských.
- Kritiky kastovního systému byly v různé podobě formulovány v celém průběhu dějin této společenské organizace v Indii. Významným způsobem byly artikulovány v hnutích *bhakti* nebo v tantrismu. Obě tato hnutí představovala (a *bhakti* dodnes představuje) také významné alternativy vůči ustaveným bráhmanským legitimizacím sociálních nerovností i formám rituální praxe.
- Význam *tantry* a *bhakti* je dán mimo jiné tím, že zhodnocují představy a praktiky populární kultury. Zatímco *tantra* staví na oblibě mateřských bohýň, užitečných magických praktikách a sexuální symbolice, která je v zemědělských kulturách velice dobře srozumitelná i v aplikaci na koloběh smrti a znovuzrození přírody, oplodňování země deštěm apod., *bhakti* rozvíjí spíše představu nekonečné milosti osobních bohů a bohýň, které opěvovaly i sanskrtské eposy a tzv. *purány*. Tito bohové a bohyně nabídli lidem možnosti šťastného života i posmrtné existence či znovuzrození bez ohledu na jejich postavení ve společnosti, jíž dominovali bráhmani, a bez ohledu na malé šance na lepší vyhlídky, jež jim dávaly jak bráhmanské ideologie, tak bráhmanská rituální praxe.
- Tuto tradici oddanosti ve vztahu k bohyni Durze využilo i indické protikoloniální hnutí, které dokázalo mobilizovat masy lidí, mimo jiné prostřednictvím představy trpící bohyně Matky Indie.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|--|-----|----|
| 1) Hinduismus je jasně definovatelný, jednotný systém věr a praktik charakterizujících náboženství Indie. | ANO | NE |
| 2) Kastovní systém je historicky překonanou formou společenského uspořádání, který brání modernizaci Indie. | ANO | NE |
| 3) Kastovní systém je rigidní celoindická jednotná společenská organizace, která konzervuje sociální nerovnosti a nedává příslušníkům společnosti žádné možnosti změny sociálního postavení. | ANO | NE |

- 4) Muslimové byli hordami válečníků, kteří rozvrátili indickou společnost a přivedli ji k úpadku, z něhož ji vyvedla až britská koloniální správa. ANO NE
- 5) Bhárat Mátá je bohyně, které se dovolávali hinduističtí nacionalisté proto, že Indové jsou ze své podstaty náboženskými pohany odmítajícími rozumem vedený pokrok. ANO NE

Textová analýza

Přečtěte si ještě jednou motivační příběh na začátku kapitoly.

- 1) Objasněte, čeho chtěl německý spisovatel dosáhnout, když, jak říká, „triumfálně“ prohlásil, že příběh o Rámovi musel někdo napsat.
- 2) Dále objasněte, proč ve faktu, že příběh někdo napsal, mladý Baližec neviděl nic, co by mělo zpochybňovat jeho pravdivost.
- 3) Nakonec se pokuste objasnit, co mohu mít na mysli, když tvrdím, že ani v evropské kultuře není neobvyklé považovat za pravdivý příběh, „který musel někdo napsat“, aniž se třeba v dějinách ve skutečnosti odehrál.
- 4) Co je potom tím specificky teologickým předpokladem, který německému spisovateli bránil nezaujatě vnímat jak mladého Baližce, tak jeho vlastní kulturu?

Analýza reálné situace

Přečtěte si znovu vyprávění v boxu č. 2 *Interpretace sdílených symbolů a identita: příklad punku*.

- 1) Objasněte, jaký aspekt utváření kulturní/sociální identity tento text (který zdánlivě s tématem kapitoly nemá nic společného) ilustruje.
- 2) Vyberte ještě nějaký jiný příklad podobného mechanismu utváření identity, který je zmíněn kdekoliv v textu kapitoly, a objasněte, v čem podobnost těchto případů spočívá.

Projekt

Ještě jednou se vraťte k předcházející otázce.

- 1) Najdete analogický příklad (či příklady) také v nějaké události/situaci ze své vlastní pedagogické praxe nebo aspoň z vyprávění kolegů?
- 2) Pokuste si na tuto situaci/událost dobře vzpomenout a zanalyzovat ji právě s ohledem na otázky formování identity a její vztahové povahy.
- 3) Pokuste se na základě této analýzy najít nějaký významný moment (či momenty), který vám dříve zůstal skryt. Vedla vás tato analýza k nějakému novému přehodnocení celé situace?
- 4) Ovlivní to nějakým způsobem vaši další pedagogickou praxi? Jakým způsobem?

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) NE, 3) NE, 4) NE, 5) NE.

Textová analýza: 1) Německý spisovatel chtěl samozřejmě usvědčit náboženství mladého Baližce z nepravdivosti (zatímco pravdivým se mělo ukázat náboženství vyznávané právě německým spisovatelem, tj. křesťanství). 2) Mladý Baližec ovšem nebyl vychovaný v kultuře, v které by mělo tak zásadní význam to, že se Bůh skutečně narodil na zemi, stal se člověkem a jako člověk trpěl za naše hříchy

a zemřel za nás – opět útrpně – na kříži. Tento historický aspekt víry je nejen hinduistům na Bali a nejen hinduistům, ale v zásadě všem, kdo nesdílí tradici, kterou sdílí západní monotheistická náboženství judaismus, křesťanství a islám, cizí, stejně jako myšlenka jediného pravého Boha. Bůh se v těchto společnostech naopak může objevovat a projevovat v různých podobách (a vůbec to nemusí být vždy třeba morálně vhodný případ k následování) a člověk má vždy příležitost se z toho poučit. Nebo spíše obráceně, jak by to popsala antropologie nebo religionistika, člověk nejrůznější situace dokáže interpretovat, jako situace, v nichž se projevil bůh, ve chvíli, kdy je na tuto situaci schopen uplatnit nějaký mytický příběh. Tento mechanismus je koneckonců stejný, jako když někdo tvrdí, že jej „Ježíš zachránil“ nebo že se „setkal s Kristem“. Málodky to znamená, že by měl nějakou živou vizi Ježíše Krista. Mnohem častěji je to objasnění nějaké normální, jakkoliv třeba v dané chvíli překvapivé situace (vyléčení, zbavení se nějaké závislosti, nalezení smyslu života apod.). Nejde tedy o popis konkrétních událostí, ale o vyjasnění smyslu těchto událostí. 3) „Pravdivost“ „uměle“ vytvořených příběhů v evropské kultuře je zjevná třeba na způsobu, jakým jsem použil fiktivní deník punkerky z Rudišova románu. Pravdivé fikce jsou ale i velká dramata (například Shakespeara) nebo romány/filmy jako *Pán prstenů*. Příběhy, jež popisují, se nikdy nestaly, ale přece ukazují něco, s čím se můžeme setkat každý den nebo aspoň v mezních situacích svého života, a co proto považujeme za hluboce inspirativní a pravdivé. Jinými slovy, fungují úplně stejně jako skutečně živý *mýtus*. Jen jsme se v naší kultuře naučili říkat mýtus něčemu, co už nežije, a naopak příběh, který je pro velkou část Evropanů stále živý – příběh o smrti a zmrtvýchvstání Boha Spasitele – se zdráháme výrazem mýtus označit právě proto, že jsme ten výraz vyhradili pro něco „neskutečného“. Zároveň se jej ale zdráháme použít pro označení *Pána prstenů* buď proto, že i tento příběh považujeme za hluboce pravdivý, nebo proto, že jej prostě považujeme za „film“ či „krásnou literaturu“, a tedy „zábavu“. Pro sebepochopení naší kultury je toto nakládání s konceptem mýtu významné a pro sociální vědu je zase významné tento způsob užívání konceptu mýtu pochopit, chce-li porozumět naší společnosti a kultuře a jejich vztahu třeba k náboženství nebo kulturám jiným. Zároveň je ale takovéto nakládání s konceptem mýtu nesmyslné z hlediska religionistického popisu naší vlastní kultury. Důvodem je to, že právě jako něco „neskutečného“ v sobě pojem mýtu nese i nějaké hodnocení. Hodnotit jako „neskutečná“ vyprávění, jež nacházíme v jiných kulturách, nám nedělá potíže, vždyť si tím jen dokazujeme svou vlastní nadřazenost. Ale hodnotit jako „neskutečná“ naše vlastní vyprávění, tím už si buď podkopáváme svou vlastní identitu v případě, že těm vyprávěním věříme, nebo si říkáme o konflikt s těmi, kdo jim věří, pokud už jim nevěříme my sami. Proto společenskovědní pojem mýtu označuje určité vyprávěcí žánry s určitou společenskou a kulturní funkcí, nikoliv hodnocení, zda jsou vyprávění, která do této kategorie spadají, pravdivá, či nepravdivá. V tom případě pak ale lze jako mýtus analyzovat příběh o princí Rámovi, příběh o Ježíši Kristu i příběh o Hobitech, na jejichž bedrech spočívá záchrana Středozemě. A všechny tyto příběhy spojuje právě to, že je lidé dokáží aplikovat na reálné situace a na základě toho je interpretovat, hodnotit nebo v nich odpovídajícím způsobem jednat. Právě tím jsou mýty živé a „pravdivé“.

Analýza reálné situace: 1) Především text ilustruje vztahovou povahu identity a relativnost či vztahovost smyslu a významu určitých symbolů (třeba rozdrbaných džín, zelených vlasů natupírovaných do kohouta nebo „sichrhajcek“ v nose): Když vy jste vymydlený zvenku a vevnitř jste hnusní, tak já se budu snažit být upřímná uvnitř a můj zevnějšek pro vás bude hnusný – jednak se od vás „pokryteckých vymydlenců“ chci odlišit, jednak vám chci nastavit zrcadlo. To samé činí tantrici, kteří ostentativně „zbožšťují“ to, co je pro bráhmány vrcholem nečistého (menstruační krev nebo pobyt na kremačních ghátech). Ale dělali to i moderní hinduističtí reformátoři ve vztahu k Britům obecně a zvláště křesťanským misionářům: Když my se od vás nikdy ničeho skutečně dobrého nenadějeme, tak to my se vám na to křesťanství můžeme... V ústech med, ve skutcích jed. Jestli to je křesťanství, tak my radši budeme hinduisté. A jestli to vaše křesťanství je akorát překážkou veškeré svobody

myšlení a pokroku vědění, tak to my vám ukážeme, že ten náš hinduismus je už od nejstarších dob vědecké náboženství a že v zárodečné formě vlastně obsahoval už všechny objevy té vaší slavné moderní vědy. 2) A trochu opačným způsobem se to samé odehrává i v odporu zahraničních buddhistických studentů k indickým interpretacím buddhismu: Co mi to říkáte, že jsem nějaký poddruh toho vašeho hinduismu? Vždyť vidím, jací jste, všichni jste k ničemu, na úřadech všude samá korupce, na nikoho z vás se člověk nemůže spolehnout. A vy mi budete bulíkovat, že my, krásní lidé (Thajci, Sindhálci, Korejci, Vietnamci atd.), jsme jen částí té vaší příšerné hinduistické kultury?

Projekt: 1) Tak toto si skutečně musíte vyřešit sami. Ale co, nestalo se vám, že by vám nějaký/á student/ka byl/a nesympatický/á, že byste měli problém s ním/ní jednat stejně jako s jinými, protože nějakým způsobem obracel/a naruby smysl symbolů, které by pro vás byly důležité, nebo dokonce vymezoval/a svou identitu přímo v protikladu k vám nebo třeba k některým svým spolužákům? Jak probíhala vaše komunikace s takovým studentem/kou? Dokázali jste situaci vnímat s nadhledem, nebrat si to osobně, jednat vůči němu/ní stejně korektně jako vůči ostatním? Dokázali jste jej/ji vnímat jako individuální osobnost, jíž je možné porozumět a která má třeba řadu pozitivních vlastností přesto, že třeba jen svým zjevem či chováním podrýval/a všechno, co je pro vás osobně „svaté“? A pokud jste to i dokázali, v čem to pro vás bylo obtížné?

9. Doporučená literatura

Deák, Dušan, *Indický svátci medzi minulostou a prítomnosťou. Hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*, Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave 2010.

Vynikajúca kniha slovenského orientalisty hľadá kořeny klasifikace obyvatel Indie na muslimy a hinduisty. Opírá se o maráthské prameny k životům světců a objasňuje jejich význam a smysl na pozadí historických/kulturních podmínek pozdně středověké Indie.

Knipe, David M., *Hinduismus: Experimenty s posvátnem*, Praha: Prostor 1997.

Základní příručka ke studiu hinduismu. Podává stručný historický přehled a nabízí i jistý vhled do současného každodenního života.

Ondračka, Lubomír (ed.), *Mé zlaté Bengálsko*, Praha: ExOriente 2008.

Jedná se o soubor dílčích studií, jejichž autory jsou většinou studenti bengálštiny na FF UK v Praze. Ne všechny studie jsou stejně dobré a málokterá předkládá teoreticky nosné analýzy, ale všechny poskytují hlubší seznámení s různými aspekty bengálské kultury v současnosti a nedávné minulosti.

Vavroušková, Stanislava (ed.), *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2005.

Jen část této knihy je věnována Indii. V této části jsou rozebrány některé zajímavé aspekty utváření moderní společnosti a kultury v Indii.

Zbavitel, Dušan (ed.), *Základní texty východních náboženství I: Hinduismus*, Praha: Argo 2007.

Knih je výběrem překladů z klasických zdrojů indické mytologie a představ o dharmě.

Buddhismus jako světové náboženství

Luboš Bělka

Zřejmě jste viděli některý z následujících filmů: *Ztracený obzor*, *Kundun*, *Sedm let v Tibetu*, *Malý Buddha*. A možná jste si právě na základě těchto hollywoodských trháků utvořili i představu, obraz náboženství, které s těmito filmy souvisí, totiž buddhismu. Odpovídá však toto „filmové náboženství“ skutečnosti? A co to vlastně buddhismus je? Byl Buddha bůh?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Načerpáte základní informace o buddhismu.
- Poznáte, s jakými stereotypy a předsudky se lze v souvislosti s buddhismem u nás setkat.
- Osvojíte si vyšší míru citlivosti pro stereotypizující hodnocení náboženství, zejména těch, která jsou v našem prostředí netradiční.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat v oblastech *Člověk a společnost*, obory Občanský a společenskovědní základ (Člověk ve společnosti, Mezinárodní vztahy, globální svět, Úvod do filozofie a religionistiky) a Dějepis, a *Člověk a příroda*, obor Geografie (Sociální prostředí), a při výuce průřezových témat *Výchova k myšlení v globálních a evropských souvislostech* (Globalizační a rozvojové procesy) a *Multikulturní výchova* (Základní problémy sociokulturních rozdílů).
- Při vyhodnocování kvality informačních zdrojů pro výuku ve zmíněných oblastech, při dešifrování manipulací nebo neuvědomělých stereotypizací tzv. exotických náboženství v mediálních sděleních.
- Znalosti získané z této kapitoly bude možné využít i při výuce potenciálních imigrantů do České republiky z oblastí, kde se buddhismus vyskytuje ve větší míře, jako je například Čína a Mongolsko.

3. Úvod

Buddhismus patří mezi nejstarší dosud existující náboženství světa, a přestože svým vznikem a následným šířením spadá geograficky do Asie, nelze říci, že by byl v oblasti euroamerické civilizace neznámý. Od 19. století dodnes se jeho různá odvětví šíří i v tomto regionu. Po stručném seznámení s dějinami a naukou buddhismu se kapitola zaměří na některé předsudky a stereotypy, se kterými se v souvislosti s buddhismem můžeme setkávat i u nás.

(Veškeré buddhistické termíny použité v této kapitole jsou v sanskrtu.)

4. Faktografický výklad: Základní kategorie Buddhovy nauky

Zakladatel buddhismu byl téměř určitě historickou osobou, narodil se zhruba v 5. stol. př. n. l. jako indický princ Siddhártha Gótama z kmene Šákjů v dnešním jižním Nepálu a vyznavači jej nazývají Šákjamuni (Mudrc z kmene Šákjů). Jako každý skutečně existující zakladatel nějakého

Box č. 1: Buddha, nebo buddha?

Je důležité si uvědomit, že v češtině se píše Buddha s velkým písmenem na začátku slova pouze v případě, že se jedná o Buddhu Šákjamuniho, kdy výraz Buddha značí jeho pojmenování, je to jeho vlastní jméno; ve všech ostatních případech se píše s malým písmenem, neboť označuje kategorii pro probuzené jedince.

náboženského směru je i Buddha opředen množstvím legend, které si někdy navzájem protirečí. Sestavit z nich dnes přesný, úplný, pravdivý a výstižný obraz jeho života je vyloučeno. Nicméně se podle legend pravi, že k otci prince Siddhárthy, rádžovi Šuddhódanovi, jednou přistoupil mudrc a věštec jménem Asita a vysvětlil mu, že tělo jeho

syna se vyznačuje 32 velkými a 80 malými znaky „nadčlověka“ a že novorozenec je tedy předurčen pro životní cestu světského univerzálního vládce, nebo – pokud se zřekne světa – pro cestu duchovního vládce, Buddhy. Na tuto cestu se vydal po tzv. čtyřech setkáních, po kterých následovalo rozhodnutí k odchodu do bezdomoví (první změna jména asi v 29 letech, stal se asketou Gótamou). Nejdůležitějším okamžikem jeho života bylo probuzení provázené druhou a poslední změnou jména – asi v 35 letech se stal Buddhou, a dosáhl tak nejvyššího a nejdokonalejšího stavu mysli. Toto probuzení obsahovalo trojí vědění: (1) o všech vlastních předchozích formách bytí, (2) jak všechno živé umírá, aby se znovu zrodilo, a (3) jak překonat nevědomost a vášně, aby člověk mohl vystoupit z nekonečného koloběhu narození, úmrtí a strastí. Po probuzení následovaly čtyři dekády učení – proto o něm buddhisté často hovoří jako o Učiteli; Buddha umírá zhruba ve věku osmdesáti let.

Buddhismus jako náboženský systém spočívá na třech pilířích: (1) na osobnosti učitele (*Buddha*), (2) na jeho učení (*dharma*) a (3) na buddhistické komunitě mnichů, mnišek a laiků obého pohlaví (*sangha*). Existuje několik různých přístupů ke klasifikaci buddhistických tradic či škol a každý z nich za použití odlišných kritérií rozeznává jiné tradice či školy. Určitá shoda však panuje v základním členění dějin a geografickém rozmístění buddhismu na tři základní směry: (1) *théraváda* (*hínajána*, malý vůz či malá cesta), (2) *mahájána* (velký vůz či velká cesta) a (3) *vadžrajána* (diamantový vůz či diamantová cesta).

Buddhismus nabídl nové a radikální zodpovězení tehdejší hlavní filozofické otázky Indie: jak se mohou bytosti vymanit ze zapletení do útrpného cyklu existence (*sansára*), jak mohou ukončit neustálé znovuzrozdávání. Karmický zákon má v Buddhově pojetí objektivní povahu a jeho fungování není zajišťováno nějakou nadpřirozenou mocí. Klíčové je, že existuje možnost prolomení *sansáry* tím,

že jedinec vlastní aktivitou docílí stavu *nirvány*, tj. ustání, zániku *karmy* vedoucí ke konci *sansáry*, ke konci jinak věčného koloběhu životů. Tohoto prolomení řetězce znovuzrozdávání, které vychází z probuzení (někdy v západním prostředí nepřesně nazývaného „osvícení“), může dosáhnout každá bytost následováním Buddhovy střední cesty, tj. znalostí a uskutečněním čtyř vznešených pravd a vznešené osmidílné stezky. Probuzení tedy nepřichází zvnějšku, ale má původ v nitru jedince. Jinými slovy řečeno – podle buddhistů neexistuje nikdo, kdo by jedince probudil, a tak platí, že probuzení je individuální náboženský akt.

Základní myšlenky buddhismu jsou obsaženy v kánonu posvátných písem, v Trojkoši (*Tripitaka*), který se začal formovat záhy po Buddhově smrti a své konečné podoby nabyl v dalších stoletích. *Tripitaka* sestává ze tří košů čili oddílů: (1) *sútrapitaka*, zahrnující Buddhovy promluvy, jak je zachytili jeho přední následovníci a dále ústní tradicí předávali, (2) *vinajapitaka*, obsahující pravidla kázně, disciplíny v buddhistické komunitě, a nakonec (3) *abhidharmapitaka*, což jsou pozdější filozofické a věroučné komentáře k prvnímu koši.

Box č. 2: Čtvero setkání

Totíž s nemocí, stářím a smrtí, jakož i meditujícím poutníkem. Jedná se o čtyři druhy setkání s realitou během tajných výletů, které princ Siddhártha podnikal před svým odchodem do bezdomoví. Právě tato setkání ho navedla na cestu k hledání pravdy o světě.

Box č. 3: Sansára

Ústředním termínem důležitým pro pochopení pojetí života a smrti v buddhismu je *sansára*, proud či koloběh života a smrti, zrození a umírání, do kterého je každá bytost, tedy nejenom člověk, vržena na základě svých činů (*karma*). Karmický zákon vyjadřuje soulad příčiny a následku, obrazně řečeno „jak zaseješ, tak sklidiš“. Cílem náboženského usilování buddhistů, zhruba řečeno, je dosažení stavu *nirvány*, tj. vědomého ukončení, přerušení onoho řetězce znovuzrozdávání, *sansáry*.

Čtyři vznešené pravdy

Základem Buddhovy nauky jsou čtyři navzájem propojená tvrzení, o kterých buddhisté hovoří jako o čtyřech vznešených pravdách.

První Buddhova vznešená pravda vyjadřuje názor, že jakékoli uspokojení je v životě vždy jen dočasné a nepodstatné a lpění na něm zaručuje pouze žal, frustraci a zklamání. Druhá vznešená pravda vypovídá o tom, že příčina utrpení či strasti spočívá v žádostivosti, v žízni po příjemném.

Třetí vznešená pravda hovoří o zániku utrpení či strasti: ustání strasti lze dosáhnout pouze naprostým vymýcením žádostivosti a žízně.

Čtvrtá vznešená pravda vyjadřuje praktický způsob, stezku, která přivede adepta k ustání či zániku strasti. Tou stezkou zmíněnou ve třetí pravdě je myšlena osmidílná vznešená stezka, jež je v čtvrté a poslední pravdě podrobněji popsána.

Box č. 4: Osmidílná stezka

Tato osmidílná stezka neboli střední cesta obsahuje návody, jak odstranit utrpení a jak se osvobodit od veškeré strasti koloběhu znovuzrovnání (pálijsky i sanskrtsky *sansára*).

Osmidílná stezka zahrnuje: pravé *pochopení*, pravé *rozhodnutí*, pravou *řeč*, pravé *jednání*, pravé *živobytí*, pravé *snažení*, pravou *bdělost* a nakonec i pravé *soustředění*.

Kolo života (*bhavačakra*)

Co je smrt z hlediska Buddhovy nauky, jaké je buddhistické pojetí smrti? Základní představa o životě (a smrti) v buddhismu je cyklická, tj. vše se odehrává v rámci opakujících se událostí, v koloběhu znovuzrovnání. Tohoto vymanění ze *sansáry* je možné dosáhnout pouze vlastním usilováním; předpokladem je dosažení stavu buddhovství, probuzení. Ne každé bytosti je dopřáno v tomto životě stát se probuzeným (*buddhou*, *arhatem*), a tak běžní buddhisté usilují alespoň o lepší příští zrození. Přesněji řečeno: ne každý je svým vlastním usilováním schopen a připraven skoncovat se smrtí, zvítězit nad Márou, stát se *buddhou*. Každá bytost, a zejména pak člověk, však tuto příležitost má a je pouze na ní, zdali ji využije, či nikoliv. Alespoň tolik praví Buddhova nauka o smrti a vítězství nad ní, nauka o koloběhu životů a znovuzrovnání na základě *karmy*.

Box č. 5: Znovuzrovnání

Znovuzrovnání není ovšem v buddhismu chápáno jako stěhování duší, metempsychóza, neboť žádná duše, ve smyslu neměnné a věčné entity duchovní povahy, neexistuje, a proto mimochodem nelze ani hovořit o reinkarnaci; vhodnější je v tomto případě užití termínu znovuzrovnání.

Box č. 6: Mára

Mára je v buddhismu jméno Pána smrti (smrt je sanskrtsky *marana*), výraz „*mára*“ lze do češtiny přeložit jako „zmar“. Máru může porazit jedině „probuzený“, tedy *buddha*.

Pro pochopení této představy je vhodné vyjít například z tibetského zobrazení kola života, zobrazujícího šest říší či stavů existence. Přejít mezi jednotlivými říšemi či stavy je podmíněn smrtí daného individua. Smrt je tedy chápána jako změna stavu, která se často opakuje a sama o sobě není o nic utrpnější než například zrození. Smrt tedy není nic definitivního, konečného, smrt se stále – dokud je bytost v zajetí *sansáry* – opakuje, navrací, vždy ovšem vyjadřuje změnu stavu. Prolomení řetězce *sansáry*, znovuzrovnání, neznamená, že jedinec dosáhne stavu nesmrtnosti v našem běžném pojetí (nesmrtnost = věčný život). Je to jinak, je to spíše stav „bezsmrti“. Smrt je změna stavu, nutná přechodová fáze mezi jednotlivými stavy zrození. Kdo se více již nezrodí, kdo dosáhl ustání *karmy*, kdo se stal *buddhou*, nemůže již zemřít. Protože smrt je změna stavu. A *buddha* již svůj stav nemění. Vymanil se ze *sansáry*, již více není podrobován zrozením. Obyčejné, tělesné smrti se ovšem v žádném případě vyhnout nelze. Jde o to, jak ji vyložit. Například jako odhození tělesné schránky, která se třeba již stala přítěží. V buddhismu je



Obrázek č. 1: Tibetské kolo života.

Box č. 7: Bódhisattva

Bódhisattva je jedinec, který je na cestě k probuzení (buddhovství), ale svůj vstup do *nirvány* odkládá, aby mohl ostatním bytostem pomáhat dosáhnout probuzení. Bódhisattva se tedy podle buddhismu znovuzrozuje, nikoliv však na základě karmického zákona, ale na základě vlastního rozhodnutí.

jakási čertovská bytost. Je to bůh smrti, vládce *sansáry*, Mára. Jedním z důležitých úkolů, které směrem k lidem vykonává, je to, že na ně sesílá takové životní průvodce, jako je nemoc, stáří a v posledku i smrt. Jeho motivy ovšem nejsou v podstatě zlé, vše co činí, koná proto, aby lidi přivedl na cestu mravného života.

Na vnějším okruží lze rozpoznat dvanáct výjevů v oválných rámech, které symbolizují dvanáct článků řetězce podmíněného vznikání. Jedná se o složitou buddhistickou filozofickou koncepci vzájemné podmíněnosti vznikání všech duševních i fyzických fenoménů sansárického kolotání.

Další mezikruží představuje šest říší existence, šest oblastí bytí, nazývaných také šestero stavů, do kterých se každá bytost na základě zhodnocení své minulé *karmy* může narodit.

1. Vrchní představuje říši bohů;
2. říše polobohů, *asurů*, duchů, zahrnující potměšilé bytosti velmi podobné bohům, jsou však s nimi v neustálém konfliktu;
3. říše lidí;

tedy smrt přechodový stav, nutná fáze přechodu z jednoho stavu, chcete-li, světa do stavu jiného. A kolik těch stavů či světů vlastně je? Odpověď je jednoduchá: je jich šest a všechny je nalezneme na zobrazení kola života. Tento obraz vyjadřuje v názorných rovinách celý proces *sansáry*. Představuje základní prvky buddhismu, zejména se zřetelem ke znovuzrozdání cítících bytostí (se zvláštní pozorností věnovanou bytosti lidské). Kolo života tedy vysvětluje buddhistický pohled na proces znovuzrozdání na základě *karmy*. Názorně ukazuje, že zrození do jedné ze šesti říší bytí závisí na množství činů a myšlenek, dobrých i špatných, které daná bytost v předchozím životě či životech nashromáždila.

Kolo života sestává ze tří částí:

1. náboj, střed, osa;
2. paprsky a výseče jimi vymezené;
3. loukotě.

Co na něm vidíme a jak to můžeme dešifrovat?

Začněme od vnějšího okraje kruhového obrazu. Postavy vznešených bytostí vpravo a vlevo nahoře symbolizují naději, že každý může dosáhnout vysvobození z kola života, zbavit se existence, vymanit se z domény smrti. Jsou to tedy rozmanití „buddhističtí svatí“, především *bódhisattvové* a *buddhové*, kteří lidem ukazují cestu, a dokonce i aktivně na ní adeptům *nirvány* napomáhají. Stojí ovšem mimo kolo existence, nepatří již do něj.

Vidíme dále, že celý terč svírá ve svých pařátech



Obrázek č. 2: Říše bohů.



Obrázek č. 3: Říše lidí.



Obrázek č. 4: Říše zvířat.



Obrázek č. 5: Říše pekelných bytostí.

4. říše zvířat;
5. říše hladových a žíznivých duchů, běsů. Tyto bytosti se vyznačují velkými břichy a úzkými hrdly, které nedovolují ukojit neustálý hlad a žízeň tvořící hlavní náplň jejich života;
6. říše pekelných bytostí. K pecku toho není třeba příliš dodávat, snad jen to, že se dělí na dvě podpekla, horké a studené. Na rozdíl například od křesťanského pojetí je však pobyt v peckech vždy dočasný, představa věčného zatracení je buddhistům naprosto cizí.

Délka pobytu jednotlivé bytosti v každé sféře či stavu závisí především na minulém karmickém souhrnu, a liší se proto stejně, jako se liší myšlenky a činy jednotlivých bytostí. Platí však jedno základní pravidlo – pobyt v žádné sféře či stavu není věčný, není neměnný, vždy zde existuje možnost zrodit se do říše

jiné. Nutno ovšem podotknout, že každé takové zrození je jenom roztáčení kola *sansáry*, ze kterého je možné vystoupit pouze a jedině tak, že daná bytost dosáhne stavu *nirvány*.

Vrchní tři říše či stavy (bohů, polobohů a lidí) jsou chápány jako blažené stavy či dobrá zrození, spodní tři stavy (zvířat, hladových běsů a pekelníků) představují nedobrá zrození.

Těchto šest říší je možné z buddhistického hlediska vykládat různým způsobem. Jedna interpretace nám říká, že se jedná o skutečné oblasti, geografické lokality, obývané šesti různými typy bytostí. Jiná zase hovoří o tom, že se jedná pouze o šest stavů myslí či vědomí, kterým s výjimkou viditelných oblastí lidí a zvířat neodpovídají žádné konkrétní lokality. V každém případě je začlenění určité konkrétní bytosti do určité konkrétní říše zrození podmíněno karmickým zákonem. Stručně řečeno, každá bytost se nachází v každé říši pouze na základě souhrnu svých činů a myšlenek v minulosti. Každý je svého osudu strůjcem, řekli bychom.

Box č. 8: Tibetská kniha mrtvých

A je jistě zajímavé, že v tibetském buddhismu existuje kniha, která podává konkrétní návody bytostem, jak mohou dosáhnout zrození, tedy příští existence, právě v dané konkrétní říši. Jedná se o *Tibetskou knihu mrtvých* (Bardo thödol). Nalezneme v ní pokyny, jak dosáhnout příznivého příštího zrození (tedy do říší božstev, polo-božstev a lidí) a jak zabránit zrození do nižších říší (zvířat, hladových duchů a pekelných bytostí). Hlavní ovšem je dosáhnout stavu, kdy se daná bytost již více do *sansáry* nevrátí, tj. již se více nezrodí, stane se *buddhou*.

V samém středu disku jsou umístěna tři zvířata, která se navzájem drží, jsou do sebe zakousnutá:

1. červený kohout symbolizuje žádostivost, touhu, žízeň, vášeň, ale také lpění na ní;
2. černé prase symbolizuje nevědění, je to nevědomá dualistická mysl neustále polarizující svět na „já“ a „to ostatní“;
3. zelený had symbolizuje zášť, nenávisť, averzi či odpor.

Dohromady to jsou tři kořeny zla, tři jedy, které musí adept buddhistického probuzení a *nirvány* v sobě vykořenit. Jsou to původci dalšího *sansárického* zapletení každého individua, každé bytosti ve všech říších.

Nirvána není „věčná blaženost“, jak se často nesprávně uvádí v nepoučených textech. Obě tato slova jsou mylná či přinejmenším zavádějící. „Věčná“ – tato vlastnost se na stav *nirvány* nevztahuje, neboť je to stav, kde čas nemá místo. *Nirvána* je bezčasí. A „blaženost“? Co to je? Dejme tomu příjemné uspokojení tužeb jedince. Už jsme si řekli, že být *buddhou* znamená jak vzdání se všech tužeb, tak ukončení existence jakožto bytosti. Takže blaženost, věčnost a *nirvána* jsou kategorie, které spolu souvisí jen v euroamerickém, často romantickém pojetí buddhismu.

5. Analytický výklad: „Mýtus“ buddhistického vegetarismu a obraz buddhismu na Západě

„Mýtus“ buddhistického vegetarismu

Jistým evergreenem a myšlenkovým stereotypem týkajícím se jídla a nutričních návyků, rozšířeným zejména na západní polokouli, je „mýtus“ buddhistického vegetarismu. Často se lze setkat s tvrzením, že buddhisté jsou podle pokynů Buddhy Šákjamuniho vegetariáni. Není tomu tak. Je sice pravda, že nikoliv zanedbatelná část buddhistů, a to nejenom euroamerických, ale také původních asijských, zejména pak jiho- a východoasijských, skutečně vegetariány je, ale nejedná se v žádném případě o všeobecný jev a v žádném případě není tento vegetarismus bezprostředně založený na **učení Vznešeného**. Zdůvodnění tohoto dietního režimu se často zakládá na uskutečňování principu neublížení či nenásilí, tedy principu, který zapovídá brát život jiným, zapovídá zabíjení a vraždění citících bytostí. V této

souvislosti ovšem vzniká problém s „definicí“ cítící bytosti – jsou to z říše lidí a říše zvířat jenom živočišné, nebo sem patří i rostliny? A kam zařadit takové organismy, jako jsou například láčkovci; je nezmar cítící bytostí? A co hřib satan nebo váleč koulivý?

Princip nezabíjení je v buddhismu sice všeobecný, ale zpravidla se nevztahuje na rostliny, tedy přinejmenším ne v takové míře, jako se vztahuje na živočichy. Princip je sice univerzální, ale s diferencovanou platností na jednotlivé oblasti říše lidí a říše zvířat. Princip nenásilí a nezabíjení tedy nelze uplatnit absolutně, a navíc ne ve všech zemích, kde buddhismus zapustil kořeny, je možné si „luxus“ vegetarianismu dovolit. Týká se to především oblastí rozšíření tzv. severního buddhismu (někdy zastarale a nevhodně nazývaného lamaismus), tj. jak Tibetu a přilehlých horských regionů, tak i Mongolska, Burjatska, Tuvy atp. Klimatické, geografické a zemědělské podmínky zmíněných oblastí často vylučují extenzivní pěstování zeleniny, navíc část obyvatelstva těchto končin buď v minulosti kočovala, či žije nomádkým způsobem života dodnes, a tudíž se nemůže systematicky věnovat zemědělskému pěstování rostlin a je závislá výhradně na živočišných zdrojích, především na produkci masa a mléka, částečně též na lovu. Sběračství jakožto způsob obstarávání jídla je v tomto případě zcela podružné. A tak představa například stepního Mongola vegetariána je v podstatě něco jako *contradictio in adiecto*, tedy protimluv v přívlastku (typu kulatý čtverec). Co je klíčové: dietní návyky nomádů, a to nejenom v Mongolsku, nejsou záležitostí individuální volby, ale jsou otázkou přežití v drsných klimatických a geografických podmínkách.

Přestože nikde v buddhistických textech nenajdeme jasně, jednoznačně a normativně stanovený požadavek vegetarianismu, požívání masa není z hlediska tohoto náboženství neutrální záležitostí; přesněji řečeno: zabíjení zvířat kvůli jejich následné konzumaci představuje černý čili negativní čin, který se projeví v dalším životě jak pachatele (řezníka, lovce atp.), tak i spolupachatelů (konzumentů, pojídačů zvířecích těl usmrcených za tímto účelem). Mimochodem jediný karmicky neutrální způsob požívání masa, známý především z tradičního Tibetu, je konzumace mršin, tedy zvířat, která zemřela „přirozenou cestou“, tedy bez intencionálního zákroku lidí. Dlužno připomenout, že vzhledem ke klimatickým podmínkám tibetské náhorní plošiny zde probíhají hnilobné procesy, zejména pak v zimě, výrazně odlišně než například v Indii či v našem regionu. Ale zpět ke karmickému dopadu nutričních návyků severních buddhistů: jak již bylo dříve řečeno, absolutní, celoživotní a zcela bezvýjimečný vegetarianismus, zejména pak v severním buddhismu, je něco, co vlastně neexistuje a ze zcela praktických důvodů ani existovat nemůže.

Obraz buddhismu na Západě

Buddhismus na Západě, v euroamerické civilizaci, představuje svébytnou náboženskou tradici, vyrůstající z četných a rozmanitých kořenů, a mezi jeho hlavní charakteristiky patří heterogenost, nesourodost. Buddhismus na Západě není jednotný náboženský směr, stejně jako je tomu v jeho kolébce Asii, i zde existovalo a existuje množství škol, tradic, učení atp., které se sice všechny hlásí k Buddhovi Šákjamunimu jako k zakladateli, avšak jejich nauky a praxe se v mnohém zásadně odlišují. Z tohoto hlediska je jistě důležité zabývat se **obrazem buddhismu na Západě**, tj. tím, jak naše kulturní a náboženské prostředí v minulosti nahlíželo na buddhismus a jak se tato reflexe asijského náboženství v čase proměňovala.

Několik následujících stránek, věnovaných buddhismu na Západě, vychází z doslovu ke knize Donalda Lopéze *Příběh buddhismu*, který jsme napsali společně s kolegou Dušanem Lužným.

Jestliže si v roce 1881 americký plukovník Henry Steel Olcott dovolil zkonstruovat *Buddhistický katechismus* a v lednu 1891 (2434 Buddhovy éry, jak uvádí dokument) si nechal potvrdit a „posvětit“ jím vytvořených „čtrnáct článků víry“ Buddhistickou konferencí konanou v Adžáru (Madrás, Indie,

konference se účastnili barmští, japonští a cejlonští buddhisté), tak dnes by nic takového zřejmě nebylo možné. Jednak by se proti principu vytváření **katechismu** v buddhismu postavili jak mniši, tak i laici (jednalo by se o „výpůjčku“ z katolického křesťanství neodpovídající buddhistickým „církevním“ zvyklostem, přesněji řečeno zvyklostem *sanghy*, tj. buddhistického společenství mnichů, mnišek, laiků a laiček), a jednak – a to je podstatné – buddhismus je natolik různorodý, heterogenní, že jakákoliv jeho homogenizace podobným způsobem je předem odsouzena k zániku. H. S. Olcott pracoval metodou nalezení společného jmenovatele, pokoušel se vyabstrahovat z jemu známého Buddhova učení a praxe to, s čím by mohli souhlasit čelní představitelé hlavních buddhistických škol. Ne všechny buddhistické tradice byly v tomto projektu zapojeny. Obešel se například bez tibetských buddhistů, s nimiž neměl on sám, ani spoluzakladatelka Teozofické společnosti, Ruska Helena P. Blavatská, a jiní doboví představitelé tohoto hnutí žádný kontakt. Tato skutečnost však nikterak nebránila zejména H. P. Blavatské, aby se ve svých spisech rozsáhle neodvolávala na své (nikdy neuskutečněné) návštěvy Tibetu a aby nehovořila o tom, že její poznání „tajemství Orientu“ pramení z četných konzultací s „tibetskými lámy“, kteří jí ochotně sdělili všechna skrytá, okultní tajemství a zasvětili ji do nejjemnějších nauk a praktik tibetského buddhismu. Založila tak mimoděk jednu větev evropské mystifikační tradice, jejímž zřejmě nejznámějším pokračovatelem byl Lobsang Rampa, vlastním jménem Cyril Hoskin, jehož knihy v českém překladu hojně zaplavily český a slovenský knižní „ezoterický či duchovní“ trh po roce 1990. Pravdou ovšem je, že Rampovy knihy nikdy neměly – na rozdíl od prací H. P. Blavatské – bezprostřední vliv na utváření buddhistických společenství v Evropě a USA.

Francouzský badatel Frédéric Lenoir člení moderní historii **setkávání** buddhismu se Západem na následující období:

1780–1875: objevení buddhismu intelektuály,

1875–1960: buddhistický ezoterismus a modernismus,

1960–1989: noví žáci,

1989 – 21. století: buddhistický humanismus.

Jestliže tuto periodicitu doplníme čtyřmi možnými typy buddhismu, jak se s nimi lze na Západě setkat, dostaneme historicko-typologický obraz minulosti a současného stavu tohoto stále méně „exotického“ náboženství v našem kulturním okruhu. Modifikujeme-li mírně typologii Thomase A. Tweeda a doplníme-li ji o některé jevy, které se v současné době s buddhismem spojují, lze hovořit o čtyřech typech buddhismu: (1) racionalistickém, (2) romantickém, (3) ezoterickém a (4) angažovaném. V této modifikované typologii nejde o přiblížení institucionální stránky euroamerického buddhismu, ale spíše o zachycení představ o tom, čím buddhismus podle západních buddhistů je, resp. zachycení toho, co příslušníci našeho kulturního okruhu v buddhismu hledají, čím je pro ně inspirativní, co do něj vkládají a co v něm pak nacházejí. Nutno připomenout, že jde o pohled procházející napříč jednotlivými buddhistickými tradicemi, který v abstrakci vytváří ideální typy, jež v konkrétní realitě nenajdeme. Navíc se jednotlivé typy v konkrétních případech liší, či lépe řečeno: nějaká konkrétní západní buddhistická komunita může být docela dobře charakterizovaná jako ezoterický buddhismus, stejně jako například romantický buddhismus, oba zmíněné typy v ní lze zřetelně nalézt.

První období, tedy léta 1780 až 1875, charakterizuje F. Lenoir jakožto dobu objevování buddhismu intelektuály spojeného se vznikem akademické disciplíny, která později získala jméno **buddhologie** a představuje jeden z článků vědy o náboženstvích, tedy religionistiky, která se jako skutečně vědní

disciplína začala ustavovat až koncem tohoto období. Od roku 1844, v němž Eugene Bournof publikoval svůj šestisetstránkový *Úvod do dějin indického buddhismu*, který můžeme považovat za symbolický počátek buddhologie, začaly v Evropě a později v USA vycházet četné odborné knihy, časopisecké texty, kritické a komentované překlady, to na jedné straně. Na straně druhé se začali samotní badatelé (později i badatelky) setkávat na rozmanitých sympoziích, kongresech, odborných setkáních atp., zahájila se výměna pedagogů a později i studentů proslulých univerzit, zkrátka vznikla vědní disciplína v celém svém vědeckém bohatství.

Západní, řekněme, moderní přístup k náboženství, převažující v počátcích dějin buddhismu na Západě a mnohdy přežívající v některých oblastech akademického studia náboženství dodnes, vychází z představy, že **podstatou** náboženství jsou texty, především pak ty, které jsou považovány za posvátné či kanonické. Děje se tak v důsledku teologického či teologizujícího přístupu k náboženství, jenž je založen na racionalistickém výkladu nauky (teorie) daného náboženství. Ruku v ruce s takovým postojem jde pak přehlížení každodenního náboženského života, přehlížení praktické, rituální stránky náboženství. Literární a filologické kořeny orientalistických bádání tak vyústily v intelektuální konstrukt zvaný „buddhismus“, který však byl ahistorický a abstraktní. Ten pak sloužil na jedné straně k lepšímu zpřístupnění buddhismu západním zájemcům a na straně druhé ke kritice „úpadkových“ podob buddhistického života v asijských zemích. Jednou z takových „pokleslých“ podob „původního“, „nezkaženého“, „autentického“ buddhismu měl být i tibetský buddhismus, v tomto kontextu zpravidla nazývaný „lamaismus“.

Racionalistická konstrukce buddhismu se v počátcích šíření buddhismu na Západě projevovala v tom, že buddhismus byl označován jako „náboženství rozumu“, ale také jako „náboženství bez boha“ a z velké části lákal především kriticky a racionalisticky naladěné intelektuály, kteří odmítali církevní instituce a náboženská dogmata. Zřetelně se zde projevuje vliv osvícenství a protestantismu, neboť racionalističtí buddhisté se snažili vyložit buddhismus jako intelektuální nauku, která je oproštěna od všech pověr a magických praktik. S tímto postojem se lze setkat často i dnes, buddhismus je samotnými vyznavači vysvětlován jako v podstatě ne-náboženský postoj, například jako „filozofie zvládnutí života“ či jako „nejvyšší pravda stojící mimo všechna náboženství“. Tak například buddhistický mnich a učitel Mahá Thera Nárada říká: „Buddhova *Dhamma* je morálním a filozofickým systémem, který vykládá jedinečnou cestu k osvícení a není předmětem, který se má studovat z pouhého akademického hlediska.“ Jiný buddhistický učitel, ctihodný Rewata Dhamma Sayadó, byl v exkluzivním rozhovoru pro deník *Lidová demokracie* v roce 1994 dotazován takto: „Lidé u nás mají někdy o buddhismu značně zkreslené představy. Jak byste našim čtenářům, kteří většinou znají buddhismus jen z doslechu, vysvětlil, co si mají pod tímto pojmem představit?“ On odpovídá: „Co bych chtěl předeslat na úvod, je to, že buddhismus nelze považovat za náboženství v tom smyslu, jak lidé všeobecně náboženství chápou. Ve většině náboženství musíte věřit, věřit v něco, co říkají kněží, co bylo zjeveno, co je naukou, dogmatem toho kterého náboženství. V buddhismu nemusíte věřit v nic. Když někdo věří, když v něco musí věřit, tak to znamená, že vlastně nevidí věci tak, jak jsou, že nevychází z toho, co vidí.“

V druhém období, vymezeném lety 1875 až 1960, rozlišuje autor této periodizace F. Lenoir dvě dominantní tendence, totiž buddhistický ezoterismus a buddhistický modernismus. Především ezoterismu pak odpovídá toto období na počátku; romantické pojmání provází buddhismus na Západě po celou dobu jeho existence. Romantická podoba buddhismu má ovšem velmi blízko ke třetímu typu, k ezoterickému buddhismu, který představuje první, nikoliv však poslední západní adaptaci buddhismu. Ezoterický buddhismus vychází z představy, že existují skryté, tajemné a tajuplné zdroje náboženské pravdy, které lze odhalit použitím nezvyklých praktik, mezi nimiž hrají důležitou roli mimořádné stavy vědomí. Euroamerický ezoterický způsob chápání buddhismu je typický **okultistický přístup**, který je založen na přesvědčení, že západní kultura se během svého vývoje natolik vzdálila od duchovního prázkladu

civilizací, že zapomněla na zásadní, fundamentální pravdy o světě. Nicméně v některých jiných kulturách, například v buddhistické civilizaci – zejména pak v Tibetu –, se tato věčná a nadčasová moudrost a znalost způsobů, jak jí dosáhnout, udržela, a nejde o nic jiného, než jak tuto znalost Západu navrátit. Orient je pak okultisty a zejména teozofy pojmán jako rezervoár poznání – jakási „časová konzerva“ –, který pomůže západní kultuře obecně, a některým jejím příslušníkům zvláště, překonat krizi vyplývající z nevědomosti dobové společnosti. Často se v ezoterickém přístupu k buddhismu postulují existence mimosvětských oblastí obývaných duchovně rozvinutými bytostmi, s nimiž je možné za určitých podmínek navázat spojení a které mohou lidem předat svou tajemnou orientální moudrost zcela či alespoň částečně.

Za typický příklad ezoterického přístupu k buddhismu je považována teozofie. Jakkoliv se zakladatelé nejvýraznější organizace nekonvenční alternativní religiozity konce 19. století – Teozofické společnosti – Helena Petrovna Blavatská a Henry Steel Olcott stavěli kriticky ke ztotožňování teozofie a buddhismu, byla teozofie vnímána jako druh ezoterického buddhismu, neboť i samotná Blavatská přiznala, že někteří teozofové jsou „podle náboženství buddhisté“ a že „tajné“ Buddhovo učení je s teozofií identické. Nicméně nauka Teozofické společnosti byla směsicí spiritismu, mesmerismu, hinduismu a buddhismu, a vyjadřovala tak dobovou podobu zájmu o mystiku a veškeré „okultní jevy“. Olcott samotný se však za buddhistu považoval, což je mimo jiné také patrné z jeho aktivit: v roce 1886 navrhl mezinárodní buddhistickou vlajku, která se používá dodnes, v roce 1881 sepsal již v úvodu zmíněný *Buddhistický katechismus* a především usiloval o obnovu buddhismu na Šrí Lance. Přestože vycházel z théravádové tradice, která k ezoterismu láká méně než například tantrická vadžrajána, mísil tradiční buddhistická témata s prvky okultismu. Také proto jeho *Buddhistický katechismus* obsahoval mimo jiné odkazy na aury, astrologii a nejrůznější tajemné psychické jevy.

Výraznou podobou západního buddhismu, na niž se také zaměřuje současná kritika západního přístupu k buddhismu, je romantický buddhismus. Jeho počátky leží v období evropského objevování jiných, exotických kultur, kdy řada misionářů a cestovatelů přinášela informace o vzdálených zemích, a tím zažehávala imaginaci západních umělců a intelektuálů. Romantický přístup k buddhismu je založen na estetickém hodnocení buddhistické kultury a mohl by být také nazván exotickokulturní. Nezaměřuje se pouze na náboženskou rovinu buddhismu, ani na jeho racionální či etickou nauku, ale nechává se ovlivňovat buddhistickým uměním, architekturou, hudbou, dramatem, literaturou a také lidovými zvyky.

Jestliže v počátcích romantického buddhismu hrály velkou roli cestopisy a zprávy misionářů, dnes tuto roli hrají populární časopisy (cestovatelské, ale hlavně tzv. společenské) a především filmy. Ty se díky spojení obrazu, zvuku a příběhu staly silným nástrojem budování a posilování estetizace buddhismu. Tento fakt je dnes tak významný, že lze s jistou nadsázkou hovořit o tzv. hollywoodském buddhismu spočívajícím nejenom v produkci takových filmů, jako je *Ztracený horizont*, *Kundun*, *Sedm let v Tibetu* či *Malý Buddha*, ale také v osobní angažovanosti herců, režisérů a scenáristů ve „věci Tibetu“. Například Richard Gere se svojí náboženskou příslušností k tibetskému buddhismu a tradici *Gelugpa* netají a jeho časté návštěvy u dalajlamy v Indii patří k jeho image, obdobně jako je tomu například u Stevena Segala, který se nechal rozpoznat jako tibetský *tulku*, znovuzrozenec vysokého lamy tradice *Ňingmapa*.

Lenoirovo třetí a čtvrté období setkávání buddhismu se Západem přináší jednu novinku, objevuje se nový typ buddhismu. Tento poslední typ či podoba buddhismu – **angažovaný buddhismus** – je sice historicky nejmladší a stejně jako předchozí má dobře doložený počátek, přesto se však od ostatních zmíněných typů v leccem odlišuje. Především tím, že se nejedná o výhradně euroamerickou záležitost, ale že zahrnuje ve stále větší míře buddhisty celého světa. Jeho zařazení mezi buddhismus na Západě je ovšem na místě, neboť právě zde v posledních dekadách sehrává stále významnější roli, a přestože je

obtížné stanovit alespoň přibližné zastoupení jednotlivých uvedených typů buddhismu na Západě, lze říci, že tento směr neustále nabývá na popularitě a nebude překvapením, když v budoucnosti zaujme dominantní postavení.

6. Komunikační průvodce

- Buddhistů je v České republice opravdu málo, a tak pravděpodobnost, že se ve třídě setkáte s buddhistou evropského původu, je minimální. Můžete se však setkat s buddhisty asijského původu, zejména by se mohlo jednat o představitele vietnamské komunity u nás. Vzhledem k charakteru samotného buddhismu, jakož i typickým projevům této minority (skromnost, cílevědomost, velká adaptabilita atp.) nelze očekávat nějaká nedorozumění či snad konflikty.
- Povědomí o buddhismu je u nás obecně malé, a to navzdory popularitě některých představitelů buddhismu, jako je například 14. tibetský dalajlama Tändzin Gjamecho.

7. Shrnutí

- Základem Buddhovy nauky jsou čtyři navzájem propojená tvrzení, o kterých buddhisté hovoří jako o **čtyřech vznešených pravdách**. První Buddhova vznešená pravda vymezuje utrpení či strast, druhá vypovídá o vzniku utrpení, třetí vznešená pravda hovoří o zániku utrpení či strasti a konečně čtvrtá vznešená pravda vyjadřuje praktický způsob, který přivede adepta k ustání či zániku strasti.
- Buddhistické představy světa a místa člověka v něm lze vhodně ilustrovat na tibetském zobrazení kola života, bytí, zobrazujícího šest říší či stavů existence, přičemž přechod mezi jednotlivými říšemi či stavy je podmíněn smrtí daného individua. Šest říší je následujících: (1) říše bohů či božstev, (2) říše polobohů, (3) říše lidí, (4) říše zvířat, (5) říše hladových a žíznivých duchů a konečně (6) říše pekelných bytostí.
- Buddhismus na Západě není jednotný náboženský směr, stejně jako je tomu v jeho kolébce Asii, i zde existovalo a existuje množství škol, tradic, učení atp. Z tohoto hlediska je jistě důležité zabývat se **obrazem buddhismu na Západě**, tj. tím, jak naše kulturní a náboženské prostředí v minulosti nahlíželo na buddhismus a jak se tato reflexe asijského náboženství v čase proměňovala. V současné době lze v souvislosti s buddhismem na Západě hovořit o čtyřech typech: (1) racionalistickém buddhismu, (2) romantickém, (3) ezoterickém a (4) angažovaném buddhismu.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|--|-----|----|
| 1) <i>Nirvána</i> je stav věčné blaženosti. | ANO | NE |
| 2) Všichni buddhisté jsou vegetariáni. | ANO | NE |
| 3) Utváření buddhistických skupin na Západě bylo významně ovlivněno aktivitami Teozofické společnosti. | ANO | NE |

Odpovezte na nasledujúce otázky:

- 1) Které dvě říše nepatří mezi šest buddhistických říší zrození?
 - a) Říše bohů či božstev
 - b) Říše lidí
 - c) Říše *buddhů*
 - d) Říše polobohů
 - e) Říše hladových a žíznivých duchů
 - f) Říše *nirvány*
 - g) Říše zvířat
 - h) Říše pekelná
- 2) Vyjmenujte čtyři vznešené pravdy.

Textová analýza

Skutočný príbeh

Rok v tibetskom kláštore

LIBUSA VIKOROVA

Chcela by sa dožiť stodesiatich rokov, no smeje sa, že ju možno ľudská hlúposť skôr zabije. Marianna, ktorá spávala v tibetskom chráme celý jeden rok na dlážke a duchovnými modlitbami strávila väčšinu dňa, si z tajomnej krajiny priniesla aj poznatky z mágie.

Zablúdili ste už niekedy aj vy len tak nepozorovane medzi krdeľ detí hrajúcich sa na ihrisku? Ak áno, určite ste tam videli, ako výborne si svoj systém už v detstve zorganizovali. Presne takto si na seba spomína aj Marianna Dluhošová (56), ktorú môžete ako dosť kontroverznú osobku poznať z nedávnej vtipnej televíznej šou Rozvedení so záväzkami. Aj ona si ešte dnes spomína na dni, keď ako dievčatko všetkým rozprávala, že keď vyrastie, bude lekárkou. Ani netušila, ako blízko už vtedy bola od pravdy.

Rozhodli karty

Už vo dverách nás prekvapila jej krásna pleť takmer bez vrások. „Žiadne krémy nepoužívam, len obočie som si musela dať vytetovať, lebo ho mám riedke,“ pokojne sa usmieva, keď nás usádza v svojej magickej pracovni. „Poniekto sa sem boja vstúpiť,“ pokrčí plecami a gestom nám ukáže, kde sa máme posadiť. Ona si sadá hneď oproti. V príjemne farebnej miestnosti nám padajú oči na rôzne dĺžky peria, labky a labky zvierat a najmä na množstvo sviečok. „Nemyslite si o tom nič zlé, tie zvieracie kúsky mi priniesli známi poľovníci. Ja by som zvieratku neublížila,“ presviedča nás žena, ktorá si pred príchodom cudzieho človeka vždy vyloží anjelské karty. Tie rozhodnú, či návštevu prijať alebo nie. Aj pred naším príchodom si kartu vybrala, a ako vraví, vedela, že sa k nej dostaneme bez prekážky. Mohli sme teda vstúpiť...

Zostaň tu!

Marianna sa dlhé roky venovala masérstvu. Pred necelými piatimi rokmi, mala vtedy päťdesiatdva, dostala možnosť od istej českej spoločnosti vycestovať na tri mesiace do Thajska. A práve to sa jej stalo osudným. „Keď som sa raz handrkovala s miestnym predajcom darčkových predmetov, za chrbtom sa mi objavil neznámy Čech, lekár. Spýtal sa ma, čo vlastne v Thajsku robím. Nuž vravím: Učím sa!“ vyhrkne pani Marianna a jedným dychom dodá, že bola vtedy milo prekvapená, pretože tvrdohlavému obchodníkovi, ktorý si neustále mrmlal niečo nezrozumiteľné, začala po slovensky už aj nadávať. „Veľmi ho to pobavilo a pozval ma na kokteil. Prezradil mi, že sa so mnou chce stretnúť jeden tibetský mních. Videl ma a vraj mám veľmi

dobrá auru," vysvetlí a vôbec netají, že ju to zaskočilo. „Stretli sme sa všetci traja o niečo neskôr na tichom mieste. Mních si od nás držal veľký odstup. Lekár všetko tlmočil, a ako prvé ma upozornil, že o našom stretnutí nesmie nikto vedieť. A ja som len cítila teplo a chlad, stále dookola," veľmi živo si spomína na zvláštne stretnutie ešte aj dnes. „Naraz som vo svojej mysli počula, ako niekto kričí: Zostaň tu! Zostaň tu! Nechápala som. No tú istú vetu akoby som uvidela aj v mníchových očiach. „Prečo?“ vyhlklo zo mňa, a až vtedy mi lekár vysvetlil, že sa mních pokúsil so mnou telepaticky hovoriť. Odpoveďou mi boli slová: vraj aby som sa naučila niečo, čo mám v sebe ešte neprebudené.“

Pobyt za tri byty

„Neviem, či to bolo očarením toho momentu, ale súhlasila som," hovorí pani Marianna a dodá, že to vôbec nebolo hlúpe rozhodnutie. Aj keď jej v ceste stálo ešte manželovo ‚finančné požehnanie‘, bola rozhodnutá skúsiť dobrodružstvo, ktoré sa jej núkalo.

„Ešte v tú hodinu som zavolala manželovi aj svojim trom, vtedy už dospelým synom. Myslela som si, že budú prekvapení. No neboli. Prekvapená som zostala asi len ja! Po rýchlom strávení toho, že do Tibetu naozaj môžem bez problémov odísť, ma však čakala ešte jedna nepríjemná záležitosť. Musela som sa spýtať manžela, či mi ten pobyt zaplatí. Nebola som si istá, bol to predsa už môj druhý muž v živote... Zhlboka som sa teda nadýchla a povedala som mu, čo to asi bude stáť," preruší svoje rozprávanie pani Dluhošová, ktorej pri spomienke na Tibet sa ešte aj dnes objaví v očiach iskra. Aj keď, ako nám prezradila, vôbec to nebola malá suma, ktorú mních za zasvätenie do tajov žiadal. „Cena toho ročného pobytu v kláštore vysoko v horách stála toľko, ako vtedy tri trojizbové byty v Prievidzi. No našťastie manžel bol dobrý podnikateľ a celkom sa mu darilo.“

V utajení

Počas celého pobytu v tibetskom kláštore bola Marianna medzi mníchmi celkom tajne. „Nikto okrem predstaveného o tom nevedel. On ma prijímal a pred ním som musela podpísať aj zmluvu o tom, že nikomu o živote v kláštore nebudem hovoriť. Upozornil ma však aj na to, že sa pred vstupom do kláštora budem musieť niečoho pre mňa veľmi vzácneho vzdať," nemo pritaká a doplní, že ju vtedy hlavný mních poslal rozmyšľať. „Nevedela som, čo tým myslel. Bola som nepokojná, no keď som si zavrela oči, v tom momente som samu seba videla, ako stojím pred zrkadlom a češem si vlasy. Veru, mala som sa dať ostrihať! A pravda je taká, že s hlavou ako koleno som skutočne vyzerala ako muž. A keďže všetci chodia v rovnakých širokých ružovo-oranžových habitoch, zapadla som medzi nich bez akýchkoľvek podozrení," spomína na svoj príchod energická Prievidžanka, ktorá sa v Tibete počas voľných chvíľ starala, ako všetci ostatní mnísi, o zeleninu, kvety a bylinky v záhonoch.

„Podotýkam, nesmeli sme medzi sebou prehovoriť ani slovo! A ak nás aj niekedy pustili do dediny, nesmeli sme komunikovať ani s miestnymi ľuďmi. Malo to uchrániť tajomstvá čistoty kláštora pred verejnosťou. Poniectí však mali vyslovený zákaz odchádzať. Aj preto chodili po potraviny hlavne mladí učni. Mne sa podarilo za celý rok dostať do dediny len trikrát. No bol to hrozný pohľad. Tá veľká chudoba bolela..." zaspomína Marianna a svojimi unavenými očami sa ostro zahľadí do okna. „No najviac ma mrzelo, že som s rodinou nemohla ani len telefonovať. Očista ducha znamenala zbaviť sa mnohých myšlienok a spomienok. Rodinné obrázky museli ísť preč. Aj preto tam človek miestami nadobudne pocit, že to nezvládne.“

Schudla dvadsaťpäť kíl

Na tvrdé podmienky si, ako priznáva, len ťažko zvykala. „Žiadny zákusok, žiadna čokoláda. Väčšinou sme dostávali len ryžu, čistú vodu priamo z prameňa a občas aj nejaké tie placky. Schudla som tam dvadsaťpäť kíl. No a kto bol zvyknutý na rozmary dnešnej doby, ako je televízia či rádio, ten mal veľkú smolu. V kláštorech vládlo úplné ticho. Nielenže sme medzi sebou nemohli prehovoriť ani slovo, v kláštore sa nikoho nesmiete dotknúť ani len rúchom, lebo ho znesväťíte! Môžete sa mu prihovoriť len telepaticky, aj to len bokom a nesmiete sa dostať ani do intímnej blízkosti," prízvukuje prísny režim, ktorého súčasťou bolo najmä modlenie a očista duše, každý deň prerušené dvomi prestávkami na stereotypné jedlo. „To nie je žiadny hotel! Mnísi bývali zvyčajne v izbe po dvoch, ja som bola našťastie sama a spávalo sa na rohožiach na dlážke. Deň sa začínal umývaním v studenej vode. Žiadna sprcha, žiadna splachovacia toaleta. A potom každé tri hodiny meditovať, ležať na studenej dlážke v chráme až do neskorých večerných hodín. Tam ste len vy, vaša duša a Ten nad vami," ukáže smerom nad hlavu a vzápätí dodá, že vo svete tibetských kláštorov jej bolo úplne jedno, či sedí na tvrdom kameni alebo na mokrej tráve. Tam sa to totiž bralo ako celkom bežné. „Neraz sme chodili aj po skle a žeravých uhlíkoch

bosými nohami. Trénovali sme si tak silu pozitívneho myslenia.“ Vďaka tomu, že sa na mystickom mieste zaslávila aj do tajov mágie, videla aj svoj vlastný pôrod. Toto milé poznanie sa však veľmi rýchlo zvrátilo na traumatu. „Viem, že ma moja mama nechcela a po narodení ma nechcela zaškrtiť. Pôrod prebiehal doma, a o tom všetkom vedela iba babica... Musela som jej odpustiť, aj keď ma to poznanie bolelo veľmi dlho.“

Chce sa vrátiť

Ako Marianna vraví, rok v tibetskom kláštore ju naučil posúvať ľudí dopredu. „Stálo to za to, ale ku všetkému je potrebná pokora a úcta,“ vyriekne a dodá, že po opustení kláštora mala v normálnom svete zopár väčších problémov. „Robilo mi veľký problém začať normálne komunikovať, a tak som prvé dni zo seba vydávala iba zvuky, väčšinou Óm. No dodnes mám veľký problém aj s dýchaním. V tých veľkých výškach, kde kláštor leží, je silný a hustý vzduch. Neraz som sa strachovala o to, či sa vôbec ešte dokážem nadýchnuť. Zostala mi z toho fóbia, nedokážem mať nič na tvári.“ Napriek tomu, že pred životom v kláštore má veľký rešpekt, vraví, že ak by sa mohla ešte vrátiť, tak určite neodmietne. „Už len pre ten krásny zvuk rotačných zvonov, ktoré sa vo vánku vždy rozihrali.“ Z tibetského kláštora si Marianna nepriniesla iba schopnosť telepatie a liečiteľstvo, doma robí aj čiernu a bielu mágiu. „Na liečenie využívam všetko z prírody, či sú to svetové strany, voda, blesk i oheň. V čiernej mágii mi zase pomáhajú vône a zvieracie labky či paprčky. Často stačí, ak sa mi niekto na diaľku prihovorí a ja v ľavom uchu počujem, že ma potrebuje,“ hovorí žena, ktorej tibetské poznatky vyhľadávajú ľudia z celého sveta. Napriek tomu, že iným Marianna Dluhošová bežne pomáha, sebe pomôcť nedokáže. „V tom je ten paradox! Ja musím niekoho požiadať, aby mi pomohol. To je tá výmenná láska, ktorú nás v Tibete učili,“ vysvetlí tajomná päťdesiatnička, ktorá má za sebou už dve nešťastné manželstvá. Napriek tomu má stále radosť zo života. Teší sa z troch synov, ktorí ju napriek odmietavým postojom svojich manželiek veľmi obdivujú.

(časopis *Šarm*)

Vytvořte si své vlastní stanovisko, postoj, názor, hodnocení atp. a potom vypracujte esej, komiks, prezentaci v PowerPointu, natočte film, namalujte obraz, napište vědecký článek atp. – volba formy zpracování záleží vskutku na vás. Psaný text by neměl – až na odůvodněné výjimky – přesáhnout jednu stránku, zvolíte-li jinou formu výstupu, na délce nezáleží.

Možné otázky:

- 1) Byla Marianna Dluhošová v tibetském klášteře celý rok?
- 2) A byl to klášter buddhistický?
- 3) Pokud v klášteře nebyla, proč o svém ročním pobytu vypovídá?
- 4) Jaké je její povolání?
- 5) Šlo by namodelovat podobný „skutečný příběh“ například do křesťanského prostředí u nás a v současnosti?
- 6) Proč takový článek vyšel v časopise *Šarm*? A v rubrice „Skutočný příběh“?

Analýza reálné situace

Buddhismus – náboženství, dogma, filozofie, psychologie, skutečnost?

Často se setkáváme s tezí, že buddhismus není *náboženstvím*, ale že je něčím jiným, nenáboženským: že se jedná o „nejvyšší pravdu“, „filozofii“, „psychologii zvládání života“ atp. Například ctihodný Rewata Dhamma Sayadó v exkluzivním rozhovoru pro *Lidovou demokracii* nazvaném „Buddhismus – univerzální nauka nad vírami“ rází podobný názor:

OTÁZKA: Lidé u nás mají někdy o buddhismu značně zkreslené představy. Jak byste našim čtenářům, kteří většinou znají buddhismus jen z doslechu, vysvětlil, co si mají pod tímto pojmem představit?

ODPOVĚĎ: Co bych chtěl předeslat na úvod, je to, že buddhismus nelze považovat za náboženství v tom smyslu, jak lidé všeobecně náboženství chápou. Ve většině náboženství musíte věřit, věřit v něco, co říkají kněží, co bylo zjeveno, co je naukou, dogmatem toho kterého náboženství. V buddhismu nemusíte věřit v nic. Když někdo věří, když v něco musí věřit, tak to znamená, že vlastně nevidí věci tak, jak jsou, že nevychází z toho, co vidí. Buddha říkal: „Když chceš něco přijmout, tak to nejprve prozkoumej, podívej se na to, jak to je. Pak teprve se rozhodni, zda to přijímáš, či nepřijímáš. Není ale zapotřebí, abys v něco věřil.“ Když řeknu, že mám tady v té zavřené ruce dýmánek, můžeš mi věřit. Ale když tu ruku takto otevřu, na vlastní oči se můžeš přesvědčit, že mám v ruce dýmánek. Žádné náboženství nepostupuje tímto způsobem. (...)

V křesťanství například musíte věřit v Boha, v to, že Ježíš Kristus byl synem božím, abyste vůbec mohli dosáhnout spásy. Když nevěříte, spásy nemůžete dosáhnout. Podobně je tomu i v islámu. Pokud jste jeho stoupencem, musíte věřit, že Mohammed je poslední prorok boží. Jen ti, kteří přijímají tuto víru, mohou dosáhnout spásy. Nic takového nenalézáme v buddhismu. Buddha přirovnal sebe a své učení k voru nebo k člunu. Říkal: „Použijte ten vor a překročte řeku, dostaňte se ke svému cíli.“ Co tedy mohu českým lidem říci o buddhismu? Buddhovo učení není náboženstvím, tak jak je náboženství většinou chápáno. Kdo chce poznat Buddhovo učení blíže, ať se zajímá, ať se podívá a ozkouší, prakticky je přezkoumá sám pro sebe, a pak ať se rozhodne, co z toho lze použít pro jeho život, pak ať si udělá svůj vlastní názor.

- 1) Je buddhismus náboženstvím, nebo není? (Poznámka: Je možné vytvořit dva týmy. První si připraví argumenty na podporu názoru, že buddhismus je náboženstvím, a druhý, že buddhismus není náboženstvím.)
- 2) Jak byste vlastními slovy vysvětlili tvrzení, že „buddhismus je univerzální nauka nad vírami“.
- 3) Jak byste vlastními slovy vysvětlili Buddhův příměr o voru?
- 4) Proč se snaží někteří buddhisté prezentovat buddhismus jako ne-náboženství? A znáte nějaký podobný příklad z jiné náboženské tradice?

Projekt

- 1) Pokuste se zmapovat „buddhismus na jižní Moravě“ – zejména internetové zdroje budou nápomocné.
- 2) Pokuste se kontaktovat místní buddhisty a poproste je o rozhovor, ve kterém lze klást otázky typu:
 - a) Co vás k buddhismu přivedlo?
 - b) V čem je buddhismus jiný než ostatní náboženství?
 - c) Myslíte si, že buddhismus je náboženství?
 - d) Setkáváte se i s buddhisty z jiných tradic či směrů?
- 3) Na závěr se pokuste vytvořit „buddhistickou mapu jižní Moravy“.

Klíč

Opakování: 1) C, F, 2) viz text učebnice.

Textová analýza: Soudný čtenář by měl dospět k názoru, že M. Dluhošová si vše vymyslela. V textu se výraz buddhismus nevyskytuje ani jedenkrát (sic!). Zasadit příběh do jiného prostředí by šlo velmi obtížně, neboť celý „příběh“ je založen na exotice, tajemnu a není prvoplánově dobře ověřitelný.

Analýza reálné situace: –

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Literatura vztahující se k tématu je v zásadě dvojí povahy – buď se jedná o písemnictví buddhistické (náboženské, vyznavačské či, řekněme, věroučné), nebo se jedná o písemnictví buddhologické (vědecké, akademické, religionistické, tj. takové, které není vytvářeno z pozic daného náboženství). V doporučené literatuře budou zastoupeny oba druhy, důraz je však kladen na literaturu buddhologickou.

Buddhistická literatura:

Maháparinibbānasutta, in: *Buddhovy rozpravy*, sv. IV., Praha: DharmaGaia 1995.

Tzv. Poslední Buddhova rozprava se zabývá zhruba posledními třemi měsíci Buddhova života před jeho smrtí, kterou buddhisté nazývají Maháparinibbāna (odtud i název rozpravy). Textu je vzhledem k jeho závažnosti v buddhistické tradici třeba věnovat patřičnou pozornost.

Maháthera, Nárada, *Buddha a jeho učení*, Olomouc: Votobia 1998.

Knihu sepsal šrilanský buddhistický mnich a je to zřejmě nejpřístupnější, byť dosti rozsáhlé pojednání o Buddhovi, jeho nauce a také o dějinách buddhismu z hlediska jednoho představitele jednoho buddhistického směru. Knižka je dobře přeložená a kromě samotného pojednání obsahuje formou příloh i několik Buddhových rozprav. Součástí knihy je i uživatelsky příjemný rejstřík. Knihu lze doporučit jako základní literaturu pro seznámení s buddhismem tak, jak toto náboženství vidí soudobí šrilanští buddhisté.

Sútra o roztočení kola zákona, in: *Buddhovy rozpravy*, sv. I., Praha: DharmaGaia 1994, s. 11–15, nebo v jiném překladu: *Rozprava o roztočení kola zákona*, in: *Duchovní prameny života*, Praha: Vyšehrad 1997, s. 301–304.

První Buddhova rozprava představuje jakýsi společný jmenovatel všech rozmanitých odvětví buddhismu v minulosti i současnosti. Je to text základní, nejdůležitější a všemi buddhisty uznávaný. Z tohoto důvodu je třeba se s ním seznámit, ostatně jeho poznání je základním předpokladem pro takové nahlédnutí do světa buddhistů, které by vyústilo v kvalifikované poznání tohoto jak starobylého, tak i velmi současného náboženství. Text první rozpravy (sútry) máme v českém překladu v několika variantách, zde jsou vybrány dvě: první je více „vyznavačská“, druhá pak více „akademická“, nicméně obě varianty jsou věrným překladem pálijského originálu. Text první Buddhovy rozpravy není vůbec rozsáhlý a lze říci, že ani není těžký na pochopení.

Buddhologická literatura:

Lexikon východní moudrosti. Buddhismus, hinduismus, taoismus, zen, Praha–Olomouc: Victoria Publishing – Votobia 1996.

První doporučený titul z oblasti akademické buddhologie představuje slovník. Jedná se o překlad kolektivního díla z němčiny; překladatelé s velkou péčí uvádějí příslušné české ekvivalenty, velkou pozornost věnují přepisům jmen a terminologie z rozmanitých asijských jazyků. Lexikon se nevěnuje pouze buddhismu, ale zahrnuje i další asijská náboženství a přesahuje tím do širšího záběru. Výběr slovníkových hesel je skvělý, rozsah přiměřený (570 stran většího formátu) šíří tématu.

Lopez, Donald Jr., *Příběh buddhismu: Průvodce dějinami buddhismu a jeho učením*, Brno: Barrister and Principal 2003.

Knih předního amerického znalce buddhismu je napsaná svěžím a neotřelým způsobem, který v sobě spojuje vysokou erudici s atraktivním podáním. Zahrnuje jak výklad Buddhovy nauky, jednotlivých prvků systému, tak i dějiny buddhismu. Součástí je i malý slovníček pojmů a uživatelsky příjemný je rejstřík. Knihu lze doporučit jako základní literaturu pro seznámení s buddhismem tak, jak toto náboženství vidí akademická věda.

Miltner, Vladimír, *Vznik a vývoj buddhismu*, Praha: Vyšehrad 2001.

Knih již zesnulého předního českého indologa poutavě a originálně přibližuje nejstarší dějiny buddhismu v jeho kolébce, tj. Indii. Knih je členěná, na rozdíl od předchozí, klasicky, tj. odpovídá trojímu klenotu buddhismu: Buddha, sangha (obec buddhistů) a dharma (Buddhova nauka). Knihu lze doporučit jako doplňkovou literaturu pro seznámení s dějinami buddhismu.

Zotz, Volker, *Buddha*, Olomouc: Votobia 1995.

Ústřední postavou buddhismu je pochopitelně Buddha Šákjamuni a pro seznámení s tímto náboženstvím je velmi vhodné být obeznámen/a s životaběhem zakladatele, a to jak historickým, tak i legendárním. K tomuto účelu je vhodné sáhnout po nějaké Buddhově biografii. V češtině jich v posledních zhruba dvaceti letech vyšlo větší množství, a tak je potřeba vybrat jednu z nich, která by v sobě slučovala jak hodnotný obsah, tak i vhodnou formu. Tou knihou je Buddha od německého badatele Volkera Zotze.

Náboženství a politika v Číně

Pavel Šindelář

Všimli jste si, že v kterékoliv čínské restauraci u nás dostanete jídelní lístek s víceméně stejnou nabídkou jídel M1 až M20, obsahující přibližně shodnou škálu pochoutek, od „Pálivé kyselé polévky“ po „Voňavé a křehké kuře“? Čínská kuchyně je přitom nejobsáhlejším gastronomickým systémem na světě. Výběr z ní je u nás tak omezený, jako kdyby evropskou kuchyni ve světě výhradně prezentovaly italské těstoviny. Existuje řada dílčích vysvětlení pro tuto nesrovnalost (nedostatek originálních surovin, přizpůsobení naší chuti, stejný regionální původ kuchařů), ale hlavní příčina leží pravděpodobně hlouběji v čínské společnosti a v jejích kulturních vzorcích. Cesta k porozumění (nejen čínské) společnosti vede vždy přes pochopení její specifické kultury včetně jejích náboženských kořenů. Tradiční čínský obdiv k minulosti a ke klasikům pramení z prastarého a v základech čínské civilizace stojícího kultu předků. Původ sklonů k opakování prověřených starých vzorů (např. i úspěšného konceptu M1–M20) můžeme hledat právě v něm, stejně jako v konfucínském ideálu ritualizovaného repetitivního jednání.

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Dozvíte se o náboženském životě dnešní čínské společnosti.
- Poznáte, jak na Západě kritizovaná náboženská politika čínské komunistické vlády využívá západní teoretické koncepty a klasifikaci náboženství.
- Seznámíte se s některými kulturními a myšlenkovými vzorci, které mohou ovlivňovat chování studentů pocházejících z východní Asie (nejen z Číny, ale i z Vietnamu, Japonska, Koreje) ve vztahu k učitelům, spolužákům, k vlastní rodině.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat v oblastech *Člověk a společnost*, obory Občanský a společenskovědní základ (Člověk ve společnosti, Mezinárodní vztahy, globální svět, Úvod do filozofie a religionistiky) a Dějepis, *Člověk a příroda*, obor Geografie (Sociální prostředí), a při výuce průřezových témat *Výchova k myšlení v globálních a evropských souvislostech* (Globalizační a rozvojové procesy), *Multikulturní výchova* (Základní problémy socio-kulturních rozdílů) a *Mediální výchova* (Mediální produkty a jejich významy).
- Naučíte se kriticky vnímat obraz čínské společnosti a čínské politiky v českých médiích.

3. Úvod

S čínským náboženstvím bývají žáci, pokud mají vůbec to štěstí, seznámeni na základě chronologického výkladu jeho dějin, tak jak se nakonec vyučuje většina středoškolské společenskovědní látky. Od pravěkého uctívání předků přes shangské věštební a vladařské rituály (17.–11. st. př. n. l.) se postupuje ke konceptu mandátu Nebes a filozofickému vzednutí na konci dynastie Zhou (8.–3. st. př. n. l.). Od nástupu konfucínského světonázoru a taoistické spirituality (od 3. st. př. n. l.) pokračuje výklad k příchodu a akulturaci buddhismu (2.–8. st. n. l.) až po dějinnou epizodu křesťanství v Číně (16.–20. st.). S tímto obdobím se běžně dostává výklad ke svému konci, ke konečnému rozuzlení, totiž „objevení“ Číny Evropany. V ten moment se čínská společnost zapojuje do nového globálního řádu, jemuž udával směr a impulsy k dalšímu vývoji výhradně západní svět a jeho dominantní kultura, věda a technologie. V tomto řádu už dle „moderního“ světonázoru zcela přirozeně nezbyvá pro náboženství tolik prostoru jako v minulosti.

My se však pokusíme rozdělit a popsat náboženství z jiného úhlu pohledu, nežli je ten chronologický, a zároveň neztratit ze zřetele fakt, že náboženství se v lidských dějinách nikdy zcela nevytrácí, spíše

se transformuje, ukrývá a znovu vynořuje. To platí i pro Čínu, ve které byl úplný zánik náboženství diagnostikován a očekáván snad ještě dříve a definitivněji než v západních „sekularizujících se“ společnostech 2. poloviny 20. století. Vývoj posledních desetiletí však tento pohled zcela zásadním způsobem koriguje a usvědčuje nás z předčasného a neopodstatněného tance na hrobu náboženství nejen v Číně. Náboženský život čínské populace je dnes oproti očekávání na vzestupu a jeho budoucí vývoj je hádankou nejen pro badatele v oblasti kultury a náboženství, ale může být i klíčem k porozumění a předvídání směru, kterým se vydá probuzený čínský obr. Tedy otázka pro každého člověka, kterého směřování celé lidské civilizace a budoucnost jeho bezprostředního okolí alespoň trochu zajímá a fascinuje.

Box č. 1: Pinyin – mezinárodní systém transkripce čínštiny

Pro přepis čínských slov do latinky budeme v této kapitole důsledně využívat systém zvaný *pinyin*. Stejně jako každý středoškolař ví, že Shakespeare se čte „Šejkspýr“, aniž bychom kvůli tomu angličtinu takto foneticky zapisovali, měli bychom se v době vzrůstajícího významu Číny a jejího jazyka naučit přepis, jenž pro zaznamenání znakového písma do latinky vyvinuli sami Číňané a jenž dnes nedodržíme už jen několik málo jazyků včetně jazyka českého. Pro orientaci ve výslovnosti čínštiny uvádíme stručně shrnutí jejích pravidel (čerpáno z <<http://www.cinstina.cz/>>):

Klíč k čínské abecedě a výslovnosti

- písmena *pinyin*u jsou kurzívou
- výslovnost *pinyin*ových písmen je v uvozovkách a VELKÝMI PÍSMENY

Souhlásky:

b-, d-, g- se čtou nezněle: „P-, T-, K-“

p-, t-, k- se čtou s přídechem: „PCH-, TCH-, KCH-, CCH-“

j-, q-, x- se čtou jako „Ā-, Ĉ-, Š- (šišlavé, měkké S až Š)“

zh-, z- se čtou „DŽ- (jako DŽÍNY), DZ (jako DZURINDA)“

ch-, c- se čtou také s přídechem: „ČCH-, CCH-“

h- se čte „CH-“

r- se čte „Ž-“

w- se nečte „V“, ale spíše jako „U“ (jako anglické „one“)

koncové *-ng* je nosovka, jako *-ng* v anglickém „*to sing*“ nebo *N-* v českém slově *maNko*

počáteční *y-* se čte „J“

zbylá písmena (*m-, n-, l-* a *s-*) se čtou stejně jako v češtině

Samohlásky:

S těmi je trochu problém, protože jejich výslovnost kolísá podle toho, v jaké jsou konkrétní slabice:

-a- se vyslovuje „E“ ve slabikách končících *-ian* (čte se „-JEN“, takže třeba *xian* se čte „SJEN“), jinak se vyslovuje „A“: *jiang* se čte „ĀJANG“, *cha* se čte „ČCHÁ“

-e se čte pouze před *-n* a *-ng*: *ben* se čte „PEN“; v ostatních případech se v podstatě nečte: *le, re, ce, ...*; „L, Ž, CH, ...“ (trochu se čte, ale podobně jako rozdíl mezi *s* a *x*, přesahuje i rozdíl mezi *ri, shi* a *re, she* meze tohoto textu)

-ei se čte „-EJ“

-i se čte pouze po *j-, q-, x-*; „Ā, ČHÍ, SÍ“ – všechno měkce, šišlavě. Po ostatních souhláskách se *-i* nečte: *shi, chi, zhi, ri* není „ŠI, ČI, ...“, ale jenom „Š, ČCH, DŽ a Ž“

-ü se čte jako v němčině: *lǚ, nǚ* = „LÜ, NÜ“

-u se po *j-, q-, x-, y-* čte jako přehlasované *u* v němčině: *ju, xu, qu* = „Ā, ČÜ, SÜ, JÜ“. V ostatních případech se *-u* čte „U“: *lu, nu* = „LU, NU“

Ani *-o* není prosto pasti: *-ong, -iong* se čtou „-UNG, -JUNG“

A poslední je *-ui* (vyslov „-UEJ“) a *-iu* (vyslov „-JOU“)

Praktický nástroj k oboustrannému převodu mezi tradiční českou transkripcí a mezinárodně srozumitelným *pinyinem* naleznete na: <<http://www.cinsky.cz/index.php?page=transkripce&lang=cs>>.

4. Faktografický výklad: Náboženský rozměr čínské společnosti

Vymezení čínského kulturního prostoru

Je nutné si vymežit oblast a definovat společnosti, kterým se máme věnovat, hovoříme-li o „čínském náboženství“, případně o „náboženství Číny“. Nejsnazším způsobem definice těchto termínů je jejich promítnutí na politickou mapu světa. Čínské náboženství je náboženství existující v hranicích Čínské

lidové republiky a žité a provozované jejími občany. Problém tohoto vymezení tkví v umělosti a dějinné podmíněnosti hranic každého státního celku. Uvnitř čínských hranic se setkáme s kulturami odlišnými od kultury čínské, v rámci nichž funguje náboženství na jiných základech a principech nežli v tradičně čínském kulturním prostoru. Jedná se například o oblast Tibetu (která kromě Tibetské autonomní oblasti zasahuje i sousední provincie Yunnan, Sichuan, Qinghai a Gansu) anebo severozápadní oblast Číny – provincii Xinjiang, obývanou muslimskými Ujgury, *Huiy*, Kazachy či Kyrgyzi. V těchto oblastech je oproti zbytku Číny společný dominantní vliv jediné náboženské tradice (tibetského buddhismu, respektive islámu) v životě jejich obyvatel. Pro tyto kultury je typická i vyšší míra institucionalizace náboženství a jeho propojení s tradiční mocenskou strukturou v oblasti.

Odlišná je situace v tradičních oblastech čínské kultury, která je vázaná na dominantní etnikum Čínské lidové republiky – *Hany*. Ti tvoří více než 90% populace ČLR a přes řadu odlišností (dialekty, kuchyně, tradiční způsob obživy) tvoří poměrně kompaktní kulturní celek sjednocený nejen politicky, ale i unifikovaným písmem, společným povědomím o vlastní kultuře a dějinách a základními kulturními i náboženskými vzorci a chováním. Takto etnicky definovaná čínská kultura sahá daleko za hranice ČLR. Náboženský život etnicity čínských komunit žijících v zahraničí funguje na společných kulturních předpokladech, avšak na odlišných právních předpisech a v odlišném politickém klimatu. To se samozřejmě na podobě a fungování náboženského života v těchto společnostech výrazně projevuje.

Jakkoliv se zde pokusíme nabídnout co nejširší pohled na problematiku čínského náboženství, výchozí pozici pro náš exkurz bude etnicky čínská společnost (*Hanové*) žijící uvnitř hranic dnešní Čínské lidové republiky.

Čínské náboženství

Pokud se chceme zabývat náboženským životem čínské společnosti na jiném základě než v chronologickém dějinném přehledu, zbývá logicky rozdělit náboženskou scénu na její jednotlivé složky a jednotlivě je rozebrat. Například zkoumat jednotlivé náboženské tradice: buddhismus, taoismus, konfucianismus, křesťanství atd. Dále pak můžeme tyto tradice dělit na jednotlivé školy a proudy, buddhismus například:

Box č. 2: Buddhistická teokracie v Tibetu

V průběhu staletí se do Tibetu importovaný buddhismus vyvinul v propracovaný systém náboženských škol a sekt, které disponovaly nejen rozsáhlou sítí mnichů obývaných klášterů, ale i velkým majetkem a politickou mocí v regionu. Jejich duchovní i politický vliv dosahoval v jistých obdobích až hluboko do sousedního Mongolska, Burjatska či západních provincií dnešní Číny. Staletí před obsazením Tibetu Čínou fungovala v Tibetu jistá forma teokracie, v níž zastávaly kláštery roli státní administrativy a v čele státu stál představený nejmocnější buddhistické školy. Tou byla od 17. století *Gelugpa*, jejíž nejvyšší představený nese titul *dalajlama*.

Islám a Ujguři

V průběhu 18. století konvertovalo postupně středoasijské etnikum Ujgurů k islámu, postupujícímu ze západu po tzv. Hedvábné stezce, který vytlačil zde dříve existující buddhismus a původní etnické náboženské představy. Islám se prolul s místním politickým systémem, v němž se vládnoucí panovník stává nejen světským správcem země, ale také garantem islámského náboženského řádu. Tato oblast byla v průběhu dynastie Qing dobyta a připojena k Číně. Ujgurští muslimové tak tvoří většinu obyvatel dnešní severovýchodní čínské provincie Xinjiang. Přes restriktive vůči ujgurské národnosti identitě ze strany čínského státu se zdejší islám postupně emancipuje nejen po stránce kulturní či náboženské, ale stále častěji odhaluje i své politické ambice.

Box č. 3: Zámorští Číňané

Zámorští Číňané (anglicky *overseas Chinese*, čínsky *huaqiao*) jsou potomky Číňanů, kteří opustili svou vlast během některé z ekonomicky či politicky motivovaných migračních vln, počínajících v období dynastie Ming a trvajících dodnes. Jde o sedmdesátimilionovou populaci roztroušenou na Taiwanu (23 mil.), v Hongkongu (7 mil., dnes součást ČLR, avšak s odlišným právně-politickým systémem), v Singapuru (2,7 mil.), Indonésii (7,3 mil.), Thajsku (6,1 mil.), Malajsii (5,3 mil.), USA (2 mil.), Kanadě (0,9 mil.), Austrálii (0,45 mil.) či Evropě (2 mil.).

mahájánová tradice (v Číně většinový proud, dělicí se dále na nespočet škol a linií), tradice théravádové (v malém zastoupení existují v ČLR v příhraničních oblastech s Thajskem a Laosem), tradice tibetská (vázaná logicky na tibetské, ale např. také mongolské etnikum).

Snaha o takovou kategorizaci však nepomáhá pochopit náboženský život Číňanů jako celek, tedy tak, jak ho vnímají a žijí samotní Číňané. Přehlednější obrázek, bližší žité realitě, poskytuje rozdělení náboženských projevů a postupů na základě hierarchicky uspořádaných rovin čínské společnosti. Ty jsou sice vzájemně propojené, ale na jednotlivých úrovních funguje přístup Číňana k náboženskému odlišně.

Pro účely této kategorizace odlišíme sféru:

- rodinnou,
- lokální/komunitní,
- státní,
- osobní.

Jejich sestupné řazení se snaží reflektovat prioritu každé sféry z hlediska fungování společnosti. S určitou mírou nadsázky a platnosti zároveň je kladena osobní či individuální sféra náboženského prožitku až na konec této osy, což reflektuje opět tradiční čínský (východoasijský) pohled na roli jedince ve společnosti. Platnost tohoto tradičního modelu je vývojem v dnešní čínské společnosti tvrdě zkoušena, avšak ve své většině nadále trvá.

Sféra rodinná

Rodina je základem každé společnosti, ale v Číně (a opět v celém širěji chápaném východoasijském kontextu – tedy například i ve Vietnamu, v Koreji, v Japonsku, na Taiwanu) jsou rodina a vztahy uvnitř ní naprosto zásadním motivačním zdrojem života každého jednotlivce. Rodinná soudržnost a intenzita rodinných vztahů a závazků vyplývá z prastarého a dodnes živého vztahu k vlastním předkům. Ústřední rituální povinností čínské rodiny byla odjakživa péče o kult předků, čímž jim projevovala úctu a udržovala je ve stavu spokojenosti a náklonnosti. Předkové, tedy zemřelí patriarchové rodiny, jsou těmi, kteří v sepětí s nadspolečenským kosmickým řádem komunikují za svou pozemskou rodinu se sférami a silami, které mají přímý vliv na blahobyt a harmonii konkrétní rodiny v lidském světě. Přirozenou povinností jedince v rámci tohoto systému pak je zajistit svým vlastním předkům, rodičům a prarodičům následovníka rodinné linie, který se stane zárukou nepřerušovaného vykonávání rituálu do budoucnosti. Odsud pramení důraz na prvorozené syny, na jejich oženění a založení vlastních rodin. Rodinné ritualizované vztahy, důraz na hierarchii těchto vztahů a na synovskou úctu jsou důsledkem tohoto základního světového názoru. Přitom nelze vnímat svět pozemské rodiny a nadpozemských předků jako dva oddělené světy – posvátný a profánní –, mezi kterými dochází ke komunikaci jen v okamžiku rituálu k uctění předků dané rodiny. Zemřelí předkové s rodinou žijí jejich každodenní životy a sdílejí s nimi běžné útrapy a radosti jejich lidských osudů. V každém domě tradiční čínské rodiny je nejčestnější místo celého domu (na centrální ose umístěná největší místnost v jeho středu nebo zadní části) vyhrazeno oltáři předků. Zde vykonává hlava rodiny (nejstarší muž) či jeho zástupci (matka, manželka, nejstarší syn) každodenní rituální uctívání rodinných předků. To má formu obětování vonných tyčinek, jednoduchých pokrmů či symbolů dostatku

Box č. 4 : Co dělá dobře bohům i lidem

Jako obětina může na oltářích v čínských domovech i v čínských chrámech sloužit prakticky jakýkoliv produkt určený k běžné lidské konzumaci či spotřebě. Čím rádi obdarujete svého hosta či příbuzného, tím jistě potěšíte i zemřelého předka či chrámové božstvo. Od tradičních drobných darů, kterými Číňané hostí své návštěvy (cigarety, ovoce, alkohol) přes základní suroviny čínské kuchyně (rýže, olej, vepřové maso, drůbež, sójová omáčka) až po papírové imitace hmotných statků, nejčastěji peněz, ale například i mobilních telefonů, automobilů, televizorů či celých kompletně zařízených papírových domů.

a blahobytu. Předky zde symbolizují ploché dřevěné tabulky popsané znaky s jejich posmrtnými jmény. Po několika generacích od smrti konkrétního předka je jeho osobní tabulka s kaligraficky zapsaným posmrtným jménem odstraněna a předek splývá se svými předchůdci ve sjednocenou entitu de-individualizovaných, ale stále v rodině pevně přítomných a uctívaných předků.

V případě, že za zemřelého není sloužen patřičný rituál, stává se mrtvý nespokojeným, disharmonickým prvkem, který své rodině nebo svému bezprostřednímu okolí může začít škodit jako zlý duch či démon. Proto existuje důraz na pokračování rodu, neboť negativní plody selhání nesklízí jen samotná rodina, ale celá širší komunita, v níž rodina žije a funguje. Také proto dodnes fungují, například na Taiwanu, pro nás podivné a morbidní obřady typu posmrtné adopce a svateb mezi živými a mrtvými jedinci, které podobným negativním vlivům zemřelých bez pokračovatelů rodu předchází.

Většina tradičních svátků čínského kalendáře a života jedince je opět vázána na rodinný kruh a zajištění jeho harmonického soužití. Jednoznačné je to u svátků typu narození dítěte, svatby či úmrtí, které jsou všechny doprovázeny řadou rituálů vykonávaných jak samotnými rodinnými příslušníky, tak i přizvanými specialisty z některé náboženské tradice (buddhistickým mnichem, taoistickým knězem, lokálním šamanem). Rodinný charakter má i většina ostatních svátků čínského kalendáře. Obyčejně se schází nebo z větší vzdálenosti sjíždí rodina do svého místa původu, společně hodují, společně projevují úctu rodinným předkům a společně se účastní rituálů v místních chrámech a svatyních. Nejtypičtějším a zdaleka nejpopulárnějším z těchto svátků je Čínský nový rok, ale Číňané po celém světě a se vzrůstající intenzitou i v ČLR oslavují velké množství dalších, mezi nimi například Svátek lampiónů, Svátek dračích člunů, Svátek duchů, Svátek půli podzimu nebo Svátek dvojité devítky.

Je příznačné, že prvním nově obnoveným státním svátkem, který má v ČLR doplnit dva politicky motivované čínské státní svátky (Založení republiky 1. září a Svátek práce 1. května) a zmíněný Čínský nový rok, je svátek *Qingming* (doslova „čistý a jasný“, slaví se na začátku dubna), jinak také „Svátek zametání hrobů“, který je úzce napojen na tradiční kult a uctívání předků. Rodina se k tomuto svátku opět schází, aby společně navštívila hroby předků, provedla na nich společnou rituální údržbu, předky uctila obětinami a společně na nich pohodovala. Znovu byl tento svátek v ČLR vyhlášen oficiálním státním svátkem a veřejně slaven teprve v roce 2008.



Obrázek č.1: Domácí oltář předků na dnešním čínském venkově.

Box č. 5: Čínský nový rok

Čínský nový rok nebo také Svátky jara (*Chunjie*) jsou obdobím oslavovaným každoročně mezi Číňany (ale i Vietnamci, Korejci či Japonci) po celém světě. Jde o pohyblivý svátek vázaný na tradiční zemědělský lunární kalendář a připadá nejčastěji na konec ledna či první polovinu února. Jeho oslavy probíhají celých 15 dní a jsou spojeny s řadou legend, rituálů a veřejných událostí, jako je obdarování dětí penězi v červených obálkách, tance v maskách draků a lvů, odpalování dělbuchů a ohňostrojů, společná příprava a požívání knedlíčků *jiaozi*, vylepování kaligrafických talismanů u vstupů do lidských obydlí a mnohé další. Ústředním smyslem svátku je setkání v rodinném kruhu ve sjednocení s předky a ve společném prožití rituální obnovy roku.

Sféra lokální/komunitní

Následující rovina, na níž je prožíván náboženský život čínské společnosti, velice úzce souvisí s úrovní rodinnou. Jde o sféru místní lidské pospolitosti, ať už vesnice, městského bloku, pracovního kolektivu, nebo školní třídy – tedy lokálních komunit, do nichž je dodnes situována existence většiny Číňanů. Nejtradičnější z nich – vesnické komunity – byly po dlouhou dobu dominantním způsobem organizačního uspořádání čínské společnosti (dodnes žije přes 50% obyvatel ČLR rurálním způsobem života, i když stupeň urbanizace v posledních desetiletích rapidně narůstá). Zemědělcům odjakživa až do dnešních dnů bránila ve volném pohybu nařízení státních úřadů, ale i samotný způsob jejich obživy. Vliv uspořádání těchto komunit na náboženský život dnešní společnosti je nadále klíčový. Velkorodiny a klany sdílející společný prostor promítaly své původně úzké rodinné rituální chování a náboženské představy na celou vesnickou lokální komunitu. Z domácích oltářů, zasvěcených předkům, se stávaly společné vesnické síně předků (*citang*), kde pokračovalo uctívání předků stejnými prostředky jako v rodině, avšak ve větším měřítku, společně pro celý klan a vesnickou pospolitost.

Čínský kulturní prostor není zabydlen jen lidmi, jejich předky, případně nešťastnými duchy bez rodiny a rituální péče. Tak jako snad ve všech kulturách na světě i v Číně obývaly okolí vesnice odjakživa nejrůznější přírodní a mimosvětské síly a bytosti. Těch se mohl běžný Číňan obávat, ale zároveň v případě, že je správným rituálním způsobem uspokojil v jejich nadpozemských potřebách, mohl doufat v jejich mocnou náklonnost. K těmto bytostem přibývaly další mytické a legendární bytosti, božstva nově přichozích náboženských tradic, zbožštělí mudrcové, generálové, státní úředníci či císaři. Tak postupně vznikal složitý pantheon, který zabydloval lokální chrámy a svatyně a jehož uctívání a věhlas mohly dosahovat do vzdálenosti několika vesnických stavení nebo také celé rozlehlé čínské říše.

Čínský pantheon nebyl na své lidové úrovni nějak pevně strukturován a jeho hranice nebyly nepřekročitelné. Mocné božstvo se tak mohlo například vlivem určitých okolností proměnit v lidem

Box č. 6: Jedna vesnice, jedna rodina, jedno příjmení

U tradiční čínské vesnické komunity často nejde o nic jiného než o širokou rodinu či klan. V Číně existuje bezpočet menších sídel, kde většina obyvatel sdílí stejné příjmení, a řada z těchto vesnic dokonce nese rodové jméno ve svém názvu (např. *Zhangjiacun* – vesnice rodiny *Zhang*). Na lokalitě a širokých rodinných vztazích založená komunální soudržnost je v Číně dodnes velmi silná. Tento stav dokresluje skutečnost, že 80% Číňanů používá jedno ze 100 nejfrekventovanějších příjmení (jen osoby s příjmením *Li*, *Zhang* a *Wang* tvoří dohromady cca 30% populace). Jde tedy o nejlidnatější zemi světa, kde všichni s nadsázkou patří do jedné ze sta velkorodin.



Obrázek č.2: Socha bohyně Mazu na ostrově Meizhou.

škodícího démona, který mohl být rituálně zapuzen, aby následně upadl do zapomnění. Z obyčejného vesničana se však na druhou stranu mohl stát po smrti mocný přímluvce a pomocník a mohl dosáhnout až na nejvyšší císařské vyznamenání.

To byl například osud v Číně dnes velmi populární bohyně Mazu (též Matsu). Šlo o dceru chudých rybářů žijících na pobřežních ostrovech provincie Fujian (naproti Taiwanu) za vlády dynastie Song (10. století). Podle legend byla již za svého života známa svými stavy vytržení, při nichž její duše létala nad rozbouřeným mořem a zachraňovala ztroskotané rybáře. Po smrti se její kult ujal v okolí ostrovů Meizhou, odkud se začal úspěšně šířit dále podél jihovýchodního pobřeží Číny prostřednictvím námořníků a rybářů, kteří ji přijali za své hlavní ochranné božstvo.

S každým zachráněným mořeplavcem její věhlas stoupal, až její sláva dosáhla na císařský dvůr a bohyně Mazu byla v průběhu několika dynastií oceněna císařskými tituly „Princezna nadpozemské přízně“ či „Nebeská císařovna“. Se sochou Mazu a jejím uctíváním se můžete setkat na domácím oltáři, v obyčejné vesnické svatyni, v taoistickém chrámu i v buddhistickém klášteře. Toto je dalším typickým rysem čínské lidové religiozity: hlavní roli nehraje náboženská příslušnost daného božstva k určité tradici, ale jeho rituální a symbolický význam pro danou komunitu, stejně, jako pragmatická očekávání, která pomůže daným jedincům, rodinám či komunitě naplnit.

Tak jako každodenní rituální rytmus rodinného života přerušují svátky rodinné a kalendářní, oslavují i vesnická a lokální společenstva narozeniny lokálních božstev a patronů chrámů ve svém okrsku. Společně slaví některé významné kalendářní svátky (např. Svátek dračích lodí, Svátek luceren, Svátky konce a začátku měsíce duchů, Svátek duchů *ullambanná*, samozřejmě také Nový rok a mnohé další). Tyto svátky jsou podobně jako v našich zeměpisných šířkách doprovázeny událostmi typu lidových procesí, lokálních trhů, hodování či vystoupení lokálních umělců a uměleckých skupin (čínské opery).

Sféra státní

Náboženský život na úrovni státu vychází z tradičního císařského systému, který fungoval přibližně na stejných principech přes 2 000 let. Jeho vnitřní schéma přitom opět připomíná fungování tradiční čínské rodiny a císařský kult, jehož význam měl dopad na fungování a blahobyt celé říše, se zrcadlí v rodinném kultu předků s analogickým vlivem na harmonii celé rodiny. Říše středu je v této analogii obyčejnou čínskou rodinou, císař pak patriarchou této rodiny a jeho linie zbožštělých předků je garantem blahobytu pro celou spravovanou říši. Legitimitu tomuto systému zajišťoval koncept mandátu Nebes, podle kterého Nebesa (spíše určitý kosmický řád nebo princip nežli konkrétní božská bytost či lokalita) delegovala na císaře titulovaného „Syn Nebes“, na jeho rodinu a jeho předky vládu nad říší středu s tím, že mu v případě zpronevěření se Nebesům může být odebrán. Takové selhání dokládá jakákoliv zásadní krize, od ekonomických potíží přes

Box č. 7: Mandát Nebes (čínsky *tianming*)

Koncept vlády na základě mandátu Nebes garantoval na jedné straně absolutní svrchovanost císaře v Podnebesí, na druhé straně jej svazoval obrovskou odpovědností. Císaře zavazoval ke spravedlivé vládě a k péči o blaho svých poddaných. Musel být vzorem synovské úcty a vzorně vykonávat rituál vůči svým předkům i státní kult uctívající Nebesa a Zemi. Znamení nepřizně Nebes byla důkazem porušení těchto povinností a legitimizovala vzpuru proti panovníkovi a svržení vládnoucí dynastie. Mezi tato nebeská znamení patřily jak přírodní pohromy (zemětřesení, povodně, sucha, hladomory), neobvyklé úkazy (komety, konjunkce planet, pády meteoritů), tak i útoky cizích vojsk nebo lidová povstání. Důkazem, že víra v nebeský mandát je mezi Číňany dodnes pevně zakořeněná, může být i reakce na katastrofální zemětřesení v Tangshanu v roce 1976. To si mnoho obyvatel ateistické ČLR dávalo do přímé souvislosti s úmrtím několika klíčových postav komunistické „dynastie“ (Mao Zedong, Zhou Enlai, Zhu De) dříve toho roku. Již o dva roky později spouští Deng Xiaoping své ekonomické reformy, které Čínu nasměrovaly od hrůz Kulturní revoluce k současné tržní ekonomice a otevření se okolnímu světu.

náboženská povstání až po přírodní pohromy, jako záplavy či zemětřesení. Více se k vlivu tradičního, nábožensky zdůvodněného politicko-mocenského systému a jeho reminiscencí v moderní Číně vrátíme v následující kapitole, v níž se pokusíme vysvětlit a zasadit do souvislostí náboženskou politiku dnešní čínské vlády.

Sféra osobní: Kultivace těla i ducha

Poslední rovínou, na níž lze náboženský život čínské společnosti vystopovat, je pak sféra osobní, individuální. Jak již bylo řečeno, tato rovina je uvnitř čínských komunit tradičně upořádována. Blahobyť, prosperita či význam kolektivu a celé společnosti jsou vždy kladeny před význam a zájmy jedince. Jedinec usiluje o své sebezdokonalování a svůj úspěch jedinec coby potenciální zdroj úspěchu, a tím i harmonie celé rodiny, komunity, v níž žije, či celé čínské společnosti. Zde můžeme hledat zdroj východoasijského patriotismu, nacionalismu, ztotožnění s vlastním státem, i když ten se k jedinci často chová macešsky. Na osobní úrovni tak jedinec zdokonaluje své tělo a mysl či podstupuje duchovní proměnu proto, aby se stal odolnější, výkonnější, harmoničtější a přínosnější součástí celku.

Metody náboženského vývoje a růstu jedince na duchovní úrovni tak v čínské realitě vedou spíše než skrze osobní komunikaci jedince s nadpозemskou sférou cestou harmonizace s kosmickým řádem, ať už na úrovni lidské společnosti (což je cílem a ideálem konfuciánského systému), anebo na úrovni přírody a vesmíru (cíl spíše taoistický). Metod zdokonalování vyvinuli staří Číňané bezpočet, řada z nich se zachovala a je s úspěchem praktikována do dnešních dnů. Mnoho z nich dokonce v posledních letech s úspěchem proniká na západní „spirituální trh“. Většina pracuje s podobnými principy a zákonitostmi, které vychází z pohledu Číňana na fungování vesmíru a roli člověka v něm. Tyto kultivační postupy pracují s energetickými proudy v lidském těle (*qigong*, akupunktura, akupresura) či v životním prostředí (*fengshui*), se systémem pěti prvků a protikladného působení yinových a yangových složek (medicina, alchymie, systém věštění) apod.

Box č. 8: *Bódhisattva* (čínsky *Pusa*)

Buddhismu, s jeho požadavkem individuálního osvobození jedince ze světa věčného utrpení a ulpívání, se v Číně podařilo po příchodu z Indie a Střední Asie zakorenit až ve své mahájánové variantě. Ta totiž akcentuje ideál *bódhisattvy*, který na začátku své cesty osobního osvobození skládá slib, že nevkročí do *nirvány* (konečného stavu stojícího mimo karmický řetězec podmíněného vznikání) dříve, nežli k tomu napomůže všem ostatním bytostem uvězněným v cyklickém koloběhu znovuzrození. Požadavek individuálního vysvobození nahrazuje ideálem vysvobození univerzálního – čínské společnosti bližšího –, zahrnujícího například nejen potomky a příbuzné, ale i klíčové, již zemřelé předky.

Box č. 9: *Qigong*

Tímto termínem je označována vlna zájmu o meditační a fyzická cvičení zajišťující zdraví a dlouhověkost, která vychází z řady tradičních praktik a nauk spojených s taoistickou praxí vnitřní alchymie, tradiční čínskou medicínou nebo bojovým uměním. Od 50. let 20. století se čínští vědci a lékaři pokoušeli o vědecké vysvětlení účinků těchto metod a postupů, experimentovali s nimi a popularizovali je v čínské společnosti. Po útlumu v období Kulturní revoluce zachvátila Čínu v 80. a 90. letech tzv. *qigongová* horečka, která doslova otřásla celou zemí. Řada z živelně vznikajících hnutí začala na fyzická cvičení přirozeně nabalovat i nejrůznější náboženský obsah a nekontrolovaný vývoj musel ukončit až vládní zákaz a tvrdý zásah proti příznivcům Falun Gongu, jedné z tehdy nejpopulárnějších *qigongových* skupin.

Box č. 10: *Fengshui*

Fengshui pracuje se stejným typem univerzální energie *qi* jako například *qigong*. Tato energie prostupuje lidské tělo i svět, ve kterém člověk žije. Její proudění, kvantita i kvalita mají podle tradičních čínských představ přímý vliv na život jedince i společnosti. Praxe *fengshui* (doslova „voda a vítr“) se vyvinula z pohřebních rituálů pravěké Číny a po dlouhá staletí se primárně soustředila na blahodárné pohřbívání předků v souladu s estetickou a energetickou harmonií v lidském sídle a okolní krajině. V dnešní Číně, Hongkongu, Singapur, ale stále častěji i na Západě je postupů *fengshui* využíváno zejména k zajištění blahobytu a harmonie ve světě živých lidí – ať už jde o krajinnou architekturu, konstrukci výškových budov, vnitřní uspořádání lidských obydlí či harmonizaci partnerských vztahů.

5. Analytický výklad: Náboženství jako nástroj čínské politiky

V předchozí části textu, která se pokoušela shrnout náboženský rozměr čínské společnosti, dosud nezazněla žádná jasná informace o tom, jaká konkrétní náboženství tedy Číňané vyznávají. Stejně tak se vám nedostalo jednoznačné odpovědi na otázky typu: Je v Číně víc osob vyznávajících buddhismus, nebo taoismus? Je konfucianismus náboženství, nebo jde spíše o filozoficko-etické učení? Je kult předků, o němž se tolik mluvilo, součástí některého z těchto náboženství, nebo je to náboženství samo o sobě? Odpověďmi na tyto otázky, tedy přesněji tím, proč tyto otázky nemíří na podstatu problému, se budeme zabývat v následující části textu. Kromě pochopení toho, jak v Číně naše náboženské představy a termíny (ne)fungují, se dostaneme i k podkrytí skutečnosti, že náboženství může v autoritativním, k ateismu se hlásícím politickém systému nejen fungovat, ale dokonce i vzkvétat.

Termín „náboženství“ je pro Čínu (stejně jako pro mnoho dalších neevropských kultur) termínem novým. Do čínského jazyka byl uveden až na konci 19. století z tehdejší japonštiny. Japonci přitom sami tento termín nedávno předtím převzali spolu s řadou dalších „moderních vynálezů“ od Evropanů kolonizujících mocensky a myšlenkově tehdejší asijský prostor. Číňané měli před touto výpůjčkou jednotlivá označení pro náboženské tradice, směry, postupy atd., ale neměli pro ně jeden zobecňující termín, který by je všechny společně definoval, a tím pomohl pochopit. Čínskému jazyku a myšlení není zobecňování zrovna vlastní a z následujícího vývoje můžeme pochopit, že neexistence jednotného termínu „náboženství“ své opodstatnění mělo. Od té doby, co Číňané začali po evropském vzoru jednotlivé fenomény zařazovat do či vyřazovat z nově vytvořené kategorie *zongjiao* (náboženství) a nahlížet tak své náboženství evropskýma očima, přestali jeho roli a významu ve vlastní kultuře rozumět.

Box č. 11: Náboženství z Číny není pravým náboženstvím

Podle moderního vědeckého světonázoru, který dorazil do Číny se zánikem císařského systému a který je v Číně dodnes obecně přijímaný, se „pravé náboženství“ vyznačuje propracovanou teologií kodifikovanou v psaném kánonu, profesionálním kněžstvem či závazně daným místem a způsobem provedení rituálu. Tuto podmínku splnilo po založení ČLR v roce 1949 pouze pět náboženských proudů (buddhismus, taoismus, islám, katolictví a protestantismus) a jen jejich následovníkům je dodnes garantovaná jinak všeobecně deklarovaná svoboda náboženského vyznání. Byl vytvořen administrativní rámec, který měl náboženskou politiku institucionalizovat a zároveň náboženský život vlastní společnosti kontrolovat. Paradoxně jen jedna z pěti povolených tradic – taoismus – je čínského původu, všechny ostatní, včetně velmi zdomácnělého buddhismu, dorazily do Číny ze zemí ležících na západ od jejich hranic. O tom, zda je možné taoismus skutečně počítat do kategorie náboženství a nepatří-li spíše do kategorie filozofie, lidového folkloru, feudálních pověr či alternativní vědy a medicíny, se přitom v Číně vedou dodnes na akademické i politické úrovni neustálé polemiky.

Evropské moderní pojetí náboženství (vzniklé v 18.–19. století) nevychází z pozorování religiozity jednotlivých kultur a etnik po celém světě a následného zobecnění. Vychází z přenášení našich vlastních myšlenkových vzorců a z nich plynoucího chápání termínu náboženství do cizího kulturního prostředí a jeho následného hodnocení a systematizování. Mezi tradiční představy moderního evropského člověka patří názory, že náboženství:

- je **exkluzivní** (neumožňuje věřit ve více duchovních tradic najednou),
- vyžaduje **víru** jedince v obsah daného náboženství a v jeho absolutní platnost,
- předpokládá skupinu označitelnou za **věřící** v dané náboženství,
- předpokládá **textovou kodifikaci** hlavních myšlenek a pravidel,
- vyžaduje **profesionály**, kteří se náboženství věnují na plný úvazek,
- vyžaduje **víru** v božské bytosti, Boha, nejvyšší princip, zákon nebo **něco** podobně **absolutního**.

Zvláštní je, že se těchto představ nevzdáváme ani poté, kdy byly antropology z celého světa sneseny důkazy o tom, že tato představa o obecných charakteristikách náboženství platí jen pro jednu kulturu,

a to konkrétně křesťanskou kulturu novověké Evropy (a navíc jen pro některé náboženské jevy a tradice v jejím rámci).

Pro Číňana není problém čerpat z několika náboženských tradic najednou: obětuje v buddhistickém chrámu za šťastný průběh svatby své dcery a jde si k taoistickému knězi nechat věštbou stvrdit výběr jejího manžela. Použili jsme záměrně slovo „čerpat“, nikoliv „věřit“, neboť přístup běžného Číňana k náboženským tradicím je pragmatický, nikoliv dogmatický. Osvědčí-li se obětování za úrodu více v taoistickém nežli v buddhistickém chrámu, bude docházet častěji tam, ale nestane se kvůli tomu taoistou a nezanevře na buddhistický chrám a jeho pantheon. Ve svém rodinném životě bude přísně dbát konfuciánských rituálů a posvátných společenských zákonů, nikdy se však jako obyčejný vesničan neoznačí za konfuciána. To přináležejí jen osobám, které zasvětily svůj život studiu klasiků, Konfucia a jeho pokračovatelů. Ani v případě konfuciánů však nejde o profesionální kněžskou vrstvu, neboť konfuciáni staré mistry, rituální texty a postupy studují nikoliv pro jakési ryzí náboženské cíle, ale pro úspěšné složení úřednických zkoušek a následné zaujetí pozice dobře placeného státního úředníka. Ač rituál naplňuje celý jejich život, neupínají svou mysl k žádnému mimosvětskému bohu či principu. Jejich cílem je jen harmonicky fungující lidská společnost.

Jak lze sledovat, naše představy o náboženství čínská realita příliš nespĺňuje. Nejsnazší a často aplikované řešení je označení čínské náboženské tradice za něco jiného než náboženství: filozofii, etiku, pověru, folklor. Přitom již bylo řečeno, že naše obecně sdílená představa náboženství nefunguje téměř nikde. Proč si tedy nepřiznat, že termín náboženství (protože žádný jiný nemáme) je třeba vyprázdnit od našich představ a kulturních nánosů a začít ho používat svobodomyšlněji.

Čínské náboženství funguje jako jeden komplexní organismus se svými základními stavebními prvky jako jsou cykličnost, neduálnost, dostředivost, retrospektivnost, pospolitost, harmoničnost, pragmatičnost. Uvnitř takto utvořeného systému žije a řídí svůj život velká část čínské společnosti. Jednotlivé, diferencované náboženské tradice z tohoto společného základu vyrůstají jako šlahouny z jediné rostliny. Můžeme také říci, že čínská společnost vyznává určité obecné difuzní laické náboženství, na němž jsou jako jakási nadstavba vystavěny klerikální a institucionalizované náboženské tradice buddhismu, taoismu, konfucianismu a dalších se svými kněžskými, mnichy, obřadníky, chrámy, kláštery, svatými texty, kánony a věrnými vyznavači.

Paradox celé situace nahlížení na čínskou náboženskou realitu skrze evropské modernistické brýle je ten, že tento pohled nekriticky přebrala a osvojila si na přelomu 19. a 20. století tehdy vznikající čínská inteligence a elita. Z této anti-tradicionalistické, prozápadní, pokrokařské, revoluční generace vzešla i čínská komunistická strana – strana a tradice, k nimž se dosud přes všechno své dravě kapitalistické chování hlásí vláda dnešní Čínské lidové republiky. A na těchto ideových základech je vystavěn i základní právní rámec, v němž má náboženství v Číně oficiálně fungovat. V realitě přitom funguje na základech celkem odlišných, a tento stav přináší mnoho bolestivého nesouladu běžným, náboženstvím žijícím občanům ČLR.

Box č. 12: Orientalismus a sociální konstruktivismus

Během posledních deseti let přišli antropologové jako Talal Asad, Timothy Fitzgerald nebo Saba Mahmood s tvrzením, že jedním z hlavních projektů moderního liberálního myšlení bylo zjednodušení „náboženství“ na pouhou záležitost doktríny a víry jen proto, aby jej mohlo oddělit od stejně uměle vytvořených „nenáboženských“ kategorií politiky, obchodu nebo vědy. Poté co byly tyto nově vzniklé prostory zabydleny různými druhy předmětů tuto teorii potvrzující, získalo nad nimi moderní myšlení a jeho proponenti přímou mocenskou kontrolu. Těmito myšlenkami navazují sociální konstruktivisté na dřívější kritiky západního kulturního imperialismu, jakým byl Edward Said, kteří v disciplínách vědecky zkoumajících odlišné kultury – v tzv. orientalismu – odhalili nástroj k mocenskému ovládnutí zkoumaných kulturně odlišných společností. Svou reflexi tohoto problému chápali jako multikulturní kritiku moci, která využívá vědění ke své reprodukci.

Vláda dnešní Číny se vyznačuje velkou mírou pragmatismu, takže náboženská politika je přes všechny lidskoprávní a legislativní prohlášení motivována a přetvářena výhradně vzhledem k níže jmenovaným cílům. Při sledování aplikace náboženské politiky na úrovni vlády centrální i lokální, její prezentace v médiích a její role ve vědě a školství lze dospět k pracovnímu rozdělení, které může usnadnit pochopení čínské náboženské politiky. Nejde o politiku státem takto explicitně formulovanou a aplikovanou, jde spíše o strategii, kterou lze za konkrétními činy a prohlášeními identifikovat. Jejím cílem je udržet otěže živelného procesu náboženské obnovy v rukou státního aparátu. Tyto čtyři rozdílné a často protichůdné typy přístupu státu k náboženství jsou 1) politika regulace, 2) politika nezasahování 3) politika represe a 4) politika aktivní podpory.

De jure existuje v Číně svoboda náboženského vyznání. Tato svoboda je korigována platnými zákony, kterým při „korekci“ nejde o nic jiného než o zachování klidu, míru a pořádku ve společnosti a Čínské lidové republiky v jejich současných hranicích. K tomu sloužící „politika regulace“ je rozhodně nejrozšířenější a ze strany čínské vlády nejčastěji aplikovaný typ náboženské politiky. Jejím předpokladem je vymezení toho, co je a co není náboženství, a následné legislativní a byrokratické zarámování takto rozdělené scény. Na tuto politiku dohlíží centrální Úřad náboženských záležitostí (*Guojia zongjiao shiwuju*), který koordinuje náboženskou politiku na lokální i centrální úrovni a přímo spolupracuje s pěti institucemi, které zastřešují veškerou legální činnost pěti státem uznaných náboženství. Jde o analogii k západní instituci církve, tak jak ji v revolučních časech začátku 20. století přejali spolu s dalšími evropskými koncepty zakladatelé moderního čínskému státu. Všechny náboženské komunity a organizace těchto pěti tradic zahrnuté pod dohled státní regulační politiky jsou hierarchicky spravované, prostoupené sítí informátorů a spolupracovníků s byrokratickou i policejní státní mocí. Náboženský personál, hmotný majetek, stejně jako systém vzdělávání jsou důsledně kontrolovány a růst i spontaneita náboženské obce jsou drženy v rámci možností pod kontrolou.

„Politika nezasahování (indiference)“ je uplatněna tam, kam politika náboženské regulace z nejrůznějších důvodů nedosahuje. Jde svým způsobem o pragmatickou formu kompromisu a typický rys čínských nábožensko-politických dějin. Náboženskému životu obyvatel je vymezen určitý svobodný prostor s podmínkou, že bude vymezen jako neveřejný prostor individuální religiozity rodinného, případně lokálního kultu.

Box č. 13: Pět legálních náboženství

V roce 1954 byl vytvořen Státní úřad pro náboženské záležitosti a vzniklo po jedné zastřešující organizaci ke každé z pěti státem uznaných náboženských tradic: Čínská buddhistická asociace (1953), Čínská islámská asociace (1953), Troj-samostatné vlastenecké hnutí sjednocující čínské protestanty a evangelíky (1954), Čínská taoistická asociace (1957) a Čínská vlastenecká katolická asociace (1957). Tento systém funguje do dnešních dnů. Legální náboženský život může probíhat jen pod kuratelou těchto nominálně na státu nezávislých institucí. Vše, co stojí mimo takto shora definovaný rámec, není chápáno jako náboženství a nevztahuje se na něj státem garantovaná náboženská svoboda. Z pohledu čínské vlády jde o „feudální pověry“, „nebezpečné“, nebo dokonce „dábelské kultury“ a „ilegální podvratnou činnost“ směřující k matení čínských občanů a ohrožování jejich fyzického i psychického zdraví, k nabourávání společenského smíru a harmonie či k pokusům o rozvrácení jednoty Čínské lidové republiky.



Obrázek č. 3: Společné cvičení Falun Gongu na Taiwanu.

Box č. 14: Falun Gong (též Falun Dafa)

Falun Gong je jedním z nejvýraznějších a nepočtenějších náboženských hnutí vzešlých z tzv. qigongové horečky 80.–90. let. Založil je Li Hongzhi, který je do dne duchovním vůdcem komunity svých příznivců. Jednoduché fyzické cvičení Falun Gongu začal „mistr Li“ doprovázet řadou komentářů odkazujících k tradičním čínským náboženským myšlenkám buddhismu a taoismu, ve kterých praktikující příznivce motivoval, aby nastoupili cestu postupného vysvobození z útrap každodenního života a jeho problémů. S tím, jak členská základna Falun Gongu v 90. letech narůstala a jejich sebevědomí rostlo, zvedal se i odpor čínských úřadů k jeho projevům na veřejnosti. Vše vyvrcholilo masovou nenásilnou demonstrací Falun Gongu v centru Pekingu v roce 1999. Čínská vláda se rozhodla zasáhnout, hnutí postavila mimo zákon a odstartovala vlnu represí a mediálních kampaní proti jejím členům. Potlačení Falun Gongu a jeho aktivit v Číně (v okamžiku zákazu byl počet sympatizantů odhadován na 70 milionů) bylo úspěšné. Od té doby je však hnutí aktivní po celém světě a stalo se jedním z nejhlasitějších kritiků potlačování náboženských a lidských svobod současnou čínskou vládou.

V okamžiku, kdy někdo tuto oficiálně neartikulovanou šedou zónu opustí a vystoupí se svou náboženskou aktivitou do prostoru veřejného, je od přehlížení upuštěno a jsou aplikovány přístupy odlišné, zejména represivní. Příkladem náboženských komunit, které v této šedé zóně s větším či menším úspěchem operují, jsou právě početné neregistrované, podzemní či domácí křesťanské církve. Naopak příkladem takového hnutí, které mez státní „nevšímavosti“ překročilo, je Falun Gong.

Na počátku nenábožensky se profilující hnutí, které dosáhlo v průběhu 90. let masové popularity v rámci tzv. *qigongu* (tělesných, dechových a duševních cvičení pracujících s prouděním energie *qi* v lidském těle a jeho okolí), začalo postupem času nabírat výrazných náboženských rysů. Ovšem až v okamžiku jeho vstoupení do veřejného prostoru a v souvislosti s jeho masově vzrůstající popularitou na přelomu tisíciletí bylo označeno

za hrozbu čínské společnosti a čínskou mocí následně doslova zašlapáno do země. Politika indiference je aplikována na náboženské komunity, které dodržují jistá nepsaná pravidla, i proto, že státní aparát nemá potřebnou kapacitu uplatňovat ve všech případech jen regulaci či represí. Čína je obrovská země s úctyhodným byrokratickým aparátem, ten však přes všechny autoritativní tendence nemá vzhledem k rozsáhlosti své agendy a množství jiných palčivých problémů schopnost efektivně regulovat všechny náboženské projevy vlastních občanů.

Tam, kde ovšem z pohledu vlády selhává politika regulace nebo politika indiference, i tam, kde nepřípádají v úvahu motivy pro politiku podpory, nastupuje represe. Ta je přes všechn pozitívni vývoj v ČLR za posledních třicet let striktní a vůči postiženým nemilosrdná. Řadu jejích konkrétních projevů a problémů s ní souvisejících známe i z našich médií. Kromě zmíněného Falun Gongu jde například o represí vůči tibetským buddhistickým mnichům a klášterům, xinjiangským muslimům (v obou případech hraje důležitou roli i otázka národnosti), některým misijně neaktivnějším neregistrovaným křesťanským církvím, různým druhům nově vznikajících náboženských hnutí, bez povolení postaveným lokálním svatyním apod.

Poslední a u nás nejméně reflektovaný typ náboženské politiky čínského státu je „politika aktivní podpory“ různých proudů a fenoménů uvnitř čínské náboženské scény. Motivace takového konání je rozdílná. Může jí být očekávání ekonomického přínosu a rozvoje turismu jako v případě obnovy a rekonstrukce velkého množství dříve zničených chrámů, mešit, kostelů, posvátných okrsků a poutních míst. Jiným motivem stejné činnosti může být snaha o proměnu potenciálně nebezpečných center myšlenkové a politické opozice (například v případě tibetského kláštera) v obyčejný cíl masové turistiky. Turismus otupuje hrany radikalismu, odplavuje odbojné myšlenky a přináší korumpující peníze, konzumní zábavu a davy fotografujících i podnikajících etnických Číňanů. Další motivací může být hledání alternativy k uprázdněnému místu po vyvanuté maoistické ideologii. V dnešní tvrdě kapitalistické Číně maskované do vyčpělých socialistických hesel a symbolů se již touto ideologií jen nesnadno legitimizují současné společenské pořádky a nárok vládnoucí strany na „nebeský mandát“. Protože si je vědoma, že neustále přizívaný čínský nacionalismus se může snadno změnit v nebezpečného džina vypuštěného z láhve, hledá současná čínská vláda jinou ideologickou náhradu, byť by měla mít i určité náboženské konotace.

Vhodným adeptem se zdá být konfuciónská tradice, s níž dokázal čínský stát úspěšně koexistovat uplynulých 2 000 let, a není tak důvodu, po krátké epizodě vzájemné nevráživosti, proč na tuto úspěšnou spolupráci nenavázat. Takzvaný „nový konfucianismus“ dělá první nesmělé kroky směrem k angažmá v politickém systému transformující se Číny, zatímco Konfucioův odkaz byl již čínskou společností, médií, školstvím a nakonec i politiky přijat zpět do kulturní pokladnice velkolepé čínské civilizace.



Obrázek č. 4: Olympijský zahajovací ceremoniál, Peking, 2008.

Vzpomeňme na velkolepý zahajovací rituál na začátku úspěšných letních olympijských her v Pekingu v roce 2008.

Vojáci čínské lidové armády převlečení za konfuciónské učence připravující se studiem klasiků a rituálů svých předků na službu císaři předváděli pod taktovkou slavného čínského režiséra Zhang Yimou emotivní, avšak přísně koordinovaný taneční rituál k uctění svých současných vládců a jejich ekonomického a společenského zázraku. Obraz této scény se dal interpretovat třeba takto: Čína se probouzí, hledá, jak navázat přerušovaný vztah se svou vlastní kulturní tradicí a jak obnovit koexistenci státní moci s náboženskými proudy uvnitř vlastní společnosti.

Tímto prorockým obrazem, inscenovaným před televizními kamerami celého světa, jehož možného naplnění či nenaplnění budeme v nejbližší budoucnosti my všichni svědky, můžeme ukončit náš krátký exkurz do náboženského života dnešní Číny a jeho tradičních zdrojů a kořenů. Pro všechny ty, kteří hledí na dnešní proměnu Číny a její vzrůstající význam v mezinárodní aréně s obavou, je proniknutí do myšlení čínské společnosti, pochopení její kultury a komunikace s jejími řadovými členy i oficiálními zástupci jediným možným nástrojem, jak tyto obavy eliminovat, či dokonce aktivně ovlivňovat ve prospěch vzájemného „harmonického“ soužití.

6. Komunikační průvodce

Ve vztahu učitel–žák, žák–spolužák nebo učitel – žákův rodič může dojít k řadě komunikačních problémů a nedorozumění vlivem odlišnosti čínské kultury, výchovy a myšlenkových vzorců od evropských či českých. Níže uvedené stereotypy však nejsou nijak absolutně platné, čínská kultura se dnes výrazně proměňuje a přijímá mnoho globálních či západních prvků. V případě nedorozumění však mohou být následující body vodítkem k jejich vysvětlení a překonání. Řada z nich je vlastní nejen Číňanům, ale i dalším národům (Vietnamcům, Korejcům, Japoncům apod.) vyvíjejícím se ve společném gravitačním poli východoasijské (čínské) kultury.

- Tradiční hierarchizace vztahů ve společnosti vede k tomu, že Číňané zauímají jiný postoj vůči níže a jiný vůči výše postaveným osobám. Ve vyšší funkci se mohou chovat autoritativně, bez funkce submisivně či pasivně.
- Silný je jejich sklon k čínskému vlastenectví, či až k nacionalismu.
- Obrovský důraz klade čínská kultura na formální vzdělávání. Důraz je ještě násoben větší konkurencí v dnešní čínské společnosti či větším tlakem z domova (dítě je často jedináčkem, který bude muset uživit celou rodinu).

- Při vlastní tvorbě a kreativitě klade čínský žák/yně větší důraz na věrnost vzoru či předloze spíše než na originalitu a inovaci.
- Při studiu raději memoruje a informace přijímá, nežli je sám vytváří a kriticky o nich přemýšlí.
- Čínští žáci a žákyně lépe čtou a píšou, než diskutují a improvizují.
- Vlivem úcty k starším a autoritám (učitelům a učitelkám) žáci a žákyně otevřeně nediskutují a neoponují. Když diskutují, tak raději jen individuálně, mimo kolektiv či třídu. Polemiku raději vedou písemně nebo po e-mailu nežli verbálně tváří v tvář.
- V práci, při studiu i volnočasových aktivitách Číňané oceňují vedení.
- Kvůli obavám ze „ztráty tváře“ špatně nesou veřejné pokárání, zesměšnění, nejdou do otevřeného konfliktu či polemiky s učitelem/kou, když něco jistě nevědí, neriskují tipováním.

Některé věci, které jsou v našem prostředí konverzačními tabu, jimi v Číně nejsou: například dotazy na věk, dotazy na výši platu či upozorňování a dotazy na tělesné neduhy – například akné. Jiná témata pro Číňana při komunikaci s Evropanem tabu být mohou nebo se vlivem odlišného mediálního informování mohou stát zdrojem ostré rozepře. S některými problémy pokládanými námi za palčivé nebude pro změnu Číňan (vlivem cenzury) vůbec obeznámen. Problematická nebo tabuizovaná témata pro Číňana jsou:

- čínská politika, legitimita vlády komunistické strany, omezování osobních svobod;
- osud vlastní rodiny za Kulturní revoluce, ať už kvůli osobním traumatům, nebo výčtkám svědomí;
- události z roku 1989 na náměstí Nebeského klidu (*Tiananmen*);
- nedělitelnost Číny – neakceptovatelnost samostatnosti Taiwanu, odtržení Tibetu nebo Východního Turkestánu (provincie Xinjiang).

Kulturní šok nám mohou Číňané přichystat některým z pro nás netradičních či neobvyklých způsobů chování:

- U stravovacích návyků to může být srkání (tradiční čínská známka spokojenosti s pokrmem), odkládání zbytků jídla (např. rybích kostí) přímo na stůl. Pro Číňana jsou zase tabu jídelní hůlky zapíchnuté do rýže, protože je to způsob, jak se obětuje zemřelým.
- Existují i pro nás velmi problematické a pro Číňana zcela běžné hygienické návyky jako hlasité „chrchlání“ (shromažďování hlenu v dutině ústní) a plivání na zem, a to i ve veřejných prostorech. Číňanům je zase protivný náš zvyk smrkat do kapesníku, který potom nosíme dále s sebou.
- Často můžeme sledovat úsměv jedince, který je kárán, vyjadřování souhlasu i v případě nesouhlasu, velmi hlasité mluvení na veřejnosti, veřejné zírání na události, které Číňana zaujmou, ale které my ze „slušnosti“ přehlízíme (tělesně postižené osoby, nehody na ulici, hádka cizích lidí apod.).

7. Shrnutí

- Čínská kultura a její náboženství jsou jedním z nejstarších lidských myšlenkových konstruktů a přes veškerý politický, ekonomický i globalizační vývoj jsou stále pevně ukotveny v jádru čínské společnosti a jejího „světonázoru“.
- V základu čínského náboženského pohledu na svět je úcta v předky coby stálé členy rodiny a garanty jejího blahobytu, a dále potřeba hledání a vytváření harmonie v lidském světě.
- Čínský přístup k náboženství je pragmatický a inkluzivní a projevuje se konkrétním jednáním na rovině osobní, rodinné, lokální a státní.
- Nejčastějším problémem při pokusech porozumět náboženskému životu čínské společnosti je snaha filtrovat ho přes myšlenkové vzorce a náboženské šablony západní křesťanské zkušenosti.
- Čínská náboženská politika je problematickou kombinací tradičních čínských mocenských přístupů a motivací s modernistickými, ze Západu vzešlymi terminologiemi a klasifikačními systémy.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- 1) Křesťanství je v dnešní Číně na ústupu. ANO NE
- 2) Čínská společnost vyznává jakési obecné difuzní laické náboženství, na němž jsou jako jakási nadstavba vystavěny klerikální a institucionalizované náboženské tradice buddhismu, taoismu, konfucianismu a další s jejich kněžími, mnichy, obřadníky, chrámy, kláštery, svatými texty, kánony a věrnými vyznavači. ANO NE
- 3) V dnešní čínské společnosti existuje pouze pět náboženství, a to buddhismus, taoismus, islám, katolictví a protestantismus. ANO NE

Spojte oblasti s náboženskými tradicemi:

A) Tibet, B) Fujian a Taiwan, C) Xinjiang, D) ČLR 80. a 90. let 20. století, E) Čína za dynastie Shang

1) islám, 2) vladařské věštbébné rituály, 3) buddhismus, 4) kult bohyně Mazu, 5) Falun Gong

Textová analýza

Čína říká váhavé „ano“ náboženství

Peking – Poprvé od převzetí moci komunisty v roce 1949 pořádá Čína na svém území mezinárodní náboženskou akci. Světové fórum buddhistů. Postoj režimu k náboženství se mění. Ovšem jen potud, dokud žádná náboženská komunita nebo víra neohrožuje mocenské postavení komunistické strany. Tam hranice tolerance končí. Fóra ve městě Chang-čou se účastní na tisíce buddhistů ze třiceti zemí. Vláda bere událost jako šanci prezentovat světu vstřícnost vůči náboženství. Oficiálním heslem fóra je věta „Harmonický svět začíná v mysli“.

Buddhismus Čínu výrazně ovlivnil, přestože za aktivní či praktikující buddhisty se dnes považuje asi sto milionů Číňanů, tedy necelých deset procent obyvatel země. Podle analytika agentury Reuters Benjamina Kang Lima představuje buddhismus se svojí malou politickou angažovaností a odmítáním násilí pro vládnoucí stranu malé nebezpečí. Obliba buddhismu navíc prudce roste mezi mládeží a ve velkých městech, kde mnozí lidé v době velkých ekonomických změn a stále se zrychlujícího způsobu života začínají pociťovat potřebu náboženství a duchovní-

ho ukotvení. Samotné zahájení fóra ale odhalilo zároveň problém, který Čína s buddhismem má. Tibetského dalajlámu. Jeden z nejdůležitějších mužů tohoto náboženství a duchovní vůdce Tibeťanů i mnoha dalších buddhistů na shromáždění chybí. Podle jednoho z vládních představitelů by vnesl na fórum „disharmonický tón“. Čína stále odmítá dialog s dalajlámou a obviňuje ho, že chce nezávislost Tibetu. Dalajláma, který uprchl z Číny v roce 1959, tvrdí, že by se spokojil s autonomií.

Hlavní slovo tak měl šestnáctiletý tibetský pančenláma Gjalchän Norbu, kterého ovšem do druhé nejvyšší funkce v tibetské buddhistické hierarchii dosadil Peking. Ten vyzýval k podpoře čínského vedení. „Čínská společnost vytváří dobré podmínky pro rozvoj buddhistické víry“, prohlásil „oficiální“ pančenláma. Dalajláma už dříve sám zvolil svého pančenlámu, ale toho úřady zatklly v roce 1995, když mu bylo šest let. Je držen na neznámém místě a organizace Human Rights Watch ho označuje za patrně nejmladšího politického vězně na světě.

Stovky tibetských buddhistických mnichů zůstávají ve vězení, jednu z mnišek nedávno režim po patnácti letech propustil a povolil jí odjet na léčení do USA. Mimo Tibet však buddhismus prožívá v Číně renesanci. Kláštery, zničené v šedesátých a sedmdesátých letech během Kulturní revoluce, se rekonstruují. V posledních letech jich povstalo z trosek přes dvacet tisíc. Náboženství, která vznikla na západ od Číny – křesťanství a islám –, to v ní mají přece jen obtížnější než buddhismus nebo specificky čínská učení, jako jsou konfucianismus a taoismus.

Katolická církev nesmí v Číně působit, protože diplomatické styky mezi Vatikánem a Pekingem byly přerušeny v roce 1951. Režim proto vytvořil státem kontrolovanou, takzvanou Vlasteneckou katolickou církev, jejíž věřící se nesmí hlásit k papeži. Ta má jen pět milionů členů, počet tajných katolíků věrných Vatikánu se odhaduje na osm milionů. Nový papež Benedikt XVI. dal najevo zájem o zlepšení vztahů s Čínou, ta zatím přímá jednání odmítá.

Patrně ještě horší je situace muslimů na západě země v provincii Sin-ťiang. Režim podezívá tamní obyvatele ze snahy o odtržení a tvrdě brání projevům jakékoliv nespokojenosti. Organizace Human Rights Watch tvrdí, že vláda obviňuje všechny disidenty a odpůrce režimu z terorismu a využila k tomu útoků z 11. září 2001. Podle ní jsou zatýkány ročně tisíce lidí, úřady zavírají či bourají mešity.

(<http://aktualne.centrum.cz/zahranici/asia-a-pacifik/clanek.phtml?id=128095>).

Přečtěte si následující článek o současné náboženské situaci v ČLR a zkuste pojmenovat alespoň některá z obvyklých klíčů, se kterými západní média při informování o situaci v Číně často pracují.

Analýza reálné situace

Hongkong je dnes jedním z míst s nejvyšším poměrem porodů provedených zákrokem zvaným „císařský řez“ na světě. Hongkong je v rámci celého prostoru obývaného Číňany místem s nejživější tradiční čínskou kulturou a tradičním náboženským životem.

Dokážete přijít na to, jak spolu tyto dvě zdánlivě nesouvisející informace ve skutečnosti úzce souvisí?

Projekt

Zkuste nalézt v médiích, literatuře či na internetu po jednom příkladu ke každému ze čtyř v textu definovaných typů náboženské politiky dnešního čínského státu. Musí jít o jiné příklady než ty jmenované v textu.

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) ANO, 3) NE; 1) C, 2) E, 3) A, 4) B, 5) D.

Textová analýza: 1) Při popisu náboženské situace v Číně se mluví jen o velkých, často uměle vytvořených kategoriích, jakými jsou buddhismus, taoismus, konfucianismus, křesťanství, islám. Jen pár informací je řečeno o Světovém buddhistickém fóru či náboženské situaci v dnešní Číně obecně.

Podrobněji jsou zmíněny jen všeobecně známé problémy týkající se nečínských etnik (Tibetánů, Ujgurů) nebo čínských katolíků a jejich vztahu s Vatikánem.

Analýza reálné situace: Tradiční čínská kultura pracuje s představou o přímém vlivu data narození a panující konstelace tradičního lunárního kalendáře na život, osud a blahobyt narozeného jedince i jeho rodiny. Novým způsobem, jak dosáhnout kontroly nad tímto dříve člověkem neovlivnitelným momentem, je moderní porodnictví, zejména umělé vyvolání porodu a porod císařským řezem, který ženy v Hongkongu s touto motivací často podstupují.

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Dodnes existuje v českém jazyce žalostně malé množství literatury o Číně a o čínském náboženství zvláště. Myšlenkovému odkazu klasického období čínské historie se věnují systematicky dvě zásadní knihy:

Cheng, Anne, *Dějiny čínského myšlení*, Praha: DharmaGaia 2006.

Král, Oldřich, *Čínská filosofie: pohled z dějin*, Lásenice: Maxima 2005.

Obě kvalitní a poučená díla na svých dohromady více než 1 000 stránkách prakticky nepřekročí milník 14. století. Jsou ukázkou tradičního přístupu evropské sinologie k čínské kultuře. Náboženský rozměr velkých čínských duchovních tradic je v nich upozaděn.

Studium tradičního čínského náboženského i filozofického myšlení je možné doplnit slušným počtem českých překladů stavebních kamenů čínské literární kultury, jako například:

Huineng, *Tribunová sútra šestého patriarchy*, Praha: Vyšehrad 1999.

Knih proměn: Yijing / I-ťing, Lásenice: Maxima 2008.

Kongzi, *Rozpravy: hovory a komentáře*, Praha: Mladá fronta 1995.

Laozi, *Tao te ťing: o tao a ctnosti*, Praha: DharmaGaia 2003.

Zhuangzi: *Sebrané spisy*, Lásenice: Maxima 2006.

O náboženském rozměru života čínské společnosti se více dozvíte v těchto knihách a médiích:

Hartzová, Paula R., *Taoismus*, Praha: Lidové noviny 1996.

Hooblerovi, Thomas a Dorothy, *Konfucianismus*, Praha: Lidové noviny 1997.

Dva zdařilé pokusy o stručné shrnutí těchto dvou určujících čínských tradic z edice Světová náboženství. Věnují se jejich historii, hlavním myslitelům a textům, ale zároveň i rituálům, roli ve společnosti, vlivu na umění a kulturu, současné podobě atd.

Overmyer, Daniel L., *Náboženství Číny: Svět jako živý organismus*, Praha: Prostor 1999.

Velice stručný až útržkovitý, nicméně nezjednodušující a osvěžující pohled na čínský náboženský svět historickým, fenomenologickým i antropologickým pohledem.

Poslední soubor textů a knih může sloužit jako zajímavé publicistické či literární dokreslení komplexní a mnohvrstevnaté náboženské scény v moderní Číně:

Crane, Georgie, *Kosti mistra: cesta buddhistického mnicha za ztraceným srdcem Číny*, Praha: Argo 2002.

Georgie Crane popisuje návrat svého zenového učitele z USA zpět do Kulturní revolucí zpustošeného života čínské společnosti.

Tan, Amy, „Vesnice na hraně času“, in: *National Geographic (Čína: drak zblízka – zvláštní vydání)*, 5/2008, s. 88–105.

Článek slavné americké beletristky čínského původu dokumentuje každodenní život jedné čínské vesnické komunity, v jejímž životě hrají zemřelí předkové stejně aktivní roli jako nenadálé záplavy a požáry.

Yun, bratr – Hattaway, Paul, *Nebeský muž: Pozoruhodný skutečný příběh čínského křesťanského bratra Yuna*, Albrechtice: Křesťanský život 2005.

Knih je místy až akčním thrillerem popisujícím mučednický osud, zázračné události a neobklonnost ve víře jednoho z mnoha nových čínských křesťanských konvertitů pronásledovaných čínským režimem.

NOVÁ NÁBOŽENSTVÍ A SOCIÁLNÍ IDENTITA: STEREOTYPIZACE A REPREZENTACE

Nová náboženství a jejich vztah k okolí, tragické případy a problematika antikultovních hnutí

Dušan Lužný

V listopadu 1978 spáchalo 900 členů náboženské skupiny Peoples Temple (Svatyně lidu) hromadnou sebevraždu. V roce 1994 se ve dvou švýcarských vesnicích našla ohořelá těla celkem asi 50 členů Řádu chrámu slunce. O rok později podnikla náboženská skupina Óm šinri kjó útok na tokijské metro, kde rozptýlila bojový plyn sarin, v důsledku čehož zemřelo 12 osob a několik tisíc bylo přiotráveno. Znamená to, že jsou všechna nová náboženství nebezpečná? Je jejich konflikt s okolím tak silný, že nutně vede k tragickým koncům? Jakou úlohu v líčení nových náboženství hrají média a kritici sekt? Mají kritizovaná nová náboženství i nějaké pozitivní stránky?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- V této části se dozvíte o některých tragických případech, které jsou spojeny s působením nových náboženství.
- Seznámíte se se základními argumenty kritiků působení nových náboženství, kteří tvrdí, že některá nová náboženství jsou nebezpečná, a proto je označují jako „sekty“.
- Ukážeme si, že jistá míra konfliktu s okolím je pro vznik nového náboženství zcela nezbytná a že distance vůči okolí je přítomna v řadě náboženství (i tradičních).
- Zhodnotíme také úlohu masových médií (především tisku a televize) v prezentaci nových, netradičních náboženství na veřejnosti a pochopíme mechanismy, se kterými masová média k těmto náboženstvím přistupují a kterými podporují zaběhlé stereotypy.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Znalosti, či spíše dovednosti využijete v rámci výuky průřezového tématu *Multikulturní výchova*.
- Dovednosti také využijete při diskusích se studenty i na jiná témata, neboť argumentační stereotypy a mediální zpracování většiny událostí jsou si podobné.
- Rozvinete schopnosti kritické analýzy, formování argumentů a odhalování argumentačních povrchností.

3. Úvod

Pokud se podíváte, jak se o netradičních náboženstvích píše v novinách a časopisech a jak o nich informují televizní stanice, uvidíte, že v naprosté většině převažují negativní informace. Nová a netradiční náboženství jsou prezentována jako podivná (v tom lepším případě) až nebezpečná. Lidé, kteří jsou s těmito skupinami spojeni, jsou líčeni jako podivní, fanatici, podvodníci a nebezpeční manipulátoři, kteří neusilují o dobro lidí, ale o peníze a moc, tedy především o svůj vlastní prospěch. O některých náboženstvích média tvrdí, že usilují o světovládu a o potlačení ostatních náboženství.

Obdobně o nových náboženstvích uvažuje řada z nás. V naší společnosti existuje strach z těchto skupin, a pro řadu rodičů je možnost, že by jejich děti „uvízly v sektě“ stejně hrozná, jako kdyby propadly drogám. Sekty a netradiční náboženství jsou pro řadu lidí hrozbou.

Na první pohled je tedy situace jasná. Podíváme-li se ale na nová náboženství a jejich působení v dnešní společnosti podrobněji, zjistíme, že takto líčená situace je velmi zjednodušená a že i kolem sekt funguje řada stereotypů.

4. Faktografický výklad: Proč existuje napětí mezi novými náboženstvími a jejich okolím?

Je zajímavé, že v okamžiku, kdy se na trhu objeví nějaký nový výrobek, nová politická strana, nějaký nový umělec nebo nová lokomotiva, nový počítač, nový model auta, nová odrůda ovoce či zeleniny atd., nikoho moc nepřekvapuje, že je tato nová věc představována jako odlišná od svých předchůdců, lepší než jiné věci, jako vhodnější, užitečnější, kvalitnější nebo lacinější atd. Patří to přece k novosti, že je odlišná a lepší. Proč se tedy tak podivujeme nad tím, když nějaká nová náboženská skupina tvrdí, že je lepší než ostatní, pravdivější a lepší?

Rozpor se svým okolím patří k základním vlastnostem nových náboženství. Kdyby tomu tak nebylo, pak by taková skupina ztratila smysl své existence. Kdyby nová skupina tvrdila, že je stejná jako ostatní a že není v ničem lepší, byl by vznik takové skupiny nesmyslný a zcela určitě by nezískala žádné stoupence. Proč by do ní měl někdo vstupovat?

Náboženské experimentování a snaha o náboženskou inovaci jsou tedy hybnými silami nových náboženství, jež představují specifickou formu náboženského (ale také sociálního a kulturního) protestu. Není tedy nic překvapujícího, že tento náboženský pohyb vyvolává ve společnosti reakci a že od samého počátku působení nových náboženství jsou tyto skupiny předmětem vášnivých polemik.

Napětí mezi novými, a tedy od dominantních forem náboženského vyjádření odlišnými náboženskými skupinami a jejich sociálním prostředím (zahrnujícím jak sekulární společnost, tak zavedené církve) má různý charakter a nabývá různé intenzity. Nová náboženství často posilují vlastní identitu kritikou sekulární společnosti a tradičních zavedených náboženských skupin, kterým kromě jiného vyčítají přílišnou podřízenost sekulární společnosti a také zpronevěření se čistým principům, které byly v počátcích těchto tradic a které během své historie tradiční náboženství opustila. Nová náboženství také často kritizují okolní společnost jako společnost materialistickou a příliš racionalistickou, což je podle nich důsledkem přílišného a jednostranného zdůrazňování vědy a techniky. Na druhou stranu však tyto náboženské skupiny napodobují jazyk vědy a samy sebe prezentují jako „vědecké poznání duše“ či jako syntézu náboženství a vědy nebo „duchovní vědu“.

Tento rozpor se svým okolím a kritika okolí se v některých případech mohou stát tak silnými, že se nová skupina snaží od svého okolí zcela oddělit, své členy separovat (od okolní společnosti a také od jejich původních rodin) a okolní svět líčit jako svět hříchu a svět nebezpečí. Okolí skupiny je pak nahlíženo jako oblast, kde vládne Zlo (Satan apod.), zatímco vlastní skupina je nahlížena jako společenství vyvolených, kteří stojí na straně Dobra. Všechna náboženství (nejen ta nová) mají velkou sílu mobilizovat své stoupence do boje proti Zlu, což pak může v některých případech (ale také nemusí) vést k ospravedlňování užité násilí v tomto boji Dobra se Zlem.

Z druhé strany je také pochopitelné, že nové (náboženské) skupiny vyvolávají odmítavou reakci okolí. Převažující společnost má přirozenou tendenci k obavám či přirozenou nedůvěru vůči všem, kteří žijí jiným, netradičním způsobem života. Jde o přirozenou reakci vůči odlišnosti v životních stylech. Přidá-li se k odlišnosti kritika převažující společnosti ze strany malé netradiční náboženské skupiny, pak je

prvotní nedůvěřivost dále posilována. Nová náboženství jsou tedy kritizována jak tradičními náboženskými skupinami, tak i sekulární společností. Jakkoliv je tato opozice vůči netradičním náboženstvím pochopitelná, nemělo by to znamenat omezování náboženských svobod, či dokonce pronásledování nových náboženství.

Důležitým faktorem, který silně ovlivňuje naše vnímání netradičních náboženství a náboženských menšin, jsou masová média. Obraz, který nám předkládají, naprostá většina lidí (ať již vědomě, či nevědomě) přejímá a ztotožňuje se s ním. A jaký je to obraz? V masových médiích (především televizi a novinách) jsou netradiční náboženské skupiny líčeny v naprosté většině v negativních souvislostech – jsou to skupiny „neobvyklé“, „zvláštní“, jistě „podezřelé“, často „podvodné“ a „manipulativní“, „nebezpečné“. Tento obraz je důsledkem fungování masových médií, která se díky své orientaci na prodejnost přizpůsobují „obecnému“ očekávání (tedy média se domnívají, že naprostá většina lidí má určitý postoj k náboženství, a tomuto postoji média přizpůsobují svůj obsah, čímž tento postoj ještě více upevňují, spíše však jej vytvářejí). Proto se v médiích stále opakují stejné stereotypy a jakékoliv odlišnosti od „normálu“ jsou ukazovány jako bizarnosti. Média svým působením paradoxně spíše náboženskou pluralitu ohrožují, než že by ji svým ukazováním odlišností podporovala, protože obraz netradičních náboženství v médiích navozuje atmosféru strachu.

Podíváme-li se na obraz náboženství v našich médiích, zjistíme, že náboženství je zde veřejnosti představováno především v následujících souvislostech: a) informace spojené s náboženskými svátky (Vánoci, Velikonoce apod.), b) vnitropolitické souvislosti náboženství (např. restituce církevního majetku), c) islámský politický fundamentalismus, c) sekty, d) mimořádné události (např. návštěva papeže či jmenování arcibiskupa, ale také informace o zneužívání dětí ze strany kněží apod.). Vynecháme-li první skupinu témat spojených s událostmi liturgického roku (tyto svátky jsou však částečně zbaveny náboženského obsahu, a lidé je vnímají často jako období pracovního volna), pak všechny další skupiny témat mohou být spojeny s prezentací náboženství jako hrozby. Náboženství se na veřejnosti především díky médiím stalo něčím nebezpečným.

Kdo jsou hlavní aktéři veřejné diskuse o náboženské hrozbě? Tyto aktéry lze rozdělit do několika skupin (ty se ale často mohou překrývat):

Jsou to stoupenci zavedených náboženských tradic, kteří, znejistění modernizačním (sekularizačním, globalizačním apod.) trendem a pluralizací náboženství, vidí v odlišných a netradičních náboženských hrozbách pro vlastní náboženskou tradici a kteří tuto „díličí“ (náboženskou) hrozbu prezentují jako hrozbu všeobecnou, týkající se celé společnosti. Tato díličí hrozba je líčena jako hrozba pro nejzákladnější principy domácí, převažující (prostě „naší“) kultury a identity. Problém ale nemusí být v přítomnosti „cizího“, ale v tom, že k „ohrožení“ tradičních kulturních základů dochází i bez přítomnosti cizích vlivů a že je spojeno s modernizačními procesy a fenomény (urbanizací, masovou kulturou, vědou apod.). Zde se veřejná prezentace otázky náboženství spojuje často s otázkou národní (etnické, komunální – skupinové) identity, a náboženská otázka je tak součástí širší otázky nacionální, resp. politické. Nemí se čemu divit, neboť neodmyslitelnou součástí formování moderních národních států byla diskuse o povaze daného národa, a tato povaha byla specifickým způsobem spojena s vymezením se vůči určitým (jiným) národnostním skupinám, pro něž bylo příznačné určité náboženství. V českém úsilí o národní sebeurčení to bylo vymezování vůči Němcům a vůči habsburské monarchii, pro niž bylo příznačné úzké spojení s katolicismem. Proto v době budování českého národa výrazně oslabila církevní podoba katolicismu a posílil protestantismus, resp. evangelické a husitské křesťanství.

Dalšími aktéry ve veřejné prezentaci náboženství jako hrozby mohou být hluboce přesvědčení ateisté a scientisté (ti, kteří jsou přesvědčeni, že jedině vědecký názor může jedinci i celému lidstvu pomoci

vyřešit jejich problémy). Ti pak většinou ukazují náboženství jako fenomén, který odporuje nejnovějším vědeckým poznatkům a který brání lidem plně rozvinout svobodu a poznání.

Jinými, dosti specifickými aktéry mohou být novináři, resp. producenti mediálních prezentací. Novináři jsou nejčastěji uváděni jako hlavní viníci pokřiveného obrazu náboženství (a nejen náboženství) na veřejnosti. Hlavní příčinou mediálního stereotypního obrazu náboženství (včetně nových náboženství) je způsob, jakým se vytvářejí mediální obsahy, lépe řečeno způsob, jakým se zaplňuje mediální prostor. Díky obrovskému rozmachu nejrůznějších médií (deníků, týdeníků, specificky zaměřených časopisů, rozhlasových stanic, televizních stanic, internetových portálů atd.) vzniká reálný a praktický problém tento mediální prostor zaplnit – každodenně potisknout tolik a tolik tiskových stran, odvysílat tolik a tolik minut. Přitom jen málokterý novinář má možnost specializovat se výhradně na nějakou oblast (např. na náboženství). Výsledkem je zcela běžná praxe, že novinář s úkolem napsat článek na některé téma zjistí, co k tomu napsali jiní novináři, většinu informací opíše a přidá narychlo získané telefonické vyjádření experta nebo celebrity. Je také třeba si uvědomit, že poslední slovo před zveřejněním takového výstupu má editor, který určuje celkové vyznění tohoto výstupu. Výsledkem je mnohdy nekonečné zřetězení reprodukování stereotypů, povrchních klíše a především absence kritického uvažování (a to jak na straně producentů, tak příjemců těchto obsahů).

Zřetelně se tento fakt projevuje u obrazu nových a netradičních náboženství. Pro dnešní mediální dobu je příznačné, že máme na určitý jev či na určitou skupinu vytvořen „vlastní“ názor. A to aniž jsme se někdy s tímto jevem setkali přímo nebo aniž jsme někdy viděli či hovořili s příslušníky takovéto skupiny. Je však třeba si uvědomit, že média v této situaci hrají sice významnou úlohu, ale že pro vytvoření způsobů, jak o těchto věcech přemýšlet a jakým způsobem si na ně vytvořit vlastní názor, má klíčovou úlohu rodina a škola. V tomto prostředí se formují také základy, na nichž si každý jedinec (byť pod vlivem médií a dalších faktorů) vytváří vlastní postoj ke kulturní, názorové a hodnotové pluralitě, a tedy i k existenci netradičních náboženství.

5. Analytický výklad: K úvaze – jiný pohled na „sekty“

Člověku, který se o náboženství zajímá jen zběžně, ale i člověku, jehož život je úzce spojen s jednou jedinou náboženskou skupinou (tradicí), se může na první pohled zdát, že pro dnešní dobu je charakteristická existence velkého množství nejrůznějších a často velmi prapodivných nových náboženských hnutí a sekt. V těchto lidech působení netradičních skupin vyvolává strach, což vede k jejich paušálnímu odmítání. Skutečnost, že v některých těchto skupinách dochází občas k excesům a že některé nauky i konkrétní podoby chování jsou pro neobeznámené pozorovatele nepřehledné a nepochopitelné, toto přesvědčení o jejich nebezpečnosti jen posiluje. Navíc když pro tyto skupiny máme k dispozici označení, které samo říká, že jsou podezřelé – „sekty“.

V následujících řádcích se pokusíme velmi stručně ukázat trochu jiný pohled na tyto náboženské skupiny.

Termín „sekta“ je kulturně podmíněný a slouží k odmítnutí. Při používání termínu „sekta“ je třeba si uvědomit, že nejde o nehodnotící termín – v naprosté většině jeho použití říká, že uvedená skupina je něčím „podezřelá“. Původně se toto slovo používalo k označení skupin, škol či proudů, které odpadly od hlavní tradice, resp. bylo používáno příslušníky tradice k označení odpadlíků (heretiků). Dnes je sekta většinou chápána jako malá náboženská skupina, která vznikla odtržením od větší náboženské tradice a je se svým okolím v konfliktu. Právě existence konfliktu s okolím (včetně jiných náboženství) je nejdůležitějším znakem sekty, což také vysvětluje některé další vlastnosti sekty jako např. uzavřenost, výlučnost, radikalismus (fundamentalismus), závislost jedince na skupině apod. Je však třeba mít na paměti, že ne každá konfliktní skupina musí být nebezpečná a musí být pro své okolí hrozbou. Také platí, že ne každé nové (netradiční) náboženství je sektou, protože nemusí být v ostrém konfliktu se svým okolím a také protože se nevydělo od jiné skupiny.

Sekty a nová náboženství jsou přirozenou součástí náboženského života. Toto tvrzení platí nejen pro současnost, ale detailnější pohled do minulosti nám ukáže historii jednotlivých náboženských tradic jako proces vznikání, zanikání, odštěpení, přežívání, marginalizace či zvýznamňování nejrůznějších náboženských skupin. Koneckonců i Ježíš Kristus je často označován za židovského sektáře, kolem kterého se vytvořila nejdříve malá skupina stoupenců, kteří byli v ostrém konfliktu s dosavadní tradicí i okolní společností. Dějiny náboženství můžeme popisovat jako dějiny náboženského pluralismu (a to i přesto, že je naše myšlení silně ovlivněno náboženským monoteismem), a bylo by velmi pošetilé domnívat se, že podoba náboženského života v budoucnosti bude zásadně odlišná. Nezbyvá nám nic jiného než přijmout náboženskou pluralitu jako součást svého života.

Nová skupina vždy vyvolává napětí, to však časem klesá. Naprostá většina nových náboženských skupin je ve své počáteční fázi v menším či větším konfliktu se svým okolím. Toto napětí je důsledkem nutnosti jasně vymezit hranice mezi touto skupinou a jinými náboženskými skupinami, popř. potřebou vymezit se vůči okolní (nenáboženské) společnosti. Důležité je, že toto napětí postupem času klesá a každá původně kontroverzní náboženská skupina se více či méně začlení (integruje) do existujícího systému. Tento proces může trvat řadu let (často několik generací). Na druhou stranu samozřejmě existují náboženské skupiny, které si vysoké napětí s okolní společností uchovávají. Jejich význam v rámci náboženského života dané společnosti však zůstává malý (pokud nedojde k nějakým silným sociálním a kulturním otřesům, např. v důsledku přírodní katastrofy apod.).

Nové netradiční náboženské skupiny mají ve společnosti postavení menšiny. Toto tvrzení neznamená, že musí jít o skupinu s malým počtem stoupenců (menšinové postavení nějaké sociální skupiny není primárně určováno počtem členů), byť samozřejmě může jít (a často také skutečně jde) o početně malé skupiny. Menšinové postavení určité skupiny (náboženské či nenáboženské) znamená, že její příslušníci (a celá skupina) jsou oproti „většině“ znevýhodněni, resp. jsou v mocensky podřízené pozici. Mají tělesné nebo kulturní zvláštnosti a postoj většiny vůči těmto zvláštnostem je založen na předsudcích. Menšinové postavení znamená, že příslušníci této skupiny mají odlišnou (menší) možnost uspokojovat plně své vlastní potřeby. Jinými slovy: příslušníci této menšiny mají oproti jiným spoluobčanům (popř. příslušníkům jiných takových skupin) sníženou možnost naplňovat své zájmy, přičemž příčinou této nerovnosti je příslušnost k dané menšinové skupině. Tato skutečnost ještě nemusí znamenat úplnou nemožnost např. svobodně praktikovat určité náboženství, ale příslušnost k dané náboženské skupině může být příčinou řady znevýhodnění (být nemusí jít o formu přímé diskriminace).

Přirozenou součástí náboženské scény je i názorová opozice vůči novým náboženstvím. Bylo by samozřejmě chybou domnívat se, že vznik a působení nových náboženství zůstanou bez odezvy. Je to dáno mnoha důvody, ale již samotný vznik jakékoliv nové skupiny generuje jistou míru napětí, protože tyto nové skupiny se vymezují vůči dosavadní tradici a stávajícímu stavu společnosti. Toto napětí je hnací silou nové skupiny a koneckonců legitimizuje její vznik. Nová náboženství se vymezují vůči svému okolí (vytvářejí a posilují si vlastní identitu) a okolí se vymezuje vůči nim. Vzniká tzv. antikultovní hnutí, které nově vzniklé skupiny kritizuje, zpochybňuje či odmítá jejich působení. Toto odmítnutí může mít podobu sekulární argumentace (právní, zdravotnické, ekonomické, psychologické apod.) nebo náboženské („je to falešné náboženství, resp. to žádné náboženství není“). Bojovníci proti sektám jsou pak v médiích prezentováni jako odborníci na sekty.

„Sekty“ a opozice vůči nim mohou ohrožovat náboženskou pluralitu: sekty mohou přispívat k náboženskému extremismu, opozice vůči sektám k náboženské intoleranci. Náboženský extremismus je nábožensky motivované či náboženstvím ospravedlňované jednání, které vede k porušování společensky přijatých norem. Jeho nejčastějším projevem je radikální (často spojené s násilím) odmítání sekulárního státu anebo hlásání nenávisti vůči jiným náboženským skupinám.

Základem náboženského extremismu je přesvědčení, že určitá náboženská skupina je nadřazena jiným, že je nositelkou jediného a pravého vyjádření boží zvěsti, a že má tedy oprávnění tuto zvěst šířit i proti vůli jiných lidí (ti jsou v této perspektivě vnímáni jako síly Zla). Náboženský extremismus odmítá současné společenské, politické, ekonomické a kulturní uspořádání a násilím se snaží o změnu. Vyústěním může být fundamentalismus, separace od okolí a nábožensky motivovaný terorismus. Nejčastějším projevem náboženské intolerance je popírání (nerespektování) práv náboženských skupin na existenci. Základem náboženské intolerance je přesvědčení, že „jiná“ náboženství jsou falešná, že jsou založena na podvodu nebo to ve skutečnosti žádná náboženství nejsou. V dnešní době je nejčastějším projevem náboženské intolerance označování některých skupin jako „nebezpečných sekt“, v nichž dochází k „vymývání mozků“ a jejichž jediným cílem je zotročení a ožebračení vlastních členů. Na druhou stranu dochází v malých izolovaných náboženských skupinách k vytváření přesvědčení o vlastní výlučnosti (vyvolenosti) a k odmítání ostatních náboženství a okolní společnosti. Náboženská intolerance může být přítomna i v zavedených náboženských skupinách a velkých tradičních náboženstvích. Náboženská intolerance tvoří základ pro náboženský extremismus.

Náboženské skupiny (včetně nových) mohou být nebezpečné. Kromě utváření a posilování extremismu a intolerance může docházet v náboženských skupinách k deviantnímu chování, včetně kriminálních činů. Toto jednání je pak legitimizováno nábožensky, což je jeden z nejsilnějších způsobů legitimizace (díky odkazu na boží vůli, boj Dobra a Zla, řád světa atd.). Nové náboženské skupiny mají větší tendenci k izolacionismu, satanizaci okolní společnosti (včetně jiných náboženství), fundamentalismu, vytváření extrémně silných vazeb (závislosti) jedince na skupinu a ke ztrátě kritického myšlení členů. Jedním z nejčastějších (a nejmírnějších) dopadů těchto faktorů bývá rozpad rodiny v důsledku konverze nebo velké náboženské „horlivosti“ jednoho z partnerů.

Náboženské skupiny (včetně nových) mohou plnit pozitivní funkce. Ačkoliv se to díky myšlenkovým stereotypům o sektách může jevit jako nepředstavitelné, mohou tyto skupiny plnit řadu pozitivních funkcí, a to i v oblasti života jedince. Pro řadu dospívajících mohou v tomto dramatickém období hledání sebe sama (které bývá často spojeno s odmítáním všech tradičních vnějších autorit) představovat přijatelnou formu socializace. Řada těchto skupin např. striktně odmítá sexuální promiskuitu nebo požívání drog (včetně alkoholu a tabáku), nabízí jasnou a pevnou strukturaci času jedince a místo bezobsažného „flákání“ předepisuje svým stoupencům nejrůznější formy „práce“. Nová náboženství mohou být prostředím hledání odpovědí na otázky po smyslu existence a vytváření hodnotových orientací. Vzhledem k velké fluktuaci „členů“ tak může pobyt v těchto skupinách (např. formou testování životních postojů a způsobů chování) zlepšit sociální dovednosti a kultivovat adaptační strategie („strategie přežití“) pro další život.

Zkusme se nyní alespoň krátce podívat z této perspektivy na tři netradiční náboženské skupiny, které jsou nejen do jisté míry veřejnosti známé, ale také bývaly v určitých etapách své existence prezentovány jako exemplární příklady „nebezpečných sekt“. Jsou jimi hnutí Haré Kršna, Hnutí sjednocení (v médiích označované podle svého zakladatele rev. Moona jako „munovci“) a Scientologie. Položme si tedy otázku, jaké (okolní společností pozitivně vnímané) hodnoty a způsoby jednání tyto skupiny podporují.

Oddaní Kršny. V našich poměrech nejznámější uctivači indického boha Kršny jsou členové Mezinárodní společnosti pro vědomí Kršny (*International Society for Krishna Consciousness – ISKCON*), kteří ve svém každodenním životě musí dodržovat čtyři regulativní principy. Prvním je striktní vegetariánství, druhým odmítání všech drog, třetím je zákaz mimomanželského sexu a čtvrtým odmítání hazardu. Tyto zásady, včetně jasného časového režimu a relativně nekomplikované základní náboženské praktiky (totiž zpívání mahámantry *Haré Kršna, Haré Kršna, Kršna Kršna, Haré*

Haré – Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré), lákají nejen romantické obdivovatele indické kultury a nespokojence s domácí kulturou materialismu, ale také jedince, kteří se snaží zbavit drogové závislosti a změnit svůj život.

Hnutí sjednocení. Následovníci reverenda Sun Myung Moona, který před několika desetiletími založil v Koreji Sdružení Ducha svatého pro sjednocení celosvětového křesťanstva (zkráceně Církev sjednocení), se ve své činnosti snaží o naplnění jednoho z hlavních cílů tohoto hnutí – sjednocení všech křesťanů a následně celého lidstva. Významným nástrojem k dosažení tohoto cíle je obnova (tradiční) rodiny. Součástí jejich nauky je odmítání komunismu a obhajoba kapitalismu, stejně jako odmítání všeho, co může ohrožovat tradiční křesťanské pojetí rodiny, tedy např. odmítání sexuální promiskuity, homoseksuality, drog.

Scientologie. Tento směr je kombinací náboženství a psychologie, což může být pro řadu moderních příslušníků západní společnosti velmi lákavé. Součástí (základem) scientologické dráhy je psychoterapeutická metoda označovaná jako auditing, usilující o odstranění všech mentálních bloků, které jedincům brání v rozvinutí svých možností. Scientologie nabízí osvojení si dovedností, které pak jedinci mohou pomoci v jeho soukromém a pracovním životě – v lepší komunikaci, efektivnějším využití času, lepším řízení firmy apod. Jaký by měl být z hlediska scientologie dnešní člověk? Měl by na sobě systematicky pracovat a zdokonalovat se. Výsledkem nemůže být nikdo jiný než zdravý, bohatý a úspěšný jedinec. Odmítání drog a nejrůznější „purifikační“ programy jsou součástí této cesty.

V tomto výčtu bychom mohli dále pokračovat (srovnejte s kapitolou „Nová náboženství: Modernita a globalizace“) a uvádět jiné náboženské skupiny a ukazovat na prvky jejich nauky a praxe, které jsou (mohly by být) okolní společností hodnoceny pozitivně. Mohli bychom samozřejmě u stejných náboženských skupin hledat a nacházet prvky, které okolní společnost odmítá. To však není cílem tohoto textu. Cílem je alespoň trochu zpochybnit převažující nahlížení na netradiční náboženství jako na něco jednoznačně nebezpečného.

Pro náboženství (ať již tradiční, či nová) platí to, co i pro jiné oblasti života – jedinec v něm může najít mnoho pozitivního, ale také tam může najít minimálně stejné množství negativního. Záleží na perspektivě.

6. Komunikační průvodce

Je smutnou a nepopíratelnou skutečností, že v České republice jsou poměrně značně zakotvené xenofobní a netolerantní postoje vůči etnickým a národnostním menšinám (např. Romům, Vietnamcům, Ukrajincům apod.). Nicméně na druhou stranu je tento xenofobní postoj kritizován a je předmětem veřejné diskuse. Jinak řečeno: xenofobní postoje vůči etnickým a národnostním menšinám existují, ale společnost si to uvědomuje a často (i když možná ne tak často, jak bychom si přáli a jak by bylo vhodné) tyto postoje kritizuje (např. v situaci rasově motivovaného násilí tyto akty odsoudí většina politiků, a to i přesto, že řadu xenofobních stereotypů tito politici sdílejí společně s dalšími občany a multikulturní soužití z ideologických důvodů odmítají).

S náboženskými menšinami je to však jiné. Ty nemají v české veřejnosti prakticky žádné zastánce. Neexistují žádné nevládní organizace ani žádní aktivisté, kteří by náboženským menšinám (skupinám i jejich členům) pomáhali anebo na veřejnosti vystupovali v jejich prospěch či hájili jejich práva. Obraz náboženských menšin a netradičních, nových náboženství na veřejnosti je zřetelně jednostranný a tato skutečnost nevyvolává žádnou veřejnou diskusi. Veřejnost sdílí obraz o těchto skupinách jako o „nebezpečných sektách“, které manipulují se svými členy a které jednoznačně představují hrozbu jak pro jedince, tak pro celou společnost. Tento obraz spoluvytvářejí média, která s velkou zálibou informují o tragických případech a o skandálech, které jsou s existencí některých náboženských skupin spojeny.

Ačkoliv k těmto událostem dochází velmi ojediněle, ve veřejnosti se posiluje odmítavý postoj vůči novým náboženstvím.

Tato skutečnost je velmi závažná (ačkoliv se to nemusí na první pohled zdát), neboť garance náboženských svobod a tedy i ochrana principů náboženské svobody patří k základním kamenům moderních demokratických společností. V České republice je uvědomění si těchto souvislostí o to důležitější, že v důsledku řady historických okolností došlo k vytlačení náboženství z veřejné diskuse. Náboženství není pro českou veřejnost důležitým a zajímavým tématem. Avšak právě proto je třeba s velkou obezřetností s tématem náboženství pracovat (a to i ve výuce) – většina žáků i učitelů ví, že není „slušné“ znevažovat menšinové postavení Romů či Židů (a to nejen s ohledem na utrpení, kterými prošli v druhé světové válce), ale znevažování např. Svědků Jehovových nikomu příliš nevádí (navíc málokdo ví o jejich systematické likvidaci v koncentračních táborech během fašismu a o množství vězňů během komunistického režimu).

Při výuce je dobré a vhodné informovat žáky a žákyně o tragických případech a skandálech, které se týkají nových (netradičních), ale i zavedených (tradičních) náboženských skupin. Je vhodné s žáky hovořit o tom, proč Svědci Jehovovi odmítají transfuzi krve, proč oddaní Kršny odmítají jíst maso nebo proč stoupenci reverenda Moona podstupují obřad masových svateb. Tato témata je však přínosné spojit s obecnějšími otázkami významu náboženství v životě, s existencí náboženské plurality a svobody a se srovnáním s jinými náboženskými skupinami. Toto srovnání by však nemělo vyústit v závěr, že jedno konkrétní náboženství je lepší než druhé konkrétní náboženství. Pokud by vaše úvahy a diskuse ve třídě směřovaly k takovému závěru, doporučujeme vrátit se k první kapitole této publikace. A poté i ke kapitolám následujícím.

7. Shrnutí

- Vznik a působení netradičních, nových náboženských skupin zcela nezpochybnitelně patří k náboženskému životu.
- Pluralitní demokratická společnost nemůže zpochybňovat či popírat (přímo či nepřímo) náboženské svobody a omezovat práva náboženských menšin.
- Škola by měla být prostředím, kde se kultivuje jak náboženská tolerance, tak i kritické myšlení – tedy jak hodnoty a postoje, které vycházejí z principu lidských a občanských práv, tak i způsob kritického uvažování o všech argumentech, které se v rámci diskuse o určitém tématu vyskytují.
- Při výkladu a diskusi o všech náboženských skupinách je vhodné vyhnout se používání označení „sekta“, neboť i pouhé použití tohoto slova předem určuje vyznění výkladu či diskuse.
- Ještě předtím než zaujmu hodnotící postoj vůči jakékoli (náboženské i nenáboženské) skupině je nutné si uvědomit, co skutečně o konkrétní (náboženské) skupině vím a co pasivně přijímám z médií, popř. z rozhovorů s lidmi, kteří o dané skupině také nic nevědí.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- 1) Náboženské sekty jsou vždy nebezpečné, a to jak pro jedince, tak pro celou společnost. ANO NE
- 2) Náboženské sekty jsou vždy bezproblémové a přináší vždy pozitivní prvky do života jedince i společnosti. ANO NE

- 3) Termín „sekta“ je hodnotově neutrální a lze jej bez jakýchkoliv výhrad používat při výkladu a popisu náboženských skupin. ANO NE
- 4) Média (především noviny a televize) přinášejí vždy objektivní a nepředpojaté informace o netradičních náboženských skupinách. ANO NE

Textová analýza

„Léčil“ ženy souloží, říká studentka Poetrie o duchovním vůdci Járovi

Olomoucká pobočka duchovní školy Poetrie nabízela ženám studium, které vedle kurzů jógy či seminářů o astrologii zahrnovalo také cestu k očistění, kdy vybrané studentky coby „vyvolené“ posloužily k uspokojení svého guru.

MF DNES na základě zprávy jedné z nich zrekonstruovala, jak zmíněná pobočka této školy fungovala. O celou Poetrii už se přitom kvůli podezření ze sexuálního zneužívání zajímá také Útvar pro odhalování organizovaného zločinu.

„Na první pohled se vše jevilo nevinně. Co týden cvičení jógy či víkendové semináře s duchovní tematikou. Cílem ovšem nebyl jen rozvoj studentek, některé z našich lektorek zde pro svého guru vybíraly vhodné sexuální oběti,“ popisuje jedna z nich, která jejich učení také podlehla. Její jméno redakce zná, ovšem s ohledem na její bezpečí a soukromí jej nebude zveřejňovat.

Pro lektorky školy, která si měla v Olomouci pronajímat například prostory v mateřských školách či tělocvičny, tak bylo nejdůležitější, zda je dotyčná žena mladá, pohledná a především blondýna. Právě takové měl muž v čele Poetrie, takzvaný guru, nejraději.

Bývalé partnery bylo třeba z žen „odháčkovat“ souloží

Ve skutečnosti šlo o Jaroslava Dobeše, který tehdy pobýval převážně v zahraničí. Ideologickým rámcem školy byly působivě sestavené útržky východní filozofie, která se zde studovala na třech takzvaných fakultách. V rámci Poetrie byl však znám jako Jára nebo Óm nadsamec.

„Splněné kurzy nám jednotlivé lektorky zapisovaly do obdoby vysokoškolských indexů, vznikaly zde rádoby diplomové práce. Do všech studentek byla zasévána myšlenka na samostatnou lektorskou činnost, kdy by v Poetrii mohly vést své vlastní semináře,“ přibližuje její bývalá studentka.

Nejvyšší metou však bylo dostat se na takzvanou pouť za tajemstvím obestřeným guruem. Tato setkání, kde na sebe narazily studentky ze všech koutů České republiky a která se konala jak v tuzemsku, tak v zemích jako Indie či Thajsko, byla místem, kde mělo docházet k sexuálnímu zneužívání. To lektorky Poetrie i samotný guru označovali jako takzvané odháčkování.

„Podle několika východních náboženství jde o cvičení, kdy duchovní učitel pohlavním stykem odstraní pomyslné háčky z energetického centra ženy. Zjednodušeně řečeno to mělo pomoci k odtržení se od nepovedených vztahů s muži, kteří zde ony háčky měli rovněž při pohlavním styku zanechat,“ vysvětluje Olomoučanka.

Cílem byly ovlivnitelné ženy s citovými problémy

Právě na takové studentky, jež byly svým předcházejícím partnerským životem zklamané, se podle ní lidé v Poetrii zaměřovali, neboť byly snadno ovlivnitelné. „Ne každá studentka a lektorka se však o této odvrácené tváři Poetrie dozvěděla,“ upozorňuje.

Ona sama se do ní zblízka podívala v jednom městě na Moravě, kde ji její lektorka zavezla do domu v okrajové čtvrti. Na otázky, co se zde přesně bude dít, však svojí světenkyni cestou neodpovídala.

„Byla jsem rozhodnuta se svým životem něco udělat, nejlépe duchovní cestou, v čemž mi měla pomoci právě Poetrie. Uvěřila jsem, že ony háčky jsou i můj problém, tehdy jsem na tom skutečně nebyla nejlépe. Lektorka mi pak odháčkování vyličila jako mé jediné řešení,“ popsala utajované praktiky dívka.

„Neřekla mi ovšem, o co přesně půjde, i když jsem se jí opakovaně ptala. A zrovna já mám prý jedinečnou příležitost jej podstoupit, neboť náš guru Jára je na pár dní v České republice a je ochoten se mi věnovat. To, že půjde o cvičení spojené s pohlavním stykem, jsem se dozvěděla až na místě,“ dodala.

K tomu tak nakonec skutečně došlo. „Velice na mne zapůsobily domluvy a argumenty mojí lektorky, tehdy pro mne byla velkou autoritou. Teď se na to dívám tak, že jsem nakonec byla sama přesvědčená, že ono odháčkování potřebuji a chci,“ vzpomíná studentka Poetrie.

„Zpracoval také pocit strachu spojený s pobytem v cizím, pro mě neznámém městě a domě. Svě vykonalo i dechové cvičení, které mi bylo uloženo. Podlehla jsem situaci a podstoupila jsem to, i přes nejasný pocit, že něco není v pořádku.“

Navzdory této zkušenosti se však Olomoučanka rozhodla ve studiu na Poetrii pokračovat.

Z Poetrie se stala uzavřená skupina

Odešla až po několika letech. „Vzhledem k období, kterým jsem si tehdy procházela, jsem měla jen dvě možnosti. Buď se z celé situace zbláznit, nebo ji přijmout jako bod, od něhož se mohu odrazit a začít znovu. V té chvíli jsem si snad ani neuvědomila, že se stalo něco, co by například mohlo být i trestným činem. Oči mi otevřel až odchod několika významných členů Poetrie,“ vysvětluje žena.

O tom, jak toto hnutí funguje dnes, pak jeho bývalá členka přesné informace nemá.

„Vím jen, že se z Poetrie stala mnohem uzavřenější skupina, do níž je velmi těžké zvenku proniknout. Jako otevřená duchovní škola se však už rozhodně neprezentuje.“

To si v Brně ověřila také tamní redaktorka MF DNES, která zde navštívila místo, kde Poetrie před pěti lety svá cvičení pořádala. Škola, nebo to, co z ní zbylo, přesídlila jinam. Svůj díl na tom bezpochyby má také policejní vyšetřování, v němž se o Poetrii zajímá Útvar pro odhalování organizovaného zločinu.

Policisté nyní přes média hledají další svědky, kteří s touto školou měli co do činění. „Nic dalšího k tomuto případu nebudeme s ohledem na naše vyšetřování zveřejňovat,“ uvedl mluvčí tohoto útvaru Pavel Hanták.

(http://zpravy.idnes.cz/lecil-zeny-soulozi-rika-studentka-poetrie-o-duchovnim-vudci-jarovi-1pb-/krimi.asp?c=A110126_1521714_olomouc-zpravy_stk)

Nyní zkuste odpovědět na následující otázky:

- 1) Myslíte si, že tento případ je typický pro netradiční náboženství pocházející z Asie?
- 2) Jaká témata se v tomto textu objevila? Jaká klíčová slova byste použili pro vystižení obsahu textu?
- 3) Zkuste si představit, jak byste obsah textu převyprávěli zítra své kamarádce v rozhovoru při kávě? Jaká slova by byla v tomto převyprávění nejdůležitější?
- 4) Myslíte si, že příběh, který noviny předaly touto zprávou svým čtenářům, odpovídá reálnému chodu událostí?
- 5) Myslíte, že by se něco podobného mohlo stát i vám? A mohlo by se to stát vaší kolegyni z kabinetu?
- 6) Myslíte si, že šlo v případě gura Járy o trestný čin, nebo projev náboženské svobody? Existují nějaké hranice náboženské svobody? Kdy je možné trestně stíhat představitele nějakého náboženství?

Analýza reálné situace

- 1) Udělejte si malý průzkum svého okolí.
- 2) Zeptejte se svých známých, co se jim vybaví nebo co si představí, když se řekne slovo „sekta“.
- 3) Pak se každého z nich zeptejte, jestli může uvést nějaký příklad takové sekty.
- 4) A nakonec se zeptejte, jestli někdy v životě mluvila s příslušníkem těchto skupin, o kterých sám/sama tvrdí, že jsou sektami. Pokud se s příslušníkem „sekt“ nikdy v životě nesešel/a, odkud ví, že daná skupina je sektou?

Projekt

Zkuste si vzpomenout, o které náboženské skupině jste slyšeli, že je sektou (zvolte jinou než skupinu gurua Járy). Pak si napište všechny informace, které o této skupině víte (co jste o ní slyšeli, co se vám vybaví, když slyšíte název této skupiny apod.). Nehleďte žádné informace – prostě si jen vybavte, co o skupině víte. Poté co si uděláte takový seznam, odložte jej. Nejdříve za jeden týden si vyhledejte o této náboženské skupině co nejvíce informací, které přináší média (můžete použít internetové verze českých deníků), a vypište si ty důležité. Teď máte dva seznamy informací – tyto seznamy zatím neporovnávejte. Po dalším týdnu kontaktujte vámi vybranou skupinu a sejděte se minimálně s jedním členem této skupiny. Zeptejte se ho, co považuje na své skupině za nejdůležitější, čím může být tato skupina přínosná a zajímavá pro nečleny a také jak vnímá obraz vlastní skupiny na veřejnosti. Poté si udělejte další seznam informací, které jste se během rozhovoru dozvěděli, a poznamenejte si, jak na vás člen této náboženské skupiny během rozhovoru působil. Nyní máte tři seznamy informací: a) jeden, který shrnuje vaše informace bez znalosti dané skupiny, b) druhý, který shrnuje informace z médií, c) třetí, který jste získali z rozhovoru se členem skupiny. Asi po dalším týdnu tyto seznamy porovnejte a všimněte si, které informace se opakují a kdo je zdrojem těchto informací. Především si uvědomte, zda se vaše původní informace během necelého měsíce nějak proměnily, resp. zda se proměnil váš postoj k této skupině. Co zapříčinilo případnou změnu vašich postojů?

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) NE, 3) NE, 4) NE

Textová analýza: Při vyhodnocování podobných článků je vhodné si všimnout, z jakých zdrojů autor článku čerpá, nakolik tyto zdroje představují různé úhly pohledu, jaký slovník je používán, k jakému závěru článek čtenáře směřuje.

Analýza reálné situace: –

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Barrett, David V., *Sekty, kulty, alternativní náboženství* Praha: Ivo Železný 1998.

Překlad knihy, která se snaží zmapovat nejdůležitější proudy netradiční religiozity, přičemž podává přehled především o skupinách, které jsou mezinárodně známé (tedy nereflektuje česká specifika). Publikace není zcela nestranná, nicméně může sloužit jako dobrá pomůcka při uvědomování si obecných stereotypů a vlastních předsudků.

Lužný, Dušan, *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita 1997.

Kniha představuje úvod do studia nových náboženství. Kromě jiného se věnuje tzv. antikultovnímu hnutí, tedy aktivitám, které se často vydávají za vědecké, ve skutečnosti jsou ale světonázorovou opozicí vůči netradičním náboženstvím.

Václavík, David, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Brno–Praha: Masarykova univerzita – Malverm 2007.

Publikace ukazuje, jakým způsobem lze přistupovat k netradičním náboženstvím a jak jsou tyto skupiny označovány. Způsob označování totiž předurčuje obraz těchto skupin, a to jak na veřejnosti, tak v odborné literatuře.

Vojtíšek, Zdeněk, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*, Praha: Portál 2004.

Publikace encyklopedického charakteru podává přehled o nejrůznějších náboženských skupinách, které působí v českých zemích. Publikaci uvítá především čtenář, který se chce dozvědět něco zajímavého o netradičních náboženských skupinách.

Nová náboženství: Modernita a globalizace

Dušan Lužný

Nezdá se vám zvláštní, že i ve vašem okolí žijí lidé, kteří sice vyrostli ve stejném kulturním prostředí jako vy, ale přiklonili se k nějakému náboženství, které pochází z jiné kultury, a to často dosti vzdálené a odlišné? Jaká náboženství tito lidé vlastně vyznávají a proč? Co je vede k tomu, že svoji domácí kulturu a své tradice odmítli a rozhodli se následovat jiné náboženství? Je tento jev častý? A jak je významný?

Slyšeli jste např. o hnutí Haré Kršna, které vychází z indických náboženských poměrů? Znáte životní styl českých uctivačů hinduistického boha Kršny? Víte, že tito oddaní Kršny např. odmítají jakékoliv hazardní hry?

Slyšeli jste něco o dianetice či scientologii? Víte, že mezi stoupence tohoto nového náboženství patří např. herec John Travolta? V co věří?

Setkali jste se někdy s názorem, že náš život řídí mimozemská civilizace?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Dozvíte se, jak náboženství reagují na proces modernizace a globalizace.
- Také si uvedeme příklady některých současných nových náboženství, která mají svůj původ mimo evropskou kulturu a která působí dnes i v rámci České republiky.
- Vedle toho se seznámíme i s netradičními náboženstvími, která sice nehledají inspiraci mimo evropský kontext, ale přesto nenavazují na domácí náboženské tradice a snaží se vytvořit zcela nová náboženství, která by odpovídala mentalitě a vnímavosti dnešního příslušníka západní kultury.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat v oblasti *Člověk a společnost* a výuce průřezových témat *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech*, *Multikulturní výchova*, *Mediální výchova*.
- Při koncipování výuky tak, aby nebyla stereotypně zaměřena jen na tradiční náboženství, ale aby byla také otevřena jiným, často netradičním a někdy i na první pohled nepochopitelným náboženstvím.
- Ve srovnání s kapitolou „Náboženství jako fenomén kultury“ této publikace si znovu připomeneme komplikace s vymezením toho, co je náboženství, a především s tím, jak hodnotově neutrálně a nepředpojatě přistupovat k tématu náboženství.
- Při kontaktu se studujícími, kteří se setkali s některými netradičními náboženstvími.

3. Úvod

Na první pohled by se mohlo zdát, že žijeme v naprosto výjimečné době – automatické sondy se projíždějí po Marsu, urychlujeme pohyb subatomárních částic, žijeme s náhražkami kloubů či celých vnitřních orgánů. Na druhou stranu je potřeba říci, že podobné pocity výjimečnosti doby prožívali (a to zcela oprávněně) i naši předci v mnoha generacích, resp. v každé době si současníci mysleli, že právě jejich doba je naprosto úžasná a mimořádná. Přes to všechno je dnešní doba svým způsobem jedinečná, neboť její součástí jsou výrazné změny způsobu života jedince i celých společností a tyto změny souvisejí s výraznou pluralitou životních stylů, životních postojů a hodnot, které jsou nám takřka říkající „k dispozici“. Tato pluralita individuálních životních stylů a hodnot je umožněna každodenním setkáváním s odlišnými kulturami a jejich příslušníky. Nikdy předtím neměl jedinec v každodenním životě (a to kdekoli na světě) možnost „setkávání“ s kulturně odlišným – a to nejen osobně („tváří v tvář“), ale také díky rozšíření masových komunikačních prostředků (především televize každý den

zprostředkovává obrazy a informace z velkého množství kultur a společností z nejrůznějších částí světa). Jednoduše řečeno: celý svět máme každý den ve svém obývacím pokoji; a díky internetu můžeme aktivně vyhledávat informace z (nebo o) mnoha prostorově velmi vzdálených kultur. To je jedna z významných charakteristik globalizace, která vede ke zpochybnění samozřejmosti „našeho“ (lokálního) způsobu života a ke zohledňování existence „jiných“ způsobů života. Globální svět je světem uvědomění si a uznání (nepopírání) plurality kulturně odlišných životních stylů a hodnot; globální svět nemůže být jiný než „multikulturní“.

4. Faktografický výklad: Jaké jsou reakce při setkání s netradičními náboženstvími

Zatímco dříve se lidé v našich končinách dozvídali o existenci jiných kultur a náboženství jen sporadicky, **dnes žijí příslušníci jiných kultur a vyznavači jiných náboženství v našem bezprostředním sousedství** (a často to ani nemusíme vědět). Dříve také jen málokdo cestoval do zemí s výrazně odlišnou kulturou; většinu života lidé prožili ve svém rodném regionu. Dnes velká část lidí navštívila (popř. častěji navštěvuje) země, o kterých naši prarodiče jen slyšeli (a o některých neslyšeli vůbec).

S kulturně odlišným se tedy v dnešní globalizované době můžeme setkat prakticky každý den, a to jak poblíž našeho domova, v obchodě, ve škole, na úřadě, tak samozřejmě i během naší cesty kamkoliv mimo region, ve kterém bydlíme. Na toto kulturně odlišné můžeme reagovat různě – odmítnutím, lhotejností, zvědavostí či nadšeným (až nekritickým) přijetím. Záleží na tom, jak jsme se v dětství a během celého života naučili reagovat na „cizí“ a „odlišné“. Všechny tyto pozice jsou pochopitelné a lehce ospravedlnitelné.

- Někteří z nás se „stáhnou“, „odlišné“ začnou vnímat jako „cizí“ až nepřátelské a vybudují kolem sebe neproniknutelnou bariéru. Takoví lidé pak většinu energie nasměrují na obranu tradičního způsobu života, tradičních hodnot a tradičního obrazu světa. Odlišný způsob života a hodnoty jsou odmítnuty, jsou vnímány jako nepřenositelné do jiného kulturního kontextu a jsou prezentovány jako nepochopitelné. Pro takovou pozici jsou příznačná podobná tvrzení: „Žádné cizí novoty nepotřebujeme!“ či „Naši rodiče, prarodiče a celé další generace budovaly naši kulturu, a my bychom se měli držet jejich zkušeností a moudrosti“. Tuto pozici bychom mohli nazvat jako tradicionalistickou či konzervativní.
- Jsou samozřejmě lidé, u kterých setkání s jakoukoliv kulturní odlišností nevyvolá žádnou reakci. Možná zaregistrují, že existují jiní lidé s odlišným způsobem života, ale to je asi tak všechno. Jsou prostě zcela lhotejní. Tito lidé při setkání s něčím odlišným řeknou např. maximálně: „No a co?“ Tím pro ně celá záležitost končí.
- Přírozenou vlastností lidí je zvědavost, a proto není nijak překvapující, když se při kontaktu s něčím neznámým o toto „nové“ zajímáme a snažíme se to „odlišné“ pochopit. Typickou otázkou spojenou s tímto přístupem je „Jak ti jiní lidé žijí a proč tak žijí?“, což je otázka, která může získat mnoho podob, např. „Proč někteří lidé nejí maso vůbec a proč jiní nejí jen vepřové maso?“, „Proč tito lidé nepijí vůbec alkohol, a přitom kouří marihuanu?“, „Proč někteří mají jednu ženu a jiní žijí současně s více ženami“ a „Jak je možné, že tito všichni tvrdí, že to dělají proto, že jim to přikazuje jejich náboženská víra?“. Pro tuto pozici je příznačné, že lidé berou setkání s kulturně odlišným jako příležitost dozvědět se něco nového a na základě těchto nových informací přemýšlet o svém dosavadním přístupu k životu.
- Pro některé lidi představuje setkání s kulturně odlišným příležitost převzít doposud neznámé způsoby života, resp. začlenit některé části cizích kultur do svého vlastního životního stylu. Tato

pozice může mít až podobu nekritického přijetí čehokoliv nového, netradičního a často exotického a může být důsledkem romantického okouzlení kulturně odlišným. V něčem je tato pozice podobná pozici striktního odmítnutí – v neexistenci otázek. I zde místo otázek existují spíše jasná tvrzení jako např. „To je přesně ono!“, „Na to jsem celý život čekal“ nebo „Přesně toto potřebuji!“.

Každodenní život samozřejmě přináší různé varianty těchto možných reakcí na kulturně odlišné a také různou sílu těchto reakcí. Pro nás je důležité, že podobné reakce se objevují nejen na úrovni jednotlivců, ale také na úrovni institucí a organizací. Tedy jinými slovy: podobné postoje ke kulturní odlišnosti a k procesu kulturní globalizace mohou zaujímat jednotlivé náboženské organizace (např. církve).

Podíváme-li se tedy na současný náboženský život (včetně náboženského života v České republice), uvidíme následující postoje k reálné existenci kulturní (a náboženské) odlišnosti:

- **Tradicionalismus, resp. fundamentalismus.** Globalizovaný svět a s ním spojené každodenní setkávání s kulturně odlišným vede v některých případech k tomu, že je toto kulturně odlišné chápáno jako hrozba. V takovém případě dochází ke snahám o posílení vlastní kulturní (etnické, národní a náboženské) identity a k boji za obranu kulturní (náboženské) tradice. Tato tradice je znovu oživována a líčena jako jediný, původní a čistý způsob života. V této nové mýtovorbě (oživují se, popř. modifikují a vytvářejí nové příběhy z vlastní historie) dochází k líčení původní podoby vlastní kultury jako ideálního životního způsobu a hlásá se (v různých podobách) „návrat ke kořenům“, návrat k základům (fundamentům) vlastní kultury. Podíváme-li se na dnešní náboženský život v různých částech světa, vidíme, že v některých regionech a některých náboženských proudech tato tradicionalistická až fundamentalistická reakce na globalizaci a setkávání s kulturně odlišným sílí (a to v mnoha náboženských tradicích, od křesťanství přes judaismus a islám až k hinduismu a buddhismu).
- **Lhostejnost.** V některých náboženských skupinách panuje (do jisté míry) lhostejnost vůči existenci kulturně odlišného a kulturní globalizace se zde neobjevuje jako důležité téma. Tyto skupiny jsou často orientovány na určitou lokalitu nebo věkovou či sociální skupinu a také často nabízejí sociální služby (péči o staré a nemocné). V některých náboženských skupinách sice panuje určitá lhostejnost vůči globalizovaným kulturním odlišnostem, ale neznamená to, že by se těchto skupin globalizace nijak nedotýkala, resp. že by se některé prvky globalizace neodrazily v jejich činnosti – např. často využívají moderní komunikační prostředky a technologie, které používají jako nástroj globalizace vlastního působení (přímé přenosy společných modliteb v různých částech světa).
- **Ekumenismus a mezináboženský dialog.** Časté (až každodenní) setkávání s odlišnými náboženstvími vede k nutnosti vzájemného soužití, které může mít podobu pasivní a lhostejné tolerance, ale také podobu aktivní vzájemné komunikace a hledání způsobů mírového soužití (spolu-žití). Ekumenismus dnes zahrnuje řadu aktivit, které směřují ke hledání způsobů spolupráce a sblížení (především křesťanských) církví, tedy hledání společných principů, které k sobě přibližují různé skupiny a proudy uvnitř jedné náboženské tradice, kterou je křesťanství. Mezináboženský dialog představuje podobné aktivity mezi stoupenci odlišných náboženských tradic, např. mezi křesťany, židy, muslimy, hinduisty a buddhisty. Je dobré si uvědomit, že ekumenismus a mezináboženský dialog v žádném případě neznamenají proces, v němž by jednotlivé náboženské skupiny a tradice zpochybňovaly a následně i ztrácely svoji vlastní identitu; neznamená to popírání vlastní náboženské tradice a přechod k jiné. Ekumenismus a mezináboženský dialog se tedy z podstaty věci nemůžou týkat těch nejzákladnějších fundamentů jednotlivých náboženských tradic (např. pojetí boha či stvoření světa), ale jejich obsahem může být buď

hledání velmi obecných náboženských principů, anebo naopak velmi konkrétních praktických způsobů spolu-žití.

- **Náboženské inovace – nová náboženství.** Prostředí náboženské plurality a blízkost netradičních (často doposud neznámých) forem náboženství vedou ke vzniku nových náboženství. Tato reakce je posilována nedůvěrou části populace, která je z mnoha důvodů podezřívavá vůči zavedeným tradičním náboženstvím, a přitom náboženství zcela a striktně neodmítá. Nová náboženství pak mohou představovat upravené formy netradičních náboženských tradic, či dokonce může jít o zcela nové náboženské tvary, které se záměrně neváží k žádnému z existujících náboženství anebo si z existujících náboženství vybírají některé prvky a ty pak sestavují do nových tvarů.

5. Analytický výklad: Příklady nových náboženství

V následující části textu se zaměříme jen na některé z významných náboženských inovací, které jsou buď globálně rozšířené, nebo jsou přímým důsledkem globalizace. Se všemi těmito náboženstvími se můžeme setkat také v našich podmínkách. Příklady jsou vybrány tak, aby ilustrovaly různorodost současného náboženského života a současně aby podněcovaly ke kladení otázek po naší schopnosti pochopit různorodost současného náboženského života a uvědomit si vlastní stereotypy v uvažování o náboženství.

Globalizované formy tradičních náboženství

Letniční křesťanství

V posledních desetiletích je zcela zřetelný globální nárůst letniční podoby křesťanství (tzv. pentekostalismu). V některých oblastech, především v Africe a Jižní Americe, je pentekostalismus dokonce převažující formou křesťanství; v jiných oblastech, např. v USA a severní Evropě, je tato forma křesťanství velmi silná a její vliv stále narůstá.

Letniční hnutí vzniklo v rámci americké metodistické tradice. V USA se poté zformovala velká řada různorodých skupin, mezi nimiž jsou nejvýznamnější Pentecostal Holiness Church, Church of God, Church of God in Christ, Assemblies of God, Pentecostal Church of God nebo Unitarian Pentecostal Movement. Velké popularity dosáhlo letniční hnutí po druhé světové válce, kdy v hnutí působili Oral Roberts, David du Plessis, Demos Shakarian, ale především Dennis Bennet, pastor, který v šedesátých letech zažil „mluvení jazyky“, v důsledku čehož opustil svoji mateřskou církev, začal působit samostatně a získal značnou podporu veřejnosti. Skupiny z poválečné etapy letničního hnutí bývají někdy označovány jako neoletniční (*neo-pentecostal*) nebo jako hnutí charismatické obnovy (či jenom charismatici). Charismatická obnova je obrácena dovnitř existujících církví a má směřovat k prohloubení náboženských prožitků a osobní religiozity. Toto hnutí prochází napříč řadou křesťanských církví (včetně Církve římskokatolické) a nabývá nejrůznějších podob.

Název letniční hnutí je odvozen od svatodušních svátků Letnic, které jsou dnem sestoupení Ducha svatého. Je to desátý den po svátku Nanebevzetí Páně a padesátý den po Božím hodu velikonočním (odtud také označení pentekostální hnutí, od *pentékosté héméra* – padesátý den). V tento den podle Nového zákona (Skutky 2) sestoupil Duch svatý na apoštoly a ti, všichni naplnění Duchem svatým, „začali ve vytržení mluvit jazyky, jak jim duch dával promlouvat“ (Sk 2,4). Základním prvkem nauky letničních hnutí jsou tedy „dary Ducha svatého“ – charisma, dar milosti boží, který se může projevat různými způsoby. Známymi charismaty jsou především dar glosolálie (mluvení jazyky), dar prorocství či dar uzdravování. Zde se členové letničních hnutí odvolávají na novozákonní 1. list Korintským: „Jednomu

je skrze Ducha dáno slovo moudrosti, druhému slovo poznání podle téhož Ducha, někomu zase víra v témž Duchu, někomu dar uzdravování v jednom a témž Duchu, někomu působení mocných činů, dalšímu zase proroctví, jinému rozlišování duchů, někomu dar mluvit ve vytržení, jinému dar vykládat, co to znamená“ (1K 12,8–10).

Letniční hnutí představuje mohutný proud obrovského množství církví, kongregací, sborů apod., který působí v řadě zemí světa. V České republice z letničního hnutí vychází několik větších i menších náboženských subjektů. Z těch větších jmenujme Apoštolskou církev, z menších alespoň sbor Slovo života. Slovo života má hlavní centrum ve švédské Uppsale a je částí širšího Hnutí víry (Faith movement), přičemž jak Hnutí víry, tak i Slovo života jsou vedeny pastorem Ulfem Ekmanem. Slovo života provádí širokou misijní činnost a provozuje střediska v několika státech světa (včetně USA, Velké Británie, Austrálie, Ruska).

Hnutí Haré Kršna

Tato forma náboženskosti má kořeny v Indii, především v Bengálsku, a je chápána jako součást hinduismu. Na Západě toto hnutí vzniklo v roce 1966, kdy indický guru Šrí Šrímad A. Č. Bhaktivédanta Swami Prabhupáda (1896–1977, vlastním jménem Abhaj Čaran De) založil v New Yorku Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny (International Society for Krishna Consciousness – ISKCON). Hnutí čerpá z indické bhaktické tradice, která zdůrazňuje oddanou lásku a službu bohu a která byla výrazně rozvinuta bengálským mystikem Šrí Čajtanjou (1486–1533). Tento oddaný uctíváč Kršny propagoval sborové zpívání božích jmen (*kirtan*), které v případě jeho osoby vrcholilo v extatickém transu a sjednocení s bohem.

Prabhupáda pocházel z rodiny obchodníka a od malička byl vychováván k uctívání Kršny a Rádhy. V roce 1922 se setkal se svým duchovním učitelem Bhaktisiddhántou Sarasvatim, který ho také v roce 1936 vyzval k šíření učení o Kršnovi po celém světě. V roce 1965 Prabhupáda odjel do USA a založil společnost, které vymezil sedm základních cílů: 1) systematicky propagovat duchovní poznání v celé společnosti a vychovávat všechny lidi podle pravidel duchovního života, aby se zabránilo nerovnováze životních hodnot a dosáhlo skutečné jednoty a míru ve světě; 2) propagovat uvědomování si Kršny podle *Bhagavadgíty* a *Šrímad Bhágavatam*; 3) sbližovat členy organizace a vést je ke Kršnovi, nejvyšší bytosti, a tak v nich a v celém lidstvu rozvíjet ideu, že každá duše je kvalitativní částíčkou boha (Kršny); 4) učit a podporovat sankirtanové hnutí, sborové zpívání svatých jmen boha, jak je naznačeno v učení Šrí Čajtanji Maháprabhua; 5) vybudovat poutní místa k oslavě Šrí Kršny v duchovní prospěch členů a celé společnosti; 6) sdružovat členy za účelem jednoduššího a přirozenějšího způsobu života; 7) tisknout a rozdávat periodické publikace, časopisy, knížky a jinou literaturu s ohledem na výše zmíněné body.

Podle indické tradice žijeme v dnešní době v období *kalijugy*, temném věku hádek, poklesků a všeobecného úpadku. V tomto období lidé žijí krátkou dobu a nezajímají se o boha a duchovní život, proto Prabhupáda zdůrazňoval, že nejúčinnějším a také nejjednodušším způsobem, jak dosáhnout dokonalosti a přiblížit se bohu je opěvování jeho jmen. Zaměřením mysli k bohu zpěvným pronášením a opakováním jeho jmen se nazývá *džapa* a Prabhupáda stanovil, aby všichni členové hnutí bez výjimky „džapovali“ na růženci minimálně šestnáct kol denně. Růženec má 108 menších a jednu větší kuličku, které jsou navlečeny na provázku a nosí se v látkovém pytlíku, jež mají příslušníci hnutí zavěšen na krku nebo na zápěstí. Džapovat jedno kolo tedy znamená pronést sto osmkrát *mahámantru*, která zní: *Haré Kršna, Haré Kršna, Kršna Kršna, Haré Haré – Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré*.

Vedle každodenního pronášení *mahámantry* oddaní (tedy bhaktové, jak se členové hnutí sami označují) striktně dodržují čtyři hlavní zásady: 1) nejíst maso, ryby, vejce, žádné produkty ze zabitých zvířat,

cibuli a česnek; 2) nepožívat omamné látky jakéhokoliv druhu, včetně alkoholu, tabáku, kávy, čaje, kakaa a všech drog; 3) neoddávat se zakázanému sexu. (Za zakázaný sex je považován jakýkoliv pohlavní styk kromě toho, který mají manželé pouze jednou za měsíc a jehož účelem je početí dětí, které rodiče vychovávají jako oddané Kršny. Podle členů hnutí se mimomanželským pohlavním stykem nejen ničí čistota, ale takový styk má za následek i přeplněné věznice a výchovné ústavy nechtěným obyvatelstvem nebo zabíjení nežádoucích dětí); 4) nehrát hazardní hry, zvláště o peníze, a nespekulovat. Vedle všech her o peníze se oddaní dívají s despektem také na sportování. Všichni, kdo se zúčastňují sportovních her, ať už jako hráči, či jako diváci, jsou podle členů hnutí ovlivňováni destruktivními vášněmi.

Denní rytmus života členů hnutí ve střediscích je pravidelný a jasně určen. Oddaní vstávají před čtvrtou hodinou ranní a provádějí pečlivou hygienu. Asi ve čtvrt na pět začíná ranní obřad, v jehož průběhu se zpívají písně, odříkávají mantry a tančí. V průběhu ranního obřadu všichni oddaní také žádají ostatní za odpuštění za přestupky z předcházejícího dne. Přibližně kolem páté hodiny začíná *džapa*, která se provádí individuálně. V sedm hodin začíná obřad vítání chrámových božstev, v jehož průběhu se otevře čerstvě upravený oltář, kde se objeví božstva v nových šatech a s čerstvými květinami. Následuje obřad věnovaný Prabhupádovi, při němž každý oddaný položí před obraz zakladatele hnutí čerstvou květinu a pokloní se. Při tom všem se zpívají různé písně a *mantry*. Program poté pokračuje recitací, překladem, výkladem a diskusí nad částí *Bhágavata-purány* (*Šrímad Bhágavatam*), která spolu s *Bhagavadgítou* představuje nejzákladnější text hnutí. Tento ranní program končí mezi osmou a devátou hodinou. Ranní a večerní program (a samozřejmě *džapa*) jsou nejdůležitější části denního programu oddaného. Večerní program začíná v sedm hodin, je podobný rannímu a následuje po něm přednes, výklad a diskuse nad veršem z *Bhagavadgíty*. Ostatní části dne jsou vyplněny prací ve prospěch hnutí, resp. prací prováděnou s myslí přenou na Kršnu.

Hnutí má střediska v řadě zemí světa. V České republice je hlavním střediskem Centrum pro vědecká studia v Praze a farma Kršnúv dvůr poblíž vesnice Chotýšany nedaleko Benešova u Prahy. Vedle toho existuje ještě několik malých středisek a vegetariánské restaurace.

Moderní globální náboženství

Hnutí sjednocení

Hnutí sjednocení vychází především z křesťanství, avšak jeho věrouka a praxe jsou natolik originální, že je možné jej nahlížet jako samostatné nové náboženství. Oficiální název tohoto hnutí je Sdružení Ducha svatého pro sjednocení světového křesťanstva (Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity), je však také známé pod označením Církev sjednocení (Unification Church). Ve sdělovacích prostředcích a na veřejnosti je nejčastěji používán termín „moonisté“ (v českém přepisu „munisté“) či „moonovci“ (anglicky „Moonies“). Církev založil roku 1954 v Koreji reverend Sun Myung Moon (nar. 1920), avšak jeho význam výrazně vzrostl teprve rozšířením tohoto hnutí na Západ, ke kterému došlo po roce 1959.

O Velikonocích roku 1936 se Moonovi zjevil Ježíš, pověřil jej dokončením své mise, kterou začal před dvěma tisíci lety, a učinil ho zodpovědným za vytvoření božího království na zemi. Později Moon obdobným způsobem komunikoval např. s Abrahámem, Mojžíšem, Buddhou a i se samotným Bohem.

Po druhé světové válce začal Moon svoji misijní činnost v Pchjongjangu v Severní Koreji a vzhledem k tomu, že jeho nauka obsahuje prvky silného antikomunismu, byl uvězněn a na dva a půl roku odeslán do pracovního tábora, odkud byl vysvobozen až během korejské války. Odjel do Jižní Koreje, kde začal hlásat své učení, a později také do USA (1971).

Základním textem Hnutí sjednocení je *Boží princip* (Divine Principle), který představuje interpretaci Starého a Nového zákona na základě sdělení, kterého se Moonovi dostalo. Základem nauky Církve sjednocení je rozlišení tří principů – principu stvoření, pádu a obnovy.

Princip stvoření zdůrazňuje, že Bůh stvořil svět podle svého obrazu, a veškeré universum je tedy založeno na bipolaritě a zákonu, podle kterého jsou jednotlivé entity uspořádány. Základní bipolaritu vyjadřují pojmy *sungsang* (vnitřní, neviditelný aspekt stvořeného světa) a *hyungsang* (vnější, viditelný aspekt stvořeného světa); vedle toho však existuje další bipolarita označovaná jako *jing* a *jang*. Bipolarita *sungsang–hyungsang* odráží vztah duše (mysli) a hmoty (těla), zatímco *jin–jang* vztah ženského a mužského. Bipolarity zahrnují např. vztah Boha a lidstva, muže a ženy, subjektu a objektu, vnitřního a vnějšího, pozitivního a negativního, přičemž je dána hierarchie, která zaručuje pořádek ve světě – Bůh je nejvýše, uprostřed jsou muž a žena a dítě je pod nimi. Důležité je poznání fundamentální božské jednoty, resp. poznání toho, že v Bohu jsou všechny bipolarity v jednotě – odtud též důraz na slovo „sjednocení“.

Podle principu pádu byli Adam a Eva, jako první lidé, stvoření, aby „vytvořili“ podle božských principů populaci, která by Boha milovala a sloužila mu. Avšak archanděl Lucifer, který byl zodpovědný za dohled nad Adamem a Evou, začal žárlit na boží lásku k lidem, a Evu „spirituálně“ svedl, důsledkem čehož měla Eva fyzický styk s Adamem. Výsledkem bylo zrození Ábela a Kaina, které bylo pod vlivem Lucifera (Satana).

Princip obnovy ukazuje, že díky pádu Adama a Evy, kteří měli původně vytvořit ideální pár, ale zklamali, je nutná obnova a vytvoření ideální rodiny. Protože Adam a Eva nenaplnili „Boží princip“, musel pak Bůh seslat na zem Druhého Adama – Mesiáše, kterým byl Ježíš. Ten měl společně s druhou Evou naplnit boží plán a vytvořit správnou rodinu a následně boží království na zemi. Avšak dříve, než tak mohl učinit, byl Ježíš ukřižován, a tak splnil jen část své úlohy – otevřel cestu k duchovnímu spasení, ne však ke spasení úplnému, které zahrnuje i materiální sféru, jež zůstává nadále pod vládou Satana. Proto Bůh seslal *Třetího Adama* – Sun Myung Moona, aby dokončil Ježíšovu misi.

Podle učení Církve sjednocení je mnoho znaků, které vedou věřící k přesvědčení, že reverend Moon je *Třetím Adamem, Pánem přicházejícího Adventu a Mesiášem*. Podle *Božího principu* přijde *Pán Druhého adventu* z Východu, přesněji z Koreje, a *Druhý advent* začal krátce po první světové válce, což odpovídá přibližně Moonovu narození. Korea splňuje všechny podmínky nutné pro příchod nového Mesiáše. Je to země, která je na něj dobře připravena svojí tradicí – je zde tradice oddanosti a pokory, a dokonce je zde po dlouhá staletí rozšířena mesianistická víra. Od 15. nebo 16. století je totiž doložena existence prorocké knihy *Chung Kam Nok*, která obsahuje tvrzení, že Mesiáš přijde právě z Koreje. Korea je navíc místem se silným náboženským životem a působí zde mnohá náboženství. Přestože je pro Církev sjednocení nejdůležitější křesťanství, uznává, že i ostatní náboženství napomáhají na cestě k Bohu.

Velmi výrazným argumentem posilujícím tvrzení o vyvolenosti korejského národa je jeho rozdělení na dvě části – Severní a Jižní Koreu. Podle knihy *Boží princip* totiž vyvolený národ, odkud vzejde *Pán*, musí být spojen, resp. musí tvořit hranici s oběma světy – světem Boha a světem Satana. Říše zla, říše Satana, je identická s komunistickým režimem, kdežto demokratický svět je oblastí pod vlivem Boha. Nový Mesiáš musí konfrontovat jak říši Boží lásky, tak říši Satanovy nenávisti, a právě hranice mezi oběma říšemi je tvořena 38. rovnoběžkou, která rozděluje Koreu.

Vyvolený, tedy korejský národ musí připravit základy pro definitivní oddělení od Satana tak, jak tomu bylo v případě prvního a druhého Izraele. V prvním Izraeli připravili Izraelité toto oddělení svým utrpením, které zažívali přes 400 let v Egyptě, jenž představoval svět Satana. Totéž platí pro utrpení v rámci římské říše, která byla také manifestací Satanova světa. Stejně tak ve 20. století

připravil vyvolený národ půdu pro *Třetí advent*. Třetím Izraelem je tedy národ Koreje, která se připravila svým utrpením pod nadvládou Japonska na to, aby se stala dnešním centrem celosvětového spasení.

S činností Církve sjednocení je spojeno mnoho různých aktivit a organizací, které vykonávají jak neziskovou, tak podnikatelskou činnost. Církev řídí činnost mnoha nadací, ale také mnoha podniků po celém světě.

Mezi mediálně nejznámější aktivity Církve sjednocení jsou tzv. hromadné svatby. Tyto „svatby“ vycházejí z přesvědčení, že reverend Moon přišel na zem, aby dokončil boží plán a založil dokonalou rodinu. Společně se svojí ženou Hak Ja Han představují dokonalé, „Pravé rodiče“, kteří stojí na začátku procesu vytváření dalších dokonalých rodin. Z této perspektivy je nutno také vnímat důvěru členů Církve sjednocení v reverenda Moona, který nové manželské páry sestavuje, a také masové obřady „požehnání“, které jsou na veřejnosti známé spíše jako masové svatby.

Obřad „požehnání“ má pro stoupence reverenda Moona velký význam, protože představuje součást procesu očistění od prvotního hříchu a vymanění manželského páru ze satanské linie, odvíjející se od principu pádu. Není však jen cestou k individuální spáse, ale také součástí principu obnovy ústící k nastolení Nebeského království. Jednotlivé manželské páry jsou tak konkrétním výrazem Moonova plánu vytvořit společnost, která by byla orientována k Bohu.

Na území České republiky působí tato organizace od roku 1969, přičemž ústředí je v Praze. Na základech učení reverenda Moona působí v České republice např. Federace rodin za mír ve světě a v poslední době velmi aktivní Univerzální federace míru (UPF – Universal Peace Federation), která má kromě centra v Praze také pobočky v Plzni, Brně a Olomouci.

Scientologie

Zcela novým náboženstvím, které spojuje psychotherapeutické a náboženské prvky, je scientologie. Ta působí v mnoha zemích světa, především však v Evropě a USA. V těchto zemích, včetně České republiky, vyvolalo působení této skupiny vášnivou diskuse, a scientologie si získala značnou mediální pozornost.

Zakladatelem hnutí je Lafayette Ron Hubbard (1911–1986). Narodil se v Tildenu ve státě Nebraska (USA), studoval na George Washington University ve Washingtonu a zúčastnil se několika etnologických expedic zaměřených na studium přírodních národů. Poté se věnoval literární činnosti, psaní filmových scénářů a především science-fiction. Své sci-fi povídky publikoval od roku 1938 (pod svým jménem a pod různými pseudonymy, jako např. Frederick Englehardt, Rene Lafayette, Kurt von Rachen), a mezi jeho nejznámější díla patří *Fear* (Děs) z roku 1943. Během války působil v americkém námořnictvu.

V roce 1950 zveřejnil své základní scientologické dílo *Dianetika: Moderní věda o duševním zdraví* (Dianetics, The Modern Science of Mental Health), které se snaží odhalit kořeny psychosomatických nemocí a napomoci odstranění zdrojů odchylek od racionálního myšlení. Základem je učení o analytické a reaktivní mysli. Analytická mysl představuje oblast, kam se ukládají naše zkušenosti, zážitky, pocity apod., přičemž jde o mysl, z které lze tyto záznamy vědomě vyvolávat. Naopak reaktivní mysl je oblast nevědomí, kam se ukládají záznamy, které pak blokují úspěšné fungování analytické mysli a jedince. Tato oblast není pod volní kontrolou a v určitých situacích a na základě určitých podnětů mohou nevědomé zážitky nepříznivě působit na naše jednání, aniž bychom si toho byli zcela vědomi. Reaktivní mysl obsahuje tzv. *engramy* (úplné záznamy okamžiku tělesné bolesti či bezvědomí, přičemž obsahují všechny souvislosti a detaily tohoto okamžiku), *sekundáry* (záznamy okamžiků těžkých ztrát nebo hrozeb ztráty, které se úzce váží na záporné emoce, jako je strach, smutek apod.) a *locky* (záznamy

vědomého či nevědomého připomenutí *engramu* nebo *sekundáru*). V oblasti reaktivní mysli se pak vytvářejí řetězce (*lock–sekundár–engram*), které obsahují velké množství záporné energie, jež je příčinou mnoha poruch, nemocí a problémů. K odstranění této negativní energie slouží dianetika, přičemž praktické použití dianetických metod se označuje jako *auditing*. Auditor (ten, který provádí *auditing*, tedy proškolený pracovník nějakého dianetického centra) za použití vhodných otázek a přístroje označovaného jako *E-metr*, který identifikuje oblasti negativních zážitků, vrací klienta po stopě těchto zážitků a ty jsou tímto způsobem odreagovávány. Cílem praxe je *Clear*, osoba, která se zbavila reaktivní mysli, což jí umožňuje dosáhnout „totální svobody“.

Po vydání svého klíčového díla Hubbard založil nadaci Hubbard Dianetic Research Foundation ve městě Elizabeth (New Jersey), která se později přestěhovala do Los Angeles, pak do Witchity a následně do Phoenixu. Zde byla také v roce 1952 založena Hubbard Association of Scientologists. V roce 1954 vznikla v Los Angeles Scientologická církev, čímž vyvrcholila cesta od světské, psychotherapeutické dianetiky k náboženské scientologii.

Scientologie rozšiřuje psychotherapeutickou nauku dianetiky o religiózní rovinu, především učením o *thetanu*, který představuje nejvladnější duchovní podstatu jedince, duchovní bytost, která obývá materiální tělo. *Thetan* je síla, která vytváří nejzákladnější části existence, tedy hmotu, energii, prostor a čas. Cílem scientologie je v rovině individua dosáhnout stadia *Clear* (čistý) a poté se stát operujícím *thetanem* (OT). Operující *thetan* je stav plné realizace duchovního potenciálu, je to stav úplné svobody a nezávislosti na čase a prostoru, což je, jak zdůrazňují scientologové, cílem všech velkých filozofických škol. Na úrovni celospolečenského života je proklamovaným cílem učinit lidi šťastnějšími, schopnějšími, etičtějšími, pozdvihnout celkově jejich duševní úroveň, a vytvořit tak svět bez duševních chorob, kriminality a válek.

Za tímto účelem vytváří scientologie organizace zaměřené na jednotlivé okruhy sociálních problémů, které chce scientologie napravit – Narconon (organizace zaměřená na léčení drogové závislosti), Citizens Commission on Human Rights (organizace zaměřená proti porušování lidských práv v psychiatrii), Committee on Public Health and Safety (organizace zaměřená na celkové ozdravení společnosti) apod.

V českých zemích jsou scientologové aktivní od roku 1990. V současnosti je hlavní centrum v Praze, aktivní střediska („mise“) jsou např. v Brně a Plzni. Nejčastěji se jedinec dostane do kontaktu se scientologií prostřednictvím tzv. Oxfordského testu osobnosti, který si může vyplnit v některém z dianetických center. V našich podmínkách je také relativně známá kampaň „Řekni ne drogám – řekni ano životu“, která je mimo jiné zaměřena také na školy, resp. školní mládež a učitele.

Moderní náboženská reakce na modernizaci a globalizaci

Vesmírní lidé

Velmi specifickou podobu modernizované náboženskosti představují vyznavači mimozemských civilizací. Vyznavači mimozemských civilizací vycházejí z přesvědčení, že lidstvo je pozorováno a kontrolováno technologicky vyspělejšími (nad-lidskými, nad-pozemskými) civilizacemi, které lidstvo buď ohrožují, nebo se snaží lidstvu, resp. části lidstva, která je s nimi v kontaktu, pomoci. Nejznámějším společenstvím tohoto typu je Aetherius Society, založená v roce 1955 Georgem Kingem v Londýně. Podle Kingovy nauky, resp. podle nauky vesmírných mistrů, se kterými byl King od roku 1954 v kontaktu, by se lidé po osvojení duchovní síly měli přesunout na jinou planetu a tam pokračovat ve svém duchovním rozvoji. Ve stejném roce, kdy se Kingovi dostalo prvního kontaktu s mimozemšťany, vznikla Unarius Academy of Science, jejíž nauka je založena na tvrzení,

že vývoj naší společnosti se v posledních několika stovkách tisíc let zastavil a dnes nastává situace, kdy je nutný nový duchovní rozvoj jedinců, v němž nám pomohou „vesmírní bratři“ ze souhvězdí Plejád. Planeta Země je součástí Meziplanetární konference, jejíž duchovní síla, vytvořená vyššími duchovními bytostmi, může ukončit války, chudobu, nemoci a další negativní jevy současnosti a definitivně prosadit lásku.

Jedním z příkladů takto zaměřených náboženských skupin je i nejvýznamnější česká skupina vyznavačů mimozemských civilizací označovaná jako Vesmírní lidé. Hlavní postavou této skupiny je Ivo Benda (nar. 1961). Vysokoškolské vzdělání získal na strojní fakultě VUT v Brně a po jistou dobu pracoval v automobilce Škoda, kde se věnoval budování systému kontroly kvality. Od roku 1997 je, jak sám prohlašuje, v intenzivním kontaktu s vesmírnými bytostmi ze souhvězdí Plejád a veřejně šíří sdělení, která jemu a dalším kontaktérům z jeho okolí vesmírané předávají. Mimo jiné sestavil deset knih s názvem *Rozhovory s poučením od mých přátel z Vesmíru*, o kterých tvrdí, že „s láskou a chutí nabourávají marketingový plán černých triček – Sil temna na planetě Zemi“ (<http://www.vesmirni-lide.cz/svetelna_knihovna_1_cz.htm>). Údajně jako první člověk uvedl podmínky spojení s vesmírnými lidmi, a zahájil tak masové spojování lidí z planety Země s vesmírnými lidmi.

Učení Vesmírných lidí vyjadřuje nedůvěru vůči současnému směřování západní civilizace, obavu z technického pokroku, který je podle jejich názoru jednostranně orientován na materiální rozvoj a omezuje duchovní stránku života. Rozpory současné společnosti, tedy pozemské problémy, jsou popisovány jako výraz kosmického boje sil Dobra a Zla.

Podle nauky Vesmírných lidí je lidstvo experiment. Bylo vyprojektováno, když *Prvotní Stvořitel* začal experimentovat se stvořením za účelem hlubšího sebepoznání, sebeuspokojení a sebevyjádření. Planeta Země byla projektována jako intergalaktické středisko výměny informací, a proto sem byly uloženy genetické vzorky ze všech galaxií. Bohové, mistři genetiky, zde navrhovali a konstruovali různé druhy bytostí. Země byla „burzou informací, centrem světla, živoucí knihovnou“. Unikátnost této planety však vedla ke kosmickým válkám a před 300 000 lety se země zmocnili bohové, jejichž úmysly byly špatné. Pozměnili naše DNA, uvrhli lidstvo do nevědomosti a využívají je jako zdroj energie.

Podle textů i kreslených schémat Vesmírných lidí je lidská populace, resp. jednotliví lidé, uzavřena v jakýchsi pouzdrech, která jsou označována jako „protopouzdra“. V tomto pouzdru je umístěn lidský jedinec, jenž je kanálem spojen s *Prvotním Stvořitelem*, avšak vzhledem k působení negativních *Sil temna*, tzv. *ještírků*, se tento kanál stal nástrojem jejich ovládnutí, neboť ještírci získali nad kanálem kontrolu. Proto u 92% populace původní čisté informace od *Stvořitele* tvoří jen 5% informací ze všech, které jedinec a celé lidstvo kanálem přijímají. Zbytek, tedy 95% informací, jsou pseudoinformace. Nicméně těchto 5% čistých informací představuje pro lidstvo naději a možnost probuzení.

Kanálem je ovládán tzv. *Stíny*, resp. strážci, jejichž prvořadým úkolem je systematicky prznit a přerukovat pravé informace (jejich další činností je opravovat pukliny v protopouzdrě, a tím udržovat jedince v informační izolaci). Kanál sám se stal „pseudokanálem“ a součástí „Vnější pseudoinformační sítě Negativního stavu“ a jeho úkolem je dodávat do informačních vzorců daného jedince individuální pseudoideje. Jedinec uvnitř protopouzdra představuje ducha či duši a je různým způsobem zatížen pseudoinformacemi. Zanášení pseudoinformacemi začíná od spodních částí těla bytosti, neboť hrubé vibrace jsou nižší než jemné, pozitivní vibrace lásky a pravdy. Jedinec je v protopouzdrě obklopen „energoprotoplazmou“, která připomíná lepkavý sliz či rosol a houstne směrem k venkovnímu okraji pouzdra. Obal pouzdra tvoří pevná statická struktura s ostrým pórovitým povrchem, nejjřidší energoprotoplazma je kolem zapouzdřeného jedince, jehož těsně kopíruje, ale přímo se ho nedotýká.

Jednotlivá pouzdra jsou navzájem propojena „ovládací pseudoinformační sítí“, která slouží k šíření pseudoinformací. Sít' nejenže šíří pseudoprogramy, ale také odčerpává energii zapouzdřené bytosti. Pouzdro tedy funguje jako energetický transformátor – zdroj energie pro negativní stav. Jedinec poskytuje na základě přijatých pseudoidejí a pseudopravd energii jejich tvůrcům, resp. pseudotvůrcům.

Takto je umístěn každý jedinec, takže svět ve skutečnosti vypadá jako líheň vajec, jak to známe z filmu *Vetřelec I*, nebo spíše z filmu *Matrix*, kde jsou lidé v obrovských podzemních prostorech uzavřeni do pouzder a tvoří jakýsi energetický zdroj. V jejich představách je pak vytvářen obraz světa, o kterém si myslí, že je reálný, a který prožívají.

Působení Vesmírných lidí, včetně Iva Bendy, má vést k vysvození zapouzdřených jedinců, neboť jedinec, který na sobě začne duchovně pracovat, nedodává do ovládací pseudoinformační sítě negativní energie, ale naopak šíří kolem sebe „pravé informační vzorce z Pravého stvoření“. Tím nabourává „Pseudo-energo-informační systém Sil temna“ a stává se pro ještírky, kteří ovládají náš každodenní život, hrozbou. Jedinec se postupně vymaňuje z jejich vlivu, jeho pouzdro praská a on prozařuje své okolí pravdou a světlem, až se zbaví celého pouzdra a míra pravých informací u něj vzroste na úroveň 80–90% pravdy a lásky. A tak postupuje ve své duchovní práci až k bodu osvícení – převibrování, tj. vysvození z pasti negativního stavu.

V perspektivě Vesmírných lidí je tedy lidstvo ovládáno negativními silami a cílem láskyplných vesmírných bytostí je přivést lidstvo ke svobodě a poznání, tedy k převibrování. Je zřejmé, že média (tisk a především televize), ale také moderní technologie jsou nástrojem útlatku, neboť jsou zcela ovládána *Silami temna*. Člověk, jako jedinec i jako člen společnosti, je podle Bendy a jeho následovníků neustále manipulován a žije v uměle vytvořeném sociálním systému, který potlačuje jeho původní podstatu. Benda tak vyjadřuje názor či pocit mnoha lidí, kteří se z nějakého důvodu nemohou anebo nechtějí identifikovat s panujícím sociokulturním systémem a cítí se v něm nesvobodní. Svůj pocit však nevysvětlují jako odraz pozemské manipulace ze strany mocných tohoto světa, ale jako projev pozůstatku schopnosti pravého poznání, které však bylo potlačeno nadpozemskými silami.

Stav současného světa je podle názoru Vesmírných lidí kritický, a proto přichází doba zlomu. Součástí této krizové situace je např. hrozba ekologické katastrofy. Podle sdělení, která přicházejí od mimozemských bytostí, je již planeta Země vyčerpaná a rezignovala ve své snaze usměrňovat dosavadní, evidentně negativní vývoj lidstva. Přestože stále horoucně miluje své děti, tedy lidstvo, zdá se, že její trpělivost skončila a ve snaze o sebezáchovu a podle principů nejvyššího *Stvořitele* se rozhodla k radikálnímu kroku – eliminovat zdroj svého ohrožení (tedy lidstvo). *Matka Země* celou dobu trpělivě čekala, jak se lidstvo bude vyvíjet. Ale to ji zklamalo, neboť lidstvo dále bezohledně těží její nerostné bohatství, a to aniž jí za ně poděkovalo. Lidé si stále myslí, že jsou pány všeho, a i nadále se snaží přírodu podmanit a ovládnout. Nevšímají si varovných signálů (zemětřesení, povodní, hurikánů, globálního oteplování apod.) a stále si neuvědomují, že sami jsou příčinou těchto katastrof. *Matka Země* to stále trpělivě snášela, ale nyní nastal čas očisty.

Nauka Vesmírných lidí je výrazem znejistění individuálních i společenských perspektiv, ke kterému v dnešní době dochází stále častěji a s rostoucí intenzitou. Není tedy divu, že nespokojenost se sociálním uspořádáním se spojuje s pocitem ekologického ohrožení, znejistěním samotného přežití jedinců i lidstva. Nespokojenost a pocit ohrožení často ústí ve formulaci radikálních řešení (např. politicko-revolučních); v oblasti náboženství je tímto řešením formulace vlastní vyvolenosti a radikalizace eschatologických vizí. Také v případě Vesmírných lidí bude v blízké budoucnosti zachráněna jen hrstka jedinců, kteří již došli k poznání, žijí patřičným způsobem života, naplněni láskou ke Stvořiteli, jehož vůli se nechávají řídit, a komunikují s vesmírnými silami dobře.

Veřejná činnost stoupenců nauky Iva Bendy v poslední době mírně oslabila a omezuje se na sporadické přednášky pro veřejnost a provozování internetové stránky <<http://www.universe-people.cz>>.

6. Komunikační průvodce

V současné době existují náboženská hnutí a skupiny, jejichž příslušníci (a tedy i jejich děti) vidí svět kolem sebe často diametrálně odlišně než příslušníci jiných náboženských skupin. To samozřejmě platí i v případě nás, učitelů. I my máme určitou, kulturně a historicky podmíněnou představu o tom, co to je náboženství, resp. máme zažitý stereotyp, podle kterého posuzujeme, zda nějaká představa či praktika je náboženská, či není, a v případě, že ji shledáme jako náboženskou, jsme ochotni ji více respektovat, tedy přistupovat k ní s větším pochopením či úctou.

Velké nebezpečí, které hrozí v období globalizace, je neochota či neschopnost přijmout jako samozřejmý fakt, že vůbec existují náboženství, která jsou pro příslušníky naší kultury (zpočátku) nepochopitelná, cizí a často až bizarní. Příčinou této jinakosti může být pouhý fakt, že jejich původ leží v jiné kulturní tradici, ale také skutečnost, že vznikají netradiční náboženství, která silně reagují na moderní dobu, na vysoce rozvinuté technologie a na současné globální problémy. Z tohoto důvodu se nám tato náboženství mohou zdát být natolik netradiční, že můžeme pochybovat o tom, zda jsou vůbec „náboženstvími“.

Při výuce se nám může zdát, že žák či žákyně na některé otázky reaguje naprosto nepochopitelně, resp. že jeho/její odpovědi jsou „z jiného světa“. Tato skutečnost nemusí být známkou poškozeného mentálního zdraví žáka (tedy toho, že by se žák „úplně zbláznil“), ale může být odrazem náboženské výchovy v jeho rodině. Zde je vhodné vyzvat žáka, aby svá tvrzení více vyložil a zdůvodnil. Z jeho dalších slov pak můžeme odvodit, zda šlo např. „jen“ o legraci či provokaci, anebo jde skutečně o součást jeho (náboženského) světonázoru. Vhodnou otázkou pak zjistíme, zda se s jeho názorem shodují i jeho rodiče. Pokud ano, je pravděpodobné, že žákovy „netradiční“ názory jsou dány výchovou v rodině; pokud ne, pak může jít o žákovo „samostudium“ anebo vliv jeho vrstevníků. To vše jsou informace, které nám umožní lépe pochopit svět, v němž žák žije.

V každém případě se nemusíme hned děsit, neboť:

- náboženská různorodost je normální součástí současného života v multikulturní (globální) společnosti;
- dospívání a vývoj mládeže je velmi otevřený a dynamický, takže jakýkoliv žák či žákyně může své náboženství během života mnohokrát změnit – v moderní a globální společnosti není identita jedince předem jasně určena.

Nejenže se tedy nemusíme hned obávat, že jde o něco patologického, ale naopak musíme se k žákům a žákyním s jakýmkoliv náboženskými názory (tradičními i netradičními) chovat podle stejných měřítek, nezpochybňovat jejich náboženské přesvědčení a nezesměšňovat je.

Nastane-li situace, že ve třídě je stoupenec či stoupenkyně nějakého netradičního náboženství, můžeme této situace využít k diskusi o vlastních představách o světě, o tradičním vnímání náboženství, o znalostech jiných kultur a především o tom, jak žít společně s odlišnými názory.

7. Shrnutí

- Procesy modernizace a globalizace přinášejí s sebou v oblasti náboženského života velmi blízkou existenci nejrůznějších náboženství. V každodenním životě se tedy můžeme přímo fyzicky nebo zprostředkovaně (např. prostřednictvím médií) setkat jak s tradičními náboženstvími či s jejich

modernizovanými podobami, tak s novými a netradičními náboženstvími. Tato mohou být pro nás často nepochopitelná, jejich nauka překvapivá a jednání jejich stoupenců šokující. Zde je třeba si ale uvědomit, že tato „nepochopitelnost“ či „překvapivost“ jiných náboženství vypovídá spíše o našich představách, o naší výchově, o našem vidění světa a o našich myšlenkových stereotypch. Podobně nepochopitelné, bizarní či šokující se mohou jevit příslušníkům jiných kultur naše představy o světě či náš způsob života.

- Setkání s jakýmkoliv netradičním náboženstvím můžeme chápat jako příležitost k seznámení s pro nás doposud nezvyklým způsobem života jiných lidí a k úvahám o specifičnosti našeho způsobu života. Vzhledem k tomu, že děti se velmi zajímají o nejrůznější „nezvyklosti“, je tato situace vhodnou příležitostí k diskusi o možných způsobech, jak se k sobě vzájemně chovat, i když můžeme mít rozdílné vidění světa a rozdílný způsob života.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|--|-----|-----|
| 1) Stoupenci hnutí Haré Kršna často hrají na hracích automatech. | ANO | NE |
| 2) Následovníci rev. Moona kladou velký důraz na rodinu, jejíž obnova je základem sjednocení lidstva. | ANO | NE |
| 3) Vesmírní lidé chápou čipy, čárkové kódy a výpočetní techniku jako nástroj spásy lidstva. | ANO | NE |
| 4) Působení netradičních náboženských hnutí je vždy omezeno na určitý region a záměrně se nesnaží rozšiřovat svoji působnost mimo tento domácí region. | ANO | NE. |

Textová analýza

Globalizace kultury

Tak jako probíhá unifikace a globalizace jednotlivce, kdy je každý závislý na vydělávání peněz a jako takový se přímo podílí na koloběhu výroby a spotřeby, zrovna tak zanikají rozdíly mezi jednotlivými kulturami a národy. Životní styl každé rozvojové země se snaží přiblížit západnímu standardu, z čehož těží zase nadnárodní korporace, a tak vzniká celosvětová síť hypermarketů Tesco nebo Carrefour, která zasahuje a postihuje místní obyvatele ať už v Asii, Jižní Americe nebo Africe. Život ve všech větších rozvinutějších afrických, jihoamerických či asijských městech se až nápadně blíží svému západnímu vzoru.

Globalizace kultury je velkým problémem při vytváření Evropské unie, kdy by se mohlo stát, že by se rozmanité evropské národní zvyklosti ztratily v jedné unifikované „evropské“ kultuře. Zdárným příkladem zanikání národních identit by mohlo být zavedení jednotné evropské měny – eura – , což mělo za následek zánik rozmanitých národních měn. Taková celosvětová kulturní globalizace by mohla vést až k orwellovské realitě, která by mohla být ovládána jedním monopolem.

Namyšlenost, egoismus a touha po bohatství západního člověka vedly k vyhlazení a zániku mnohých „nezápadních kultur“, které však měly docela jiný pohled na svět a na přírodu, žily s ní v souladu a nezneužívaly či „nevysávaly“ ji tak jako západní člověk. Měli bychom si uvědomit, že západní společenský konsensus je jako mor a je snadné se jím nakazit, zvláště když „nezápadní“ lidé vidí, v jakém bohatství si západní člověk žije. Je těžké odolat pokušení bohatství, zlata, televize; západní společnost nabízí mnoho lákadel.

(< <http://policy.euweb.cz/view.php?id=28>>)

Nyní zkuste rekonstruovat světonázorový základ argumentace.

- 1) Jaké klady a jaké zápory vidí autor na tzv. kulturní globalizaci?
- 2) S kterými stanovisky autora souhlasíte a se kterými nesouhlasíte?
- 3) Jste schopni u těch stanovisek, se kterými souhlasíte, uvést protiargumenty?
- 4) A u těch stanovisek, se kterými nesouhlasíte, jste schopni uvést souhlasné a podpůrné argumenty?

Analýza reálné situace

- 1) Zamyslete se nad tím, které z náboženství je vám osobně nejméně sympatické, popř. o kterém náboženství toho víte nejméně. Pak si запиšte všechny informace, které si o tomto náboženství vybavíte, a poté si zvláště' запиšte důvody, proč je vám toto náboženství nesympatické (anebo důvody, proč o tomto náboženství víte tak málo).
- 2) V dalším kroku se snažte o tomto náboženství najít co nejvíce informací (pomocí knih, časopisů, internetu).
- 3) Zkuste zjistit, zda ve vašem okolí nežije někdo, kdo toto náboženství vyznává. Pokud ano, pak se snažte s ním navázat kontakt o promluvit s ním o jeho vidění světa a způsobu života. Nejde o přesvědčování sebe či jiného o čemkoliv, jde o získání informací.
- 4) Poté si znovu zkuste napsat „druhou verzi“ svého obrazu o tomto náboženství a následně srovnajte svůj původní obraz o tomto náboženství a obraz nový s novými informacemi.
- 5) Na závěr si položte otázku, zda došlo k nějaké změně ve vašem vnímání tohoto náboženství a proč tomu tak je (a to jak v případě, že k nějaké změně vnímání došlo, tak i v případě, že ke změně nedošlo).

Projekt

- 1) Využijte dovolené (pokud cestujete do zahraničí, ale i pokud cestujete po České republice) a zjistěte, jaké či jaká náboženství v této oblasti existují.
- 2) Zkuste pozorovat, zda a jak se náboženství projevuje v jednání místních lidí.
- 3) V čem jsou odlišní a co máme společného?
- 4) Svoje pozorování a závěry zapisujte do zvláštního sešitu. Po návratu se pokuste stejným způsobem zmapovat vlastní kulturní prostředí, jak by asi vypadalo z pohledu někoho z jiné oblasti.

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) ANO, 3) NE, 4) NE.

Textová analýza: 1) Především zanikání kulturních vzorců a identit, unifikace a monopolizace kultury, přechod na „západní“ model kultury atd.

Analýza reálné situace: –

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Davie, Grace, *Výjimečný případ Evropa: Podoby víry v dnešním světě*. Brno: CDK 2009.

Publikace současné britské socioložky, která se snaží vysvětlit specifickou náboženskou situaci v Evropě, přičemž používá i příklady současného náboženského života v jiných částech světa. Publikace je poměrně čtivá, i když předpokládá jistou obeznámenost s tématem.

Juergensmeyer, Mark, *Teror v myslí boží: Globální vzestup náboženského násilí*, Brno Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.

Světznámý americký autor popisuje příklady nábožensky motivovaného násilí dnešní doby (čerpající z křesťanství, judaismu, islámu, sikhismu a buddhismu) a představuje způsob, jak toto násilí vysvětlit s ohledem na jeho náboženské kořeny. Téma vztahu globalizace a náboženství je jedním z východisek této publikace.

Lužný, Dušan – Václavík, David, a kol., *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern 2010.

Sborník, ve kterém se řada autorů zaměřuje na různé podoby náboženství v dnešním globalizovaném světě. Některé příspěvky mají spíše teoretický ráz, jiné pojednávají o konkrétních případech proměny náboženského života v soudobé společnosti (od českých zemí po Japonsko).

Mezřický, Václav (ed.), *Globalizace*, Praha: Portál 2003.

Publikace obsahuje příspěvky různých českých autorů, kteří se zaměřují na různé stránky globalizace. Náboženství se tato publikace nevěnuje, ale je vhodná pro studium sociálních souvislostí globalizace.

Náboženství v pozdně moderní době: Členství, reprezentace, konflikt

David Václavík

18. listopadu 1978 ve čtyři hodiny odpoledne zaznělo na druhé straně zeměkoule, v jihoamerické Guyaně, několik výstřelů, které nejen symbolicky znamenaly novou etapu ve studiu náboženství. Oběťmi střelby byli americký kongresman Leo Ryan a jeho doprovod, kteří právě opouštěli kontroverzní náboženskou komunitu v guyanském Jonestownu. Útočníky byli členové jonestownské komunity. Leo Ryan a čtyři členové jeho doprovodu střelbu nepřežili. Asi o hodinu později si vůdce Jonestownu Jim Jones nechal svolat všechny členy své náboženské komunity a započal katastrofu označovanou jako „Bílá noc“. Poté, co „Bílá noc“ skončila, zůstalo v Jonestownu ležet 914 mrtvých těl a svět oběhla zpráva o tragickém konci náboženské skupiny Svatyně lidu.



Obrázek č. 1: Oběti hromadné sebevraždy v Jonestownu.

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Pochopíte, proč je konflikt něčím, co k náboženství patří a co je třeba chápat v mnohem širší perspektivě a kontextu než pouze jako něco negativního.
- Seznámíte se s tím, jak může konflikt vést ke vzniku nových směrů v náboženství a že není nutně destruktivní.
- Budete schopni analyzovat, jakou roli může v této souvislosti sehrát prezentace náboženské skupiny jako něčeho negativního pomocí „nálepek“ a jak s tím pracuje současná věda.
- Poznáte, jak jsou některé koncepty, s jejichž pomocí je popisována činnost jednotlivých náboženských skupin, ve skutečnosti spíše nástrojem ideologického boje a s objektivitou vědy nemá téměř nic společného.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce v oblasti *Člověk a společnost* a při výuce průřezových témat *Osobnostní a sociální výchova* a *Mediální výchova*.
- Při vyhodnocování kvality informačních zdrojů pro výuku, při dešifrování manipulací nebo neuvědomělých stereotypizací v mediálních sděleních i v řeči žáků a žákyň.

3. Úvod

Reakce na události v Jonestownu byla okamžitá. Na světě se objevilo další nebezpečí, nebezpečí v podobě náboženských kultů a sekt. Na celé události je však kromě výše uvedených skutečností zajímavá ještě jedna věc – totiž to, že akademické a vědecké studium náboženství bylo vystaveno těžké zkoušce míry vlastní angažovanosti a schopnosti zkoumat soudobé náboženské fenomény bez ideologizujícího zkreslení.

Tato snaha samozřejmě nesmí znamenat zavírání očí před patologickými jevy či bezhlavou podporu romantizujících tvrzení, podle nichž násilí a konflikt nemají s náboženstvím nic společného a vždy jsou

jen důsledkem jeho zneužití ideologického boje. Tato tvrzení s objektivitou vědy nemají téměř nic co do činění.

4. Faktografický výklad: Konflikt jako příčina vzniku nových náboženských hnutí

Nová náboženská hnutí (NNH) jsou fenoménem, který zaměstnává sociologii náboženství a religionistiku od 60. let 20. století, kdy začali mnozí badatelé navzdory očekávanému mizení náboženství pozorovat výrazné náboženské probuzení. Někteří autoři, jako např. William G. McLoughlin, ho dávali do souvislosti s obdobími tzv. Velkého probuzení, které v průběhu 19. a 20. století výrazně formovalo náboženský, ale také politický a kulturní život Spojených států amerických. V McLoughlinově perspektivě byly vznik a poměrně úspěšné rozšíření nových náboženských hnutí důsledkem dalšího takového Velkého probuzení, které se ovšem uskutečnilo v poněkud specifických podmínkách vrcholící moderny. Na tento fakt upozornil ve své dnes již klasické studii *Nové náboženské vědomí* Robert Bellah. Bellah je přesvědčen, že **nová náboženská hnutí jsou vlastně jakýmiisi „následovnickými hnutími“ hnutí spojených s politickým protestem a kulturním experimentem**, která se v západní kultuře objevila na začátku 60. let. Tato protestní hnutí byla podle Bellaha výrazem rozpadu novověkého obrazu světa a novověké společnosti založené na biblických náboženstvích (především judaismu a křesťanství) a utilitárním individualismu (výrazné orientaci

na jedince, která je spojená s pragmatickým přístupem ke světu). Mezi těmito dvěma způsoby interpretace světa již dlouhou dobu existovalo značné napětí dané tím, že biblická tradice byla úzce spjatá s kategorií „svědomí“, zatímco utilitární individualismus se „zájmem“. Toto napětí se dařilo jistou dobu klidnit pouze za cenu „korupce“ biblické tradice (stále pragmatičtějšího výkladu biblických hodnot a příklonu k utilitaristickému pohledu na svět vedenému výše uvedeným zájmem). V důsledku toho se ale biblické náboženství stalo součástí utilitárního a neosobního systému, vůči němuž se právě začátkem 60. let 20. století zvedla vlna odporu a protestu, který se odehrával ve dvou základních rovinách – politické a kulturněexperimentální. Zatímco první z nich se upřela na základní změny v politickém uspořádání společnosti, jako např. prosazení rasové rovnoprávnosti nebo odstranění sociálních nerovností, druhá se týkala především změn životního stylu, které se projevíly např. v novém pojetí sexuality, důrazu na prožitky a autenticitu života. Obě tyto roviny či spíše rozměry vedly k jednomu **společnému cíli, kterým byla eroze etablovaných politických, kulturních, náboženských a sociálních institucí**.

Další americký badatel Lorne Dawson v této souvislosti upozorňuje na to, že jak politický, tak kulturněexperimentální rozměr protestu byly výsledkem kombinace třech vzájemně propojených aspektů poválečné euroamerické společnosti:

Box č. 1: „Náboženská probuzení“ v moderní společnosti

Výraz „náboženské probuzení“ se používá pro označení zásadních socio-ekonomických proměn americké společnosti, během kterých došlo kromě zdůraznění náboženských hodnot také ke vzniku mnoha nových a dodnes působících náboženských skupin. V průběhu tzv. Druhého velkého probuzení, které bývá datováno do prvních desetiletí 19. století, vznikla například Církev Ježíše Krista svatých posledních dní (1830), jejíž členové jsou nejčastěji označováni jako mormoni, nebo adventistické hnutí (1844). Během tzv. Třetího velkého probuzení, probíhajícího na přelomu 19. a 20. století, se ustanovila skupina Traktátní společnost Strážná věž, která se ve třicátých letech 20. století přejmenovala na Svědky Jehovovy. Vznik a nástup fenoménu nových náboženských hnutí je v kontextu McLoughlinova výkladu chápán jako projev Čtvrtého velkého probuzení, podníčeného neregulovaným vykořisťováním lidí i přírody. McLoughlinova interpretace vzniku nových náboženských hnutí je na první pohled velmi přesvědčivá. Její velkou slabinou však je, že vychází pouze z americké situace, která je sotva aplikovatelná na evropské společnosti. Role náboženství byla na obou březích Atlantiku v průběhu 19. a 20. století výrazně odlišná. Zatímco ve Spojených státech si náboženství ve společnosti i přes formální oddělení státu a náboženství udrželo po celé 19. a 20. století významnou pozici, evropské země postupně vytlačily náboženství nejen z politického, ale také z obecně veřejného prostoru.

- nevidaného ekonomického růstu, díky němuž se téměř podařilo odstranit chudobu a pomocí kterého si většina společnosti mohla dovolit to, co bylo dříve přístupné pouze bohatým vrstvám;
- enormního přirozeného přírůstku daného poválečným baby-boomem;
- expanze a nárůstu vzdělanosti.

Díky této kombinaci zažila poválečná společnost nejen období bezprecedentního rozkvětu, spojeného s univerzalizací materiálního blahobytu a utilitární životní orientací, ale od konce 50. let také narůstající nespokojenost. Jejím nositelem byla na první pohled možná paradoxně generace narozená po 2. světové válce, označovaná někdy také jako baby-boomers. Tato generace byla vůbec první generací, která na vlastní kůži nezažila hospodářské problémy doprovázené chudobou a materiálním nedostatkem. **Přesto, anebo podle některých autorů, např. Ronalda Ingleharta, právě proto se tato generace v šedesátých letech minulého století ostře postavila proti tomu, co onu klidnou a blahobytnou společnost tvořilo a reprezentovalo, počínaje konvenčními hodnotami a konče právě tradičními náboženskými denominacemi.**

Box č. 2: NNH jako kontrakulturní alternativa

Kontrakultura šedesátých let dvacátého století, založená na kritice instrumentální racionality, neosobní manipulace rozvíjející se konzumní společnosti a „neautenticity“ osobního života, otevřela dveře zájmu o alternativní světové názory a životní styly. Podle Stevena Tiptona mohla nabývat tato alternativa různé podoby, které je možné rozdělit do tří základních typů. První představují **hnutí lidského potenciálu**, reprezentovaná takovými skupinami jako scientologie či Transcendentální meditace. Druhý typ se označuje jako **konzervativní křesťanské skupiny** a konečně třetí typ tvoří **neo-orientální skupiny**, kombinující expresivní etiku s etikou racionalizovaného náboženství a humanismu a s partikulární plausibilitou pro vyšší střední vrstvy.

Podle Tiptona každý z typů nabízí poválečné generaci specifický systém životních pravidel přinášejících do života praktický řád a „klid“, založený na autenticitě, sebevyjádření a odmítnutí materialistické orientace. Nová náboženská hnutí označovaná jako hnutí lidských potenciálů dovolují svým stoupencům, aby skloubili konvenční kariéru, rodinu a další tradiční hodnoty s novým chápáním dobra jakožto sebevyjádřením a zkušeností duchovní dimenze existence. Konzervativní křesťanská nová náboženská hnutí, jako například Církev sjednocení, zase řeší frustraci z morální ambivalence způsobené etikou utilitárního individualismu důrazem na biblickou etiku. V jejich pojetí by naše činy měly být vedeny principy, které vyznáváme, a nikoli jejich konsekvencemi. Toto pojetí morální autenticity je pak doplněno o autenticitu víry, která je založená na velmi osobním a často i extatickém vztahu k Ježíši Kristu. Neo-orientální nová náboženská hnutí, jako např. ISKCON, zase nahrazují utilitaristickou etiku systémem pravidel, která se odvolávají na objektivní a absolutně platné hodnoty.

Ty zažily v průběhu 50. let velký rozkvět, zvláště ve Spojených státech amerických. Mnohem více než kdykoli předtím se lidé zúčastňovali bohoslužeb a dalších aktivit (sbírek, charity apod.) a značný nárůst zaznamenala rovněž výstavba nových sakrálních staveb – kostelů, modliteben a synagog. Již o necelých deset let později byly ty samé náboženské skupiny, bez ohledu na to, zda šlo o katolickou církev, velké protestantské denominace, či židovské obce, konfrontovány s obrovským odlivem členů. V té době dospěla poválečná generace, která svým odklonem od tradičních náboženství dala jasně najevo svůj nesouhlas se stavem společnosti. Náboženství se tak stalo součástí širokého protestního hnutí, které Theodore Roszak či Milton Yinger označili jako **kontrakultura**. Kontrakultura a z ní odvozené subkultury jsou vlastně výrazovými formami a to, co vyjadřují, je koneckonců základní napětí mezi těmi, kteří mají moc, a těmi, kteří jsou odsouzeni do podřízené pozice a k druhořadému životu.

Situace narůstající plurality náboženských myšlenek, kterou mnozí autoři popisují pomocí metafory „duchovního tržiště“, s sebou kromě jiného přinesla i nutnost nově vymezit tyto „nové“ náboženské skupiny od skupin již existujících, a tedy tradičních. Většina těchto pokusů o klasifikaci náboženských skupin má své kořeny v díle německého sociologa Maxe Webera, který pro označení

základních typů náboženských skupin používal pojmy **sekta** a **církev**. Hlavním Weberovým hlediskem při vytváření pojmů sekta a církev byl především aspekt členství. Z tohoto hlediska byla církev chápána jako inkluzivní („všezahrnující“) organizace. Členství v ní je sociálně askribováno (připsáno) již při narození, což znamená, že členství v takovéto skupině není spojeno s vědomým výběrem. Není to žádná

„výběrová“ skupina několika vyvolených, ale naopak shromáždění kajících se hříšníků, kteří hledají odpuštění. Neméně významnou roli při fungování církve hraje podle Webera také tradice, která je chápána jako významný zdroj posvátné autority, a naopak aureola posvátného legitimizuje tradici. Díky tomu jsou církve značně konzervativní.

Naopak sektu chápe Weber jako exkluzivní („výběrovou“) sociální skupinu, v níž členství není dáno narozením, ale je výsledkem volby dospělého jedince. Tato volba není ovšem spojená se samozřejmým přijetím případného adepta. Sekta má přísná kritéria pro vstup členů, mezi kterými hrají důležitou roli především dodržování předepsaných norem a vysoký stupeň identifikace s danou skupinou a jejím posláním, jež je spojována s požadavkem aktivní participace na jejích aktivitách. Důležitým faktorem je také pocit jisté vyvolenosti, který je členům sekty společný. V tomto kontextu pak může být sekta pojímána jako protestní skupina vymezující se vůči etablovanému okolí.

Zajímavou inovaci takto pojaté typologie náboženských skupin vytvořili američtí badatelé Rodney Stark a William S. Bainbridge. Podle jejich typologie je církev chápána jako konvenční náboženská organizace na rozdíl od sekty považované za deviantní náboženskou organizaci. Výrazem deviantní se přitom myslí **odchýlení od kulturních norem takovým způsobem, kdy se vyžadují výjimečné náklady** (např. přijetí nových norem, přerušení či utlumení kontaktů s původním sociálním prostředím). Vzhledem k tomu, že Stark s Bainbridgem dávají důraz na změnu, hraje v jejich typologii důležitou roli i otázka geneze jednotlivých typů náboženských skupin. V jejich pojetí vzniká církev v důsledku přirozené tendence náboženských organizací existujících v rámci státního uspořádání společnosti ke konformitě. Tím je do značné míry vysvětleno, proč je míra napětí (či ve Starkově a Bainbridgově pojmosloví míra deviace) v případě církve tak nízká a zároveň proč u skupin existujících mimo církve naopak míra deviace narůstá.

S ohledem na genezi jednotlivých typů náboženských skupin je pak třeba podle Starka s Bainbridgem rozlišovat ještě jeden typ, který nepředstavuje skupiny vzniklé odstěpením, ale skupiny v daném kulturním kontextu zcela nové. Tímto typem je **kult**, popřípadě kultovní hnutí. Tyto neschizmatické a zároveň deviantní náboženské skupiny je možné dále dělit na dva typy. První z nich představují ty náboženské skupiny, které se zakládají na **kulturní inovaci** (např. skupiny jako Scientologická církev či Zlatá mysl). Druhý typ představují skupiny vzniklé v důsledku **kulturního importu** (např. hnutí Haré Kršna nebo hnutí Osho). Tyto skupiny tak mohou v jiném kulturním kontextu dlouhodobě existovat jako etablované náboženské skupiny, kdežto v novém kontextu jsou vnímány jako deviantní import.

Alternativu vůči výše uvedeným vymezením náboženských skupin vytvořil americký sociolog Roy Wallis. Ta je založena na třech základních typech: 1) nová náboženská hnutí odmítající svět, 2) nová náboženská hnutí přijímající svět a 3) nová náboženská hnutí obývající svět.

První charakteristikou, kterou Wallis přisuzuje **novým náboženským hnutím odmítajícím svět**, je představa, že stávající společenský řád je založený na principech, které se neshodují, a často jsou dokonce v přímém rozporu s „božím plánem“ a „božími příkazy“. S ohledem na tento základní rozměr orientace vůči světu je možné vymezit další definiční znaky, které jsou spojené buď se sebeidentifikací dané náboženské skupiny nebo s další specifikací vztahu k okolnímu sociálnímu prostředí – anticipací blízké a zásadní transformace světa, představou vlastní vyvolenosti, očekáváním konečného střetu mezi silami dobra a zla. Tyto charakteristiky se projevují i na životním stylu těchto náboženských skupin, pro které je typická například naprostá podřízenost zákonům a normám skupiny. Do této skupiny Wallis řadí např. hnutí Haré Kršna či moonisty.

Přímým opakem předchozího typu jsou **nová náboženská hnutí přijímající svět**, která ve Wallisově pojetí postrádají velkou část rysů tradičně spojovaných s náboženstvím. Pro nová náboženská hnutí přijímající svět je totiž charakteristické to, že většinou nevytváří žádnou institucionalizovanou organizaci



Obrázek č. 2: Propagační leták jednoho z hnutí, které by bylo možné považovat za NNH přijímající svět.

pin, které Wallis řadí do tohoto typu, není náboženství primárně spojováno s konkrétní sociální skupinou, ale spíše poskytuje jakousi útěchu či stimulaci pro vnitřní život věřícího. Ve svém vztahu vůči světu jsou tato hnutí spíše neutrálně až indiferentně založená. V žádném případě je není možné spojovat s hnutími, která jsou založená na sociálním a politickém protestu. Pokud se v rámci těchto hnutí nějaký protest či výrazně negativní postoj objevuje, pak je to především vůči etablovaným náboženským institucím a skupinám, které jsou chápány jako duchovně vyprázdněné, zkorumpované, a někdy dokonce jako blasfemické. Do této skupiny řadí Wallis především tzv. letniční a charismatické křesťanské skupiny.

5. Analytický výklad: Náboženská konverze a konflikt

Jednou z hlavních otázek, která se v souvislosti s činností mnoha kontroverzně vnímaných náboženských skupin objevuje, je otázka, jak a proč se někdo stává členem takovéto náboženské skupiny. Jinak řečeno, jde o **problém konverze**. Sociologie náboženství mluví o konverzi (z lat. *con-versio* = obrát, oběh, převrat) jako o vědomém přihlášení k náboženské skupině spojeném s přijetím hodnot, postojů a představ, které dotyčná skupina reprezentuje. Toto „sociologické“ pojetí konverze jakožto jakéhosi příkladu změny skupinové identity je však relativně mladé a je mimo jiné výrazně ovlivněné proměnou chápání jedince v moderní společnosti, kterou bychom stručně mohli označit jako individualizace. Jedním z jejích výsledků je mimo jiné i to, že osobní autonomie začala být chápána jako něco nezpochybnitelného a klíčového, jako jedna z hlavních hodnot. Zároveň s tím dochází k rozvolnění tradičně silných vazeb na některé dříve významné sociální skupiny

typu církve, nepoužívají žádné kolektivní rituály a často nemají ani rozvinutou teologii či etiku. Náboženské skupiny řazené do tohoto typu nevnímají okolní svět a stávající sociální řád jako nepřátelský a nepřijatelný. Lidstvo není apriori chápáno jako hříšné, zlé či ovládané temnými silami. Ani zlo samotné není vnímáno jako ontologická kategorie, ale spíše jako psychický nedostatek. Cílem nových náboženských hnutí přijímajících svět proto není kosmologický zlom s politickými, sociálními a ekonomickými důsledky, ale spíše uvolnění skrytých sil a možností člověka. Sem by patřily např. Scientologická církev či Transcendentální meditace.

Nová náboženská hnutí obývající svět řeší problematiku napětí mezi náboženským a sekulárním výkladem světa úplně jiným způsobem než předchozí dva typy. Pro členy náboženských sku-

Box č. 3: Konverze

Historicky byla konverze pod vlivem teologie chápána zejména jako vnitřní obrácení spojené s prohlubováním vlastní zbožnosti a víry, která do té doby byla slabá či jen formální. Za důsledek takového obrácení je považováno to, že latentní a skrytá zbožnost se stává zjevnou a především se stává centrem „napravené“ a Bohem posvěcené identity jedince. Středověké příběhy svatých jsou plné takových příkladů konverze. Za všechny je možné jmenovat třeba konverzi Františka z Assisi, který se díky tomuto vnitřnímu „obrácení“ stal z reprezentanta bezstarostné měšťanské zlaté mládeže vzorem vrcholně středověké zbožnosti založené na intenzivním vztahu s Bohem a doložené novým způsobem života (v případě Františka spojeným s láskou k živým tvorům a chudobou). V tomto kontextu chápe konverzi vedle teologie také např. psychologie. Někteří autoři poukazují na to, že k jisté změně v chápání konverze dochází v souvislosti se vznikem protestantismu a s ním spojenými náboženskými konflikty a s rozpadem středověké církevně-náboženské univerzality. Náboženské obrácení totiž bylo často spojené s volbou konkrétní náboženské skupiny, která byla chápána jako jediný skutečný reprezentant a garant „pravé“ zbožnosti.

(např. rodinu, přátele apod.), mezi nimiž hrály významnou roli náboženské skupiny. V tomto kontextu není divu, že konverze chápána jako vědomé přihlášení k náboženské skupině spojené s akceptací hodnot této skupiny a především doprovázené vzdáním se jisté, nezřídka podstatné části oné „individuální autonomie“, je nazývána jako něco problematického.

Tato „problematicčnost“ či v jistém ohledu i skandálnost konverze se nejvýrazněji ukazuje především v souvislosti s tzv. novými náboženskými hnutími. Tento nový fenomén si vyžádal i novou tematizaci a konceptualizaci problematiky konverze. V jejím rámci se postupně vytvořily dva základní přístupy. První z nich chápe konverzi jako **násilnou a náhlou změnu identity jedince**, kdežto druhý ji považuje za **postupný proces proměny identity jedince, který je ovlivňovaný mnoha faktory**.

Jedním z nejvýraznějších představitelů prvního přístupu, nejčastěji označovaného jako **brainwashingový model** (z angl. *brainwashing* = vymývání mozku), je Robert J. Lifton, v jehož práci *Reforma myšlení a psychologie totalitarismu* se přirovnání konverze k novým náboženským hnutím k „vymývání mozku“ objevuje poprvé. Podle Liftona a jeho následovníků je **konverze náhlá a násilná změna identity jedince, která je většinou spojena s psychickým či fyzickým zneužitím daného jedince**. Důvodem je především to, že nová náboženská hnutí jsou obecně považována za nebezpečné sociální skupiny s totalitárními rysy a patologickými způsoby chování.

Liftonovo chápání konverze je jednoznačně negativní, protože konverze pro něj znamená násilnou změnu identity jedince, danou manipulací a zneužitím. Na toto pojetí konverze navázali zvláště v sedmdesátých letech minulého století další autoři, mezi nimiž vynikali zejména psychologové Margaret Singer a Richard Ofshe. Ti, podobně jako Lifton, interpretovali konverzi jako násilnou a náhlou změnu, která začíná již při prvních kontaktech mezi potenciálním konvertitou a představiteli některého z „destruktivních kultů“, které vedou k získání podstatné kontroly nad časem a obsahem myšlení jedince, což se děje především dosažením kontroly nad hlavními prvky sociálního a fyzického prostředí jedince. Budoucímu konvertitovi má být zpočátku ukázána přívětivá tvář společenství, do něhož vstupuje. Tento postup bývá často popisován jako *love bombing* (tzv. bombardování láskou) a má vést k pevným citovým vazbám se služebně staršími členy a k vytvoření silného pocitu závislosti na těchto členech. V návaznosti na získanou kontrolu se

Box č. 4: Základní charakteristiky konverze v tzv. brainwashingovém modelu

Kontrola prostředí, jejímž cílem je narušení a ovládnutí komunikace jedince s vnějším světem a tím získání vlivu na formování i jeho vnitřní komunikace.

Mystická manipulace – plánovaná spontánnost, kdy zdánlivě spontánní jednání skupiny je často pečlivě připravováno a řízeno.

Požadavek čistoty, který je dán kvůli napětí s okolím. V jeho důsledku je zdůrazňována „čistota“ jako jeden z hlavních znaků vyvolenosti a „správného směru“.

Kult „náboženské sebereflexe“ spojený s absolutizací snahy o dosažení čistoty činí proces očišťování neukončeným.

Posvátná věda znamenající používání vědy a vědeckého jazyka k legitimizaci vlastních ideologických představ.

Frázovitý jazyk, který se projevuje doslovným výkladem a zbožšťováním slov či určitých slovních spojení, což vede k používání specifické řeči, založené na stereotypch a zavedených frázích.

Princip, podle něhož je nauka víc než člověk. V jeho důsledku je napětí mezi tím, co si myslí jedinec, a tím, co by si měl myslet, řešeno ve prospěch dogmatu.

Existenční provizorium, kvůli němuž je okolí jedince považováno za sféru zla.



Obrázek č. 3: Karikatura „brainwashingu“.

náboženská skupina snaží dále vytvářet systematický pocit bezmoci, podpořený vyhroceným ontologickým a morálním dualismem. Vše, co je spojeno s náboženskou skupinou (nauka, praxe, její členové apod.), je vykládáno jako jediné čisté, a naopak okolní svět je představován v temných barvách, jako zkažený a hříšný. Tento dualismus vede spolu se specifickým nakládáním se systémem odměn, trestů a zážitků k vytváření závislosti jedince na skupině a zároveň s tím k zpretrhání existujících vazeb na původní sociální okolí (rodinu, přátele, spolupracovníky). K udržení této manipulativní kontroly náboženské skupiny nad konvertitou jsou používány podle Margaret Singer a Richarda Ofshe také specifické uzavřené systémy „logiky“, autoritářské struktury organizace a v neposlední řadě informační embargo vztahující se na dění v okolním světě.

Podle mnohých autorů, např. Dicka Anthonyho a Thomase Robbinse, je brainwashingový model typickým příkladem modelu, v němž je pasivní konvertita „zpracovávána“ dynamickými stimuly a identifikuje se s myšlenkami a sebe-pojetím, které je značně problematické. Subjekt konverze je tak vlastně pasivní figurkou nemající možnost svobodné volby mezi tím, jestli se stane členem náboženské skupiny, či jestli z ní odejde, protože konverze je především sofistickým psychickým a sociálním tlakem a kontrolou. O tom svědčí i poměrně častá označení konverze např. jako mentální virózy, mentálního programování, donucovacího přesvědčování, které používá M. Singer. Používání těchto technik má vést k neschopnosti racionálního uvažování, stereotypnímu odpovídání na kladené otázky, neschopnosti rozhodování atd. Tato teorie si získala jisté renomé v rámci Americké psychologické asociace (APA) a byla používána jako soudní důkaz v procesech mezi bývalými členy náboženských skupin a skupinami samotnými, a to až do roku 1987, kdy pod tlakem vědecké kritiky tuto hypotézu APA odmítla. Se stejným stanoviskem se připojila Americká sociologická asociace a Společnost pro vědecké studium náboženství.

Důvodem odmítnutí bylo především to, že koncept konverze M. Singer byl výrazně zatížen ideologizujícími konotacemi, kvůli nimž byl vstup do jiné než mainstreamové náboženské skupiny typu církve považován za problematický a nebezpečný. Zároveň s tím ukazovali jeho kritici, že neodůvodněně chápe konverzi jako radikální změnu osobnosti, která je spojena s dramatickou proměnou pohledu na svět a která je náhlá a nevratná. Tím brainwashingový model, který vznikl kombinací psychologického a sociologického popisu procesu konverze, ignoruje osobní predispozice a objektivní okolnosti, které mohou vést ke svobodnému rozhodnutí vstoupit do náboženské skupiny. **Člověka degraduje na naprogramovaný stroj, loutku v rukou vůdců náboženských skupin.** Jeho zastánci naprosto neodůvodněně předpokládají, že lidská identita je něco definitivního a neměnného. Hlavním problémem tohoto modelu je tak jeho problematické a ideologizující založení, které se schovává za vědeckou terminologii, díky čemuž získává věrohodnost.

K nejvýznamnějším zastáncům tohoto modelu patří především představitelé tzv. **antikultovních hnutí**. Jde o skupiny, které často vystupují pod hlavičkou „vědeckých“ společností zkoumajících problematiku nových náboženských hnutí. Na rozdíl od neutrálního religionistického či sociologického výzkumu však tyto společnosti nahlíží na nová náboženská hnutí jako na skupiny, jejichž základním znakem je subverze. Argumenty a postupy, které antikultovní hnutí používá, jsou převážně dvojího charakteru: (1) nábožensko-teologického, které jsou vedeny z pozice převládajícího náboženství a poukazují na zásadní odlišnost věrouky nových náboženských hnutí od „pravého“ křesťanství; (2) sekulárně-racionalistického, které obviňuje nová náboženská hnutí z porušování některých principů dominantní společnosti. Tyto skupiny začaly vznikat zhruba od počátku 70. let 20. století, a to především v USA. Hlavní roli v nich hrály významné postavy náboženského života, jako např. známý americký televangelizátor (více viz kapitola „Náboženství, média a politika“) Ted Patrick. Vliv antikultovních skupin vzrostl po událostech v Jonestownu, kdy v jistém ohledu získaly „mediální monopol“ na prezentaci nových náboženských hnutí jako nebezpečných a manipulativních skupin. K nejznámějším antikultovním skupinám patří či patřily např. FREECOG (USA), CAN (USA), Dialog Center (Dánsko) nebo Reachout Trust (Velká Británie). Kromě mediálního upozorňování na údajné nebezpečí nových náboženských hnutí se mnohé

skupiny antikultovního hnutí soustředí také na pomoc rodinným příslušníkům členů jednotlivých náboženských skupin, která je spojená s možností „vysvobození“ těchto členů z negativního vlivu náboženské skupiny. Některé tyto metody, zejména tzv. deprogramování, však hraničí se základními lidskými právy a o jejich oprávněnosti a adekvátnosti lze s velkým úspěchem polemizovat. V České republice je možné za představitele antikultovního hnutí považovat Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů (srov. <<http://www.sekty.cz>>).

Na nedostatky a slabiny brainwashingového modelu konverze, včetně jeho používání k „ideologickému boji“ s konkurenčními náboženskými skupinami, reaguje tzv. **driftový model**. Podle něj je **konverze postupná, někdy dokonce neuvědomělá změna identity jedince a jeho sociálních vazeb**. Důležité je, že nejde o jednosměrný a jednoznačný proces. Driftový model vytvořili John Lofland a Rodney Stark.

Model rozlišuje dva stupně konverze – verbální a totální. Verbální konvertita je považován za konvertitu jen na základě své proklamace, totální konvertita je plně zapojen do činnosti skupiny. Přechod z verbální na totální úroveň představuje završení modelu. Body modelu jsou rozděleny do dvou kategorií. První obsahuje ty podmínky, které musely nutně předcházet prvnímu styku konvertity s náboženskou skupinou – **predispozice**. Druhou kategorií představují **okolnosti**, díky kterým je proces konverze úspěšně dokončen. Lofland se Starkem tak vlastně považují konverzi za kumulativní proces probíhající prostřednictvím na sebe navazujících a ovlivňujících se „stupňů“.

Prvním z nich a zároveň první predispozicí je **napětí**, které je definováno jako pociťovaný rozpor mezi představou ideálního stavu věcí a stavem, ve kterém se daný jedinec právě nachází. Příčiny takového napětí mohou být třeba touha po bohatství či zdraví, pocit provinění, špatné partnerské vztahy, neschopnost dosáhnout vytouženého společenského statusu (vzdělání) apod. Navazující predispozice se týká způsobu **řešení tohoto napětí**. Těch může být hned několik: vyhledání odborné pomoci (poradny, psychologa, psychiatra), řešení politickou cestou (vstup do radikálního politického hnutí), kriminální čin. Vstup do náboženské skupiny (a s tím spojená konverze) je jen jedním z nich, je ovšem spojený s velmi významnou charakteristikou – s předsvědčením, že ony problémy, díky nimž daný jedinec zažívá napětí, je možné řešit pomocí náboženství. Po tomto zjištění následuje třetí fáze, považovaná Loflandem a Starkem stále za predispozici. Jde o tzv. **hledání**. Toto hledání může mít nejrůznější podobu – studium náboženských textů, vyhledání lokálního církevního sboru, meditační cvičení. Nezřídka se stává, že potenciální konvertita navštěvuje hned několik náboženských skupin současně. Jde o důsledek toho, že buď hledá „tu pravou nauku“, nebo jen nemá k žádné z navštěvovaných skupin zatím vybudované dostatečně silné citové pouto.

Po těchto třech úvodních fázích, považovaných za predispozice, vstupuje proces konverze do další úrovně, která začíná tzv. **bodem obratu**. Podle obou autorů jde o situaci, kdy ustoupily dřívější aktivity a závazky a naskytly se nové vyhlídky. Často jde o situace prudkého životního zlomu, dané např. ztrátou blízké osoby, ztrátou zaměstnání či „existenciálním zmatkem“ v době dospívání. To do jisté míry vysvětluje poměrně významný počet konvertitů ve věku dospívání, v němž se oslabují rodinná pouta, dokončuje se studium a v němž člověk není usazen a zároveň je citlivý k novým podnětům. Tento bod obratu posiluje snahu jedince „začít znovu“ a změnit svůj dosavadní způsob života. Dalším stupněm je **vytvoření citového pouta** dovnitř skupiny, které je velmi často spojeno s existencí intenzivní vazby na někoho, kdo je již delší dobu členem skupiny. V mnoha případech byla konverze vedena z popudu rodinných příslušníků (manželů), blízkých přátel a spolupracovníků. Jakousi spojitou nádobu s touto fází tvoří fáze následující, kterou Lofland se Starkem označují jako **nízká úroveň vazeb mimo skupinu**. Stejně tak, jak mají blízcí sílu „přitáhnout“ do skupiny, mají i schopnost od případné konverze odradit. V této souvislosti je potřeba si také uvědomit, že v moderní společnosti existují objektivní kritéria, která náboženským skupinám napomáhají získat vhodné adepty. Jde zejména o vysokou míru mobility, vysokou rozvodovost apod. Tyto faktory pomáhají vytvářet osamocené, neintegrovane jedince snažící se nalézt někde své místo. Konečně posledním faktorem, který se podílí na procesu konverze,

je tzv. **intenzivní interakce**. Šest předchozích faktorů podmiňuje úspěšnou verbální konverzi. Teprve intenzivní interakce se skupinou však umožňuje **totální integraci** do náboženské skupiny, a tedy **totální konverzi**. Pomocí neustálé interakce dochází k potvrzování správnosti rozhodnutí vstoupit do skupiny, prohlubuje se pouto mezi jedincem a skupinou. K tomuto účelu slouží i četné rituály, které skupina provádí. Pod intenzivní interakcí si můžeme představit každodenní přítomnost jedince ve skupině, práci ve prospěch skupiny, obstarávání prostředků pro skupinu apod.

Driftový model je v současné sociologii jednoznačně preferovaným modelem konverze. Důvodem je mimo jiné i to, že na rozdíl od brainwashingového modelu **není spojen s voláním po sociální intervenci a především proto, že je založen na velmi fundovaném výzkumu, podloženém značným množstvím empirického materiálu**. Kromě toho chápe konverzi nikoli jako něco mimořádného, patologického a nebezpečného, ale spíše jako **příklad resocializace jedince**. Na tento aspekt konverze upozornili američtí sociologové Bromley a Shupe. Podle nich předpokládá konverze dvě základní roviny – sociální vazby a ideologický systém.

Sociální vazby spojují s přijetím nové sociální role a následnou resocializací (znovuzačleněním do společnosti). Přijetí nové role vede k redefinici minulé pozice ve světě a k vymezení nového poslání v rámci náboženské skupiny. Tato resocializace s sebou nese začlenění do kolektivu s jasnou perspektivou současné situace i budoucího vývoje. Tato perspektiva z pohledu konvertity poskytuje jistoty (světonázorové i sociální). Nabízí se tak život, kdy jsou všechny základní potřeby člověka vyřešeny.

I druhá, ideologická rovina má výrazně sociální kontext. Vytváření nového světonázoru je totiž nastartováno a živeno silou nových sociálních vazeb. Přijetí ideové stránky členství v hnutí se tak může jevit jako doplněk k nové sociální roli. Jedinec nepřijímá náboženskou perspektivu z pozice člena většinové společnosti, ale z pozice člena minoritní náboženské skupiny. To dovoluje přijmout např. i značně extrémní světonázor. Bromley a Shupe vymezili několik základních prvků sloužících k plnému začlenění konvertitů do skupiny:

- ideologie (světonázor),
- skupinový životní styl,
- vzájemné propojení,
- „atmosféra lásky“,
- neustálá aktivita – minimální možnost sebereflexe,
- omezení vazeb mimo kult,
- počáteční klam.

V praxi jsou tyto prvky aplikované následujícím způsobem. Konvertité jsou zapojeni do veškerých aktivit kultu („členství na plný úvazek“). Tak se vytvoří velmi silná pouta, která neplynou z osobních sympatií. Významnou roli přitom hraje vysoká míra dělby práce, totální organizace času, úplná ztráta soukromí a času „sama pro sebe“. Důsledkem toho je rozvázání dřívějších vztahů s rodinou, partnerem, přáteli a ukončení minulých aktivit (kariéry, studia, zájmů).

S ohledem na výše uvedené poznatky se v současné sociologii náboženství postupně prosadil tzv. třístupeňový model konverze. Podle něj je konverze reverzibilním (vratným) procesem postupného začleňování jedince do náboženské skupiny, který je ovlivněn tzv. predisponujícími činiteli, tj. motivy a potřebami jednatelů (konvertitů i náboženských skupin), jež tvoří první stupeň konverze. Potenciál těchto predispozic ke svému rozvoji potřebuje ustavení kontaktu mezi jedinci s podobnými potřebami, kteří se navzájem spojují a vytváří druhý stupeň konverze. A konečně je konverze završena závazným vstupem do náboženské skupiny a přijetím systému hodnot, idejí a interpretace světa.

I přes výrazný posun, k němuž došlo v posledních dvaceti letech, je konverze stále jedním z nejkontroverznějších témat, s jehož pomocí je možné dobře ukázat mnohovrstevnatost problematiky členství v současných náboženských skupinách a uvědomit si přitom, že celá řada konfliktů má výrazně ideologický podtext, ve kterém je věda pouhým „nástrojem“ manipulace s veřejným míněním.

6. Komunikační průvodce

Předchozí stránky nám ukázaly, že mnohé konflikty a kontroverze, které vyvolávají některé náboženské skupiny, jsou mnohdy vyvolány spíše ideologickým střetem než skutečným „patologickým“ chováním obviněných skupin. Krom toho se jasně ukazuje, že konflikt je něčím, co provází náboženství (a nejen to) od nepaměti. Podobně jako v mnoha dalších případech, kterým jsou věnovány ostatní kapitoly této publikace, se i zde ukazuje, že naše vnímání náboženských novotvarů, obvykle označovaných jako sekty, je v zajetí mnoha stereotypů. Dobrým příkladem může být například obecně sdílená představa o členech těchto skupin jako o sociálních a psychických frustrantech, kteří se stali obětí agresivních misijních strategií. Jak jsme ale mohli vidět a jak to dokládají i další dokumenty, které jsou součástí výukového DVD, jde naopak často o poměrně vzdělané jedince, kteří se aktivně zajímají o dění kolem sebe a snaží se svět aktivně ovlivňovat.

S odstraňováním podobných stereotypů, které mohou mít velmi závažné důsledky (např. podcenění situace, neadekvátní reakce na nastalou situaci), má pomoci jak tento text, tak celá tato publikace. Jejím cílem je podat nikoli množství encyklopedického materiálu, ale spíše ukázat mnohovrstevnatost zkoumaných fenoménů a vést čtenáře ke kritickému uvažování. Tomu má napomoci i doporučená literatura a rovněž i další, doplňkový materiál, který naleznete na přiloženém DVD. Jde především o texty, filmy a další audiovizuální materiál.

7. Shrnutí

- Nová náboženská hnutí jsou vlastně jakýmiisi „následovnickými hnutími“ hnutí spojených s politickým protestem a kulturním experimentem 60. let 20. století.
- Jak politický, tak kulturněexperimentální rozměr protestu byl výsledkem kombinace třech vzájemně propojených aspektů poválečné euroamerické společnosti – nevídaného ekonomického růstu, díky němuž se téměř podařilo odstranit chudobu a pomocí kterého si většina společnosti mohla dovolit to, co bylo dříve přístupné pouze bohatým vrstvám, enormního přirozeného přírůstku daného poválečným baby-boomem a expanze a nárůstu vzdělanosti.
- Náboženské experimentování však znamenalo nejen vyjádření protestu, ale umožnilo také vytvoření situace „náboženské plurality“, v níž si každý jedinec volí náboženskou skupinu či náboženský systém podle vlastních potřeb a preferencí.
- Situace „duchovního tržiště“ s sebou kromě jiného přinesla i nutnost nově vymezit „nové“ náboženské skupiny oproti skupinám již existujícím, a tedy tradičním.
- Sektu chápe Weber jako exkluzivní sociální skupinu, kdy členství není dáno narozením, ale je výsledkem volby dospělého jedince.
- Sekta je často nazývána jako nestabilní typ náboženské organizace, který má tendenci se v průběhu času transformovat do podoby církve.
- Kult je typ náboženské skupiny, který nepředstavuje skupiny vzniklé odštěpením, ale skupiny v daném kulturním kontextu zcela nové.

- Zajímavou alternativu vůči tradičním vymezením náboženských skupin pomocí pojmů sekta–kult–církve vytvořil americký sociolog Roy Wallis. Je založena na třech základních typech: 1) nová náboženská hnutí odmítající svět, 2) nová náboženská hnutí přijímající svět a 3) nová náboženská hnutí obývající svět.
- „Sociologické“ pojetí konverze jakožto jakéhosi příkladu změny skupinové identity je mimo jiné výrazně ovlivněné proměnou chápání jedince v moderní společnosti, kterou bychom stručně mohli označit jako individualizace.
- V tzv. brainwashingovém modelu je konverze vnímána jako náhlá a násilná změna identity jedince, která je většinou spojena s psychickým či fyzickým zneužitím daného jedince. Tato teorie je v současnosti vědeckou psychologií a sociologií považována za chybnou a neopodstatněnou.
- V tzv. driftovém modelu je konverze vnímána jako postupná, někdy dokonce neuvědomělá změna identity jedince a jeho sociálních vazeb.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|--|-----|----|
| 1) Konverze je rychlá a násilná změna identity jedince. | ANO | NE |
| 2) Při konverzi hrají důležitou roli tzv. predisponující činitelé. | ANO | NE |
| 3) Klíčovou roli při konverzi hraje strategie, kterou používá náboženská skupina. | ANO | NE |
| 4) Mnohem významnějším faktorem než nauka či rituál jsou při procesu konverze sociální vztahy, které má konvertita směrem do náboženské skupiny, k níž konvertuje. | ANO | NE |

Jaké byly hlavní příčiny vzniku tzv. kontrakulturních hnutí v 60. letech 20. století?

Proč jsou tzv. nová náboženská hnutí často úspěšnější při získávání nových členů než tradiční náboženské skupiny? Uveďte alespoň tři důvody.

Textová analýza

Chcete-li vidět obrodného kazatele při práci, nejspíš jich pár najdete ve vašem městě. Jděte do jejich modlitebny či stanu před zahájením bohoslužeb, sedněte si dozadu, asi do třech čtvrtin sálu. S největší pravděpodobností bude hrát tichá opakující se hudba, zatímco lidé přicházejí na bohoslužbu. Opakované bubnování, nejlépe v rozmezí 45–72 úderů za minutu (rytmus blízký tlukotu lidského srdce), je velmi hypnotické a může navodit u velké většiny lidí změněný stav vědomí při otevřených očích. A jakmile jste v alfa stavu, jste nejméně 25krát vnímavější a přístupnější sugescím než v plném beta vědomí. Hudba je pravděpodobně stejná při každé bohoslužbě, nebo alespoň obsahuje stejné bicí, a mnoho lidí se dostane do změněného stavu skoro okamžitě po vstupu do svatyně. Podvědomě vyvolají svůj stav myslí při poslední bohoslužbě a reagují v souladu s posthypnotickou sugescí. Sledujte lidi čekající na začátek bohoslužby. Mnoho jich bude jevit vnější známky strnulé tělesné relaxace a lehce rozšířených očí. Často se začnou kývat v křesle dopředu a dozadu s rukama ve vzduchu. Posléze pravděpodobně přijde pastorační asistent. Obvykle mluví s dobrým „hlasovým trylkem“.

(<<http://www.kolumber.com/Bitva1.html>>)

Ke kterému z představených modelů konverze má text nejbliž a proč?

Analýza reálné situace

V souvislosti s aférou, v níž hrál významnou roli Libor Michálek, se vicekancléř prezidenta republiky Petr Hájek v médiích vyjádřil: „Ten pan Michálek je opravdu hodně divná postava. Velmi by mě zajímalo, co je pravdy na tom, že pan Michálek je aktivním jehovistou. To by mnohé vysvětlovalo. A žasnu nad tím, že se to média ještě nepokusila zjistit. I to mnohé vysvětluje. Přitom by jen stačilo zeptat se na to, zda by byl ochoten nechat si udělat transfuzi krve.“

- 1) Čeho chtěl Petr Hájek tímto výrokem docílit?
- 2) Proč si vybral právě tuto náboženskou skupinu?

Projekt

- 1) Zkuste ve svém okolí najít nějakou náboženskou skupinu, která je svým okolím považována za kontroverzní.
- 2) Zeptejte se představitele některé z etablovaných náboženských skupin (katolické církve, Českobratrské církve evangelické, Československé církve husitské), zda a proč považuje tuto skupinu za kontroverzní.
- 3) Porovnejte jeho tvrzení s informacemi, které o skupině naleznete v médiích, a s informacemi, které získáte z odborných publikací.
- 4) Zamyslete se nad tím, proč se informace z těchto různých zdrojů liší a co asi ovlivňuje jejich podobu.

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) ANO, 3) NE, 4) ANO; Zklamání z vývoje poválečné společnosti, především pak z přílišného přeceňování výkonnostního založení společnosti, frustrace z nenaplněných očekávání poválečné generace ve vztahu ke svému uplatnění ve společnosti, zvýšení úrovně vzdělanosti; Prezentují se jako alternativa a jsou schopné pružněji reagovat na současné potřeby, jsou založené na protestu.

Textová analýza: Brainwashingový model. Předpokládá psychickou manipulaci konvertity.

Analýza reálné situace: 1) Ostrakizace člověka pomocí negativního „onálepkování“ je poměrně častým jevem. Spojení se skupinou, která je širokou veřejností vnímaná jako značně problematická, mělo dotčeného znevěrohodnit.

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Lužný, Dušan, *Nová náboženská hnutí*, Brno: MU 1996.

Tato kniha stále patří k nejlepším u nás dostupným knihám věnovaným otázkám studia současných náboženských skupin. Kromě přehledu jednotlivých skupin podává tato kniha srozumitelný výklad mnoha problémů rozebíraných v tomto textu (např. konverze, členství apod.).

Nešpor, Zdeněk – Václavík, David, a kol., *Příručka sociologie náboženství*, Praha: SLON 2008.

Václavík, David, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Praha: Malvern 2007.

Kniha se více dopodrobna věnuje otázkám typů jednotlivých náboženských skupin.

NÁBOŽENSKÉ A ETNICKÉ MENŠINY I: TRAGICKÝ OSUD ŽIDŮ A ROMŮ

Dějiny antisemitismu a holocaust

Redakce

Zaslechli jste někdy věty typu: Židi do plynu! Juden raus! Cikáni do plynu! Vietnamci do plynu! Ty seš ale nechutnej židákl! Dále vtipy typu: Esesman říká: „Žide, co děláš za tím stéblem trávy?“ Žid odpovídá: „Hrajeme karty.“ Esesman: „Jo, tak to je vás tam víc!“

O čem tyto výroky vypovídají? A co je jejich společným jmenovatelem? Odkud se tyto výroky vzaly a jaké vůbec mají historické, kulturní a myšlenkové pozadí? Je stále možné se s těmito výroky, nápisy a vtipy setkat? A proč?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Předložená kapitola vám načrtne základní historickou periodizaci.
- Také vám poskytne myšlenkový nástin, který vám pomůže k orientaci v problematice antisemitismu a holocaustu.
- Umožní propojit jednotlivé vývojové fáze, nabídne souvislosti s podobnými fenomény v rámci vývoje antisemitismu a holocaustu.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Kapitola by vám měla pomoci pochopit projevy antisemitismu, jejich kořeny a význam holocaustu nejen pro židovskou a romskou kulturu, ale i pro kulturu evropskou (popř. i jiných menšin, které jsou součástí naší společnosti, jako např. Vietnamci).
- Pochopíte propojení současných projevů antisemitismu a neonacismu.
- Porozumíte propojení současných projevů antisemitismu.
- Porozumíte propojení současných projevů neonacismu.

3. Úvod

Židovská menšina představuje v dějinách historických českých zemí, Československa i České republiky jednu z významných minoritních skupin obyvatelstva. Zároveň i jednu z menšin s nejdelšími dějinami na našem území, neboť první zmínky o židovském osídlení Moravy a o židovských obchodnících v Praze pocházejí už z 10. století. V průběhu staletí se u nás židovští obyvatelé potýkali s dobami příznivějšími i s obdobími, která nebyla pro židovské obyvatelstvo příliš příznivá. V této kapitole máme připomenout období, které znamená v dějinách židovského národa nejen v českých zemích, ale v celém světě velkou tragédií, období holocaustu – *šoa*. Na následujících řádcích se budeme snažit vysvětlit příčiny opakujících se stereotypů a předsudků vůči židovskému národu včetně dlouhé historie antisemitismu, který bohužel neskončil tragédií 2. světové války.

Než přistoupíme k samotnému tématu, zastavíme se ještě u termínu **židovství** (židovská identita). Potíže s vymezením židovství (židovské identity) nutně vyúsťují v konkrétních případech v pochybnosti. Je židovská identita dána rodiči, náboženstvím, obojím, nebo něčím docela jiným? Je vůbec možné přestat být Židem? A pokud ano, tak jak?

Podle židovského práva (*halacha*) je za Žida považována osoba narozená z židovské matky nebo člověk, který konvertuje k judaismu (ortodoxní konverzí) a nevyznává žádné jiné náboženství. Při vzniku státu Izrael byla jeho zakladateli v Deklaraci nezávislosti proklamována „(...) obnova Židovského státu v Zemi Izrael, který otevře svoje brány každému Židovi (...)“. Při uskutečňování tohoto principu Stát Izrael přijal přeživší holocaust, uprchlíky z mnoha zemí světa a část Židů z diaspory, kteří se přistěhovali (provedli tzv. *alija*) na základě vlastního rozhodnutí. Zákon o návratu z roku 1950 tak zaručuje každému člověku židovského původu (v linii po prarodiče), ať se nachází kdekoli na světě, právo vrátit se jako nový přistěhovalce do Izraele a získat izraelské občanství. V případě termínu „návrat“ vyšli izraelští zákonodárci z předpokladu, že současný Stát Izrael je pokračovatelem Izraele biblického. Izraelské občanství získává nový přistěhovalce dnem příjezdu do Izraele obdržáním „Certifikátu nového přistěhovalce“. Osoba může během následujících tří měsíců prohlásit, že si nepřeje stát se izraelským občanem.

4. Faktografický výklad: Vymezení pojmů

Chceme-li se zabývat dějinami antisemitismu, je nejprve nutné vymezit, co tento pojem znamená. V odborné literatuře se můžeme setkat s mnohými pokusy o vymezení. Pro ilustraci uvádíme výběr několika z nich:

- „Nepřátelský vztah vůči Židům, který může působit i jako ideologie či politická doktrína.“ (*Velký sociologický slovník*)
- „Rasová nenávisť vůči Židům, která je produktem 19. století.“ (J. Kuděla, historik)
- „Nenechat Židy žít jako Židy – to je nejjobecnější vymezení antisemitismu v židovském chápání.“ (S. Krajewski)
- „Antisemitismus je určitý způsob vnímání židů, který lze vyjádřit jako nenávisť vůči židům. Slovní i fyzické projevy antisemitismu jsou zaměřeny proti židovským nebo nežidovským osobám anebo majetku, proti institucím židovské komunity a náboženským zařízením. Podobné projevy mohou být namířeny proti Státu Izrael, jako představiteli židovského národa. Antisemitismus často obviňuje židy ze spiknutí s cílem poškodit lidstvo a nezřídkna na židy svádí vinu za to, že se právě něco nedaří.“ (Evropské centrum monitorování rasismu a xenofobie)
- „Slovo antisemitismus označuje nenávisť či předsudky vůči Židům i veškeré činy vyplývající z tohoto přesvědčení. Doslova vyjadřuje ideu odporu (předpona „anti“) vůči Semitům. K těm se kromě Židů počítají i další národy, například Arabové, neboť i oni podle Bible vzešli z rodu patriarchy Šema (Sem), jednoho ze tří synů bájného Noeho, a jsou tedy Semity. Antisemitismem se však obecně míní jen protizidovské projevy.“ (ředitel Židovského muzea v Praze L. Pavlát)

Pakliže budeme hledat v nejrůznějších knihách a odborných studiích zabývajících se antisemitismem jednotný klíč k jeho pochopení, najdeme ho jen stěží. Ve skutečnosti **není jen jedna forma antisemitismu**, ale mnoho, a mají více podob sahajících až do současnosti. Stejný jev totiž nemá vždy stejné příčiny. **Řecko-římský předkřesťanský antisemitismus** je zcela odlišný od **křesťanského antijudaismu**. A ten je naprosto jiný než **antisemitismus nacionální**, který vedl až k **holocaustu**. Samotný termín **holocaust** pochází z řeckého slova *holocauston* – celopal – a znamená zápalnou oběť. Poprvé jej použil spisovatel a filozof Elie Wiesel v roce 1958 ve svém románu *Noc*. Úplným zničením se přitom míní perzekuce a vyvražďování evropských Židů. V židovském prostředí se používá pro pronásledování a vyvražďování Židů biblický termín **šoa**, který se překládá jako katastrofa, záhuba, zničení, zmar. V Hebrejské bibli, v knize proroka Sofonjáše (Sf 1:15), najdeme dokonce spojení **jom šoa**, což v překladu znamená „den záhuby“. V nacistických materiálech a dobových dokumentech se setkáváme

s eufemistickým slovním spojením *Endlösung der Judenfrage*, což v překladu znamená „konečné řešení židovské otázky“. Termín byl nacisty užíván k popisu totální likvidace židovského národa.

V souvislosti s výše uvedenými definicemi je třeba doplnit definici genocidy, kterou někteří soudobí autoři používají jako synonymum ke slovu holocaust. **Genocidou** se obecně rozumí zločin proti lid-skosti; proces, který znamená zničení národa nebo etnické skupiny, přičemž k němu nemusí dojít najednou a přímo hromadným vyvražděním všech příslušníků tohoto národa nebo etnické skupiny. Autorem pojmu je Rafael Lemkin. Avšak současný izraelský historik Yehuda Bauer odlišuje **genocidu od holocaustu** následujícím doplněním: „Holocaust byl globální, totální a iracionální, což jej odlišuje od jiných genocid“ (*Úvahy o holocaustu*).

Pokud antisemitismy sjednotíme pod pojem **etnický**, je to vysvětlení jen částečné, a ne zcela přesné. Ve skutečnosti bychom pojem **etnický** v řecko-římském světě hledali jen velmi obtížně, přinejmenším do doby, než narazil na židovskou náboženskou tradici – judaismus.

Ve starověkém světě přeplněném sochami, soškami, amulety, rituály a rozličnými mýty, židovská tradice vytrhuje božství z lidské představivosti, a proto nemohlo být ani popsáno, ani zobrazováno. Ostatně pro vzdáleně podobné výroky byli dva velcí řečtí filozofové Anaxagoras a Protagoras obviněni z bezbožnictví a v 5. století vyhnáni z Athén. Polis, řecká a pak římská, byla tak pevně připoutána k představě boha, že každý vryp na soše boha byl pokládán za neznabožství. Co dodat ke skandálu způsobenému poškozením sochy boha Herma, který otrásl Athénami. Židé svým odmítáním Obrazu, se jinak řečeno „prohřešili“ proti tehdejším náboženským tradicím. To vše, včetně zvláštního společenského a daňového postavení Židů, vyvolalo obrovskou nenávist vůči nim. O tom, že Židé museli čelit různým pomluvám a lžím, nám například podává svědectví i Josephus Flavius, vlastním jménem Josef ben Matattjáh.

Křesťanský antijudaismus vznikl zejména na základě sporů o roli **mesiáše**. Pro Židy je základní křesťanský pojem „Kristus, Syn boží“ cosi jako hřích; ten pobouřil Židy ze středomořských měst. Do těchto měst přišel apoštol Pavel hlásat se střídavými úspěchy novou víru. Svým pojetím výkladu učení Ježíše z Nazaretu vyvolal kontroverzní postoje uvnitř rané církve, z níž někteří odmítali božské otcovství. Židé stáli na svém, a když na počátku 4. století získali křesťané dočasnou moc, Židé byli kolektivně představováni jako vrazi Boha, jako vyznavači škodlivé víry, jako odpůrci většinového (křesťanského) světonázoru, jako odpůrci společnosti. V této době byli Židé často připodobňováni k vepřům či kozlům; od 10. století byl satan zpodobňován jako kozel se „židovskými rysy“ (rovněž na sklonku 19. století a počátku 20. století byli Židé připodobňováni k hmyzu či k parazitům, kteří šíří infekce, a proto je možné je bez jakýchkoliv výčitek zničit).

Nacionalistický antisemitismus v pravém slova smyslu, třetí historické období daného jevu, přinesl zejména koncept „stát je národ“, který formovala i Velká francouzská revoluce. Na nějaký čas ustoupil do pozadí pod tlakem židovské emancipace, pak ovšem v průběhu 19. a 20. století antisemitismus zesiloval a zmocňoval se postupně celé Evropy, až vyvrcholil v holocaust/šoa. Ve skutečnosti národní státy, posedlé vlasteneckým nacionalismem, který byl pokládán za nedílnou součást morálky, odvrhly Židy, kteří se nepřipojili k většinovému křesťanství, tedy k národní kultuře, a kteří byli v očích veřejného mínění s konečnou platností příliš kosmopolitní na to, aby se stali loajálními občany. Rakousko-uherský novinář, otec moderního sionismu Theodor Herzl (1860–1904) ve svém spise *Židovský stát* přináší tyto důvody antisemitismu: „Nyní už nehovoříme o pocitech, starých předsudcích a omezenostech, nýbrž o politických a hospodářských důvodech. Dnešní antisemitismus se nesmí zaměřovat za dřívější náboženskou nenávist, ačkoli v některých zemích má ještě i dnes konfesní zabarvení. Hlavní rys protizidovského hnutí je dnes jiný. V zemích, kde je antisemitismus nejvýraznější, je důsledkem židovské emancipace. Když kulturní národy poznaly nelidskost výjimečných zákonů a osvobodily nás od nich, bylo už pozdě. V našich dosavadních domovech jsme se už emancipovat nemohli. V ghettech jsme se podivným



Obrázek č.1: Legitimace označená písmenem „J“.

způsobem stali střední vrstvou a opustili je jako její tvrdá konkurence“ (Theodor Herzl, *Židovský stát: Pokus o moderní řešení židovské otázky*).

Němečtí národní socialisté tedy postupně navázali na přetrvávající církevní antijudaismus a antisemitismus a svůj program postavili na teorii moderního biologického rasismu, který měl za pomoci antropologických měření vymezovat vedle základních ras i rasy podružné, tak jak to zformuloval hrabě Josef Arthur Gobineau ve své třídílné *Eseji o nerovnosti lidských ras* (1853–1855).

Od vzniku Hitlerovy NSDAP a vyhlášení jejího programu roku 1920 se antisemitismus stal stěžejní součástí nacistické ideologie. Důležitou roli bezesporu sehrál Hitlerův *Mein Kampf* (1924),

jehož náklad dosáhl v Německu do konce druhé světové války téměř 10 milionů výtisků. Pro přesnější představu, jakým způsobem se Adolf Hitler vyjadřoval o židovském národě, zařazujeme ukázkou z 11. kapitoly Hitlerova spisu, nazvané „Národ a rasa“, ve které přirovnává Židy ke krysám:

„Vůle k obětování se u židovského národa nepřekračuje holý pud sebezáchovy jedince. Zdánlivě velký pocit sounáležitosti je zdůvodněn velmi primitivním vrozeným pudem stáda, jako se to projevuje u spousty ostatních živočichů tohoto světa. Pozoruhodná je na tom ta skutečnost, že stádový pud vede k vzájemné podpoře vždy pouze do té doby, dokud je k tomu nenutí všeobecné ohrožení. Stejně tak se i smečka vlků po společné loupežné výpravě a zahnání hladu opět rozdělí na jednotlivá zvířata. To samé platí pro koně, kteří, pokud jsou napadeni, stmelují se do obraného šiku, a po přestálém nebezpečí se opět rozejdou. Podobně se chovají i Židé. Smysl pro obětování je pouze zdánlivý. Existuje pouze tak dlouho, jak je to nezbytně nutné pro existenci každého jedince. Jakmile je však společný nepřítel poražen, hrozivé nebezpečí odraženo, kořist schována, mizí zdánlivá harmonie mezi Židy, aby opět bylo uvolněno místo příčinně existujícím vlohám. Židé jsou za jedno, pouze pokud je k tomu nutí společné nebezpečí, nebo je k tomu vede vidina společné kořisti. Zmizí-li však oba důvody, nastupují do jejich práva vlastnosti nejhrubšího egoizmu, a z věčného národa se obratem ruky stává krvavě se potírající horda krys. Pokud by Židé byli na tomto světě sami, utopili by se ve špíně a svinstvu.“
(Adolf Hitler, *Mein Kampf*).

Po nástupu Hitlera do funkce říšského kancléře 30. ledna 1933 byli židovští obyvatelé Německa vystaveni řadě diskriminačních opatření, která se postupně vyhrcovala. Tato opatření byla postupně zaváděna na všech okupovaných územích. V Německu tak bylo již na počátku roku 1933 zakázáno lékařům a advokátům židovského původu vykonávat povolání, židovští univerzitní profesori a státní úředníci byli propuštěni. Dne 28. března 1933 vydalo nacistické vedení výzvu k bojkotu židovských obchodníků, živnostníků, právníků a lékařů. Vše bylo doprovázeno intenzivní antisemitskou propagandou, podle které měl být bojkot pouhou odvetou za nepřátelské vystupování zahraničních Židů proti novému německému režimu. Na vše dohlíželi příslušníci SA (*Sturmabteilungen* – Útočné oddíly) a SS (*Schutzstaffe* – Ochranný sbor), téhož roku 4. dubna byl bojkot oficiálně ukončen s tím, že splnil svůj účel.

Kromě Židů se nacistický režim zaměřil na tělesně i duševně handicapované jedince, homosexuály, Romy a politické odpůrce NSDAP. Pro ně se zřizují již v první polovině 30. let na území Německa koncentrační tábory. První tábory byly zřízeny v březnu 1933 v Dachau u Mnichova a v Oranienburgu

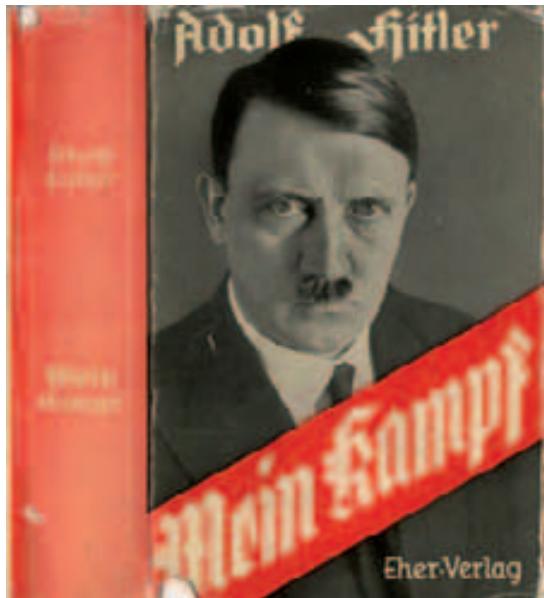
u Berlína, následovaly Sachsenhausen (1936), Buchenwald (1937) a další. Důležitým úkolem nacistických úřadů bylo prosazení a zavedení zákona o zabavení židovského majetku, čehož dosáhly roku 1933.

V září roku 1935 vešly v platnost norimberské zákony; byl to zákon o říšském občanství a zákon na ochranu německé krve a německé cti. Roku 1933 byl zaveden *numerus clausus* (regulovaný počet) pro židovské studenty vysokých škol, ke konci roku 1938 byli z vysokých škol úplně vyloučeni. Po listopadu 1938 nesměly židovské děti navštěvovat žádné veřejné školy. V Německu roku 1938 se Židé museli registrovat a byly pro ně zavedeny zvláštní průkazy označené písmenem „J“, bylo rozhodnuto o arizaci hospodářství a segregaci Židů. Tato nařízení byla platná také pro Rakousko, které Němci zabrali tzv. anšlusem 12. března 1938. Zde byli Židé mnohem rychleji než v Německu vyloučeni ze společnosti, k čemuž přispěla dlouhá tradice antisemitismu v této zemi.

Naprostou legalizací násilí se stala tzv. křišťálová noc, která proběhla v Německu, v Rakousku a v tzv. Sudetech (odtržené části českého pohraničí) v noci z 9. na 10. listopadu 1938. Křišťálová noc měla být odpovědí na vraždu pracovníka německého velvyslanectví v Paříži Ernsta von Ratha, kterou provedl židovský student Herschel Grynszpan. Dne 30. ledna 1939 pronesl Adolf Hitler před Říšským sněmem své proslulé „proroctví“, že rozpoutá-li světové Židovstvo novou světovou válku, bude jejím výsledkem vyhlazení židovské rasy v Evropě. Na toto „proroctví“ se Hitler později často odvolával.

Prováděním tzv. „konečného řešení“ byl pověřen říšský vůdce a šéf německé policie Heinrich Himmler. Po okupaci Polska započala etapa soustředování Židů. V dubnu 1940 bylo zřízeno ghetto v Lodži, v listopadu 1940 ve Varšavě. Počátek masového vraždění Židů je spojen se zahájením tažení proti SSSR. Hned za frontou postupovaly tzv. *Einsatzgruppen* (pohotovostní skupiny), vytvořené z příslušníků bezpečnostní policie a bezpečnostní služby. Podle neúplných vlastních záznamů povraždily pohotovostní skupiny nejméně 900 000 Židů. K největšímu masakru došlo 29. a 30. září 1941 v roklí Babi Jar u Kyjeva, kde bylo zastřeleno 33 771 kyjevských Židů. Koordinátorem postupu všech složek zajišťujících vyhlazování Židů byl pověřen šéf Hlavního úřadu říšské bezpečnosti (RSHA) Reinhard Heydrich, který 31. července 1941 obdržel oficiální pověření od Hermanna Göringa, předsedy ministerské rady pro obranu Říše. Dočasným řešením se stala ghetta, kde byli Židé postupně soustředováni před tím, než byli deportováni na východ, k likvidaci. Řada z nich však zemřela již v ghettech v důsledku naprosto nevyhovujících hygienických, ubytovacích a stravovacích podmínek a neustálého teroru příslušníků SS.

Židé věznění v polských ghettech byli z velké části zavražděni v některém z vyhlazovacích táborů, jako byl tábor v Chelmně (založen 1941), v Treblince (založen 1941), v Belžecu (založen 1940) nebo v Sobiboru (založen 1942). Od prosince 1941 bylo k masovému vraždění ve vyhlazovacím táboře Chelmně používáno plynových vozů; tímto způsobem bylo zavražděno přibližně 150 000 lidí. Na podzim 1941 bylo zahájeno budování velkokapacitních vyhlazovacích zařízení, jež vznikla roku 1942 v táborech Belžec, Sobibor a Treblinka. V nich byly zřízeny stabilní plynové komory.



Obrázek č. 2: Titulní strana *Mein Kampf*.

K budování plynových komor bylo přikročeno na základě usnesení státních sekretářů ministerstev a vyšších velitelů SS, kteří se sešli 20. ledna 1942 na konferenci ve Wannsee na předměstí Berlína. Na konferenci, které předsedal Reinhard Heydrich, bylo rozhodnuto přikročit k realizaci „konečného řešení židovské otázky“, která se měla týkat 11 milionů evropských Židů, žijících na území od Irska po Ural.

Centrem vyhlazování Židů se od jara 1942 stal koncentrační tábor Osvětim II – Birkenau/Březinka (budován vedle původního, kmenového tábora od března 1941), kde fungovala čtyři krematoria s plynovými komorami, v nichž byly oběti vražděny plynem nazývaným cyklon B. Celkový počet Židů zavražděných v Osvětimi se odhaduje na 1,2 až 1,6 milionu. Vraždění v plynových komorách probíhalo dále v koncentračním táboře Majdanek, v menším rozsahu i v Sachsenhausenu, Mauthausenu, Ravensbrücku, Jasenovaci a dalších. Mnozí z těch, kteří přežili koncentrační a vyhlazovací tábory, zahynuli na konci války při tzv. pochodech či transportech smrti vypravených z likvidovaných táborů. Celkový počet obětí holocaustu bylo šest milionů Židů.

I přes těžké podmínky, které byly v ghettech i vyhlazovacích táborech, vznikaly odbojové organizace, kterým se podařilo v několika případech vyvolat povstání: ve varšavském ghettu v roce 1943 (od 19. dubna do 16. května), v Bialystoku a v Treblince (obě v srpnu 1943), v Sobiboru (říjen 1943) a v Osvětimi (říjen 1944). Židé často vstupovali do vojenských jednotek jednotlivých zemí, které bojovaly na straně Spojenců, vytvářeli vlastní ozbrojené partyzánské skupiny.

Poválečné období: popírání holocaustu

Nová doba s sebou přinesla bohužel i nárůst antisemitských projevů ve světě. Někteří z historiků hovoří o „novém antisemitismu“. Ve skutečnosti jde o antisemitismus staronový – dobově aktualizovanou podobou z minulosti známých stereotypů. K hlavním složkám „nového antisemitismu“ bývá řazeno: popírání holocaustu, militantní antisionismus, islamistický fundamentalismus a neonacismus. K šíření nových projevů antisemitismu přispěla samozřejmě i doba nových moderních komunikačních médií, jako je internet, elektronická pošta apod.

První zmínky o tom, že k holocaustu nedošlo a že byla údajně zfalšována historie, se objevují již krátce po skončení druhé světové války. Objevily se názory typu: válku zavinili Židé, proto není důvod s nimi soucítit; fotografie obětí z vyhlazovacích táborů a svědectví přeživších nejsou věrohodné, plynové komory sloužily pouze k dezinfekci; udávaný počet obětí je nereálný atd. Soustavnou podobu získalo popírání holocaustu v 70. letech 20. století, kdy byl ve Spojených státech amerických založen Institut pro historickou revizi (Institute for Historical Review, 1978). Popírači holocaustu se sami označují za ty, kteří uvádějí historické skutečnosti na pravou míru (odtud označení „historická revize“); tvrdí, že k holocaustu nikdy nedošlo, zlehčují podíl nacistů na protižidovském vraždění.

Popírání holocaustu bývá také často nazýváno „osvětimskou lží“, neboť popírači holocaustu zpochybňují masová vraždění často právě na příkladu Osvětimi – nahrává jim to, že nacisté před vyklizením tábora na přelomu let 1944/45 zničili nejen plynové komory, ale také velkou část dokumentů. Kromě toho používali nacisté krycí jazyk pro označení svých záměrů, nejznámějším příkladem je termín „*Sonderbehandlung*“ – „zvláštní zacházení“ – pro smrt v plynové komoře.

I v České republice jsou k dostání publikace popírající holocaust – jedná se např. o knihy jednoho z nejznámějších popíračů, britského historika Davida Irvinga. V roce 2000 se dokonce snažil o odsouzení uznávané americké historičky Debory Lipstadt, která jej nazvala obhájcem nacistů a popíračem holocaustu. Soud jí dal za pravdu a v rozsudku označil Irvinga nejen za „aktivního popírače holocaustu, ale i ‚antisemitu a rasistu‘, který se spolčuje s pravicovými extremisty propagujícími neonacismus“ (kolektiv autorů, *Židé, dějiny a kultura*).

5. Analytický výklad: Vybrané příklady diskriminace a zažitých stereotypů vnímání židovského obyvatelstva

Jedním z projevů diskriminace židovského obyvatelstva v křesťanské Evropě byla povinnost Židů žít v oddělené části od ostatního obyvatelstva. Systematické segregace úsilí bylo explicitně vysloveno a ustanoveno na 3. a 4. lateránském koncilu (1174, 1215). Pro tyto části se užívala různá označení jako židovská ulice, čtvrť a později, od 16. století se v Itálii poprvé užívalo termínu „ghetto“, odvozeného od italského názvu *Geto nuovo* (Nová slévárna), což byla část oddělená od zbytku města zdmi a branami s padacími mosty. Zřízená ghetta se řídila předpisy, které rozhodně nebyly v Evropě jednotné, a proto se můžeme ve stejné době setkat s ghetty s volnějším i s přísnějším režimem. V Benátkách Židé např. nesměli přenocovat mimo ghetto a jeho brány se se západem slunce uzavíraly, podobně tomu bylo i o křesťanských svátcích. Rozloha ghetta se zřídkakdy rozšiřovala, spíše zůstávala stejná, a to bez ohledu na rostoucí populaci. Tento fakt měl potom vliv na přelidněnost, časté požáry a nemoci. Systém ghett se v Evropě s výjimkou Francie uchoval až do 19. století. Na území dnešní České republiky se můžeme setkat se zbytky ghett například v Praze, Třebíči a Boskovicích. Podobným způsobem postupovali i nacisté, kteří zpočátku židovské obyvatelstvo soustředili do tzv. koncentračních táborů (ghett), které zřídili ve Varšavě, Lodži, u nás např. v Terezíně, kde rovněž Židé žili v zoufalých hygienických podmínkách. Ghetta byla přelidněná, řídila se přísnými předepsanými zákony, např. na noc se uzavírala, byl v nich velmi omezený obchod, zásobování aj. Nacisté účel ghett potom ještě rozpracovali a využili je jako „přestupní stanice“ na cestě do plynových komor.

Vedle ghett byla židovská populace ve středověku odlišena i viditelným označením na oděvu, např. ve formě žlutého nebo červeno-bílého kolečka, které rovněž nebylo v Evropě jednotné a nebylo vždy důsledně dodržováno. Velmi často to záviselo na vůli panovníka.

Zvyklost užívat označení pro určitou část obyvatelstva zavedl už v 7. století islámský panovník Umar ibn Al-Chattáb. Avšak jeho označení nelze interpretovat jako protižidovské, neboť platilo pro nemuslimské obyvatelstvo jako celek, tedy i pro křesťany. V českých zemích toto označení zrušil teprve Josef II. roku 1781. Podobné označení, žlutou Davidovu hvězdu, pro židovskou menšinu zavedly roku 1935 až norimberské zákony. Tyto zákony zbavily Židy a další osoby, jež nemohly prokázat árijský či „druhově“ příbuzný původ, říšského občanství a změnily je v bezprávné bytosti. Za Žida byl podle nich považován každý, kdo měl alespoň tři židovské prarodiče, i když třeba oba jeho rodiče i on sám byli pokřtěni nebo zůstali bez vyznání. Kdo měl pouze dva nebo jednoho židovského prarodiče, byl považován za „míšence“ prvního nebo druhého stupně, ovšem pouze za předpokladu, že sám nikdy nebyl členem židovské obce, případně nevstoupil do manželství s Židem či Židovkou.

Vedle zřizování ghett a označení byli Židé ve středověku často obviňováni z rituálních vražd, šíření



Obrázek č. 3: Židovská hvězda s nápisem „Jude“ (v protektorátu zavedena v září 1941).

nemoci, trávení studní, ze znesvěcování těla Ježíše Krista a z jeho ukřižování. Případy krivých obvinění Židů ve středověku vedly velmi často k pogromům na židovskou menšinu, a v důsledku toho pak docházelo i k častému stěhování Židů do tolerantnějších zemí.

1. Obviňování z rituálních vražd – Nejstarší známý příběh z anglického Norwiche (1144) hovoří o ukřižování křesťanského chlapce Williama před Velikonocemi. Podle dobového výkladu se Židé chtěli potěšit mučením nevinného, v němž jakoby znovu opakovali Ježíšovo utrpení na kříži. Právě údajná nenávisť Židů k čistotě a nevinnosti měla stát za jejich potřebou vraždit především děti a panny. Jiná obvinění z rituálních vražd přičítala Židům snahu opatřit si křesťanskou krev jako lék na vlastní neduhy. Je až s podivem, jak hluboce musely být tyto předsudky i v „moderním“ člověku konce 19. století zakoreněny, když mohl tak snadno uvěřit v tuto pověru, jejímž pomyslným vrcholem byla v českých zemích hilsneriáda v roce 1899. Jednalo se o vraždu mladé dívky Anežky Hružové, ke které došlo v Polné u Jihlavy; byla vydávána za rituální vraždu, ze které byl neprávem obviněn Leopold Hilsner, mladík židovského původu.

2. Obviňování z šíření nemoci a trávení studní – V letech 1348–1350 postihla především západ Evropy zhoubná morová epidemie, jíž podlehla více než čtvrtina obyvatel. V této době plně zoufalství a nejistoty znovu ožila starší pověst, že Židé tráví vodu ve studnách a pramenech, některé verze dokonce hovoří o spiknutí Židů a muslimů za účelem vyhlazení křesťanů. Skutečnost, že „černá smrt“ postihla Židy neméně než ostatní obyvatele, nezabránila velkým násilnostem na Židech na území dnešního Německa, Švýcarska, Rakouska a Francie.

Svoji nezanedbatelnou roli sehrála i protestantská tradice v čele s Martinem Lutherem, který roku 1543 vydal spis nazvaný *O Židech a jejich lžích*. Tento spis je dodnes považován za jeden z nejvíce protižidovských traktátů všech dob (Luther navrhoval ničit synagogy i židovské příbytky, pod trestem smrti zakazovat rabínům vyučovat, chtěl zakázat Židům volnost pohybu nebo je přímo vyhnat ze země atd.). O tom, že tato obvinění často vedla k pogromům a byla zneužívána, přestože o jejich pravdivosti nebyli přesvědčeni ani samotní autoři textů (kázání), nám podává svědectví samotný Martin Luther, když přirovnává Židy k jedovatým baziliškům nebo ztělesněnému ďáblu.

Dne 29. dubna 1946 byl před mezinárodním vojenským tribunálem v Norimberku vyslýchán Julius Streicher, vydavatel štvavého nacistického listu *Der Stürmer*, který byl obviněn z propagandistické přípravy masového vyvražďování Židů. Ve své obhajovací řeči se odvolával právě na Martina Luthera. Od roku 1887, kdy vyšel *Katechismus pro antisemitu* od Theodora Fritsche, sloužily Lutherovy protižidovské traktáty vedle jiných jako významný zdroj argumentů a požadavků německých antisemitů, a odvolávání se na tak proslulého korunního svědka jistě u části evangelického národa způsobilo, že nacistické zločiny na Židech schvalovali nebo alespoň mlčky trpěli.

3. Obviňování ze znesvěcování těla Ježíše Krista – Někdy je tato pomluva v literatuře zúžena pouze na znesvěcování hostií. Důkaz o tom, že tyto pomluvy neplatily pouze na hostii, že byly daleko četnější, populární a rozšířené nejenom mezi prostým lidem, ale i mezi učenici, podává následující ukázka ze středověkého „bestselleru“ *Legenda aurea*, napsaného dominikánem Jakubem de Voraginem (1239–1298) ve druhé polovině 13. století:

„V Konstantinopoli vstoupil jakýsi Žid do chrámu Boží moudrosti a spatřil tam obraz Krista. Myslil si, že je sám, vytáhl meč, přistoupil k obrazu a bodl Krista do hrdla. Okamžitě odtud vyšla krev a pokropila Židovu tvář a hlavu. Poděšený Žid vzal obraz, hodil ho do studny a utekl. Potkal ho nějaký křesťan a zeptal se ho: ‚Odkud jdeš, Žide? Ty jsi někoho zabil!‘ A Žid odpověděl: ‚To není pravda!‘ Ten mu znova řekl: ‚Ty jsi určitě spáchal vraždu, že jsi samá krev.‘ Žid na to řekl: ‚Bůh křesťanů je vskutku velký a všechno potvrzuje pevnost jeho víry. Vůbec jsem neprobodl člověka, ale Kristův obraz, a okamžitě vytryskla krev z jeho hrdla.‘ Žid dovedl onoho člověka ke studni

a svatý obraz z ní vytáhli. Ránu na Kristově hrdle je prý vidět dodnes. Z Žida se v tu chvíli stal věřící křesťan“

(Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*)

6. Komunikační průvodce

Pokud víte (myslíte si), že je ve třídě někdo, kdo by mohl spadat do jedné z výše uvedených menšin, tak do menšin zahrňte i další skupiny a pokuste se vysvětlit pozici menšiny uvnitř většinové společnosti.

Pokud máte obavy z toho, jak podat některá citlivá témata týkající se pogromů na Židy nebo události z období druhé světové války týkající se holocaustu, tak se nabízí celá řada pomůcek jako výchozí bod k představení určitého tématu: archivní dokumenty, filmové dokumenty, mapy, sepsaná svědectví. Je vhodné tyto pomůcky kombinovat tak, aby žáci a žákyně měli co nejpestřejší přehled o dochovaných historických dokumentech.

Pokud se setkáte ze strany studentů a studentek s tím, že téma antisemitismu nebo holocaustu je předmětem posměchu nebo terčem vtipných poznámek, je zcela namístě výklad přerušit a s konkrétní situací začít pracovat, např. vhodně položenými otázkami konkrétnímu žákovi či žákyni, tak aby pochopil/a důvod a vysvětlení, proč jeho/její reakce byla nevhodná.

7. Shrnutí

Co se myslí pojmy antisemitismus a holocaust:

- slovo **antisemitismus** označuje nenávisť či předsudky vůči Židům i veškeré činy vyplývající z tohoto přesvědčení,
- termín **holocaust** pochází z řeckého slova *holocauston* – celopal – a znamená zápalnou oběť, tedy přeneseně se termínem míní perzekuce a likvidace židovského obyvatelstva v letech 1939–45,
- termín **šoa** se v židovském prostředí používá pro pronásledování a vyvražďování Židů.

Periodizace antisemitismu:

- antisemitismus ve starověku (předkřesťanský),
- antijudaismus církve,
- projevy antisemitismu ve středověku,
- projevy antisemitismu v novověku,
- holocaust/šoa.

Periodizace holocaustu/šoa podle předního historika Raula Gilberta:

- definice a označení (přesné vymezení skupiny lidí určené k vyhlazení),
- vyvlastnění (zbavení práv a majetku),
- deportace,
- koncentrace,
- fyzická likvidace.

Klíčové události, které vedly k holocaustu/šoa:

- 1933 nástup Hitlera k moci, vydání knihy *Mein Kampf*, založení koncentračního tábora v Dachau,
- 1935 norimberské zákony,
- 1938 anšlus Rakouska, obsazení Sudet, křišťálová noc,
- 1939 Protektorát Čechy a Morava,
- 1941 zřízení terezínského ghetta,
- 1942 konference ve Wannsee, deportace do pracovních a koncentračních táborů.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- 1) Je historicky prokázáno, že Židé šířili nakažlivé nemoci (např. mor) a trávili studně za účelem vyhlazení křesťanského obyvatelstva. ANO NE
- 2) S termínem ghetto se poprvé setkáváme ve středověku v Itálii. ANO NE
- 3) Výroky „konečné řešení židovské otázky“ a „zvláštní zacházení“ se užívaly výhradně pro přesun evropského židovského obyvatelstva na území dnešního Polska. ANO NE

Textová analýza

Pro velká nebezpečí, která vyplývají z nepříznivého míšení ras, znají dějiny národů jeden nadmíru odstrašující příklad: židovský národ. Je to rasově nejvíce smíšený národ na zemi. (...) To nadmíru neharmonické v židovské rasové směsi se projevuje také v četnosti určitých nemocí mezi Židy. Známý je poměrně častý výskyt ploché nohy. Onemocnění cukrovkou se u Židů vyskytuje v průměru čtyřikrát tak často jako u ostatních národů. Velmi příznačná je také velká četnost duševních nemocí. Odpudivost židovského národa tkví přece spíše v oblasti duševní či duchovní než tělesné. Židovský národ totiž převážně vznikl z toho nejhoršího výběru městských kramářů a lichvářů z Orientu, kteří se pochybnými prostředky všude pokoušeli získat vliv, aby si podmanili výsledky poctivé práce [Nežidů]. Podstatnými rysy jejich charakteru jsou lstivost, tělesná a duchovní nečistotnost, krutost, ziskuchtivost, odpor vůči tělesné práci – zvláště vůči povolání rolníka a vojáka (...).

- 1) Pokuste se odhadnout, z jaké doby tento text pochází. O jaký typ textu se jedná?
- 2) Jaká obvinění a stereotypy se v textu objevují?
- 3) Lze se s podobnými obviněními setkat i v současnosti?

Analýza reálné situace

Popírání holocaustu je v České republice od roku 2000 trestným činem.

- 1) Pokuste se vyhledat co nejvíce informací o tomto fenoménu – jaké argumenty popiračů holocaustu se objevují? Jaké kauzy jsou s tímto jevem spojené? Jakým způsobem k popírání holocaustu přistupují právní řády jiných zemí?

- 2) Jaké protiargumenty lze vznést proti těmto teoriím? Jakým způsobem byste reagovali na takovéto podněty od žáků?
- 3) Je tento právní krok něčím problematický? Jaké jsou argumenty odpůrců zařazení popírání holocaustu mezi trestné činy?

Projekt

Pokuste se na internetu vyhledat co nejvíce informací o antisemitismu a mediální podobě této problematiky.

- 1) Jakým způsobem je antisemitismus vymezen?
- 2) Jakým způsobem je tato problematika ošetřena v právním řádu?
- 3) Jaké činy jsou považovány za antisemitismus – pokuste se vyhledat příklady mediálně sledovaných kauz. Jaké jsou tresty?
- 4) Porovnejte situaci v ČR a v jiných státech světa. Pokuste se analyzovat rozdíly či shody.

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) ANO, 3) NE

Textová analýza: 1) Text je převzat z německé učebnice biologie pro 5. třídu z období 1933–1945.

Analýza reálné situace: –

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Bauer, Jehuda, *Úvahy o holokaustu*, Praha: Academia 2009.

Publikace Jehudy Bauera, pražského rodáka (nar. 1926), který v současnosti působí na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě, bezesporu patří ke klíčovým studiím o fenoménu holocaust, jeho interpretaci a roli při vzniku Státu Izrael po roce 1945.

Kol. autorů, *Stín šoa nad Evropou*, Praha: Židovské muzeum v Praze 2000.

Sborník, který mapuje, jak se vybrané státy Evropy včetně Turecka stavěly k řešení židovské otázky. Za ocenění stojí rovněž esej o kořenech nacismu v evropském antisemitismu.

Kol. autorů, *Židé v protektorátu: Hlášení Židovské náboženské obce v roce 1942*, Praha: Maxdorf a Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 1997.

Publikace je jedinečná svým rozsahem a zpracováním, velmi obsáhle se věnuje tématu Židů v Protektorátu Čechy a Morava, včetně jejich právního postavení a majetku do roku 1945.

Laqueur, Walter, *Měníci se tvář antisemitismu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2007.

Walter Laqueur, ředitel Wiener Library v Londýně v letech 1964–1993, sleduje vývoj fenoménu antisemitismu od náboženské formy k podobě rasové. Na pozadí historického přehledu analyzuje nejnovější druhy antisemitismu, objasňuje jejich původ a čím se liší od forem předcházejících.

Lipstadt, Debora, *Popírání holocaustu*, Praha–Litomyšl: Paseka 2001.

Autorka dokazuje iracionalitu myšlenky popírání holocaustu, která získává své přívržence a rozrůstá se v organizované mezinárodní hnutí.

Procházka po bývalém třebíčském ghettu a židovském hřbitově (Podklady pro přípravu exkurze)

Rudolf Fišer

Co konkrétního si představujete pod pojmem ghetto a v čem v minulosti spočívala jeho funkce? Otázka vychází ze skutečnosti, že pojem ghetta je sice obecně znám a užíván, jeho přesný, konkrétní význam však uživatelům vesměs uniká. Podobně je tomu s dalšími pojmy označujícími realie, které odlišují židovské prostředí a kulturu od křesťanských a jejichž existence je s ghetttem těsně spojena.

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Exkurze do prostoru bývalého třebíčského ghetta vám pomůže naplnit pojem ghetto zcela konkrétním obsahem.
- V jejím průběhu se seznámíte s jednotlivými dílčími realii spojenými s existencí ghetta a s životem židovské komunity v něm.
- Přispěje rovněž k pochopení obecně kulturního významu zachovaného souboru domů v bývalém třebíčském ghettu, který byl v roce 2003 zapsán do Seznamu světového kulturního a přírodního dědictví UNESCO.

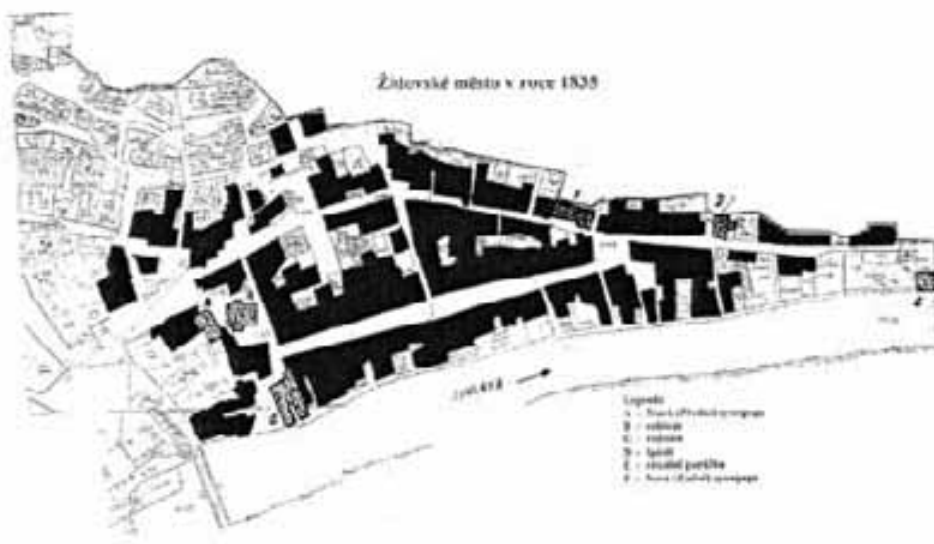
2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat v oblastech *Člověk a společnost*, obory *Občanský a společenskovední základ* (*Člověk ve společnosti*, *Mezinárodní vztahy*, *globální svět*, *Úvod do filozofie a religionistiky*) a *Dějepis*, a *Umění a kultura*.
- Při výuce průřezových témat *Výchova k myšlení v globálních a evropských souvislostech* a *Multikulturní výchova*.
- Jako historického příkladu přijatelného soužití židovské menšiny s křesťanskou většinou v nálehavé výzvě ke vzájemnému respektování společenství i jedinců odlišného původu, kultury či náboženství v současnosti.

3. Úvod

Návštěva v bývalém třebíčském ghettu umožní alespoň částečně přiblížit učitelům i jejich žákům atmosféru vyčlenění Židů z většinové společnosti i způsob života (bydlení) židovské komunity, jejíž historii lze v těchto místech relativně dobře sledovat od druhé poloviny 16. století až do poloviny 19. století, kdy byla zrušena povinnost Židů bydlet v ghettu. Historie třebíčské komunity sahá až do středověku, někam před rok 1338, kdy máme k dispozici první písemnou zmínku. Její přesné počátky pod ochranou benediktinského kláštera nejsou známy, podobně jako poloha nejstaršího sídliště či hřbitova.

Utváření pozdějšího ghetta v katastru vesnice Podklášteří (v těsné blízkosti města Třebíče) lze dobře sledovat v písemnostech vrchnostenské kanceláře. Židovské sídliště postupně vyrůstalo na levém břehu řeky Jihlavy tak, že si Židé se souhlasem vrchnosti kupovali zemědělské usedlosti (grunty) od křesťanských hospodářů. Žili rozptýleně mezi křesťany (dvě rodiny dokonce na třebíčském předměstí Stařečka). Počet židovských rodin v tomto prostoru narůstal v průběhu třicetileté války a těsně po ní, kdy sem mířili přistěhovalci z východu (po povstání B. Chmelnyckého na Ukrajině) i jihu (vypovězení Židů z Vídně). V tom čase byla postavena Stará synagoga a zřízen nový hřbitov na severním svahu návrší Hrádku.



Obrázek č. 1: Konečná podoba ghetta v 19. století.

Přirozený proces formování židovského sídliště byl v roce 1723 přerušeno úředním zásahem majitele třebíčského panství Janem Josefem z Valdštejna. Ten nařídil vzájemné výměny domů Židů a křesťanů tak, aby vzniklo od křesťanského prostředí oddělené ghetto. Židovské ghetto tehdy představovalo plně vyvinutý sídlištní útvar se dvěma synagogami, obecním domem, domem pro rabína, špitálem, rituálními jatky, pivními sklepy, *mikve*, 95 soukromými domy a také hřbitovem. Od té doby až do roku 1850 zde přibývalo pouhých 15 domů.

4. Faktografický výklad: Návštěva v ghettu

Následující výklad tvoří logický celek uspořádaný tak, jak se můžeme v prostoru bývalého ghetta účelně pohybovat a postupně seznamovat s jeho jednotlivými významnými objekty. Židovská komunita v Třebíči (Podklášteří) postupně vyrůstala v prostředí křesťanské vesnice a její členové dlouho žili v poměrně těsném sepětí s křesťanskou většinou. Jen občas se toto každodenní stýkání měnilo v drobné potýkání, pokud se střetávaly protichůdné hospodářské zájmy. Nejsou přitom známy konkrétní případy etnické nebo náboženské nevráživosti. Místem pravidelného kontaktu křesťanů a Židů byl nevelký prostor před pozdějším ghettom, u mostu přes řeku Jihlavu (dnes Žerotínovo náměstí), kde měli Židé několik kupeckých krámů.

Pravidelné setkávání dvou odlišných etnik, náboženství i kultur v těchto místech opakovaně dovolovalo poznávat vzájemné odlišnosti. Rozdíly etnického původu, náboženství či jazyka (hebrejščina a jidiš) nebyly tehdy vnímány zdaleka tak výrazně jako rozdíly životního stylu. Židé se od křesťanů nápadně lišili užíváním jiného kalendáře (o 3760 let vyšší letopočet), jiným rytmem roku, týdne i velkých svátků. Svátečním dnem na rozdíl od křesťanů byla pro Židy sobota a jejich den začínal večer. Od křesťanů se lišili rovněž způsobem odívání, úpravou zevnějšku a samozřejmě též stravovacími návyky. Přes tyto zjevné odlišnosti dokázali Židé a křesťané po řadu staletí spolu přijatelně vycházet jako sousedé, spolupracovat v řemeslné produkci i v obchodní činnosti, ba dokonce si vzájemně ručit za řádné splácení koupených domů.

Do vztahu Židů a křesťanů zasahovala od konce 17. století aktivně třebíčská vrchnost. Její úředníci opakovaně vypracovávali „židovské články“, které toto soužití, zejména pak v prostoru před podklášterskou radnicí, různým způsobem upravovaly, tak aby nedocházelo k narušování křesťanských

svátků (např. prodejem zboží v židovských krámech) nebo k projevům neúcty vůči katolickým duchovním. Po zřízení ghetta v r. 1723 mělo dojít i k jeho úplnému stavebnímu oddělení od křesťanské části Podklášteří vybudováním tzv. separačních zdí. Také v tomto případě si život vynutil, že zdi nebyly nikdy postaveny, a ghetto tak na svém severozápadním okraji zůstalo trvale prostorově „otevřeno“ vůči zbytku křesťanského Podklášteří.

Židovské krámy (Žerotínovo náměstí)

Trvalou připomínkou dřívějšího přirozeného prolínání židovské a křesťanské komunity v Podklášteří zůstala řada židovských krámů po levé straně cesty vedoucí od Třebíče kolem zámku k Račerovicím. Vyrostly zde na vrchnostenských pozemcích ve druhé polovině 17. století a kolem roku 1760 byly přestavěny do zděné podoby. Z původních jedenácti se do dnešních dní zachovaly pouze dva krajní, přestavěné a zvýšené o byty v poschodí. Nezměnil se pouze jejich půdorys. Přes veškeré úsilí krajského úřadu a zemského gubernia v první polovině 19. století i opakovaná přísná nařízení krámy vyklidit si Židé své nemovitosti dokázali s pomocí vrchnostenské kanceláře i s podporou mnoha křesťanských sousedů udržet, přestože to zákon přímo zakazoval. Podobně tomu bylo rovněž s dalšími krámy pronajatými v blízkých křesťanských domech nebo přímo u podklášterské radnice.

Židovská brána (L. Pokorného 2, 4)

K řadě křesťanských domů stojících naproti židovským krámům se těsně přimyká i jeden jediný židovský. Protože jím procházel 19 metrů dlouhý průchod do ghetta, říkalo se mu Židovská brána. Rozlehlá stavba vznikla ve druhé polovině 17. století, kdy původní renesanční dům koupil židovský obchodník Abraham Nováček a přistavěl jej směrem na sever i východ. Kresba z 19. století prozrazuje, že průchod směrem k židovskému obecnímu domu byl opatřen vraty, aby mohl být na noc zamykán. Mohutný objekt byl rozdělen do dvou konskripčních (popisných) čísel a vlastnicky se na něm podílelo až šest spolujitelů. K těm nejvýraznějším patřila lazebnická a ranhojičská rodina Felixova, kde se řemeslo i lázeň dědily po několik generací. Po obou stranách průchodu se nacházely prodejní krámky.



Obrázek č. 2: Tzv. Židovská brána.

Dům Josefa Sklenáře (L. Pokorného 5)

Prvním doloženým židovským majitelem domu nápadného svým rohovým loubím byl Josef Sklenář, který se s největší pravděpodobností opravdu živil sklenářským řemeslem. Původně přízemní renesanční domek koupil poměrně lacino. Později v něm žili především obchodníci, kteří ho v 18. století přistavěli směrem k řece a zvýšili o poschodí. Celkovou rekonstrukci prodělal dům kolem roku 1870, ale původní členění hmoty domu i jeho historické stavební články zůstaly zachovány.

Obecní dům (L. Pokorného 8)

Přímo proti průchodu Židovské brány stojí budova obecního domu, nazývaná rovněž židovskou radnicí. Dnes již má novou podobu, neboť prodělala přestavbu v roce 1899. Původní objekt pocházel z druhé poloviny 17. století a sloužil nejenom k jednání tzv. židovského soudu (samosprávy). Nacházely se zde kromě radni místnosti či archivu v poschodí také kupecké krámy v přízemí. Zvenčí stály při jeho západní zdi řeznické lavice, kde probíhal výsek košerovaného, nábožensky čistého masa. V přízemí směrem k řece byla v domě studna a také náboženská lázeň – mikve.

Box č. 1: Mikve

Mikve sloužila k náboženské (rituální) očistě především židovských žen nebo zbožných mužů, ale také např. nádobí a podobně. Musela splňovat přísné podmínky. Její rozměry měly umožnit úplné ponoření jedince a pojmout nejméně 762 litrů čisté pramenité vody. V třebíčském ghettu existovalo několik takových lázní.

Box č. 2: Synagoga

Synagogy byly místem židovských modliteb. Do východní stěny synagogy byl vestavěn svatostánek, před nímž viselo věčné světlo. Ve svatostánku byly uloženy posvátné svítky a zakrýval ho tzv. *parochet*. V hlavním sále byla sedadla vyhrazena pouze mužům, ženám sloužila galerie v poschodí, oddělená přepážkou. Na galerii vcházely ženy zvláštním schodištěm, umístěným mimo hlavní sál. Veřejná pobožnost se mohla konat pouze tehdy, byla-li splněna podmínka přítomnosti nejméně deseti dospělých mužů (tzv. *minjan*).



Obrázek č. 3: Stará synagoga na Tichém náměstí.

Box č. 3: Rabín

Rabíni byli náboženští učenci, znalci Tóry a Talmudu i mimořádně rozsáhlé náboženské literatury. Jejich kvalifikace je předurčovala k výkladu Tóry a Talmudu a náboženského práva *halachy*. Řídili náboženský život obce a často ji zastupovali spolu s rychtářem před úřady.

Původní barokní obecní dům s mansardovou střechou (podle kresby z r. 1821) byl částečně poškozen velkým požárem v roce 1821. Přesto zůstal nejdražším objektem v celém ghettu. Jeho cena byla úředně odhadnuta (1821) na 8 000 zlatých, tedy více než dvojnásobek ceny každé synagogy.

V obecním domě se scházela židovská samospráva, v jejímž čele stál rychtář se dvěma přísedními. V 19. století čítala tato samospráva téměř 30 osob a nechyběli v ní např. pokladníci nebo „školní otcové“, kteří pečovali o židovské školství.

Stará synagoga (Tiché náměstí)

Bývá někdy označována podle své polohy jako Přední synagoga. Pochází z let 1639–1642. Dobře to odpovídá poznatkům o početním růstu židovské komunity právě v tomto období.

Stará synagoga musela být v letech 1856–1857 po předchozím požáru přestavěna do novogotické podoby. Hlavní vchod z jižní strany se přesunul na západ, proti rabínově domu. V modlitebně se nacházelo 114 mužských a 80 ženských sedadel. Další úpravy prodělala Stará synagoga ještě v letech 1880 a 1922. Po roce 1945 pak byla v letech 1953–1954 adaptována pro potřeby sboru dr. K. Farského Církve československé husitské.

Rabínův dům (Tiché náměstí 4)

Nejvýznamnější osobností židovské obce bývali její rabíni. Nejstarším doloženým (1596) třebíčským rabínem byl Aron Nepole. Měl vlastní zemědělský grunt a rabínským úřadem se určitě neživil. Ze 17. století je známa rabínská osobnost Menachema Mendla ben Abrahama Krochmala, který na Moravu přišel z Krakova a kolem r. 1650 již v Mikulově zastával úřad zemského rabína. Podobných výrazných osobností neměla třebíčská židovská obec ve své historii mnoho.

Na přelomu 17. a 18. století pořídila třebíčská obec pro své rabíny dům (postavený kolem poloviny 17. století) přímo naproti Staré synagoze. V rozlehlém objektu se v přízemí po obou stranách vchodu nacházely dva kupecké krámy a v poschodí rabínův byt.

Koplův dům (Blahoslavova 10, 12)

Svou jižní stěnou je velký Koplův dům obrácen ke Staré synagoze. Patří k vůbec nejstarším v celém ghettu, jeho jádro pochází z konce 15. století. První doloženou židovskou majitelkou domu byla vdova Žofka Koplová. Dům dlouho zůstával v rodině a stavebně se stále rozrůstal. V jeho sklepě zůstala dodnes zachována kamenná nádrž na vodu, která mohla snad sloužit jako *mikve*.

V polovině 19. století se dům sestávající ze dvou samostatných popisných čísel vlastnický dělil na sedm domovních dílů. V kamenném ostění jižního vchodu do přízemí Koplova domu je dobře patrný žlábek pro *mezuzu* – nepřehlédnutelné vnější znamení židovského domu.

Od Staré synagogy na Tichém náměstí míří k východnímu konci bývalého ghetta dlouhá ulice L. Pokorného, původně nazývaná **Dolní židovskou ulicí**. Většina jejích domů s historickými stavebními jádry skrývá za novými fasádami svou dávnou minulost. Stojí za to se alespoň s některými seznámit poněkud blíže.

Dům Isaka Dlouhého (L. Pokorného 14, 16, 18)

Dům Isaka Dlouhého patří k nejstarším židovským domům v bývalé Dolní židovské ulici. Nacházel se v židovských rukou již kolem roku 1618, kdy byl jeho majitelem Enoch Nosatý, snad Isakův otec. Varianty jména Isaka Dlouhého v historických pramenech názorně ukazují, jak Židé současně vystupovali v několika různých podobách identity. V té původní hebrejské či jidiš (není doložena) uvnitř vlastní komunity, české (Icigl dlouhej Žid) v prostředí podklášterských sousedů a německé (Isak Lange) ve vrchnostenské kanceláři.

Dům Isaka Dlouhého původně tvořily dva samostatné objekty, oddělené dlouhým průchodem k řece Jihlavě. Do roku 1724, kdy byly zavedeny samostatné židovské pozemkové knihy, se dům rozrostl natolik, že mohl být vlastnický rozdělen až na deset dílů. K vybavení domu patřily stáj, koželužská dílna, palírna a také *suka*. Někdy na počátku 18. století byl zastavěn na úrovni prvního

poschodí prostor nad průchodem. Největší domovní komplex v celém ghettu prodělal pak v první polovině 19. století další stavební úpravy, především v průčelí. Skládal se ze tří konskripčních (popisných) čísel (17, 18, 19), přičemž „dům“ s číslem 17 „stojí na domě č. p. 18“. Znamená to, že poschodí domu s číslem 18 dostalo vlastní popisné číslo 17.

Dům Jelena Šamšuly (L. Pokorného 15)

Dům si zachoval až do současnosti stavební podobu dvou samostatných objektů. Za původním domem umožnil Jelen Šamšula svému zeti Zikmundu Hierschelovi postavit vlastní domek. Celou nemovitost získal v roce 1721 Emmanuel Bachrach, „dodavatel vojenských mundurů“. Bachrach představuje výjimečnou osobnost, která vzešla z třebíčského ghetta a dokázala se přiblížit svou obchodní aktivitou až k vídeňským dvorským kruhům. V jednu dobu pro něho pracovala celá řada krejčovských cechů na Moravě a finanční objem jeho obchodů se pohyboval v řádu desítek tisíc zlatých. Nakonec ale přeťžený systém zkrachoval pod tíhou úvěru a téměř nedobytných pohledávek. Bachrachův úpadek pak zaměstnal dva brněnské advokáty po dobu plných deseti let.

Box č. 4: Mezuz

Jednalo se o pergamenový svitek s textem z *Deuteronomia* a se jménem Všemohoucího (*Šadaj*). Výřez v dřevěné nebo kovové schránce umožňoval jméno *Šadaj* přečíst. *Mezuz* připomínala každému, kdo do domu vstupoval, že se jeho obyvatelé řídí pravidly židovského náboženství. Musela být pečlivě udržována a v případě nutnosti ihned opravována tzv. *soferem*, kvalifikovaným písařem náboženských textů.

Box č. 5: Suka

Suka byla samostatná místnost nebo jenom provizorní přístřešek sloužící jednou za rok k oslavám svátku stanů – *Sukot*. Musela mít v čase svátku přírodní zastřešení (větve, rákos, sláma apod.), aby úplně nezakrývalo výhled na oblohu. Židé byli povinni strávit v čase svátku v *suce* každý den nějakou dobu a také zde pojiť.

Obchodník a vojenský podnikatel Bachrach koupil dům od svého bratra a jeho část směřující do ulice takřka od základů přestavěl. Podle pozemkových knih měl cenu 900 zlatých a kromě toho k němu patřil ještě jeden z krámů před ghettem v ceně 350 zlatých.

Po Bachrachovi držela dům jiná obchodnická rodina, Moyses Beer Schnabel a jeho synové Gabriel a Salomon. Salomon Schnabel proslul jako kontroverzní rychtář třebíčské židovské obce. Byl opakovaně svými spoluobčany před úřady obviňován ze špatného hospodaření s obecními penězi a také z přijímání úplatků od žadatelů o familiantská místa nebo od rodičů rekrutů. Ještě za jeho života vzešel z domu v roce 1821 ničivý požár, jemuž padla za oběť valná část ghetta.

Podle přání Simona Bauera poskytli jeho dědicové v 60. letech 19. století dům židovské obci, aby zde mohla být zřízena roku 1867 německá židovská škola. Stavební úpravy v něm proběhly také ve 20. století. Historické jádro s valenou klenbou v širokém průjezdu (předsíni) a plackové klenby v některých částech domu dokládají jeho dávnou historii.

Dům Lebla Sklenáře (L. Pokorného 19)

Od počátku 30. let 17. století patřil renesanční dům po Tomanu Vidmanovi Židu Leblu Sklenářovi, který se sklenářským řemeslem asi opravdu živil, poněvadž byl někdy zapisován také jako Lebl Hesky. O třicet let později v něm bydlel průkopník koželužského řemesla v židovské komunitě Isak Kywa (Chywa). V 18. století nebyla historie domu příliš šťastná, protože postupně chátral, až nakonec zůstal prázdný a vedení obce ho muselo v roce 1777 prodat v dražbě. Probíhala ve Staré synagoze a vyhrál ji za 761 zlatých právě Lebl Hesky. Dům pak v poslední čtvrtině 18. století prodělal přestavbu a v zadním traktu byl ještě rozšířen přístavbou. Přesto si zachoval svůj někdejší zemědělský ráz s širokým (3,5 m) a dlouhým (15 m) vozovým průjezdem. Patřila k němu také koňská stáj a pracovala v něm palírna.

Dům Jakoba Ryšavého (L. Pokorného 22)

Již před rokem 1615 vlastnil tento původně renesanční dům Žid Jakob Ryšavý. Za poměrně značnou částku 300 zl. moravských ho prodal svému vlastnímu zeti. Přibližně o sto let později byl patrový dům rozdělen do tří domovních dílů. Jeden z nich, nacházející se v přízemí, patřil Josefovi Chajemu, který ho zdědil po vlastním otci Aronu Zettovi. Josef ovšem po nějakém čase z neznámých příčin opustil ghetto, a dokonce přestoupil ke katolictví. Do ghetta se nečekaně vrátil až v roce 1769, aby se zde přihlásil o dědický podíl. Záležitost řešili představení podklášterské obce v čele s primátorem Veselým, zatímco židovskou obec zastupoval Markus Rekkendorf, obecně uznávaný učitel židovského náboženství. V polovině 19. století byl dům s barokním jádrem, klasicistními klenbami i průčelím rozdělen na pět domovních dílů.

Dům Samuela Ryšavého (L. Pokorného 25)

Dům, který kdysi dávno patřil Samuelu Ryšavému, má uvnitř barokní jádro s valenou klenbou. Zvenčí je nepřehlédnutelný svou klasicistní fasádou z přelomu 18. a 19. století. Zdobí ji pilastry, reliéf kuželkové balustrády a také košů s ovocem. Pozoruhodná je rovněž velká pavlač vybíhající sedmi robustními kamennými nosíky do úzké Stinné ulice. Na levé straně domu zůstaly zachovány plechové dveře do krámu.

Ze spolumajitelů domu stojí za připomenutí lazebník a ranhojič Josef Felix, který se v ghettu na počátku 19. století těšil velké vážnosti. Dokonce i vrchnostenští úředníci o něm zdvořile psali jako o „panu Felixovi“. Lazebnické a ranhojičské povolání se v rodině dědilo po několika generacích. Felixovi dlouho bydleli v domě při řece na samém okraji ghetta, nazývaném Židovská brána (viz výše).

Dům Samuela Černého (L. Pokorného 26)

Původní grunt pocházel z 16. století. Před třicetiletou válkou ho koupil Žid Samuel, jehož písař zapsal do pozemkové knihy, nejspíš pod dojmem jeho nápadné manželky, jako Samuela „černý Židovky

od mostu“. Je to asi nejkurióznější „příjmení“, jaké se v úředních dokumentech kdy objevilo. Nakonec se ze Samuela stal Samuel Černý. Dům sám patřil podle své ceny k těm výstavnějším a dražším objektům.

Na jednom ze dvou dílů nemovitosti vázla déle než sto let pohledávka vlašského (italského) obchodníka z Třebíče Francesca Calligardiho. V domě žili židovští obchodníci, jimž se příliš nedařilo, a proto jej zatěžovali stále novými a novými dluhy.

V polovině 19. století byl dům Samuela Černého s řadou renesančních, barokních nebo klasicistních stavebních prvků sice rozdělen na čtyři domovní díly, avšak většina, označená jako 23A (oceněná na částku 2 300 zlatých), se nacházela v rukou obchodníka Judy Sorera.

Dům Simona Feitla (L. Pokorného 31 a 33)

V místech dnešního domu s orientačním číslem 33 kdysi stával původní „grunt“ Simona Feitla, pocházející z druhé poloviny 17. století. Často měnil své majitele, až jej v roce 1815 koupil *šochet* (rituální řezník) Leopold Rudolf (Rudolfer). K domu patřila dvě sedadla v synagoze a působila v něm i náboženská škola – *cheder*.

Ještě v polovině 19. století procházela domem (L. Pokorného 31 a 33) dlouhá společná předsíň, jejíž kratší část měla cihlovou klenbu, kdežto delší byla jenom dřevěná. Složitá stavební historie Feitlova domu nakonec skončila jeho rozpadem na dvě samostatná popisná čísla 50 a 112. Po některém z požárů společná předsíň zmizela a byla nahrazena úzkou uličkou. Pravá polovina domu splynula po stavebních úpravách se sousedním domem (L. Pokorného 35). Levou část nahradil nový objekt (1931) inspirovaný funkcionalismem.

Dům Abrahama Jílků (L. Pokorného 35)

Stáří domu postaveného kolem poloviny 17. století potvrzují jeho zachované historické klenby. Jeho majiteli bývali po většinu času různí obchodníci, z nichž nejvýraznější osobností byl Abraham Tichy zapisovaný též jako Kromau. Na sklonku 18. století byl spolumajitelem domu Schaye David, jemuž se příliš nedařilo. Pod tlakem nepříznivých okolností se nakonec rozhodl k zoufalému činu. vzdal se dobrovolně svého familiantského čísla a domovní díl odevzdal židovské obci. Nakonec jej koupil Abraham Tichy.

S původním stavením Abrahama Jílků v průběhu dlouhého času splynula pravá část sousedního domu (č. p. 50) i část objektu postaveného ve dvoře směrem k Horní židovské ulici (Blahoslavově). Nepřehledný stavební vývoj domu se uzavřel v polovině 19. století. Tehdy byl rozdělen do dvou vlastnických dílů. Uchoval si původní renesanční a barokní jádro doplněné pozdějšími plackovými klenbami v části objektu směřující do ulice L. Pokorného.

Dům Jakoba Joachima (L. Pokorného 40, 42)

Původní objekt pocházel z období kolem poloviny 17. století a určitou, byť pouze přibližnou představu si o jeho podobě můžeme utvořit na základě informací z pozemkové knihy z roku 1724. Tvořily ho dvě samostatné stavby, navíc rozdělené mezi několik spolumajitelů. V prvních desetiletích 19. století se dostaly obě do rukou Judy Kohnbergera, jednoho z nejzámožnějších mužů tehdejšího ghetta.

Juda Kohnberger pak zásadní přestavbou vytvořil základ velice rozlehlého patrového domu. Část s konškrpčním číslem 28 (L. Pokorného 40) oddělovala od sousedního domu úzká ulička se třemi rozpěrnými oblouky. Podle textu pozemkové knihy se o ně měli starat střídavě oba sousedé. Domem procházela široká vozová brána. Vpravo se nacházel sklad a vedly odtud schody do patra, do mimořádně velké světnice se sedmi okny a samostatným komínem pro její vytápění. V přízemním skladu byla shromažďována vlna, s níž Kohnberger obchodoval. Usiloval o zřízení třídírný vlny, kde hodlal zaměstnávat zkušené křesťanské soukenické tovaryše. Úřady mu třídírnou povolily, ale současně mu zakázaly zaměstnávat

v něm křesťany. Obě části bývalého domu Jakoba Joachima prodělaly řadu přestaveb a byly zvýšeny o další patro. Svou stavební historickou hodnotu tak v podstatě ztratily. Zůstaly pozoruhodným dokladem zámožnosti některých jedinců z ghetta a počátků rozvoje podnikání před polovinou 19. století.

Dům Lebla Kopla (L. Pokorného 43 a 45)

Nemovitost Lebla Kopla ve východní části ghetta byla před polovinou 17. století součástí většího celku – tzv. Španělovského gruntu (majetku Jakoba Španiela/Španěla). Na tomto pozemku nakonec vyrostla řada domů a také tzv. Nová synagoga. Dům patřil rodině Koplově, Triescherově i Subakově. Nakonec se v polovině 19. století dělil do dvou samostatných objektů s odlišnými popisnými čísly. V dílu 46A stojí za připomenutí pivovar, který pracoval pro potřeby obce. Pro ukládání piva měla židovská obec dva samostatné sklepy, oba v Horní židovské ulici (Blahoslavově). Z domovního dílu B se stal samostatný rohový dům s popisným číslem 45.

Dům Žida Mandla a Lebla Jánuše (L. Pokorného 44)

Původní dům se nezachoval, a přesto má toto místo svůj „historický rozměr“ a značnou důležitost. Představuje totiž přirozené jádro či ohnisko židovského koželužského řemesla. Na počátku 17. století zde stál vesnický „grunt“, který po smrti majitele Martina Hájka koupili jako „téměř pustý“ Žid Mandl a jeho zeť Lebl Jánuš. Již předtím odprodal Hájek ze své nemovitosti kus pozemku koželužovi Jakobu Kywovi a ten na něm postavil při řece Jihlavě koželužskou dílnu, o jejíž podobě nemáme bližší informace.

Mandl s Leblem Jánušem museli koupené stavení takřka od základů vystavět znovu a také hodně rozšířit. Proto se nový dům v polovině 19. století mohl dělit na tři samostatné domovní díly, jako čtvrtý byla zapsána zahrada. Již tehdy vlastnili jednotlivé části domu příslušníci Subakovy rodiny. Kromě místností sloužících k bydlení patřily k domu také koželužské dílny, čtyři zděné a jedna dřevěná. Nic z toho se nezachovalo do současnosti, neboť v roce 1868 vyrostl v tomto místě nový objekt. Subakova rodina ve stejné době postavila ve východní části ghetta tovární budovy pro svou významnou kožedělnou firmu.

Domem s koželužskými dílnami končila jižní strana Dolní židovské ulice (L. Pokorného). Na malém prostoru před Novou synagogou se stýkala s Horní židovskou ulicí. Úzká východní část někdejšího ghetta odtud pokračovala ulicí s rozptýlenou zástavbou, považovanou buď za pokračování Horní židovské ulice, nebo občas nazývanou ulicí Hrádeckou podle strmého návrší Hrádku. Dříve než se vypravíme do Horní židovské ulice (Blahoslavovy), nahlédneme do několika domů východního okraje ghetta.

Dům Salomona Nováčka (Subakova 3)

Dům, jehož historické stavební jádro s barokními a klasicistními klenbami zůstalo vzácně zachováno, je navíc pozoruhodný také tím, že v jeho poschodí se od konce 18. století nacházela prostorná učebna německé židovské školy. Jednalo se o civilní, světskou instituci, jak ji zavedla Marie Terezie svým nařízením o povinné školní docházce. Náplní zde byla výuka tzv. německých předmětů, tj. čtení, psaní a počítání v německém jazyce, a rovněž náboženské etiky podle tehdy nejrozšířenější učebnice *Bne-Zion*. Jiné poslání měla v ghettu o několik století starší škola náboženská, tzv. *cheder*, v níž se žáci seznamovali s hebrejštinou či jidiš, Tórou, základy Talmudu a s rituálními principy judaismu. Dětem zámožnějších rodičů se věnovali soukromí učitelé, kteří pravidelně docházeli do rodiny. O existenci vyššího náboženského učiliště, tzv. *ješivy*, neexistují v třebíčském ghettu žádné zmínky.

Jednou z prvořadých povinností židovských obcí byla podle sbírky pravidel *Šaj takanot*, jimiž se měly řídit, péče o vzdělávání dětí. Bylo tím míněno vzdělání náboženské, a tak se o světskou triviální školu židovská samospráva starala jen pod neustálým tlakem úřadů. Navíc až třetina rodičů děti do německé školy neposílala, a když se ve 20. letech 19. století odvážil židovský učitel Isak Lederer sdělit tuto skutečnost úřadům, pokusili se rozezlení familianti učitele fyzicky napadnout. Nakonec mu nezbývalo než

na dlouhá léta třebíčské ghetto opustit. Na výslovnou žádost židovské obce byl v roce 1826 učitelem německé školy jmenován křesťanský pedagog Josef Mašek.

Výuka probíhala po celá desetiletí právě v domě Salomona Nováčka, v němž obec vlastnila učebnu, komoru a záchod a ještě také polovinu kuchyně společně s Josefem Subakem. Výuka židovského náboženství probíhala v soukromých domech učitelů nebo jejich žáků. Nesměla ovšem časově kolidovat s vyučováním v židovské německé škole. Znalost tzv. německých vyučovacích předmětů byla základní podmínkou k tomu, aby mladý muž mohl od úřadů získat rodové místo v ghettu a souhlas k sňatku. Přesto byla do poloviny 19. století opravdová znalost německého jazyka, až na výjimky z řad obchodníků navštěvujících trhy v německém a hlavně rakouském prostředí, hodně slabá.

Obecní špitál (zbořen)

Na severní straně Subakovy ulice se dnes nachází mezi domy proluka, kterou vyplňuje hezky upravená zahrada. V časech ghetta zde ovšem stála budova židovského obecního špitálu, nepostradatelného zařízení plnicího hned několik funkcí. Špitál nebyl pouze nemocnicí, nýbrž zároveň též chudobincem i starobincem. Jeho provoz hradila obec především z milodarů a různých soukromých „nadací“.

Existence špitálu je v těchto místech doložena již k roku 1654. Dům koupila od křesťanského hospodáře Vavřince Piskače obec ještě před koncem třicetileté války. Obklopovaly ho menší zahrady a v roce 1821 měl cenu 1 500 zlatých, přesně poloviční jako obě synagogy. Zanikl až v polovině 19. století, a brzy poté postavila obec novou nemocniční budovu a péče o chudé dostala po zásahu státu formu různých podpor.

Původní podobu špitálu známe z popisu v pozemkové knize. Jednalo se o přízemní objekt, na jehož levé straně se nacházely světnice a komora a na konci předsíně pak samostatný pokoj pro nemocné. Tento těsný prostor odpovídal snad potřebám obce v 17. století, později musel nutně být již nepostačující. O životě ve špitále chybějí jakékoliv poznatky, jenom účetní knihy tzv. Svatého bratrstva, které se také věnovalo charitě, obsahují pravidelné položky za léky. Obec poskytovala nemajetným určitou zdravotní péči také tak, že uzavírala pravidelné smlouvy s jednotlivými lékaři, aby za nemocnými docházeli domů.

Horní židovská ulice (Blahoslavova)

Z východního konce bývalého ghetta se začneme vracet zpět do Horní židovské ulice (Blahoslavovy) a budeme postupovat tak trochu proti toku historického času, poněvadž domovní zástavba zde od třicátých let 17. století postupovala opačným směrem, od západu na východ. Z toho důvodu se na samém konci ulice ocitla Nová synagoga postavená na sklonku 60. let 17. století.

Nová synagoga (Blahoslavova)

Nová synagoga bývala označována také jako Vysoká nebo jako Horní modlitebna a v poslední době podle své polohy jako Zadní synagoga. Židovská obec ji v úředních dokumentech zásadně jmenovala Novou synagogou. Písemné prameny řadí její vznik do roku 1669, tedy do časů, kdy se židovské sídliště rozrůstalo díky trvalému příchodu nových obyvatel, zejména z prostoru východní Evropy a poté i ze zemí rakouských. Tehdy Stará synagoga se svými malými rozměry a nízkým počtem sedadel zřejmě již přestala postačovat. O nějakých náboženských, věroučných důvodech pro existenci dvou synagog neexistují žádné zmínky.

Nová synagoga je výrazná svým architektonickým vzhledem, spojením renesančních a barokních stavebních prvků. Bylo to způsobeno jejími dramatickými osudy, které názorně dokládají, že rozhodující slovo při stanovení životních podmínek židovské obce měla její pozemková vrchnost. V roce 1693 zamýšlela židovská samospráva nedávno postavenou synagogu ještě rozšířit. Žádost sice schválila biskupská konzistoř v Olomouci, ale zámecký hejtman Möller svévolně informoval hraběte Valdštejna v tom smyslu, že si Židé chtějí stavět další synagogu. Hrabě žádost zamítl, a navíc nařídil Novou synagogu zbořit. Ve skutečnosti, jak vysvítá z dalších dokumentů, byla stržena původní střecha a nejspíš



Obrázek č. 4: Nová synagoga v Blahoslavově ulici.

také klenba v hlavním sále. Když v roce 1705 došlo ke změně vrchnosti a zámecký hejtman také již nebyl naživu, požádali představení obce, aby směli synagogu ničenou sněhem, deštěm a dalšími povětrnostními vlivy znovu zastřešit a užívat ji k bohoslužebným účelům. Jan Karel z Valdštejna žádosti vyhověl.

V letech 1705–1707 byla Nová synagoga upravena a vyzdobena v barokním slohu. Portál v jižní zdi i klenba v předsíni pod ženskou galerií, podobně jako většina obvodových zdí zůstaly v původní podobě, kdežto hlavní sál byl překryt barokní klenbou a opatřen barokní výmalbou připomínající s velkou pravděpodobností polskou předlohu. Autora malířské výzdoby známe jménem. Byl jím Arje Lejb, syn Elchanana z Jeruzaléma. Do třebíčského ghetta přišel nejspíš z Polska.

Kolem roku 1837 se Nová synagoga dočkala přístavby, když byla směrem do severního svahu za ní vestavěna další ženská galerie. Po prudkém úbytku obyvatelstva v ghettu ve druhé polovině 19. století se Nová synagoga postupně stávala nadbytečnou a v roce 1926 ji koupila kožedělná firma rodiny Subakovy. Zřídila v ní sklad a tato

funkce zůstala synagoze i po roce 1945, kdy v ní bylo skladováno ovoce a zelenina. Teprve v roce 1997 byla ukončena rekonstrukce Nové synagogy, aby mohla sloužit k výstavám a koncertům. Pracuje v ní informační středisko, každoročně se tu konají Dny židovské kultury a na západní ženské galerii je návštěvníkům k dispozici interaktivní model židovského ghetta (jeho rekonstrukce k roku 1850).

Dům Seeligmanna Bauera (Blahoslavova 41)

Původní objekt postavený na přelomu 17. a 18. století obchodníkem Moysesem Schnabelem stavebně i funkčně souvisel s Novou synagogou. Jelikož židovské ženy nesměly na svou galerii vstupovat přes hlavní sál, vyhrazený pouze mužům, umožňovaly jim přístup na galerii venkovní schody podél západní stěny. Na sklonku 18. století požádal majitel sousedního domu Seeligmann Bauer vrchnost, aby směl svůj dům rozšířit až těsně k objektu synagogy. Dostal souhlas s dodatkem, že jeho dům bude trvale zatížen „služebností“ (věčným břemenem) ponechat v něm volný přístup ženám na jejich západní galerii. Proto má dům ještě dnes dva samostatné vchody, jeden do obytných místností, druhý ke schodům vedoucím na galerii.

Dům Jakoba Daňka (Blahoslavova 33)

Do 60. let 17. století byla zemědělská usedlost v těchto místech majetkem křesťanského hospodáře Matěje Procházky. V roce 1668 si ji z neznámých důvodů vyměnil s Židem Jakobem Daňkem. Transakci potvrzoval hebrejský dokument a zápis do pozemkové knihy. O třináct let později postavil Jakob společně se svým bratrem u svého obydlí ještě další objekt, „aby jim volněji bylo“.

Z uvedeného důvodu měl dům v roce 1724, kdy byly sestavovány nové pozemkové knihy, dva samostatně stojící domovní díly a patřila k němu také tzv. řeznická lavice, tj. výsek masa u západní stěny obecního domu. Původní objekt prodělal před rokem 1783 výraznou přestavbu. Přesto v něm zůstalo zachováno jeho historické stavební jádro s křížovou hřebínkovou klenbou a s pozůstatky černé kuchyně.

Dům Moysese Teutsche (Blahoslavova 28)

Některé domy v bývalém ghettu mají obdobně komplikovanou historii jako tento. Volné místo na dosti strmé terénní nerovnosti mezi Wolfem Tichým a Markusem Schusterem, písařem nelichotivě označené jako „jedno smetliště“, koupil od podklášterské obce kolem roku 1717 Moyses Teutsch (Deutsch). Postupně na něm vyrostly tři samostatné domy s popisnými čísly 71, 72 a 73.

Dům s číslem 73 se ještě dále dělil na dva domovní díly. V dílu 73B vedly z klenuté horní předsíně prudké schody do předsíně dolní, kde se nacházela 4–5 metrů hluboká studna. Sloužila potřebám palírny umístěné spolu s černou kuchyní vpravo od dolní předsíně. Okna palírny směřovala na úrovni suterénu do Horní židovské ulice (Blahoslavovy). Podle pozemkové knihy měl dům ještě v roce 1850 šindelovou střechu. Dům je v současnosti přístupný pro návštěvníky ghetta.

Dům Moysese Teutsche (Stinná 3)

Jeden ze tří objektů, které vyrostly v první polovině 18. století na „gruntu“ Moysese Teutsche, stojí v úzké uličce spojující Dolní židovskou ulici (L. Pokorného) s Horní (Blahoslavovou), výstižně pojmenované Stinná. Chceme-li si jej prohlédnout, musíme do této uličky vstoupit. V domě spojeném se sousedním (č. p. 70) se za novodobou vnější fasádou skrývá pozoruhodné, velmi cenné barokní a klasicistní stavební jádro. Již od svého vzniku měl dům poměrně značnou kapacitu, i když z předsíně v přízemí museli jeho obyvatelé vystupovat do poschodí po patnácti zděných schodech.

Dům Žida Enocha (Blahoslavova 23)

Pokud bychom měli vybrat vůbec nejkomplicovanější a nejbizarnější architektonický útvar z celého někdejšího třebíčského ghetta, potom by naše volba musela padnout právě na tento dům s barokním jádrem v Blahoslavově ulici. Vyvinul se z křesťanského gruntu Urbana Stehlika, koupeného do židovských rukou ještě před třicetiletou válkou Židem Enochem. Enoch kupoval hodně laciný dům přímo od hejtmana třebíčského panství, jelikož původní majitel i vdova Běta již nežili.

Enoch nejspíš neměl dostatek prostředků, aby svůj dům vůbec mohl řádně udržovat. Proto do konce 60. let 17. století notně zchátral a jeho další majitel Samuel Lewita celý objekt „hned znovu a zgruntu vystavět musel“. Ani poté neměl dům štěstí na majitele, a tak v roce 1758 znovu hrozilo jednomu z jeho dílů zřícení. Zřejmě proto v 18. i 19. století prodělal další stavební zásahy a rozšíření. Přesto se v jeho jádru uchovala klenba s lunetami, zbytek černé kuchyně a také nádrž na vodu, která mohla sloužit jako *mikve*, a v jednom z domovních dílů je doložena i *suka*.

Dům Arona Löbla (Blahoslavova 19)

V těchto místech stál již v 17. století dům Arona Löbla, složený ze dvou domovních částí. Kolem poloviny 18. století vyhořel a Berl Bachrach jej znovu vystavěl. Kromě bytu v něm měl také krám a „světnici na tabák“, tedy sklad tabáku, s nímž obchodoval. Postupem času vznikl z domu velmi rozsáhlý objekt, rozdělený nakonec na tři samostatná popisná čísla 86, 87 a 88. Komplikované vlastnické vztahy v těchto kondominiích neuměli přesně popsat ani geometři, kteří v roce 1835 pořizovali indikační skicu Podklášteří pro připravovaný stabilní katastr.

Box č. 6: Kondominia

Tzv. kondominia patřila ke specifickým znakům ghetta. Vznikala vzájemným prostupováním stavební hmoty domu se sousedním objektem a také vlastnictvím jednotlivých místností téhož domu či domovního dílu různými majiteli.

V protáhlém domovním komplexu, tvořícím dnes celou uličku V Mezírce, se zachovala část renesanční klenby s hřebínky a v přední části směrem do Blahoslavovy ulice i klenby plackové.

Dům Žida Enocha (Blahoslavova 4, 6)

Za novou, barevně nápadnou fasádou domu se skrývá dlouhá historie, sahající přinejmenším sto let před vznik ghetta. Již před třicetiletou válkou zde vlastnil původní zemědělskou usedlost Žid Markus z Jemnice. Od něho ji pak koupil za relativně malou sumu Enoch, zapisovaný někdy také jako Enoch Honole. Na původní parcele vyrostly dva samostatné stavební objekty, jejichž pozdější spojení je stále dobře patrné na zlomu čelní (severní) fasády i na způsobu zastřešení.

V roce 1724 byl již přestavěný Enochův dům rozdělen na šest domovních dílů. Do dnešních dnů se zachovalo jeho barokní jádro s klasicistními úpravami a plackovými klenbami.

Bauerovský dům (Blahoslavova 3)

Již v 16. století se v těchto místech nacházelo zemědělské stavení, jehož majitelem před rokem 1618 byl podklášterský rychtář Havel Šerubský. Ještě v polovině 17. století patřil objekt křesťanskému hospodáři Jindřichu Matějkovi. Od něho dům získal v roce 1658 Žid Aron Bauer (Pauer), s velkou pravděpodobností potomek židovského obchodníka a rychtáře Mojžíše Bauera (Pauera), jedné z nejvýraznějších postav židovské komunity. Jako obchodní i finanční partner majitelky třebečského panství, paní Kateřiny z Valdštejna, se Mojžíš těšil všeobecnému respektu i v křesťanském prostředí. Bauerova (Pauerova) rodina tak patřila k nejstarším a současně i k nejzámožnějším v třebečském ghettu. V 18. století se většinou do 15–20 rodových jednotek se samostatnými familiantskými čísly a vlastnila vesměs větší a dražší domy či domovní díly.

Bauerův dům na severozápadním okraji sídliště byl již v roce 1724 stavebně i vlastnický rozdělen do tří samostatných domovních dílů, z nichž ten třetí k původní nemovitosti přistavěl v roce 1698 Aron Bauer. Postupem času se jednotlivé díly docela osamostatnily a získaly odlišná popisná čísla (103, 104, 105). V dolní části Bauerovského domu s číslem 105 (Blahoslavova 3), stojícího „vedle třebečského Podklášteří“, lze vidět část původního renesančního jádra, komoru s křížovou klenbou s hřebínky i klasicistní architektonické prvky.

U Bauerova domu končí prohlídka bývalého třebečského ghetta, jehož některé historické objekty a jejich osudy jsme alespoň ve stručnosti připomněli.

Židovský hřbitov

K židovskému ghettu neoddelitelně patří také jeho hřbitov, kam byli k věčnému spánku ukládáni jeho obyvatelé. Proto byl také spolu s ghettom a bazilikou sv. Prokopa zapsán mezi světové kulturní dědictví UNESCO.

Při návštěvě hřbitova si můžeme zvolit dvě odlišné cesty. Ta první, starší a kratší, vede z Blahoslavovy ulice ulicí V Mezírce po prudkých schodech podél domu Žida Enocha (Blahoslavova 23) a dál vede bývalé židovské nemocnice z roku 1852, ještě dnes všeobecně nazývané jako Krankenhaus, až ke hřbitovní bráně. Ta druhá, mladší i pohodlnější cesta vede také z Blahoslavovy ulice obloukem ulice Skalní a zvolna stoupá v serpentínách ke hřbitovu. Je to cesta vozová, jejíž stáří přesně neznáme. Upravena do současného tvaru byla v roce 1886, opravována v roce 1903 a také v nedávném období. Z této cesty se naskýtá malebný, panoramatický pohled na údolí řeky Jihlavy i celou Třebíč.



Obrázek č. 5: Obřadní síň na židovském hřbitově (z r. 1903).

Box č. 7: Židovský hřbitov

Židé zpravidla získávali pro své hřbitovy pozemky ve svažitém terénu nevhodném pro zemědělství či zástavbu jednak proto, že jim většinová společnost nerada poskytovala lepší a příhodnější místa, jednak proto, že se nemuseli do budoucna obávat nepřipustného rušení posmrtného klidu pohřbených.

Poloha židovského hřbitova daleko od vlastního ghetta a na příkrém severním svahu Hrádku byla vynucena několika okolnostmi. Relativně značná vzdálenost od ghetta byla vynucena tím, že jeho zástavba sahala od říčního toku až těsně k severnímu svahu Hrádku. Jeho hřeben proto důrazně oddělil hřbitov od sídliště.

Hřbitov na odvráceném svahu Hrádku není hřbitovem původním. Vznikl až na přelomu 20. a 30. let 17. století a písemně ho poprvé zachycuje poznámka v panském urbáři (souple povinností poddaných) k roku 1636. Poloha původního, středověkého pohřebiště přesně známa není. Tradice jej klade do těsné blízkosti zaniklého benediktinského kláštera, dnešního zámku, vpravo od hlavního vstupu. Překlad a studium nápisů na náhrobních kamenech snad dovolí tyto přibližné představy v budoucnu významně zpřesnit.

Židovský „dům hrobů“, „zahrada věčností“ nebo „dům věčností“ zaujímá v terénu rozlohu necelých 12 000 m². Starší, původní část zabírala jen necelou polovinu nynější plochy hřbitova. Ke zdojnásobení jeho velikosti došlo poměrně pozdě, na sklonku 19. století (1888). Potřebám pohřebních obřadů sloužily v 19. století tři „chalupy“, o nichž dokument z roku 1821 konstatoval, že se nacházejí ve špatném stavebním stavu. Nic přesnějšího, např. o jejich poloze, velikosti či vybavení, není známo. V roce 1903 vyrostla v blízkosti vchodu na hřbitov nová, zděná obřadní síň. Nejcennější a nejzajímavější součástí jejího vybavení je barevné, krásně zdobené rituální umývadlo, tzv. *kijor*.

Důstojný pohřeb obyvatel ghetta obstarávalo tzv. Svaté bratrstvo (*chevra kadiša*). Činnost tohoto pohřebního bratrstva byla ovšem širší, poněvadž se věnovalo díky dobrovolným sbírkám v synagogách také charitě. V roce 1827 hrozila třebíčskému bratrstvu, stejně jako všem ostatním v zemi, likvidace pod tlakem centrálních úřadů. Došlo k tomu v souvislosti s reorganizací chudinské péče, které se bratrstva rovněž věnovala. Proto víme, že v roce 1827 byli členy třebíčského Svatého bratrstva Josef Felix, Markus Diamand a Jakob Daniek, označení v úředním protokolu jako „otcové chudých“. Měli tedy na starosti právě péči o nejchudší obyvatele ghetta. Se shovívavostí vrchnostenské kanceláře, která tehdy byla nejnižším článkem státní správy, odolávalo třebíčské Svaté bratrstvo dlouhá léta.

Box č. 8: Chevra kadiša

Nejstarší *chevra kadiša* je známa z pražského ghetta z poloviny 16. století, o počátcích té třebíčské se žádné informace nezachovaly. Její existenci lze reálně předpokládat nejpozději od poloviny 17. století. Svaté bratrstvo mívalo 18 členů a členství v něm se považovalo za společenskou poctu a důležitý projev zbožnosti. Bratrstvo konalo všechny potřebné činnosti: rituální omytí zesnulého, přípravu pohřbu, odnesení a doprovod ke hrobu a účast na pohřebním obřadu. Pro chudší příslušníky obce opatřovalo umrlčí rubáš i rakev.

Počet hrobů a náhrobků na třebíčském židovském hřbitově nebyl zatím přesně zjištěn. V literatuře je odhadován na 2 500 – 3 000 náhrobků a celkový počet pohřbů na 11 000. V poslední době byly zahájeny práce na přesném zaměření hrobových míst a na překladu hebrejských nápisů. Nepochybně se tak významně obohatí poznatky o životě třebíčské židovské komunity i o jejím hřbitově.

K jednomu z hrobů ve staré části hřbitova se váže hrdinský a tragický čin starce Rafaela. Za času kruté moru v 18. století se odhodlal zastavit morovou ránu obětováním vlastního života. V noci pro sebe pečlivě připravil hrob a sám se do něho pohřbil. Morová pohroma ustala a ghetto bylo zachráněno.

Prohlídka hřbitova začíná nejprve u obřadní síně, která je stále ještě vybavena vším potřebným pro smuteční obřad. Po cestě směřující od vchodu až k východnímu konci lze dojít k nejstarší části hřbitova. Vpravo od této cesty, v novější části pohřebiště, stojí dva památníky připomínající oběti první i druhé světové války. V jejich blízkosti se nachází také náhrobek rabína Jakoba Kořatka, který ve 20. letech

minulého století sepsal stručnou historii třebíčských Židů. V této části hřbitova převažují mramorové a žulové náhrobky obrácené lícem k západu, na nichž jsou hebrejské nápisy doplněny německým textem.

Vlevo podél cesty se nacházejí novější náhrobky a postupně začínají přibývat stále starší, zpočátku spíše mramorové a vkusně zdobené, bohatě doplněné rozsáhlými hebrejskými nápisy. Najdeme mezi nimi stély dvou významných třebíčských rabinů z 19. století, otce a syna Pollakových. V nejzazší části hřbitova se pod úrovní cesty na stále prudším svahu objevují nejstarší zachované náhrobky z málo kvalitního pískovcového materiálu, svým rozměrem výrazně menší a s dnes již obtížně čitelnými hebrejskými nápisy. Zpět k východu vede cesta pod spodním okrajem hřbitova, po celé délce lemovaná náhrobními kameny, a z ní lze po schodech vystoupat ke hřbitovní bráně. Před časem u ní stával pískovcový *kijor* (rituální umývadlo) z počátku 18. století, který je nyní umístěn v Nové synagoze.

5. Analytický výklad: Třebíčské ghetto

Při procházce po třebíčském ghettu a hřbitově jsme měli příležitost seznámit se s jednotlivými zachovanými památkami dávno odeznělého života židovské komunity. Zbývá, abychom se pokusili naznačit historický příběh ghetta jako celku a také alespoň nahlédnout do života jeho právoplatných obyvatel, úředně nazývaných familianti.

Židovská sídliště na Moravě byla zpravidla výsledkem dlouhého předchozího procesu, a měla proto z urbanistického hlediska „rostlý“ charakter, svědčící o jejich postupném narůstání. Plně to platí i o tom třebíčském, jehož komunikační páteř tvořily dvě „židovské ulice“ (Dolní a Horní), sledující tok řeky Jihlavy, a několik menších uliček mezi nimi. Postup zástavby přitom směřoval od západu k východu. Nejnázorněji se o tom můžeme přesvědčit v Zadní synagoze, kde je na západní ženské galerii k dispozici interaktivní model (rekonstrukce na základě pozemkových knih) ghetta k roku 1850, kdy se jeho stavební vývoj již uzavřel.

Rovněž poloha třebíčského ghetta odpovídá obecným poznatkům o situaci na Moravě: leží mezi městem Třebíčí, kde se Židé usazovat nesměli, a vrchnostenským sídlem (původně benediktinským klášterem, později panským zámekem). Na rozdíl od jiných ghatt vzniklo to třebíčské v katastru poddanské vesnice Podklášteří, kterou její zámožnější obyvatelé rádi vydávali za předměstí Třebíče, ačkoliv tomu tak z právního hlediska nebylo. Proto také zůstávali třebíčští Židé dosti dlouho spojeni se zemědělstvím a konali robotu na panských polích. V roce 1669 se této tíživé povinnosti zbavili za vysoký roční poplatek 100 zl. V tomto případě se jednalo o relativně vzácný jev, který souvisel právě s polohou židovského sídliště, pozdějšího ghetta.

Na rozdíl od některých jiných ghatt netrpělo to třebíčské (podklásterské) tak naléhavým nedostatkem prostoru, ačkoliv bylo umístěno nevýhodně, mezi říčním tokem a strmým svahem návrší Hrádku, kde zabíralo plochu cca 4,4 ha. Až do zániku povinnosti Židů bydlet v ghettu (1849) zde však existovala řada nezastavěných parcel (menších zahrad nebo dvorů), zvláště na jeho východním konci. Byl to výsledek záměrného omezení počtu židovských rodin (260) a také rozhodnutí nepovolovat Židům v ghettu nové stavby či přístavby k původním objektům.

Časový mezník vzniku opravdového ghetta, odkdy už se Židé nesměli usazovat nikde jinde, je v Třebíči rovněž odlišný. Majitel třebíčského panství Jan Josef z Valdštejna byl vysokým císařským úředníkem a dobře znal antijudaistické záměry vídeňského dvora. Proto s předstihem nařídil výměny domů mezi křesťany a Židy tak, aby vzniklo separované ghetto, již v létě roku 1723. Svým rozhodnutím předešel císařský translokační patent o celé tři roky (1726). Třebíčští Židé tak byli uzavřeni do vymezeného prostoru a na dlouhý čas zřetelně odděleni od svých křesťanských sousedů, s nimiž byli po staletí navyklí žít bez větších konfliktů.



Obrázek č. 6: Pohled na bývalé ghetto a baziliku nad ním.

K naprostému stavebnímu oddělení ghetta (Židovského města) nakonec nedošlo, jelikož tzv. separační zdi v severozápadní části sídliště, nakreslené moravským zemským geometrem F. A. L. Knittlem už v roce 1727, nikdy nebyly postaveny.

Se situací v ostatních moravských ghettech se shoduje relativně nízká architektonická hodnota domů i jejich celkové funkční členění. Cena jednotlivých objektů byla výrazně nižší než např. v Mikulově nebo Prostějově. Přitom zde došlo na sklonku 17. století k zásadní proměně, když byla někdejší selská stavení přizpůsobená potřebám zemědělství postupně přebudována na „městské“ domy s krámy, sklady a dílnami. Za neobvyklý lze považovat počet individuálních koželužských dílen nebo drobných palíren v jednotlivých domech. Architektonický vzhled ghetta velice ovlivnily časté požáry, zvláště ten z roku 1821, kdy z valné části vymizely dříve četné dřevěné elementy domů (dřevěné stěny, přístavby, chodby, pavlače atd.). Většina střech zůstávala i poté ještě pokryta šindelem.

V roce 1850, kdy se stavební vývoj ghetta uzavřel, mělo kromě obecních budov a zařízení (dvě synagogy, obecní dům, rabinův dům, špitál, škola, rituální jatka, *mikve*, pivovar, pivní sklepy) 108 soukromých domů a dvě stavební místa. Domy se dělily na domovní díly (celkem 228) mezi 216 vlastníků. Pracovalo v nich 11 palíren a 20 řemeslnických dílen, z nichž polovina patřila koželuhům.

O každodenním životě v ghettu víme podstatně méně, než bychom si přáli. Je to způsobeno povahou a vypovídací schopností zachovaných úředních písemností. Jen zřídka umožňují průhled do dění uvnitř ghetta, abychom mohli lépe pochopit praktické důsledky separace Židů a jejich vyloučení z většinové společnosti. Pro ilustraci připomeňme alespoň některé z příběhů, které snad pomohou přiblížit atmosféru života ghetta v první polovině 19. století.

Přes zjevné vydělení ghetta z prostoru Podklášteří byl vzájemný vztah Židů a většinové křesťanské společnosti, pomíneme-li drobné rozmišky, relativně klidný, bez větších konfliktů. Od poloviny 16. století žily rodiny židovských hospodářů rozptýleně a v těsném sousedství s rodinami křesťanskými. Dvě dokonce na třebíčském předměstí Stařečka. Historické prameny neobsahují žádné svědectví o případných konfliktech motivovaných nábožensky, a už vůbec ne etnicky. V některých případech si vzájemně Židé a křesťané ručili při majetkových transakcích.

Zajímavý pohled podklášterských křesťanů na židovské sousedy přináší protokol výslechů nejstarších obyvatel Podklášteří z roku 1827. Měli před komisí na zámku potvrdit stáří židovských krámů. František Hajný, Josef Abrig, František Blažek i vdova Josefa Dokulilová se shodovali v názoru, že krámy stály v prostoru před ghettem „od nepaměti“, a nikomu to nikdy nevadilo. Zpočátku byly dřevěné, od poloviny 18. století zděné. Zdil je otec Josefy Dokulilové, poněvadž byl na zámku zaměstnán jako zedník. Podle představených obce Podklášteří „se Židé vždycky chovali mírně a přátelsky. (...) Krámy jsou pro Židy vhodné, protože právě oni obchodují s drobnostmi (...), a mohou se tak spokojit s malým prostorem.“ Kromě toho si mohou zájemci u Židů výhodně nakoupit zboží, nesrovnatelně levněji než u obchodníků křesťanských.

Těžkým problémem židovské obce v ghettu byla její ekonomická a sociální slabost. Z úředně uznaných 260 hlav rodin se většina pohybovala na pokraji chudoby a přibližně třetina trpěla vysloveně nouzí. Problémy citelně narostly po velkém požáru z roku 1821. Názorně to potvrzuje zoufalý dopis samotnému císaři z roku 1830. Přestože se týká daňových povinností, a proto nutno počítat s určitou nadšázkou, potvrzuje jeho obsah strašlivou hospodářskou situaci v třebíčském ghettu. Podle pisatelů Judy Kohnbergera (představeného obce), Jakoba Danieka (konšela), Jakoba Gottlieba a Johanna Taussiga (přisedlících osmičlenného židovského soudu) není třebíčská židovská obec s to plnit všechny daňové povinnosti. Proto žádají samotného císaře o ulehčení daňového břemene. Z textu vyplývá, že ze 260 familiantů se jenom 2 zabývali obchodem s vlnou, 106 kramářů obchodovalo s drobným zbožím a použitým šatstvem, 30 se věnovalo řemeslům a 14 pobývalo mimo ghetto jako nájemci. Zbývajících 108 osob bylo „zcela bez prostředků a obci jsou jenom k tíži. Dokonce hned dvakrát. Obec za ně musí platit daně a dávky a navíc se stará také o jejich nejnmutnější obživu.“ Neradostný pohled na bídu v třebíčském ghettu potvrzují také různé seznamy svobodných mužů, podle nichž téměř polovina neměla žádné zdroje obživy a bydlela u vlastních rodičů.

Velice nepříznivě ovlivňoval každodenní život v ghettu tzv. familiantský zákon z roku 1726. Panovník v něm nařizoval, že se na rozdíl od populace křesťanské do budoucna nesmí zvýšit počet židovských rodin na Moravě a v Čechách. V Třebíči smělo být pouze 260 „rodových míst“. Proto zákon povoloval sňatek jen takovému ženichovi, který získal jedno z připomenutých „rodových míst“. Zpravidla to mohl být pouze prvorozený syn, který navíc musel splňovat řadu podmínek (věk, předepsanou minimální výši majetku, vzdělání v německé židovské škole, bezúhonnost atd.). Rodové místo se mohlo uvolnit pouze úmrtím některého z familiantů. Přidělení jeho čísla někomu dalšímu doporučoval židovský soud vrchnostenskému úřadu a ten pak krajskému úřadu v Jihlavě. Otevíralo se tak pole pro různé protekce a podplácení, nebo naopak pro nekonečná odvolávání, žaloby a udání neúspěšných uchazečů. Tento tlak zvenčí otravoval ovzduší uvnitř obce a kalil vztahy mezi lidmi, nemluvě o rozličných úplatkářských aférách. Charakteristický je případ koželuha Isaka Subaka.

Po dvou letech čekání mu nakonec v roce 1828 bylo familiantské číslo přiděleno, a zdánlivě nic dalšího nestálo v cestě ke sňatku. Krajský úřad však záhy obdržel udání, podle něhož Isak neumí německy číst ani psát. Udělení rodového místa bylo pozastaveno a rozběhlo se dlouhé, podrobné vyšetřování. Při zkoušce v zámecké kanceláři, které se Isak marně pokoušel vyhnout, se potvrdilo, že nešťastný koželuha opravdu německy neumí zhora nic. Familiantské číslo proto ztratil, a navíc bylo zahájeno řízení i s učitelem Ledererem, který byl obviněn z falšování vysvědčení. Učitel se nakonec obhájil logickým

tvrzením, že Isak zapomněl i to málo, čemu ho kdysi naučil. Obdobné ponižující procedury byly v ghettu na denním pořádku.

S přidělováním rodových míst (famiiliantských čísel) souvisel ještě další dobový jev. Protože mnoho mladých mužů nemělo naději získat potřebný majetek a jejich „německé“ vzdělání bylo chatrné, odhodlávali se k uzavírání tajných svateb podle židovských pravidel nebo k soužití se svými vyvolenými bez jakýchkoliv formalit. V prvním případě se podle úřadů jednalo o tzv. „pokoutní manželství“, v tom druhém o „konkubinát“. Obojí bylo stíháno, trestáno pokutami a partnerské dvojice bývaly rozděleny vypovězením partnerek do domovských obcí.

Jedním z mladých mužů, kteří neměli naději splnit zákonné podmínky potřebné k získání rodového místa, byl Lazar Butschowitz. Koncem ledna roku 1818 nařídil krajský úřad třebičským vrchnostenským úředníkům prověřit pravdivost udání o tajné svatbě Lazara Butschowitze. Udání konstatovalo, že se Lazar, „ *kterému nebylo uděleno famiiliantské číslo* “, tajně oženil s Kateřinou Kotschkovou „ *pomocí prstenu a se všemi židovskými náboženskými obřady* “. Kateřina od té doby žije s Lazarem a chová se jako vdaná židovská žena. „Informátor“ znal všechny podrobnosti sňatku, jména přítomných svědků i detailní průběh obřadu. Musel být nejspíš sám přítomen. Následující vyšetřování tajný sňatek potvrdilo a po dlouhých jednáních jej zemský soud v Brně prohlásil za neplatný. Přesto ještě v roce 1826 žili manželé spolu a měli dvě děti. Ty byly z právního hlediska považovány za nemanželské.

Úřady systematicky pronásledovaly nelegální partnerské dvojice, a vrchnostensští úředníci byli dokonce oficiálně pověřováni „přepadáváním“ židovských domů v noci, aby je přistihli. Jeden z mnoha podobných případů byl podrobně popsán v rozsáhlém vyšetřovacím protokolu z roku 1832.

Mladý písař Alois Bauer, doprovázený zámeckými dráby, takto v noci přistihl v bytě mladé Josefy Schwartzové svobodného Žida Markuse Adlera, a dal ho zavřít do šatlavy. V rozsáhlém protokolu jsou zevrubně popsány všechny ponižující otázky i nedůstojné výmluvy obou snoubenců. V tomto konkrétním případě nevíme, jak byla záležitost uzavřena. Adler byl dozajista potrestán vězením a peněžitou pokutou. Až sem dospělo pronásledování nelegálního partnerství v ghettu. Dodejme, že pokud o podobných případech věděli představitelé obce, byli taktéž vyslýcháni a trestáni.

Po zavedení povinné školní docházky za Marie Terezie musela i židovská obec v Třebíči zřídit židovskou německou školu, kde se děti učily německy číst, psát a počítat a kde s nimi učitelé probírali základy náboženské morálky a občanské nauky podle učebnice *Bne-Zion*. Každý uchazeč o famiiliantské místo a povolení k sňatku musel takové znalosti prokázat vysvědčením i případnou zkouškou. Dohled nad výukou vykonávali židovští vzdělanci nazývaní „školní otcové“ a zámecký kaplan. V soustavě josefinských reforem týkajících se Židů mělo snad právě školství hrát v dlouhodobé perspektivě významnou roli při pozvolné integraci židovské menšiny do většinové společnosti. Germanizační aspekt byl i zde, podobně jako v českém křesťanském prostředí, jen vedlejším produktem záměru unifikovat říši.

Německá „světská“ škola se v ghettu stala trvalým zdrojem napětí. Učitel Isak Lederer se v roce 1825 dokonce dostal do ostrých konfliktů s většinou rodičů, poněvadž popravdě informoval krajský úřad, že polovina z nich své děti do německé školy vůbec neposílá. Následovaly pokuty pro nedbalé rodiče, a dav rozrušených famiiliantů pak honil učitele po ghettu, aby ho fyzicky ztrestal. Učitel se nakonec zachránil útekem a poté i dlouhodobým odchodem z ghetta do ciziny, i když měl rodinu. Po celou první polovinu 19. století neměla německá židovská škola příliš valné výsledky, ačkoliv poté, co v ní na žádost představených obce vyučoval křesťanský učitel, nedocházelo k nějakým větším komplikacím.

6. Komunikační průvodce

Má-li návštěva bývalého třebíčského ghetta a židovského hřbitova přispět k odstraňování zakořeněných nežádoucích stereotypů, měla by být maximální pozornost učitele zaměřena na specifika judaismu a na co možná nej přesnější objasnění pojmů, které tato specifika vyjadřují (viz také jejich výklad v textu). Učitel by se měl především dobře připravit na možné srovnávání jednotlivých projevů judaismu s obdobnými jevy v křesťanském světě. Například synagoga – kostel. Významné odlišnosti v uspořádání prostoru (ženská galerie se samostatným přístupem v synagoze) i výzdobě (portréty světců v kontrastu s rostlinnými motivy a hebrejskými verši na stěnách synagogy) a také ve funkčním využití (v synagogách kromě náboženských obřadů také výuka či studium nebo úřední jednání). V souvislosti s tím se nabízí připomenutí společného základu, tj. Starého zákona, nebo odlišné funkce křesťanského duchovního a rabína. Na židovském hřbitově lze ukázat jednak starší tradici výzdoby náhrobků a připomenout jejich symboliku (desatero, šesticípá hvězda, koruna, žehnající ruce, levitská souprava, zvířecí symboly) a také upozornit na postupné přibližování k nežidovské hřbitovní tradici.

7. Shrnutí

- Židovské sídliště v Třebíči (Podklášteří) existovalo již ve středověku (před rokem 1338), ale jeho polohu neznáme.
- Od druhé poloviny 16. století se Židé postupně usazovali ve vesnici Podklášteří, oddělené od Třebíče tokem řeky Jihlavy. Se souhlasem vrchnosti zde kupovali selské usedlosti a postupně je přebudovávali do podoby Židovského města (*Judenstadt*).
- Z nařízení Jana Josefa z Valdštejna zde v roce 1723 vzniklo po nucené výměně tří domů mezi křesťany a Židy skutečné ghetto. Nebylo však nikdy stavebně odděleno od křesťanské části Podklášteří. Židovské krámy před ghettem zůstaly trvale zachovány.
- Soužití Židů s většinovou společností nepřinášelo žádné větší konflikty.
- Společenské vyloučení Židů, podobně jako represivní zásahy vůči těm, kdo se nepodřizovali, zpravidla vycházelo z iniciativy ústředních orgánů. Vrchnostenský úřad přistupoval k represím často až pod tlakem těchto nadřízených orgánů (krajského úřadu, gubernia).
- Domovní fond bývalého ghetta zůstal vzácně zachován. Většina domů má i přes různé stavební zásahy zachováno renesanční, barokní nebo klasicistní jádro.
- Pro svůj kulturně-historický význam byl soubor domů bývalého ghetta spolu se hřbitovem a bazilikou sv. Prokopa zapsán do prestižního seznamu Světového kulturního a přírodního dědictví UNESCO.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|--|-----|----|
| 1) V Třebíči existovala židovská komunita ještě před husitskými válkami. | ANO | NE |
| 2) Třebíčské (podklášteřské) ghetto vzniklo před vydáním translokačního patentu. | ANO | NE |
| 3) V roce 1727 bylo židovské ghetto odděleno od křesťanské části Podklášteří separačními zdmi. | ANO | NE |

Zvolte správnou odpověď.

Stará synagoga byla postavena v:

- A) 16. století
- B) 17. století
- C) 19. století

Textová analýza

Pozorně přečtete níže uvedený text. Porovnejte jeho obsah s textem v této kapitole. Poté se pokuste co nejpřesněji vystihnout obecné i specifické znaky topografické polohy třebíčského ghetta. Využijte při tom také poznatky získané při jeho prohlídce.

Židovské čtvrtě pozdního středověku a raného novověku (15.–18. století) byly vesměs „rostlého“ charakteru, tedy výsledkem přirozeného procesu postupného narůstání stavební struktury. Typickou lokalizací ghett v rozvrhu města u nás je prostor mezi městským jádrem a vrchnostenským sídlem nebo přímo v „podhradí“ takového sídla (...) Tato skutečnost velmi názorně dokládá závislost židovské komunity na vrchnosti, zároveň poloha zcela prakticky umožňovala rychlý únik Židů pod panskou ochranu při pogromech (...) Nikoliv nepodstatnou roli sehrávala pro situování a rozvrh židovské čtvrti konfigurace terénu.
(Jaroslav Klenovský, *Židovské památky Moravy a Slezska*)

Analýza reálné situace

Na základě poznatků z této kapitoly se pokuste co nejpodrobněji analyzovat situaci svobodných mužů v ghettu po vydání tzv. familiantského zákona. Sepište seznam pravidel a omezení.

Projekt

Pokuste se vyhodnotit vztahy mezi židovskou menšinou a křesťanskou většinou v Třebíči (Podklášteří). Využijte k tomu poznatky z této kapitoly a také z publikací doporučených ke studiu.

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) ANO, 3) NE; B).

Textová analýza: Obecné znaky: „Vyloučení“ z prostoru původně společného s křesťany, nevýhodná konfigurace terénu ghetta (řeka – prudký jižní svah Hrádku) i hřbitova (prudký severní svah Hrádku), poloha mezi městem Třebíčí a zámek (benediktinským klášterem). Specifické znaky: Třebíčské ghetto vzniklo tři roky před vydáním tzv. translokačního patentu, nebylo nikdy stavebně zcela odděleno od křesťanské části Podklášteří, židovské krámy zůstávaly umístěny mimo ghetto, přímo před křesťanskou radnicí, ghetto se zformovalo uprostřed křesťanské vesnice a Židé byli dlouho spjati se zemědělstvím, přes nevýhodnou polohu v něm zůstávalo dosti místa.

Analýza reálné situace: Uzavření v ghettu, relativní chudoba až nouze většiny z nich, nízká možnost stát se familiantem a založit vlastní rodinu (chyběl předepsaný majetek a často i školní vzdělání). Východiskem byla možnost zůstat svobodný a žít s rodiči, uzavřít nelegální manželství nebo konkubinát, v krajním případě bez souhlasu vrchnosti opustit ghetto a utéct do ciziny.

Projekt: Od středověku bylo soužití vcelku bezkonfliktní. Negativní vztah třebíčského měšťanstva nepřekračoval meze hospodářské konkurence. Existovaly zde čilé vzájemné kontakty, podobně jako s podklášterskými sousedy. Ti také relativně příznivě hodnotili své židovské spoluobčany. Klidná koexistence neznamenalala nějaké prolínání kultur.

9. Doporučená literatura

Pro základní orientaci v problematice této kapitoly lze doporučit:

De Vries, Simon Philip, *Židovské obřady a symboly*, Praha: Vyšehrad 2008.

Publikace představuje jakousi příručku shrnující hlavní rysy a projevy židovské kultury, počínaje synagogou přes svátky a slavnosti až po manželství a smrt. Pro naše téma je zajímavá kapitola XIII. „Nemoc, umírání a smrt“.

Ehl, Petr – Fiedler, Jiří – Pařík, Arno, *Staré židovské hřbitovy Čech a Moravy*, Praha: Sefer 1992.

Autoři vytvořili podrobnou příručku, která ve stručnosti mapuje historii židovských hřbitovů u nás, včetně těch neznámých. Kniha je cenná také svou fotografickou dokumentací.

Klenovský, Jaroslav, *Židovské památky Moravy a Slezska*, Brno: Era 2002.

Publikace průkopníka soustavného studia židovských architektonických památek přináší zevrubné informace o jednotlivých židovských obcích a jejich památkách na Moravě a ve Slezsku, včetně třebíčského Židovského města.

Pěkný, Tomáš, *Historie Židů v Čechách a na Moravě*, Praha: Sefer 2001.

Objemné dílo podává systematický výklad historie židovského národa v našem prostředí a kromě toho se blíže zabývá i jednotlivými židovskými obcemi. Shrnuje především poznatky starší, dnes již obtížně dostupné literatury.

Rozkošná, Blanka – Jakubec, Pavel, *Židovské památky Čech*, Brno: Era 2004.

Objemná syntéza se stejnou strukturou jako dílo J. Klenovského shrnuje informace o jednotlivých židovských obcích v Čechách, stručně připomíná jejich historii a významné památky, včetně ghett a hřbitovů. Dovoluje srovnání třebíčského ghetta s ostatními.

Historii Židů v Třebíči (Podklášteří) přibližují:

Fišer, Rudolf, *Bazilika sv. Prokopa, Židovská čtvrť a hřbitov v Třebíči*, Praha: Foibos 2009.

Knížka s bohatou fotografickou dokumentací pojednává o historii a stavební podobě všech tří třebíčských památek zapsaných do Seznamu světového kulturního a přírodního dědictví UNESCO.

Fišer, Rudolf, *Třebíč: Osudy židovských domů*, Třebíč: FIBOX 2005.

Přestože se autor zaměřil na individuální historii jednotlivých domů, které kdysi tvořily třebíčské ghetto, přináší publikace v úvodních kapitolách dostatek poznatků o židovské obci, její samosprávě a také o soužití s křesťanskou většinou.

Fišer, Rudolf – Matoušková, Lenka, *Židovské město v Třebíči* [online]. Dostupné z: <<http://unesco.kr-vysocina.cz/b.php?idm=B1>>.

Autoři internetového katalogu domů bývalého ghetta podávají nejen zevrubný výklad historie jednotlivých objektů, ale poskytují uživatelům rovněž bohatý fotodokumentační materiál ze stavebněhistorického průzkumu.

Klenovský, Jaroslav, *Židovské památky Třebíče*, Brno–Třebíč: Židovská náboženská obec v Brně 1995.

S výjimkou starších a dnes již nedostupných prací J. Kořátka nebo V. Sameše je Klenovského brožura první moderní, průkopnickou prací, která přináší základní informace o historii trebičských Židů, domech bývalého ghetta a hřbitově. Je založena na starších poznatcích.

Dějiny Romů v Evropě se zřetelem na české země

Jana Horváthová

„Nejsem rasista, ale Romy nemám rád. Proč se nedokážou zařadit, vždyť Vietnamci tady nežijí zdaleka tak dlouho a problémy s nimi takové nejsou?“ (Všeobecně rozšířený názor)

Ztotožňujete se s touto otázkou nebo jste se s ní někdy setkali, a neumíte na ni odpovědět?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Získáte základní přehled o dějinách Romů od odchodu z pravlasti do současnosti.
- Seznámíte se se základními názvy romských skupin a s jejich vznikem (etymologií).
- Poznáte kořeny antagonismů mezi Romy a majoritou.
- Budou objasněny důvody tradičního parazitnictví Romů.
- Bude naznačen mechanismus procesu integrace (zapojování) Romů do společnosti.

Terminologická poznámka

V obecné rovině, když hovoříme o příslušnících romského etnika, používáme pojem Rom, které je v tomto případě zastřešujícím označením. Pokud se jedná o historické souvislosti, užíváme pojmu „cikán“, „Cikán“ či tzv. cikán, které vychází z dobové majoritní terminologie a dokumentů. Zatímco termín Rom, který zřejmě pochází z indického slova *dom*, v překladu z romštiny znamená „muž“ nebo „člověk“ (k tomu *romni* – romská žena) ve smyslu příslušnosti ke komunitě se společným jazykem (romštinou) a původem, pojem cikán, pocházející z řeckého slova *Athinganoi*, byl této skupině přidělen majoritou v Byzantské říši někdy v době od 11. století.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce v oblasti *Člověk a společnost* (Dějepis, Geografie, Občanský a společenskovední základ), při výuce průřezových témat *Multikulturní výchova* a *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech* a výuce *Klíčových kompetencí občanských*.
- Při komunikaci s žáky a žákyněmi, například při řešení konfliktu mezi žáky, při němž bude použito nekorektních názvů/výrazů užívaných běžnou populací pro romskou menšinu.
- V diskusích jak ve třídě, tak s učiteli, či jinde na téma, proč se nedaří integrace Romů, jak problém vznikl, kde se začalo „namotávat klubko romského problému“.

3. Úvod

Romské děti se ve škole běžně učí o českých dějinách a kultuře; děti neromské se však o tom, co prožívali dávní i méně dávní předkové jejich spolužáků – Romů –, dosud mnoho nedozvídají. Jistě i proto, že literatura o dějinách Romů teprve vzniká; sami Romové dlouho nepoužívali písmo, ale bohatství své kultury vkládali do řady písní, pohádek, pověstí, anekdot, pořekadel. Ústním podáním se ale dějiny od nejstarších dob tradovat nedají, a tak je při snaze o přehled dějinného vývoje romského etnika třeba vycházet především z písemných pramenů neromské proveniencí. Přitom kronikáři o Romech psali zpravidla jen tehdy, pokud vzbudili svým chováním pozornost, což se dělo nejčastěji při překročení místních pravidel (trestní, soudní, náboženské spisy). Kritické hodnocení Romů tak vychází ze samé podstaty pramenů, které jsou k dispozici. Ale známe i jiné reakce; z děl umělců nejednou zaznívá obdiv k „cikánům“ a jejich způsobu života, jenž byl pro ně neutuchajícím zdrojem inspirace. Pokud bychom tedy chtěli sestavovat obraz Romů v minulosti striktně jen na základě kusých zmínek v archivních pramenech („žebřali, kradli, toulali se, mámili lidi, předváděli nepřístojnosti“) bez snahy o čtení mezi řádky, hledání dalších informačních zdrojů, byl by tento obraz poněkud zploštělý. Poskytl by nám jistý přehled o tom, jak vnímala Romy dominantní společnost, ale ani náznak toho, co prožívali sami Romové.

Říká se, že „cikáni jsou problémoví“ – to jsou výroky, které v jiné formě zaznívají i z archivních pramenů. Jenže kritika sama nic nevyřeší. Abychom ze staronových stížností vytěžili něco nového, je třeba pokusit se objasnit příčiny chování, které je tak často podrobováno někdy vsutku zasloužené kritice. Jak se vytvářelo „nepopulární etnikum“, jak vznikaly některé jeho pranýřované vzorce chování? Hledání skrytých kořenů dnešních jevů ale v žádném případě nechce a nemůže být omluvou pro současná negativa na straně Romů. Jde spíše o zpřehlednění zamlžené situace, ze které zdánlivě není východisko. Fakticky se Romové ve své podstatě neliší od ostatních lidí; stejně se umí radovat ze života, nenávidět, milovat, dokážou být stejně obětaví jako sebestřední, stejně se bojí nemoci a smrti. Přesto je mezi Romy a zbytkem společnosti bariéra. **Objasnění některých zdánlivě nepřekonatelných rozdílů je možné hledat v minulosti – v jejich historických osudech, nikoliv v Romech jako takových.** Jejich komunity se formovaly v určitých historických souvislostech, které je více či méně ovlivňovaly. Všichni žijeme současností, očekáváme budoucnost, někdy se snažíme zabouchnout dveře za minulostí. To ale nikdy nejde úplně, protože minulost i budoucnost jsou jen body na jedné časové ose.

4. Faktografický výklad: Dějiny Romů – základní přehled

Indie byla jako pravlast Romů poprvé vědci označena v 18. století; ve 20. století došlo jazykovědným srovnáním k nezvratnému potvrzení této původní domněnky. Před svým odchodem z Indie patřili předkové Romů k nejnižší postaveným, tzv. domským kastám. Důvod a způsob jejich odchodu (naráz, nebo postupně?) z Indie je dodnes zahalen tajemstvím. K opuštění pravlasti došlo pravděpodobně někdy mezi **6.–9. stoletím n. l.** O tom, kterými zeměmi Romové prošli a jak dlouho v nich přibližně setrvali, nás informuje opět romský jazyk – dle četnosti výskytu výrazů převzatých z místních jazyků v romských dialektech. Cesty Romů z Indie vedly stále na západ. Delší dobu se nepochybně zdrželi na území tehdejší Perské říše (Írán) – romské dialekty obsahují slova perského původu –, nikoliv zanedbatelný čas se zdrželi v oblasti Arménie. Některé skupiny se zde dokonce trvale usadily, jejich potomky jsou současní arménští Lomové (jiná varianta slova *Dom–Rom*).

Všechny romské dialekty v hojné míře obsahují slova řeckého původu; řecká jazyková oblast však byla mnohonásobně větší než území dnešního Řecka – náležela k ní celá Byzantská říše. Z Malé Asie pokračují romské skupiny úžinou Bospor nebo Dardanely a přes Balkán do Evropy. Z hlavního proudu se po cestě patrně nepretřžitě odštěpovaly skupinky Romů, které již nechtěly putovat dál. Tak se vytvářely základy romského osídlení v zemích na západ od Indie. Přítomnost Romů v Byzanci, respektive na jihu evropského kontinentu, můžeme předpokládat minimálně od 12. století, i když zmínky v pramenech z doby 12.–13. století jsou nejisté. Pokud obsahují zmínky o lidu Romy připomínajícím, není jasné, zda se skutečně o Romy jedná. Dobové církevní prameny informují o lidech zvaných *Atsinganoi* (*Atsigános*, *Athinganoi*), což bylo patrně označení pro skupinu cizinců „kacířů“, která se v oblasti Malé Asie věnovala věštění osudu a dalším magickým praktikám, jež byly církví označovány za nebezpečné. Popis na Romy sedí, a buď tedy byli omylem s neznámou skupinou ztotožnění, anebo to byli od počátku sami Romové. Dle křesťanských duchovních se měli lidé vyvarovat setkání s těmito *Atsingany* a především je neměli vpouštět do svých domovů, „neboť učí ďábelské věci“. Pranýřovány byly také jejich nezvyklé atrakce, jako tance s hady nebo předvádění cvičených medvědů, kterými obveselovali místní. Uvedenné jméno mělo tedy od počátku negativní nádech, kterého se nezbavilo ani později. Z označení *Atsiganos* vzniklo jedno z nejrozšířenějších pojmenování Romů v Evropě: **Cikán** (německy *Zigeuner*, italsky *Zingar*, francouzsky *Tsigan*, maďarsky *Cigány* atd.). Pro vztah většiny k romské menšině je příznačné, že tímto termínem byli Romové nazýváni svým okolím, aniž jej sami vytvořili, nebo alespoň posléze akceptovali. S názvem „Cikán“ se Romové beze zbytku neztotožnili nikdy, což ale neznamená, že by všem musel vadit, a dokonce se zejména po roce 1989 stává i to, že někdy tento termín používají i sami Romové.

Z dalších označení Romů užívaných majoritou je to v anglofonních zemích **Gypsies** – slovo vzniklo ze slova *Egyptians* – *Egypties*. Stejného původu je také pojmenování Romů ve Španělsku – **Gitanos** (vznik ze slova *Egyptianos* – *Egitanos*). Romové sice nepocházejí z Egypta, což by se z názvů mohlo zdát, ale delší dobu se zdržovali v oblasti tzv. Malého Egypta, jak se nazývalo okolí města Modon na Peloponésském poloostrově, kde vytvořili poměrně velkou a v pramenech vícekrát zmiňovanou kolonii. Při svém postupu Evropou domněnku o egyptském původu Romové sami podporovali pověsti, jež měla doložit jejich křesťanské založení a vytvořit lehce stravitelné alibi pro jejich kočovnictví. Světem měli putovat údajně v rámci pokání za to, že odmítli poskytnout nocleh Marii s Josefem a malým Ježíšem, prchájícím před Herodem do Egypta. Legendu živilo bezpochyby i spojení starověkého Egypta s okultismem a magií, jejímž provozováním byli Romové proslulí. Nicméně „image“ křesťanských kajících poutníků měla Romům pomoci vzbudit sympatie a pochopení u zbožně založených Evropanů. Jiná verze této báje praví, že jako dobří křesťané museli opustit oblasti obsazené muslimskými Turky. Ostatně tento motiv jejich pohybu Evropou od jihu na sever a západ – pod tlakem bojovných Turků – je jeden z velmi pravděpodobných, ačkoliv náboženské přesvědčení v něm nemuselo hrát velkou roli.

Romové přicházeli do Evropy najednou, byť možná jako velký, sociálně i profesně výrazně strukturovaný a pomalu se pohybující proud. Pokusy o rekonstrukci jazyka, kterým tehdy předkové Romů mluvili (protoromštiny), dokazují, že to byl jazyk velmi jednotný a ke vzniku různých romských dialektů začalo docházet teprve poté, co Romové opustili Byzanc. Každopádně evropským prostorem se již Romové pohybují rozdělení do řady samostatných skupin, podél toku Dunaje směrem k Panonské nížině do Uher, kde jsou dle zpráv doloženi od 14. století.

Ve 20. letech 15. století se daly **romské skupiny do pohybu** (zřejmě pod tlakem Turků), putují z Uher do střední a západní Evropy a postupně jsou zmiňovány v kronikách mnoha zemí (např. Uher, českých zemí, Německa, Francie, Belgie, Nizozemska, Španělska, Itálie, Švýcarska). Romská uskupení se dále dělila, ale stále spolu udržovala spojení, předávala si totiž informace, někdy i opisy průvodních listů neboli **glejtů**. Ty byly vydávány zpravidla panovníkem a jejich držitelům měly zaručovat bezpečnou cestu územím vydavatele i volný návrat (předchůdci cestovních dokladů). V případě romských skupin šlo o ochranu na cestě konané v rámci pokání; listiny mohly obsahovat ustanovení zaručující veliteli skupiny – *vajdovi* – svrchovanou soudní moc nad všemi členy vlastní komunity. V roce **1417** vystavil v jihoněmecké Lindavě Zikmund Lucemburský (tehdy římský a uherský král) průvodní list pro skupinu „cikánských křesťanských psanců“. V roce **1422** papež Martin V. vystavil glejt pro Romy vedené „vojvodou“ (odtud později slovo *vajda*) Ondřejem, aby po sedm let ochraňoval jejich putování v rámci přikázaného pokání. V témže roce je stejná skupina připomínána v severoitalské Bologni, jiná potom ve švýcarské Basileji. V roce **1423** vydal Zikmund Lucemburský na Spišském hradě další průvodní glejt pro skupinu „vojvody“ Ladislava. Opisem listiny se brzy vykazovala i velká skupina vedená „králem“ Sindelem, což dokládá existenci spojení mezi jednotlivými skupinami.

Za první bezpečnou zmínku o Romech v českých zemích je považována zpráva ze *Starých letopisů českých* k roku 1416, dle okolností zřejmě patří až k roku následujícímu. Rok **1417** je tedy rokem, o kterém s jistotou víme, že Romové již byli na našem území – dokládají to i dvě další zprávy. Pražský kronikář, zaznamenávající počátky husitského hnutí, píše stejně nelichotivě o táboritech jako o „cikánech“ přechodně přítomných v Praze, jejich přítomnost je potvrzena také ze Znojma a v roce 1418 z Chebu. Po tomto roce však zprávy o Romech na našem území přibližně na šest desetiletí utichly, což může naznačovat, že Romové snažimi zeměmi pouze prošli, aby se časem zase vrátili.

V 15. století přicházejí Romové i do Francie. Zde vzniklo později dosti populární označení Bohém. Jménem **Bohémiens** byli totiž Romové nazváni Francouzi proto, neboť přicházeli z Čech, francouzsky *la Bohême*. Slovo zobecnělo jako pojmenování lidí neuznávajících konvence, žijících svobodně, nejčastěji umělců. V průběhu 15. a 16. století pronikli Romové i do severní Evropy a na britské ostrovy.

Do Ameriky, zejména do britských a portugalských kolonií, jsou první Romové vykazováni spolu s nežádoucími vyvrheli. Do Ameriky a pak i Austrálie přicházejí Romové ve větších počtech v 19. a 20. století spolu s ostatními přistěhovanci z Evropy. Postupně se vztah Evropanů k Romům radikálně změnil, jednotlivé země křesťanské Evropy dávaly Romům výhost, přičemž se nezabývaly otázkou, kam mají vyhoštěnci jít, jak se tam dostat, nebo zda jim bude do jiné země vůbec umožněn vstup.

Počátky vyhánění a pronásledování Romů spadají do konce 15. století. Postupně se stalo běžnou prací téměř v celé Evropě. Signálem pro změnu postoje církevních i světských feudálů mohla být do té doby nevídaná událost. V roce **1427** pařížský biskup nařídil exkomunikovat z církve Romy za jejich s křesťanstvím neslučitelné věštecké praktiky, hádali totiž osud pařížským šlechticům. Podobně biskup nařídil uvrhnout do klatby i samotné klienty jejich služeb. V roce **1492** – po vyhnání Arabů ze Španělska – jsou spolu s Židy vyháněni již i „cikáni“. V letech **1496–1500** se postupně usnází sněm Svaté říše římské národa německého na tom, že Romové mají být vyháněni a pronásledováni, neboť byli viněni z vyzvědačství ve prospěch Turků.

Box č. 1: Cikáni, nebo Romové?

Historické prameny nemluví o Romech, protože daný vlastní název lidí tohoto etnika nebyl v majoritě znám, v análech se užívá zpravidla termín C/cikán nebo Egyptán a jeho varianty. Vzhledem k tomu v těchto historických souvislostech respektujeme dobové označení, byť je z pohledu dnešních poznatků nekorektní. To je také důvod, proč toto označení píšeme v uvozovkách.

Jejich přítomnost měla být pod hrozbou pokuty oznamována. Každému dopadenému hrozil trest smrti; posléze (1577) bylo vyhlášeno, že kdo „cikána“ zabije, nedopouští se vraždy a nebude trestán. V 16. století dochází k zesílení proticikánské represe, Romové začínají být vyháněni z většiny evropských zemí. Na rozdíl od Svaté říše římské v Českém království byly podmínky pro přítomnost romských skupin ještě v prvních desetiletích 16. století příznivé. Mezitím se ale i u nás šířily zvěsti o nepodloženém přísluňování „cikánů“ tureckému sultánovi. Této domněnce nahrávaly časté požáry měst, jejichž příčina nebyla známá. V této době však požáry nebyly nic neobvyklého, města byla z velké části stavěna jen ze dřeva. Romové patřili k podezřelým, protože oheň stále potřebovali ke svému přežití; k tomu jim popuštěná uzda fantazie místních přisuzovala i nadpřirozené schopnosti využití tohoto živlu. Přitom Romové díky svému dennímu nakládání s ohněm měli s jeho zvládnutím jen větší zkušenosti než jejich okolí.

Počátky vyhánění „cikánů“ u nás se datují rokem **1538** a spadají na Moravu. V uvedeném roce se Moravský zemský sněm usnesl, že do dvou týdnů mají být „cikáni“ z území Moravy vykázáni. Vypuzování „cikánů“ z celého království pak uspíšil ničivý požár, který zachvátil Prahu v roce 1541 a bez jakýchkoliv důkazů jim byl přičítán. Událost svědčí o dovršení emotivní změny chování ve vztahu k příslušníkům romských skupin. I pod vlivem této události v roce **1545** vydává český král Ferdinand I. mandát o vypovídání Romů z celé země. Ten však ještě upozorňuje, aby se psancům neškodilo na těle. Svědčí mimo jiné o tom, že někteří místní obyvatelé uplatňovali ve vztahu k Romům, a to i ženám a dětem, nevybíravé násilí, které muselo být shora korigováno. Proticikánská nařízení se však nedodržovala vždy a všude stejně důsledně. Období relativního klidu se střídala s neklidnou a pro Romy nebezpečnou dobou, zejména bezprostředně po vydání nových restriktivních opatření. Stále se množila akta o výskytu potulujících se „cikánů“ a jim přičítaných škodách, protože skupiny bývaly i ozbrojené, někdy se psalo dokonce o „cikánských rotách“, „cikánské sběři“ apod. Také proto se vydávání proticikánských mandátů stále opakovalo, jejich obsah se postupně zpříšňoval.

V době třicetileté války se na naše území romské skupiny opět vracejí, neboť válečný konflikt znemožnil důsledný postup vůči nim. O to přísněji byli Romové stíháni později. K radikální změně dochází za vlády císaře Leopolda I.; v roce **1697** vydal mandát, jímž prohlásil „cikány“ na celém rakouském území za „psance“ (lidi, jejichž pobyt je na daném území nelegální, nemají zde proto ani žádná práva). Po jeho vyhlášení mohl být člen „cikánské skupiny“ na potkání kýmkoliv beztrestně zabit jako škodná zvěř. Od roku 1706 se postupně u hranic Českého království i jinde povinně vztýčovaly výstražné tabule proti vstupu Romů, včetně vyobrazení trestů za nerespektování zákona. Později bylo trestné i poskytování



Obrázek č. 1: Předloha pro výrobu výstražné tabule ve Slezsku, dřevoryt, 1708. (Zemský archiv, Opava)

pomoci nebo úkrytu „cikánům“, ti se totiž do českých zemí stále vraceli, a to i v době tvrdých represí vůči nim. Znamená to tedy, že se tu a tam a zejména v tuhých zimách našli lidé, kteří poskytovali Romům jídlo, ošacení, někdy i přístřeší, nebo alespoň mlčeli o jejich přítomnosti před představiteli státní moci a správy. Další zpřísnění nastává za vlády císaře Karla VI. Dekretem z roku 1721 císař nařídil při opakovaném dopadení trestat na hrdle také ženy – stětím mečem; z důvodu efektivnějšího postupu proti „škodlivé sběři cikánské“ v roce 1726 v dědičných českých zemích sjednotil trestání „cikánské potulky“ (doslova „cikánské chůze“, „protulování“). Šlo výhradně o přestupky proti zákazu pobytu v zemi, jen výjimečně byly součástí obžaloby i kriminální delikty.

Tehdy dosáhlo pronásledování Romů u nás svého smutného vrcholu. Výše popsáním způsobem postupovala proti Romům většina evropských zemí, a tak se romské skupiny mohly pohybovat pouze v bludných kruzích – na daném území jen tak dlouho, než byly dopadeny.

Jiná byla situace v zemích pod tureckou nadvládou, která příliš nerozlišovala mezi podmaněným obyvatelstvem; všichni poddaní včetně Romů usedlých i kočovných museli platit daně a poskytovat vojenskou podporu. K vyhánění Romů v těchto zemích nedocházelo, přesto ani tady nežili v klidu – válečný konflikt zde v podstatě neutuchal. V některých oblastech pod tureckou nadvládou navíc Romové nebyli ušetřeni ani skutečné represe. Turci se totiž do vnitřních záležitostí zemí příliš nevměšovali, a některá území byla nadále pod správou vlastní šlechty, jež k sobě vázala romské rodiny formou tuhého nevolnictví, o kterém právem možno hovořit jako o „cikánském otroctví“.

Historicky první pokus začít skutečně řešit problémy spjaté s Romy učinila osvěcená panovnice Marie Terezie. Pochopila, že popravy za potulku a honění Romů z jedné země do druhé situaci neřeší. Ve svém novátorském přístupu k Romům císařovna nebyla ani tak motivována humánními aspekty jako spíše racionalizací a z ní vyplývajícím pragmatismem. Z politicky, ekonomicky i kulturně nesourodé a po tureckých válkách vypleněné habsburské říši zamýšlela vybudovat centralizovaný a jednotný stát, v němž budou pozice i úkoly každého jednotlivce přesně určeny a jejich naplňování bude moci být také pravidelně sledováno. Ke změně politiky vůči Romům však nedospěla hned, ale až ve druhé půli své dlouhé vlády. Předtím ještě umožnila provádění tzv. **vizitací**, při nichž vojsko ve spolupráci s místním obyvatelstvem systematicky prohledávalo těžko přístupné oblasti a vyhledávalo zde ukryté „cikány“ (poslední poprava za potulku u nás – 1763, Prachatice). Teprve od počátku šedesátých let přistoupila císařovna k programu asimilace a usazování Romů, nikoliv v celém habsburském soustátí, ale pouze v Sedmihradsku a především v Uhrách, kde skutečně iniciovala trvalé usazení velké části Romů. Cílem byla přeměna „cikánů“ na řadové rolníky (slovo „cikán“ se nahrazovalo neutrálním Novomaďar, novorolník, novoosadník, romská příjmení běžnými jmény neromskými, zakazovalo se užívat romský jazyk, nosit specifický oděv, provozovat rodová řemesla). Byly zapovězeny v podstatě všechny odlišnosti, které by utvzovaly etnickou identitu Romů – pro zamýšlenou asimilaci byly nevhodné. Romové byli povinně usazováni v nově budovaných koloniích, velký důraz se kladl na to, aby řádně vyznávali katolickou víru, pravidelně navštěvovali bohoslužby, a vůbec řídili se zásadami katolické věrouky. Velký důraz kladla panovnice také na povinnou školní docházku, ale i na zlepšení hygienických podmínek. Po dlouhé době represí tak přinesl projekt asimilace do života Romů i řadu pozitivních momentů; především se poprvé stali legálními obyvateli, nikoliv psanci. V politice

své matky pokračoval i císař Josef II. Jeho přínosem v tomto směru bylo zejména usazování Romů na Moravě (na pozemcích konfiskovaných rušeným církevním řádům a klášterům), na statcích tzv. náboženského fondu. Čech se jeho projekt nedotkl vůbec. V roce **1784** rozhodl Josef II. o usazení romských rodin celkem v 18 moravských a 2 slezských obcích. Usazovací akce Josefa II. ale neměla zásadní vliv na vznik stálého romského osídlení na Moravě, k němuž však skutečně došlo, a tento fakt patří k pozoruhodným událostem v dějinách našich Romů. S ohledem na současné vědecké poznání víme, že násilná asimilace není nejvhodnější taktikou k začleňování Romů, přesto v tehdejší době, ve srovnání se sousedními zeměmi, kde byli „cikáni“ stále trestáni za pouhou přítomnost, byl program asimilace skutečným pokrokem.

V českých zemích se pro usazení Romů nevytvořily všude stejné předpoklady; zatímco v Čechách zůstávají Romové ještě v 19. století neusazení, na Moravě se již koncem 17. století usazují první Romové, vrchností povolání z Uher. V době nejtěžších proticikánských represí totiž mocné šlechtické rody využívaly možnosti vybrané „cikány“ vyjmout z platnosti těchto nařízení a „tolerovat“ je na svých pozemcích. Feudálové se zajímali o jejich nabízené a v místě potřebné služby – nejčastěji kovářství nebo hudební produkci. Výměnou za přerušení styků s rodinou a opuštění všech typických prvků „cikánského života“ (de facto asimilaci) jim vrchnost umožnila trvalé usazení. Jednalo se zejména o panství Kouniců, Lichtenštejnů nebo Serényiů v oblasti jižní a jihovýchodní Moravy. Tolerovaných nebylo mnoho, ale za těmito „legálními“ usedlíky přicházeli za vidinou lepšího života členové jejich širších rodin a jiní Romové, kteří sice již nebyli vítáni, ale v průběhu dalších desetiletí a století si na Moravě sami vybojovali své právo na usazení. Na Moravě před 2. světovou válkou existovaly na tři desítky romských táborů; jejich obyvatelé postupně infiltrovali mezi domácí obyvatelstvo. Tak byly zejména od poloviny 19. století pokládány základy pro trvalé usazení romských skupin na Moravě, jejichž zapojení do okolního prostředí se v dalším období jen prohlubovalo. V době před vypuknutím 2. světové války postoupila integrace trvale usazených moravských Romů do velmi slibného stadia.

První Československá republika, stejně jako jiné evropské demokracie hledala spíše možnosti, jak společnost před „cikány“ chránit, než aby napomáhala jejich začlenění do svého rámce. Zákon o potulných cikánech (1927) měl postihovat především Romy kočovné, ve svých důsledcích ovšem skýtal prostor pro diskriminaci Romů všech. Kočovní Romové starší čtrnácti let se měli napříště prokazovat cikánskými legitimacemi. Rozhodování o přidělení cikánské legitimace záviselo na libovůli obecních rad a zastupitelstev, dostávali je často i Romové žijící usedle, protože obce se zdráhaly udělovat svým trvale usazeným Romům domovské právo; ti pak byli za bezdomovce. Vůdci romských kočovných skupin museli s sebou nosit kočovnické listy, do nichž zástupci obcí potvrzovali souhlas s pobytem a jeho délkou. Zákon umožňoval vytyčit území, kam je přístup „potulných cikánů“ vůbec zakázán; byla to zejména lázeňská a velká města, rekreační oblasti, pohraniční území. O takový zákaz usilovala řada obcí, což úřady nemohly dopustit, protože by tím prakticky znemožnily pohyb Romů, přičemž zákon nechtěl kočování zlikvidovat („nebylo místa pro trvalé usazení cikánů“), ale chtěl je pouze dostat pod úřední a četnickou kontrolu. Zákon obsahoval i paragraf o odeírání dětí (pro „nemožnost poskytování náležité péče“) do náhradních rodin či ústavů, to se ale provádělo nedůsledně, neboť realizace byla velmi obtížná. Zákon přinesl Romům i dílčí pozitivna, např. zavádění zdravotních i veterinárních opatření do té doby směrem ke kočovníkům nevidaných.

Ve 30. letech 20. století se vyostřuje napětí mezi Romy a celou společností. Přispělo k tomu zvyšování počtu bezprizorných Romů, kteří k nám přehali v obavě před fašismem z Německa, pak i z Rakouska a odtržených Sudet. Averse vzrůstala zejména na venkově, kde byl nejvíce citelný a evidentní drobný parazitismus nově příchozích (palcové titulky z dobového tisku: „Cikáni, metla venkova“, „Co s cikánským neřádem“ apod.). Atmosféra v Československu plně nahrávala pozdějšímu rasistickému řešení „cikánské otázky“, při níž byli protektorátní „cikáni“ hromadně likvidováni (Viz kapitola „Holocaust Romů“).

Po 2. světové válce k nám přicházejí Romové ze Slovenska vyzývaní náboráři k obydlování vysídleného pohraničí pro obnovu válkou zničeného i budování nového těžkého průmyslu. Hlavně do průmyslových center a pohraničí, přicházeli Romové hledající práci, ale i možnost lepšího bydlení, než jakou jim skýtaly jejich původní příbytky v osadách. Na Kladně, v Ostravě a vůbec v oblasti bývalých Sudet tak vznikalo husté osídlení Romů, větší počet Romů později přilákaly pracovní příležitosti hlavního města Prahy. Pohnutkou k odchodu do Čech byla především touha vymanit se z bídného prostředí izolovaných romských osad. Stát v této době uplatňoval vůči Romům v podstatě stejnou politiku jako před válkou; **zákon o potulných cikánech byl v platnosti do roku 1950**. V roce 1952 byla vydána směrnice s názvem „úprava poměrů osob cikánského původu“, která kladla hlavní důraz na převýchovu a „postupné zbavování cikánů následků zaostalosti jako dědictví kapitalistického režimu“. Od konce padesátých let v „otázce cikánské“ komunistický režim uplatňoval v duchu stalinské národnostní politiky **koncepti tvrdé, státem řízené asimilace**, kterou odstartovalo vyhlášení zákona o trvalém usídlení kočujících osob (1958). Zákon se realizoval v roce **1959** formou policejní razie, kdy se Romové mimo trvalé bydliště museli podrobit soupisu kočujících osob, ze dne na den byli usazeni na místě, kde byli zadrženi, kola kočovných vozů byla odmontována, jejich koně prodáni. Obce jim měly poskytovat náhradní ubytování. Další kroky směřovaly k likvidaci základů fungování romských komunit – do oblasti duchovní kultury. V rámci „osvěty“ byla tradiční romská kultura v očích veřejnosti i samotných Romů cíleně ponižována; za několik desítek let bylo dosaženo toho, že se Romové masivně začali za svůj původ stydět. Od roku **1965** stát přistoupil k likvidaci „nežádoucích romských soustředění“, při níž byly bez rozmyslu bourány romské osady na Slovensku a jejich obyvatelé za účelem bydlení a práce odesíláni do Čech a na Moravu, kde však obce na jejich příchod nebyly dobře připraveny, a tak se pokládaly základy dnešních „sociálně vyloučených lokalit“.

Box č. 2: Integrace

Integrace jako zapojení Romů do celku/majority při zachování některých jejich specifík; na rozdíl od asimilace – úplného splynutí beze zbytku původních rozdílů.

Koncem šedesátých let, v době obrodného procesu, dostali Romové u nás poprvé šanci podílet se na řešení otázek s nimi spjatých. V rámci Národní fronty romští představitelé vytvořili vlastní organizaci **Svaz Cikánů-Romů (1969–1973)**, s jejíž pomocí chtěli konstruktivně přispívat k řešení tzv.

cikánské otázky ve státě. Činnost svazu byla založena na principech rovnoprávného a bezkonfliktního soužití majority s romskou menšinou, která se nechce asimilovat, ale naopak deklaruje pozitivní etnická specifika a dále je rozvíjí. Takový způsob integrace Romů do společnosti však byl pro KSČ vstupující do fáze normalizace nepřijatelný. Administrativním zásahem byl svaz v roce 1973 zlikvidován, a Romové zase na dlouho ztratili možnost ovlivňovat řešení vlastních problémů.

Box č. 3: Sociální retardace

„Cikáni“, dle přesné dobové terminologie „občané cikánského původu“, nebyli považováni za příslušníky svébytného etnika, což by se ani neshodovalo s taktikou komunistů „cikány“ asimilovat (zařadit beze zbytku, do rozplynutí, mezi ostatní obyvatelstvo. „Cikáni“ byli maximálně považováni, a to spíše jen v odborných kruzích (např. sociologů a etnografů), za skupinu sociální, s odumírajícím etnikem. Obecně vzato byli Romové zmiňováni jako sociální skupina, respektive z hlediska společenského vývoje jako skupina opožděná – retardovaná.

Od počátku sedmdesátých let byla státem řízená asimilace nahrazena mírnější koncepcí společenské integrace, ale cíl zůstal stejný – zařadit, asimilovat. Jen forma její realizace již neměla být tak násilná, neboť se ukázala jako neúčinná. K vyrovnání s majoritou mělo dojít cestou materiálních a sociálních výhod pro „občany cikánského původu“. Dle této koncepce byly Romům přednostně přidělovány byty, získávali zvýšené sociální dávky, speciální účelově vázané příspěvky apod. V omezené míře mohli Romové pěstovat prvky

své kultury, v rámci zájmové činnosti zakládat folklorní soubory apod. **Jako svébytná etnická skupina však Romové nebyli před rokem 1989 uznáni**, nadále byli bez dalších souvislostí považováni jen za skupinu sociálně retardovanou, kterou je třeba převychovat dle vzoru majority.

5. Analytický výklad: Dějiny Romů – zlomové etapy, problematická místa

Původ Romů

„Cikáni byli vždycky společenská spodina, vždyť už i v té Indii patřili k nejpodradnějším lidem.“

(Všeobecně rozšířený názor)

Existuje teorie, podle které předkové Romů na půdě své indické pravlasti patřili k původnímu obyvatelstvu, jež zde žilo dlouho před vpádem (kolem poloviny 2. tisíciletí př. n. l.) kočovných indoevropských kmenů (Indoárijců/Árijců). Vítězné árijské kmeny pak místní obyvatelstvo zařadily na nejnižší příčky nového společenského systému. Kastovní systém postavil mezi jednotlivé skupiny lidí nepřekonatelné hradby, nejvyšší postavení zaujali údajně sami tvůrci systému – Árijci (později se slovo stalo synonymem urozenosti). Jak se panství Árijců v průběhu dalších staletí šířilo na jih a východ, naráželi dobyvatelé na nově „objevená“ etnika a kmeny, které řadili do nejnižších příček nového systému („arijanizace“). Základní čtyři stavy (bráhmani, kšatrijové, vaišjové, šúdrové) se posléze rozpadají na mnohé další rodové příbuzensko-profesní skupiny – kasty –, což je proces, který se ani dnes v Indii nezastavil. Mezi samostatná etnika (dokonce možná s vlastním státem) dle hypotézy patřili z původních obyvatel i **Domové** (dnes existují v Indii tzv. domské kasty), kteří jsou považováni za nejbližší příbuzné Romů. Po „arijanizaci“ se z podrobených etnik stávaly „nízke“ kasty – přesněji množina mnoha okrajových kast a podkast, což dokládá i současné postavení domských kast v Indii. Život a kultura dnešních indických *Domů* dosud vykazuje mnoho shodných rysů s kulturou Romů (způsoby obživy: kočovné kovářství, košíkářství, pěvecké, hudební a taneční produkce i jiné formy zábavy – předvádění cvičené zvěře, akrobacie, loutkoherectví –, dále obchod s dobytkem a různé služby – rasů, pohřební, úklidové). **Předkové Romů tedy nemuseli být vždy jen v postavení nízké a opovrhované sociální vrstvy, ale mohou mít za sebou již dosti dlouhou epochu života na nesrovnatelně důstojnější úrovni – jako samostatné etnikum s nikoli zanedbatelnou politickou mocí** (předpokládaný autor staroindického eposu *Rámájanam* Válmíki patřil dle pověsti k předkům *Domů*; jedna ze současných domských skupin, *Bálmíkové*, odvozuje svůj původ právě od legendárního autora).

Box č. 4: Endogamie

Pojem z antropologie příbuzenství. Popisuje pravidlo, podle něhož je výběr partnera povolen jen v rámci skupiny.

Kasta je endogamní rodová skupina s typickou rodovou profesí (monoprofesní skupina), která je určující a dědí se z otce na syna. Znamená to, že všichni dospělí příslušníci skupiny živí sebe a své rodiny poskytováním stejné služby či výrobou stejných produktů. Provozování rodového řemesla tak vyvolávalo u některých kast nutnost územního pohybu; takto motivovaná migrace se nazývá **řemeslné kočovnictví**. Ke změně místa docházelo vždy, když se vyčerpala poptávka po daném výrobku a hledala se nová odbytiště. **Z důvodů ekonomických docházelo také ke štěpení rodových skupin na další, které se vydávaly vlastní cestou za hledáním nových zákazníků.** Daný jev je možno pozorovat v Indii dnes, stejně jako před mnoha staletími. Dostáváme se k důvodům, které mohly vést předky Romů k opuštění pravlasti. Mohly to být jednak právě migrační pohyby domských kast související s jejich řemeslným kočovnictvím, které je mohly vést přes hranice Indie a dále. Směr cesty byl dán pravděpodobně i touhou nevracet se do oblastí pravidelně postihovaných hladomorem (např. sucha v pouštním státě Rádžastán) a hledáním lepšího živobytí (úrodný Paňdžáb). Podnětem k cestě na západ mohla být i snaha žít tam, kde pozice nejnižších společenských vrstev byla méně tíživá (únik z území, kde se nejpřísněji dodržoval kastovní systém). Cestu romských předků dále na sever a západ mohly iniciovat i vnější vlivy – vpády dalších kmenů do Indie (např. od 5. stol. n. l. Mongolové, od 8. století Arabové) a neutuchající války s nimi. Zatím žádná z těchto hypotéz nebyla označena jako jednoznačně správná, je však velmi pravděpodobné, že odchod ze země byl

systematický a organizovaný, cesta z Indie, ohraničené vysokými pohořími a mořem, totiž nebyla vůbec jednoduchá.

Romové zřejmě nikdy netvořili stejnorodé společenství. Jisté rozdíly mezi jednotlivými romskými skupinami se možná datují už od Indie; předkové Romů patrně příslušeli k řadě nejrůznějších domských kast a podkast. Každá z nich měla své specifické jméno, často dle provozované profese, což bylo pro její členy bližší než obecnější označení *Dom*. Teprve po opuštění indického kulturního prostoru a po příchodu do zemí s antropologicky odlišným obyvatelstvem výrazné rozdíly vzbudily u příslušníků domských skupin povědomí o společném původu. Tehdy se název *Dom* mohl stát pojmenováním celého, postupně (a možná znovu) se tvořícího etnika. Z něho pak vznikl název **Rom**, který mnohé romské skupiny dodnes používají ke svému označení. Vlivem evropských jazyků se původní, tzv. cerebrální (zubodásňové) [d] změnilo v [r], protože evropské jazyky tuto hlásku nemají (D/Rom). V Arménii se hláska [d] změnila v [l] (Lomové), v arabském jazykovém prostředí pak na předopatrové [d] (Domové). Slovo „Rom“ je tedy z hlediska etymologického prastaré, podstatně starší než pojmenování „C/cikán“, a v romštině má dosud své uplatnění (prvotní význam *rom* = muž, manžel; *romňi* = žena, manželka; *roma* = lidé, ve smyslu příslušníků skupiny, etnika).

Pojmenování Romů

„Cikán není žádné hanlivé slovo... V určité době se začalo slovo cikán považovat za hanlivé, ačkoli v překladu z původního jazyka těchto lidí znamená lid a ačkoliv bylo v různých tvarech přejato do všech evropských jazyků. Na slově cikán... však není nic hanlivého a tito lidé se tak označovali po staletí.“

(Eduard Zeman, ministr školství, mládeže a tělovýchovy ČR, 1999)

Neznalost správné terminologie ve vztahu k Romům přetrvává nejen u široké veřejnosti, ale nevyhýbá se ani vysokým státním činitelům. Přitom citlivé respektování správného pojmenování je nikoliv nejdůležitějším, zato však nezbytným předpokladem k navázání korektní a efektivní komunikace mezi majoritou a minoritami vůbec. Existuje mnoho romských skupin a podskupin (subetnických), většina z nich užívala od nepaměti pro své označení různé názvy. Některé z nich preferují své úzké skupinové názvy před obecnějším termínem Rom; některé jej neakceptují vůbec, u jiných se nemusí vylučovat. Mnohočetnost romských skupin je patrně pozůstatkem diferenciací Romů do původních indických kast a podkast, kdy každá užívala svoje speciální označení (často dle provozované profese), které bylo nadřazeno souhrnnému pojmenování kast s podobným statutem (např. *dom*). Vždyť i povědomí o indické sounáležitosti je produktem až moderní doby.

Box č. 5: Sounáležitost

Ostatně i sjednocování a vznik evropských novodobých národů spadá až do pozdního 19. století, i když dnes tento fakt vnímáme jako naprosto samozřejmý, jako by jeho kořeny tkvěly v dávné minulosti.

V průběhu dějin se vědomí sounáležitosti udržovalo nejen díky vlastním shodným znakům antropologickým a historicko-kulturním, ale i vlivem trvale odmítavého postoje majority ke všem minoritním skupinám, jež kdysi přišly z Indie. Jako červená nit se dějinami Romů táhne pohled většinové společnosti na romské skupiny jako na jediný a v podstatě homogenní „cikánský“ celek, bez ohledu na jeho faktickou diferenciaci. Naopak zase opozice vůči majoritě dodnes zůstává významným identifikačním znakem Romů kdekoli na světě. Společnou identifikaci ale posiluje i postupující integrace Romů do majority, a tedy stírání specifických rozdílů mezi jednotlivými skupinami romského etnika.

U nás není problém se jmény romských skupin příliš markantní, protože většina se hlásí k označení Romové – *Roma* (pouze menší skupinka německých Romů používá etnonymum *Sinti*). Slovo „Rom“ tak zůstává jedním z nejrozšířenějších vlastních názvů, dalšími jsou již zmínění *Sintové*, *Manušové* – jedna ze

skupin francouzských Romů – , někteří Romové ve Velké Británii si říkají *Romanichalové*, ve Španělsku *Kale*, ve Finsku *Kále* apod.

Složení romské populace u nás (odhad):

- 85–90% tzv. Romů slovenských (přicházeli po roce 1945 ze Slovenska, média je zmiňují jako „české Romy“, osudy našich předválečných Romů jsou ignorovány),
- 10% tzv. olašských Romů (po zrušení „cirkánského otroctví“ po polovině 19. století přicházeli z rumunských knížectví Valašsko, Moldavsko [odtud valašští – maďarsky olašští], tradiční kočovníci, nejvíce postižení zákazem kočování v roce 1959, dosud žijí ve svých velkorodinách, udržují řadu původních zvyklostí, hovoří výhradně romsky – olašským dialektem),
- jen zlomky procent našich původních Romů – Romů českých, moravských a německých *Sintů*.

Box č. 6: „Naši Romové“

„Naši původní Romové“ – myslíme tím historické Romy vyskytující se v prostoru českých zemí od druhého desetiletí 15. století až do 40. let 20. století – do doby jejich vyhlazení v průběhu 2. světové války (Romové, čeští, moravští, němečtí *Sintové*; zejména moravští Romové se dokonce u nás od konce 17. století trvale usazovali). Chceme tak odlišit tyto historické skupiny Romů od těch Romů, kteří k nám přicházeli po 2. světové válce ze Slovenska.

Vývoj vztahů mezi Romy a Evropany

„Archiválie popisují Cikány jako *lidi šeredného vzrůstu, ošklivých vlasů a šeredné vûbec*.“

(O Romech ve Francii kolem roku 1419, Angus Fraser, *Cikáni*)

„*Cikáni cestovali ve skupinách, přes noc tábořili na polích u měst, neboť příliš kradli a báli se, že by v městech byli uvězněni. Čítali na tři sta mužů a žen, děti nepočítaje, a byli ošklivého vzhledu, černí jako Tataři* (...).“

(Cornerus, severní Německo, konec r. 1417)

„*Muži měli velmi tmavou pleť, dlouhé vlasy a vousy, ženy měly kolem hlavy plátno obmotané jako turban a nosily krátké košile, přes které měly na rameni připevněný hrubý přehoz, ženy a děti měly v uších náušnice. Jejich nevidaný zjev měl pramálo společného s evropskou módou*.“

(O Romech ve francouzském Arrasu v roce 1421, Angus Fraser, *Cikáni*)

Zpočátku byli Romové v Evropě přijímáni s jistou dávkou blahosklonnosti a s pochopením pro „kající se hříšníky“. Po určité době se však vztah k Romům začal měnit.

Jaké byly příčiny změny?

1) Romové přicházeli na evropský kontinent ze vzdálené a odlišné kulturní oblasti, jakou byl Orient. **Jejich zvyky, způsob projevu, odívání i celkový vzhled se musely v mnohém lišit** od těch evropských; exotické rysy a výrazně tmavá pigmentace kůže, vlasů a očí vůbec nezapadala do dobového ideálu krásy, jak nás mnohdy prameny nevybíravě informují. Nezvyklý a „odpudivý“ byl z pohledu renesanční módy, v níž se kladl důraz

Box č. 7: Orient

Země na východě – z pohledu Evropanů je Orient pojímaný (stereotypizovaný) jako kulturně výrazně odlišný. Termín je užíván k označení zemí Blízkého, Středního a Dálného východu.

Box č. 8: Úhel pohledu

Jde o způsob, jakým přistupují členové určité socio-kulturní skupiny k posuzování „jinakosti“. Např. v evropských podmínkách působí jako uhrančivé oči hnědé, zatímco v Indii tuto roli hrají oči modré – tedy vždy takové, které jsou nezvyklé. Právě nezvyklost, jinakost, něco, co se vymyká a současně nás to bezprostředně ohrožuje v tom smyslu, že by to mohlo nějakým způsobem narušit „naše způsoby“, upoutává pozornost velmi rychle a získává hodnotící příznak.

ZINGARA VULGO DICTA.



Obrázek č. 2: Cikánská matka s dítětem (nápís Zingara vulgo dicta – obvykle řečená Cikánka) na rytině Heinricha Weigla z roku 1577.

Korvína jméno Cikán jako projev uznání za to, že velel „zástupům cikánů“ sloužícím v královském vojsku a spolu s nimi proti nepříteli „udatně si vedl“. Slovo Cikán je součástí rodových jmen i dalších našich šlechtických rodů: Cikánů z Rottensteina, Cikánů z Libína, Cikánů z Čermné, kteří mají dokonce hlavu snědého „cikána“ ve svém rodovém erbů. S nádechem obdivu se jméno Cikán používalo nejen jako rodné jméno, ale i jako přezdívka. Za těmito jmény však nehledejme skutečné etnické Romy, spíše jejich existenci chápeme jako projev určité oblíbenosti kuriózního jména i poněkud jiného nazírání na Romy, než jaké se mělo uplatňovat v následujícím období.

na eleganci, také oděv nově příchozích: hlavy omotané turbany, těla žen byla pokrytá hrubým beztvarym šatem, pouze sepnutým na rameni. Přitom je zřejmé, že oděv a celkový vzhled poutníků nenesl jen stopy orientálních vlivů, ale po dlouhé cestě jistě i prachu a nečistot. K odlišnému vzhledu, jiným zvyklostem a mentalitě nutno přičíst i užívání nesrozumitelného jazyka. Fakt, že si kronikáři všímali fyzického vzhledu nově příchozích, naznačuje, že hrál jistou roli při utváření mínění a vztahu majority k „cikánům“. Daným zorným úhlem mohly být posuzovány i ostatní prvky života nově příchozích obyvatel Evropy. Tento postoj ze strany dominantní společnosti však nelze vnímat jako jediné vysvětlení změny vztahu k „cikánům“. Proces tvorby vztahů mezi různými socio-kulturními skupinami je natolik komplikovaný, že jej nelze vysvětlit jedním hlediskem. Současně nám k vytvoření detailního obrazu chybí historické materiály, resp. dochovaly se pouze historické dokumenty mapující postoj majoritní společnosti.

2) Ke změně vztahu však jistě přispělo podstatnou měrou lavinovité šíření ničím nepodložených **domněnek o přisluhování „cikánů“ tureckým nájezdníkům**. Nejnovější výzkumy neprokazují, že by se zakládaly na realitě, patrně tedy spadají do oblasti mýtů, které naznačují, že hysterie namířená proti „cikánům“, cizincům, tulákům a „lidem na okraji“ vůbec v Evropě narůstala úměrně s tureckým nebezpečím. Naopak je jisté, že někteří z Romů věnovali svůj um a sílu straně protiturecké. Zejména ti, co mistrně ovládali kovářské řemeslo, byli využíváni uherskými panovníky a feudály při výrobě zbraní do protitureckých válek (jako puškaři, kopiníci, výrobci řetězů, dělových koulí apod.). Z našich zemí známe jiný případ, který dal jméno jednomu z našich šlechtických rodů. V roce 1481 dostal Jan ze Slupska od uherského a českého krále Matyáše

3) Jednou z nejzásadnějších příčin ochladnutí ve vztahu k Romům byl zajisté **parazitický způsob života** mnohých z nich. Romové byli na svých cestách zprvu obdarovávaní almužnami, ty však nemohly být trvalým řešením jejich situace. Bez držby půdy a stálého zázemí pro řemeslnou práci bylo zajištění obživy pro celý rod obtížné. Byly však i rozdíly; některé skupiny Romů se jen bezcílně potulovaly, jiné provozovaly rodové řemeslo spjaté s územním pohybem. Zatímco u bezcílně se toulajících Romů bylo parazitování na cizím majetku hlavním a stálým zdrojem jejich obživy a pravděpodobně zahrnovalo i skutečné kriminální delikty, u kočovných řemeslníků a živnostníků se jednalo o příležitostné drobné krádeže, pytláctví a hlavně žebrotu v dobách, kdy zisky z prodeje vlastních produktů či služeb byly mizivé. Ani provozování řemesel totiž nemohlo být u Romů zdrojem dostatečných příjmů. Romové – jako nově příchozí, relativně početné skupiny (100–300 osob) – nezapadali do již vytvořené ekonomické struktury daných zemí, a vždy v ní působili více či méně jako cizí prvek. Řemeslná výroba ve městech byla kontrolována a soustředována výhradně do cechovních organizací (chránily své členy před konkurencí). Vzhledem k tomu se romští řemeslníci produkující mimo cechy mohli v taktu uzavřeném hospodářství uplatnit jen okrajově – výrobou doplňkového sortimentu a drobnými službami. Pro nevelkou nabídku svého zboží museli stále hledat nová odbytíště, územní pohyb byl nutností. Vykonanou práci a výrobky pak směňovali většinou jen za „živobyť“ (odměnu v naturáliích), nikoli za peníze.

K zesílení proticikánských represí dochází ve vyspělejších zemích západní Evropy (v protikladu k jižní Evropě) v polovině 16. století, kdy se urychluje rozvoj sociální a hospodářské struktury zemí (např. manufakturní výroba, organizace prodeje zboží) a dochází k jejich dalšímu uzavírání před cizími výrobci – potenciálními konkurenty. Ve stejné době probíhají i protižidovské pogromy. Židé mají s Romy společného etnicky a kulturně jen málo, obě etnika však v Evropě představovala cizorodý prvek, proto byl přístup k nim v mnohém podobný. Postavení na společenském okraji obě etnika sblížovalo: „Gádžové se posmívali Romům černí farahúni, to bys od Židů nikdy neslyšela“ (Milena Hübschmannová, „Vztahy mezi Romy a Židy na východním Slovensku před druhou světovou válkou“, *Romano džaniben*). Pogromy i jiné represivní akce namířené proti Židům známe také z většiny evropských zemí. Přitom vysoce kultivovaní Židé na rozdíl od Romů zpravidla nepodněcovali domácí obyvatele „rozličnými nepřístojnostmi“, jako žebrotou a krádežemi. Hovořili vlastním jazykem, měli svoji literaturu i náboženství, ale právě odlišná, byť vysoká kultura byla pro místní stejně neproniknutelná, a tedy nebezpečná jako ta „cikánská“. Solí v očích místních byl také narůstající majetek Židů a jejich nevídaný úspěch v podnikání. Společně sdílenému světu na okraji a splývání obou cizích etnik v očích majority nahrávaly i povolené zdroje obživy (u obou etnik např. obchod s koňmi), naznačuje ho i použití jména Cikán pro židovské rodiny (v pražském židovském ghettu na Josefově existovala od 16. století tzv. Zigeunerova synagoga, tedy Cikánova synagoga, na Cikánově ulici, jejímž stavitelem byl Moše Zigeuner).

Historické prameny vzácně dokládají, že tam, kde se Romům dařilo **ekonomicky začlenit** do místního hospodářství, neměli důvod využívat k vlastní obživě i parazitnictví. Na ostrově Korfu se od poloviny 14. století trvale usazují Romové, kteří z obhospodařované půdy odváděli dávky v penězích i naturáliích. Ty postačily k vytvoření samostatného léna, které získalo po nich i název – *feudum acinganorum*. Nezastupitelné místo v ekonomice zaujímali Romové i v jiné části jižní Evropy, ve srovnání s její centrální a západní částí ne tolik řemeslně rozvinuté, a to v rumunských knížectvích Moldavsku a Valašsku, jež ležela na křižovatkách důležitých obchodních cest. Následkem turecké expanze byly obchodní tepny přerušeny, někdejší centra blahobytu chudla, a k tomu bylo ještě třeba hledat nové zdroje pro vedení vleklé války s Turky. V dané situaci přišli vhod Romové jako levná pracovní síla – navíc disponující zvláštní zručností při zpracování kovů. Pro ekonomiku uvedených zemí byli Romové takovým přínosem, že bylo třeba je zde držet násilím – postupně došlo k jejich tuhému znevolení a stali se majetkem nejprve panovníka, církve a klášterů, časem i bojarů. Byli zbaveni osobní svobody; stali se bezprávnou součástí majetku svých pánů, který mohli tito kdykoli prodat nebo směniti. S definitivní platností bylo „**cikánské otroctví**“ zrušeno v roce 1856, úplné právní svobody se zde Romové dočkali až o osm let později, v roce

Box č. 9: Rom ungro

Termín pochází prvotně ze slovníků olašských Romů, kde neměl a dosud nemá pozitivní konotaci vzhledem k dříve uvedeným souvislostem. Jeho obecné užívání pro označení neolašských Romů je nesprávné a nekorektní. Bez znalostí těchto podstatných souvislostí termín, bohužel, přešla majorita, a dle jejího vzoru dokonce i mnozí, těchto souvislostí neznalí Romové. Při neuvědomělém použití tohoto označení mezi Romy se dotýcný může dostat do problémů.

od vlastních zvyků byli v očích kočujících olašských Romů poníženi. Termínem *Rom ungro* – zkráceně *Rumungro* – začali Olaši později souhrnně a s jistým opovržením nazývat i všechny ostatní, ne-olašské Romy. Majorita zcela bez znalostí souvislostí tento termín převzala a užívá, jeho etymologii nezná ani většina Romů.) Také na Slovensku, kde se Romové pozvolna usazovali od 15. století, tvořili tito již na přelomu 19. a 20. století neodmyslitelnou součást slovenského agrárního hospodářství, i když ve vztahu k majoritě museli akceptovat svoji podřízenou pozici. Poskytovali obyvatelstvu specifické výrobky i služby, a zaplňovali tak jistou mezeru ve stávající nabídce. O významu Romů pro slovenský venkov svědčí např. i fakt, že žádná etnická skupina nevystupuje ve slovenské lidové písni tak často jako právě „cikáni“.

Box č. 10: Magické praktiky

Pojem magie nabývá stěžejního významu zejména ve středověku, kdy se ukotvuje pozice církevního učení. Jakožto ustavené může církevní učení reagovat a stavět se proti „podezřelým praktikám“, a to právě prostřednictvím pojmu magie. Tímto způsobem se vymezuje, jaké praktiky budou pod daný pojem spadat, a zároveň tím tyto praktiky nabývají pejorativního vymezení. Negativní nádech slova magie ještě dodnes pro mnoho lidí zůstává stěžejním a v tomto duchu staví magii proti náboženství jako něco špatného. Je proto nutné mít na paměti, že pojem magie byl pouze prostředkem pro vymezení jevů, které v daném období z hlediska mocenského (církevního) nespádaly mezi jevy přijatelné – je tedy nástrojem k vymezování pomyslných hranic mezi „my“ a „oni“.

vat za satanské vše, co neznala nebo co bylo v rozporu s jejím výkladem světa, a co by tedy v důsledku mohlo oslabovat její vliv na věřící (viz životní osudy filozofa Giordana Bruna, astrofyzika Galilea Galileiho i dalších).

Se světem křesťanství se měli Romové možnost obeznámit už právě v Byzanci. Zde se při svých cestách setkávali s kajícími poutníky do Svaté země a mohli prožít výhody poutnického života, podporovaného ze strany místních dary a almužnami. Snad i proto deklarovali Romové velmi brzy svoji **příslušnost k panující křesťanské víře**, i když ji patrně do detailů neznali ani nepraktikovali. Jejich náboženské představy byly vždy (a možná dodnes zůstávají) alespoň vzdáleně ovlivněny prvky kultur, s nimiž se na svých cestách setkali; zcela nelze vyloučit ani souvislost s indickou kulturní a náboženskou tradicí, s níž je spojuje i výrazná orální tradice. Navíc v pozdějších dobách, kdy byli Romové odevšad vyháněni a kdy hledání pochopení u církve nezaručovalo o nic větší úspěch než u ostatních obyvatel, se vyvinula i jistá nedůvěra Romů k církvi coby prostředníkovi mezi nimi a Bohem. Specifický

Box č. 11: Eklektismus

Eklektismus je přejímání různých kulturních prvků, myšlenek apod.

1864. Poté nastává tzv. velká olašská migrace, kdy se tito Romové z rumunských knížectví Valašska (odtud valašští/olašští Romové) a Moldavska volně rozšiřují po celé Evropě, přicházejí také do Uher a pak k nám. (Někdy poté vzniká dnes frekventovaný, ale nekorektně používaný termín **Rumungro**. Vznikl spojením dvou slov *Rom ungro* [Rom uherský] a zprvu byl určen opravdu pouze Romům v Uhrách, kteří se jako jedni z prvních trvale usazovali. Asimilací a odklonem

4) Romové také neustále dráždili církve svými **magickými praktikami** na okolním důvěřivém obyvatelstvu, které po nich tak bažilo. V Byzanci (ale i později) přitom nešlo jen o věštění osudu, ale třeba také o léčení lidí a dobytka, hubení dravé zvěře nebo o nepovolené druhy zábavy (i tanec a zpěv). V obrovské říši se totiž církve obávala o svoji moc, proto jakékoliv projevy neposlušnosti pro ni znamenaly potenciální nebezpečí, a zahrnovala je pod pojem kacířství (v řadě zejména německých pramenů jsou nazýváni přímo pohany, německy *Heiden*). A nebyla to jen ortodoxní církve v Byzantské říši, ale dlouho poté i církve katolická, která měla podobnou tendenci považo-

vztah odrážejí i romské lidové humorné příběhy na téma, jak Rom přelstil faráře apod., ale objevují se i humorky na téma „cikán“ a starosta, „cikán“ a hrabě aj., což může naznačovat zařazení církevních hodností mezi obvyklé představitele majority – lidi s velkou mocí, které je třeba přelstít nebo jinak obejít. **Obecně platí, že v zemích, kde se Romové usazovali, téměř bez výjimky deklarovali příslušnost k mocensky nejúspěšnějšímu náboženskému proudu, ten však přizpůsobovali svým představám a potřebám.**

Doba vyhánění a pronásledování

„V seznamu zvíře uštvané na honu jednoho francouzského vévody počátkem 18. století je vedle rozličných druhů zvířiny uvedena také **jedna složená Cikánka s malým kojencem**.“

(Frank Arnau, *Člověk mimo zákon*)

Proticikánský teror patří vedle čarodějnických procesů k nejtemnějším stránkám českých i evropských novověkých dějin. Chyceným příslušníkům „cikánských tlup“ hrozily přísné tresty, proti ojedinelým neromským tulákům se postupovalo benevolentněji, proto se v případě dopadení mnozí Romové snažili svůj původ popřít. Pokud byli Romové chyceni, absolvovali zpravidla následující **typy trestů**. Lehčím trestem bylo několikadenní stání na pranýři s provazem okolo krku, vymrskání a vypovězení ze země. Obvyklejší však bylo muže oběsit, ženám a větším dětem odřezat jedno ucho nebo jeho část. Odsouzeným se poté na záda vypaloval cejch. Vedle fyzického utrpení sloužilo cejchování i ke snazší identifikaci již jednou chycených osob. Po vymrskání kolem šibenice se celá exekuce uzavírala „podepsáním“ (třemi křížky) tzv. hrdelního reversu – podmíněného odsouzení k smrti. To pro případ, že by se dotyčný do země vrátil. V doprovodu stráží pak došlo k vyvedení osoby či zbylých členů skupiny za hranice města nebo až k zemským hranicím. Souzeny bývaly i nezletilé vzrostlejší děti a nejčastěji trestány uříznutím kusu ucha. Po procesu byly dávány do „špitálů“ (ústavů pro zestárlé, nemocné a chudé, sirotky) a poté do křesťanských rodin na „převýchovu“ prací, pokud byl o takovou pracovní sílu zájem, v opačném případě mohly děti opustit zemi se zbytky skupiny či zůstávaly ve špitálech. Romové ale na svých dětech lpěli i tenkrát, a tak se pro ně vrátili. Z roku 1724 je znám případ, kdy Romové na Třeboňsku podplatili rodinu, aby jim vrátila jejich děti, které jí byly svěřeny. Dotyční Romové však byli chyceni a popraveni, podplacení pěstouni byli posláni na nucené práce.

Od 20. let 18. století, kdy pronásledování dosahovalo vrcholu, byl popraven každý dopadený romský muž. Absolutní počet poprav za potulku byl však mnohem vyšší u žen; výhradně ženy totiž chodily žebrot do vsí a mívaly s sebou děti, proto bylo snazší je chytit. K omilostnění ve formě odpuštění trestu docházelo jen zřídka, a to u lidí výjimečně vysokého věku nebo u tělesně postižených. Ti pak byli „jen“ vyvedeni za hranice. Zda bude schopen takový osamocený člověk v cizím prostředí přežít, nikoho nezajímalo. Romové se však stále vraceli – neměli jinou možnost, a navíc se stále objevovali soucitní lidé, kteří jim poskytovali nezištnou pomoc. Tím se však vydávali obrovskému riziku. V roce **1717** císař Karel VI. vymezil velké postihy za poskytování pomoci, úkrytu a potravy pronásledovaným „cikánům“.

Box č. 12: Proticikánské procesy

V letech 1694–1763 bylo v českých zemích uskutečněno 527 proticikánských soudních procesů, z toho jen 514 v Čechách.

Vedle u nás běžných trestů byli zejména ve Francii „cikáni“ postihováni zasiláním na galeje, což bylo veslování v řetězech na lodích galériách. V době budování královského námořnictva zde byla zvýšená potřeba pracovních sil, proto byl jejich nedostatek jediným důvodem k nedůslednosti provádění poprav Romů. Ti byli zasiláni na galeje bez soudu, bez soudu bývali i popravováni. Zabavování majetku polapených Romů bylo běžnou praxí ve většině zemí, v římskoněmecké říši měl ten, kdo Romy udal,



Obrázek č. 3: Rád světa.

Mědirytina připisovaná Václavu Hollarovi nebo jeho kopistovi (polovina 17. století), spadá do doby ukončení třicetileté války vestfálským mírem v roce 1648. Rád světa je zde jako uzavřený kruh, do něhož se snaží ďábel v podobě draka-obludy zavát „lidi na okraji“, mezi takové jsou zařazeni i „cikáni“; jsou uvedeni v půlkruhu pod scénou dožinek na konci zástupu lidí na okraji – rušitelů míru (za kacíři, loupeživými žoldnéři na koních, pěšími hráči na lyru, komedianty a zlodějskými řezači měšců) – jako potulní prodavači drátěných vochlů na česání lnu. Za dvěma „cikány“ už chrlí svůj oheň jen ďábel, jako by tedy z lidí na okraji byli těmi nejposlednějšími. Text staví do protikladu ničivé důsledky války a sociálního neřádu a blahodárnost mírového řádu, což uvádějí texty: Pax in Choro, Toro, Thoro – mír v církvi, na trůně i v domácnosti. Grafická sbírka na zámku Český Sternberk.

dokonce nárok na část jejich zabaveného majetku. Deportace do zámořských kolonií byly řešením pro případy, že se Romové v zemi narodili, měli zdejší partnery, nebyli tedy cizinci a nemohli být vyhoštěni. Portugalsko provádělo razie na Romy, aby zajistilo pracovníky pro své kolonie v Indii, Africe a zejména v Brazílii. Z Anglie byli Romové deportováni do Ameriky, ze Španělska do Latinské Ameriky. Problém s vyhošťováním vlastních, tuzemských Romů znaly i další země a jeho řešení nakonec našly v nemilosrdné asimilaci – pod hrozbou trestu smrti (na britských ostrovech, ve Francii, později ve Španělsku). Ve Španělsku platilo, že kdo napodoboval „Egyptany“ vzezřením, oblečením, svým chováním nebo mluvou, měl být odsouzen k smrti a k propadnutí půdy i majetku.

O něco lepší než v ostatních částech křesťanské Evropy byla situace v **Rusku, Polsku a Uhrách**, kde se proticikánská nařízení vydávala jen nahodile anebo byla dodržována méně přísně. Z důvodů ekonomických některá šlechta obcházela nařízení, protože měla zájem podržet si Romy jako výborné hudebníky nebo kováře. Před pronásledováním proto přechali Romové ze západní Evropy zejména do Uher. Ani zde však nebyl jejich pobyt oficiálně povolen.

Téměř po tři století byli „cikáni“ v křesťanské části Evropy na zapřenou, jejich přítomnost zde nebyla povolena. Majoritní společnost představovala v této době úhlavního nepřítele Romů. Za vypjaté situace se formovaly vztahy mezi nimi a dominantními společnostmi, anebo spíše majoritou jako celkem, protože politické hranice zemí nebyly díky obdobnému přístupu tak zásadní. Tehdy byly položeny základy hluboké nedůvěry mezi Romy a Neromy. Za dané situace se také konstitovala romská komunita jako rodovými svazky pevně provázaná skupina, v níž fungují mnohé sociální instituce tak, aby byla soběstačná a na svém okolí relativně nezávislá. Důležitým faktorem pro přežití byla **taktika utajení**, která také dosud v chování některých Romů přežívá. Chození ve velkých celcích se úředně zakazovalo, i proto se neustále oddělovaly a osamostatňovaly další romské skupiny. Tyto příbuzenské skupiny spolu ale nadále udržovaly kontakt, informovaly se o hrozcím nebezpečí i o úspěších zanecháváním zpráv formou znaků na cestách. Tulácké značky, stejně jako celý systém utajení byly projevem vzájemné solidarity lidí kočujících, ale také nedůvěry k vládnoucí většinové společnosti. Na jedné straně byla snaha profitovat z majority, na druhé straně bylo nutno se před ní chránit a ukrývat. Tajemství bylo součástí romského umění přežít. Romové proto neměli potřebu zsvěcovat okolí do svých zvyků a tradic (viz kapitola „Proměny romské kultury v českých zemích a na Slovensku“), které si postupně tvořili i jako prostředek přežití menšiny v majoritě.

První pokusy o asimilaci

„Překážkou pozitivního procesu přirozené asimilace cikánů je nadměrné, romantické zdůrazňování jejich tradic, tzv. folkloristických zajímavostí nebo specifických cikánských znaků.“

(Úvod ke knize Marie Máchalové, *Lidé mezi lidmi*)

V dějinách Evropy až do poloviny 20. století sledujeme v podstatě jen dva zásadní způsoby přístupu k Romům: **eliminační** (vyhánění ze zemí, pronásledování, fyzická likvidace) nebo **asimilační** (úplné splynutí). Snahy o asimilaci Romů byly zejména v době od konce 17. století modernějším řešením oproti nic neřešícímu vyhánění, pronásledování a fyzické likvidaci. Pokrokovost někdy až příliš tvrdého asimilačního tlaku spočívala v tom, že „cikány“ z celku nevyklučoval, ale naopak, i když násilně, chtěl je do něj zapojit. Jenže právě tyto tvrdé metody se ukázaly jako nedostatečně účinné, protože nepřirozené. Tuhá asimilace vede nejen k majoritou pozitivně vnímanému splynutí, ale přináší i skutečné nevýhody, jako odtržení asimilovaných od zbytku dosud nepřizpůsobených, na které pak už tento „předvoj“ nemá žádný pozitivní vliv. V očích veřejnosti přestávají být „zařazení“ považováni za „cikány“, v jejich očích už nepatří ke stále stejně problémovému „cikánskému celku“. A to již nemluvě o pocitu frustrace při popření nebo skrývání vlastního původu. Na tomto místě pomíjíme i komplexy méněcennosti, které nastupují při cílené likvidaci tradičních hodnot, která zpravidla násilně začleňování provází (viz kapitola „Proměny romské kultury v českých zemích a na Slovensku“). Jenže tyto souvislosti jsou známy až díky novým vědním oborům, jako je psychologie, sociologie, etnologie a romistika, a to nejdříve od druhé půle 20. století v závislosti na dalším rozvoji vědeckého bádání. Dle těchto poznatků pak nastupují nové metody začleňování Romů – **koncepce integrace**, tedy nenásilné zapojení do celku s možností zachování vlastní specifické kultury. Tento model umožňuje zapojení bez popření svých kořenů coby sebevědomní, plnohodnotní lidé, kteří má právo nejen na svoji přítomnost a budoucnost, ale také na svoji minulost.

Usazování v českých zemích

„Romové mají kočování v krvi, s tím se nedá nic dělat...“

(Všeobecně rozšířený názor)

Všestranná asimilace Romů byla podmínkou i pokrokové šlechty, tolerující úzké romské rodiny na svých moravských panstvích. „Tolerování“ bylo podmíněno striktním příkazem ukončení kontaktů se zbytkem rodiny a upuštění od tradičních zvyklostí, zanechání kočovnictví. Bez znalosti mechanismu provozování kočovných řemeslných živností však neměla tato vrchnost možnost zjistit důvody, které romské výrobce vedly alespoň k minimálnímu územnímu pohybu po tzv. úživném areálu. Územní pohyb se posléze stal důvodem pro vyhoštění některých z romských rodin zpátky do Uher. To již ale nezabránilo přirozenému přílivu dalších Romů z Uher na jižní a jihovýchodní Moravu, kam mířili za svými blízkými či vzdálenými „tolerovanými“ příbuznými a hlavně za vidinou „lepšího života“. Významná část z nich se pokoušela na Moravě trvale usadit – již jen sama o sobě a často proti vůli okolů. Po delším čase se to některým z nich podařilo (po desetiletích, neznámka i mnohem později).

Usazování na Moravě v 19. století

Život na cestách nebyl žádnou romantickou idylou, nesl s sebou řadu nejistot a každodenních problémů. Kdyby to bylo možné, někteří Romové migrující v nevelkém okruhu několika obcí by bývali rádi už i dříve napevno zakotvili v jedné z nich, alespoň po dobu mrazivých zimních měsíců. Zatímco dříve vycházela snaha o usazení Romů od vrchnosti či panovníka, v 19. století se mohli Romové opřít už jen o své vlastní rozhodnutí. Svobodná volba jim ale dávala mnohem větší motivaci i sílu překonat překážky a dosáhnout cíle. Na druhé straně to, že neměli nikoho, kdo by je v jejich průkopnické aktivitě podpořil, zpomalovalo tempo usazování. Obce pod vlivem letitých předsudků odmítaly vpustit Romy mezi sebe, slučovaly představu o konkrétních romských sousedech se strachem z anonymních „cikánských tlup“. Je přirozené, že se nedokázaly ze dne na den zbavit hluboce zakořeněných stereotypů v nazírání na Romy. „Obyvatelstvo, pokud není vydrážděno nápadnými krádežemi, jest k cikánům shovívavé, ale cikáni jsou mu terčem vtipů a posměšků. ‚Cigán není člověk, a proto mu obecně i děti tykají, jako se před padesáti lety tykalo židovi na vesnici, kdežto se i každému žebrákovi vyká‘“ (Antonín Václavík, *Luhačovské zálesí: Příspěvky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Hané*). Ale ani „osvětlení“ Romové, o kterých je řeč, nebyli ihned připraveni a schopni žít harmonicky se svým neromským okolím.



Obrázek č. 4: Rodina Kubíková (rodinná kapela).
První zleva prastrýc legendárního primáše Jožky Kubíka (1907–1978) a jeho jmenovec Jožka Kubík, Velká nad Veličkou, asi 1895. (Etnografický ústav Moravského zemského muzea, Brno)

Postupně se Romům dařilo pronikat z „cikánských osad“ do vlastních obcí – mezi Neromy; stávali se z nich sousedé. Počátky soužití nebyly lehké pro jednu ani druhou stranu. Pokrok však byl zřejmý, usedlí Romové stále méně využívali příživnických zdrojů obživy. Bylo v jejich zájmu být zadobře se sousedy, kteří jim v době nouze vypomohli, a nemuseli již spoléhat na nelegální zdroje; romští výrobci také neměli zájem ztratit klientelu. Usedlí Romové se tedy mnohem rychleji začleňovali do majority než jejich druhové, kteří zůstali v izolovaných osadách nebo ještě na cestách. Významná část moravských Romů tak před 2. světovou válkou procházela úspěšným procesem integrace, který započal o dvě a půl století dříve – tolerováním prvních Romů

na Moravě. Je paradoxem, že právě tito Romové se pak stali objektem nacistické genocidy, a Romové přicházející k nám po válce ze Slovenska museli procesem integrace projít znovu od nuly.

I když byly podmínky pro usazení Romů na Moravě ve srovnání s Čechami příznivější, ani zde neprobíhalo bez problémů. Mezi Romy a samosprávami obcí se mnohdy odehrávaly letité spory o jejich usazení. Pod tlakem místního obyvatelstva vznikaly romské osady většinou v „bezpečné“ vzdálenosti od vlastní obce – na odlehlých či neúrodných okrajích vesnic, periferiích měst nebo na sporných katastrálních územích, ke kterým se žádná z obcí nechtěla hlásit. Obyvatelé romské osady zpravidla nepříslušeli do domovského svazku nejbližší obce; obecní představenstva se všemožně snažila obcházet zásady o přidělování domovského práva, jeho udělení totiž s sebou neslo také povinnost obce postarat se o své, tedy i nejhudší členy, a to včetně sociálního zaopatření. Jako bezdomovci Romové neměli povinnost a vlastně mnohdy ani možnost navštěvovat školu. Na druhou stranu o ni většinou nejevili valný zájem, protože škola pro ně byla instituce neznámá a neměli reálnou naději na uplatnění školních znalostí při zajišťování obživy. Ještě v době první Československé republiky nebyl problém vzdělávání dětí z romských osad vyřešen (viz následující podkapitola).

První republika

„A zdá se, že tato zkušenost [že Romové milují své děti] mohla by být vodítkem, jak postupovati proti cikánskému nebezpečí. Ortel jest nadmíru krutý, avšak poměry a zatížení veřejnosti cikánským zlem jest ještě krutší. A nevím, je-li demokraticky opodstatněné lidem bez povinností přisuzovati práva občanů povinnostmi pretižených. Nechte je vymřít! Prohlašzte, že jakmile objeví se cikán v území ČSR, budou mu nejen vzaty děti, ale znemožněno další jejich plození! A tím okamžikem stane se pro cikány republika více obávanou, než kdyby na každé křižovatce stála šibenice.“

(Jindřich Janeček, *Jak čelit zločinnosti: Přednášky z nauky o mravně vadných*)

Zákon o potulných cikánech z roku 1927 vznikal v poněkud rozjittené době, kdy byly medializovány dva procesy s „cikánskými zločinci a kanibaly“. Ve východoslovenské Moldavě nad Bodvou se devatenáctičlenná skupina mladých Romů skutečně dopustila loupežných vražd, nikoli kanibalismu; v jižních Čechách existovalo podezření, že v kraji časté krádeže má na svědomí organizovaná skupina „cikánů“. Ze 158 zadržovaných osob však bylo Romů jen 22, z nichž pouze 5 bylo vinných. Ani uvedené zjištění nezabránilo agrárnímu listu *Venkov* v dalším šíření proticikánských nálad.

Slovo „C/cikán“ nebylo v této době vnímáno pouze etnický, ale mnohdy zejména jako kategorie sociální, jeho užívání ovšem přesně vymezeno nebylo; vedle etnických Romů byli mezi „cikány“ řazeni i lidé žijící podobným způsobem života, tedy obecně lidé bez stálého domova a „práce se štítící“: tuláci, zloději i podvodníci rozličného původu. „Cikány“ však byli nadále nazýváni i relativně integrovaní a usedle žijící moravští Romové, které takové spojení poškozovalo. Za první republiky však došlo například také k otevření první „cikánské školy“ (respektive cikánské jednotřídky) u nás – v roce 1926 v Užhorodě na Podkarpatské Rusi. Postupně a velmi pozvolna vznikaly i školy další (např. v roce 1950 v jihočeském Květušíně); tyto školy však uplatňovaly princip segregace, romské děti tak ztrácely možnost navazovat přirozené kontakty s ostatními dětmi. Z moravských Romů se rekrutovali v době meziválečné první Romové s výučním listem, středoškoláci, a dokonce i vysokoškoláci. Vedle usazených Romů se však na území Moravy

Box č. 13: Segregace

Oddělování, vylučování, rozdělování. V této souvislosti jde o vydělování romských dětí do samostatných tříd a škol, které pak neumožňují navazování běžných kontaktů s dětmi neromskými.

Box č. 14: Osobnosti z řad moravských Romů

JUDr. Tomáš Holomek (1911–1988) ze Svatobořic u Kyjova nebo vyhlášený primáš Jožka Kubík (1907–1978) z hornácké obce Hrubá Vrbka.

dosud pohybují také polokočovní Romové (kočují sezónně – v létě kočují, na zimu se vracují do trvalých sídlišť) a především Romové kočovní.

Komunistický stát

„Měl jsem možnost před lety do cikánské problematiky nahlédnout a tvrdím, že nikdy se nenacpalo do cikánů tolik prostředků jako za komunistů, a byly to peníze vyhozené do kanálu.“

(Anonym předsedovi Společenství Romů na Moravě Karlu Holomkovi, 1998)

Zákon zakazující kočování svou překotnou realizací (1959) zasáhl především skupinu olšských Romů. Kočování tvořilo součást jejich tradic, a náhle měli svůj způsob života navždy změnit. Jistě i dnes se setkáváme s důsledky násilného přechodu – nedobrovolné usazení realizované formou policejní razie totiž působilo jako kriminogenní faktor. Z koncepce státem řízené asimilace vyplývala snaha zařadit Romy mezi ostatní obyvatelstvo, postupně smazat všechny rozdíly, které je odlišovaly od ostatních. Zvyky Romů byly považovány za projevy retardace, romský jazyk nazýván dokonce „hantýrkou“. Dokladem může být soudobý způsob psaní slova „cikán“ ignorující příslušnost k etniku nebo médii oblíbené eufemistické slovní spojení „občan cikánského původu“. Specifika Romů byla potlačována, docházelo k systematickému odnárodňování Romů, aby tak mohli být lépe zařazeni.

Nepřirozenými a násilnými akcemi, které směřovaly k destrukci staletými vyzrávajících hodnot, se u Romů vytvářelo velmi nebezpečné **morální vakuum**. Vlastní hodnoty byly hanobeny, a tak se jich postupně Romové sami, navíc i s pocitem studu, vzdávali. Na nátlak školských pracovníků přestávali rodiče mluvit na své děti romsky („Romština je směšný jazyk, *gádžové* se jí smějí.“), což jim mělo zaručit úspěch ve škole. Oprávněnost tohoto požadavku se však v praxi neprokázala – zapomenout jeden jazyk není podmínkou pro to, aby si člověk osvojil jazyk druhý. Asimilací způsobené rozvrácení romských hodnot ztížilo přijetí hodnot neromských. Česká duchovní kultura byla Romům vzdálená a pochopitelná asi jen možná o něco málo více, než je členům majority srozumitelná a známá kultura Romů. Také proto Romové podrobovaní asimilačnímu tlaku přejímali od majority daleko rychleji znaky vnější – zjevné –, tedy především prvky materiální kultury, na jejichž základě chtěli mnozí z nich demonstrovat svůj postup na společenském žebříčku. Materiální vybavenost romských domácností vzrůstala, zatímco po stránce duchovní ulpěli Romové na povrchu „gádžovské“ společnosti, přesněji na úrovni takové vrstvy majority, s níž měli možnost se stýkat. Zesměšňované, a proto rychle mizející romské hodnoty byly plynule a neuvědoměle nahrazovány negativy odpozorovanými ze sousedního, převážně dělnického, někdy i vysloveně sociálněpatologického prostředí. Tyto sociální vrstvy nebyly ideálním vzorem k napodobení. Romové, od nepaměti do jisté míry spoléhající sami na sebe, tehdy poprvé začínali využívat některé nové nabídky vyplývající z překonávání izolace a těsnějšího, ale bohužel i násilného zapojení do většinové společnosti. Objevují možnost odložit děti do dětských domovů, ženy bez společenské kontroly snáze sklouzávají k obstarávání prostředků k obživě tradicí odsuzovanou prostitucí. **Nové a tradici se vymykající chování bylo velmi pravděpodobně důsledkem vykořenění Romů a dalekosáhlých sociálních změn v jejich komunitách.**

Dalším z opatření státu, jež ovlivnily osudy Romů u nás, byla od roku **1965** realizovaná likvidace nežádoucích romských soustředění a následný rozptyl jejich obyvatel. Nedařilo se však časově propojit likvidaci romských osad s následným rozptylem, který pak probíhal značně živelně. Důsledkem byla nekontrolovatelná migrace Romů ze Slovenska do českých a moravských měst, která však nebyla na jejich přísun dobře připravena. Ať už odcházeli z jakýchkoliv regionů či komunit (skupin), byli Romové usidlováni hromadně ve vybraných městských lokalitách či nových sídlištích, kde byli znovu vytěsněni do izolace. Ve větších městech začala vznikat nová soustředění Romů (např. v Chánově u Mostu), a tak byly již v této době položeny základy dnešních romských ghett – sociálně vyloučených romských lokalit. Při likvidaci starých romských sídlišť, navíc s rozptýlením jejich obyvatel na různá místa republiky

zanikaly i rodové komunity se svými strukturami, které byly zárukou morálního řádu pro své členy. Anonymita města znemožnila vzájemný dohled nad jeho dodržováním. Rozptýl provázelo i necitlivé usidlování Romů z odlišných prostředí a skupin vedle sebe, např. do jednoho panelákového bloku. Tak se na jedné chodbě mohli ocitnout Romové ze skupiny tzv. *žuže Roma* i ze skupiny *degešů*. Výrazné rozdíly mezi jednotlivými Romy i existence meziskupinových bariér, např.

Box č. 15: Čistí a nečistí

Žužo – čistý, doslova i ve smyslu rituální čistoty, podobně *degešis* – špinavý, nepořádný člověk, který se žíví (rituálně) nečistým masem (koňským, psím). Toto dělení na *žuže Roma* a *degeša Roma* však bylo velmi subjektivní, hranice nebyla přesně dána, mohla se libovolně posouvat; každá skupina se mohla domnívat, že právě ona patří mezi *žuže Roma*, ačkoliv jinými Romy mohla být hodnocena právě opačně. Více viz kapitola „Proměny romské kultury v českých zemích a na Slovensku“.

v podobě uplatňování specifických rodových pravidel (viz kapitola „Proměny romské kultury v českých zemích a na Slovensku“), znemožnily harmonické soužití ve společných sídlišťích. Adaptaci na nová bydliště ztěžovala i neznalost některých vymožeností civilizace a jejich použití (splachovacího záchodu, plynového sporáku apod.). Vyloučené lokality, které vznikly v městských čtvrtích a na sídlišťích, není možno přirovnávat k tradiční romské komunitě – fungující společenské jednotce vzniklé přirozeným vývojem, zpravidla usazením jedné velkorodiny. Manipulativní sestěhovávání nejrůznějších Romů na jedno místo bylo výrazem absolutního nepochopení a neznalosti romské kultury. Právě v tomto období došlo ke značné morální devastaci Romů jako svébytné etnické skupiny. Základem pro chybný postup byla záměrná klasifikace Romů jako příslušníků sociální, přesněji sociálněpatologické skupiny obyvatel, nikoliv skupiny etnické, jež má právo na pěstování a rozvoj svých specifík.

Komunistická taktika státem řízené asimilace přinesla i některá **pozitiva**. Například důraz na odstraňování negramotnosti a zvyšování kvalifikovanosti Romů, poskytování dříve běžně nedostupné zdravotní a sociální péče. A konečně nejen právo, ale i faktickou povinnost pracovat, kdy práci má zajištěnou každý. Byť i za tu cenu, že pracovali v podřadných profesích, Romové dodnes na komunistickou etapu s nostalgií vzpomínají. Docházelo však i k tomu, že jako pomocní dělníci a kopáči se musela žít i někdejší elita mezi Romy, talentovaní hudebníci, ovšem bez dostatečného vzdělání a kvalifikace. Pak i jejich sebevědomí šlo razantně dolů, cítili, že jsou *pre ladž* (pro ostudu).

Státní paternalismus usilující o to, smazat rozdíly mezi Romy a ostatní společností až do jejich úplného splynutí, skýtal Romům i různé materiální výhody. Zbavoval je tím jejich odvěké soběstačnosti, naučil je žít v závislosti na cizí pomoci, které naopak Romové začali i zneužívat. Romům

Box č. 16: Sterilizace

Neopominutelnou kapitolou nedávné historie Romů zůstávají také sterilizace romských žen za úplatu, prováděné někdy i bez jejich vědomí a souhlasu.

Box č. 17: Situace v Československu

„Situace Cikánů-Romů v Československu nepatří k tématům, která upoutávají všeobecnou pozornost a většina lidí o problémech této nejdiskriminovanější menšiny prakticky nic neví. Tato neinformovanost je důsledkem cílevědomého utajování všeho podstatného, co s Cikány-Romy souvisí. Věci však dospěly příliš daleko, než aby mohly pokračovat bez protestu.

Postoj veřejnosti kolísá mezi lhostejností a rasismem. Projevy rasismu a segregacionismu se množí a budou množit. Cikáni-Romové, kteří jsou nejbezpečnější skupinou obyvatelstva v Československu, ve všeobecných představách k obětem nezákonnosti nepatří, to je naopak výsadou slušných lidí' (...) Konečně řešení problémů romské menšiny vidí společenská moc ve splynutí této menšiny s většinou. Zrušením minority má být zrušený minoritní problém. Aby k tomuto zániku došlo, společenská moc brání Romům všemi prostředky v jakémkoliv samostatné a jiné aktivitě a zbavuje je jejich jazyka a skupinové identity, usiluje o to, aby se přetrhala jejich rodinná pouta a zrušily se všechny vazby jejich pospolitosti. Toto úsilí o splynutí menšiny s většinou však naopak prohlubuje propast mezi Romy a ostatním obyvatelstvem. Je označované jako integrace, ale vyvolává naopak stupňující se dezintegraci.

Pravou podstatou úsilí společenské moci je ve skutečnosti násilná asimilace, proti které se Romové brání, protože je zbavuje přirozených sociálních vazeb a násilně rozkládá základní předpoklady jejich sociálního bytí.“ (Výňatek z prohlášení Charty 77 č. 23 k 13. 12. 1978)

byly přednostně přidělovány byty, získávali zvýšené sociální dávky, speciální příspěvky apod. **Ač jsou materiální výhody dodnes uváděny jako příklad romské nevděčnosti, právě tento „ochranářský“ přístup Romů nejvíce paralyzoval – otupil totiž jejich odvěkou soběstačnost a nezávislost.** Skutečné problémy Romů navíc materiální výhody samy o sobě vyřešit nemohly, pouze je zastíraly. Skutečné postavení Romů si tehdy u nás uvědomovala jen hrstka inteligence; především ti, kteří s režimem odmítli spolupracovat a tak jej dále legitimizovat. Signatáři Charty 77 – Václav Havel a Ladislav Hejčánek – vydali dne 13. 12. 1978 prohlášení č. 23, které se věnuje romské otázce.

6. Komunikační průvodce

Při výkladu o historickém parazitnictví Romů buďte dostatečně citliví a výrazně oddělujte minulost od současnosti, při výkladu historickém tyto informace vždy uvádějte pouze s vysvětlením souvislostí, tj. jaké důvody k němu nevyhnutelně vedly, a ukažte, že Romové reagovali přirozeně, jak by reagovala každá lidská bytost v dané situaci – ve snaze zachovat své životy a životy svých blízkých. V této souvislosti je důležité ukázat na pozitiva romské kultury, která se také vyvinula v podmínkách života na okraji (solidárnost s trpícími, péče o staré, nemocné a potřebné, péče o zemřelé a celý kult vztahu k mrtvým).

Při komunikaci s Romy se důsledně vyhněte zažitému termínu „C/cikán“ (toto nelze ovšem uplatňovat strnule, je třeba respektovat prameny nebo autorská díla, kde není vhodné slovo „C/cikán“ nahrazovat).

Neromskému zbytku třídy, pokud termín „C/cikán“ užívá, by měl učitel/ka dokázat vysvětlit jeho nekorektnost.

Na druhou stranu je třeba počítat i s možností, že někteří romští žáci a žákyně budou sami pro své označení preferovat termín „C/cikáni“. Může se jednat o snahu odlišit se od tzv. Romů – aktivistů, o nichž se část minority domnívá, že se na Romech jen přiživují. Termín „C/cikán“ mohou preferovat také ti Romové, pro které už romština není jazykem mateřským, slovo Rom je pak pro ně, stejně jako pro zbytek majority, termínem relativně novým, neboť jeho oficiální užití je u nás povoleno až od roku 1990. V takových případech je vhodné přání žáků a žákyní respektovat a není třeba se s nimi o tuto terminologii přit. Ostatním neromským žákům a žákyním je vhodné při této příležitosti problematiku pojmenování jednotlivých romských skupin vysvětlit.

Podstatné je naznačit, že Romové nikdy nebyli jednotlivý celek, ale vždy byli diferencováni do řady skupin a podskupin, rodů a rodin; dělí se dle rodové profese, lokality, z níž pocházejí, dialektu jazyka apod.

Učitel/ka musí umět vést žáky a žákyně majority i romské minority k cílenému navazování vzájemných dobrých vztahů, vyučující by měli citlivě vnímat případné vytváření izolovaných skupinek žáků romských a na druhé straně neromského zbytku třídy, což se projevuje u všech takto smíšených kolektivů, které nejsou cíleně vedeny k navazování vztahů důvěry a vzájemné spolupráce. Nedůvěra je totiž problémem na obou stranách stejně hlubokým, u Romů jako u menšiny žijící ve většině možná ještě o něco citlivějším.

Úkolem těžkým, avšak při realizaci s velmi dobrými výsledky, je pak vytváření možností setkávání dětí i rodičů na půdě školy, nejčastěji při příležitosti pozitivní akce – např. vystoupení dětí pro rodiče (divadlo), kdy rodiče mohou být na své děti právem pyšní. Pocit hrdosti a uspokojení pak vytváří vhodné klima pro ztrátu nedůvěry a navazování kontaktů.

7. Shrnutí

- Romové pocházejí z Indie, odkud odešli pravděpodobně v rozmezí 6.–9. století n. l.
- Součástí evropských dějin jsou Romové přibližně jedno tisíciletí, ale až do poloviny 20. století žijí mnohdy na samém okraji společnosti.

- Evropou procházejí rozdělení do řady početných skupin, které všude představují cizorodý prvek a majoritě splývají v jeden těžko rozlišitelný celek.
- Ekonomické podmínky jako rozhodující moment možného bezproblémového začlenění či naopak parazitismu Romů na majoritě a daná hospodářská struktura vyspělých evropských zemí (cechovní nařízení proti cizí konkurenci) bránily jejich usazení. V agrárních oblastech bylo začlenění Romů snazší.
- Více než 250 let (od počátků 16. století do poloviny 18. století) byli Romové v celé křesťanské Evropě nelegálně, byli vyháněni a pronásledováni, za pouhou přítomnost popravováni, právní systém majority je nechránil, byli z něj vyloučeni.
- Romové si vytvořili vlastní fungující systém sociální i kulturní, umožňující přežití v majoritě i v dobách vzájemně vyhrocených vztahů.
- Od druhé poloviny 18. století se uplatňuje i jiný než pouze eliminační přístup k Romům – násilná asimilace.
- Historické okolnosti (tzv. historická determinace) způsobily, že Romové uvykli na postavení etnika na okraji; rozdílně hodnotili krádeže uvnitř komunity a navenek. Život na úkor majority, jejíž přístup k Romům byl represivní, se tak postupně od středověku stával pro ně běžným a přirozeným a v podstatě nutným k tomu, aby člen „cikánské skupiny“ přežil.
- Staleté fungování bez znalosti písma a institucionálního vzdělávání také poznamenalo nezájem Romů o školu, respektive dnes výraznou neúspěšnost romských dětí ve škole.
- Problematická opatření komunistické politiky státem řízené asimilace vedla k morálnímu vakuu u Romů a k vytvoření jejich zhoubné závislosti na sociálním systému.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|---|-----|----|
| 1) Romové patřili ve všech historických etapách k nejnižším vrstvám společnosti, to je dáno charakterem tohoto etnika. | ANO | NE |
| 2) Parazitismus byl po staletí frekventovaným doplňkovým zdrojem obživy Romů. | ANO | NE |
| 3) Romové nikdy nedodržovali žádný řád, byli vždycky svobodní, na ničem a na nikom nezávislí. | ANO | NE |
| 4) Překážkou pozitivního procesu přirozené asimilace Romů je zdůrazňování jejich tradic, tzv. folkloristických zajímavostí nebo specifických znaků. | ANO | NE |
| 5) Romové nepocházejí z Egypta. | ANO | NE |
| 6) „C/cikán“ je jedno z nejčastěji se vyskytujících označení Romů v historických pramenech. | ANO | NE |
| 7) Kočování vychází z přirozenosti Romů, nikdy by se ho dobrovolně nevzdali, usazování museli být vždy násilně, příkazy a zákazy. | ANO | NE |
| 8) Asimilace je v podstatě totéž jako integrace. | ANO | NE |
| 9) Romové nikdy netvořili jeden celek, ale dělili se do skupin. | ANO | NE |

Textová analýza

Bydlíme v dřevěných boudách, které nám v zimě vítr a sníh boří nad hlavou. Každou zimu jest nás velká část omrzlých. Lepší domy si postaviti nemůžeme, poněvadž není zde místo a ani by to nebylo dobře tábor zvětšovati. Naše děti nechodí do školy, ani je žádný ničemu neučí. Povalují se po poli a po silnici a budou z nich lidé horší a neuvědomělejší než my. Prosíme, aby nám bylo umožněno odstěhovatí se buď jednotlivým rodinám, neb i více rodinám společně, tam kde by jsme měli nějakou práci a kde by jsme mohli alespoň trochu jako lidé bydlet. A aby alespoň naše děti byly jednou na tom lépe než my.

Doplňující informace

Romská osada lidově zvaná Hraničky vznikla na sporném území dvou obecních katastrů – totiž tam, kde místní obyvatelé její vznik umožnili. Ani jedna z obcí obou katastrů (Kyjov a Svatobořice) nepřijala tuto osadu za svou, její obyvatelé byli tedy oficiálně bezdomovci, jako takoví neměli přístup do škol v obcích. Tábor však byl dosti velký (v době meziválečné jej obývalo minimálně kolem stovky Romů), proto se jednalo o zřízení „cikánské jednotřídky“ přímo v táboře. Tato jednání však zůstala po celou dobu první republiky bezvýsledná.

(Petice obyvatel romské osady Hraničky u obce Svatobořice [okres Kyjov], zaslaná v roce 1930 na Ministerstvo sociální péče)

- 1) Na základě uvedeného textu se pokuste popsat, jaké problémy museli řešit Romové, kteří usilovali o trvalé usazení na Moravě.
- 2) Z jakého důvodu měly romské děti v uvedené době ztížený přístup do školy?
- 3) Proč se dotyční domnívají, že jejich děti na tom budou hůř než oni?
- 4) Jak to bylo s docházkou romských dětí do školy v předchozích staletích, jak naopak po 2. světové válce?

Analýza reálné situace

První romský vysokoškolák v Československu Tomáš Holomek (nar. 1911) pocházel z rodiny moravských Romů. Jeho rod se snažil o usazení od poloviny 19. století, kdy při svém kočování po Moravském Slovácku stále zmenšoval okruh navštěvovaných vesnic, až si vybral k trvalému usazení obec Svatobořice (vzdálené 3 km od města Kyjova). Obyvatelé obce jim však v usazení bránili, bourali jim stany a Romy vždy zbili, aby odtáhli pryč. Ani po několika desetiletích takových pútek tito Romové nepolevili, stále zasílali úřadům své stížnosti. Děd Tomáše Holomka, jeho jmenovec Tomáš, byl *vajdou* celého, asi sto lidí čítajícího rodu, byl negramotný, přesto se skrze právníky pustil do soudního sporu o možnost trvalého usazení. Dosáhl toho, že jeho velkorodině bylo umožněno postavit trvalá obydlí na sporném území, mezi Kyjovem a Svatobořicemi. Tak u říčky Kyjovky vznikl velký romský tábor, příznačně nazvaný Hraničky (na nejasných hranicích dvou katastrů). Děti z tábora neměly možnost chodit do školy, protože ta je nepřijímala, obyvatelé tábora byli považováni za bezdomovce, neměli domovské právo, neboť ani jedna z blízkých obcí je nepovažovala za své příslušníky. I jinak byl život v táboře nelehký, vodu brali jeho obyvatelé ze špinavé říčky Kyjovky, vytékající z místní továrny, lékaři tábor nenavštěvovali, a tak zde bujely různé chronické nemoci, jídla byl nedostatek, proto se konzumovaly i mršiny uhynulých zvířat, které do země zakopali místní hospodáři. Pouze ti nejvytrvalejší obyvatelé tábora dokázali se svými nejužšími rodinami infiltrovat mezi neromské obyvatelstvo. To se v závěru první světové války podařilo synům někdejšího *vajdy* Tomáše, mezi nimi i Pavlovi (Tomášovu otci), koňskému handlíři. Obchod s koňmi byl jedním z mála romských zdrojů obživy, kde byla odměna vyplácena v penězích. Pavel tehdy za vydělaný obnos zakoupil dům přímo v chudinské části obce Svatobořice, ať se to jeho novým sousedům líbilo, či nikoliv. Pavel měl celkem 5 dětí, v době stěhování z Hraniček do obce bylo nejstarší Rosíně 15 let, Štěpánovi 12, Slávkovi 9, Tomášovi 6 let a Vinckovi teprve 2 roky. Ideální věk pro nástup do první třídy měl tedy pouze Tomáš, a to se ukázalo jako jedna z podmínek jeho pozdějšího úspěchu. Po usídlení přímo v obci děti již do školy chodit nejen mohly, ale i musely, a tak šly bez rozdílu věku všechny do první třídy. Nejstarší sourozenci setrvali ve škole jen krátce, zůstali nejmladší Slávek a Tomáš. Spolužáci se jim však smáli, že jsou otrhaní, nemají boty, nic neumí, zkrátka „cikáni“. Každý pokřik „cikáne“ byl pro oba bratry výzvou ke rvačce a místo do nenáviděné školy chodili chlapci tajně do polí. Když však přišel místní četník otci pohrozit vězením za to, že děti neposílá do školy, bylo bratrům otce líto a jen kvůli němu začali do školy chodit. Tomáš při pravidelné docházce začal ve škole dobře prospívat, teprve pak se ukázalo, že

je nadprůměrně inteligentní. Významně napomohla i individuální péče ze strany třídní učitelky, jejíž otec byl zároveň ředitelem školy a na osudu jediného „cikánského žáka“ jeho školy mu nadměrně záleželo (o tři roky starší bratr Slávek již docházku do obecné školy mezitím ukončil). Každý den učitelka nosila malému Tomášovi svačiny a brala jej k sobě domů na oběd. V 5. třídě prozíravý ředitel navrhl, aby šel Tomáš studovat na gymnázium do Kyjova. O potřebě studia musel ale ředitel přesvědčit nejprve negramotného Tomášova otce Pavla. Nevíme jak, ale dokázal to; Tomáš gymnázium v Kyjově vystudoval, rodině pomáhal finančně aspoň tak, že jako dobře prospívající student dával kondice intelektuálně slabším spolužákům z bohatých sedláckých rodin. Na gymnáziu Tomáš patřil k premiantům třídy a školu reprezentoval i ve sportu (sprint). Po maturitě v roce 1932, odešel Tomáš studovat Právnickou fakultu UK. Jeho o 4 roky mladší bratr Vinček byl později v obecné škole shledán podobně nadaným jako Tomáš, ale vzhledem k tomu, že už rodina podporovala na studiích jednoho syna, Vinček již studovat nemohl. Vyučil se zámečníkem; později z rasových důvodů zahynul v Osvětimi. Dle archivních záznamů rodina Holomkova ještě krátce po přestěhování do obce Svatobořice zapojovala do svých zdrojů obživy i drobné krádeže a hazard, podobně jako ostatní romští obyvatelé obce izolovaných Hraniček. Ale čím déle byla tato úzká rodina v obci usazena, tím méně prameny tento zdroj obživy Holomků zmiňují. Změna v přístupu rodiny po usazení i při srovnání chování pěti různě starých sourozenců. Zatímco u třech starších ještě prameny občas zmiňují drobné prohřešky, u obou nejmladších bratrů, Tomáše a Vinčka, se už nic podobného neobjevuje. Oba bratři se také velmi aktivně zapojili do zrodu místního vyhlášeného klubu svatobořické kopané. Po vytvoření přátelských vztahů se svými sousedy již nebylo žádoucí, aby rodina ohrozila navázané vztahy, nemusela už také pro zajištění nejnütnější obživy spoléhat na žebrotu či drobné krádeže, ale na své sousedy, kteří v nouzi pomohli. Postupně si tak rodina vybudovala v obci velmi dobré postavení, je však typické, že je místní lidé začali oddělovat od ostatních „cikánů“ z Hraniček a víceméně je už ani za „cikány“ nepovažovali. V době 2. světové války však i tito integrovaní Romové podléhali rasovým nařízením; téměř celá rodina Homolkova zahynula v Osvětimi, útekem se zachránil pouze Tomáš, přežila také jeho matka. Osud sestry Rosíny a její rodiny, tehdy už žijící v Nesovicích, je naprosto unikátním případem, kdy starosta obce využil svého práva a za rodinu se zaručil, a tak ji zachránil před transportem do koncentračního tábora a téměř jistou smrtí. Potomci Tomáše a Rosíny jsou zcela integrovaní lidé se středoškolským a vysokoškolským vzděláním. Je paradoxem, že právě tito Romové se ve své většině u nás stali objektem rasistické genocidy, která byla v českém prostředí vnímána jako úleva od „cikánů“.

- 1) Popište, jak fungoval proces integrace moravských Romů.
- 2) Jaké faktory odváděly Romy od parazitických způsobů obživy?
- 3) Jaké hlavní okolnosti způsobily, že se chlapec Tomáš po staletích negramotnosti jeho předků z romské osady stal právníkem?
- 4) Je možno tyto zkušenosti zobecnit při vzdělávání romských dětí?
- 5) Jak dlouho (vyjádřete v rocích či desetiletích) trvalo, než se někteří moravští Romové relativně integrovali do majority?
- 6) Jaký byl osud integrovaných moravských Romů?
- 7) Je možné najít analogie k současné situaci?
- 8) Co je možné z těchto poznatků využít i dnes?

Projekt

Zrekonstruuje dle vyprávění (rodičů, prarodičů či samotného žáka/yně) osud rodiny/rodu vašeho romského žáka/yně (odchod ze Slovenska, usazení v ČR atd.), pokud takového nemáte, pak zrekonstruuje z literatury a internetu osud některé významné romské osobnosti.

- 1) V obou případech se soustřeďte na klíčové momenty, které nějakým způsobem přispěly nebo naopak ztěžovaly zapojení těchto lidí do majority.

- 2) Objasněte, které momenty považujete za klíčové a proč?
- 3) Prozkoumejte, které politické strany se touto problematikou zabývají a jak, jaké nedostatky v jednotlivých programech v tomto ohledu nacházíte?

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) ANO, 3) NE, 4) NE, 5) ANO, 6) ANO, 7) NE, 8) NE, 9) ANO

Textová analýza: 1) Romové nevlastnili žádnou půdu, na níž by se mohli svobodně usadit. Romské osady vznikaly za vlastními neromskými obcemi jen tam, kde to obce umožnily – často na odlehlých a z různých pohledů nevhodných územích. 2) Děti kočujících Romů do školy nechodily už jen díky neustálé změně místa, ale školu běžně ještě v době meziválečné nenavštěvovaly ani děti Romů trvale usedlých. Jako obyvatelé „cikánských táborů“, izolovaných od vlastních obcí, nebyli Romové zpravidla považováni za příslušníky takových obcí – do obecní školy tedy nepatřili; návrhy na zřízení cikánských škol přímo v osadách se neuskutečnily, až na jedinou výjimku, v roce 1926 byla otevřena první cikánská škola v Československu – jednotřídka – v Užhorodě. 3) Děti žijí v nevyhovujících materiálních i hygienických podmínkách v osadě izolované od okolních obcí. Vlivem postupující industrializace, ale též přechodu k usedlému způsobu života se již ani jejich rodiče zpravidla neživí tradičními a na kočování do jisté míry závislými řemesly (spíš nárazově nádenickou prací), a tudíž ani znalost těchto rodinných profesí nepředávají svým dětem. Ty jsou bez školního vzdělání ponechány v naprosté zahálce, navíc na rozdíl od svých kočovných či polokočovných předků jsou již odkázány jen na jediné – stabilní místo pobytu, protože se zpravidla již narodily do trvale usedlých rodin. 4) V dobách kočovného života děti Romů do školy nechodily vůbec. Po 2. světové válce a u nás zejména v éře vlády KSČ (po roce 1948) se začínají pozvolna realizovat programy analfabetizace Romů.

Analýza reálné situace: 1) Přechod z izolovaných lokalit „romských osad“ přímo do majoritní obce. V samotné obci pak bylo velmi podstatné navazování obchodních, ale i sousedských vztahů zde usedlých Romů se starousedlíky z vlastní obce. 2) Parazitického chování postupně zanechávaly ty romské rodiny, které měly možnost žít přímo mezi neromským obyvatelstvem. Společné soužití s Neromy je odvádělo od zvyků vázaných na izolovaný život v romských skupinách a osadách. Jakmile se přímými sousedy Romů i klienty jejich služeb stávali Neromové, začínali Romové chápat, že jejich okrádáním škodí nejvíce sami sobě; při zachování přátelských vztahů jim sousedé v době nouze mohli vypomoci, nedobré vztahy mohly Romy naopak připravit o stálé zákazníky. Společné faktické soužití se stalo nejlepším způsobem integrace Romů do okolní společnosti. 3) V jeho životním příběhu hrají roli tři podstatné faktory: jednak šťěstí – jemu bylo právě 6 let (ideální věk pro nástup do první třídy), když dostaly děti z této rodiny poprvé šanci začít chodit do školy. Zcela zásadní význam měla cílená pomoc tomuto romskému chlapci ze strany majority – třídní učitelky a ředitele školy –, bez níž by zřejmě Tomáš zůstal jen „běžným negramotným či pologramotným romským chlapcem“. Po těchto dvou nutných pozitivních podmínkách mohlo teprve začít hrát roli nadprůměrné nadání Tomáše. Na základě účinné motivace láskou a zájmem učitelů úspěch Tomášovy cesty za vzděláním pak ovlivnila i jeho houževnatost při studiu. 4) Určitě je možno znalosti tohoto mechanismu – cesty za úspěchem ve vzdělání nebo při integraci do majority – využít i dnes, v případě Romů, kteří k nám přicházeli postupně teprve od roku 1945 prakticky až do nedávné doby – Romů slovenských. Ti s procesem integrace do české společnosti začínali mnohem později než Romové moravští. Někteří teprve zcela nedávno, protože to může být jen pár let, co k nám přišli z prostředí východoslovenských izolovaných romských osad. Je proto velmi vhodné a výhodné na základě studia historie využít těchto dnes již zapomenutých zkušeností a osudů. 5) Jednalo se minimálně o desetiletí, nejspíše 50–100 let. 6) Ve své většině byli v době 2. světové války z rasových důvodů vyvražděni, za komunistického režimu se o dějinách Romů s ohledem na snahu o jejich asimilaci nemluvílo vůbec. Také proto byly majoritou jejich osudy a k následování vhodné příklady zcela zapomenuty.

7) Jistě, situace se stále opakuje, a jak se říká, kdo nezná historii, je odsouzen k tomu ji znovu prožít. Na místo vyvražděných moravských a českých Romů přicházejí po roce 1945 do českých zemí v mnoha migračních vlnách Romové ze Slovenska. S procesem integrace začínají u nás od počátku. Zkušenosti z úspěšného procesu začleňování usedlých moravských Romů do majority v době meziválečné k naší škodě využívány nebyly a nejsou. 8) Jak funguje proces integrace, proces postupného navazování běžných zdravých sousedských vztahů, jak podstatnou roli v procesu integrace mají samotné obce, škola a další instituce.

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Alfaro, Antonio Gómez, *Velký proticikánský zátah. Španělsko: všeobecné uvěznění Cikánů v roce 1749*, Olomouc: Univerzita Palackého 1999.

Popis průběhu kruté a dokonalé asimilace španělských Cikánů.

Daniel, Bartoloměj, *Dějiny Romů*, Olomouc: Univerzita Palackého 1994.

Životní dílo našeho prvního romského historika přináší řadu neznámých faktů, vytěžených dlouholetým studiem našich i zahraničních archivů, bonusem autora a jeho knihy je niterní (interní) znalost romského prostředí.

Fraser, Angus, *Cikáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1998.

Kniha jednoho z nejvýznamnějších romistů současnosti je příběhem kočovníků, kteří se ve středověku objevili na Balkáně a postupně se roztrousili po celé Evropě i za její hranice. Překladatelka knihy, romistka Marta Mikulášová, doplnila práci stručnými dějinami tzv. českých, moravských, slovenských a olašských Romů, kteří obývají naše území.

Hancock, Ian, *Země utrpení: Dějiny otroctví a pronásledování Romů*, Praha: Signeta 2001.

Autor, původem Rom z britských ostrovů (Romanichal), je profesorem lingvistiky Texaské univerzity v americkém Austinu. V textu se vrací do historie Romů a vybírá zejména příklady útlatku a bezpráví páchaného na Romech.

Horváthová, Jana, *Kapitoly z dějin Romů*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2002.

Dějiny a kultura Romů od počátků dodnes v kostce, rozdělené do 15 kapitol.

Nečas, Ctibor, *Historický kalendář: Dějiny českých Romů v datech*, Olomouc: Univerzita Palackého 1997.

Přehled dějinných událostí ve vztahu k Romům, které přinášejí historické kroniky a další prameny českých zemí v rozmezí let 1242–1997.

Nečas, Ctibor, *Romové v České republice včera a dnes*, Olomouc: Univerzita Palackého 1999.

Vysokoškolská skripta k dějinám Romů z pera předního českého historika.

Holocaust Romů

Michal Schuster

„Členové Národní strany pokřtili v Letech u Písku publikaci o Romech

Lety u Písku – Desítka přívrženců Národní strany se sešla v neděli před polednem v Letech u Písku, kde byl za druhé světové války sběrný koncentrační tábor pro Romy. Členové strany v čele s předsedkyní Petrou Edelmannovou tam pokřtili publikaci *Konečné řešení otázky cikánské (nejen v Českých zemích)*. Studii s provokativním názvem představili členové radikální pravicové strany tři dny před Mezinárodním dnem Romů. ‚Nejde o provokaci, naopak o zcela solidní studii, na které se kromě členů strany podíleli i přední odborníci,‘ uvedl pro novináře Jiří Gaudin z Národní strany. Jména autorů však sdělit odmítl. Zástupci radikálů uvedli, že studie v papírové vazbě není běžně dostupná, strana ji ale na požádání všem zájemcům zašle. Ve studii se například uvádí, že správný název pro příslušníka romského etnika je i podle odborníků cikán, ne Rom. Po celou dobu rovněž příslušníci Národní strany hovořili o cikánech a cikánském táboře, ani jednou neznamenali název Rom.“
(*Mediafax.cz*, <<http://www.mediafax.cz/regiony/2848287-Clenove-Narodni-strany-pokřtili-v-Letech-u-Pisku-publikaci-o-Romech>>)

Co víte o Národní straně? Co víte o Letech u Písku? O čem je asi podle vás publikace *Konečné řešení otázky cikánské (nejen v Českých zemích)*? Setkali jste se už někdy se spojením „konečné řešení“ a v jaké souvislosti?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Získáte základní informace o nacistickém pronásledování Romů za druhé světové války.
- Poznáte místa táborů nucené koncentrace pro Romy na území dnešní České republiky.
- Seznámíte se s nejčastějšími stereotypními pohledy na téma romského holocaustu.
- Na praktických úkolech si ověříte rozsah pochopení a možnosti aplikace dané tematiky.
- Získáte návody na uplatnění znalostí o holocaustu Romů v rámci výuky.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Jako podklad při předcházení stereotypního nahlížení na etnickou skupinu.
- Jako podklad při předcházení nacismu, extremismu, rasismu.
- Při výuce témat ve vzdělávací oblasti *Člověk a společnost* (Člověk ve společnosti, Dějepis) a výuce průřezových témat *Osobnostní a sociální výchova*, *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech* (Globalizační a rozvojové procesy), *Multikulturní výchova* (Základní problémy sociokulturních rozdílů) a *Mediální výchova* (Mediální produkty a jejich významy, Role médií v moderních dějinách).
- Při vyhodnocování kvality informačních zdrojů pro výuku, při dešifrování manipulací nebo neuvědomělých stereotypizací v mediálních sděleních.

3. Úvod

Následující část bude pojednávat o nejménějším období romských dějin ve 20. století – o jejich nacistickém pronásledování a vyvražďování v době druhé světové války. Dnes již není pochyb o tom, že nacistická rasová ideologie byla základem politiky vedené proti *Sintům* a Romům a pojmy její propagandy, jako „preventivní boj proti zločinnosti“, sloužily jako pouhá záminka ospravedlňující nejrůznější opatření.

V posledních letech ovšem hlasů těch, kteří holocaust Židů nebo Romů zpochybňují, či dokonce popírají, přibývá po celém světě. Podle popíračů (neboli historických revizionistů, negacionistů) neexistovalo nacisty organizované masové vyvražďování a neexistovaly ani miliony obětí holocaustu. Existovaly pouze „ojedinělé oběti a zločiny“, většina vězňů koncentračních táborů prý zemřela přirozenou smrtí nebo na nakažlivé nemoci.

Všude v civilizovaném světě se obětem holocaustu projevuje úcta. Místa jejich utrpení jsou uchovávána s veškerou důstojností a jsou neustále připomínána jako varování, aby se tato tragická historie již nikdy neopakovala. Silící nacionalismus se snaží stírat rozdíly mezi viníky a oběťmi. Takovéto výplody jsou nebezpečné, zejména pokud mají své posluchače a následovníky. Také právě proto je třeba holocaust neustále připomínat a nenechat zeslábnout lidskou paměť.

4. Faktografický výklad: Genocida Romů za druhé světové války

Romové patřili spolu s Židy ke skupině obyvatel nacisty pronásledované na základě biologického původu – dle nacistické propagandy na základě své „méněcenné rasy“. Od počátku 40. let 20. století (v Německu již od 30. let) byli Romové nuceni žít prakticky pod policejním dozorem nebo byli internováni v nejrůznějších táborech. Od roku 1943 pak byli posíláni do koncentračního tábora Auschwitz-Birkenau (Osvětim-Březinka). Nacistická genocida Romů je varováním před nebezpečím zdánlivě neškodných předsudků, které za jistých okolností mohou vyústit v katastrofu. Dodnes ale mnoho z těchto předsudků přetrvává.

Box č. 1: Romská genocida

Pojmy pro romskou genocidu za druhé světové války v různých dialektech romštiny: *Porrajmos / Samudaripen / Baro mariben* (v češtině něco jako velké umírání či vyvražďení).

Počet obětí nacistického pronásledování Romů v Evropě nelze přesně určit. Nejčastěji bývá uváděn počet asi půl milionu zavražděných Romů. Tento odhad, jenž vznikl v 50.–60. letech 20. století, je však již považován za nadhodnocený. V současné době bývá uváděn celkový počet obětí 200–300 tisíc. Drtivá většina z nich nezahynula v koncentračních táborech, ale byla přímo popravena vražednými jednotkami *Einsatzgruppen SS*, které měly za úkol likvidaci Židů, komunistů a Romů v týlu postupujících německých armád.

Německá rasová teorie a její uplatnění v praxi

Spolu s nástupem nacistů k moci se začaly rozvíjet některé vědecké obory, jejichž cílem bylo dokázat platnost nacistických rasových teorií. Šlo především o antropologii, psychiatrii a tzv. kriminální biologii. K dalším zdrojům, z nichž vycházelo nacistické zkoumání Romů, patřila tzv. rasová hygiena, která mimo jiné tvrdila, že pro jednání člověka jsou určující dědičné předpoklady, které také ovlivňují jeho společenský status. Poslední vědní disciplínou, která ovlivnila utváření nacistické vědy o Romech, se stala eugenika. Podle představ eugeniků se měly rozlišit „dobré“ a „špatné“ geny. Společnost (resp. stát) se měla postarat o rozvíjení genů „dobrých“.

Praktickou ukázkou aplikace rasové teorie se staly tzv. norimberské zákony z roku 1935, které vylučovaly tzv. méněcenné skupiny obyvatel Německa ze společnosti. Mezi takto postižené skupiny patřili vedle Židů také Romové. Komentátoři těchto zákonů charakterizovali tyto skupiny těmito slovy: „V Evropě mají cizí krev pouze Židé a Cikáni“ (říšský ministr vnitra Zemské vlády – nařízení k norimberským zákonům, 3. 1. 1936, Bundesarchiv Berlin).

Postupem času se nacistické bádání na politickou objednávku institucionalizovalo. Důležitou úlohu v souvislosti s Romy sehrál především Dr. Robert Ritter se svojí spolupracovnicí Dr. Evou Justin. Ve svých teoriích se mohli opírat o rozsáhlý genealogický materiál shromážděný před válkou kriminální policií

v Bavorsku, která zřídila již v roce 1899 evidenci Romů. Tato rozsáhlá evidence zahrnující přes 30 000 osob byla v roce 1938 převzata kriminální policií s celoněmeckou působností v Berlíně. V roce 1936 byl zřízen „rasověhygienický institut“ pod vedením Dr. Roberta Rittera, jehož hlavním cílem bylo „studium“ Romů.

Již od počátku 30. let 20. století se v nacistickém tisku i na různých úrovních nacistického aparátu objevovaly návrhy, jak „řešit“ tzv. cikánskou otázku. Mezi tyto návrhy patřilo např. přesídlení Romů mimo Evropu (do Polynésie) nebo zřízení určitého území, na kterém by byli Romové soustředěni a kde by mohli žít podle svých zvyklostí (tzn. zřízení rezervací). Mezi opatření, která byla uplatněna v praxi, pak patřila sterilizace romských žen.

V roce 1937 vydal říšskoněmecký šéf policie a SS Heinrich Himmler výnos o preventivním potírání zločinnosti, ve kterém byli zmíněni i Romové jako jedna ze skupin, na které se vztahoval. Navíc byla dalšími nařízeními umožněna sterilizace romských žen, znovu na základě údajně asociálnosti. Nacisté považovali Romy za rasově „nečisté“, protože se údajně na svém putování z indické pravlasti mísili s ostatními národy. Tím se v očích nacistických teoretiků dopustili těžkého zločinu proti tzv. rasové čistotě. Bádání Dr. Rittera, která z pohledu dnešních odborníků spadají spíše do oblasti pseudovědy, se snažila dokázat dědičnost sklonu ke kočování a k asociálnímu způsobu života.

Dr. Ritter měl v roce 1940 k dispozici již 20 000 osob ve své evidenci, a v roce 1944 dokonce toto číslo vzrostlo na 30 000 osob, což byla prakticky celá romská populace žijící na území Německa, Rakouska a odtrženého českého pohraničí. Dr. Ritter a jeho ústav vypracovávali na základě své evidence posudky, v souladu s kterými byli Romové posíláni do koncentračního tábora v Osvětimi.

Definice „cikána“ podle Dr. Rittera pak vypadala následovně. Na prvním místě byl dojem („typické“ chování spolu s „typickým“ vzhledem) a fyzické znaky (tmavá pleť), na dalším místě potom byla příslušnost k romsky hovořící komunitě. Dále byla předmětem Ritterova zájmu otázka, zda se řídí taková osoba zvykovým rodovým právem, vede „cikánský způsob života“, a na posledním místě stálo genealogické zkoumání rodokmenu. Na základě těchto podmínek bylo stanoveno, že za tzv. cikánského mišence bude považována taková osoba, která měla z osmi svých prapředků alespoň jednu osobu romského původu. Romové byli označováni jako dědičně nemorální, kriminální a nevzdělavatelné osoby.

Od roku 1938 se v souvislosti s výnosem o potírání cikánského zlořádu začala tzv. cikánská otázka v Německu řešit na „rasovém základě“. Provádění „konečného řešení“ tak mělo k dispozici zdánlivě vědecky potvrzené argumenty o dědičné asociálnosti Romů i podrobnou evidenci takto označených osob.

Pronásledování Romů v českých zemích

Genocida romské populace v českých zemích se uskutečnila v prostředí nucené táborové koncentrace. Byla zahájena v protektorátních, tzv. cikánských táborech, k její vlastní realizaci došlo v tzv. cikánském táboře v Osvětimi-Březince a byla následně téměř dokonána v dalších koncentračních táborech a jejich pobočkách nebo na pochodech smrti z těchto neblahých zařízení.

Samotným hromadným transportům Romů z českých zemí však předcházela opatření omezující jejich svobodu. Obecně lze konstatovat, že nacistická genocida Romů navazovala na předsudky vůči této menšině, panující v Evropě již před nástupem nacismu k moci. Nacismus tyto panující předsudky využil k vybudování rasistické teorie, založené na přesvědčení o tzv. genetických sklonech k zločinnosti a tzv. asociálnosti.

Pronásledování Romů na území Protektorátu Čechy a Morava se pro zjednodušení dá rozdělit do dvou etap. Do počátku roku 1942 vycházela protiromská opatření z praxe první Československé republiky, poté se uskutečňovala otevřeně rasová politika nacistů.

Zákonná opatření i praktické provádění první fáze protiromské politiky vycházely především ze zákona č. 117/27 Sb. z 15. 7. 1927, o potulných cikánech. Již za první Československé republiky probíhala i přes diskriminační zaměření tohoto zákona na mnohých místech přirozená integrace Romů do společnosti. Nejvýznamnějším dokladem tohoto procesu je fakt, že v roce 1936 zahájil studium Právnické fakulty Karlovy univerzity v Praze moravský Rom Tomáš Holomek z romské osady u Svatobořic na Kyjovsku.

Na konci 30. let 20. století se i v Československu projeví důsledky pronásledování německých Romů nacisty, které začalo prakticky okamžitě po nástupu nacistů k moci v roce 1933, a stále se stupňovalo. Protiromská opatření v Německu a od roku 1938 i v zabraném Rakousku měla za následek útek mnoha romských rodin na území Československa. Odtud byli tito, pro úřady nežádoucí, migranti vyhošťováni na základě zákona č. 117/27 Sb., o potulných cikánech, zpět.

Situace se ještě zhoršila po připojení pohraničních oblastí Československa k Německé říši v důsledku mnichovské dohody v říjnu 1938. Na tomto území začala být okamžitě aplikována říšskoněmecká nařízení. Na základě výnosu z 8. 12. 1938 „o potírání cikánského zlořádu“ byl v těchto k Německu nově připojených územích v listopadu 1939 proveden soupis „cikánů, cikánských míšenců a osob žijících po cikánském způsobu“. Většina Romů žijících v tzv. Sudetech byla později, podobně jako Romové z protektorátu, uvězněna v koncentračních táborech (především v Osvětimi).

Po obsazení zbytku Československa 15. 3. 1939 vznikl Protektorát Čechy a Morava. V tomto státním útvaru se postupně pod řízení okupačních orgánů dostávaly jednotlivé složky státní správy. V českých zemích se tehdy nacházely tyto základní skupiny Romů: čeští a moravští Romové (žijící tu již od středověku), *Sinti/Sintové* (tzv. němečtí Romové, žijící u nás většinou při hranicích s Německem a Rakouskem, jinak tedy základní a nejpočetnější skupina Romů v těchto dvou zemích) a olašští Romové (kteří k nám přišli ve druhé polovině 19. století z Rumunska).

Vyhláška ministerstva vnitra o zákazu kočování ze dne 30. 11. 1939 byla inspirována podobným opatřením v Německu. Protektorátní ministerstvo vnitra informovalo zemské úřady v Praze a v Brně oběžníkem takto: „Podřízeným úřadům a orgánům buď uloženo vyzvat všechny (potulné) cikány, aby se do konce ledna 1940 trvale usadili a zanechali kočování. Kočovnické listy, buďtež jim odňaty. Kdo neuposlechne, bude zařazen do kárných pracovních táborů“ (Zemský úřad v Praze podřízeným úřadům, 11. 12. 1938, Národní archiv v Praze). Na základě této vyhlášky došlo skutečně do začátku února k usazení všech dosud kočujících Romů.

Podle souhrnné zprávy generálního velitele četnictva, vypracované na žádost velitele německé pořádkové policie v protektorátu, generála Riegeho, se do konce ledna 1940 usadilo 70–80 % všech Romů. Protektorátní administrativa mohla využít zpráv jednotlivých úřadů ke zpřesnění evidence Romů. Prvorepublikové údaje byly považovány za nespolehlivé vzhledem k tomu, že zahrnovaly i množství Neromů žijících kočovným nebo polokočovným způsobem života. K 1. dubnu 1940 byl proto vypracován nový soupis, podle něhož žilo na území protektorátu celkem 6 540 osob označených za „cikány“.



Obrázek č. 1: Zákazová cedule, české země, 1927–1938. (Archiv Evy Davidové)

Již před vznikem protektorátu na začátku března 1939 schválila vláda nařízení o kárných pracovních táborech, ve kterých měli být internováni muži bez zaměstnání. Předpokládalo se, že se bude jednat mj. o romské muže. Kárné pracovní tábory byly otevřeny v srpnu 1940 v Letech u Písku pro Čechy a v Hodoníně u Kunštátu pro Moravu (Romové zde tvořili pouze několik procent z internovaných).

Do táborů měli být umístěni muži starší osmnácti let, kteří nemohli prokázat zdroj obživy. Po zákazu kočování měli být do těchto táborů zařazeni i muži z romských rodin, které by stále kočovaly, nebo ti, kteří by se vyhýbali práci. Pro úřady na jednotlivých místech, neochotné nebo neschopné řešit problémy s usazením Romů, tak vznikla možnost zbavit se těch „problémových“. Budoucí vězňové byli do tábora dodáváni okresními úřady, které regulovaly i množství Romů internovaných v kárných pracovních táborech. V seznamech těchto táborů byli Romové označováni velkým písmenem C. Podíl takto označených vězňů tvořil 5–15 % všech internovaných. Vězňové pracovali v obou táborech na stavbě silnic.

Nástup Reinharda Heydricha do funkce zastupujícího říšského protektora na podzim 1941 znamenal zvýšení kontroly nacistických okupačních úřadů nad děním v protektorátu. Řešením tzv. cikánské otázky se zabývala kriminální policie. Úloha kriminální policie vyplývala především z nacistického pojetí Romů jako dědičně asociální skupiny, která ohrožuje společnost svým chováním. Rok 1942 se stal zlomovým rokem v řešení „cikánské otázky“ nejen v Protektorátu Čechy a Morava, ale také v celé nacisty okupované Evropě.

Prvním opatřením u nás se stal zákon z března 1942 o preventivním potírání zločinnosti, který byl kopií stejnojmenného říšskoněmeckého výnosu šéfa německé policie a SS Heinricha Himmlera z roku 1937. Mimo jiné dostala kriminální policie právo uvalovat časově neomezenou vazbu ve sběrných táborech na tzv. asociální elementy. Na sběrné tábory byly s platností od 1. 1. 1942 přeměněny donucovací pracovní a kárné pracovní tábory v Letech u Písku a v Hodoníně u Kunštátu. Nejhorší variantou opatření pro osoby, na něž se zákon vztahoval, pak byl transport do koncentračního tábora Osvětim I.

Vyvrcholením bylo na začátku léta 1942 přijetí výnosu o potírání tzv. cikánského zlořádu (v Německu platil již od roku 1938). Na základě tohoto výnosu provedly dne 2. 8. 1942 protektorátní úřady podle pokynů německé kriminální policie soupis všech „cikánů, cikánských míšenců a osob žijících po cikánském způsobu“. Rozhodnutí, zda se jedná o Roma, nebo romského míšence, bylo v první instanci ponecháno na jednotlivých policejních úřadech provádějících soupis. Důraz byl kladen na zjištění původu rodičů a prarodičů. Jak už bylo uvedeno, podle nacistické teorie byl za tzv. cikánského míšence považován každý, kdo měl mezi svými osmi předky alespoň jednoho Roma. Asi 6 500 osob zahrnutých v soupisu bylo označeno za tzv. cikány nebo cikánské míšence. Asi třetina z nich byla okamžitě internována v nově zřízených, tzv. cikánských táborech v Letech u Písku a v Hodoníně u Kunštátu.

Neodmyslitelnou součástí nacistické genocidy Romů na našem území byly právě tyto tzv. cikánské tábory. Na první pohled se ve srovnání s vyhlazovacími tábory (například v Osvětimi) či koncentračními tábory (například v Ravensbrücku) mohou jevit letský a hodonínský tábor jako tábory méně významné. Avšak v historii dnes nepatrného počtu původních českých Romů a *Sintů* mají obrovský význam. V obou táborech zahynuli hladem, zimou, krutým zacházením a na nemoci za strašných podmínek muži, ženy a děti. Podle statistik zemřelo v těchto táborech vzhledem k celkovému počtu větší procento vězňů (20 %) než v koncentračním táboře Dachau (13 %). Právě tento aspekt odlišuje letský a hodonínský tábor od desítek jiných míst na našem území, kde za německé okupace probíhaly různé nucené práce a kde také umírali lidé.

Táborem v Letech u Písku prošlo za dobu jeho existence (srpen 1942 – srpen 1943) celkem 1 309 osob. Jednalo se o celé romské rodiny a tábor, jehož kapacita byla plánovaná maximálně pro 300 mužů, byl několikanásobně přeplněn. Možnost k propuštění sice existovala a byla užita na počátku existence

táborů v souvislosti s jejich přeplněním a později v souvislosti s jejich likvidací, ale byla velice omezená. Další možnosti, jak se dostat z tábora, poskytovaly útky. Ze samotného tábora byly útky zkomplikovány ohrazením i ostrahou se psy, lepší podmínky byly na dislokovaných pracovištích, na kterých vězňové v některých případech i nocovali. Mezi úspěšné útky patřil mj. pokus Josefa Serynka s jedním spoluvězněm na podzim 1942. Josefu Serynkovi se podařilo dostat až na Českomoravskou vrchovinu, kde se zapojil do partyzánského boje a kde spolupracoval se známou odbojovou skupinou generála Luži i se sovětskými partyzány.

Všichni táboroví vězni (tedy i děti) museli pracovat vně nebo uvnitř tábora 8–10 hodin denně. Šlo především o lamačské a výkopové práce na stavbě nových silnic, o odklizení lesních polomů a práci v zemědělství. Stravu dostávali třikrát denně, ovšem jen v tom nejnужnějším množství. Katastrofální stravovací a hygienické podmínky spolu s nemocemi měly za následek smrt asi jedné čtvrtiny vězňů. Vyvrcholením bylo na přelomu let 1942/43 propuknutí tyfové epidemie, na následky které zahynulo největší množství vězňů. Zemřelí byli pohřbíváni nejprve na hřbitově v nedalekých Mirovicích a poté na provizorním pohřebišti v masových hrobech nedaleko tábora. A navíc bylo následně přes 500 osob z tábora deportováno do koncentračního tábora v Osvětimi-Březince.

Dozorčí službu v táboře vykonávali čeští četníci, kteří se k vězňům chovali v některých případech hrubým a nevybíravým způsobem. Svou bezcitností proslul zejména velitel tábora Josef Janovský.

V tzv. cikánském táboře v Hodoníně u Kunštátu (srpen 1942 – prosinec 1943) bylo internováno celkem asi 1 400 osob. V táboře panovaly podobné podmínky jako v Letech u Písku. V důsledku táborových podmínek zemřelo kolem 200 osob. Do koncentračního tábora v Osvětimi-Březince bylo deportováno přes 800 vězňů.

Závěrečnou fází pak bylo pro Romy nařízení Heinricha Himmlera z prosince 1942, známé jako tzv. osvětimský výnos. Ten stanovil pro všechny „cikány, cikánské míšence“ a neněmecké příslušníky romských skupin balkánského původu internaci ve vyhlazovacím táboře Osvětim-Březinka. Podle původního plánu měli být z našeho území nejprve deportováni vězni tzv. cikánských táborů, avšak z důvodu výskytu epidemie tyfu v Letech u Písku i v Hodoníně u Kunštátu byli jako první deportováni Romové ponechaní dosud na svobodě. Výběr osob určených k deportaci řídila německá kriminální policie a mezi hlavní kritéria patřila barva pleti. Celkem bylo od března 1943 do ledna 1944 v hromadných transportech deportováno do koncentračního tábora v Osvětimi-Březince téměř 5 000 protektorátních Romů.

Na území protektorátu odhadem zůstalo na svobodě asi 200–500 Romů (část se ukrývala, část uprchla na Slovensko). Další skupina Romů dostala od úřadů potvrzení o vyjmutí z transportu. Tato skupina se měla v budoucnu podrobit sterilizaci.

V koncentračním táboře Osvětim-Březinka byli uvězněni Romové z dalších evropských zemí přímo kontrolovaných nacisty (kromě protektorátu také z Německa, Rakouska, Nizozemska, Belgie, Lucemburska,



Obrázek č. 2: Hodonín u Kunštátu, romské ženy s dětmi, 1942–1943. (Muzeum romské kultury)



Obrázek č. 3: Romové z Bohusoudova před deportací do KT Auschwitz-Birkenau, 1943. (Muzeum romské kultury)

Polska atd.). Pobývali ve zvláštním úseku B-II-e označovaném jako tzv. cikánský rodinný tábor, protože na rozdíl od vězňů v dalších částech osvětimského komplexu byly romské rodiny ubytovány dohromady. Sem bylo postupně internováno přes 22 000 romských mužů, žen a dětí.

Na prostoru 150 x 170 m zde bylo postaveno 32 dřevěných baráků bez jakékoliv izolace. Baráky byly projektovány pro 300–400 osob, ale v průběhu existence tábora se v nich tísnilo 1 000 – 1 200 osob. Na rozdíl od jiných koncentračních táborů nebyli vězňové tzv. cikánského tábora zařazováni do pracovních komand mimo tábor. Většinou pracovali uvnitř tábora a znamenalo to mnohdy zbytečnou práci bez účelu. Namísto zničující práce mimo tábor však nastoupily katastrofální ubytovací a stravovací podmínky, které spolehlivě vyvražďovaly vězně. Navíc tu působil jako táborový lékař dr. Josef Mengele, který na vězňích provozoval své pokusy.

Jedinou nadějí na záchranu se staly transporty do dalších koncentračních táborů v Německu (především do Buchenwaldu a Ravensbrücku). Ty se však týkaly pouze průběžných vězňů. Zbývající vězňové v počtu asi 3 000 osob (staří a nemocní, malé děti se svými matkami) byli v noci z 2. na 3. 8. 1944 nahnáni do plynových komor, kde zahynuli. Tím také dospěla ke svému závěru historie osvětimského „cikánského tábora“.

Nacistický teror přežila v českých zemích jen asi desetina z původního romského obyvatelstva. Z celkového počtu asi 5 500 našich Romů (tj. Romů z území protektorátu i z pohraničního území přičleněného k Říši), kteří byli násilně deportováni do vyhlazovacího tábora v Osvětimi-Březince, se po osvobození vrátilo 583 bývalých vězňů. Genocida českých a moravských Romů a *Sintů* tak byla pravděpodobně nejdůsledněji provedenou genocidou druhé světové války, protože došlo téměř k jejich úplnému vyvraždění. Na území protektorátu i okupovaného pohraničí se dá hovořit o srovnatelné intenzitě pronásledování Romů s pronásledováním Židů.

5. Analytický výklad: Pronásledování Romů na Slovensku

Podle sčítání z roku 1927 bylo na Slovensku 60 315 Romů usedlých a 1 877 kočujících. Specifikem Slovenska byla poměrně velká rozhodovací pravomoc místních autorit (obecních a okresních úřadů), které mohly uplatňovat protiromská nařízení prakticky podle svého uvážení. V místech, kde byl vztah Slováků a Romů dobrý, byly zásahy do života romské komunity minimalizovány. Důležitým hlediskem ovšem byla také integrovanost Romů do předválečné slovenské společnosti. Každá skupina obyvatel tu měla své místo a existenční opodstatnění. Svě specifické socio-ekonomické místo měli i Romové (hudebníci, drobní romští řemeslníci, zejména kováři, výrobci nepálených i pálených cihel apod., romští nádeníci a sezonní zemědělstí dělníci).

Po vzniku samostatného Slovenského státu se Romové, společně se Židy, stali neplnoprávními občany. Již 23. 6. 1939 vydal Krajský úřad v Bratislavě oběžník o nutnosti vykazovat Romy do jejich domovských obcí a zakázat jim obchodovat s koňmi. Kočovní Romové přitom tvořili podle policejních statistik jen zlomek z celkového počtu Romů na Slovensku. Drtivá většina slovenských Romů žila již po staletí usazeně, především v romských osadách. Život v osadách byl do jisté míry izolovaný – proto existuje málo archivních dokumentů zachycujících život Romů.

V lednu 1940 byl vydán nový branný zákon, který vylučoval ze služby ve slovenské armádě Židy a Romy. Napříště měla být podle dalšího zákona o úpravě pracovní povinnosti Židů a Romů (29. 5. 1940) vykonávána jejich branná povinnost formou přidělení k pracovním jednotkám.

Se schválením pracovní povinnosti vyvstal pro slovenské úřady problém s definicí okruhu osob, na které se mělo nařízení vztahovat. Ministerstvo vnitra proto vydalo 18. 6. 1940 zvláštní vyhlášku, ve které byli definováni tzv. cikáni: „Pod Cigánom má sa rozumieť podľa § 9 nariadenia s mocou zákona č.130/1940 Sl. z. iba ten príslušník cigánskej rasy, ochádzajúci z nej po oboch rodičoch, ktorý žije životom kočovným, alebo usadlým sice, ale vyhýba sa práci.“ Jednalo se tedy o kombinaci rasového přístupu (původ osoby) s posouzením tzv. asociálnosti. Prakticky pak záleželo na jednotlivých obecních úřadech, kdo bude označen za „cikána“ a kdo za plnoprávního občana. Podle sčítání obyvatelstva na Slovensku v roce 1940 bylo pak za tzv. cikány označeno 37 102 osob. Přitom celkový počet Romů na Slovensku v té době bývá odhadován na necelých 90 000 osob.

Na základě vyhlášky Ministerstva vnitra ze dne 2. 4. 1941 začaly být zřizovány pracovní střediska pro Židy a pracovní útvary pro asociální muže (mj. pro Romy). Pracovní útvary pro tzv. asociální muže (např. Očová-Horáreň u Trnavy, Most na Ostrove, Dubnica nad Váhom) existovaly do 20. 11. 1941, kdy byly výnosem Ministerstva vnitra zrušeny. V jednotlivých útvarech bylo zařazeno vždy několik desítek osob (nezjištěný počet Romů).

Řada proticikánských vyhlášek a nařízení se tedy měla vztahovat pouze na „Cikány-cikány“, a nikoli na „Cikány-Slováky“. O tom, který „Cikán“ (tím se myslel etnický Rom) je Slovák a který jenom „cikán“ (osoba žijící po cikánském způsobu), rozhodovali při vojenských odvozech například členové odvodové komise, později při nahánění „asociálů“ do pracovních táborů místní notáři, komisaři (starostové obcí), vedoucí Hlinkovy gardy atd. Hodně záleželo na celkové „atmosféře“ v určité oblasti, na vztazích mezi Romy a Neromy v oné oblasti, na tom, jak byli Romové klasifikováni jakožto komunita i jako jednotlivci.

„Cikáni“ například neměli být zařazeni do jednotek ke zbrani, nýbrž si měli vojnu „odpracovat“ ve zvláštních pracovních četách. Podobně jako Židé. Možnost diferencovaného přístupu se uplatňovala ještě i v roce 1942 při odvozech do táborů nucených prací. Těch bylo v průběhu války zřízeno 11, v místech, kde se stavěly důležité dopravní spoje.

Od roku 1942 byly organizovány pracovní útvary (resp. tábory), ve kterých byli věznění především Romové. Jednalo se o pracovní útvary na východním Slovensku se společnou hospodářskou správou v pracovním útvaru Hanušovce nad Toplou (Jarabá, Hanušovce n. T., Bystré nad Toplou, Nižný Hrabovec a Ptičie). Důvodem ke zřízení těchto táborů se staly žádosti stavebních firem zajišťujících různé stavby (především železniční trati Prešov–Strážske), které trpěly nedostatkem pracovních sil. Cílem tedy bylo využívat nucené práce zařazenců. Dalšími místy, kde vznikaly tyto tábory, byly Dubnica nad Váhom, Revúca, Il'ava a Ústí nad Oravou. Na jednotlivých místech potom tábory existovaly v podstatě až do roku 1944.

Tábory byly nedostatečně vybaveny – ubikace byly zahmyzeny, zařazenci byli nedostatečně oblečeni a obuti, někteří byli bosí. Dozor byl vykonáván slovenskými četníky s nabitou zbraní. Lékařská péče byla zajišťována obvodními lékaři. V případě Hanušovců nad Toplou byli do tábora přiděleni židovští lékaři. Zařazenci nesměli v táborech přijímat ani odesílat žádnou korespondenci, jako odměna bylo povoleno podat jednou měsíčně zprávu rodině. Výplaty nebyly vypláceny vězňům, ale po stržení peněz na provoz tábora byly poukazovány na příslušné obecní úřady, které je měly vyplácet rodinám. Výsledné množství peněz, které se dostalo k rodinám, tak bylo naprosto minimální. Vzhledem k těmto okolnostem rodiny zařazenců živořily a žádaly propuštění zařazenců živelů rodin.

Výběr zařazenců do pracovních útvarů a jejich odvody prováděly jednotlivé okresní úřady. Jednalo se o práceschopné muže ve stáří 18–60 let. Podle vyhlášek Ministerstva vnitra byli Romové v útvarech evidováni ve zvláštní kartotéce a měli být odděleni od ostatních, tzv. árijských zařazenců. Výslovně měli být do útvarů přidělováni „Cigáni bez pracovního poměru“. Odhaduje se, že těmito tábory prošlo asi 1 200 romských mužů.

Nařízení proti Romům se dále přiosťřovala. Již 20. 4. 1941 vydalo Ministerstvo vnitra vyhlášku, která zrušila všechny kočovnické listy vydané Romům a nařizovala odstranit romská obydlí od cest a staveb je odděleně od ostatního obyvatelstva. Kromě toho vyhláška bez jakéhokoliv zdůvodnění zakazovala Romům držet psy. Ministerstvo vnitra znovu připomenulo nutnost vystěhovat Romy z blízkosti veřejných cest v oběžníku ze dne 21. 7. 1943. Na základě těchto nařízení došlo na území Slovenska k vystěhování Romů z obcí nebo z jejich blízkosti na odlehlá místa. Jejich původní osady byly většinou zbourány, a romské rodiny byly nuceny žít v provizorních podmínkách ve větší vzdálenosti od obcí.

V jednotlivých obcích také využili nuceného vystěhování Romů ze svých obvodů ke stanovení hodin, ve kterých do nich mohli Romové vstupovat (např. v Prešově). Trestem za porušení tohoto zákazu bylo bití a ostříhání (prováděli je četníci nebo příslušníci Hlinkových gard). Na některá místa měli Romové zakázán vstup úplně (podobně jako Židé). Vyhláškou Ministerstva vnitra z 31. 1. 1942 byl mj. zakázán prodej alkoholických nápojů Romům.

Již v průběhu roku 1943 se začalo uvažovat o hromadné koncentraci Romů. V některých okresech byly četnické stanice vyzvány, aby sestavily seznamy Romů, které je nutné internovat. Jednalo se již o celé romské rodiny. Není jasné, do jaké míry byl tento přístup ovlivněn zkušeností z nacistického Německa, kde se ve stejné době již uskutečňovala myšlenka internace Romů na jednom místě – v koncentračním táboře Auschwitz II. – Birkenau. Na podzim 1942 byla delegace slovenské kriminální policie pozvána na návštěvu do Německa, kde se mělo jednat o řešení tzv. cikánské otázky.

Z první poloviny roku 1944 jsou známy úvahy o řešení tzv. cikánské otázky z četnických kruhů a také ze strany představitelů tehdejšího režimu (např. návrh župana Šarišsko-zemplínské župy A. Dudáše, 6. 5. 1944). V těchto návrzích byli Romové (podobně jako v nacistickém Německu) označováni za rasově odlišné obyvatelstvo s dědičným sklonem k asociálnímu chování. Návrhy směřovaly k internaci romských rodin v táborech nebo zvláštních pracovních koloniích.

Oficiálně bylo až v polovině roku 1944 (13. 6.) zakázáno Ministerstvem vnitra cestování Romů hromadnými dopravními prostředky (vlakem) bez souhlasu okresního úřadu a lékaře. Oficiálně bylo nařízení zdůvodněno obavou ze šíření tyfu a dalších nemocí. V praxi ovšem bylo na mnohých místech znemožněno cestovat Romům již dříve. Romové navštěvující školy byli vylučováni z výuky.

Po vypuknutí Slovenského národního povstání přichází na slovenské území od konce srpna 1944 německá armáda. Podmínky života Romů se prudce zhoršily. Docházelo k případům znásilňování romských dívek a žen. Romští muži byli odváděni na zákopové a jiné práce pro německou armádu. Na mnohých místech docházelo k vypalování romských osad a k vraždění jejich obyvatel. Důvody mohly být různé – domnělá nebo skutečná spolupráce s partyzány, přisuzování krádeží vojenského materiálu Romům (na základě rasového předsudku o údajné dědičné asociálnosti) atp. K těmto hromadným exekucím docházelo především na středním a východním Slovensku. Tento teror pokračoval až do konce války. Obětmi se stalo několik set Romů.

Na podzim 1944 se také přikročilo k realizaci myšlenky internace celých romských rodin. V průběhu tohoto roku byli nejprve soustředěni všichni romští muži z pracovních útvarů do útvaru v Ústí nad Oravou. Odtud byli potom přesunuti do tábora v Dubnici nad Váhom. Zde také vznikl ke dni 2. 11. 1944 tzv. zajišťovací tábor pro Cikány. V táboře byly vězněny celé romské rodiny, bez ohledu na jejich pracovní schopnosti. Do tábora byly svázeny rodiny z celého Slovenska (např. z Trenčínské župy, ale také z východního Slovenska – Dlhé nad Cirochou, Prešova atd.).

Tábor byl spravován slovenskými úřady, ale strážní službu v táboře vykonávali kromě slovenských četníků také němečtí vojáci. Životní podmínky v táboře byly katastrofální. Spalo se na dřevěných deskách s trochou sena, dřevěné baráky se nedaly v zimě vytápět. Běžným trestem se stalo bití (v případě neúspěšného útěku zbití do bezvědomí). Nedostatečná výživa a špatné hygienické podmínky měly za následek v zimě 1944/45 vypuknutí tyfové epidemie. Nemocní v počtu 26 mužů, žen a dětí byli pod záminkou léčby odvezeni a nedaleko od tábora postřeleni německou armádou. Mezi zavražděnými byla těhotná žena i šestnáctiletý chlapec. Na konci roku 1944 (23. 12.) bylo v táboře internováno již 729 vězňů. Tábor zanikl po útěku strážního personálu 8. 4. 1945.

Ze slovenského území okupovaného Maďarskem existuje málo publikovaných zpráv o osudech Romů. V některých případech docházelo k označování domů romských obyvatel tabulkami s jejich jmény (např. v okr. Rožňava). Romům bylo zakázáno vycházet v nočních hodinách a byly také zakázány návštěvy Romů z jiných míst – taková byla praxe také na území Slovenského státu. Docházelo k odvodům Romů do různých pracovních táborů nebo k výkonu nucené práce. Romové ze slovenského území byli internováni především v Komárně. Od roku 1944 docházelo k deportacím slovenských Romů do koncentračního tábora v Dachau (např. z Košic, Krásné nad Hornádom atd.).

Ačkoliv tedy na Slovensku neproběhla genocida Romů ve všech jejích stupních, přesto byli Romové jednoznačně obětmi rasového pronásledování. Některé stupně procesu, který vedl jak k vyvraždění židovské, tak romské evropské populace, byly završeny. Jednalo se o vyloučení ze společnosti (vystěhování romských osad, zákazy vstupu atp.) a náznaky systematizace celého postupu (definice „C/cikána“, dílčí soupisy). Romové byli považováni za méněcenné obyvatelstvo, ovšem jejich značný počet a s tím spojené vysoké finanční náklady na jejich případnou hromadnou likvidaci uchránily Romy před osudem, který potkal jejich židovské spoluobčany. Vývoj z roku 1944 jednoznačně ukázal, že i na Slovensku probíhal proces genocidy (zřízení zvláštního tábora pro romské rodiny, vypalování osad a vraždění jejich obyvatel). Pronásledování slovenských Romů za války mělo nedozírné následky. Zpřetrhalo socio-ekonomické „sousedské“ vztahy s neromskými sedláky, vykořenilo Romy společensky a ekonomicky. Takže jakmile přišli po roce 1945 náboráři agitovat k přesídlení do oblastí po odsunutých Němcích v Čechách a na Moravě, byli Romové první, kdo šli za lepším životem.

6. Komunikační průvodce

Výuka dějin romského holocaustu klade na pedagogy a pedagožky vysoké požadavky senzitivity. Následující doporučení odráží přístupy, které by bylo vhodné užívat pro efektivní výuku obecně, ale jsou zároveň mimořádně důležité pro vzdělávání zaměřené na romský holocaust:

- Vymezte pojem „romský holocaust“ (proč vedle Židů právě Romové).
- Neučte ani nenaznačujte, že (romský) holocaust byl nevyhnutelný (Jak se daly/dají řešit problémy související s Romy humánně v demokratické společnosti?).
- Vyvarujte se jednoduchých odpovědí na složité otázky (např. všichni Romové tehdy kočovali a živili se jako kováři).
- Snažte se o přesnost jazykových formulací (všichni Romové nebyli/nejsou stejní).
- Nesrovnávejte utrpení a bolest (např. srovnávání židovského holocaustu s romským utrpením).
- Učte v kontextu (nelze hovořit o romském holocaustu bez znalostí o jejich předchozích dějinách, zvycích, tradicích, způsobech obživy atd.).
- Transformujte suchá čísla a statistiky do konkrétních osobních příběhů (ukážte, že Romové byli/jsou vlastně úplně stejní lidé jako studenti ve třídě).
- Ukazujte pozitivní a různorodá jednání jednotlivců (pomoc Romům od Neromů, příklady romských partyzánů apod.).
- Nebojte se při výkladu o romském holocaustu užívat vhodně současných paralel (předsudky vůči Romům tehdy a dnes jsou vlastně stále stejné).

Co se týče specifik výuky tohoto tématu v případě romských žáků, je nutné počítat s tím, že romský žák nebo žákyně může mít problém hovořit otevřeně o holocaustu, protože toto téma může být v rodině, která byla za druhé světové války nějak postižena, nejstaršími členy rodiny tabuizováno.

Je třeba se také připravit na to, že většina romských žáků v České republice pochází z rodin, které přišly do českých zemí po roce 1945 ze Slovenska, a tudíž mají ze své rodiny jiné zkušenosti s tématem holocaustu, protože za druhé světové války byly v těchto dvou zemích jiné podmínky.

7. Shrnutí

- Pojmy pro romskou genocidu za druhé světové války v různých dialektech romštiny: *Porrajmos* / *Samudaripen* / *Baro mariben*.
- Druhá republika – eskalace averze a napětí ve vztahu k Romům, návrhy tvrdých „proticikánských opatření“, která měla být „přísnější než zákon o potulných cikánech“, návrhy koncentrace „Cikánů“ v pracovních táborech. Atmosféra nahrává radikalizaci veřejnosti ve vztahu k Romům.
- V Protektorátu Čechy a Morava se postupně uplatňují všechna „proticikánská“ nařízení, která se již s předstihem realizovala v Německu ve 30. letech 20. století.
- Počátky pronásledování Romů (vedle Židů) jako méněcenné rasové skupiny (nacistická teorie o dědičné asociálnosti „Cikánů“) probíhají víceméně skrytě, rasový motiv je do léta 1942 maskován postupem proti „práce se štítícím“ a tzv. asociálům.

- Roku 1940 vznikají tzv. kárné pracovní tábory v Letech u Písku a Hodoníně u Kunštátu pro osoby „štitící se práce“ (tzv. asociály). Romové tvořili pouze 10–15 % vězňů-káránců.
- V červenci 1942 je vydán rozkaz o „potírání cikánského zlořádu“ – od té doby je i v protektorátu nastolena otevřená rasistická politika vůči Romům, založená na biologickém základě.
- Dne 2. srpna 1942 následuje soupis všech „Cikánů, cikánských míšenců a osob žijících po cikánském způsobu“ – celkem 6 500 osob bylo označeno za tzv. Cikány a cikánské míšence. Téměř polovina z nich byla internována v nově vzniklých, tzv. cikánských táborech v Letech u Písku a Hodoníně u Kunštátu.
- Táborem v Letech u Písku prošlo za dobu jeho existence (srpen 1942 – květen 1943) celkem 1 308 osob. V táboře v Hodoníně u Kunštátu (srpen 1942 – srpen 1943) bylo internováno celkem 1 375 osob.
- Veškerý personál tzv. cikánských táborů tvořili čeští zaměstnanci, převážně četníci.
- Katastrofální ubytovací, stravovací a hygienické podmínky, těžká práce, nedostatečné odění i obutí vedly k časté a chronické nemocnosti vězňů (velká úmrtnost dětí a starých osob, asi jedna čtvrtina vězňů zde zemřela).
- Po roce existence tzv. cikánských táborů byla většina přeživších Romů odvezena v hromadných transportech do vyhlazovacího a koncentračního tábora Osvětim II. – Březinka / / Auschwitz II. – Birkenau.
- Dne 16. 12. 1942 vydal šéf německé policie a SS Heinrich Himmler tzv. osvětimský výnos o deportacích evropských Romů a míšenců do koncentračního a vyhlazovacího tábora v Auschwitz-Birkenau (celkem cca 23 000 Romů z celé Evropy, z toho bylo cca 5 500 Romů z českých zemí).
- Romští vězni byli označeni na oděvu našitým černým trojúhelníkem (pro tzv. asociály). Dospělým na předloktí a dětem na nožičce bylo vytetováno evidenční číslo vězně, před kterým bylo vytetováno velké písmeno Z (něm. *Zigeuner*).
- Z původních Romů z českých zemí přežilo necelých 600 osob, tzn. že 90 % předválečné romské populace bylo zlikvidováno.
- Na Slovensku byli Romové zařazeni do pracovních táborů a útvarů, romské osady a obydlí měly být odstraněny z blízkosti veřejných cest. Od podzimu 1944, po porážce Slovenského národního povstání a příchodu německé armády na Slovensko, byly některé romské osady v rámci odvety za partyzánskou činnost vypáleny a jejich obyvatelé povražděni. Řada Romů se zapojila do odbojové protinacistické činnosti v rámci partyzánských skupin (cca 1 000 romských obětí).
- Celkem se odhaduje, že za druhé světové války zahynulo asi 300–500 tisíc evropských Romů. Přesné podklady chybějí a je možné, že skutečný počet romských obětí byl mnohem vyšší.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- 1) Bylo rasové hledisko pro nacistické vědce hlavním kritériem pro postupnou likvidaci Romů a *Sintů*? ANO NE
- 2) Věděli Romové ve většině případů, jaký osud je čeká v protektorátních cikánských táborech? ANO NE

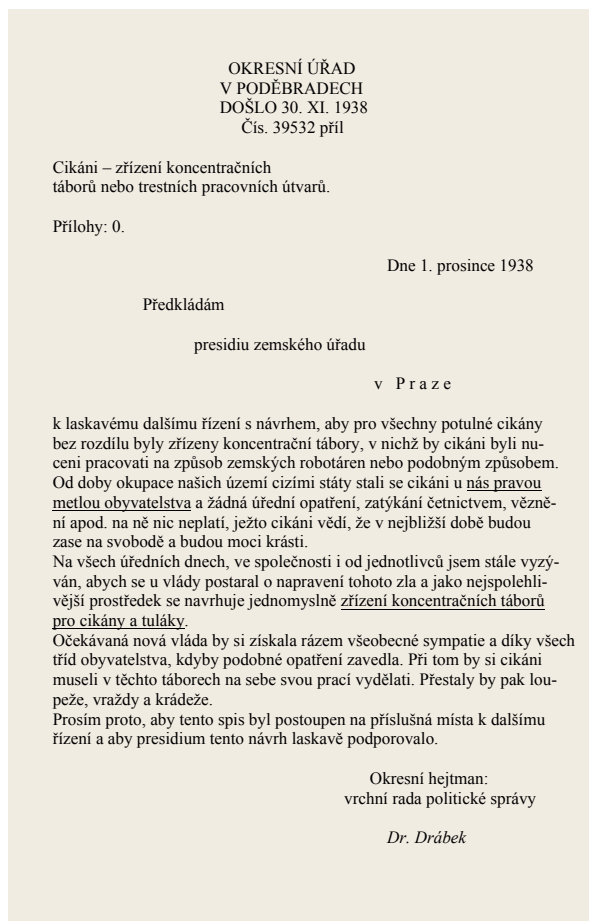
- 3) Až do vyhlášení tzv. osvětimského výnosu v prosinci 1942 nebyli Romové v Evropě vězněni v koncentračních táborech. ANO NE
- 4) Na Slovensku vznikl speciální tábor pouze pro romské obyvatelstvo. ANO NE

Textová analýza

- 1) Pokuste se o stručnou charakteristiku dokumentu (např. kdo jej asi vytvořil, kdy, za jakým účelem apod.).
- 2) Za pomoci textu učebnice a internetu se pokuste popsat postupné kroky proti Romům za druhé světové války. Do které etapy lze zařadit uvedený dokument?
- 3) Jaké argumenty autor textu používá? Lze se s podobnými argumenty setkat i v současnosti? Jak byste na ně reagovali?

Analýza reálné situace

- 1) Zamyslete se znovu nad úvodním textem k této kapitole.
- 2) Do internetového vyhledávače zadejte pojmy jako Romové, Cikáni, holocaust, druhá světová válka, nacismus apod. a vyhledejte mezi nalezenými odkazy články, se kterými poté pracujte.
- 3) Pokuste se vhodným způsobem vysvětlit nebezpečnost existujících předsudků vůči romské menšině na příkladech z minulosti (2. světová válka), ale i současnosti.
- 4) Zformulujte základní paralely mezi současností a minulostí.



Projekt

Na internetu vyhledejte co nejvíce stránek, které se zabývají či se alespoň okrajově dotýkají tématu romského holocaustu.

- 1) Jaké jsou mezi nimi rozdíly, jsou si něčím podobné, na co kladou důraz, jsou všechny korektní, nebo některé operují rasistickou rétorikou?
- 2) Jaké weby by se daly případně využít ve vyučování a jakým způsobem?
- 3) Vytvořte vlastní hodnotící škálu (užití terminologie užívané za nacismu, objektivnost/subjektivnost pohledu, snaha o pohled z více stran apod.) a podle ní nalezené weby rozříd'te.

Klíč

Opakování: 1) ANO, 2) NE, 3) NE, 4) ANO.

Textová analýza: 1) Jedná se o úřední žádost o zřízení koncentračních pracovních táborů pro cikány a tuláky, kteří jsou obviňováni z loupeží, krádeží a vražd.

Analýza reálné situace: –

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Obecně se tématu holocaustu českých a slovenských Romů věnují publikace:

Holý, Dušan – Nečas, Ctibor, *Žalující píseň: O osudu Romů v nacistických koncentračních táborech*, Brno: Ústav lidové kultury Strážnice 1993.

Kombinace shrnujícího historického textu o romském holocaustu a reflexe tohoto období v romském folkloru, konkrétně v písni „Aušvicate hi kher báro“ a v dalších písňových textech. Doplněno o vzpomínky romských pamětníků, kteří prošli protektorátními, tzv. cikánskými tábory i koncentračními tábory mimo naše území.

Janas, Karol, *Zabudnuté tábory*, Trenčín: Trenčianska univerzita Alexandra Dubčeka 2008.

Tato práce je velice cenným a důležitým shrnutím dosud vykonaného archivního výzkumu tématu perzekuce Romů na Slovensku v letech 1939–1945, a navazuje tak na dosud publikované studie především z pera Karla Janase, ale i Ctibora Nečase a dalších.

Kladivová, Vlasta, *Konečná stanice Auschwitz-Birkenau*, Olomouc: Univerzita Palackého 1994.

Knihy o vzniku a historii tzv. cikánského rodinného tábora ve vyhlazovacím koncentračním táboře Auschwitz II. – Birkenau v letech 1943 až 1944.

Nečas, Ctibor, *Českoslovenští Romové v letech 1938–1945*, Brno: Masarykova univerzita 1994.

Shrnutí vývoje romské otázky v letech 1939–1945 na území bývalého Československa.

Nečas, Ctibor, *Historický kalendář*, Olomouc: Univerzita Palackého 1997.

Historik Ctibor Nečas v kalendáři uspořádal čtyři sta historických dat a událostí spojených s osudy Romů na našem území. Sled historických událostí začíná první dostupnou zmínkou o možném pobytu Romů z roku 1242 a končí rokem 1997. Obsahuje tedy i etapu romského holocaustu.

Nečas, Ctibor, *Nemůžeme zapomenout / Naši bisteras*, Olomouc: Univerzita Palackého 1994.

Knihy o pobytu českých a moravských Romů v koncentračních táborech během druhé světové války ve vyprávěních pamětníků.

Nečas, Ctibor, *Romové na Moravě a ve Slezsku (1740–1945)*, Brno: Matice moravská 2005.

Souhrnné zpracování dějin romské minority na území Moravy a Slezska od počátku vlády Marie Terezie až po období genocidy za nacistické okupace. Autor zde předává výsledky své mnohaleté práce a dotýká se nejrůznějších aspektů života Romů a jejich komunit.

Nečas, Ctibor, *Romové v České republice včera a dnes*, Olomouc: Univerzita Palackého 1995.

Publikace shrnující dějiny Romů na našem území od jejich příchodu ve středověku až po nedávnou minulost. Vhodné především pro celkový náhled na romské dějiny u nás. Obsahuje tedy i etapu romského holocaustu.

NÁBOŽENSKÉ A ETNICKÉ MENŠINY II: ROMSKÁ KULTURA

Proměny romské kultury v českých zemích a na Slovensku

Jana Poláková a Jana Horváthová

„(...) Jenomže zde nastávají první úskalí společného multikulturního soužití. Malých rómat je tolik, že je těžké zjistit, zda školní docházku absolvují jen ve středu nebo i v únoru. Přesně spočítané jsou pouze na papírech pro sociální úřednice, které na jejich základě zasílají údernickým rodičovským párům hromádky poštovních poukázek s penězi od pracujících asexuálů. Vzdělání z těchto výukových rychlokurzů, ještě většinou absolvovaných ve speciálních školách, není tedy to pravé ořechové pro výkon nějakého atraktivního budoucího povolání. Většinou pak zbývá jen invalidní důchodce, specialista na barevné kovy, pouliční kouzelník s přesunem rozličných předmětů, analytik sociálních programů politických stran či za europeníze žijící profesionální dotační iluzionista (...).“

(Karel Kříž, „Černé ovce bílé nepasou“, *Blog.iDNES.cz*, <<http://kriz.blog.idnes.cz/c/134088/Cerne-ovce-bile-nepasou.html>>)

Jak se většinová společnost staví ke způsobu života Romů? Jak se Romové staví ke způsobu vlastního života? Jak se způsoby života Romů měnily v průběhu staletí a v kontextu okolní společnosti? Existuje stále tradiční kultura Romů?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Získáte základní informace o tradiční romské kultuře a její proměně v současnosti, a to především na území bývalého Československa.
- Seznámíte se s nejčastějšími stereotypními pohledy na romské etnikum.
- Naučíte se vnímat projevy kultury Romů v širších souvislostech.
- Seznámíte se s příčinami a dopady některých změn v současné kultuře Romů.
- Na praktických úkolech si ověříte rozsah pochopení a možnosti využití tematiky romské kultury ve výuce.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Jako podklad při předcházení stereotypnímu nahlížení na etnickou skupinu.
- Při výuce témat v oblasti *Člověk a společnost* (Člověk ve společnosti, Dějepis) a výuce průřezových témat *Osobnostní a sociální výchova*, *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech* (Globalizační a rozvojové procesy), *Multikulturní výchova* (Základní problémy sociokulturních rozdílů), *Mediální výchova* (Mediální produkty a jejich významy, Role médií v moderních dějinách).
- K pochopení odlišných norem a vzorců chování některých Romů nebo romských skupin.

3. Úvod

Z předchozích kapitol o historii jsme se dozvěděli o cestě Romů do Evropy a postoji domácích obyvatel vůči nim. Následující část by se měla hlouběji dotknout důvodů, proč nedošlo ani v průběhu několika staletí k zániku romské kultury, ale zároveň ani k přijetí „jinakosti“ jejich nositelů ze strany

většinové společnosti mnohých zemí. V této kapitole získáme představu zejména o kultuře Romů s přihlédnutím na oblast bývalého Československa. Zmíněny budou také odlišnosti v rámci subetnických skupin Romů. Z historického vývoje vyplývají také mnohé nastíněné změny v romské kultuře, které nastaly po 2. světové válce. Na základě stereotypní představy naznačené v rámci motivační otázky, je možné rozebrat a vysvětlit mnohdy značné rozdíly mezi životním postojem Romů a příslušníků většinové společnosti.

Při studiu této kapitoly je nutné počítat s tím, že text se v maximální míře věnuje situaci v současné České republice. Z historického i kulturního hlediska jsou Romové žijící v současné ČR úzce spjati se situací na Slovensku, proto se bude následující text neztřídky zabývat i tímto regionem. Pro příklady a srovnání budou použity i ilustrační pohledy do jiných částí Evropy. Ačkoliv žijí Romové také v zámoří (USA, Brazílii, Austrálii, na Novém Zélandu), nebudeme o těchto skupinách v následující kapitole hovořit. Důvodem je především značná vzdálenost a tím i odlišnost jejich životní i kulturní úrovně, ale také velmi malé povědomí o nich, způsobené čtyřicetiletou politickou izolací.

4. Faktografický výklad: Co je kultura Romů?

Kultura byla vždy označována za základní určující prvek národa. Definice kultury jsou různé. Obecně ji můžeme označit za historicky podmíněný souhrn hmotných a duchovních hodnot vytvořených a vytvářených lidstvem v procesu společenské a historické praxe. Jedná se v podstatě o lidskou reflexi vlastního bytí a jeho interakci s druhými i přírodou v kontextu lidstva a světa. Kultura jednotlivých národů je úzce spjata s jejich historií, místem, kde se národ rozvíjí, a s mírou izolace daného národa.

Při svém odchodu z indické pravlasti si skupiny romských předků patrně odnášely také zakódovaný systém kulturních hodnot a norem chování založených na principu indického kastovního systému. Tento systém zjednodušeně řečeno určoval, kdo s kým se může stýkat, kdo může vykonávat jaké povolání, kdo kam má přístup. Každý jedinec jej zachovával a byl si vědom, že není možné jej jakýmkoliv způsobem porušit.

Staletí putování a pronásledování na větší části evropského kontinentu přispěla k zachování zbytků kastovního systému v romské kultuře až do dnešních dnů. Stejně tak jak se v průběhu pozdního středověku začaly oddělovat od sebe skupiny kočovné a usazující se, začala se odlišovat i jejich kultura. Více izolovaní kočující Romové si zachovali konzervativnější rysy, usedlí Romové se přizpůsobovali svému okolí. Snažili se s ním sžít a navázali kontakty postavené na vzájemné možnosti poskytnout si materiální zázemí.

Na dalších stránkách se pokusíme popsat romskou kulturu. Na základě nejobvyklejších stereotypních představ, s nimiž je možné se běžně setkat u představitelů majority, bychom rádi objasnili hlavní životní normy a postoje Romů.

Nic nedělají, nic neumí, berou jen sociálku (řemesla)

Romové byli u nás i na Slovensku ve vysokém procentu zručnými řemeslníky, hudebníky nebo provozovateli dalších zaměstnání. Z doby před sto lety to dokládá i soupis profesionálního složení Romů, uskutečněný v roce 1893 v Uhrách. Na území Slovenska, v tehdejších Horních Uhrách, žilo v šestnácti župách zhruba 36 tisíc Romů, z nichž pouze asi šest set osob kočovalo, dva tisíce bylo polousedlých a zbývající většina byla usedlá. Tento soupis dosvědčuje překvapivou skutečnost, že už tehdy bylo 78 % Romů zaměstnaných, včetně řemeslníků a sezónních pracovníků, a pouze 22 % nezaměstnaných a „jinými druhy obživy se živících“, což byly hlavně ženy a mládež. V převažující skupině pracujících Romů byla většina kovářů, kotlářů a jiných zpracovatelů kovů (4 598 Romů) a téměř stejný počet (4 062) byli hudebníci – tedy dvě nejtýpickejší romské profese, které si udržují po staletí a které si donesli už ze své indické pravlasti.

Možnosti zaměstnání těch Romů, kteří v předválečné Československé republice neměli své řemeslo, hudbu nebo jiný vlastní druh obživy, byly velmi omezené. Na Slovensku, odkud většina Romů v současných českých zemích pochází, převažovalo zemědělství a lesnictví (56,8% oproti 24,1% v ČR), zatímco průmysl a živnosti zde existovaly v podstatně menším procentu (19,1 oproti 41,8%). Nejchudší bylo právě Slovensko východní, jehož hospodářství mělo ještě dlouho po roce 1918 převážně malovýrobní charakter. Celkově početná zde byla proto i skupina chudiny – nádeníků, příležitostných dělníků stavebních i zemědělských. Situace vedla před vznikem první republiky i ve 20. letech ke značné vlně vystěhovalectví. Romové však tuto možnost nemohli využít. Žili na okraji společnosti, která sama měla vážné problémy. Proto byli na tom nejlépe ti z nich, kteří měli své řemeslo, svůj vlastní způsob obživy.



Obrázek č. 1: Současný romský kottlár z Rumunska.
(Foto: S. Šreková, 2008, Muzeum romské kultury)

Za socialistické společnosti, v období 50.–80. let 20. století, byla sice v Československu většina romských mužů, a dokonce i vysoké procento žen, zaměstnána, ale převážně jako dělníci na stavbách, ve službách, v různých podnicích a zemědělských družstvech. Důvodem jejich umístění mezi nekvalifikované pracovní síly byla především nízká úroveň jejich vzdělání. Romská řemesla začala upadat již v první polovině 20. století v důsledku postupující industrializace, ale ještě více v důsledku tlaku tehdejší společnosti na vše specificky romské, takže koncem 50. let a v 60. letech 20. století docházelo postupně k zániku mnoha romských řemeslných dovedností. Romové, kteří přicházeli v této době do Čech, sice měli ještě praktické znalosti, ale neměli možnost je uplatnit. Nepředali je další generaci a z toho důvodu je povědomí o tradičních romských řemeslech a jejich znalost u Romů v České republice naprosto mizivé.

Mezi tradiční romské řemeslné dovednosti patřilo zpracování kovů. Ještě v počátku poválečného období některé kočovné rodiny a skupiny mistrně vyráběly a pak samy na trzích prodávaly měděné kotle, kottlíky, pánve či talíře. Hledání odbytu pro jejich výrobky bylo spojeno s nutností dalšího putování. Od začátku 60. let 20. století, kdy byli Romové nuceně usazeni, se počty kottlárů rychle snížily. Svou tradiční výrobu museli vyměnit za opravářskou práci – záplatování a cínování starších kotlů a nádobí.

Kovářství je nejtypičtější a nejstarší romské řemeslo, kterým se živili předkové dnešních Romů po celá staletí. Místní obyvatelstvo si jich vážilo a mnohde byli ještě i krátce po roce 1945 jedinými kováři v obci. Dříve však byla jednoduchá dílna romského kováře přenosná: sestávala z malé přenosné kovářiny s bodcem, který se zarážel do země. V minulosti romský kovář pracoval vsedě se zkříženými nohama nebo v kleku, tak jak dodnes pracují indiští kočovní kováři. Tento způsob práce jim zajistil vysokou mobilitu a možnost pracovat na jakémkoliv místě. Dodnes takto provozují své kovářské řemeslo zčásti v Bulharsku, Rumunsku i jinde na Balkáně. Další součástí přenosné dílny byly párové měchy ovládané obvykle členem rodiny a užívané na udržování ohně. Až při trvalém usazení převzali romští kováři způsob práce obecně známý v evropském prostředí – vestoje, u pevné kovářiny. Mezi typické romské kovářské výrobky patří hlavně hřebíky, řetězy, podkovy a zemědělské či domácí nářadí a náčiní. V současnosti se romští kováři věnují hlavně uměleckému řemeslu, tedy výrobě mříží, zábradlí, nábytku nebo restaurování historického kování.

Dalšími hojně využívanými jsou organické materiály. Výroba ze dřeva – korytářství – je doménou malé skupiny Romů, jejichž předkové přišli v 19. století z Rumunska na území Slovenska. Dodnes vyrábějí s velkou řemeslnou zručností velká i menší koryta na zabijačky, na maso, na těsto pak malé kulaté

dřevěné mísy s držadly (*vahany*), ale i vařečky, velké i malé lžíce, naběračky a další užitečné i krásné předměty do domácnosti i hospodářství. Ze dřeva dodnes někteří usedlí Romové vyrábějí také hudební nástroje.

Košikářství je u Romů dodnes rozšířeno především na Slovensku, v Čechách a na Moravě jej ovládá několik starších jedinců. K práci používají romští košíkáři zpravidla neloupané vrbové pruty. Z nich pletou koše všech velikostí nebo např. kukaně pro slepice na vysezení vajíček. V místech, kde je nedostatek vrbových prutů, se stejné výrobky dělají z tzv. loubků. Jedná se o dřevěné proužky našťipané z kusů dřeva. Z březového proutí vyrábí Romové košťata, v minulosti dodávali svému okolí také kartáče a štětky. Z dalšího organického materiálu využívají Romové v menší míře např. kukuřičné listy (*šupolie*) nebo slámu. Jejich využití není pro Romy typické.

K lehce dostupnému materiálu patřila vždy hlína. Romové žijící v blízkosti obcí se záhy po svém usazení naučili vyrábět nepálené cihly, tzv. vepřovice, kotovice, valky. Výroba hrnčířská a pálení cihel jsou pro Romy netypické a touto prací se zabývali pouze jedinci. Na Slovensku se usedlé ženy živily také vymazáváním pecí nebo aplikací bahnitých obkladů na revmatické končetiny.

Ženy si příležitostně vydělávaly také textilní výrobou, především výrobou provazů a lan, tkaných pásů a tkaniček. Ze zbytků látky pletly na jednoduchých rámech rohože nebo sešivaly kusy látek na deky a příkrývky.

K velmi pracným, a navíc ne příliš výdělečným činnostem patřil sběr rozličných lesních plodin a léčivých rostlin. Přesto si jím především ženy a děti z řad usedlých Romů příležitostně v letních měsících vypomáhaly při zaopatřování živobytí.

Výrazně odlišný byl u nás a na Slovensku ještě do začátku 60. let 20. století způsob obživy skupin Romů olašských, do roku 1959 kočovných či polokočovných. Olašské ženy už po staletí ovládají většinou z ruky a hádání z karet. Tato jejich dovednost však vycházela velmi často také z mazanosti žen, které se předem informovaly o svých zákaznících.

Nejrozšířenějším způsobem obživy kočovných Romů bylo po mnoho staletí koňské handlířství. Tento specifický způsob obživy vycházel z jejich výborné znalosti koní. Obchod s koňmi, který místy nahradila auta, je však dodnes považován mezi Romy za poctivou práci.

Pouze jediný druh obživy nestačil ve většině případů k zabezpečení potřeb početné rodiny. Skupiny putující od místa k místu se živily tzv. hauzírováním, tj. chozením od domu k domu s nabídkou služeb či zboží. Muži brousili, nabízeli opravy deštníků či drátování keramických nádob, čištění peří či výkup odpadových surovin. Prodeji galanterie (šňůrek, pentlí, tkalounů) nebo textilu (povlečení, dek) se věnovaly výhradně ženy. Nezřídka využily situaci při prodeji k nabídnutí předpovídání budoucnosti, provedení magických úkonů či drobným krádežím (viz kapitola „Dějiny Romů v Evropě se zřetelem na české země“).

S kočováním souvisely také další dovednosti, s jejichž prezentací měli Romové zkušenosti s největší pravděpodobností již ve své pravlasti Indii – kejklířství, akrobacie, krocení zvěře, provozování různých atrakcí atd. Jmenovaným profesím se na území České republiky věnovali především příslušníci dnes již historické skupiny českých Romů a německých *Sintů*. Jejich výhodou byl přitom právě kočovný způsob života.

Po staletí tak působily na různé skupiny Romů odlišné tradice, které u nich utvářely i odlišné motivační, postoje a schopnostní pracovní předpoklady. V období uplynulých šedesáti let, kdy Romové postupně ztráceli svá tradiční řemesla a způsoby obživy, jež je činily alespoň do určité míry soběstačnými, se naprosto změnily možnosti jejich uplatnění. Tzv. socialistická společnost jim jejich řemeslné dovednosti a schopnosti vzala či zdeformovala a spolu se snahou o „zařazení“ do života a „pracovního procesu“ z nich učinila většinou na společnosti závislé nekvalifikované dělníky bez skutečného vztahu a motivace k práci.

Rom se narodil se smyčcem v ruce (hudba)

Hudba byla vždy úzce spjata s životem Romů a představuje jeden z důležitých prvků jejich identity. Patřila spolu s kovářstvím, košíkářstvím a kovotepectvím k oborům, pro které si jich vážili nejen Romové samotní, ale také Neromové. V Uhersku byl často termín „cikán“ jiným označením pro hudebníka.

Velké hudební nadání Romů je všeobecně známo a oceňováno už po několik staletí, a to nejen u nás. Podle hudebních schopností, stylu hry a místa, kde či komu hráli, docházelo ve skupině romských muzikantů k velké vnitřní diferenciaci společenské, v charakteru životního způsobu i ve vztahu k Romům ostatním. Jednu skupinu představují muzikanti vesničtí, kteří dodnes hrají místním obyvatelům při jejich rodinných a dalších slavnostech i příležitostech a výrazně se odlišují od profesionálních hudebníků městských, hrajících za pravidelnou mzdu v kavárnách či vinárnách (nebo dříve na panských sídlech).



Obrázek č. 2: Současná rodinná muzika ze Slovenska. (Foto: L. Grossmanová, 2009, Muzeum romské kultury)

Usedlí Romové jsou skupinou, která vždy byla poměrně hodně otevřena majoritní společnosti a nebála se vstřebat její kulturní specifika. Hudebníci, romští muzikanti, měšťtí i vesničtí, profesionální i amatérští, tvoří zvláštní a zcela specifickou skupinu. Po mnoho staletí byli a jsou spolu s romskými kováři nejrozšířenější a nejváženější skupinou mezi tradičně usedlými Romy na Slovensku, u nás i v zahraničí. Hudba pro ně byla zdrojem obživy a také jisté společenské prestiže. Během posledních tří století historie zaznamenala spoustu vynikajících romských houslistů primášů, např. Ladislava Rácze (1867–1943) ze slavné muzikantské rodiny Ráczů z Lučence, slovenského Jožku Piťa (1880–1886) i Jožku Kubíka z Moravy (1907–1978). Mezi ty nejslavnější se řadí primáška Panna Cinková z Gemeru (1711–1772), jejíž mimořádná osobnost se stala inspiračním zdrojem mnoha studií, divadelních her, básní a románů. Nejčastějším místem prezentace romských souborů před neromskou veřejností bylo prostředí městských kaváren. Nástrojové obsazení, které usedlí Romové používali, odpovídá složení dnešní cimbálové muziky.

Olaští Romové byli vůči majoritní společnosti rezervovanější a uzavřenější. Své tradice a svůj hudební folklor si daleko více chránili, hudba pro ně nikdy nebyla zdrojem obživy, ale žila uvnitř společenství. Na rozdíl od Romů usedlých, kteří používají k doprovodu svých písní hudební nástroje, olaští Romové na území bývalého Československa využívají pouze své tělo. Hudební projev doprovázejí luskáním prstů, tleskáním, dupáním, hrdebními zvuky atd. Jejich projev působí velmi archaicky a přírodně.

Produkcí usedlých Romů lze rozdělit na dvě základní skupiny – staré (*phurikane gil'a*) a nové (*neve gil'a*) zpěvy. Staré písně mají tradiční melodii i nápěv, k interpretaci jsou používány hudební nástroje cimbálových muzik, jsou pomalé a rychlé. Nové písně mají často upravovanou melodii tradičních písní, texty mohou být tradiční, ale i předělávané, hudební nástroje jsou obvykle novodobé, často elektrické.

Přítomnost starých tradičních zpěvů je uvnitř romské komunity velmi silná. Současní romští hudebníci na ně buď přímo navazují, písně interpretují tradičním způsobem na tradiční nástroje, nebo se jimi částečně inspiroují a propojují je s novými hudebními vlnami. Romové díky svému hudebnímu talentu výrazně zasáhli do několika hudebních stylových žánrů. Na poli jazzu se například velmi výrazně uplatnil Jean Baptiste Reinhard „Django“.

Nemyslí na zítřek, je jim jedno, jak žijí (rodina, zvyky výroční i rodinné)

Indické kořeny Romů jsou do dnešního dne velmi patrné na systému uspořádání a chápání rodiny a postavení jednotlivých členů v ní. Základem indické společnosti je kastovní systém, jehož pozůstatky lze sledovat v romských komunitách do dnešního dne. Spočívá např. ve vzájemné komunikační bariéře mezi některými romskými skupinami či rody, zachovávání jednoho typu způsobu obživy apod.

Základním pilířem pro romskou společnost je rodina, přesněji řečeno velkorodina, zahrnující množství příbuzných. Romskou společnost můžeme mj. dělit na základě struktury po linii vertikální, tedy rodu, a horizontální, tedy rodiny. Hlavním charakteristickým rysem indické a potažmo tradiční romské rodiny je skutečnost, že jde o společenství lidí navzájem nerovnoprávných. Rodina se řídí přesnými pravidly, která určují nadřazené nebo podřazené postavení daného člena. U romské rodiny lze sice v rámci současného evropského trendu spatřovat rozpad velkorodiny na nukleární rodinu, závislý především na míře integrace do majoritní společnosti, přesto jsou paralely s tradičním indickým modelem stále patrné.

Tradiční romská rodina žije pohromadě v blízkém, doslova těsném fyzickém kontaktu. Každý problém řeší kolektivně. Rozhodnutí přijímá každý člen bezvýhradně a považuje je za svoje. Výchova k samostatnému rozhodování prakticky není, s čímž souvisí i absence přebírání individuální zodpovědnosti.

Za další výrazný znak romské společnosti je označována neschopnost plánovat do budoucna, žítí ze dne na den. Tuto skutečnost má na svědomí historická determinace, se kterou souvisel i zažitý ekonomický systém Romů. Žili ze dne na den, bez možnosti ovlivnit zítřejší příděl potravin.

Postavení jednotlivých členů romské rodiny se v průběhu jejich biologického vývoje mění. Jedinec se tak může z role nejnižší postaveného propracovat (obvykle díky svému věku) až na pozici vážené osoby. Hlavou velkorodiny je nejváženější muž, otec, kterému ostatní musí projevovat náležitou úctu. Úlohy v rodině byly přesně rozdělené na mužské a ženské. V případě, že jeden z rodičů zemřel nebo chyběl, nepřešly jeho povinnosti automaticky na partnera, ale na nejbližšího příbuzného stejného pohlaví.

Hlavní tíha výchovy dětí, péče o ně a o domácnost, stejně jako zajištění každodenní potravy spočívala výhradně na matce. Pozice ženy vzhledem k muži byla a velmi často dosud je podřízená. Vyplyvá především z „rituální nečistoty“ menstrujících žen. Na druhou stranu bylo postavení ženy jako rodičky neotřesitelné.

Vysokou úctu a vážnost projevuje romská komunita starým lidem, kteří již za svůj život posbírali tolik moudrosti, že ji mohou předávat dál. O staré lidi pečovala celá rodina, dodnes je v domovech důchodců velmi zanedbatelný počet Romů.



Obrázek č. 3: Setkání čtyř generací na svatbě, Rumunsko.
(Foto: S. Šreková, 2008, Muzeum romské kultury)

Jednou z významných funkcí rodiny je funkce reprodukční. Pro Romy znamenal vždy vysoký počet dětí pravděpodobnost, že se v případě nouze a neštěstí postarají o staré lidi i o sebe navzájem. I dnes je schopen manžel opustit ženu, nemají-li potomky. Ani v dnešní době nesouvisí vždy nadprůměrný počet dětí v romských rodinách s prvotní vypočítavostí rodičů ohledně vysokých sociálních příspěvků, ale s pocitem síly rodiny rostoucí s počtem dětí.

Narození syna je velmi vítané, syn znamená potenciální pracovní sílu. Mezi syny měl výsadní postavení ten nejstarší, *baro phral* (velký bratr). Z prvorozené dcery měly radost především

matky, které v ní spatřovaly budoucí chůvu a pomocníci v domácnosti. Část každodenních povinností na ni převedly již v osmi devíti letech. Matka na přímé učení nekladla důraz z důvodu, že předpokládala pozdější odchod dcery do rodiny manžela. Zde se z ní stává *bori*, zároveň nevěsta i snacha. Její povinností je naučit se všechny domácí činnosti včetně vaření podle své tchyně. Snacha musela vykonávat nejtěžší práce, starat se o celou rodinu, tedy i sourozence svého muže, někdy i jejich děti. Snášela velmi často psychické ponižení i fyzické tresty. Snacha postoupila na pomyslném žebříčku rodinné hierarchie až narozením několika – zpravidla dvou – dětí, kdy už si mohla dovolit založit vlastní samostatnou domácnost.

Postoj romských rodičů k vlastním dětem je bezesporu odlišný od běžných představ rodičů západní kultury – dítě spí, kdy chce, jí, kdy chce, vše je mu dovoleno. Dítě bylo vlastně vychováváno všemi členy komunity. Romské rodiče obvykle nezajímá, co jejich děti ve svém volném čase dělají. Právo vychovávat, napomínat a usměrňovat je má každý dospělý Rom. Lásky romských rodičů k dětem, péče o ně a systém výchovy jsou v odborné literatuře často zdůrazňovány a dokládány konkrétními vzpomínkami. Jejich projevy jsou však mnohdy zcela jiné, než je „evropský standard“.

Tělesný kontakt, který je považován za důležitý, a tudíž doporučován již od samého narození, je u Romů velmi obvyklý, ať už pocházejí z jakéhokoliv prostředí. Malé děti jsou chovány, hlazeny, hýčkány, ovšem jen do okamžiku, dokud se nezačnou samy pohybovat. Do dnešního dne je možné spatřit v prostředí romských osad matky s nejmenšími dětmi umístěnými v plachtě na zádech, tzv. *zajdě*. Dítě je v přímém kontaktu s matčíným tělem (nepočítáme-li obvyklý oděv), slyší její srdce a může zde v klidu spát. Umístění dítěte na zádech znemožňovalo ale v podstatě jakoukoliv komunikaci s batoletem. Dítě mohlo pouze pozorovat okolí a bylo odkázáno samo na sebe, své myšlenky a otázky. Ačkoliv např. v městském prostředí už matky nenosí nejmenší děti v plachtě na zádech, nepovažuje většina z nich mluvení na děti za potřebné a nenavazují s nimi žádný rozhovor. Zde je možné vysledovat výrazný rozdíl oproti evropskému systému výchovy, který je založený na pozorování okolí dítětem a srovnávání vlastních závěrů s mluveným slovem.

Větším dětem se rodičovská láska obvykle nijak nedává najevo. Na druhou stranu nezřídka nepoznají za své dětství fyzický trest. Pokud se chce jedinec nějak prosadit ve velkém množství lidí žijících pohromadě, musí se naopak umět hlasitě projevit. Proto jsou Romové často hlučnější, než připadá majoritě obvyklé. Křik zároveň představuje jistý obranný mechanismus ve společnosti, kde si daný jedinec není příliš jistý sám sebou, připadá mu cizí a nepřátelská. Tyto pocity mohou být vystupňované až do zvýšené agresivity.

Svět dětí a dospělých není u Romů striktně oddělen, generace vůči sobě nestojí v opozici, jakou známe z evropské kultury. Boj proti rodičovské autoritě v období dospívání není u romských adolescentů tak zjevný jako v ostatní společnosti. Jejich revolta se obrací často směrem na školu jako na „gádžovskou“, a tudíž vnucovanou instituci. Velmi často je podobné vzepření se autoritě školských zařízení podporováno celou rodinou.

Odlišná výchova dítěte způsobuje, že děti se mohou zúčastnit např. večerních oslav, nerušeně sledují jakékoliv pořady v televizi, jsou přítomny řešení konfliktních situací mezi dospělými apod. V dnešní době se dostává tradiční způsob výchovy v romské rodině do jisté krize. S rozpadající se velkorodinou chybí přirozená autorita starých lidí. Se stoupajícím vlivem západní kultury odmítají děti přijmout dosavadní model poslušnosti. Jejich rodiče pak neznají jiný způsob výchovy, než jaký zažili ve svém dětství. Důsledkem je absolutní ztráta dosavadních norem chování a jejich výměna za útržkovité poznatky z médií a okolí.

S udržováním blízkého kontaktu mezi členy velkorodiny souvisí také dodržování rodinných a výročních zvyků. Každá oslava je důvodem k setkání celého širokého příbuzenstva, ať už se jedná o křest, svatbu, či pohřeb.

Od svého okolí převzali Romové oslavy Velikonoc. Přestože u nich probíhaly a probíhají podobným způsobem jako u majority v daném regionu, je možné dodnes najít také odlišnosti. Do nedávné doby si ve venkovském prostředí zdobili Romové své příbytky zelenými ratolestmi a často je také bílili a celkově uklízeli. Velikonoční pondělí je pak dnem vzájemných návštěv, při kterých si rozkmořené rodiny vzájemně odpouštějí a smířují se.

Stejná myšlenka vzájemného odpuštění provází také romské Vánoce. Hlavním smyslem Vánoc byla skutečnost, že se sešla celá rodina. Pro zajištění zdraví, peněz a společného života vykonávali různé pověřené úkony, lišící se regionálně. Mezi nejznámější zvyky patřilo omývání se v potoce na Štědrý den, kladení mincí pod talíře nebo svazování lžic všech přítomných. Pod stůl si Romové dávali slámu jako připomínku místa, kde se narodil Ježíš. Někdy rodina na slámě na zemi i jedla. S vírou v duše mrtvých (viz kapitola „Romové a náboženství“) je spojen zvyk prostírat na vánoční stůl i lidem, kteří daný rok zemřeli. Na vánoční svátky, Nový rok a Tři krále chodily romské děti, doprovázené někdy hudbou, koledovat a vinšovat zdraví a štěstí. Na Slovensku sedláci věřili, že komu nepřijdou Romové popřát, bude mít další rok smůlu.

Až v 2. polovině 20. století v souvislosti s pravidelným přísunem peněz se u Romů uchytil zvyk slavit narozeniny.

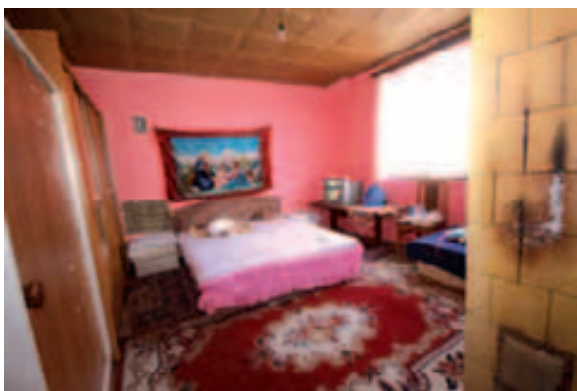
Ničí byty, neváží si majetku (bydlení, vybydlování)

Původně kočovní Romové mívali koňské povozy, na kterých vozili především majetek nebo staré lidi a děti. Ostatní putovali pěšky. Vozy byly dřevěné, s plachtou i bez ní. V posledním století využívali Romové také pojízdné maringotky. V dnešní době užívají kočovní Romové v západní Evropě obytné vozy a karavany, vozy tažené koňmi jsou k vidění spíše výjimečně. Původně Romové používali k přespání obvykle velké, samostatně stojící stany nebo menší, připevněné ze strany k vozu.

Při usazování si začali Romové stavět vlastní domky. Jejich rozloha byla přibližně 9 m². Ke stavbě využívali materiál z okolí. Domky měly obvykle jen jedinou, obytnou místnost, do které se vcházelo rovnou a která byla zařízená podle možností dané rodiny. Stálý typ obydlí využívaný nejchudšími Romy, kteří si nemohli zajistit žádný materiál ke stavbě, byly zemljanky a polozemljanky.

Ještě v 2. polovině 20. století bylo obvyklé, že romské osady neměly elektrifikaci. Do dnešního dne nemají kanalizaci, vodovod, plynofikaci, stavby nejsou podsklepené a velmi často vznikají bez předchozího stavebního ohlášení. Vnější bezútěšný stav a nepořádek v okolí mnohých romských obydlí často ostře kontrastuje s vnitřním vybavením a pořádkem.

Neznalost základního bytového vybavení spolu s dříve zmiňovanou absencí vlastního majetku, o který by měl člověk pečovat, měly u nás za následek známé vybydlování přidělených bytů. Romové, zvyklí bydlet v jedné malé místnosti, vysazovali a likvidovali dveře ve vícepokojových bytech. Nic ze standardního bytového vybavení, pro obyčejného člověka pocházejícího z městského prostředí naprosto normální, nedokázali udržovat a starat se o ně. Nikdy předtím neshromažďovali odpadky do popelnic, ale vyhazovali je na určité místo u osady (nebo místa, kde tábořili, pokud kočovali). Odpadků navíc při životě v osadě



Obrazek č. 4: Vnitřní vybavení domu v romské osadě, Slovensko. (Foto: L. Grossmanová, 2010, Muzeum romské kultury)

či při kočování nebylo mnoho a obvykle byly organického původu, takže se samovolně na smetišti rozkládaly, a tím se nehromadily.

Část z Romů, kteří se proti své vůli ocitli v neznámém prostředí, se s tímto faktem vyrovnala a naučila se žít novým způsobem. Spatřovali v něm možnost zvýšit svoji prestiž, společenské a sociální postavení. Jiní se nedokázali s nenadálou situací srovnat a přizpůsobili okolí svým dosavadním životním podmínkám, které jim byly známé. Tím ovšem způsobovali pro majoritní okolí nepochopitelné a odsuzované škody na majetku a značný nepořádek ve svém okolí.

Nemají „vysokou“ kulturu, která je známkou kulturního národa (novodobá část romské kultury – výtvarné umění, film, divadlo)

Jako nová součást romské kultury se za posledních pár desetiletí objevilo výtvarné umění. Brzy po změně politického režimu z komunistického na demokratický v 90. letech 20. století začali Romové přicházet o práci a tím i o vyplnění svého času. Mnozí z nich, aby byli alespoň nějak činorodí, začali rozvíjet zálibu z dětských let – malování a kresbu. Romští autoři ve svých výtvarných pracích zpracovávají především podněty prostředí, ve kterém žijí anebo žili dříve. Zobrazují přírodu, duchovní tematiku, vzpomínky z dětství, vyprávění svých rodičů a prarodičů, romské tradice, vlastní zážitky z osad či svého okolí.

V důsledku historické determinace romského etnika, jejíž součástí je i to, že celé generace neměly možnost chodit do školy, v důsledku odlišného prostředí jazykového i jiných faktorů se Romům jen výjimečně dařilo pronikat i na vyšší stupně našeho školství. Přesto se dnes i mezi Romy objevují první profesionální výtvarníci.

Mohlo by se na první pohled zdát, že divadlo, považované za součást vyšší národní kultury, je Romům na hony vzdáleno. Opak je však pravdou. Již od malička se romské děti nejčastěji baví napodobivými hrami, při nichž se snaží dělat totéž, co vidí u dospělých. I v dospívajících a dospělých Romech dřímá herectví, byť často posazené do roviny zdánlivě teatrální gestikulace a vystupování, které jsou mnohým představitelům většinové společnosti trnem v oku.

Už ve 30. letech 20. století založili Romové ve Strážnici (okres Hodonín) ochotnický divadelní spolek a sehráli několik autorských kusů Františka Kýry, který spolek také vedl. Jen o několik let později vzniklo v Moskvě první romské divadlo Romen. I v současnosti uvádí nespočet autorských her s romskou tematikou, z nichž nejznámější je jistě muzikál *Cikáni jdou do nebe*. V období po 2. světové válce se na divadelních scénách uplatnili Romové jen mizivě a individuálně. Až v 90. letech 20. století mohlo v Košicích vzniknout dosud fungující romské profesionální divadlo Romathan. Uvádí hry moskevského Romenu i vlastní

autorské. V současnosti jsou divadelní hry s Romy v hlavních rolích součástí programů různých sociálně zaměřených organizací. Jejich náměty jsou obvykle z romského prostředí nebo jde o známé příběhy zasazené do současné romské komunity (např. *Romeo a Julie*). Jedná se o tzv. divadlo syntetické, které spojuje tanec, mluvené slovo i hudbu.

Herecké umění může být uplatněno také ve filmu. I zde se uplatňují Romové pouze individuálně a velmi často i nepoznání. Málokdo např. tuší, že jeden z představitelů sedmi statečných Yul Brynner je původem ruský Rom. Naopak současní romští filmoví režiséři využívají svůj původ při výběru námětů. Slovenský Jozef Banyák



Obrázek č. 5: Romský akademický malíř se svým dílem, Slovensko. (Foto: M. Kucharičová, 2005, Muzeum romské kultury)

má na svém kontě několik romských pohádek. Snad nejslavnějším romským režisérem je Tony Gatlif. Pochází z Alžíru, žije ve Francii a ve svých filmech se zaměřuje na tradiční život Romů. Stál u zrodu filmů, jako je *Gadjo dilo*, *Transylvánie* či *Swing*.

5. Analytický výklad: Dívat se na Romy jejich pohledem

Romové nikdy netvořili jediný homogenní celek, ale od nepaměti se dělili do řady často dosti odlišných skupin (viz romské přísloví: *Roma nane jekh* – Romové nejsou všichni stejní, Milena Hübschmannová: *God'aver lava phure Romendar / Moudrá slova starých Romů*). Příslušnost ke konkrétní skupině byla pro každého Roma určující. Majoritě ale naproti tomu Romové splývali v jedinou masu; plošné odmítání této cikánské masy pak ze strany Neromů přispívalo k utužování nadskupinové romské identity. Ani zvyklosti tedy nebyly u všech Romů stejné, odlišovaly se u každé širší rodiny, v každé osadě (viz přísloví:

Box č. 1

„Pro nás, pro takzvané slovenské Romy byli ‚aver‘, jiní, Olaši... táhli krajem, handlovali s koňmi, jiní se živili jako čističi peří, ženské věštily a upřímně řečeno i kradly. Mohli si to dovolit – jeden den byli zde a druhý den byli za horami. Někdy jsme na ně měli vztek, protože gádžové, pro které je cikán jako cikán, si vylévali zlost na nás za všechno, co jim provedli Olaši. Naši Romové je neměli rádi, říká se ‚Corel sar Vlachos‘ – Krade jako olašský Rom –, na druhé straně jsme je vskrytu duše obdivovali: ‚Šukar sar Vlachos‘ – Krásný jako Olach –, ‚Džal peskere dromeha sar Vlachos‘ –, ‚Jde svou cestou jako Olach.‘
(Elena Lacková, *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*)

Šel vatri, šel Roma – Sto osad, stokrát různí Romové). Rozdíly mezi romskými skupinami se začaly prohlubovat především poté, co někteří Romové upouštěli od kočování a zprvu zejména v oblasti Uher se již od 15. století pozvolna usazovali v trvalých sídlištích. S usazením šla ruku v ruce buď asimilace vynucená shora (např. šlechtická tolerance, viz kapitola „Dějiny Romů v Evropě se zřetelem na české země“), anebo přirozená, vyplývající ze společného soužití. Ať tak či tak, usedlí Romové se stále více přizpůsobovali okolnímu prostředí, upouštěli od svých rodových zvyklostí. Doslova platí, čím delší usazení v co nejbližším sepětí s majoritou, tím větší míra přizpůsobení se.

Ačkoli už víme, že vždy existovaly různé skupiny Romů se svými specifickými zvyklostmi, některé zásadní rysy měly tyto romské skupiny společné. Jejich vznik hledíme jednak ve společném původu, jehož dokladem je také zprvu jednotný romský jazyk, jednak ve velmi podobném historickém vývoji (tzv. historickém určení – determinaci). Jediným domovem, s jakým Romové na svých cestách mohli počítat, byla jejich vlastní skupina – komunita. Zde nalézali pomoc, ochranu i lásku. Romská komunita, ať již žijící kočovně či usedle v osadě, byla tvořena vícegenerační rozšířenou rodinou nebo několika spřízněnými rodinami. Rodová skupina se řídila souborem zvykových etických norem (nepsaných zákonů) a měla svoji hierarchii – sociální strukturu. V čele stála osoba s přirozenou autoritou, schopná zastupovat a chránit skupinu navenek, vytvářet komunikační most mezi vlastním a neromským okolím (romsky: *vajda, mujalo, čhibalo, angluno Rom* apod.). O důležitých otázkách *vajda* většinou nerozhodoval sám, nýbrž spolu se všemi muži (respektive váženými muži) a často v přítomnosti ostatních členů komunity, typické bylo kolektivní posuzování a rozhodování – každodenní život skupiny byl podřízen dohledu a kontrole všech jejích členů.

Nejen rozhodování, ale i osud skupiny byl společný, každý byl platnou součástí celku, bez něhož neznamenal nic, každý měl své pevné místo ve fungujícím mechanismu života skupiny. Rom sám ve světě by byl ztracen. Proto Romové ve své většině neznali individuální ctižádost a touhu po osobní kariéře. Dlouho šlo jen o prosté přežití, vyšší cíle si Romové po dlouhá staletí neměli šanci dávat; dosud je ctižádost mnohým z nich naprosto

Box č. 2

„Od nikoho se neočekává, že úkol vyřeší sám. Naopak, kdyby chtěl rozhodovat sám, ostatní by se na něj dívali úkosem. Romové se dělili nejen o chleba, ale i o názory. Jakmile chtěl někdo něco řešit sám, sám, sám, byl sobec.“
(Milena Hübschmannová, *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*)

cizí. (Někdy i od vzdělaných Romů slyšíme, že cílevědomého a pracovitého člověka nazývají kariéristou s jasně negativním nádechem.) Dnes už jistě i vlivem masmédií a možnosti srovnání romské děti začínají snít své individuální touhy nezávislé na zbytku rodiny, ztotožňují se s celebritami. Velmi často a velmi brzy však tyto touhy zanikají a mizí pod náporom reality – rozpoznání mizivých šancí k jejich uskutečnění. Veškeré dění ve skupině se odehrávalo veřejně, před zraky všech a za jejich spravedlivého dozoru. Jednání každého jednotlivce bylo neustále kontrolováno a podrobováno obecnému soudu. Soukromí v českém pojetí Romové neznali a mnohdy do všech podrobností ani dnes úplně nechápou.

Dodržování rodových pravidel (zákonů) mělo velký význam – věřilo se, že jejich důsledné respektování zaručí celé skupině ochranu před „nečistými silami“, jinými slovy před nemocemi, zlem a neštěstím v jakékoliv podobě. Překročení zákona a následné nepotrestání viníka by proto znamenalo ohrožení celé skupiny. Lehčím, přesto nepřijemným trestem bylo veřejné zostuzení – např. v písni zpívané při společné zábavě (*bašaviben*). Tato vzájemná kontrola nebyla ani v nejmenším vnímána jako špehování, ale jako naprosto oprávněný dohled nad dodržováním nastaveného řádu. Nikomu nic neuniklo, a než došlo na celoskupinové projednávání (soud nebo sešlosti *bašaviben*), vše se ihned probíralo, zejména mezi ženami – od přírody sdílnějšími. Na nestranného pozorovatele by takové jednání mohlo působit jako sklon k pomlouvačnosti, přitom se jednalo jen o dohled nad morálním kodexem, jehož překročení a nepotrestání mohlo ohrozit celou komunitu. Těžké prohřešky proti rodovému zákonu, které už nemohla vyřešit užší rodina, se řešily u romského soudu. Viník byl souzen za to, že překročil řád – spojil se s nečistými silami, a stal se tedy sám nečistým (*marime, magerdo, prasto* aj.). Nejtěžším trestem bylo vyloučení (exkomunikace) z komunity, což vedle citové frustrace a bezprizornosti znamenalo především stav ohrožení, neboť jedinec nemohl očekávat pomoc ze strany nepřátelsky naladěné majority; vzhledem k tomu bývala exkomunikace zpravidla jen dočasná.

Box č. 3:

Z odpovědi mladého olašského Roma na otázku, zda by si vzal za ženu Neromku: „Ne, to ne, jsme Cikáni, tak nemůžeme mít v rodině gádzovku... Ta bude do jedenácti spat, to je ostuda u nás, musí ráno vstávat, uvařit, když já vstanu, aby byla vzhůru.“

(Jana Horváthová, „Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury?“ Muzeo-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace, *Etnologické rozpravy*) Výzkum probíhal v letech 1996–1997.

Box č. 4: Úcta k ženám

Po menopauze, tedy po ukončení menstruačního krvácení, přestávala být žena považována za nečistou a vzrostla její vážnost.

Rodové zvyklosti se prolínaly s pověrečností a vytvářely někdy až rigidní systém norem chování, z nichž některé přežívaly velmi dlouho, u některých skupin (u nás u olašských Romů) jsou živé dodnes. Obecně se Romové, podobně jako většina kultur neužívajících písmo, vyznačovali vysokou mírou konzervativnosti. Dodnes v řadě evropských zemí právě „starosvětští“ Romové udržují některé zvyklosti zejména venkova, které už majorita mezitím opustila (v oblasti výročních obyčejů i rodinných obřadů).

Zvláštní postavení měli ve skupině staří lidé; pro své životní zkušenosti a moudrost se těšili velké vážnosti (viz přísloví: *Šun le phuren, bo chale buter maro sar tu* – Poslouchej staré lidi, protože snědli víc chleba než ty). Především pak někte-

rým starým ženám (*phuri daj* – vědma) byly připisovány schopnosti komunikovat s transcendentálními silami přírody i vesmíru. Romská skupina obklopená nepřízní okolí musela být naprosto soběstačnou a akceschopnou jednotkou, která se v případě ohrožení urychleně přesunula do bezpečí. Tento způsob obrany byl možný pouze u dobře fungujícího kolektivu. Anarchie, kterou majorita od nepaměti romským skupinám přisuzovala, by tuto obranyschopnost neumožnila.

Díky kočovnému způsobu života se z materiální kultury Romů mnoho nedochovalo. Nejvíce informací o Romech je však dodnes ukryto v kultuře duchovní, především v romském jazyku a mnoha jeho slovesných útvarech. Ústní lidová slovesnost doslova prostupovala každodenním životem Romů. Obsahovala

všechny podstatné zásady, které musel Rom žijící v komunitě znát. Kratší humorný příběh zvládl vyprávět skoro každý, moudrá rčení – přísloví dávali k dobru spíše starší lidé. Několikahodinové hrdinské příběhy ze života, pověsti a pohádky (*paramisa*) vyprávěl už jen zkušený vypravěč –

Box č. 5:

„Dříve nás očišťovala krásná, moudrá romská slova. Vnitřně nás sjednocovala. Prýštil z nich pocit, že naše existence na tomto světě je opodstatněná.“

(Milena Hübschmannová, *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*)

– tzv. *paramisar*. Vedle informace, co se kdy stalo, šlo v příběhu hlavně o to, jak se kdo choval: zda *pařivales* – čestně, nebo *pre ladž* – pro ostudu. Následný pocit hanby mohl vést k nápravě provinilce. Pohádky s vlastními romskými hrdiny, kterými se Romové zabavovali po večerech v dobách, kdy ještě nebyla televize ani jiné možnosti zábavy, byly balzámem na jejich duše, skutečnou protiváhou světu, v němž byli Romové za vyvrhele. Výše naznačené představy souvisely s lidovou vírou Romů (více v kapitole „Romové a náboženství“). Náboženské představy Romů ve středoevropském prostoru v sobě spojují prastaré vlivy orientálních kultur s modifikovanými prvky křesťanské víry. Podstatnou součástí víry Romů tvořily animistické představy, které vysvětlovaly vznik nemocí a veškerého zla působením nečistých sil. Pozůstatky vlivů z původní vlasti Romů – Indie – je možno hledat v tradičním a velmi přísném posuzování „čistoty“, která byla ritualizovaná, odrážela se zejména v normách na úpravu a konzumaci jídla. Požadavek rituální čistoty jídla však známe i odjinud (např. židovské *košer* jídlo). Za nečisté byly Romy považovány pokrmy připravované v nádobách, které nebyly určeny výhradně k vaření (např. se v nich pralo prádlo), nebo jídla, která přišla do kontaktu s ženským oděvem – především sukní, jež byla sama o sobě považována za nečistou. Některé skupiny přísně dbaly na oddělování mužského a ženského prádla při praní. I v současnosti tito Romové považují zdravotnické profese, které pracují s lidským tělem a jsou v kontaktu s tělními tekutinami a výkaly, za nečisté. Zásady pro dodržení rituální čistoty jídla byly v mnohém velmi moudré a z pohledu dnešního poznání i správné. Romové věřili, že pokud uvařené jídlo již není čerstvé, „oňuchávají ho nečisté síly“ (bakterie), proto zbytků jídla nikdo nelitoval a bez milosti se vyhodily. Dodnes u Romů platí, že je ostuda nabídnout hostovi ohřáté jídlo, proto se po příchodu i nečekaných hostů vaří pokrmy čerstvé. Podobně se jídlo nebo náčiní k vaření či konzumaci nesmělo dotknout „nečisté“ podlahy, zákaz sbírat věci spadlé na zem dosud někteří Romové uplatňují. K nepřijatelnému chování patřilo i vytírání talíře tak, aby na něm nezbyl ani kousek jídla. To bylo považováno za neslušné a za znak hladovosti. Obecně vaření jídla u Romů probíhalo jako obřad, při němž bylo důležité i to, s jakým stavem myslí žena k přípravě jídla přistoupila. Pokud byla zrovna obětí jakýchkoliv negativních myšlenek a zpozorovala to tehdy nebo jiná starší žena v rodině, bylo jejím úkolem ji od jídla odehnat, aby do něho nezavářila „*nečuch*“ (nečistou sílu). Přitom konzumace mršín, pozůstatků uhynulých a zakopaných hospodářských zvířat nemusela být v jejich pojetí na závadu. Romové neměli moc možností, jak se k masu dostat, a početné skupiny s vysokým procentem dětí a dorůstající mládeže bílkoviny potřebovaly. Pomocí svých zásad dokázali maso zpracovat tak, že o sebe neměli obavy. Věřili, že síla země z masa vše špatné vytáhne. Pro svůj přirozený způsob smrti bylo maso zdechlin považováno dokonce za čistší než maso zvířat usmrčených násilně. Maso při přípravě však také dlouho „očišťovali“ ohněm (v jeho magickou sílu věřili).

Romové se sami mezi sebou rozlišovali dle různých kritérií, ale především právě dle důslednosti dodržování zásad přípravy a konzumace stravy. Obecně platilo, že konzumace koňského a psiho masa je nečistá. Skupiny, které se tím neřídily, byly označovány jako *degeša*, *rikoňara* (od slova *rikono* – pes, viz přísloví: *Andre bokh chas the rikones* – Z hladu sníš i psa), *pšara*, *dubki*. Ti druzí zase jako čisti – *žuže Roma*. Hranice mezi *žuže* a *degeša* však nebyla zcela přesně určena a mohla se v rámci potřeby posunovat mezi obyvateli jedné osady nebo jiných osad. Každá skupina byla přesvědčena, že právě ona patří k těm „lepšími Romům“. Jiným rozlišovacím momentem byl také způsob obživy a to, na jaké úrovni daná skupina žije. Mezi nejváženější Romy patřili hudebníci, ale také kováři nebo koňští handlíři, kteří za své služby dostávali peníze (nejen naturálie jako ostatní Romové) a byli v kontaktu s majoritou;

Box č. 6:

„Procházel jsem kolem osady, kde žili Romové v zemljan-kách. Díra vykopaná půl metru do země, třikrát tři metry, a nad tím stříška z větví pokrytá obrácenými drny, uprostřed otvor, kudy vycházel kouř. Ve vstupním otvoru visela pytlovina. Tihle Romové jedli psy! Seděli kolem ohně zabalení do pytloviny a hřáli se. Tatínek se polekal. Byli to zarostlí, divocí lidé, šly o nich strašné fámy. Zastoupili nám cestu. Tatínek nabídl každému trochu tabáku: ‚Tady máš, synáčku.‘ ‚Děkuji, strýčku,‘ tvářili se srdečně a nic nám neudělali. Vidím, že jste Bohem požehnaní lidé,‘ řekl jeden z nich. ‚Ať vám Pánbůh sešle bohatství a hodně synů,‘ žehnali nám. Ale my jsme pak stejně vyprávěli, jak nás přepadli psozrouti. Aby byla nějaká senzace. Také jsme je ovšem chválili, jací to jsou srdeční a opravdoví Romové.“

(Elena Lacková, *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*)

srovnání je motivovalo ke zvýšení své životní úrovně. Romské skupiny mezi sebou měly podobně neprostupné hranice, jaké známe z prostředí indických kast. *Žužo Rom* by nepozřel jídlo od *degeše*, i když vztahy s touto skupinou mohly být korektní a laskavé. Nemyslitelné bylo také vytvoření partnerského vztahu mezi členy skupin na odlišné úrovni. Distance se projevovала endogamií – preferováním partnerů z vlastní, „čisté“ skupiny. Příslušnost k vlastní skupině však nebránila povědomí romské sounáležitosti. Při setkání Romů odkudkoli platilo zásadní pravidlo – projevit si vzájemnou úctu, poskytnout přístřeší a pohostění. Otázka konzumace nabídnutého jídla však byla klíčovým momentem projevené cti:

ochutnal-li host stravu připravenou hostitelem, dal tím jasně najevo, že si jej po všech stránkách váží. Společná konzumace jídla mezi Romy z jednotlivých skupin byla tedy věcí nesmírně citlivou, jejíž význam majoritní prostředí málokdy chápalo. Mnozí Romové, kteří přijímají neromské návštěvy, takto testují své hosty i dnes. Není nutné pokrm zkonzumovat celý, stačí jen ochutnat na znamení, že se jídla neštití. Velmi hluboce patrné i mezi současnými Romy přežívá tabu (leckdy už neuvědomělé) dotknout se cizích odpadků. Důsledkem bývá v romských sociálně vyloučených lokalitách kontrast mezi čistým a uklizeným, až „nastrojeným“ interiérem romského bytu a jeho nejbližším okolím včetně chodeb i okolí společně obývaných domů.

Muž byl ochráncem a strážcem rodiny navenek. Muži měli za povinnost vydělávat a zabezpečit rodinu finančně, ovšem jen do určité míry. V případě, že muž neměl jak zajistit základní potřeby, musela se o rodinu postarat žena. Muži většinou nijak v domácnosti ani při výchově dětí nepomáhali. Rozhodovali o všem, co se týkalo domu nebo obydlí, starali se spolu se syny o topivo. Žena byla zárukou morálky uvnitř rodiny. Na ní také ve značné míře závisela čest rodiny, proto hlídat ženu bylo úkolem všech mužských členů. Pro ženu platily přísnější normy než pro muže, vůbec na ni byly kladeny vyšší nároky. V některých skupinách měly ženy na starosti nejen péči o děti a vaření, ale i obživu celé rodiny, zahrnující vedle přípravy stravy i její obstarání (viz přísloví: *Ajsi romňi kempel, savi maro anel* – Správná žena umí obstarat chleba). Zatímco navenek byl garantem rodiny a její cti muž, po ženě se požadovalo, aby byla vzorem morálky uvnitř rodiny. Měla přece ve svých rukou budoucnost rodu – vychovávala děti. Ženě se nepromíjely žádné větší odchylky od normy, především musela být věrná svému muži. Musela po celý život zůstat *žuži avrestar* (doslova neposkvřená od jiného), tedy *pařivali* – věrná svému muži. Prostituce u žen ze skupiny, které se považovaly za *žuže Roma*, byla před 2. světovou válkou jevem výjimečným, což souvisí s tradičně přísným pohledem na ženu a s nutností její morální čistoty. Zatímco u ženy se nevěra nepřipouštěla vůbec, u muže tak přísně hodnocena nebyla (viz přísloví: *Muršes šaj jel šel piraňa, aľe romňi hin les ča jekh* – Muž může mít sto milenek, ale ženu jedinou). U muže byla podstatná jeho čest – *pařiv* (viz přísloví: *Pařivalo Rom mek the andre bokh te merel, pařiv na bisterel* – Poctivý Rom nezhodí čest, i kdyby hlady umíral). Přičemž pojetí cti u Romů nebylo shodné s pojetím cti u majority; čest byla pro člena romské skupiny naprosto nepostradatelná, Rom zbavený cti by byl v komunitě odsouzen v lepším případě k věčnému posměchu. *Pařivale Roma* – Romové, kterým čest nechyběla – ji střežili velmi bedlivě. Vzhledem k významu a křehkosti mužské cti je dialog romských mužů veden třeba hlučně, ale tak, aby se jeden druhého nemohl dotknout neuváženým slovem. Doslova, aby tomu druhému nepodřal čest – *na čhinel pařiv*. Odlišné názory i kritika se sdělovaly příjemně – symbolicky,

přímočará kritika byla vnímána jako osobní útok. Romský jazyk obsahuje řadu ustálených tvrzení (frází), která uměla navodit vážnost a respekt i do sdělování odlišných názorů. Dokud byli příslušníci široké romské rodiny na sobě vzájemně závislí, znesváření se snažili vyhnout. Nebylo nutno souhlasit se vším a se všemi, ale pro bezkonfliktní soužití byl podstatný způsob i takt, s jakým se odlišné názory sdělovaly.

Soužití romských párů nebývalo volné, jak se majorita dlouho domnívala. Na počátku byl obřad konaný před zraky celé komunity, ten byl pro Romy tím pravým potvrzením manželského soužití. Majorita tento obřad neznala, v lepším případě o něm věděla, ale neuznávala jej a zlehčovala do roviny posměšků. Na Slovácku se pro oficiálním obřadem nesezdané neromské páry užívalo příměru „sú oddaní jako cigán pod vrbú“. Při navazování partnerských vztahů se u Romů vycházelo z toho, že cudnost a věrnost žen je vysoce ceněnou i střeženou hodnotou, proto brzy poté, jakmile byli dva mladí lidé viděni spolu, jejich rodiče obratem jednali o veřejném potvrzení svazku – „svatbě“ (*bijav*). Soužití muže a ženy bývalo celoživotní, ostatně co by si v okolním neromském světě počala samotná romská žena s dětmi? Manželství se mohlo rozpadnout jedině v případě nevěry ženy nebo když zůstával pár bezdětný. Ačkoliv se u muže nevěra spíše tolerovala, jeho zodpovědnost za ženu a děti zůstávala po celý život. Dodnes se romské ženy rozvádějí méně často než neromské, ač řeší v manželství srovnatelné problémy. Vzrůstající soběstačnost těchto žen, jejich emancipace v souvislosti s dosaženým vzděláním a vykonávanou prací, ale původní tradiční rozdíly i zde pozvolna stírá.

Děti byly považovány za největší bohatství rodiny, přistupovalo se k nim s obrovskou láskou. Jejich výchova, jak již bylo naznačeno, byla odlišná od běžného většinového modelu výchovy. Děti nikdo k ničemu nenutil (pokud však jejich chování neodporovalo rodovému zákonu), učily se všemu pozorováním dospělých, mnohdy se účastnily rozhodování spolu s dospělými, jejich „hlas“ býval často vyslyšen. I současní Romové rádi zdůrazňují svoji lásku k dětem, kdy srovnávají svůj nerestriktivní přístup k nim s modelem neromským, který se jim jeví jako zbytečná dřezura a projev nedostatečné lásky.

V minulosti Romové neplánovali ani útratu ani hospodaření, neboť nebylo s čím hospodařit, vždy žili z ruky do úst. Dodnes mnozí zápasí se zažitou a generacemi předávanou filozofií přežití, kdy se žije tady a teď a na budoucnost není třeba myslet a zatěžovat se jí. Neromský model hospodaření se však bez plánování jen stěží obejde. Bezodkladný život se projevuje i dnes v dalším ne zcela zanedbatelném detailu – při výchově dětí, když nejsou vedeny k tomu, aby odkládaly požitek; mohou si jej dopřát ihned, což právě ve škole, ale i v jiných sférách života, může způsobovat problémy.

V souvislosti s dříve načrtnutým historickým vývojem se po dlouhá staletí formovalo postavení Romů v Evropě. Velmi dlouho bylo charakterizováno postavením lidí na okraji – mezi lůzou a jinou společensky nebezpečnou spodinou. Právní systém majority nezahrnoval ochranu Romů. Podle něj byli sice trestáni, ale nezaručoval jim žádná práva (jen žádost o milost). Majorita ještě dlouho po ukončení pronásledování Romů neřešila ani případnou trestnou činnost, které se dopustil Rom na Romovi. Podobně

Box č. 7:

Olašský Rom starší generace, kladná odpověď na otázku, zda jsou Romové lepší než Češi: „Pochopitelně, jdu po městě, a když bude můj malej kluk od mě něco chtít, tak mu to koupím, kdybych měl aj poslední peníze. Ale často vidím, že jde Češka a malej něco chce, ta mu dá raději na prdel, to my jsme takový, že koupíme aj za poslední peníze.“

(Jana Horváthová, „Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury?“ Muzeo-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace, *Etnologické rozpravy*) Výzkum probíhal v letech 1996–1997.

Box č. 8:

„My Romové nemůžeme jen brát a nic nenabízet. Spousta Romů od 15 let žije odstrčený nebo kriminální život. Romští rodiče tak milují své děti, že nehledí na jejich budoucnost, vše jim dopřávají zadarmo.“

(Příspěvatel do *Romano hangos / Romský hlas – čtrnáctideník Romů v České republice*)

rodové ústně tradované romské zákony byly vytvořeny na ochranu skupiny před okolními vlivy, proto se uplatňovaly pouze uvnitř komunit.

Na rozdíl od krádeže uvnitř komunity bylo okradení Neroma hodnoceno jako přínos skupině. Život na úkor majority, jejíž přístup k Romům byl represivní, se tak postupně od středověku stával pro Romy naprosto běžným a přirozeným a v podstatě nutným k tomu, aby člen „cikánské skupiny“ přežil. Rom, který chtěl žít, musel být nejen chytrý, ale často přímo vychytralý a mazaný, jak nás o tom spravují romské pohádky a anekdoty. V nich hrdina nehledá tak často jako v pohádkách jiných národů princezny a poklady, ale jen cestu, jak přežít, jak přelstít bohatého a falešného *gádža*, ať už faráře, starostu, nebo sedláka.

Významným prvkem tradiční kultury Romů bylo utajení – nutné k přežití celku (viz kapitola „Dějiny Romů v Evropě se zřetelem na české země“). Utajení směřovalo k nečistým silám – zlu, ať už ze strany přírody, nebo člověka. K matení identity se používalo různých jmen. Vedle pokud možno nejtuctovějšího a co nejběžnějšího neromského jména zapsaného v matrice měli Romové ještě jedno jméno romské – *romano nav* nebo *aver nav* – a to používali jen mezi sebou. Mnohdy ani ostatní Romové nevěděli, jaké jméno má dotyčný zapsáno v rodném listu. *Aver nav* mělo ochrannou funkci (matení stop) právě proti nečistým silám. Například pokud se dítě narodilo nemocné a bylo vyléčeno, ve snaze ochránit je před návratem choroby bylo dítěti obřadně dáno jméno nové s tím, že staré se nesmí používat. K taktice utajení patřil v romských komunitách naprosto běžný návyk mluvit s *gádži* „mazaně“, tedy tak jak to situace vyžadovala, nikoliv pravdivě, ale účelově „dle potřeby“. Romové se pro své přežití naučili být schopnými herci. V jejich taktice byla skryta hluboká nedůvěra v „neupřímný svět *gádžů*“. Bohužel tento předpoklad o obecně platné neupřímnosti a falešnosti neromského světa je dodnes mezi Romy živý, vzájemně se v něm utvrzují.

Komunita plnila také velmi důležitou funkci sociální, platila v ní zásada solidarity s jakýmkoliv způsobem handicapovanými členy – především s nemocnými, sirotky, ale týkala se i peněžité pomoci potřebným. Vzhledem ke svému postavení byli Romové vnímaví i vůči jiným vyděděncům dominantní společnosti, lidem na srovnatelné sociální úrovni a se srovnatelným statusem (bezdromovcům, sirotkům, tulákům). Viz přísloví: *Rom čores pritu'inel, mijel Rom, mijel gadžo* – Rom se ujme chudáka, ať je to Rom, nebo *gádžo*. Nebo: *Te dikhes bokhale manušes, de les te chal – či hino lačo, či nalačo* – Vidíš-li hladového člověka, dej mu najíst, ať je dobrý, nebo špatný. Nebo: *Rom predživel but pharipen, vašoda les hin jilo sakoneha* – Rom prožil mnoho těžkostí, proto má s každým soucit. Odtud možná pramenila domněnka, že „cikáni unášejí děti“. Romské maminky strašily svoje

Box č. 9:

„U nás v osadě nikdo nekradl. ‚Rom Romestar na čorla, říkalo se, Rom Roma neokrade. Zloděje bychom vyhnali z osady – a co by si počal ve světě sám? Gádžové mezi sebe cikána nepřijali a jiní Romové by se nad zlodějem také neslitovali. Naši lidé nekradli ani sedlákům, protože jsme byli závislí na tom, vezmou-li nás do práce a pozvou-li si naše muzikanty hrát na svatbu. Nejvýš jsme chodili v noci na brambory nebo na kukuřici.“

(Elena Lacková, *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*)

Box č. 10:

Olašský Rom střední generace: „Rozhodně jsou lepší Romové, třeba nemají postavení jako *gádžo*, ale umijou si uctít každého, kdo přijde, umijou si ho vážit, nevijou, co je faleš, jak v dnešní době, tak dřív. Rom je takovej, když k němu přijde Rom, dal by mu košili a *gádžo* je takovej chamtivej, že by za korunu udával a má všechno, a to bylo za 2. světové války... To bylo kdysi, a to se opakuje pořád.“

(Jana Horváthová, „Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury?“ Muzeo-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace, *Etnologické rozpravy*) Výzkum probíhal v letech 1996–1997.

Box č. 11:

„Olašský Rom střední generace: Teď se nám třeba stalo, že vyhořel mladý chlapec, hasili jsme všichni, potom jsme mu pomohli s bydlením, hned jsme se sešli – takový výbor a šli jsme na úřad. Máme k sobě bližší vztah než *gádžové*.“

(Jana Horváthová, „Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury?“ Muzeo-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace, *Etnologické rozpravy*) Výzkum probíhal v letech 1996–1997.

děti opačně – „Nezlob, vezme tě *gádžo*!“. To spíš jen naznačuje, že podobná tvrzení nemají reálný základ, ale jsou projevem obecně lidského strachu z cizího. I v dnešní době však mezi Romy platí imperativ, že pokud někdo jí, musí nabídnout i lidem kolem sebe, pokud by jedl sám, byl by považován za lakomého. Ale spíš je takové jednání – osamocená konzumace jídla mezi lidmi – společensky zcela nepřijatelné.

Krádež uvnitř komunity byla věcí nepřipustnou, ale i nevidanou. Majetek všech členů se totiž považoval za společný. Romové ani nelpěli na materiálních hodnotách, život na cestách totiž neumožnil jejich hromadění. Většinu ošacení dostávali Romové jako vyřazené od neromského okolí a zpravidla se příliš nezabývali jeho údržbou; po dosloužení je vyhodili a získali další. Nebylo možno shromažďovat a převážet z místa na místo předměty, které nebyly nezbytné. Romové si proto zvykli nevázat se na věci, a tedy o ně ani příliš nepečovat – věc po dosloužení svému účelu byla odhozena. Navíc věci denní potřeby byly často společné – o vše se museli ve skupině její členové dělit. Hranice mezi „moje“ a „tvoje“ nebyly přesně určeny. Pokud by se někdo zdráhal poskytnout – dát – díl ze svého, byl by považován za lakomého – za *gádža*. Majoritnímu systému půjčky a návratu Romové příliš nerozuměli a chápali ho jako sobectví (v romštině se neříkalo „půjč mi“, ale *de man* – dej mi). Dodnes řada Romů, pokud v komunikaci s člověkem, kterého považují za svého přítele, něco obdrží, považuje to za nevratný dar, protože jeho návrat vnímá jako urážku darujícího. Viz přísloví: *So man hin, o Del diňa, mi jel the tut olestar – Všechno, co mám, jsem dostal od Boha – proto díl patří tobě*. S tím souvisí i jiný tradiční rys romské kultury, totiž podstatně nižší frekvence děkování. Pokud někdo něco dá nebo prokáže svoji pohostinnost, v romském pojetí to dělá ze srdce a sám je odměněn radostí z obdarování. Děkování se pak vnímá jako nadbytečné – jako by štedrost a pohostinnost nebyla samozřejmostí; díky dárci stavíme do role člověka skoupého. Neděkuje se ani za poskytnuté jídlo, to je považováno za dar od Boha (*Le Devleske pa'iker, na mange – Pánu Bohu poděkuj, ne mně; Mapa'iker, mapa'iker, na sal ko gadže! – Neděkuj, neděkuj, nejsi u gádžů!*). V běžných situacích také není běžné prošení o maličkosti, o podání čehokoliv apod. Uctivá prosba v romské kultuře své místo má, ale používá se jen při zásadních a významných skutečnostech, nikoliv při každodenních příležitostech. K několika zásadním bodům, které dodržovaly všechny romské komunity, patřila pohostinnost. Obřadem uvítání hosta vzdávali hostitelé čest nejen hostu, ale zachovávali tím také svoji vlastní čest.

Box č. 12:

Rom mladší generace: „Když bude Rom mít jeden rohlík, tak se rozdělí, a gádžo bude jíst, vy na něho budete vidět a on nenabídne.“

(Jana Horváthová, „Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury?“ Muzeo-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace, *Etnologické rozpravy*) Výzkum probíhal v letech 1996–1997.

Box č. 13:

Rom mladší generace: „99% majority je horší než Romové, protože jí jde jen o materiální věci, celosvětová bílá majorita – rasa tomuto světu nepřinesla nic dobrého. Ale nejsem rasista.“

(Jana Horváthová, „Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury?“ Muzeo-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace, *Etnologické rozpravy*) Výzkum probíhal v letech 1996–1997.

Box č. 14:

„Když někdo koupil pekáč nebo pánvičku, pořídil to vlastně pro celou osadu. Málokterá rodina měla sirky. Nač? Hospodyně vzala pokličku, šla k sousedce, která právě vařila: ‚Haňo, dej mi oheň!‘ Vybrala pár oharků z plotny na pokličku a doma jimi podpálila chrástí ve sporáku. Která ženská v osadě uvařila jako první, odebrala z hrnce do misky a poslala některé ze svých dětí: ‚Dones to Zuzce, nebo Haně, tam mají pořád hlad! Mezi Romy byla velká solidarita.‘

(Elena Lacková, *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*)

Box č. 15:

„Host je u nás to první. A když není dost postelí, samozřejmě já budu spát na zemi a host na mé posteli. Češi jsou jiní. Nadevšechno si cení svého soukromí. Pokud nemají pro hosta zvláštní pokoj anebo zvláštní postel, nakupí tolik omluv a výmluv, že se jde člověk raději vyspat na nádraží.“

(Milena Hübschmannová, *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*)

V romštině existuje jedno slovo, které v sobě shrnuje výše popsané zásady a mnoho dalších, jejichž znalost a respektování bylo nutností pro každého člena romské komunity. Určovalo způsob chování jednotlivce jak k příslušníkům vlastní skupiny, tak i k příslušníkům jiných příbuzných skupin, tedy romskému etniku obecně. To slovo zní *romipen* a zkráceně se překládá jako romství nebo také romské tradice, kultura. *Romipen* bylo a dodnes zůstává významným identifikačním faktorem Romů kdekoli na světě, i když jeho konkrétní vymezení a obsah se postupně mění. Zatímco v minulosti k *romipen* neodmyslitelně patřil jazyk a zvyky tradované po předcích, dnes, kdy mnohé tradice vymizely a řada Romů romsky neumí, se jako významný identifikační faktor jeví např. pocit vzájemné romské sounáležitosti, vědomí příslušnosti k romskému etniku. K *romipen* dosud patří i zásady chování Romů k sobě navzájem, které zpravidla byly společné většině romských komunit. Viz přísloví: *Amaro romipen – amaro baripen* – Naše romství je naše hrdost.

Box č. 16:

Rom starší generace na otázku, co dělá Roma Romem: „To člověk pozná podle chování, správně Rom se chová trochu jinak. Když jsem ve společnosti, tak nemluvit sprostě, slušně se ptát, zeptat se, jestli něco nepotřebujete...“
Rom starší generace na otázku, co dělá Roma Romem: „Romem ho dělá ta jeho citová stránka, to jeho vědomí romské. Je teď velká bariéra mezi Romy a gádži a někteří Romové by se chtěli oddělit od Romů a být gádži, ale to nepůjde, protože Rom je formován úplně jinak. V srdci. I kdyby nechtěl být Romem, tak to má zakotvené v srdci – ten cit romský, tu sounáležitost.“

Rom střední generace na otázku, co dělá Roma Romem: „Způsob chování, to se vycítí, už když přijde. Není to na tom, aby musel umět mluvit romsky, ale uvidíš, jak zapadne mezi Romy.“

Rom střední generace na otázku, co dělá Roma Romem: „Dneska bych neřekl, že je to jazyk ani způsob života – chvála pánu Bohu, že ten způsob života není takovej, jako jsme po staletí měli. Ale sounáležitost – cítění toho jednotlivce k celku. Hledání se k určitému místu a k určité rase, a jestli to ten Rom ví, že někam patří a kam, pak není tak důležitý, aby uměl romsky.“

(Jana Horváthová, „Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury?“ Muzeo-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace, *Etnologické rozpravy*) Výzkum probíhal v letech 1996–1997.

6. Komunikační průvodce

Romský žák nebo žákyně mohou mít problém při zadání samostatně řešit určitý úkol. Důvod spočívá především v tradičním přístupu romské rodiny řešit každou otázku v rámci kolektivu. Vhodnou metodou může být např. daltonská výuka. Je třeba ovšem stále klást důraz na nutnost naučit se samostatně rozhodovat a nést individuální zodpovědnost.

Do dnešní doby je poměrně striktně dodržovaná tradiční hierarchie romské rodiny, kdy je postavení ženy podřazeno muži. Je možné se proto setkat se skutečností, že romští žáci nechtějí plnit zadané úkoly nebo odmítají vykonat činnost, o které jsou přesvědčeni, že jim jako mužům nepřísluší. Romské dívky někdy zcela automaticky vykonávají příkazy chlapců, a mohou se tak nevědomky stát i obětí šikany. Řešení podobných situací je velmi často složité, protože žáci mohou odmítat přístup školy jako „*gádžovské*“ instituce. Překonat zakořeněné představy o nadřazenosti a podřazenosti je možné jen dlouhodobým působením. K tomu mohou přispět podobné akce jako např. beseda s výraznou romskou osobností, která svého postavení dosáhla právě při překonání vžitých norem chování. I zde jde však o citlivé téma, protože Romové neradi vidí, když se jejich soukmenovci přizpůsobují okolí, a ztrácí tak svoje kulturní kořeny. V případě, že se najde ve třídě mezi Romy komunikativní jedinec, je možné situaci s ním řešit formou společné diskuse apod.

Zakořeněné představy o rituální čistotě, resp. nečistotě ženy mohou vést romského žáka/yni k odmítání sdílení společného místa vedle spolužáka či spolužačky opačného pohlaví, které však mnohdy nevysloví z obavy z postihu nebo nařknutí z vymýšlení. Pro romské žáky je velmi nepříjemné podobná intimní témata rozebírat a vysvětlovat.

Absence romských žáků nemusí být vždy způsobena jejich nezájmem o vyučování, ale skutečností, že jsou nejstarší sourozenci, kteří musí suplovat v rodině roli jednoho z rodičů. V případě opakované či vysoké absence je nutno situaci řešit ve spolupráci s romskou rodinou, eventuálně se sociálními terénními

pracovníky, kteří dosáhnou v romské rodině takové situace, při níž nebude muset nejstarší sourozenec pečovat o domácnost a další členy rodiny a tím zameškávat školu (začlenění mladších sourozenců do předškolního vzdělávání, dohodnutí jiné pracovní doby u pracujících rodičů apod.).

Romská rodina může chtít s pedagogem komunikovat ve větším počtu (a to nejen rodiče, ale i blízcí a vzdálenější příbuzní, sourozenci apod.). Tato skutečnost je způsobena již zmíněným postojem k řešení všech problémů v rámci kolektivu. V případě, že podobná komunikace bude problematická, doporučujeme řešení např. ve spolupráci s romským asistentem na škole nebo při místním či krajském úřadu, který bude schopen rodině vysvětlit situaci a dohodnout společný postup.

7. Shrnutí

- Rysy romské kultury závisí na příslušnosti k dané subetnické romské skupině, na regionu, ve kterém Romové žijí, způsobu obživy i míře integrace.
- V postkomunistických státech střední Evropy prakticky tradiční romská kultura vymizela. Naopak ve státech jihovýchodní Evropy (tzv. balkánských zemích) je možné se do dnešní doby setkat s mnoha projevy tradiční romské kultury.
- V bývalých komunistických zemích byli Romové vystaveni trvalému asimilačnímu tlaku, museli se vzdát svých tradičních způsobů obživy i bydlení. Nesměli používat svoji mateřskou řeč. Neustálý kulturní i etnický útlak má za následek nízké lidské i etnické sebevědomí Romů. V současnosti Romové prožívají jisté obrození, mohou opět používat svůj jazyk, pomalu se integračním procesem zařazují do okolní majoritní společnosti.
- Romové v západní Evropě postoupili ve své etnické emancipaci mnohem dále. Nestydí se za svůj původ, a protože nebyly jejich zvyky a kultura znásilňovány, nejsou za ně ani diskriminováni v tak vysoké míře jako jejich „postkomunističtí“ soukmenovci.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|---|-----|----|
| 1) Mezi Romy existuje vědomé dělení do více subetnických skupin. | ANO | NE |
| 2) V době zákazu kočování a povinnosti usadit se na území Československa bral komunistický režim ohled na rozdíly v kultuře a životě tzv. usedlých a tzv. kočovných Romů. | ANO | NE |
| 3) Relativně integrovaná skupina moravských Romů mohla své tradiční způsoby obživy rozvíjet i po skončení 2. světové války. | ANO | NE |
| 4) Postavení dítěte v romské rodině se odvíjelo podle pohlaví a věku. | ANO | NE |

Textová analýza

Jsi moje šťastná hvězda

Narodila jsem se v roce 1922 v Československu. Děťství jsem prožila v Rokycanech se svým otcem, jeho novou manželkou a dvěma sourozenci. Studium na gymnáziu jsem musela z rasových důvodů přerušit, tak jsem se dala zapsat do Anglického ústavu, abych se naučila anglicky. Slyšela jsem Freda Astaira zpívat písničku z nějakého muzikálu *You are my lucky star* (*Jsi moje šťastná hvězda*). A to mne tak fascinovalo, že jsem si řekla, že se to

musím naučit. Neměla jsem důvod, ale přeci jenom to byl můj osud, protože pět let nato mi ta řeč zachránila život. V roce 1942 zatkl tatínka na udání sousedů gestapo za to, že poslouchal londýnské rádio. Byla jsem transportována do Terezína, hrála jsem zde divadlo a ty dva a půl roku mi tak nějak utekly. O dva roky později jsem byla s celou rodinou odeslána do koncentračního tábora Auschwitz-Birkenau. Se sestrou jsme byly uznány jako práce schopné, maminku však poslali rovnou do plynu. Prošla jsem několik dalších koncentračních táborů. To, co mě v táborech drželo při životě, byla láska a naděje. Láska k mému snoubenci, o němž jsem nevěděla, že je dávno mrtvý. Chtěla jsem se s ním sejít. A to bylo tak silné, že se mi díky tomu podařilo přežít. 15. dubna 1945 osvobodila náš tábor britská armáda. Nemohla jsem se už postavit na nohy, dolezla jsem přes mrtvoly po čtyřech k domu červeného kříže. Tam mě našel důstojník, který chtěl, abych se vrátila do baráku. A tehdy přišla ke slovu angličtina. Vysvětlila jsem mu, že dalšího dne už bych se nedožila, vážila jsem 35 kg. Důstojník mi vyhověl a tím mi zachránil život. Po válce jsem zjistila, že nikdo z mé rodiny již nežije. Otce a bratra zastřelili, sestra zemřela po porodu. Nějakou dobu jsem žila ve Švédsku, poté odjela do Austrálie. Vrhla jsem se do tmy jak dobrodruh. Sama, patnáct liber v kapse, bylo mi všechno jedno. Ale v Austrálii začal nový život. Náhodou jsem se potkala s kamarádkou, také herečkou z Terezína, která byla už uvedená v Realistickém divadle. Přijela se svým mužem a tam jsme založili hereckou skupinu a hráli jsme sedm let. Výborné hry, které v Austrálii neznali, uvedli jsme Dostojevského Zločin a trest, Strindbergovu Slečnu Julii, Ibsenovu Noru. V současnosti bydlím v Londýně, občas zajedu i do Rokycan. V roce 1996 vyšla moje kniha Klid je síla, řek' tatínek, v níž se snažím popsat celý svůj život a hrůzy holocaustu, které jsem jako mladé děvče prožila.

Divím se každý den

Narodila jsem se v roce 1931 v rakouském Štýrsku. Byli jsme šťastná, i když ne bohatá rodina – otec, matka a šest sourozenců. Před válkou jsme se usadili ve Vídni, nesměli jsme ale z rasových důvodů chodit do školy. Tatínka nám odvezli velmi brzy, do koncentračního tábora Dachau. Ještě než odvedli i nás, dozvěděli jsme se, že zemřel. Když se začalo proslýchat, že nás odvezou do koncentračních táborů, maminka nás schovávala v parku. Nebylo nám to ale nic platné. Jednou v noci nás odvezli do koncentračního tábora Auschwitz-Birkenau. Nikdo z rodiny nebyl naštěstí hned odveden do plynu. Museli jsme ale tvrdě pracovat, neustále nás trestali a bili, nedostávali jsme pořádně najíst. Můj nejmilejší sedmiletý bratříček zemřel na tyfus, kamarádka, o kterou jsme se starali jako o vlastní, nepřežila sterilizační zákrok. Ke konci války mě a matku odvezli do tábora Ravensbrück a poté Bergen-Belsen, o sourozencích jsem nic nevěděla. Přežily jsme jen díky tomu, že jsme žvýkaly kůru stromů a sbíraly spadlé slupky od brambor u odpadků. Po válce jsme se sešli téměř celá rodina až na tatínka a bratříčka. Začala jsem chodit do školy, ale byla jsem už velká, takže jsem se naučila jen číst a psát. Vdala jsem se, a se svou rodinou jsme se živilí hlavně obchodem. O svých zážitcích z dětství jsem nikdy nemluvila. Pak jsem se ale rozhodla napsat o hrůzách koncentračních táborů, aby se nestalo, že lidé zapomenou. Mám hrozný vztek, když musím pořád poslouchat: „osvětímská lež“. To je pro nás, co jsme koncentrákem prošli, i pro pozůstalé, dost hrozné. Divím se každý den, že žiji. První, na co ráno pomyslím, když otevřu oči, je: Jak to, že žiješ, proč to nepřežil tvůj bratr? Tyhle otázky mě budou mučit pořád. Psát ale bylo málo, proto jsem své vzpomínky začala také malovat. Dnes žiji ve Vídni, z mých obrazů už bylo uspořádáno několik výstav, o mém osudu natočeno několik dokumentů. Napsala jsem také autobiografické knihy, jedna z nich vyšla v roce 2008 v České republice pod názvem Žijeme ve skrytu.

- 1) Pokuste se určit, která z představených osob je Romka a která není (pokuste se určit etnickou příslušnost osoby, která není Romka).
- 2) Na základě čeho jste určili příslušnost dané osoby k danému etniku (vzdělání, materiální vybavení, sociální postavení)?
- 3) Srovnajte jejich osudy v obdobích před válkou, v průběhu války a po válce. Co měly tyto osoby společného a co rozdílného?
- 4) Představte si, jak by se vyvíjely jejich osudy, kdyby do nich nezasáhla válka. Co by měly tyto osoby společného a co rozdílného?

Analýza reálné situace

Vaše dospívající dcera si přivede domů svého přítele – romského chlapce. Jako každý rodič se o něm i jeho rodině chcete co nejvíce dozvědět.

- 1) Napište si 10 otázek, které vás napadnou jako první. Poté si celou situaci promyslete a sestavte 10 otázek, na které byste se skutečně zeptali své dcery, a 10 otázek, na které byste se skutečně zeptali jejího přítele.
- 2) Nakolik se liší otázky, které vás jako první napadly, od otázek, které byste skutečně oběma položili?
- 3) Zkuste totéž aplikovat na situaci, že jde o vašeho syna.

Projekt

Jste třídní učitel/ka 3. ročníku maturitního oboru na středním odborném učilišti, učíte český a anglický jazyk. Ve třídě máte jedinou romskou žákyni. Ještě v loňském roce se učila s průměrným prospěchem 1,8, v současné době (blíží se konec prvního pololetí) propadá. Do školy přesto chodí poměrně pravidelně. Její rodiče nebyli od začátku školního roku na třídních schůzkách ani na pohovoru, ke kterému byli několikrát vyzváni. Nikdy se však o prospěch a úspěchy dcery příliš nezajímali.

- 1) Připravte si pohovor s ní i s rodiči, které musíte navštívit.
- 2) Jaké jim položíte otázky?
- 3) Jaké budete předpokládat výsledky obou pohovorů, tzn. proč myslíte, že vznikla tato situace?

Klíč

Opakování: 1) ANO, 2) NE, 3) NE, 4) ANO

Textová analýza: Ukázka „Jsi moje šťastná hvězda“ – Zdena Fantlová, Židovka (<<http://kobliha.pise.cz/68627-stastna-hvezda-zdeny-fantlove.html>>). Ukázka „Divím se každý den“ – Ceija Stojka, Romka (Stojka, C. *Žijeme ve skrytu*, Argo, Praha 2008).

Analýza reálné situace: –

Projekt: Předem by měl mít učitel „zmapované“ prostředí ve třídě, tzn. vědět, zda má romská žákyně nějakou kamarádku, zda se nestala obětí posměchu nebo šikany. Pokud ano, pak z jakého důvodu. V podobném případě je vhodné konzultovat další postup např. se školním psychologem. Od žákyně je třeba zjistit především, zda ji učení baví a připadá jí perspektivní, které předměty jí jdou a ve kterých má problémy. Problémy s pochopením některých předmětů mohou mít kořeny již na základní škole, proto je potřeba vědět, na jakou základní školu žákyně chodila, především zda nešlo o školu s vysokým procentem romských žáků. V případě, že některým vyučovacím předmětům nerozumí, je možné se obrátit na nějakou iniciativu nebo instituci, která pomáhá při doučování romských žáků. Doučování ze strany samotných pedagogů je sice také řešení, ale ne vždy je tato možnost přijata žákem kladně. Pedagog by měl vědět, jaké měla a má podmínky k učení z hlediska prostoru i materiálního zabezpečení, zda se nezměnila k horšímu např. bytová či sociální situace celé rodiny. V případě, že nemá žákyně v daného učitele patřičnou důvěru, bylo by vhodné požádat o pomoc kolegu nebo školního psychologa. Možností je také obrátit se na instituci terénního sociálního pracovníka (TSP), který pomáhá řešit podobné problémy bez přítomnosti oficiálních úřadů. V případě, že v daném místě TSP nepracují, mohou pomoci také např. koordinátoři pro romské záležitosti při obecních nebo krajských úřadech, členové různých romských a proromských iniciativ a organizací. U těchto organizací může existovat funkce tzv. doučovacího mentora, který pomáhá žákovi vytvářet studijní

plány, je v kontaktu se školou i rodinou. Jeho činnost však směřuje k pomoci naučit se samostatně rozhodovat a pracovat ve škole a do školy. Pozor na kontakt se sociálními pracovníci, které posuzují stav rodiny z jiných hledisek. Romové k nim nemají obvykle kladný vztah a pedagog by mohl díky komunikaci s nimi ztratit důvěru romské rodiny. V každém případě je potřeba hledat nějakého prostředníka k navázání kontaktu s rodinou. U rodiny je potřeba zjistit, jaký má názor na studium dcery. Obvykle je neutrální, rodiče se o ně příliš nezajímají, řeší své problémy s nezaměstnaností apod. Nedoporučuje se jakkoliv začít pomáhat rodině, to je práce TSP, která by pedagogovi mohla přerůst přes hlavu. Jediné, co by učitel mohl udělat, je nabídnout rodině kontakt na někoho, kdo jí pomůže. Důležité je znát postavení dívky v rodině, zda nejde např. o první dceru, která se musí starat o mladší sourozence, když začala matka chodit do práce. V takovém případě je potřeba opět za pomoci nejlépe TSP situaci v rodině urovnat (TSP by např. mohl domluvit matce jinou pracovní dobu). Další možností je, že děvče má již vybraného partnera, a školu bere jako přechodnou záležitost. Zde je potřeba opět spolupráce se školním psychologem a TSP. Nenásilnou formou, jak předvést romské žákyni, že může ve společnosti něco dokázat, je možnost pozvat někoho z významných a uznávaných Romů na besedu nebo uskutečnit některou z předkládaných aktivit. Jakýkoliv postup učitele vyžaduje především jeho osobní nasazení, musí však najít únosnou míru pomoci, aby se nestala jemu samotnému zátěží. Velmi obtížné je zůstat „nad věcí“, a člověku se něco podobného podaří až po mnohaleté praxi.

9. Doporučená literatura

Davidová, Eva, *Cesty Romů: Romano drom 1945–1990*, Olomouc: Univerzita Palackého 1995.

Jde o odborný a kvalitní popis romské kultury a historie na území bývalého Československa v letech 1945–1990. Neobsahuje seznam literatury, je potřeba hledat v jednotlivých poznámkách, které jsou shromážděny na konci textu. Text je doprovázen množstvím autentických černobílých fotografií.

Davidová, Eva – Žižka, Jan, *Čhajori romaňi / Romská dívenko*, Praha: Ars Bohemica 1999.

Stručný odborný výklad o lidové písni usedlých Romů na území bývalého Československa. Zahrnuje základní dělení písní a notové záznamy s texty v romštině, což poněkud komplikuje možnost pochopit obsah písně.

Horváthová, Jana, *Devleskere čhave: Svědectvom starých pohľadnic*, Poprad: Region Poprad 2006.

Kniha obsahuje velmi zdařilý populárně-naučný text o romské kultuře i historii. Kniha je psaná ve slovenštině, což může na některé čtenáře působit jako rušivý element. Vzhledem k zaměření knihy na vyobrazení Romů na pohlednicích autorka nerozebírá (zcela pochopitelně) odlišnosti jednotlivých romských subetnických skupin.

Horváthová, Jana, „Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury?“, in: *Etnologické rozpravy*, 2/2001, s. 30–49.

Muzeologicko-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace, který probíhal v letech 1996–1997, podává informace o vztahu Romů k vlastní kultuře.

Hübschmannová, Milena, *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*, Olomouc: Univerzita Palackého 1993.

Dnes už klasická kniha zakladatelky české romistiky o cestě k porozumění mezi Romy a Neromy. Na konkrétních příkladech z každodenního života Romů ukazuje momenty vzniku možných nedorozumění.

Jařabová, Zdeňka (ed.), *Černobílý život*, Praha: Gallery 2000.

Sborník příspěvků k historii, kultuře a současnosti Romů na území bývalého Československa. Kvalitní shrnující informace jsou doplněné nejdůležitější literaturou k danému tématu.

Kelarová, Ida, *Apsora: Zpěvník*, Občanské sdružení Miret 2005.

Sborník tradičních i autorských písní repertoáru sboru Apsora ke stejnojmennému CD. Neobsahuje odborný ani populárně-naučný text o romské hudbě. Společně s CD jej lze využít jako pomůcku např. při hodinách hudební výchovy, kdy by bylo podle nich možné naučit žáky romskou píseň. Texty jsou pouze romsky, což komplikuje možnost pochopit obsah písně.

Lacková, Elena, *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha: Triáda 1997.

Životopisné vyprávění slovenské Romky. Mládi prožila v tradičním prostředí předválečné slovenské romské osady. V období 2. světové války zažila represivní opatření Slovenského státu namířená proti Romům. Po válce odešla s rodinou na území dnešní České republiky, kde jako první romská žena vystudovala vysokou školu. Kniha přináší výbornou formou zpracované informace o tradičním životě Romů, způsobech obživy i životních postojích a normách.

Sbírký Muzea romské kultury: Textil, šperk (přírůstky 1991–2006), Brno: Muzeum romské kultury 2007.

Navazuje na předchozí katalog grafickou úpravou. Zahrnuje dva sbírkové fondy muzea – textilu a šperku. Obsahuje krátké texty o romském odívání a špercích. Texty jsou souhrnné, ale lze v nich najít zmínky o odlišnostech v rámci různých subetnických romských skupin. Některé nejzajímavější předměty jsou vyfotografovány. Kniha obsahuje seznam literatury.

Sbírký Muzea romské kultury: Tradiční řemesla, profese a zaměstnání (přírůstky 1991–2007), Brno: Muzeum romské kultury 2008.

Další z řady katalogů sbírkových fondů. Protože o romských řemeslech dosud nevyšla žádná monografie, snaží se ji tento katalog suplovat. Obsahuje tedy nejen popis jednotlivých předmětů, ale i stručnou historii daného způsobu obživy, popis pracovních postupů i odkazy na různé subetnické romské skupiny, které se řemeslem živily. Odborné texty jsou doprovázeny barevnými fotografiemi, kniha obsahuje seznam literatury.

Sbírký Muzea romské kultury: Výtvarné umění (přírůstky 1991–2005), Brno: Muzeum romské kultury v Brně 2005.

Jedná se o katalog sbírek výtvarných děl romských autorů. Jde o výpravnou knihu, rozdělenou do tří kapitol, kapitoly věnované obrazům a sochám jsou rozděleny podle autorů. Ke každému autorovi je stručný medailon a seznam jeho děl (do roku 2005) uložených ve sbírkách muzea. Každé dílo je popsáno a vyfotografováno. Kniha obsahuje seznam literatury.

Stojka, Ceija, *Žijeme ve skrytu*, Praha: Argo 2008.

Kniha psaná formou rozhovoru je velmi sugestivním vyprávěním kalderašské Romky, která zažila jako malá kočovnici. Za 2. světové války přežila internaci v několika koncentračních táborech. Z knihy se čtenář dozví zajímavé informace o tradičním životě Romů, způsobech obživy i životních postojích a normách.

Stojka, Peter – Pivoň, Rastislav, *Náš život / Amáro trajo*, Bratislava: Slavomír Drozd studio 2003.

Kniha obsahuje populárně-naučné texty zaměřené na tradice, životní postoje, společenské normy a vůbec kulturu olašských Romů na Slovensku a v České republice. V současné době jediná kniha, která podobně obsáhle popisuje svět olašských Romů, do kterého neproniknou ani Romové jiných subetnických skupin, ani příslušníci majority. Velmi doporučujeme k prostudování.

Hudební nosiče CD-ROM:

Apsora [CD-ROM], Občanské sdružení Miret 2005.

Písňe korespondují se zpěvníkem.

Romistická periodika:

Romano džaniben.

Jediné romistické periodikum, které se obecně zabývá Romy, romskou historií a kulturou. Velmi doporučujeme k průběžnému studiu, periodikum je na vysoké odborné úrovni. Ne vždy jej však využije jedinec, který hledá nějaké obecné informace o Romech. Informace v něm jsou hlavně rozšiřující a úzce zaměřené. Některá čísla byla monotematicky zaměřená:

Romano džaniben 3 (1996), č. 1–2 na romskou rodinu,

Romano džaniben 2 (1995), č. 4 na romské Vánoce,

Romano džaniben 2 (1994), č. 3 na výchovu v romských rodinách a dětství.

Romská a romistická literatura a její využití v praxi

Milada Závodská

„(...) pozdvih cimbál svůj i uhodiv ve zvučné jeho struny hluboko smutný počal hráti nápěv. Starý cikán též po chvíli vzal hudební nástroj svůj a u provázení zvuků cimbálových hrál ten nápěv dále. Hluboko smutný to byl nápěv; jako v tichém žalu lkaly jemné struny cimbálové v žalostnou píseň, a co hlasitý pláč zvuků vzdálených nesla se hudba ta krásným oudolím – truchlivou nocí.

Uprostřed hudby počal mladý cikán píseň přednášeti, nezpívaje, nýbrž jen jako by příběh nějaký vypravoval; brzo povýšeným brzo hlubším hlasem, ba rychleji ba zdouhavěji, jakž toho rozměr hudby žádal. – Byla to píseň Nagy Idai*.

Běhá jelen po lučinách,
Zabloudí srnka hustým lesem,
Ten na zeleném koberci,
Ta pod čalouny zelenými;
Ten dnes, za zítřka naleznou
Rozložený rod – kmene cikánů.
Nad nimi krouží dravý pták
Růžovým světlem nová jitra;
Sivý to orel – v dlouhém kole
Nad nimi krouží a povídá:
,Proč jsi tak smutný, kmene můj?
Ty kmene můj, rode cikánů?
(...)“

**„Říšský sněm od roku 1556 prohlásil mnoho pánů Uherských za odbujníky a Wolfgang Buchheim a Marcell Dietrich měli pronešený nad nimi ortel vyplniti, k čemuž 8000 pěšího lidu, 600 těžkých jezdců a rovně tolik husarů obdrželi. Po dobytí Tarcajských hradů Ujvar a Tarko přitrhli před Perényickou pevnost Nagy-Idai. Obležené pevnosti hájitelé byli samí cikáni, kterýmž slíběno bylo, jestliže by tu pevnost ubránivše pána jejího uchránili, že má celý okršlek kmenu jejich za vlastní připadnouti (...)“*

(Karel Hynek Mácha, *Cikáni*; text za hvězdičkou je Máchovou poznámkou k verši)

Karel Hynek Mácha ve svém románu *Cikáni* (1835) pojímá význam slova „cikáni“ jako symbol romantických vydědenců... Zvnějšku tento umělecký symbol ovšem konkrétně popisuje charakteristickými vnějšími znaky „cikánů“ (hudebními nástroji, popisem přednesu *halgata*, na jiném místě v románu je vylíčen výrazně odlišný oděv, nesrozumitelná řeč ...) a také u názvu písně uvádí v obsáhlé poznámce historickou legendu (o „cikánech“ na hradě Nagy Ida), která se od 16. století dodnes o obci Velká Ida traduje.

Dokázali byste vysvětlit (z více hledisek, zejména však z hlediska jazykového), jaký je rozdíl mezi slovy cikán/Cikán a rom/Rom?

Víte, jaký je rozdíl mezi romskou literaturou a tzv. literaturou ohlasovou?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Dozvíte se základní informace o romském jazyce, romské ústní lidové slovesnosti a romské literatuře – jak o historickém vývoji, tak současných trendech (v celosvětovém kontextu, s podrobnějším zaměřením na současnou situaci v ČR). Výběrově se seznámíte s romskou beletrií.
- Dostanete rukověť pro hledání v dostupných informačních zdrojích – budete mít usnadněný přístup k písemným informacím nejen o romském jazyce a kultuře, ale také o historii, etnologii, politologii atd.

2. Jak tyto znalosti využijete

- Znalosti o romském jazyce, jazykové kultuře a kultuře obecně mají přirozeně využití v oblastech *Člověk a společnost* (Geografie, Dějepis, Občanský a společenskovední základ), *Jazyk a jazyková komunikace* (Český jazyk a literatura) a *Umění a kultura* (Hudební obor, Výtvarný obor).

3. Úvod

Romové žijí rozptýleně po celém světě, ale spojuje je vědomí kulturní sounáležitosti. Mezi světovými kulturami zaujímá romská kultura a romský jazyk svébytné místo.

Od 18. století se evropští lingvisté začali systematicky studiem jazyka Romů zabývat a lingvistické výzkumy vedly k potvrzení hypotéz o tom, že Romové přišli do Evropy z Indie. Tyto jazykovědné výzkumy se přirozeně opírají o poznatky dalších vědeckých metodologií, zejména historie, etnografie, religionistiky (v pozdější době též sociologie, demografie a dalších). Budiž obecně řečeno, že objektem zkoumání evropské (a dále světové) vědy jsou Romové už několik staletí. Věda, která se snaží vědecké poznatky výše uvedených oborů propojit, a navíc primárně při své práci na poznání a klasifikaci romské kultury a historie vychází z aktivní znalosti romského jazyka, se nazývá romistika a jako samostatný vědecký obor se konstitovala v průběhu 20. století.

Z produkce výše uvedených vědních disciplín v průběhu staletí vzešla přirozeně také patřičná odborná literatura, která se Romy (jejich kulturou a historií) zabývá.

V cestopise Andrew Boorda (anglického vzdělance, cestovatele a spisovatele) *Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge* (1547) máme dnes zaznamenaný zatím nejstarší písemný zápis, který zachycuje existenci romského jazyka. Jde o několik zapsaných frází a pozdravů. (O více než tři sta let později analyzoval na základě vlastní znalosti romských dialektů tyto texty německý lingvista Franz Miklosich.) Takovéto zachycování a dále systematické zaznamenávání romštiny bylo, pokud víme, výsledkem zvědavosti učenců z řad majority.

Vedle toho zatím historickým faktem je, že romština až do 20. století mezi Romy existovala pouze v nepsané, mluvené podobě. Vznik romské literatury (ať již beletrie, poezie, či odborné literatury) můžeme tedy pracovním datovat do minulého století.

Písemnosti – odborná romistická literatura spolu s literaturou romskou – jsou pro nás všechny jedním z možných pramenů poznání romské kultury.

4. Faktografický výklad: Písemné zdroje pro poznání romské historie, kultury a jazyka

V dnešní době jsou písemnými zdroji pro získávání informací o Romech nejenom klasické tištěné knihy, ale také elektronické texty na internetu, elektronické knižní databáze ad. Základní a zároveň dobře dostupné zdroje naleznete níže. Na specializovaných pracovištích a v jejich knihovnách (výběrově též uvedené níže) lze požádat o pomoc s výběrem dalších informačních zdrojů.

Romská literatura

Romština existovala po celá staletí pouze jako mluvený jazyk. Dnes je romská literatura už „na světě“, existuje celá řada publikací romských básníků, povídkářů, romanopisců, dramatiků... Někteří romští spisovatelé píšou v romštině, někteří píšou v jazyce majority, někteří libovolně střídají obě alternativy. Na vydávání romské literatury se zaměřují nejen specializovaná, ale v určitých edičních řadách také renomovaná nakladatelství.

Zatímco romská literatura vychází z autentických kulturních hodnot (zejména z romského jazyka, slovesnosti lidové i autorské) a romský autor se přirozeně svou tvorbou spolupodílí na vytváření vlastní kultury, tzv. literatura ohlasová – prezentující více či méně zdařile romskou kulturu, historii či Romy obecně – je ve své podstatě pouze jakýmsi obrazem (kultury) Romů v kultuře majoritní.

Romistická literatura

Romové/„Cikáni“ byli jak známo už od středověku objektem různých vědeckých, zejména společenskovedních disciplín. Pro starší publikace je relevantní pojem cikánologická literatura, a budiž (obecně a s vědomím jistých výjimek) řečeno, že v ní „Cikáni“/Romové byli pouze objektem. Moderní romistika chápe Romy jako aktivní subjekt svého zájmu, přistupuje k romské kultuře a historii kontextuálně a v ideální podobě by romistická produkce měla vybízet k dialogu i Romy, kteří z nejrůznějších důvodů neměli doposud možnost se na výzkumu vlastní kultury a historie podílet. Romistika primárně vychází ze znalosti romského jazyka a používá jej i ve své odborné terminologii, ať už se romisté vyjadřují při výkladu v romštině, či jazyce majority.

Romský jazyk

Romština je indoevropský, novoindecký jazyk. Tedy – romština (jakož i čeština) patří do indoevropské jazykové rodiny. V indoevropské jazykové rodině patří romský jazyk do skupiny jazyků indických. (Vedle uvedené indické skupiny patří mezi indoevropské jazyky skupiny jazyků iránských, baltských, slovanských, germánských, románských, keltských aj.) Ve své, indické skupině se romština řadí mezi tzv. jazyky novoindecké (jejich vývoj je podstatně spjat se sanskrtem), mezi které patří například hindština, bengálština, paňdžábština a další.

Romština je ostatním novoindeckým jazykům blízká svou gramatickou strukturou a dále nejstarší (původní) slovní zásobou.

Příklady lexikální příbuznosti slovenské romštiny a hindštiny:

(Příkladů příbuznosti romštiny s ostatními novoindeckými jazyky je mnoho, uvedených šest má posloužit jako *exempla selecta*, stejně tak je pouze jako příklad uvedena hindština – mohla by být uvedena stejně tak bengálština aj. Lexikální příbuznost romštiny a dalších novoindeckých jazyků přirozeně prochází napříč všemi slovními druhy.)

ČEŠTINA	DIALEKT SLOVENSKÉ ROMŠTINY	HINDŠTINA
člověk	manuš	[mānušja]
sestra	phen/ň	[bahn]
bratr	phral	[bhāī]
slunce	kham	[ghām]
voda	pañi	[pāñī]
velký	baro	[baṛā]

Jedním z původních slov v romštině (ve všech romských dialektech) je označení [rom], případně [lom] či [dom]. Původní tvar [dom] a ještě starší (sanskrtský) tvar [ḍomba] označuje muže, příslušníka určitého společenství kmenů. Poté, co Romové opustili Indii, došlo vlivem jiného jazykového prostředí

k hláskovým změnám: cerebrální hláska [d] se mezi evropskými jazyky změnila na [r], v arménském prostředí na [l], v syrské a perské romštině na [d].

Výraz [rom] je nejrozšířenější označení, které Romové používají pro označení příslušníka své rasy (přičemž vedle tohoto označení se používají další, bližší označení dle sociokulturního a jazykového kontextu). Ze sociolingvistického hlediska jde o auto-etnonymum (tedy výraz, jakým sami sebe příslušníci jistého etnika nazývají; např. na rozdíl od apelativa *cikán*, které pochází etymologicky i významově z jazyku majority).

Během staletí došlo v romštině k různým změnám, zejména fonetickým (jak ukazuje i příklad výše uvedený), dále lexikálním (přejímání slovní zásoby z okolních jazyků), morfologickým, sémantickým, syntaktickým. Romština se dnes dělí z hlediska dialektologie na různé dialektální skupiny a podskupiny.

Co se týče gramatických rysů, ty jsou ve vývoji jazyka stabilnější než syntax a lexikum (to platí u jazyků obecně). Můžeme zde uvést alespoň hlavní gramatické kategorie romštiny: jedenáct slovních druhů (včetně členu), jmenný rod (maskulinum, femininum – podobně jako v hindštině), číslo (sg., pl.), slovesné časy – přezens, perfektum, imperfektum, futurum; způsoby – indikativ, imperativ, konjunktiv, kondicionál přítomný a minulý; dále participium adjektivní, participium adverbální; pasivum analytické, pasivum syntaktické; slovesné diatheze se vyjadřují slovesy aktivními, faktitivními, kauzativními, syntaktickými pasivy; od základních sloves lze tvořit frekventativní vid. Romština má také bohatý onomaziologický (pojmenovánítvorný) systém, pomocí kterého může tvořit nové výrazy.

Romština je, podobně jako čeština, jazyk etnický. Romštinou se dorozumívají příslušníci romského etnika (i když ne všichni Romové romsky mluví), některé dialekty romštiny se však od sebe velmi liší. Pokud jde o míru možného porozumění, přibližně můžeme jednotlivé dialektální skupiny romštiny přirovnat k jednotlivým skupinám slovanských jazyků.

Romština existovala po celá staletí pouze jako mluvený jazyk. Během 20. století začal probíhat proces standardizace (resp. paralelně několik takových procesů na více místech světa) zápisu romštiny, který se děje dodnes. Romština se v závislosti na okolním kulturním prostředí zapisuje ponejvíce latinskou abecedou anebo cyrilicí.

Skutečnost, že po mnoho uplynulých staletí byla romská kultura nesena pouze mluvenou jazykovou formou, s sebou nese specifické rysy kulturně-historického vývoje:

- pro starší historická období nemáme psané prameny romské provenience,
- romský jazyk doposud nemá mezinárodní ustálenou písemnou podobu,
- ve většině zemí romština není oficiálním jazykem (i přesto, že Romové tvoří velké procento obyvatelstva)
- a další, v závislosti na konkrétním kulturně-historickém kontextu, ve kterém Romové žijí.

Zároveň s uvedenými specifickými rysy se pojí obecně charakteristické skutečnosti:

- v ústním lidovém podání se uchovaly největší poklady romské slovesnosti (tradiční pohádkové příběhy, moudrosti, písňové texty ad.) včetně historických legend,
- postupně a přirozeně dochází ke zrodu romsky psané literatury,
- mezi Romy vždy existoval a existuje silný pocit jazykové sounáležitosti.

Romština jako objekt zkoumání lingvistů

Prvním vědcem, který veřejně ve svých studiích označil za pravlast Romů Indii, byl Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann (1753–1804). Potvrdil myšlenku Samuela Augustiniho ab Hortis, kterou tento vznesl ve svém díle *Zigeuner in Ungarn* už r. 1775.

Jazykovou příbuznost romštiny a indických jazyků dokazovali systematicky August Friedrich Pott, který v r. 1844 uveřejnil základní dílo *Die Zigeuner in Europa und Asien*, a Franz Miklosich v díle *Über die Mundarten und Wanderungen der Zigeuner Europas* (1872–1880). Pokud jde o určení bližší příbuznosti romštiny a novohindických jazyků, je dnes obecně přijímaná teorie Ralpa Turnera (1927), který prokázal, že starší vrstva romštiny má charakter středohindických jazyků, zatímco severozápadní indické jazyky ovlivnily vrstvu novější.

Systematickou pozornost romskému jazyku věnoval od počátku první romistický časopis *Journal of Gypsy Lore Society* (vychází od r. 1888/89). Od roku 2000 pokračuje tento odborný časopis pod názvem *Romani Studies*.

Romština je v současné době studována na předních světových univerzitách (např. na University of Manchester, Velká Británie; Universität Graz, Rakousko; University of Aarhus, Dánsko; Univerzita Karlova v Praze, ČR; Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Slovensko).

Komparativní lingvistika má podstatný význam při pátrání po nejstarší romské historii. Jazykovědné analýzy jsou dodneška jediným nesporným důkazem, že Romové přišli do Evropy z indického subkontinentu.

Romština a její dialekty, problém standardizace romského jazyka

Romové na světě mluví různými dialekty romštiny, které jsou si navzájem více či méně srozumitelné. Některé dialekty prošly během historie dosti hlubokými změnami (např. pararomština anglických *Romanichals* nebo španělských *Kale*) nebo zcela zanikly (např. po holocaustu českých Romů dnes již neexistuje mluvená, tzv. „česká romština“).

Z hlediska historického vývoje romského jazyka můžeme ohraničit tři období:

- pararomštiny (nebo protoromštiny) – tj. jazykové období, dokud ještě Romové žili v těsném kontaktu s ostatními indickými jazyky. Už v tomto období zřejmě došlo k prvním dialektním odchylkám;
- rané romštiny – tj. jazyka, který se vyvíjel poté, co Romové opustili indický subkontinent a dostali se do kontaktu s jinými jazyky, zejména s řečtinou. Romština obecně obsahuje řadu lexikálních přejímek z řečtiny, které jsou (ovšem i ze sémantického hlediska) společné většině romských dialektů;
- nové romštiny – tj. jazyka, který se vyvíjel poté, co Romové z území někdejší Byzantské říše odešli a dostali se do kontaktu s dalšími evropskými jazyky. Přitom došlo přirozeně k dalšímu dialektnímu rozrůznění.

Z hlediska dialektologie rozlišujeme dnes několik dialektních skupin, zahrnujících mluvenou romštinu (včetně již zaniklých dialektů) po celém světě.

V rámci celosvětového etnoemancipačního romského hnutí se přirozeně objevují snahy o zavedení jednotného romského jazyka. Už více než dvě desetiletí v rámci jazykové komise při International Roma Union (Mezinárodní romská unie) pracují romští a neromští vědci na všeobecně (pro všechny Romy) přijatelném způsobu zápisu romštiny – tak vznikl dokument *I Rromani alfabèta* (1990).

Dialekty romského jazyka mluvené v prostředí České republiky

V České republice se mluví několika dialekty romštiny. Z dialektologického hlediska se na našem území setkávají dvě dialektní skupiny – vlašská (kam spadá tzv. „olašská romština“) a severocentrální (kam spadá tzv. „slovenská romština“). V rámci těchto dvou dialektních skupin jsou si jednotlivé subdialekty (např. tzv. východoslovenská, západoslovenská maďarská romština, ahi-romština ad.) relativně dobře srozumitelné. V podstatě vše výše uvedené platí i pro území dnešní Slovenské republiky. V kontextu nedávné historie jednotného Československa, a v podstatě i z hlediska členství obou zemí v Evropské unii, není dost dobře možné ani z pohledu majority situaci romských rodilých mluvčích posuzovat v ČR a SR odděleně. Romové jako neteritoriální národ mluví svým dialektem přirozeně, bez ohledu na státní příslušnost. Obecně nejrozšířenějším dialektem v ČR je tzv. „slovenská romština“, která se dále vnitřně rozděluje podle subdialektních specifik. Druhým dialektem je tzv. „olašská romština“. Zatímco ve slovenské romštině již existuje literatura a vycházejí tištěná i elektronická periodika, v olašské romštině jsou publikované texty u nás zatím vzácné. (Ovšem jinde ve světě jsou vlašské dialekty i v psané podobě celkem progresivní. Historicko-geografický vývoj tohoto dialektu spojuje jeho mluvčí s ostatními dialekty vlašských dialektů jinde na světě. Obecně – olašská romština zachovává i archaické prvky romštiny a její standardizace je jedním z opěrných bodů práce na podobě mezinárodního romského pravopisu.)

Proces standardizace písemné podoby slovenské romštiny byl započat v 70. letech 20. století, kdy vycházel v tehdejší ČSSR v letech 1970–1973 zpravodaj Svazu Cikánů-Romů *Románo l'il*, ve kterém byly publikovány první literární texty v romštině. Dílčím způsobem byl proces standardizace završen v roce 2008 na Slovensku, kdy 29. 6. toho roku byla slavnostně vyhlášena *Deklarácia Rómov Slovenskej republiky k štandardizácii rómskeho jazyka v Slovenskej republike*.

Ukázka psané olašské (1.) a slovenské (2.) romštiny a český překlad (3.).

Původní autorský olašský text je převzat z publikace P. Stojka – R. Pivoň, *Amáro Trajo / Náš život*.

(1.)

O Romimo, kodo le manušensa-j de pa ternimo ži po phurimo. O manuš, sar bárol opre, dikhel taj si'ol maj but peske Dadestar taj peska Datar, le Románe Sokáša, o Višeletu taj maj but i Rromani vorba, save apal voun, sar bárol opre kidel sa opre taj apal sar phúrol, vezetij le maškar le Rom, kadejj hod' te pasolin andej Rom.

(2.)

O Romipen – kada džal le manušenca ternipnastar dži ko phuripen. O manuš, sar barol upre, dikhel the sikh'l'ol but peskere Dadestar the peskera Datar, le Romane Sokaša, sar pes te l'ikerel, the e Romaňi čhib. U sar barol upre, savoro, sa pal'is dela maškar o Roma, kaj ňiko pal leste našti te phenel, hoj nane Rom.

(3.)

(český překlad: *Romství jde s člověkem od jeho útlého věku až ke stáří. Člověk, když roste, bere si příklad a učí se od svého otce a matky. Vštěpuje si romské zvyky, způsob chování, mateřský jazyk. Když pak dospěje, chová se podle toho, co jej rodiče naučili. Aby o něm nikdo nemohl říct, že není Rom.*)

Poznámka k výslovnosti psaného romského textu: Romština (konkrétně např. slovenská romština) má fonetický pravopis, který používá znaky z české a slovenské abecedy. Na rozdíl od češtiny neužívá „y“, „ě“. Měkčení se označuje háčkem. Tedy při výslovnosti „i“ po „d“, „t“, „n“, „l“ nemá měkčící funkci. (Více o výslovnosti je možné se poučit např. zde: H. Šebková, *Nástin mluvnice slovenské romštiny [pro pedagogické účely]*. Dostupné z [www: <http://rss.archives.cev.hu/archive/00001112/01/118.pdf>](http://rss.archives.cev.hu/archive/00001112/01/118.pdf).)

Vedle skutečnosti, že Romové v ČR mezi sebou hovoří romsky, je naprosto běžné, že hovoří také česky či slovensky, případně maďarsky. Někteří Romové záměrně u svých dětí potlačovali a potlačují znalost romštiny, a to zejména z obavy, že by děti mohly mít potíže ve škole. Podle posledních sociolingvistic- kých výzkumů je zhruba třetina školou povinných dětí v romštině plně kompetentní, třetina romštinu ovládá pasivně a třetina romsky vůbec nemluví ani nerozumí. Ze sociolingvistického hlediska je v ČR zajímavý vedle vývoje romštiny také vývoj romského etnolektu češtiny.

Odborná romistická literatura dostupná v ČR

Z akademického hlediska je čerpání informací z literatury nejjednodušší možností, jak se o Romech něco dozvědět. I když v posledních letech publikací o romském jazyce, historii či kultuře obecně přibývá, je samozřejmě třeba si z relevantní literatury patřičné tituly jako zdroj poznání pečlivě vybírat.

V České republice existují dvě významná centra se systematicky budovanými knihovnami romistické literatury. Obě uvedená pracoviště jsou přirozeně v kontaktu se světovými romistickými pracovišti, tedy i jejich knihovny jsou průběžně obohacovány i o publikace zahraniční produkce. V Praze je to knihovna při semináři romistiky (<http://www.romistika.eu/>) Filozofické fakulty UK, která funguje od r. 1991 kontinuálně dodnes jako příruční knihovna pro odborné pracovníky a studenty. V Brně je to knihovna Muzea romské kultury (<http://www.rommuz.cz/>), která shromažďuje relevantní literaturu od roku 1992. Knihovna Muzea romské kultury je veřejnou odbornou knihovnou s možností prezenčních výpůj- ček, její on-line katalog umožňuje libovolně nahlížet do databáze knižního fondu.

Vedle těchto dvou specializovaných pracovišť je zde celá řada menších knihoven s vybranou romistic- kou literaturou, které vznikly na základě individuální potřeby jednotlivých vzdělávacích institucí (peda- gogických, filozofických aj. fakult univerzit v Praze, Ústí nad Labem, Plzni, Ostravě, Olomouci, Brně aj., dále různých neziskových vzdělávacích organizací, ale i veřejných knihoven, jako např. Knihovny města Ostravy – pobočky Vítkovice).

Obecně dobrou základnou pro poptávku po publikacích, zejména tedy domácí provenience, jsou Národní knihovna v Praze a Moravská zemská knihovna v Brně, respektive další vědecké regionální knihovny. Ze sousedního Slovenska je to Slovenská národní knihovna. S rozvojem elektronických databázových systémů je možné efektivně využívat možností meziknihovních výpůjček. Z Rakouska je velmi dobře dostupný (v německém, anglickém a částečně i českém jazyce) on-line projekt *Rombase* (<http://ling.kfunigraz.ac.at/~rombase/>), který kromě základních statí o romské kultuře a historii přináší přehled další bibliografie.

Romská literatura (zejména v ČR a SR)

Zrod romské literatury je ve srovnání s historií evropských literatur událostí poměrně nedávnou. V kon- textu kulturních dějin České a Slovenské republiky jej obyčejně datujeme do druhé poloviny 20. století, konkrétně na přelom šedesátých a sedmdesátých let. Vzácně se vyskytly romsky psané publikace (např. překlady částí Písma svatého z pera Antonína Daniela do romštiny či záznamy romských pohádek) již dříve. Vlastní romská literatura je spjata s procesem standardizace písemné podoby romského jazyka, a skutečnost, že romština neexistovala donedávna v písemné podobě a byla oficiálně ve školách nežá- doucí, může být pro některé romské literáty důvodem, proč publikovali a publikují v jazyce majority.

Z historie vidíme, že s obdobím, kdy byla úředně poprvé v historii českých zemí povolena činnost rom- ské organizace pod názvem Svaz Cikánů-Romů (1969–1973), resp. na Slovensku Zväz Cigánov-Rómov (1968–1973), a kdy Romové sami dostali možnost aktivně společensky a kulturně veřejně působit, na- stává doslova první rozkvět vlastní literatury. Celá řada osobností nejstarší generace romských spiso- vatelů patřila přirozeně mezi aktivní členy Svazu (zejména redakce svazového časopisu), a položila tak

základy moderní romské písemné kultury. Pozastavení činnosti Svazu (i Zvazu) pak nezabránilo probuzené touze romských spisovatelů psát mateřským jazykem, ovšem publikační možnosti byly – v souladu se státní doktrínou, že „Cikáni“/Romové jako národ neexistují – takřka mizivé.

Dalším zlomovým obdobím, které charakterizuje kontinuální potenciál romské literatury u nás, je doba od pádu totality v ČSR až dodnes. Vyšla celá řada romské literatury jak v českých zemích, tak na Slovensku, a to jak z pera zde žijících spisovatelů, tak konečně i světová romská literatura v českých a slovenských překladech. Z toho hlediska, že Romové žijí po celém světě, je dále důležitou skutečností jistá možnost sledovat romskou literaturu po celém světě. Problematickou skutečností ovšem nadále zůstává možnost financování knižních vydání literárních děl. Důležitou platformou pro knižní produkci jsou ovšem zájmové organizace neziskového sektoru (včetně odborně erudovaného kolektivu o. s. Romano džaniben), které více či méně úspěšně shánějí finanční prostředky na vydávání periodik a knih.

Ještě než přikročíme k jistému schematickému popisu vývoje romské literatury, zbývá ujasnit, co je z hlediska romské kultury tzv. literatura ohlasová. Tímto termínem rozumíme literární díla, ve kterých spisovatelé z řad majority nějakým způsobem uchopují postavy Romů či kulturní jevy Romům vlastní. Mezi taková díla řadíme například např. román *Cikáni* Karla Hynka Máchy (1835), román *Děti z hliněné vesnice* Josefa Sekery (1952), *Cikánské pohádky* Marie Voříškové (1959), román *Děvčátko, rozdělej ohníček* Martina Šmause (2005) či historický román *Ohně v temnotách* Louisy Doughty (překlad z angličtiny, česky 2007) a další a další. Přestože některá z takových literárních děl jsou vysoké umělecké kvality, mohou být při snaze načerpat z nich poznání romské kultury velmi zavádějící – a zejména z tohoto důvodu je nelze jako primární zdroje vůbec doporučit.

Romská ústní lidová slovesnost a počátky literární tradice

Tradiční forma předávání slovesnosti ústním podáním se mezi Romy udržovala po staletí – a i když dnes již jen vzácně, někde se takto udržuje dodnes. Romská ústní lidová slovesnost zahrnuje celou řadu charakteristických (více či méně formalizovaných) slovesných útvarů – od drobných (jako jsou například přísloví, pořekadla a krátké verše tradované v podobě písní) po rozsáhlé (jako například pohádkové epy a dlouhé písňové texty – obsahově modifikované dle vůle přednašeče). Z hlediska vývoje kultury obecně jsme během 20. století mohli být svědky přerodu romské orální kultury v kulturu psanou – tento proces byl a je samozřejmě ovlivňován tím, v jakém kulturním a společenském kontextu jednotlivé romské skupiny žijí.

V českém (a slovenském) prostředí se první publikovaná literární díla romských spisovatelů běžně datují na přelom 60. a 70. let 20. století. Z historie však přitom víme, že již v době mezi válkami zaznamenával písemně romské pohádky svých předků například Antonín Daniel z Oslavan (tyto pohádky byly publikovány v prestižním *Journal of the Gypsy Lore Society*). Někteří u nás (či na Slovensku) žijící romští spisovatelé psali a podle možností publikovali v jazyce majority (např. prvotina Eleny Lackové *Horiaci cigánsky tábor* – jako divadelní hra uvedena poprvé 1948, publikována pak v Praze i v Bratislavě 1956; další její hry: *Nový život a Rómské srdce* ...).

Zápis ústní lidové slovesnosti (jako například uvedených pohádek z Oslavan) či vyprávění příběhů (případně překlady kulturně významných literárních děl do vlastního jazyka) jsou – podobně jako i v jiných světových literaturách – počátkem existence svébytné kulturní písemné tradice. V romské literatuře – respektive v romské slovesné kultuře (včetně písňové) obecně – zajímavým způsobem osciluje potřeba umělce vyjadřovat se romsky, či jazykem majority (tedy u nás česky, případně slovensky či maďarsky).

Ústní lidová slovesnost

Pohádky, vtipy, hádanky, mudrosloví

Jedním z archaických žánrů romské lidové slovesnosti a zároveň jedním z jejích nejformalizovanějších útvarů jsou pohádky. Pohádka se romsky řekne *paramisi* (v množném čísle *paramisa*) a je to slovo řeckého původu. Tímto výrazem označují pohádku i slovenští a maďarští Romové, v olašské romštině se pohádce říká *paramiči*. Na Slovensku a v českých zemích se pohádky mezi Romy vypravovaly běžně ještě v sedmdesátých letech minulého století, dnes se už jen ojediněle můžeme setkat s dobrými vypravěči. Ovšem povědomí o původní tradici vyprávění pohádek je u starší generace pamětníků (kteří vyprávění pohádek zažili jako děti) stále velmi živé.

Pohádkové příběhy si Romové vyprávěli tradičně při určitých kulturních příležitostech. Z povahy těchto sociokulturních situací a dle vlastního obsahu pohádkového vyprávění vyplývá v romštině další rozlišení pohádek: *bari paramisi* (pohádka dlouhá), *vitezjiko paramisi* (hrdinská pohádka), *pherasuňi paramisi* (humorná pohádka), *džungal'i paramisi* (erotická pohádka). Pohádky byly, podobně jako i v jiných jazykových kulturách, primárně určeny k poslechu dospělým. Přirozeně ovšem i romské matky vyprávěly pohádky, vhodně upravené, svým malým dětem.

Vyprávění dlouhých, hrdinských pohádek na tradičních setkáních, v romštině nazvaných *pro paramisa*, mohlo trvat i několik hodin, ba prý i několik dní. Právě mezi takovými pohádkami najdeme „klasické“ kouzelné pohádky i pohádky hraničící s eposy či legendami. Pohádka představuje, dá se říci, „nejvyšší“ žánr svého druhu, v pohádce mohou být obsaženy další drobné slovesné útvary, jako jsou *pherasa* (vtipy), *garude lava* (hádky), *god'aver lava* (mudrosloví) i *gil'a* (písň).

Příběh romské pohádky musí být vyprávěn krásnými slovy, vyjádřen vybraným způsobem. Zaznamenané romské pohádky obsahují archaické jazykové obraty, ustálené úvodní, závěrečné i zdobné formule (*fo-gaša*), půvabné metafory (*šukar lava*) svědčící jak o stylistických schopnostech vypravěče, tak o vyspělosti a bohatosti romského jazyka. Tradiční romský vypravěč se při svém vyprávění v úvodní formulí (a pak často znovu i během vlastního vyprávění) obrací k Bohu, jako k pánu všeho skutečného i neskutečného.

Například takto: „*Mre gule bachtaleja the mek tu čačeja, sas jekh Rom, u ole Romes sas ajci čhave, keci hin pro ňebos čerčeňa the mek jekhes buter.*“

Český překlad: „*Můj sladký, pozeňnaný a spravedlivý [Bože], byl jeden Rom a ten měl tolik dětí, kolik je na nebi hvězd a ještě jedno navíc.*“

Pohádky měly a mají v romské kultuře důležité místo, proto jsou významně zastoupeny v rané romské literatuře. Bartoloměj Daniel, Šaňi Dzurko, Andrej Giňa, Andrej Pešta, později pak Margita Reiznerová a další nenechali lidovou romskou pohádku upadnout v zapomnění a začali romské pohádky, které znali, zapisovat pro další generace.

Vedle zápisů původních pohádek jsou dnes v romské literatuře zastoupeny pohádky nové formy – zejména autorská romská pohádka (jaké známe od Eleny Lackové, Tery Fabiánové, Františka Demetera, Vladislava Halušky a dalších) či legenda (od Margity Reiznerové, Magdy Hoffmannové ...), často je pohádka včleňována různými způsoby do moderní romské povídky (Michal Šamko, Zlatica Kalejová a další).

Vyprávění

Dalším tradičním útvarem ústní slovesnosti, ve srovnání s pohádkami ovšem daleko méně formalizovaným, je vyprávění – ve slovenské romštině zvané *vakeriben*. Společné naslouchání vypravěčskému umění mezi Romy je (podobně jako poslech pohádek) vázáno na jisté sociokulturní situace (nejvýraznější

je dodnes udržovaná tradice *vartování* u zesnulého), vyskytovalo se však víceméně i nahodile – při různých příležitostech – ať už v užším rodinném kruhu, anebo naopak v přímé návaznosti na velkou společenskou sešlost *pro paramisa* či *vartišágos* a jiné.

Některá zaznamenaná vyprávění (už samotný fakt, že máme audiozáznamy, svědčí o laskavé schopnosti vypravěče podat příběh „na požádání“) ukazují fantastické schopnosti vypravěčů kombinovat v příběhu osudy jednotlivců, ba i celé rodinné ságy s historickými událostmi, někdy dokonce i s pohádkovými či legendárními prvky. Někdy vypravěč vychází z vlastních vzpomínek, někdy z příběhů tradovaných po celé generace či kombinace obojího. Vyprávění – *vakeribena* – jsou přirozeně silným zdrojem inspirace nejen pro romské spisovatele (viz níže), ale i pro další romské umělce, zejména výtvarníky.

Autorská próza, poezie, drama

„Začala jsem psát před dvěma lety. Dostala se mi do rukou romská básnička od Tery Fabiánové – první romská slova, která jsem viděla napsaná na papíře. Byla jsem pyšná, že máme Terku Fabiánovou, která dovede tak krásnými slovy vyjádřit přesně to, co cítím i já...“

(Margita Reiznerová, in: Milena Hübschmannová (ed.), *Kale ruži*)

Výše uvedenými slovy (které jsou překladem z romštiny) vyjádřila vlastním jednoduchým „svědectvím“ Margita Reiznerová, přední romská básnířka a spisovatelka, obecně platnou skutečnost, že spontánní umělecký jazykový projev se probouzí a kultivuje jiným uměleckým jazykovým projevem. Tento proces byl v romské literatuře započat přerodem prastaré lidové orální jazykové kultury v kulturu zapisovanou a vlastní – autorskou.

Vývoj autorské romské literatury byl a je ovlivňován mnoha faktory (ty podstatné byly popsány výše) a jeho popis přesahuje možnosti vyjádření v této publikaci. Odkazujeme zde v kontextu celé kapitoly jednak na následující podkapitulu Analytický výklad, soustředěný průřezově na romskou prózu, a dále na komentovanou bibliografii, resp. zdroje informací v ní doporučené.

Publicistika

Vedle krásné literatury má dnes již svou tradici romská publicistika. Moderní média, zejména internet, dávají prostor pro rychlé šíření informací a usnadňují též možnost publikovat bez nákladů na tisk a papír, romské zpravodajské weby a celosvětové komunikační kanály (rádia, televize, e-mailové konference) jsou dnes už samozřejmostí. Ovšem i dnes existují romská tištěná periodika. Periodika, která v současné době vychází, naleznete v doporučené literatuře v závěru této kapitoly.

U nás byl historicky prvním periodikem *Románo l'il* (1970–1973; vycházel 4–5krát do roka), na něj pak od počátku devadesátých let 20. století navazovaly noviny a časopisy jako například *Romano kurko*, *Romano nevo l'il*, *Amaro gendalos*, *Romano vodi*, *Romano hangos*, *Kereka* a další (některé v průběhu doby zanikly, jiné vznikly, některé vycházejí dodnes). Vedle toho, že redakční kolektivy připravují pro své čtenáře zpravodajství a rozhovory či publikují drobné žurnalistické texty (fejtony, osobní zamyšlení, jazykové koutky romštiny) jak v romském, tak v českém (resp. slovenském) jazyce, jsou romská periodika důležitou platformou pro zveřejňování krásné literatury. V současné době dává nejvíce prostoru romské literatuře ojedinělý projekt redakčního týmu *Romano vodi*, který je pod názvem *Šukar laviben le Romendar* / (*Romové píší...* dostupný na internetu nejširší veřejnosti (v originálním jazyce i v překladech).

5. Analytický výklad: „Už někdy něco v té cikánštině vyšlo?“

„V roce 1977 jsem přišla do jednoho nakladatelství nabídnout sbírku romských veršů a povídek. Paní redaktorka mě posadila do křesla, nabídla mi kávu a zeptala se: ‚Už někdy něco v té cikánštině vyšlo?‘ , Zatím bohužel nevyšlo.‘

„Já si to hned myslela. Já jsem někde četla, že to není jazyk, ale jenom hantýrka. Jak potom můžou mít literaturu.‘

Předložila jsem před paní redaktorku sto dvacet stránek romských literárních textů a sto dvacet stránek jejich překladu, ze kterého se mohla přesvědčit, že jde opravdu o literaturu.

Zběžně si prohlédla rukopis a pak znova řekla: ‚Jenomže je takový názor, že ten jejich jazyk jim brání v tom, aby se civilizovali... Ostatně, my nemáme papír a nevím, do jaké edice bychom to zařadili.‘“

(Z předmluvy Mileny Hübschmannové ke sbírce *Jekhšukareder d'ives*, nepublikováno)

Jaká je ta romská literatura?

Když Milena Hübschmannová (1933–2005), zakladatelka české romistiky, připravovala před čtyřiceti lety k vydání hned dvě reprezentativní sbírky romské poezie a prózy, snažila se – řekli bychom z dnešního pohledu – o něco takřka nemožného. Začátkem sedmdesátých let 20. století, po krátké době možnosti publikovat romsky alespoň na stránkách interního zpravodaje Svazu Cikánů-Romů *Románo l'il*, byla oficiální státní doktrínou v Československu romština opět zakázána, publikace v tomto jazyce tedy oficiálně nesměly existovat.

Přesto se výsledkem snažení Mileny Hübschmannové stala jako malý zázrak alespoň útlá brožura – výbor romské poezie *Romane gila* (Romské písně) –, která vyšla roku 1979 tiskem při Obvodním kulturním domě v Praze 8. V této historicky první romské „knížce“ (vyšla ovšem jako neprodejná a v nízkém nákladu) byly (dvojjazyčně, romsky s českým překladem Mileny Hübschmannové) publikovány básně Tery Fabiánové, Eleny Lackové, Bartoloměje Daniela, Vojtěcha Fabiána, Františka Demetera a Andreje Pešty.

Povídky i jejich autorky a autoři si museli vlivem okolností na svou publikaci počkat ještě více než dvě desetiletí. Během sedmdesátých a osmdesátých let přibývaly stránky psané „do šuplíku“ (texty Andreje Pešty, Andreje Giňi, Šaňiho Dzurka, Tery Fabiánové, Ilony Ferkové, Vladio Oláha, Margity Reiznerové, Emílie Noskové a dalších), objevovaly se přirozeně i další spisovatelské talenty (Gejza Demeter, Janko Horváth, Anna Koptová, Helena Demeterová a další). Koncem 80. let, kdy došlo k uvolňování státní politiky, nachystala M. Hübschmannová pro nakladatelství Albatros výběrovou kolekci z tvorby starších romských spisovatelů (z jejíhož úvodu citujeme v úvodu této podkapitoly), ani její vydání se však nepodařilo realizovat. Zároveň s touto kolekcí, jak už romsky píšících autorů přibývalo, připravila ze svých sbírek i druhý sborníček prezentující autory mladší generace, který vyšel v roce 1990 jako útlá brožura při Krajském kulturním středisku v Hradci Králové pod názvem *Kale ruži / Černé růže* (tato mimo jiné prezentuje výbor z tvorby Janko Horvátha, Heleny Horváthové, Anny Koptové, Ilony Lackové, Emílie Noskové, Vladio Oláha, Heleny Demeterové, Margity Reiznerové a dalších).

Se změnou politické situace v Československu a se zrodem nové svobodné občanské společnosti se počátkem devadesátých let i Romové chopili své možnosti prezentovat vlastní kulturu veřejnosti. Začala vycházet romská periodika a samostatné knižní publikace.

Od počátku devadesátých let až do dneška můžeme tedy sledovat vývoj publikací romské literatury u nás. Z akademického hlediska jde o zajímavý a stále se rozvíjející proces rozvoje národní (menšinové) knižní kultury. Z hlediska jakéhokoli čtenáře je tu konečně otevřená možnost sblížit se prostřednictvím knih, ať už vydávaných v dvojjazyčné podobě (zrcadlovém překladu), anebo jen v českém překladu či v původním českém znění, s romskou kulturou.

V roce 2007 vydalo Muzeum romské kultury v Brně péčí editorek Jany Kramářové a Heleny Sadílkové (obě žačky Mileny Hübschmannové) reprezentativní antologii prozaických textů z tvorby romských spisovatelů s názvem *Čalo vodi / Sytá duše*. Tato publikace dílčím způsobem shrnuje počáteční vývoj romské prozaické tvorby autorů žijících v České republice, a je svou realizací v podstatě reminiscencí na původní myšlenku mezitím zesnulé Mileny Hübschmannové (povídky v antologii editorky zpracovávaly z pozůstalosti). Kniha svým záběrem – prezentuje několik desítek povídek starší i mladší spisovatelské generace – nabízí čtenáři možnost seznámit se formou „čítanky“ s tvorbou předních romských autorů. Jako správná čítanka obsahuje kromě faktograficky nabitě předmluvy i kvalitně zpracované medailony jednotlivých prezentovaných spisovatelů (z nichž mnozí jsou jak prozaiky, tak básníky), včetně jejich bibliografií. Kniha svou formou a precizním zpracováním zaplňuje aspoň částečně poptávku po příručce k dějinám romské literatury u nás, respektive je vhodným doplněním již publikovaných teoretických dílčích pojednání na toto téma (tj. řady článků zejména z pera Mileny Hübschmannové, ale i dalších, ať již vydaných ve sbornících, či jako předmluvy k jednotlivým literárním dílům; jako monografie vyšla i akademická, původně diplomová práce Aleny Scheinostové). Je jen ku prospěchu věci, že publikace soustřeďuje pozornost na starší generaci romských spisovatelů (i když dvěma povídkami Patrika Čonky výběrově prezentuje i mladší spisovatele). Předznamenává tak možnost dalšího svého pokračování (ostatně již dnes by byla další taková, chronologicky návazná publikace žádoucí).

Význam existence romské literatury – exkurz

Jak bylo možno sledovat ve výkladu, romská literatura se, jako každá literatura národnostní menšiny, musí na své existenční cestě k vlastním čtenářům potýkat s mnohými úskalími. Jedním z nich je skutečnost (ne)možnosti volby psát ve svém rodném jazyce.

Z historie víme, že v českém prostředí Romové této možnosti dosahovali ojedinele až během 20. století. Bez výjimky všichni romští autoři začali romsky psát až ve zralém, dospělém věku (respektive teprve v posledním desetiletí vyrůstá nová spisovatelská generace, která již kontinuálně navazuje na tradici starší) a jejich rozhodnutí psát ve svém rodném jazyce vycházelo z jejich vlastní silné osobnosti. Takováto osobní volba každého spisovatele spočívá v tom, nakolik je pro něj romský jazyk prostředkem uměleckého vyjádření. Bezpochyby i tuto volbu ovlivňovala a dodnes stále ještě negativně ovlivňuje skutečnost, že romština není kontinuálně kultivována na školách, a obecně povědomí majoritní veřejnosti o tomto jazyce hraničí s absolutní neznalostí či přímo opovržením (tj. například názor, že je to jen „hantýrka“).

Velmi důležitou roli proto pro romské spisovatele mají možnosti překladu jejich děl do majoritních jazyků. Osobnost Mileny Hübschmannové sehrála v procesu zrodu romské literatury u nás nezastupitelnou roli nejen v jejím citlivém přístupu k tehdy ještě „nenarozené“ romské literatuře, ale právě také v umění překladu z romského jazyka. Zatímco vlastní romská literatura má, navzdory historickým okolnostem, „tuhý kořínek“ a roste a sílí, tradice kvalitního překladu – zprostředkování uměleckého vyjádření romského spisovatele, které vyžaduje samozřejmě perfektní znalost obou jazyků – je velice křehká, podmíněná erudicí a citem jednotlivých překladatelů. Jedním z vhodných prostředků, jak tuto tradici posilovat, je bezesporu následovat již zavedený způsob vydávání literárních děl v zrcadlovém překladu.

Vedle odpovědi na (hloupě položenou) otázku „Už někdy něco v té cikánštině vyšlo?“, resp. na (slušně formulovanou) otázku „Jaká je ta romská literatura?“ totiž (nejen) v českém čtenáři takto zpracovaná literatura v „cizím“ jazyce pobízí zvědavost a touhu po dalším poznání „neznámého“. A vzájemné poznávání je tím, co v lidech upevňuje vzájemnou úctu – což je bezesporu jeden z pilířů našeho klidného soužití na světě.

6. Komunikační průvodce

Při přípravě a vedení hodiny věnované romskému jazyku a literatuře je potřeba mít stále na paměti, že romští žáci a žákyně (resp. Romové obecně, byť i romštinu plynně ovládají) nejsou zběhlí ani ve čtení, ani v psaní romského jazyka. Je potřeba vyvarovat se trapných situací, které z této skutečnosti vyplývají, např. (ne!)požadovat hlasité čtení před ostatními. Stejně tak nelze (jaksi automaticky) předpokládat, že Romové mají běžně doma romská periodika a romskou literaturu, natož perfektně načtenou.

7. Shrnutí

- Romistická literatura a romská literatura jsou jedním ze způsobů, jak můžeme poznat romský jazyk a autentickou romskou kulturu – na rozdíl od tzv. literatury ohlasové, pro jejíž autory byla romská kultura pouze uměleckou inspirací.
- Ve vědeckých knihovnách a dále romistických odborných knihovnách je v současné době dostupná celá řada relevantních obecně naučných publikací, specializovaných monografií, krásné literatury i periodik. Vhodným výběrem lze získat řadu relevantních textů i prostřednictvím internetu – v tomto odkazujeme na konzultace na shora uvedených vědeckých pracovištích.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|---|-----|----|
| 1) Romština je indoevropský novoinický jazyk. | ANO | NE |
| 2) „Olašskou romštinou“ mluví pouze Romové na Balkáně. | ANO | NE |
| 3) Romské děti v České republice už vůbec nemluví romsky. | ANO | NE |
| 4) Romipen je soubor socio-kulturních hodnot romské komunity. | ANO | NE |
| 5) „Rom“ znamená v romštině „hrdina“. | ANO | NE |

Textová analýza

- 1) Pokuste se na základě dosud získaných znalostí o romské a romistické literatuře říci, jaké jsou inspirační zdroje romských autorů. Své nápady si запиšte pro pozdější srovnání.
- 2) Na základě analýzy medailonů pěti romských autorů formulujte témata a inspirační zdroje jejich tvorby.

Všech pět níže uvedených medailonů je přetištěno z knihy: J. Kramářová – H. Sadílková (eds.), *Čalo vodi / Sytá duše*.

ANDREJ GIŇA

*1936, Tolčemeš (dnes Šarišské Sokolovce), SK

Vyrůstal v romské osadě v Tolčemeši na východním Slovensku, po válce se celá rodina přestěhovala do Čech, do Rokycan, kde žije autor dodnes. V letech 1969–1973 se aktivně zapojil do činnosti Svazu Cikánů-Romů, v organizování proromských aktivit pokračoval i po jeho zrušení. V roce 1984 založil kapelu Rytmus 84. Po roce 1990 začal podnikat, založil vlastní firmu, která dodává Romům po celé republice vepřová střívkva na jejich oblíbené tradiční jídlo – *goja*.

Psát začal v polovině 60. let, k psaní jej přivedl učitel, který rád poslouchal vyprávění jeho maminky. Andreje navedl k tomu, aby vypravování začal zapisovat. První maminčiny pohádky Giňa zapisoval česky, svou sbírku poslal do Západočeského nakladatelství, ale rukopis mu byl navrácen. Postupně se – pod vlivem Mileny Hübschmannové – dostal k romštině a ke své vlastní tvorbě, která má několik podob, ty však bez výjimky čerpají z tradice předválečných romských osad.

Publikoval časopisecky (*Amaro lav, Lačo lav, Romano kurko, Gendalos, Amaro gendalos, Romano hangos, Romano džaniben*), povídka „Škypár“ byla zařazena do dvojazyčného výboru romské prózy *Kale ruži* (1990), v roce 1991 mu vyšla samostatná sbírka povídek. V současné době připravuje nakladatelství Triáda obsáhlejší výbor z jeho tvorby.

Knižní publikace:

Bijav / Svatba, Praha: Apeiron 1991.

ILONA FERKOVÁ

*1956, Rokycany

Vyrůstala a dodnes žije v Rokycanech. Do roku 1989 se živila manuální prací, v 90. letech pracovala jako koordinátorka speciální mateřské školy v Rokycanech. V roce 1999 s celou rodinou emigrovala do Velké Británie, odkud se po čtyřech a půl letech vrátila zpět do Rokycan.

V 80. letech založila v Rokycanech ženský pěvecký soubor *Amare neni* (Naše tety). Již od dětství si přála zapsat příběhy, které vyprávěl její otec. Právě díky svému působení v souboru *Amare neni* se Ilona Ferková seznámila s tvorbou jiných romských autorů a na popud Mileny Hübschmannové začala sama tvořit. Píše výhradně prózu, vydala již dva knižní výbory a publikovala také hojně časopisecky (*Romano kurko, Amaro lav, Nevo romano gendalos, Romano hangos, Kereka, Romano džaniben*).

Knižní publikace:

Mosarda peske o dživipen / Zkazila si život, Praha: Romaňi čhib 1992.

Čorde čhave / Ukradené děti, Brno: Muzeum romské kultury 1996.

MARGITA REIZNEROVÁ

*1945, Malý Bukovec, SK

Od útlého dětství žila v Praze, kam se po válce celá rodina ze Slovenska přestěhovala. Členové její rodiny tvořili jádro romského souboru Perumos (Hrom), v němž Reiznerová účinkovala jako sólistka. Soubor vznikl v Praze v 80. letech a získal si věhlas, zúčastnil se také několika zahraničních přehlídek.

Díky svým aktivitám se Reiznerová stala v první polovině 90. let důležitou kulturní osobností: v roce 1991 spoluzakládala Sdružení romských autorů, kterému později sama předsedala, stála u zrodu časopisů *Amaro lav* (Naše slovo) a *Romano gendalos* (Romské zrdcadlo), kde působila jako redaktorka, a vedla nakladatelství Romaňi čhib (Romský jazyk), které se věnovalo publikaci děl romských autorů. V polovině 90. let spolu se svou rodinou emigrovala do Belgie, kde v současné době žije.

Inspirací pro vlastní tvorbu v romštině se jí staly básně Tery Fabiánové, se kterými se seznámila na jedné ze zkoušek souboru Perumos na konci 80. let. Hojně publikovala periodicky (*Romano lav, Lačo lav, Romano gendalos, Romano kurko, Gendalos, Romano hangos, Romano džaniben*), její tvorba byla prezentována ve sborníku *Kale ruži* (1990), vydala také útlé výbory ze své prozaické i básnické tvorby. Je členkou Mezinárodní asociace romských spisovatelů. Její báseň „Kamav te vakere!“ (Chci mluvit) byla v roce 2000 zařazena do cyklu „Poezie pro cestující“ v pražském metru.

Knižní publikace:

Romaňi paramisi / Romská pohádka, Praha: Romaňi čhib 1992.

Kalí – paramisa / Káli – pohádky, Praha: Romaňi čhib 1992 (2. rozš. vyd. 1994).

Suno / Sen, Praha: Společná budoucnost – Triáda 2000.

TERA FABIÁNOVÁ

*1930, Žihárec, SK, †2007, Praha

Dětství prožila v obci Vlčany na jižním Slovensku. V roce 1946 se spolu s rodinou přestěhovala do Čech, kde se od svých 16 let živila nequalifikovanou prací, později se vyučila jeřábnicí v ČKD.

Proslavila se především svými romsky psanými fejetony a básněmi, které se staly inspirací pro další generace romských spisovatelů. Je také autorkou několika povídek. Fabiánová patří mezi nejstarší romské spisovatele v ČSSR, všechna její stěžejní díla však dosud vyšla pouze časopisecky (*Románo lil*, *Lačho lav*, *Amaro lav*, *Romano gendalos*, *Romano kurko*, *Gendalos*, *Kereka*, *Romano hangos*, *Romano džaniben*). Psát začala v 60. letech, poprvé publikovala na stránkách zpravodaje Svazu Cikánů-Romů *Románo lil* (Romský list). Soubor jejích básní vyšel ve sborníku *Romane gil'a* (Romské písně, 1979). Český překlad povídky „So džalas o Miškas sune“ (Co se Miškovi zdálo) byl v 60. letech zdramatizován v Československém rozhlasu, dětská povídka „Čavargoš“ (Tulák) byla zfilmována pro Českou televizi. Jedna z jejích básní „Šťěstí přichází ke mně“ byla vystavena v rámci série „Poezie pro cestující“ na plochách pražského metra. V roce 2003 získala Tera Fabiánová zvláštní ocenění za prozaickou tvorbu v soutěži Roma Literary Awards budapeštského Institutu otevřené společnosti, v prosinci roku 2006 získala za celoživotní dílo Literární cenu Mileny Hübschmannové udělovanou společností Romea.

Knižní publikace:

Sar me phiravas andre škola / Jak jsem chodila do školy, České Budějovice: ÚDO 1992.

Čavargoš / Tulák, Praha: Apeiron 1991.

VLADO OLÁH

*1947, Stropkov, SK

Vyrůstal v romské osadě ve Stropkově, v roce 1986 se přestěhoval do Prahy, kde žije dodnes. V roce 1991 založil Matici romskou, jíž předsedá.

Píše poezii a rytmizovanou prózu. Jedním z hlavních témat jeho tvorby je prostředí dřívější romské osady, z kterého sám pochází. Debutoval ve sborníku *Kale ruži* (1990) třemi krátkými povídkami v rytmické próze. Svou tvorbu se mu podařilo uveřejnit téměř kompletně, kromě časopisů (*Romano lav*, *Amaro lav*, *lačho Jav*, *Romano gendalos*, *Nevo romano gendalos*, *Romano kurko*, *Romano hangos*) také ve čtyřech básnických sbírkách. Je členem Obce spisovatelů.

Knižní publikace:

Khamori luludi / Slunečnice, Praha: M M M 1996.

Le khameskere čhave / Děti slunce, Praha: Matice romská 2003.

O khamutno kamiben / Žár lásky, Praha: Matice romská – sdružení Oženo 2005.

Amaro drom pal o udut / Naše cesta za světlem, Praha: Matice romská 2006.

- 3) Shodují se vaše nápady s výsledky textové analýzy autorských medailonů, objevují se ve vašich poznámkách nějaké rozpory?
- 4) Pokud jste dospěli ke shodě, pokuste se říci, jaké motivace mohou stát v pozadí tvorby těchto autorů.
- 5) Pokud se ve vašich výsledcích objevují rozpory – nápady z první části úkolu se neshodují s výsledky z textové analýzy – pokuste se říci, čím jsou způsobené.

Analýza reálné situace

- 1) Přečtěte si medailon Andreje Giňi a zatrhněte ty části textu, které jsou podle vás důležitým momentem v jeho literární kariéře.

- 2) Jaký význam má romština pro Andreje Giňu jako spisovatele? Kdy tento význam A. Giňa objevil?
- 3) Jakým způsobem A. Giňa romštinu použil ve svých prvotinách?
- 4) Co lze usuzovat z faktu, že původně česky psané pohádky Andreje Giňi nebyly v nakladatelství přijaty, zatímco jeho povídka v romském jazyce přeložená do češtiny Milenou Hübschmannovou byla odvyšovaná v Českém rozhlase?

ANDREJ GIŇA

1. 1. 1936, Šarišské Sokolovce, okr. Prešov

Narodil jsem se v romské osadě. Tatínek byl kovář a hudebník. Sedláci ho měli rádi, protože jim koval koně, dělal motyky, hřebíky, řetězy a navíc chodil se svou kapelou hrát na svatby. Dříve na východním Slovensku hráli jenom Romové.

Pak vypukla válka. Jednou odpoledne – mohlo mi být pět šest let, ale pamatuji se na to jako dnes – přišli do osady četníci a dva příslušníci Hlinkovy gardy, zavolali si mého tatínka, protože dělal v osadě starostu a řekli: „Do zítřka se musíte přestěhovat pod les. Buď si zbouráte chatrče sami a můžete si přenést materiál – když ne, zbouráme vám je my.“

Za války vyháněli Romové z vesnic, a nás teda taky přestěhovali pod les, daleko od obce. Ve vesnici jsme bydleli jakž takž – hůř než sedláci, ale přece jenom to šlo. Pod lesem to byla hrůza. Proto jsme se hned po válce odstěhovali do Čech. Dalo se tu sehnat lepší bydlení i lepší práce.

Vyučil jsem se tavičem, pracuji jako řidič nákladního vozu, v zimě navíc jako topič. V roce 1984 jsme založili hudební skupinu Rytmus 84. Dělán kapelníka.

Začal jsem psát před více než 25 lety. Sbíral jsem pohádky od starých Romů. Poslal jsem je do Plzně do Zápa-dočeského nakladatelství. Nevzali je. Možná že jsem v češtině neměl dost dobrý styl. Až když se mi narodil syn – máme čtyři děvčata a posledního chlapce – pustil jsem se znova do psaní. Napadlo mě: co mu budu vyprávět, až bude dorůstat? Nám tatínek vyprávěl všelijaké zážitky, co všechno se mu přihodilo, když chodil hrát, nám se to vždycky ohromně líbilo, ani jsme nedýchali, jak to bylo napínavé, a tak jsem si řekl: mohlo by se to líbit i mému chlapci. A vůbec i jiným lidem. Sedl jsem a napsal příběh. Na veselce. Začal jsem psát česky, protože jsem si nedovedl představit, že by se romsky dalo taky psát. Jenomže to, jak lidé v osadě spolu mluvili, jejich žerty, průpovědky, kletby i zehňání mi zněly v uších romsky – a když jsem to napsal česky, bylo to jako stín, nemělo to živou šťávu. A tak jsem to zkombinoval: vypravěče jsem napsal česky a dialogy romsky.

Povídku pak uvedla do češtiny Milena Hübschmannová a vysílali ji v rozhlase. Povzbudilo mě to a od té doby píše romsky. Vidím, že to jde. Romština je krásný, živý jazyk a byla by škoda, kdyby se měl ztratit.

Ve svých povídkách chci ukázat Romům i Čechům, jak dříve žili Romové, jak se dovedli bavit a smát – i když hladověli, jak dovedli jeden druhému prokazovat úctu, jak drželi pospolu, dovedli si odpouštět a jeden ve druhém viděl člověka. Měli jsme sice hladový žaludek, ale duše byla sytá.

(Andrej Giňa, *Bijav / Svatba*)

Projekt

Smyslem zpracování projektu je praktická příprava na práci s žáky. Vzniklé materiály použijete při vlastní výuce. Projekt můžete zpracovat i v dílčím rozsahu – tzn. že ve výběru konkrétního díla (část A) se budete řídit podle námi již vypracovaných aktivit pro žáky (Úkoly pro žáky jsou umístěny na DVD, které je součástí této publikace.) V tomto jaksi dílčím rozsahu upřednostníte autorky Ilonu Ferkovou a Věru Fabiánovou. Doporučujeme ovšem zpracovat projekt v plném rozsahu.

- 1) U autorů, s jejichž medailonky jste pracovali v textové analýze (Tera Fabiánová, Ilona Ferková, Andrej Giňa, Vlado Oláh, Margita Reiznerová), vyhledejte v katalogu vám (potažmo vašim žákům) dostupných knihoven konkrétní publikace, přečtěte si je. Vypracujte pro ně úplný bibliografický údaj (včetně romského názvu) a anotaci.

- 2) Vypracujte úplný bibliografický údaj a krátkou anotaci u třech děl, jež lze zařadit mezi tzv. ohlasovou literaturu. V čem se liší literatura tzv. ohlasová a romská literatura?
- 3) Vytvořte pro žáky vlastní úkoly z jiných textů – nabízí se jiné povídky Ilony Ferkové (dostupné též on-line: *Šukar laviben le Romendar / Romové píší...*, <<http://www.romea.cz/index.php?id=rubrika&rubrika=Literatura>>), dále Andreje Giňi, ale i dalších.
- 4) Při vytváření souboru úkolů se můžete obrátit na pracovníky a spolupracovníky CERME (zejména Muzea romské kultury).

Klíč

Opakování: 1) ANO, 2) NE, 3) NE, 4) ANO, 5) NE.

Textová analýza: Inspirací většiny autorů je romská kultura, prostředí, ve kterém vyrůstali, a reflexe vlastní romské identity.

Analýza reálné situace: 1) Sběr pohádek od starých Romů, nepřijetí jeho práce v českém jazyce, obava z toho, jaké zážitky předá svým dětem, neschopnost vyjádřit pocity v českém jazyce, zapojení romštiny do jeho vlastní tvorby, snaha předat Romům i ostatním lidem „sytou romskou duši“. 2) Je to jeden z přirozených způsobů uměleckého vyjádření. A. Giňa – podobně jako další romští spisovatelé – měl talent vyjadřovat se písemně romsky z dob školní docházky potlačený, a objevil jej až v dospělém věku. 3) Vyprávění česky, dialogy romsky.

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Kritériem pro výběr níže uvedených titulů byla vedle relevance (pro základní orientaci v tématu) také aktuálně relativně dobrá dostupnost jednotlivých publikací.

Romistická literatura:

Monografie a sborníky:

Davidová, Eva, *Cesty Romů / Romano drom 1945–1990*, Olomouc: Univerzita Palackého 1995.

Etnografická publikace, která víceméně chronologicky popisuje vývoj romské společnosti v Československu – zejména se zřetelem na poválečné období. Česky (s ukázkami v romštině a jejich českým překladem), doprovázené množstvím autorských fotografií. Je vhodné sáhnout pokud možno po prvním vydání této publikace.

Hübschmannová, Milena. *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*, Olomouc: Univerzita Palackého 1998.

Esejistická publikace z pera zakladatelky české romistiky světového formátu. V jedenácti tematických celcích M. Hübschmannová seznamuje čtenáře s romistickými reáliemi (zejména romskou kulturou – jazykovou, literární a společenskou) i se svými osobními zkušenostmi, na základě nichž dospívala k dalšímu poznání. Kniha je určena širšímu okruhu čtenářů, neobsahuje poznámkový aparát, v závěru přináší seznam další doporučené literatury. Česky, s romskými citacemi a autorskými texty (tyto též s českým překladem).

Kol. autorů, *Bibliografie romistické literatury*, Olomouc: Univerzita Palackého 1994.

Doposud jediná odborně zpracovaná bibliografie romistické (a dílčím způsobem i romské) literatury u nás, zahrnující ovšem i světovou literaturu. Obsahuje autorský rejstřík (u některých záznamů též krátkou anotaci), dále deskriptorový (předmětový) rejstřík a další pomocné rejstříky. Na zpracování této publikace se podílely více než dvě desítky odborníků romistů.

Kol. autorů, *Černobílý život*, Praha: Gallery 2000.

*Reprezentativní sborník textů předních odborníků. Protože je publikace určena jako informativní texty (o romské kultuře, historii i politice) pro širší veřejnost, nejsou jednotlivé příspěvky zatíženy poznámkovým aparátem – v závěru však obsahují další doporučenou literaturu. Přitažlivosti pro nejširší čtenáře dodávají knize kvalitní fotografie. Tento titul vyšel souběžně též v anglické jazykové mutaci pod názvem *Life in Black and White*. Texty v českém vydání jsou česky, ukázky folkloru v romštině, s českým překladem.*

Kol. autorů, *Romové v České republice (1945–1998)*, Praha: Socioklub 1999.

Sborník statí o romské minoritě žijící v České republice, na němž se podíleli odborníci různých profesí (romistka, sociologové, politologové, pedagogové). Jednotlivé kapitoly obsahují seznam další relevantní literatury k tématu. Kniha je psaná česky. Dostupná též v plném znění on-line z WWW: <http://www.socioklub.cz/docs/romove_v_cr.pdf>.

Liégeois, Jean-Pierre, *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava: Informačné a dokumentačné stredisko o Rade Európy 1995.

Ve spolupráci s několika desítkami předních odborníků (též z ČR a SR) zpracoval J.-P. Liégeois (Univerzita René Descartes, Paříž) syntetickou publikaci o Romech, jejich kultuře, historii, politické reprezentaci i společenském postavení v celosvětovém kontextu (přičemž je však přirozeně znát zaměření na Evropu a zejména Francii).

Kniha vyšla ve slovenském překladu a je dostupná i v plném znění on-line z WWW: <http://www.radaeuropy.sk/swift_data/source/dokumenty/ikre/publikacie/dokumenty/romovia.pdf>.

Mann, Arne B. (ed.), *Neznámi Rómovia: Zo života a kultúry Cigánov-Rómov na Slovensku*, Bratislava: Ister Science Press 1992.

Soubor statí odborníků (etnologů, muzikologů, historiků, sociologů, lingvistů), které jsou „sondami“ do různých částí romské kultury a historie v různých lokalitách na Slovensku. Slovensky nebo česky (s resumé v romštině a angličtině).

Nečas, Ctibor, *Špalíček romských miniatur: osoby a dějství z romského dramatu, které se odvíjelo na scéně historické Moravy*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008.

Nástin historie moravských Romů, který prof. Nečas – historik dlouhodobě se zabývající dějinami Romů – zpracoval jako portréty jednotlivých postav a drobnokresby komunit, ze kterých pocházely. Kniha je poutavým čtením i díky tomu, že autor rezignoval na poznámkový aparát, a přitom ve výkladu vhodně ilustruje ukázkami – nabízí množství konkrétních citací z písemných pramenů. Dílko jako takové lze chápat jako „třešničku na dortu“ celoživotního díla prof. Nečase.

Romistická periodika:

Romano džaniben – časopis romistických studií, o. s. Romano džaniben, Praha.

Odborný romistický časopis, vychází kontinuálně od roku 1994, v současné době s periodicitou dvakrát do roka. V souladu s původní koncepcí zakládající redakční rady (první šéfredaktorkou byla doc. Milena Hübschmannová) si časopis svou náplní udržuje standardy odborného periodika, ovšem vedle toho se též zaměřuje dílčím způsobem na popularizaci vědeckých poznatků širší veřejnosti, a řadí se mezi nejkvalitnější publikace svého druhu na světě. Na jeho stránkách redakce (úzce spojená s okruhem pedagogů, absolventů a studentů romistiky UK) dává prostor nejen výše zmíněné prezentaci nejnovějších vědeckých poznatků romistiky, ale stejnou měrou i autorské romské literární tvorbě a umění obecně (resp. přináší též portréty romských spisovatelů, výtvarníků, hudebníků aj.). Pravidelně jsou též publikovány anotace a recenze na vycházející romskou a romistickou literaturu v celosvětovém kontextu. Články v tomto časopise jsou v českém a romském jazyce, dále v angličtině (abstrakty), též příležitostně v němčině. Dostupné z WWW: <<http://www.dzaniben.cz>>.

Bulletin Muzea romské kultury, Muzeum romské kultury, Brno.

Ročenka Muzea romské kultury vychází pravidelně už od roku 1992. Obsah bulletinu je rozdělen na část podrobně informující o činnosti MRK za uplynulý rok a v druhé části přináší ročenka odborné romistické články. Díky kumulativnímu rejstříku v čísle 15/2006, který přehledně informuje a odkazuje na předchozí čísla ročenky, lze mezi desítkami odborných článků prakticky a rychle vyhledávat. Texty jsou převážně v českém jazyce, dále v romštině, resumé anglicky.

Bulletin MRK 17/2008 je již dostupný v plné verzi on-line a MRK hodlá v tomto trendu publikování i nadále pokračovat. Dostupné na WWW: <<http://www.rommuz.cz>>.

Romská literatura – ústní lidová slovesnost, autorská próza, autorská poezie, žurnalistika:

Folklorní tradice:

Hübschmannová, Milena, *God'aver lava phure Romendar / Moudrá slova starých Romů*, Praha: Apeiron 1991.

Sbírka desítek romských přísloví. Obsah je strukturován do tematických celků a všechna přísloví jsou přeložena do češtiny. Publikace též obsahuje krátkou stat', která objasňuje původ romských přísloví a význam romské slovesnosti. Romsky s českým překladem.

Hübschmannová, Milena, *Romské hádanky / Hin man ajsi čhaj, so...*, Praha: Fortuna 2003.

Tradiční romské hádanky a humorné hádankové příběhy sesbírané mezi Romy v jejich původním romském znění (až poté byly přeloženy do češtiny). V úvodu je zařazena předmluva Mileny Hübschmannové o okolnostech sběru a obecně o výskytu hádanek (a jejich různých typech) v romské ústní lidové slovesnosti. Romsky s českým překladem.

Hübschmannová, Milena, *Romské pohádky*, Praha: Fortuna 1999.

Tradiční romské pohádky, které výběrově prezentují zlomek obrovské sběratelské kolekce Mileny Hübschmannové. Publikace z etnografického hlediska dodnes nemá u nás obdoby. Knize uškodila kauza vzniklá poté, co byla rozhodnutím Ministerstva školství kniha rozeslána jako učební pomůcka pro žáky základních škol. Pohádky, které se ještě donedávna vyprávěly při pohádkových sešlostech,

byly sesbírány mezi Romy v jejich původním romském znění (až poté byly přeloženy do češtiny). V úvodu je zařazena předmluva o okolnostech sběru a odborná stať o pohádkách Mileny Hübschmannové. Česky.

Autorská tvorba prozaická:

Cina, Emil, *O školara / Školáci*, Praha: Společnost Horymíra Zelenky 2005.

Kratičké prózy romského básníka a spisovatele, mistra slovních hříček, Emila Ciny. Doposud nebyla publikována žádná jeho básnická sbírka, jeho tvorba je rozptýlena po romských periodikách (sám byl redaktorem dnes již zaniklého časopisu Amaro lav) a publikována v časopise Romano džaniben. Doprovodné texty k fotografiím romských školáků v útlé publikaci Školara vznikly v romštině, autor sám je přeložil i do českého jazyka.

Čalo vodi / Sytá duše. *Antologie prozaických textů romských autorů z ČR*, Brno: Muzeum romské kultury 2007.

Kniha je výběrem z prozaické tvorby romských spisovatelů, přičemž jde o autory, kteří žijí a tvoří (resp. žili a tvořili) v České republice. Soubor několika desítek povídek je reprezentativní publikací, jakousi čítankou, mnohé povídky jsou ovšem knižně publikovány vůbec poprvé (některé z nich publikovány byly, ale doposud pouze na stránkách časopisů), některé – již dříve publikované – povídky však patří dnes již ke „klasické“ literatuře. Editorky publikace zařadily na závěr knihy krátké portréty a bibliografii prezentovaných spisovatelů. Kniha je tak jedním z nejvhodnějších titulů pro bližší seznámení s romskou literární tvorbou. Publikace je dvojjazyčná (originály romsky a české překlady).

Deméterová, Helena, *Rom ke Romeste drom arakhel / Rom k Romovi cestu najde (Paramisa the sune / Povídky a sny)*, Praha: Sdružení romských autorů Romaňi čhib 1994.

Soubor deseti autorských pohádek a snových příběhů. Romsky s českým překladem.

Eliášová, Irena, *Naše osada: smutné, veselé i tajemné příběhy Romů*, Liberec: Krajská vědecká knihovna v Liberci 2008.

Román Ireny Eliášové se odehrává ve slovenské romské osadě, a je rozdělen na čtyři části dle čtvera ročních dob. Stylem vyprávění autorka spíše inklinuje k líčení kratších epizod, takže čtenář nemusí nutně číst román „od začátku do konce“. Zajímavá je jazyková rozrůzněnost textu – autorka vyjadřuje dialogy slovensky, texty písní apod. vyjadřuje romsky, vyprávění a popisy jsou v českém jazyce. Publikace je výsledkem grantu MKČR, je neprodejná, ale na vyžádání dostupná u vydavatele.

Erös, Roman, *Cadik*, Praha: Dauphin–Protis 2008.

Román, který čtenáři hodnotí velmi pozitivně. Příběh s tajemstvím je pojat jako paralela romského a židovského holocaustu (proto ten semitský název). Publikace je česky (původní znění).

Fabiánová, Tera, *Sar me phiravas andre škola / Jak jsem chodila do školy*, České Budějovice: ÚDO 1992.

Krátká novela z pera Tery Fabiánové vychází z vlastních vzpomínek a zkušeností jedné z nejtalentovanějších romských spisovatelek. Příběh školačky, který může být pro mnohé mladé čtenáře inspirací, zatímco pro dospělé námětem k zamyšlení. Romsky s českým překladem.

Fabiánová, Tera – Hübschmannová, Milena, *Čavargoš / Tulák (Romská pohádka / Romaňi paramisi)*, Praha: Apeiron 1991.

Vyprávění určené nejen pro děti. „Čavargoš“ je malý psík, kterého najdou romské děti na ulici a společně pak prožívají různá dobrodružství. Romsky s českým překladem.

Ferková, Ilona, *Čorde čhave / Ukradené děti*, Brno: Společenství Romů na Moravě 2003.

Sbírka povídek jedné z nejvýraznějších romských autorek v ČR. Povídky napsané v průběhu 80. let se vracejí do komunistického Československa a v rámci intimních příběhů reflektují i změny a problémy, se kterými se v této době Romové v Čechách vypořádávali. Romsky s českým překladem.

Giňa, Andrej, *Bijav / Svatba (Romane priphende / Romské povídky)*, Praha: Apeiron 1991.

Soubor tří autobiograficky laděných povídek z pera jednoho z nejvýrazněji talentovaných a nejstarších romských spisovatelů u nás. Autor (nar. 1936) čtenáře ve svých příbězích zavede na Slovensko, odkud sám pochází, a líčí, jak dříve Romové žili, užívali si života i paběrkovali, zejména ovšem to, jak drželi pospolu – i Giňova autorská tvorba vychází z ústní tradice vyprávění o předcích. Pro tohoto autora je charakteristický ušlechtilý humor jak v dialozích, tak v popisovaných scénách. Romsky s českým překladem.

Haluška, Vladislav, *Pal le devleskero Sidorkus / O božím Sidorkovi*, Praha: Signeta 2003.

Sbírka pěti povídek Vladislava Halušky obsahuje příběhy vycházející z tradice romské ústní lidové slovesnosti i autorské povídky. Povídky jsou uvozeny krátkým rozhovorem s autorem. Jako ilustrace byly ke knize použity kresby romských dětí z romské osady v Bystranech, SR. Romsky s českým překladem.

Harvan, Jozef, *Pohádky mého srdce*, Brno: Tribun 2008.

Druhá kolekce autorských pohádek z pera Josefa Harvana. Publikace je česky (původní znění).

Harvan, Jozef, *Z pohádky do pohádky*, Praha: Fortuna 2006.

Autorské pohádky romského insitního výtvarníka, inspirované romskou kulturou a orientální exotikou. Knihu ilustroval sám autor. Publikace je česky (původní znění).

Lacková, Elena, *Holocaust Romů v povídkách Eleny Lackové*, Praha: Fortuna 2001.

Tři povídky E. Lackové, které se odehrávají na Slovensku v době války. Autorka vychází ze své osobní životní zkušenosti. V romštině byly povídky publikovány na stránkách periodika Romano nevo li'.

Lacková, Elena, *Romské pohádky / Románe paramisa*, Praha: Radix 1999.

Kolekce autorských pohádek. Elena Lacková ve své tvorbě určené dětem čerpá z lidové romské slovesnosti, tyto pohádky však napsala původně ve slovenštině.

Lakatos, Menyhért, *Krajina zahalená dýmem*, Praha-Podlesí: Dauphin 2007.

Román, odehrávající se v době druhé světové války v horthyovském Maďarsku, je příběhem romského chlapce hledajícího vlastní kořeny. Toto dílo předního romského spisovatele bylo napsáno

původně maďarsky (ve slovenském překladu vyšlo pod názvem Začadené obrazy již v roce 1986) a konečně je možné je číst též v českém překladu.

Maximoff, Matéo, *Sudba Ursitorů*, Praha: Argo 2007.

Román-legenda z pera předního světového romského spisovatele. Příběh románu se odehrává v Rumunsku a je inspirován starými kalderašskými legendami. Jde o jediné dílo z rozsáhlé literární tvorby M. Maximoffa (1917–1999), které bylo doposud přeloženo do českého jazyka. Spisovatel publikoval nejvíce ve francouzštině a v romštině. Kniha je doprovázena fantastickými ilustracemi Alfréda Ullricha (romského umělce, rytce a grafika).

Olahová, Erika, *Matné zrcadlo*, Praha: Triáda 2007.

Soubor hororově laděných povídek romské autorky Eriky Olahové. Publikace je česky (původní znění).

Olahová, Erika, *Nechci se vrátit mezi mrtvé*, Praha: Společná budoucnost – Triáda 2004.

Soubor hororově laděných povídek romské autorky Eriky Olahové. Publikace je česky (původní znění).

Reiznerová, Margita, *Kal'i / Kal'i (Paramisa / Pohádky)*, Praha: Sdružení romských autorů Romaňi čhib 1994.

*Dvě autorské pohádky-legendy přední romské spisovatelky, která je jinak známá zejména jako básnířka. Další její krátké prózy byly publikovány v čítance *Jdeme dlouhou cestou* (1998) a také časopisecky. Knížečka *Kal'i* vyšla romsky s českým překladem.*

Rusenko, Arnošt, *Trin pheňa / Tři sestry (Paramisa / Pohádky)*, Praha: Sdružení romských autorů Romaňi čhib 1994.

Pět kratších autorských pohádek. Arnošt Rusenko čerpal přímo z vlastní znalosti autentického romského folkloru. Romsky s českým překladem.

Taikon, Katarina, *Katicí, ty to zvládneš!* Praha: Ivo Železný 1999.

Příběh (částečně autobiografický) o sedmiletém romském děvčátku, které začíná chodit do školy. Jde o překlad, samostatný díl mnohadílného vyprávění o Katicí z pera významné švédské romské spisovatelky, která se sama naučila číst a psát teprve ve svých šestadvaceti letech.

Autorská tvorba básnická:

Horváth, Jan, *Tumenge / Vám*, Brno: Petrov 1999.

První sbírka Janko Horvátha, významného současného romského básníka. Romsky s českým překladem.

Oláh, Vlado, *Amaro drom pal o Udut / Naše cesta za Světem*. Praha: Matices romská 2006.

Nejnovější vydaná sbírka poezie s autobiografickou předmluvou. Jako věřící a vystudovaný teolog se ve svých básních autor zpovídá ze svého vztahu k Bohu. Romsky s českým překladem.

Oláh, Vlado, *Khamutno kamiben / Žár lásky*, Praha: Matice romská 2005.

V pořadí třetí sbírka básní romského básníka a překladatele Vlado Oláha s milostnou tematikou. Součástí knihy je rozhovor L. Vikové s autorem o jeho životě. Romsky s českým překladem.

Oláh, Vlado, *Le khameskere čhave / Děti slunce*, Praha: Matice romská 2003.

Sbírka Vlado Oláha přináší básně a krátké prózy inspirované vzpomínkami na dětství na Slovensku. Romsky s českým překladem.

Reiznerová, Margita, *Suno / Sen*, Praha: Společná budoucnost – Triáda 2000.

Básně Margity Reiznerové byly publikované poprvé v r. 1988 (Šunen Romale), další její práce se objevily ve sborníku Kale ruži (1990). Knížečka s titulem Suno je její první samostatnou sbírkou. Romsky s českým překladem.

Žurnalistika:

Romano vod'i – společenský měsíčník, vydává Romea, o. s. Více informací na <<http://www.romea.cz>>.

Kereka – měsíčník určený zejména dětem a jejich učitelům, vydává Demokratická aliance Romů ČR, o. s. Více informací na <<http://www.darcr.cz>>.

Romano hangos – společenský měsíčník, vydává Společenství Romů na Moravě, o. s. Více informací na <<http://www.srnm.cz>>.

Romové a náboženství

Lucie Čechovská

„Lačo dīves, paní Horváthová, jak to, že dnes ani včera nebyla Vaneska ve škole?“

„Ale paní Lucko, Vanesku bolí dva dny břicho.“

„Tak s ní raději zajděte k doktorce, paní Horváthová, člověk nikdy neví.“

„To není potřeba, víte, ona je, jak se říká, uřknutá. Už jsme jí udělali na zápěstí křížky a do zítřka to snad bude dobré.“
(Brno, 2010, terénní sociální pracovnice)

Setkali jste se někdy ve škole s podobnou omluvou dítěte? Myslíte si, že si Vaneska vymýšlí a paní Horváthová ji kryje, nebo opravdu věří, že její dceru někdo uhranul?

Víte, jakého jsou Romové náboženského vyznání? Jsou všichni Romové křesťané? Myslíte si, že Romové mají vlastní náboženství? Řekneme-li, že Romové jsou pověřiví, neříkáme tím spíše to, že o jejich vztahu k náboženství víme pramálo či vůbec nic?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Seznámíte se se základními pojmy v romském jazyce, které se váží k tématu vztahu Romů a náboženství.
- Dozvíte se o proměnách a rozmanitosti náboženských praktik v prostředí různých romských komunit.
- Poznáte, že náboženství v životě Romů může hrát důležitou roli např. v oblasti udržování vazeb romské komunity nebo získávání nového společenského statusu.
- Osvojíte si způsob, jak se vyhnout stereotypnímu vnímání jednotné romské religiozity – ten vám může ukázat, jak přemýšlet i nad jinými stereotypy používanými ve vztahu k Romům.
- Poznáte, že koncept jednotné romské religiozity je pouze výpovědí o vlastní neznalosti problematiky.

2. Jak tyto znalosti využijete:

- Při výuce témat v oblastech *Člověk a společnost* (Dějepis, Úvod do filozofie a religionistiky), *Člověk a příroda* (Sociální prostředí) a při výuce průřezového tématu *Multikulturní výchova*.
- Při zhodnocení materiálu pro výuku, odhalování stereotypizací jak vlastních, tak ve výpovědích žáků.
- Při hodnocení některých situací v rodině romského žáka či žákyně (např. úmrtí v rodině) budete moci předejít nedorozuměním vyplývajícím z možného odlišného prožívání této situace a z odlišného přístupu v plnění povinností spojených s náboženskými představami.

3. Úvod

Většinová společnost ví o vztahu Romů a náboženství poměrně málo. Často je odpověď na tento problém vyčerpána tvrzením, že Romové jsou křesťané nebo že se řídí určitým souborem praktik, které jsou specificky romské a ve většině mají magický charakter. Od středověku si však slovo magie s sebou nese negativní náboj, protože sloužilo k popisu praktik heretiků – tedy těch, co se odchýlili od učení církve. Při označení některých praktik slovem magie je proto nutné mít tento negativní význam slova na paměti. Může se totiž stát, že náboženství Romů začneme vnímat spíše jako pověru. Tento způsob uvažování nám však nepomůže ani v pochopení vztahu náboženství a Romů, ani ve snaze pochopit

funkci a význam náboženství v prostředí romských komunit. Tyto jednoduché, nepřesné a zobecňující charakteristiky přispějí spíše k vytváření dalších stereotypů a k uzavírání romského etnika a jeho kultury do předem vytvořených kategorií.

Romové představují etnikum, které obývá prostor mezi různými kulturami. Život jednotlivých romských komunit a skupin byl po staletí obklopen většinovými kulturami, s nimiž přicházely do styku během svého kočovného způsobu života či během procesu usazování v různých koutech světa. Romské kulturní koncepty proto můžeme ve velké míře považovat za výsledek kreativní, dynamické kulturní výměny a nejinak tomu je i ve vztahu Romů k náboženství. Ve světle těchto kreativních, dynamických kulturních výměn lze jen stěží hovořit o romském náboženství či specifické romské religiozitě. Předpoklad určitého souboru věr a praktik tzv. romského náboženství vychází spíše z neznalosti problematiky a může vést až k absurdní otázce, zda Romové uctívají tradiční romské bohy a duchy, jako se to stalo v dotazování Slovenského statistického úřadu v roce 1994. Problematiku vztahu Romů a náboženství nejlépe vystihují slova Milana Kováče a Arne Manna v knize *Boh všetko vidí*:

„Tak jako Romové nejsou všude stejní, neexistuje ani jednotný model jejich duchovní kultury. Jejich duchovní svět, to je jakoby mnoho pestrých světů naskládaných vedle sebe. Proniknout do nich není vůbec jednoduché.“

4. Faktografický výklad: Vliv evropských náboženských tradic na náboženský život Romů

Na základě lingvistických bádání byla za pravlast Romů označena Indie. Z ní začínají Romové odcházet západním směrem mezi 6. až 9. stoletím. Charakteristiky původního způsobu života, které vycházely z indického kastovního systému a postavení Romů v něm, se měnily pod vlivem náboženských tradic, s nimiž se na svých cestách Romové setkávali. V 11. století byly romské skupiny v Byzantské říši spojovány s manicheismem. Jednalo se o náboženské hnutí založené ve 3. století perským prorokem Mánim, který se pokládal za vtělení Ducha svatého. Řeckým termínem, který označoval vyznavače manicheismu v Byzancii, byly označeny také některé skupiny Romů. Šlo o slovo *Atsinganoi* a je v něm základ také pro nám známé označení „cikán“. V dobových církevních pramenech z 12. a 13. století se hovoří o lidech zvaných *Atsinganoi*, kteří v oblasti Malé Asie věštili osud a věnovali se magickým praktikám, a církev je považovala za nebezpečné. Lidé se jim měli vyhýbat a neměli je pouštět do svých domů, „neboť učí ďábelské věci“. Vedle zprávy o lidech zvaných *Atsinganoi* se dochovaly také příběhy, které měly dokládat křesťanské založení Romů. Jisté je, že romské skupiny putující středověkou Evropou se stále více identifikovaly s křesťany, tedy s katolickou církví. Avšak jejich snaha o identifikaci s většinovou společností prostřednictvím náboženského vyznání je neuchránila před pronásledováním. V roce 1427 byli Romové exkomunikováni pařížským arcibiskupem z církve kvůli praktikám věštění osudu. Tato církevní exkomunikace mohla stát v počátku pronásledování Romů v celé Evropě. Nebyli vpouštěni do kostelů, v podstatě byli vytlačeni z celého rámce křesťanství. Mezi běžnými lidmi byli považováni za špatné věřící. Podobně tomu bylo také v prostředí islámských zemí.

Box č. 1: Příběh o křesťanském založení Romů

Jedna verze příběhu se týká odmítnutí pomoci svatě rodině při jejím útěku do Egypta před Herodem. Jako pokání musí Romové putovat světem. Tímto způsobem mohlo být zdůvodňováno kočování Romů a také jim příběh mohl pomoci ve snadnějším přijetí ze strany dominantního křesťanského obyvatelstva při příchodu na nové území.

V českých zemích se Romové objevují zhruba v 15. století. Od 16. století jsou ztotožněni s vyzvědači tureckého sultána a tím pádem i s jinověrci. Historické prameny z období pronásledování Romů, které by uceleněji informovaly o charakteru náboženství mezi romskými skupinami na našem území, neexistují.

Jde jen o útržkovité zprávy týkající se negativního vnímání odlišnosti v náboženském životě Romů – zejména praktik věštění osudu. Charakteristiky vztahu Romů k náboženství a zejména ke katolické církvi se na území Uherska a částečně na území jižní Moravy dají detailněji získat až z období reforem Marie Terezie a Josefa II., v nichž se Romů přímo dotkla snaha o jejich usazení a asimilaci. Mezi opatřeními byl i příkaz k tomu, aby Romové participovali na křesťanských obřadech, z čehož lze odvozovat domněnku, že ačkoliv se Romové za křesťany (katolíky) považovali, aktivně se církevního života neúčastnili. Pokusy o usazení Romů na venkově v tomto období však byly důležité pro další proměny života Romů, a to i v oblasti jejich duchovní kultury. Ačkoliv byli Romové od majoritní společnosti odděleni svým sociálním postavením, nebyli zcela izolovanou skupinou. Ekonomická závislost Romů na jejich okolí mezi nimi zaručovala kontakty a tím i působení v dalších sférách života Romů. Tímto způsobem začínaly působit prvky religiozity v prostředí venkovského obyvatelstva na duchovní život Romů usazujících se v oblasti Uher a částečně na Moravě, přičemž tento proces vzájemného ovlivňování rozhodně nebyl jednosměrný. Příkladem opačného vlivu, tedy směrem od romské komunity k venkovskému obyvatelstvu, může být výpověď ženy neromského původu z dnešního venkovského prostředí na východním Slovensku. Této ženě onemocnělo dítě, a proto vykonala soubor různorodých opatření.

„Navštívila lékaře, který jí předepsal antibiotika. Současně dítěti uvázala na zápěstí červenou stužku, kterou váží romské ženy dětem na ochranu před zlými silami. Omyla dítě uhlíkovou vodou, kterou Romové využívají jako prostředek proti uhranutí. A nakonec nechala za dítě sloužit mši svatou. Přitom si byla vědoma toho, že lékaři nepřizná ani mši svatou ani opatření vykonaná na dítěti prostřednictvím lidových praktik a faráři se nezmíní o červené niti a uhlíkové vodě.“

(Rozhovor Arne Manna s matkou neromského původu, východní Slovensko, 1994)

Romistka Eva Davidová uvádí, že většina usedlých Romů se vyznačovala specifickým náboženským cítěním, které bylo charakteristické promícháváním názorů křesťanských a vlastní víry. Do jaké míry můžeme tyto původní představy u Romů pozorovat i dnes, bude také jednou z otázek dalšího výkladu této kapitoly. V této souvislosti je ještě potřeba upozornit na používání spojení „lidová religiozita“ či „lidové náboženství“. Je třeba mít na paměti, že dělení náboženství či religiozity na lidovou a oficiální v sobě nese také oddělování lidové vrstvy od elitní vrstvy nebo také nízké a vysoké kultury. Dříve bylo toto dělení spojeno s mírou gramotnosti, ovšem v současné době nelze tento koncept jednoduše přenášet a aplikovat na náboženství v různém prostředí romských skupin.

Od konce 19. století se duchovním životem Romů začaly intenzivněji zabývat některé vědní obory. Badatelé upozornili na fakt, že původ náboženských představ Romů netkví v učení světových náboženství (křesťanství či islámu), ale v představách lidových vrstev, mezi nimiž se usazovali. Romové byli na okraji společnosti, proto jim přijetí místních náboženských představ a praktik mohlo pomoci uniknout před perzekucí a intolerancí ze strany církvi a věřících. Promíchávání místní a vlastní tradice mohlo představovat strategii jejich přežití. Romové tedy nerozvíjeli vlastní náboženství, které by bylo společné všem romským komunitám, ovšem jistá originalita či specifičnost vztahu Romů k náboženství může být spatřována právě ve způsobu, jakým kombinovali vlastní původní náboženské tradice a tradice lokálního, ve většině venkovského obyvatelstva. Nabízí se samozřejmě otázka, jaké jsou ony původní náboženské prvky Romů. Tomuto tématu dosud nebyl ve výzkumech věnován dostatek prostoru a času. Pokud se objevují nějaká tvrzení o tom, které prvky náboženského života jsou původní a mohly by mít kořeny až v Indii, jedná se spíše o domněnky konkrétních badatelů. S jistotou se dá říci pouze to, že původ jejich náboženských představ je odvozen z egyptských, židovských, řeckých, římských, tureckých, maďarských, kavkazských, tatarských a dalších vlivů. Současně je nutné mít na paměti, že Romové zaujímalí v těchto společnostech většinou postavení heretiků či tuláků – lidí na okraji společnosti.

Oficiálně se Romové hlásili vždy k té církvi či náboženské tradici, která byla na daném území převažující. Proto bychom podle území mohli narazit na Romů křesťany ve vyznání římskokatolickém,

evangelickém, řeckokatolickém, pravoslavném. Rovněž můžeme například na Balkáně narazit na Romy muslimy. Od 2. poloviny 20. století začínají mezi Romy pronikat také nové náboženské proudy, obecně označované slovním spojením nová náboženská hnutí. Příkladem této konfesijní pestrosti v současné době může být příběh prvního romského pravoslavného duchovního na území České republiky, vysvěceného v roce 2003.

„David Dudáš vyrůstal v římskokatolické rodině, zajímal se však o historii Východu a jeho zájem stát se duchovním ho přivedl k pravoslaví. Odjel studovat do monastýru do rumunské Moldávie a po návratu se stal pravoslavným duchovním v Rokycanech. Pravoslavná církev v Rokycanech působí nejen duchovně, ale také v oblasti sociální. Většinu pravoslavných farníků tvoří u otce Dudáše lidé z východních zemí, kteří přišli do České republiky hledat práci (zejména z Ukrajiny), a také místní Romové. Proto zde také vznikla „Romská duchovní misie“. Obyvatelé Rokycan neromského původu komentují situaci různě. Sám otec Dudáš tvrdí, že místní lidé si budou muset zvyknout na to, že romští spoluobčané jsou pravoslavného vyznání, protože „není divné být Rom, ani není divné být pravoslavný křesťan, ale je divné být Rom pravoslavného vyznání.“
(*Romano hangos*)

Způsob, jakým Romové formovali svou duchovní tradici, byl již částečně popsán. Různé podoby romských komunit v evropském prostoru dávají vzniknout různým podobám náboženského života. Stejně tak ale náboženský život může do jisté míry ovlivnit podobu romského společenství. Na tento příklad narážíme v jihofrancouzském městečku Les Saintes Maries de la Mer, kde jednou v roce spojuje různé romské skupiny velmi oblíbená náboženská pouť a procesí s ostatky a sochou svaté Sárý či Černé Sárý (*kali Sárý*), „romské světice“. Právě z důvodu poutě se do Les Saintes Maries de la Mer sjíždějí Romové z různých koutů Evropy. Největší zastoupení mezi nimi mají Romové ze severní a jižní Francie. Vzniká zde časově omezená romská komunita, která v čase letních měsíců a hlavně v čase poutě dosahuje počtu tisíců. Nestálému způsobu fungování komunity odpovídá i typ obydlí. Dříve Romové přijížděli s vozy taženými koňmi, dnes koně nahradily auta a pojízdné karavany. Samotná pouť se každoročně koná ve dnech 24., 25. a 26. května. Tradice poutě sahá do druhé poloviny 19. století. Z výnosu místní prefektury z roku 1895 o zákazu účasti Romů na pouti se můžeme domnívat, že byla v tomto období vykonávána. Z literatury se dovídáme, že v roce 1898 se proti tomuto výnosu Romové vzbouřili a do obce se vrátili. Nedůvěřivost místních obyvatel a jejich



Obrázek č. 1: David Dudáš. Foto z pietního aktu k uctění romských obětí holocaustu v Hodoníně u Kunštátu. David Dudáš zahajuje pietní akt pravoslavnou mší. (Foto: Tomáš Trumpeš)



Obrázek č. 2: Svatá Sára. Pohlednice z poutě, 24. 5. 1935. (MRK)

neznalost romských obyčejů daly vzniknout mnohým legendám a také byly příčinou toho, že romským poutníkům byla opakovaně zakázána účast na pouti. Oficiálně byla pouť k moři s procesím svaté Sárý církevními kruhy uznána až v roce 1935. Podle romské legendy byla Sára tmavší pleti a pocházela ze vznešeného rodu vládnoucího na břehu řeky Rhony.

„Jednoho dne měla Sára vizi, ve které viděla ženy volající o pomoc. Jednalo se o Marii Salome a Marii matku Jakubovu, které po smrti Ježíše Krista odešly z Palestiny. Sára jim v malé loďce přispěchala na pomoc, ale moře bylo tak rozbouřené, že málem sama přišla o život. Nakonec hodila své šaty do moře a ty posloužily jako prostředek, na kterém se podařilo Marie dostat na břeh. Za odměnu byla Sára pokřtěna a bylo jí předáno evangelium.“

(Zuzana Lamperová, Náboženstvo rómskej komunity v obciach Medzev a Les Saintes Maries de la Mer)

Ostatky a socha Sárý jsou uloženy v kryptě kostela, kam také vstupují skupiny Romů a oblékají Sárú do šatů, modlí se, zapalují svíčky. Poté je Sára vynesena na střechem kostela, v němž probíhá mše. Bohoslužba je prokládána expresivními výkřiky nejen romských účastníků. Pronášejí se

prosby, děkování za mateřství, manželství a zdraví. Po skončení mše je socha Sárý nesena v doprovodu „gardiens“ – jezdců na koni –, muzikantů a věřících k moři. V momentě, kdy Sárú ponoří do vody, vrhají se věřící do moře, protože věří, že jim voda posvěcená Sárú přinese zdraví a štěstí. Poté se Sára ukládá zpět do krypty kostela a následující den pokračuje procesí svatých Marií. Pouť a procesí se svatou Sárú patří k nejznámější romské pouti, ovšem přesuneme-li se zpět do prostředí českého či slovenského, zjistíme, že aktivním romským návštěvníkům poutí např. na Svatém Kopečku u Olomouce jméno městečka Les Saintes Maries de la Mer a svaté či *kali* Sárý nic neříká. Nemůžeme však říci, že tito lidé jsou méně náboženští či méně Romové. Pouze se pohybují v jiném kulturním, sociálním a dost možná i ekonomickém prostředí, které jim neumožňuje cestovat do vzdálené Francie. Současně pro jejich sociální život nemusí být sdílení poutě za svatou Sárú důležité, protože například na rozdíl od Romů ve Francii, Anglii či Španělsku žijí usazeným způsobem života a budují sociální vazby spíše na jednom místě.

Box č. 2: Poutě a procesí s *kali* Sárú

Tradicí poutě a procesí s *kali* Sárú začal v České republice prosazovat Dušan Kotlár. Pouť a procesí se svatou Sárú probíhá v Hejnicích na Liberecku.

Rozhodně nejde o vyčerpávající vysvětlení těchto rozdílů, pouze si musíme uvědomit, že pro posuzování jednotlivých prvků náboženského života v konkrétním společenství Romů je nutné znát historické souvislosti a současně sociální, ekonomické a mocenské vztahy na daném území. Náboženství totiž nelze od těchto sfér oddělit. Funguje a proměňuje se v jejich úzkém kontaktu a někdy jen stěží můžeme říci, které prvky patří do sféry náboženství a které se týkají spíše sociálního uspořádání romských skupin. To, že vnímáme náboženství jako soubor snadno definovatelných věr a praktik, které lze oddělit například od politických praktik, vychází z konkrétního historického vývoje západních společností. Do tohoto vnímání zasáhl proces sekularizace, v němž náboženské instituce a hodnoty přestávají v západní společnosti hrát důležitou roli ve veřejném životě. Jde o specifický proces v západních společnostech, což lze pozorovat např. na komplikovaném vztahu západních společností k islámským zemím, v nichž je vztah náboženství a politiky odlišný. Tímto způsobem je nutné přistoupit i k tématu náboženství v prostředí romských komunit. Výjimkou nejsou romské osady na Slovensku a stejným způsobem musíme uvažovat o proměnách náboženství u slovenských Romů v prostředí českých měst, do nichž se kvůli práci začali stěhovat po 2. světové válce. Odlišný obraz bychom také dostali, kdybychom se rozhodli zkoumat náboženství Romů stále kočujících, jak je tomu například ve Francii, Španělsku nebo Anglii. A zcela nutný by byl tento přístup, kdybychom se chtěli dozvědět více o Romech muslimech např. v Bulharsku, Rumunsku, Chorvatsku a dalších zemích. Najednou se z prvotního jednoduchého a zobečňujícího tvrzení, že Romové jsou křesťané nebo že

mají vlastní romské náboženství, dostáváme k velmi pestrému a stále se proměňujícímu obrazu náboženství ve velmi rozmanitých geografických, sociálních, politických a ekonomických podmínkách různých romských skupin.

Když nyní dokážeme tuto rozmanitost brát v úvahu, můžeme zaměřit pozornost k vybrané oblasti, která poslouží k detailnějšímu proniknutí do tématu vztahu Romů a náboženství. Touto oblastí je prostředí slovenského venkova, tedy romských osad při slovenských obcích, odkud pochází také většina Romů žijících v současné době na území České republiky. V souvislosti přesídlení rodin z venkova do měst lze poukázat na změny, které se odehrály v některých rituálech spojených také s náboženskými představami. Současně lze pozorovat změny, které se odehrávají v samotných romských osadách. V následující části se proto zaměříme zejména na proměny rituálu spojeného s úmrtím blízkého příbuzného. Současně zmíníme výrazné prvky náboženského života Romů na slovenském venkově a jejich uchování, změnu či vymizení v prostředí českých měst. Druhou oblast bude tvořit problém vlivu nových náboženských hnutí na náboženský a sociální život v již zmíněných romských osadách na Slovensku.

5. Analytický výklad: Tradiční a současné podoby náboženství Romů u nás a na Slovensku

Tradiční prvky v náboženství Romů u nás a na Slovensku

Většina Romů žijících v České republice k nám přichází po 2. světové válce za nabídkou práce. Odcházejí z prostředí slovenského venkova – ve většině z prostředí izolovaných romských osad – a usazují se ve městech. Navíc od konce padesátých let dochází ze strany komunistického režimu k tvrdé asimilaci Romů, která měla vést k likvidaci romské duchovní tradice. Jakým způsobem zasáhl komunistický režim do fungování sociálních vztahů v romských komunitách, nakolik se mu „podařilo“ rozložit tradiční systémy sociální kontroly a zničit duchovní svět Romů, lze dnes pozorovat všude kolem nás. Mezi touto devastací však i dnes můžeme slyšet příběhy o zesnulých příbuzných – *mulo* –, kteří se vrátili varovat svou rodinu. O to důležitější jsou takové příběhy, slyšíme-li je z úst třináctiletých dětí žijících v prostředí sociálně vyloučených lokalit velkých měst.

„Viděla jsem mrtvého dědu ze Slovenska. Ani do rána jsem nemohla dospat. Hned jsem to říkala mamě a šly jsme do kostela zapálit svíčku, aby mě nechťel. Pak, myslím, přišla nějaká zpráva ze Slovenska, to už si nepamatuju, byla jsem malá.“

(Romská žákyně 4. třídy, Brno, 2009)

Mulo (*mule* – množné číslo) znamená mrtvý. Je ovšem součástí každodenního života. *Mulo* jako přízrak, duch mrtvého se může vrátit na tento svět z různých důvodů. Situace spojené s jakoukoliv výpovědí o *mulo* spadají do oblasti krajních situací. To znamená, že jsou doprovázeny pocity nejistoty, strachu, úcty. Tyto situace mohou být jak pozitivní, tak negativní. Obecně ale platí, že setkání s *mulo* není žádoucí.

„Mulo straší. To pak máš špatné svědomí. Dojde tě postrašit, když se proviníš.“

(Romka, 30 let, Brno, 2009)

Kromě varování a ochrany svých žijících příbuzných může *mulo* prostřednictvím snů léčit a radit. Současně si ale může stěžovat a dokáže člověka omámit. V horších případech může způsobit fyzickou bolest a za špatné chování či z důvodu pomsty může způsobit smrt. *Mulo*, který zemřel nepřírozenou smrtí, může být velmi nebezpečný. Víra v návraty mrtvých nás přivádí k důležitému okamžiku v životě romské rodiny, kterým je rozloučení se zesnulým či bdění u mrtvého – *vartování*. Smrt hraje v životě člověka důležitou roli. Vyvolává pocity nejistoty a strachu, protože víme, že je nevyhnutelná. Současně ale může dávat hodnotu tomu, co jí předchází, tedy samotnému životu. Každé společenství se s faktem

smrti vyrovnává po svém. Stejně tak romská společenství vytvářejí různá opatření, která mají umožnit jedinci žít po smrti a tím dát jeho životu smysl. Bdění u mrtvého, vartování, není zcela romským specifickým. S touto praxí se setkáváme v mnoha kulturních okruzích a i v některých regionech na našem území a na Slovensku bylo bdění u mrtvého běžnou součástí zaopatřování mrtvého pro život po smrti. Důležité jsou však jemné detaily této praxe a její smysl a význam s ohledem na širší život romské komunity, ať už na Slovensku, nebo v prostředí českých měst.

Vartování, *vartišagos*, *vartinel*, *snažinel*, je bdění u mrtvého, které trvá dva až tři dny většinou v domě zemřelého. Souvisí s ním zaopatřování těla mrtvého, pohřeb a dění těsně po něm. Jde o činnosti, které mají zabezpečit další existenci jak zemřelého, tak jeho rodiny a dalších příslušníků lokální skupiny.

„Vartování má za cíl vyjádření podpory rodině, rozloučení se s mrtvým a připravení mrtvého na posmrtný život.“

(Rom, 70 let, Brno, 2009)

Současně má vartování zabránit tomu, aby se mrtvý, *mulo*, vracel zpátky za svými příbuznými. Většina praktik, které Romové uskuteční na sklonku života a před pohřbem zesnulého, má za cíl uspokojit potřeby mrtvého, udobřit si ho a zamezit mu v návratu a v ubližování živým.

„Strach z *mule* je důvodem pro to, aby se všechno před pohřbem řádně opatřilo a mrtvý neměl touhu se vracet, protože *chudela tute mulo* – chytne tě mrtvý – vyvolává velké obavy a neskrývaný strach.“

(Romka, 30 let, Brno, 2009)

Hned po smrti se zakrývají zrcadla, aby se v nich mrtvý nemohl vidět. Stejně tak aby se neobjevovaly tváře jiných mrtvých, protože pro zesnulého chodí jiní dříve zesnulí. Na oči se mu položí mince, aby je nemohl otevřít a nechtěl vzít někoho dalšího. Do rakve se mu dávají všechny oblíbené věci, které měl za života rád. Nemá boty, aby se nemohl vracet. Do kapsy se mu dávají peníze – symbolická částka, aby nebožtíka vyplatili a on se nevracel. Když přicházejí příbuzní, osobně se s ním loučí, polibkem na čelo nebo na ruku. Mohou přicházet všichni z komunity, kdo cítí potřebu se rozloučit nebo chtějí ještě stihnout nápravu křivd a jiných záležitostí – zaplacení dluhu, požádání o prominutí, žádost o pozdrav svých dříve zemřelých. Aby se zemřelý cítil dobře, povídají se během vartování příběhy. Většinou jsou o zesnulém a jiných zesnulých. Mluví se o nich jen v dobrém. Nesmí se zpívat. Nutné je, aby u mrtvého stále někdo byl. Nesmí zůstat ani chvíli sám, aby se nemohl probudit. Při vynášení rakve se třikrát poklepe na dveře, aby se mrtvý řádně rozloučil s domovem. Po návratu z pohřbu si umyjí ruce a zničí zbytek věcí, s kterými byl mrtvý v kontaktu. Dnes však vartování neprobíhá v přítomnosti zemřelého. Místo rakve se tedy rozmístí po pokoji fotografie, zapálí se svíčky. Manipulace s tělem mrtvého proběhne buď přímo ve smutečním domě, kde se mrtvý obléká, nebo se mu předměty dávají až při samotném pohřbívání. Vartování bez těla mrtvého ale také probíhá dva až tři dny a zbylá opatření a výše popsané prvky se objevují.

Box č. 3: Romové a mrtví

Důstojný a majestátní obřad měl pomoci udobřit ducha mrtvého, dodnes někteří naši Romové staví přepychové hrobky, které naplňují luxusem a oblíbenými věcmi mrtvého. U majetných Romů je připravena hrobka podle interiéru obydlí, v němž jedinec žil. Do hrobky jsou umístěny oblíbené věci – alkohol, tabák, karty atd., předměty denní potřeby včetně postele, na které je položena rakev s tělem. Ve významné dny v roce, o Velikonocích a na Vánoce, nosí Romové na hroby pro své mrtvé jídlo a pití, které měli rádi. V průběhu celého roku mají doma vystaveny jejich fotky spolu se svatými obrázky a někdo u nich denně zapaluje svíce.

„Věci po mrtvém se dnes neničí, ale rozdávají rodině. Ale spíš se takové věci nepřijímají ze strachu. Hlavně od cizích lidí nechtějí Romové brát věci, neví, jestli to není *palo mule* – po mrtvém –, a neví, jaký ten člověk byl.“

(Rom, 70 let, Brno, 2009)

Velmi důležitým prvkem vartování je rozloučení s mrtvým. Rodina nebožtíka nikoho nezve, lidé přicházejí sami. Muži vyprávějí příběhy, ženy jsou v jiné místnosti a starají se o jídlo a pití pro muže.

„Lidé přicházejí, ti mívají známí se střídají, příbuzní zůstávají a pijí a vyprávějí celé dva dny v kuse. Přinášejí obrázky, dárky. Když je mrtvý v domě, tak se ho dotýkají a dávají polibky na ruce a na čelo. Když není mrtvý, objímají se nejbližší pozůstalí.“

(Rom, 70 let, Brno, 2009)

Vedle psychické podpory lidé pomáhají rodině i ekonomicky. Přinášejí na vartování jídlo a pití. V domě zemřelého se nesmí nic vařit. Proto se jídlo přináší z jiných domácností.

„Přímá rodina většinou drží půst. Pozůstalý partner nebo partnerka drží přísný půst. Zbytek přináší jídlo a pití, většinou alkohol. Ale lidi by se neměli moc opít, tak aby neusnuli.“

(Rom, 70 let, Brno, 2009)

Faktem ale je, že fyzická nepřítomnost těla může vést k menší potřebě účasti na vartování u lidí, kteří nebyli až tolik v přímém kontaktu se zemřelým. Účast ve městech je nižší než v osadách na Slovensku, kde se většinou účastní celá osada. Ztráta kontaktů při společných rituálech pak může způsobit rozvolnění vazeb uvnitř komunity a současně nižší sociální kontrolu mezi Romy samotnými. Přesto je však vartování a s ním související víra v *mule* součástí života Romů i ve městech. Tyto prvky aktivně zasahují do jejich života a mohou se projevit v každodenním jednání.

„Učitelka zpěvu potkala své žáky na ulici v době, kdy měli být na hodině. Bez toho, aniž by se zeptala, co se stalo, jim vynadala za lajdáctví. V zápětí se ale musela omlouvat, protože jí matka dětí vysvětlila, že jim umřel dědeček a oni nesmí aspoň v době vartování zpívat.“

(Romská rodina, Brno, 2009)

„V dobré víře přinesla sociální pracovnice oblečení pro své romské klienty v nouzi, ti však odmítli. Až později se dověděla o obavě přijímat oblečení od cizích lidí, protože může být po mrtvém.“

(Romská rodina, Brno, 2008)

„Žákyně přišla na odpolední doučování velmi unavená a nechtěla se jí pracovat. Doučovatel ji pokáral slovy, že nechápe, proč vlastně přišla. V rozhovoru vyšlo najevo, že celou noc s rodinou vartovali a byla tak unavená, že nešla ani do školy. Na doučování přišla, protože se bála, že přijde o body, za které mohou žáci chodit na výlet.“

(Romská žákyně 4. třídy, Brno, 2010)

Stejně jako je pro romské společenství důležité vypořádat se s faktem smrti, je důležité také začlenit do svého života nově příchozí. Konání pohřbu a křtu je nezbytností, na rozdíl od svatby, místo které postačí obřad zvaný *mangavipen* – zásnuby. K oficiálnímu sňatku nemusí dojít například z důvodu nedostatku financí, což ovšem v současné době není problémem pouze romské komunity. Mladé páry často odkládají svatbu, protože peníze investují pro ně potřebnějším způsobem. Vrátime-li se k tématu začleňování nově příchozích do společenství, je to nejčastěji formou křtu, *boňa*, (olašsky *kerečigo*). Význam křtu obecně je spojen hlavně s příslušenstvím k obci věřících, k určité církvi. Další funkcí křtu je přijetí jedince do společnosti. U Romů pak křest slouží také jako ochrana před nečistými silami. O *mule* již byla řeč, vedle nich však působí i další síly, které ohrožují nepokřtěné děti. Jednou z hrozeb je ježibaba (*striga*). Tato bytost, opředěná mnoha příběhy, na sebe může vzít různou podobu. Může se ukázat jako vítr, moucha, pavouk či živá žena, která se dobře vyzná v zaříkávání. Pokud je dítě

Box č. 4: Mangavipen

Dříve probíhal obřad veřejně – partneři se navzájem z dlaní napili vína, které jim nalil nejváženější člen komunity. Veřejně si tak dali slib věrnosti, po kterém následovala oslava za přítomnosti příbuzných a dalších členů společenství. Svatba pověřená úřadem nebyla až tak důležitá, zatímco dnes je dokladem dobré finanční situace rodiny. U některých olašských Romů dodnes rodiče domlouvají partnery pro své děti již v raném dětství. U slovenských Romů se partneři pro děti již nevybírají.

nepokřtěné, může být vyměněno *guli daj* (duchem matky, která zemřela u porodu a chodí vyměňovat děti jiným matkám). Nepokřtěné dítě je také více než jindy vystavené hrozbě uhranutí. Víra v uhranutí je velmi rozšířená jak v romských osadách, tak v prostředí měst.

„Dneska jsem musel odejít ze školy, jak mně bylo špatně. Hned jsem utíkal za babičkou. Ta mě prohlídla a popelem mi udělala křížky na zápěstí.“

(Romský žák 5. třídy, Brno, 2009)

Uhranutí vzniká při setkání dvou a více lidí, kdy prostřednictvím pohledu projde z jednoho na druhého zlá síla. Proto se říká, že uhranutému se „stalo z očí“. Termínem *Zoči* se někde přímo uhranutí pojmenovává. Uhranout lze i prostřednictvím přílišného vychvalování nebo přehnaným láskyplným pohledem, což nejvíce hrozí u novorozěnat, která nejsou pokřtěná. Příznaky uhranutí jsou nevolnost, spavost či naopak nespavost, horečka, nechutenství, zimnice. Uhranutí se léčí nejčastěji uhlíkovou vodou – *jagalo pañi* –, která se vypije. Na některých místech se dítě ve vodě omývá, jinde se uhlíkem či popelem dělají křížky. Jiný způsob ochrany před uhranutím je uvázání červené šňůrky kolem zápěstí dítěte. Někdy se do kočárku či postýlky dávají ostré předměty – hřebec, nůžky, vidlička, jehla. Dítě by mělo být pokřtěno co nejdříve po narození. Dítě před křtem obléká a nese na rukou kmotra. Drží ho po celou dobu obřadu, kromě doby, kdy vyzve farář, aby dítě drželi rodiče.

U Romů nalezneme řadu obyčejů, z nichž některé mohou mít prastaré kořeny, zatímco jiné převzali v různých dobách od majoritního obyvatelstva. Některé prvky se u majority vytrácejí a zůstávají živé jen u romského společenství. Ovšem například víra v *strigy*, ježibaby či čarodějnice je stále živá i mezi majoritou v některých vesnicích na Slovensku.

„Moje babička si pořád zakrývá zrcadlo, aby ji některá z tetek neočarovala. Někdy si ani nechce sednout ve vesnici na lavičku, aby se nevystavovala čarování.“

(Studentka VŠ, Brezno u Banské Bystrice, Slovensko, 2009)

Víra v nadpřirozené síly, které mohou pomoci, uškodit nebo pouze doplňují určité praktiky související s každodenním životem, se objevuje také v tématu vztahů, lásky a získávání partnerů. Z romských osad na Slovensku byly získány záznamy o tzv. přísahách u kříže. Jde o praktiku, která se uplatňuje hlavně v případě manželské nevěry, a to zejména nevěry žen. Výjimečně se používá v případě krádeží nebo vraždy. Někdy se o ní hovoří jako o přísaze věrnosti. Konkrétně v případě podezření z nevěry i v případě, kdy je nevěra prokázána, obviněná žena musí přísahat u kříže, že byla věrná. Výběr kříže a místa přísahy se liší podle lokalit. Může to být hřbitov, kostel, boží muka nebo jiné místo. V jednom případě, kdy byla nevěra prokázána a vědělo se o ní po celé osadě, přísaha posloužila jako prostředek, kterým se situace uvedla do pořádku. Šlo hlavně o to, aby přísaha proběhla, protože skrze ni žena obnovila svůj sociální status věrné manželky. Do obecné formule, která se u kříže pronáší, se dosazují jména konkrétních osob, například:

Box č. 5: Přírodní síly

Mezi romské zvyky patří pokládání člověka na zem ihned po narození nebo při těžkých nemocech a těsně před smrtí, aby do sebe načerpal „sílu země“. Tento úkon souvisí s dlouhodobým sepětím Romů s přírodou. Zde pramenila víra v Matku Zemi a vůbec v přírodní síly, které si staří Romové personifikovali.

„O novoluní jsme měli krásný zvyk. Muži vycházeli ven a s obnaženými hlavami se klaněli novému měsíci. Nesli s sebou vědro vody a ve vědru drobné peníze. Věřili, že jak poroste měsíc, bude se rozmnožovat jejich bohatství... Dodnes nabádají staří, poctiví Romové své děti, aby před Měsícem, před Sluncem, před Větre, před Hvězdami neklely a nemluvíly sprostě, protože to jsou živé bytosti a vyzauřují velkou sílu. Kdyby k nim člověk neměl úctu, mohly by ho zničit... Naše babička si nejvíc vážila Ohně. Říkala: ‚Dítě, dítě, jak bychom my Romové přetrvali, kdybychom neměli oheň!‘ A vždycky než začala zadělávat těsto, hodila trochu mouky do ohně. (...) Takový klid, harmonii a jednotu s vesmírem jsem nezažila nikde jinde než v osadě mezi našimi lidmi.“

(Elena Lacková, *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*)

„Já, Emília Horváthová, jsem nikdy nebyla nevěrná svému manželovi s Josefem Mikou... a to přísahám před svým mužem a před Bohem.“

(Výzkum Marka Jakoubka a Lenky Budilové v romské osadě Abranovce, Slovensko, 2000)

Po vykonání přísahy se k události již rodina nevracela a tvrdila, že je tato věc vyřešena. Považovala přísahu za očištění před Bohem za něco, co je třeba udělat, aby se všechno vrátilo. Do jisté míry může tato praktika předcházet partnerským rozchodům a manželským rozvodům. Nebo naopak z důvodů ekonomických a sociálních nejsou rozchody a rozvody romských partnerů běžné, proto tato praktika může pomoci vyrovnat se s krizovými okamžiky v partnerském životě.

„Všichni vědí, že se nevěra udála a s kým se udála, ale všichni také vědí, že došlo k přísaze. Od přísahy se už o záležitosti nemluví.

... už je to za náma, život jde dál...“

(Výzkum Marka Jakoubka a Lenky Budilové v romské osadě Abranovce, Slovensko, 2000)

Věrnostní přísaha je živou skutečností také mezi Romy v prostředí českých měst. Používá se v případě předcházení, podezření a při nevěře prokázané. Stejně jako na Slovensku je přísaha vnímána jako prostředek, který společensky očišťuje nevěrného. Opět ale můžeme najít rozdíly způsobené vlivem nového prostředí. Ve věrnostní přísaze jde hlavně o změnu místa. Křesťanská symbolika kříže a atmosféra kostelů, hřbitovů a jiných veřejných míst je nahrazena intimní atmosférou vlastního domova. Výměna veřejného místa za místo soukromé a intimní může mít větší vliv na sociální dopady této praktiky. Již není v tak velké míře veřejně sdílána, což může vést i k opouštění praktiky. Na jedné straně může její opouštění upozorňovat na rozvolněnější partnerské vztahy mezi Romy v prostředí měst, na druhé straně snaha udržet tuto praktiku navzdory novému prostředí může ukazovat na přetrvávající tendenci Romů žít s jedním partnerem po celý život. Stále je však řeč o nevěře ženy. Mužská nevěra je vnímána jiným způsobem, respektive k tomu, aby si žena udržela muže, jsou využívány jiné prostředky. Romské ženy využívají v tzv. milostné magii různé ingredience, které přidávají muži do jídla a pití. Známé jsou také případy zašívání nebo vkládání symbolů, chlupů, vlasů do předmětu partnera. Ingredience mající moc zahrnují celer, petržel, pepř, zázvor, rozmarýn, dobromysl. Jedním z velkých tabu, o němž se nemluví, je přidávání menstruační krve do kávy. Například v pražské komunitě se od této praktiky distancovaly Romky, které dosáhly vyššího sociálního statusu – mají vyšší vzdělání a jsou zaměstnané.

„Je to tabu, o takových věcech vám nikdo nic vykládat nebude.“

(Výzkum Lucie Hrdličkové mezi pražskými Romy v letech 2002–2006)

Jedním z účinných prostředků využívaných v milostné magii jsou podle Romek vlasy. Vlasy oddělené od nositele jsou totiž stále považovány za jeho součást, proto je možné s dotyčným manipulovat. Proto jsou vlasy často nedotknutelné a prohrabování vlasů je mezi některými Romy zapovězeno. Pokud si chce žena přivolat nevěrného muže, manipuluje s jeho věcmi, někdy vkládá jeho osobní věci pod práh dveří a mezi pražskými Romkami bylo zaznamenáno vaření obnošené věci ve vroucí vodě. K těmto milostným praktikám jsou však často přivolávány zkušené ženy, které není lehké najít. Účast na takových praktikách skrývají zřejmě i z důvodu, že mezi některými mladými Romkami je již manipulace s vůlí druhého, na které tyto praktiky stojí, odsuzována. Tyto Romky staví přirozenou lásku proti lásce magické a zprostředkované.

„Láska není přirozená a pomine.“

(Výzkum Lucie Hrdličkové mezi pražskými Romy v letech 2002–2006)

Vliv nových náboženských proudů na duchovní život Romů

Většina slovenských Romů je oficiálně katolického vyznání, a to z toho důvodu, že katolická církev je dominantní církví na Slovensku. Romové se však ke katolické církvi a ke knězi obrací často pouze v případě křtů a pohřbů, protože pouze náboženský profesionál může provést tyto rituály. Někdy je kněz přivoláván také k očištění domu od *mule*, což někteří faráři odmítají. Mnozí Romové považují kněze za člověka, který dokáže komunikovat s druhým světem, tedy se světem mrtvých. Proto mu Romové projevují úctu a v mnoha případech toto postavení otevírá knězi cestu pro aktivní duchovní působení. Arne Mann, který v rámci svých terénních výzkumů v romských osadách na Slovensku navštívil i místní fary a hovořil s kněžími, uvádí, že vztah katolických kněží k Romům představuje spektrum od otevřeného, upřímného a obětavého přístupu až po nezáměrnou, takřka ignoraci.

„V jednej spišskej obci kňaz odmieta vstúpiť do zaostalej rómskej osady: ak jej obyvatelia chcú, aby napr. prišiel zaopatríť zomierajúceho, musia ho preniesť do domu rodiny, ktorá býva priamo v obci.“

(Arne B. Mann, *Dingir*)

Právě v romských komunitách, v nichž je katolický kněz pasivní, se otevírá prostor pro vliv nových náboženských proudů. V zásadě jde o proud tzv. letničních a charismatických křesťanských hnutí. Nejde tedy o formy nových náboženství, ale o nové duchovní proudy uvnitř stávajících křesťanských církví. Tyto nové proudy pak mohou stát v počátcích různých nových letničních či pentekostálních sborů. Vedle těchto duchovních proudů se objevuje mimo jiné také působení Svědků Jehovových či Církve adventistů sedmého dne. Jak charismatická, letniční hnutí, tak Svědkové Jehovovi a adventisté mají kořeny v 19. století, nejsou tedy nikterak nové dobou svého vzniku. Důvodem pro jejich řazení do nových náboženských hnutí je jejich aktualizované působení ve 20. století, které se nevyhýbá ani romským společenstvím. Název „letniční“ je odvozen od svatodušních svátků Letnice. Podle Nového zákona se jedná o den sestoupení Ducha svatého na apoštoly, který připadá na padesátý den po Božím hodu velikonočním. Z řeckého *pentékosté hémera* – padesátý den – pak vznikl název „pentekostální hnutí“. Ve Francii, Španělsku či Švýcarsku vznikají početné romské sbory, čítající někdy až pět set tisíc Romů. Podobně vznikají romské křesťanské sbory v Itálii, Srbsku, Maďarsku atd. Jeden z autorů věnující se romskému duchovnímu životu popisuje úspěch letničních skupin v Srbsku. Podle jeho pozorování Romům v islámské či katolické duchovní tradici chybí přímý a úzký vztah mezi knězem a běžným věřícím, který Romové upřednostňují. V jejich emotivním, přímém a velmi osobním vztahu k Bohu považují institucionální komunikaci nabízenou velkými církvemi spíše za rigidní a vzdálenou. Dalším důvodem může být fakt, že respektování církevní dogmatiky a aktivní účast na rituálech předpokládá dlouhé období vzdělávání a disciplíny, což Romové většinou postrádají. Také sociální a ekonomický status Romů je většinou nepříznivý a nové duchovní proudy často nabízejí přímou pomoc pro chudé věřící. Přístup Romů k těmto skupinám proto může mít často racionální důvody. Tyto sociální a ekonomické motivace můžeme pozorovat i v přístupu Romů k letničním hnutím na Slovensku. V obci Spišská Nová Ves vznikl v roce 2005 pentekostální sbor Maranatha, jehož mateřskou církví je Církev Nová naděje v Ostravě. V rámci misie tohoto sboru jsou vypravovány speciální autobusy z okolních osad na nedělní bohoslužbu. Přes týden jsou poskytovány speciální služby v osadách, do nichž jezdí pastor či některý z jeho pomocníků. Tito pomocníci jsou lidé přímo z osad, kteří tvoří duchovní jádro

Box č. 6: OKSSR

Občanské křesťanské sdružení Sintů a Romů je prvním romským sborem v České republice, v němž Romové obdrželi diplomy za úspěšné absolvování biblické školy. OKSSR působí v Chebu v oblasti sociální, práce s dětmi a romskou mládeží, vede biblickou a hudební školu.

Box č. 7: Osobní vztah

Potřeba osobního vztahu k Bohu či Ježíši Kristu může být pozorována v úpravě interiéru romských obydlí, kde se často nachází tzv. svatý koutek se soškami Ježíše Krista či Panny Marie nebo obrazy svatých, zavěšené v těsné blízkosti rodinných fotografií.

sboru a zároveň se připravují na budoucí pastorskou dráhu dojížděním do semináře v Čechách. Právě zápal pastorů, jejich autorita a osobní přístup jsou motivací k účasti Romů ve sboru. Pastor se mimo jiné vyjadřuje k aktuálním problémům v komunitě, což většina věřících staví do protikladu vůči přístupu katolických kněží. Také charakter bohoslužby může být pro Romy motivací k účasti. Věřící se totiž aktivně zapojují hlasitými projevy své zbožnosti, zvedáním rukou, zpěvem chválicím Boha, a to v romském jazyce. Neformálnost bohoslužby však může na jedné straně lákat, na druhé straně může vzbuzovat nedůvěru. Také některé prvky nové víry jsou v rozporu s tradičními představami a praktikami Romů. Pastor např. odsuzuje modlitby k andělům a svatým, stejně jako uctívání mariánského kultu. Kontakty se zemřelými považuje za pokušení od ďábla. Praktiky milostné magie považuje za hřích. Také kouření, pití alkoholu, půjčování na vysoký úrok a život s partnerem bez sňatku jsou považovány za těžký hřích. U některých věřících proto došlo ze dne na den k obratu v životním stylu. U jiných však tyto náhlé proměny budí znepokojení a nedůvěru. Z těchto důvodů někteří Romové do sboru nevstupují. Současně považují pastorovo uvádění lidí do stavu podobného transu za proklínání, proto se bojí na bohoslužby chodit. Někteří Romové nepřijali novou víru z důvodu pozdního křtu jedince. Katolický kněz totiž odmítá křtít děti lidem, kteří chodí do sboru, a pastor uděluje pouze požehnání, protože k samotnému křtu dochází až v dospělosti. Tyto rozpory, na jedné straně intenzivní participace ve sboru a na druhé straně obavy a nedůvěra, mohou přispívat v jedné osadě k nedorozumění a ke konfliktu mezi věřícími sboru a zbytkem osady. O sbor také nejeví zájem relativně integrovaní Romové, protože pro ně sbor ztrácí význam v tom smyslu, že je tvořen převážně Romy, proti kterým se sami vymezují.

Dalším pentekostálním sborem, který aktivně misijně působí v romských osadách na Slovensku, je Slovo života. Jde o sbor hlásící se k světovému hnutí Slovo života s centrem ve švédské Uppsale. Nejvyšší autoritou sboru je Písmo svaté a člověk může být spasen pouze prostřednictvím božího zásahu, znovuzrození, které znamená úplnou přeměnu života, dobré skutky, lásku k bližnímu, starostlivost o rodinu. Tento sbor se orientuje na romské komunity a aktivně působí v mnoha osadách na východním Slovensku. Na západě Slovenska působí sbor v obci Plavecký Štvrtok a vede biblickou školu mezi olašskými Romy v Galantě a Sládkovičove. Právě v obci Plavecký Štvrtok, vzdálené od Bratislavy asi 30 km ve směru k hraničnímu přechodu Hodonín–Holíč, se působení sboru Slovo života podepsalo na konfliktu mezi dvěma znepřátelenými stranami v místní romské osadě. Samotný konflikt odstartoval přistěhováním a nepřijetím tří žen z jiné vesnice (Bučiany u Trnavy). Tyto ženy se usadily a provdaly za místní Romy. Dvě z nich nebyly přijaty ostatními a jejich sňatek odstartoval také sídelní vyloučení a dělení domácností podle toho, zda přísluší k nově přichozím, nebo k původním obyvatelům. V roce 2001 přerostlo toto napětí v otevřený konflikt, který se nevyhnul ani bitkám a obětem na životech. V době otevřeného boje se skupina tzv. bučanských Romů vystěhovala z domu a žila v místní školce, kde jim poskytlo útočiště právě Slovo života. Mezi částmi osady pak vznikly ploty vysoké někde až čtyři metry. Ploty rozdělily osadu na dvě části, z nichž se nedá přejít z jedné do té druhé. Mají vlastní přístupové komunikace, studny, Romové obou skupin rozvázali všechny kontakty, a přerušilo se dokonce „medzi Cigánmi to najposvetnejšie, odprevať Cigána z kolónie“, tedy vzájemná účast na pohřbu.

Když začal v osadě působit sbor Slovo života, našel silnou odezvu právě v táboře tzv. bučanských Romů. Ti začali spojovat svou náboženskou přeměnu se sborem a také tím posilovali své přesvědčení o vyšším sociálním statusu. Druhá část osady se proti této skupině stále více vymezovala a současně se stavěla i proti sboru Slovo života. Označili působení sboru za satanské. Slovo „satan“ bylo do té doby v osadě neznámé, rychle se však stalo součástí místního slovníku. Kvůli nové víře postupně začaly také slovní potyčky, když však místní pastor v konfliktu zaujal neutrální postoj a finance použil spíše než na podporu Romů na rekonstrukci místní školky, strana bučanských se od biblické školy distancovala. V současné době jsou spíše pasivními vyznavači učení Slova života, neuznávají však katolickou církev, Vánoce, ale ani místního pastora. Sami praktikují individuální čtení a výklad Bible. Jedna rodina začala

dokonce navštěvovat jiný křesťanský sbor, protože jí nevyhovoval zcela romský sbor. Toužili získat status „bílých“ a v jiném křesťanském sboru se cítili součástí společnosti.

„Manželovi ruku podávají, úctivo, tak s ním jednáju jak so sobjerovným.“

(Výzkum Tatiany Podolinské v obci Plavecký Štvrtok, Slovensko, 2001–2002)

Zajímavé je také to, že se slábnoucím zájmem ze strany bučanských Romů začali o sbor Slovo života jevit zájem někteří členové druhé části osady. Na tomto případě z Plaveckého Štvrtku lze tedy pozorovat, jak příslušnost k náboženskému vyznání může sehrávat roli v dalších sférách života obce. U některých může být náboženská identita považována za prostředek k dosažení vyššího sociálního statusu ve vztahu k majoritnímu obyvatelstvu, v jiném případě může náboženská identita sloužit jako prostředek k řešení různých sporů. Náboženství se totiž může stát prostředkem pro vytváření kolektivní sdílené identity a dokáže v rámci určitého konfliktu posloužit k vymezení hranic mezi tím, kdo je členem a kdo není, ačkoliv původ konfliktu nemusí mít zcela náboženský charakter. Tato identita nemusí být nijak stálá. Spíše odpovídá potřebám v životě jedince či kolektivu.

„Jehovisti – to bola moja maťerská škola, Slovo života – základná a teraz som na vysokej škole (křesťanské sbory, pozn. autora).“

(Výzkum Tatiany Podolinské v obci Plavecký Štvrtok, Slovensko, 2001–2002)

Různé potřeby romského společenství se dají pozorovat také v proměňujícím se vztahu k Bohu. Slovo používané k označení Boha je *Devel (Del)*. Původ má v indické etymologii a je spojeno se sanskrtským termínem *deva*, který má nespočet významů. Slovo *Devel* se objevuje v přáních všeho dobrého, v požehnáních nebo např. v pozdravech:

Ačhen devleha – zůstaň s Bohem (pozdrav odcházejících při rozloučení); *Dža devleha* – jdi s Bohem (pozdrav zůstávajících při rozloučení).

Pojetí Boha u většiny věřících Romů se dá vyjádřit příslovím:

Manuš savoreha birinel, ča le Devleha na. – Člověk může vládnout všemu kromě Boha.

Již jsme se zmínili o tom, že vztah věřícího Roma k Bohu se projevuje spíše emotivně, je přímý a osobní. Nejlépe se dá pozorovat prostřednictvím písní. Můžeme narazit na písně oslavující Boha nebo Ježíše. V písních žalostných či prosebných Romové litují hříchů, ale také prosí za zcela světské věci, jako je hodná žena, dobré bydlení. Tyto písně proto odrážejí jak trápení Romů ve světě, tak jejich chudobu, nemoci a materiální nedostatek. Písně se nevyhýbají také problému manželské nevěry. Tyto duchovní písně jsou navíc sdíleny společenstvím, proto kromě emotivní, estetické a naučné nesou také socializační funkci.

„Piesničkami sa udobria, ale keď ňespievajú – ňedobre, sú falošní, ale keď hrajú a spievajú – sú dobrí, udobria sa, ... keď spievaš piesničku o Pánu Bohu, neší to z láski?“

(Výzkum Jakuba Mináča v obci Rankovce, Slovensko, 2001–2002)

Duchovní písně tedy integrují společenství, zprostředkovávají informace, estetický a citový zážitek, jsou ale také prostředkem silného náboženského zážitku. Romové jimi plně oslavují přítomnost Boha a z ní vyplývající pocit jistoty, pokoje, štěstí a lásky. V písních prosebných a žalostných už nejde o oslavu Boha, ale vyjadřují v nich jeho potřebnost. Reagují tím na životní situace existenciálního charakteru. Řeší v nich problém chudoby ve vztahu Já a svět, problém samoty ve vztahu Já a Ty. Odrážejí v nich vrtkavost a nestálost všeho pozemského i pozemských hodnot.

„Nepotřebuju domy, auta a peníze, protože ty si do hrobu nevezmu. Narodila jsem se bez těchto věcí a tak si mě i Pán Bůh vezme.“

(Romka, 44 let, Brno, 2010)

6. Komunikační průvodce

- Při hrách typu „stezka odvahy“ můžete narazit na to, že se romský žák nebo žákyně odmítnou zúčastnit. Samozřejmě že i ostatní děti mají strach a cílem takových her je, aby ho překonaly. Příčina strachu u romského žáka/yně však může být spojena s vírou v *mule*. Nutit v takovém případě žáka do hry může mít zcela opačný efekt. V takovém případě bude hra spíše traumatickým zážitkem, a navíc to může narušit důvěru žáka/yně v učitele/ku. Je lépe nejdříve zjistit příčinu neochoty zúčastnit se hry a otevřeně o problému mluvit. Žákovi lze nabídnout spolupráci při hře ze strany učitele či jiného spolužáka.
- V navazování důvěrnějšího vztahu romského žáka/yně s učitelem/kou může nastat situace, kdy se zcela otevřeně žák/yně zeptá učitele/ky na jeho/její vztah k Bohu. Ačkoliv jsme zvyklí v současné době záležitosti týkající se víry řešit spíše soukromě, je lépe s žákem na toto téma pohovořit a neutnout rozhovor větou o tom, že je učitel např. nevěřící. Pro lepší vztah je důležité vysvětlit, z jakého důvodu je nevěřící a jaký je např. jeho vztah k náboženství. Zároveň je dobré vyjádřit respekt k víře romského žáka. Současně lze toto téma využít k další diskusi na téma morálky, dobra a zla atd.

7. Shrnutí

- Náboženství Romů je pestré, stejně jako je pestrý způsob života různých romských společenství. Při posuzování náboženství určité romské komunity je potřeba znát také historické souvislosti života jejích členů. Je nutné zvážit proměny, které se odehrály vlivem stěhování, užšího či izolovanějšího vztahu s majoritou a také je nutné vnímat individuální motivace každého věřícího.
- V našem geografickém prostoru se většina Romů hlásila k majoritní církvi, jíž byla církev katolická. V současné době však s rostoucím vlivem nových duchovních proudů, zejména letničních a charismatických hnutí, lze pozorovat zájem a účast Romů o tento proud náboženství. Motivace pro účast na životě letničních sborů se mohou týkat zlepšování sociálního statusu, emotivnějšího prožívání náboženského života, vymezování se proti jiné skupině Romů, ekonomické podpory ze strany letničního sboru.
- Prvky v náboženském životě některých Romů, které bychom mohli označit za tradiční a někteří je považují za zcela romské specifikum náboženského života, mohou mít původ v představách a praktikách venkovského majoritního obyvatelstva, s nímž byly romské komunity v kontaktu např. z důvodů ekonomických. Mezi majoritním obyvatelstvem se postupně vytrácejí či proměňují, zatímco v prostředí Romů jsou stále součástí každodenního života. Ovšem i v rámci romského společenství dochází k proměnám těchto věr a praktik. Příčinou proměn je stěhování z venkova do měst, dosažení vyššího sociálního statusu mezi majoritním obyvatelstvem. Právě distancování od původních věr a praktik mohou považovat Romové za známku svého vyššího sociálního statusu.
- Některá specifika duchovního života romských komunit v ČR jsou však stále živá a zasahují do každodenního života. Proto může např. víra v *mule*, rituál vartování nebo strach z uhrnutí ovlivnit také chování romských žáků a žákyň.

8. Úkoly

Opakování

Spojte levý a pravý sloupec, aby vzniklo správné tvrzení:

Vztah Romů k náboženství	není složitý, protože Romové žádné náboženství nemají.
	se dá jednoduše popsat, protože všichni Romové se vždy hlásí k církvi, která je na daném území dominantní.
	se dá lehce popsat, protože Romové mají vlastní náboženství, které se ve většině zakládá na magických praktikách.
	není jednoznačný, protože náboženství se u Romů liší podle území, na kterém žijí, podmínek, ve kterých žijí, a osobních motivací, se kterými se k náboženství obrací.

Textová analýza

- 1) Přečtěte si texty písní nejdříve v romštině a vyhledejte v nich slovo „Bùh“.
- 2) Odhadněte, zda se jedná o píseň žalostnou, prosebnou, nebo oslavující Boha.
- 3) Poté si přečtěte české překlady, pokuste se na základě vyhledaného slova „Bùh“ přiřadit správný překlad k romskému textu.
- 4) Ověřte správnost svého odhadu charakteru písně.
- 5) Na závěr uvažujte nad hodnotami, způsoby života, které jsou písní vyjadřovány. Myslíte si, že tyto hodnoty a charakteristiky stále platí? Pokud se domníváte, že ne, co mohlo ovlivnit jejich mizení či změnu?

1) *Joj, Devla spomožin amenge,
amenge savorenge.
Svetos me prephirdžom
pal o Del, kaj meles te rodav.*

A) *Ta moje maminka
mě těžce měla ráda,
prala, dřela se,
nosila mě na rukou.*

2) *Bachtalo som, hoj o Del man kamel,
bachtalo som, hoj o Del man kamel,
gil'av the tu manca, bo o Del man kamel.*

*Trestá Pán Bùh, trestá,
a mě už potrestal
a mě už potrestal,
že mám tolik dětí.*

3) *Joj, marel, o Del marel,
joj, soske man na kamel.
Joj, the man o Del mardža,
joj, soske man na kamel.*

*Maminko, maminko,
mám tě taky ráda,
svoje srdce
dám za tebe.*

4) *Odi mri dajori*
phares man kamelas.
Rajbinlas katinlas
man pro vast l'ikerlas.

Marel o Del marel
a man imar mard'a
a man imar mard'a
le bute čhavenca.

Jeva dale jeva
phares me tut kamav,
bo me miro jilo
vaš tuke les dava.

Ko čoreske na sal,
čoreske na pa'as
a me imar čori,
ta čoreske pa'áv.

5) *Romale mu'a mange e čhaj,*
bo ehas, igen nasval'i.
Phirava pre lakri pomníka,
joj, čori, mange sar mu'a.
Roma, Romale Devles, Devlores
Devles me mangav.

6) *Devla miro, na domuk joj, na domuk joj, kaj me*
man ajci te trapinav,
imar na som, Devla miro,
imar na som, ajso sar somas čhavoreske,
Devlareske.

Mamo miri, mamó miri, na domuk, joj,
kaj me man ajci te trapinav,
imar na som, Devla miro,
imar na som ajso sar somas čhavoreske,
Mamoreske.

Kdo není chudý,
chudému nevěří,
a já jsem chudá,
tak chudému věřím.

B) *Trestá Bůh, trestá,*
proč mě nemá rád.
I mě Bůh potrestal,
proč mě nemá rád.

C) *Romové, zemřela mi dcera,*
protože byla těžce nemocná.
Budu chodit na její hrob,
ona ubohá, mně umřela.
Romové, Romové, Boha, Božíčka,
Boha za ni prosím.

D) *Ach, Bože, pomoz nám,*
pomoz nám všem.
Celý svět jsem prošel,
abych Boha nalezl.

E) *Bože můj, nedopust', nedopust',*
abych se tolik trápil,
já už nejsem takový, jako jsem býval
zamlada.

Mámo moje, mámo moje, nedopust',
nedopust',
abych se tolik trápil,
já už nejsem, Bože můj,
já už nejsem takový, jako jsem býval
zamlada.

F) *Šťastný jsem, že mě Bůh miluje,*
šťastný jsem, že mě Bůh miluje,
zpívám a ty se mnou, protože nás Bůh
miluje.

Analýza reálné situace

Český misionář získal na Spiši přízeň stovek slovenských Romů
Spišská Nová Ves (Slovensko), 2. 11. 2005, (ČTK)

Dům kultury ve Spišské Nové Vsi se každý týden v neděli plní stovkami Romů z města, ale **zejména z osad**, které se nacházejí v nedalekých vesnicích. Přijíždějí vlaky, autobusy, ale i vlastními auty, aby se zúčastnili bohoslužeb vedených Emilem Adamem, který se představuje jako jediný misionář Křesťanské mezinárodní mise se sídlem v Ostravě. S kytarou a s kapelou za zády **zpívá rytmické romské písně** a spolu s ním zpívají stovky lidí. Drží se za ruce a tleskají. Během setkání mezi věřícími chodí pastori pomocníci, kteří sbírají peníze do proutěné vázy.

Mezi slovenskými Romy Emil Adam působí spolu s manželkou Ivetou už několik měsíců a mají velký úspěch. Svědčí o tom i skutečnost, že za nimi do Spišské Nové Vsi každý týden jezdí **víc než tisíc Romů** ze širokého okolí. Jedním z nich je také triadvacetiletý Marek Horváth z Rudňan. „Našel jsem pravou víru. Pastor nás učí být lepšími. Býval jsem špatný člověk, **byl jsem lichvář, okrádal jsem vlastní matku, pil jsem a potom jsem tloukl ženu a děti, ale s tím je konec,**“ řekl ČTK mladý Rom, podle něhož je Emil Adam vzácný člověk, který přijel místním Romům pomáhat.

Když ale ČTK chtěla oslovit i pastora, žádost o setkání **a rozhovor odmítl**. Jen po svých pomocnících vzkázal, že žádný rozhovor neposkytne, protože má **s novináři špatnou zkušenost**. „Byli tady a špatně o nás psali,“ řekla ČTK pastorova manželka Iveta. Reagovala tak na článek, který vyšel nedávno v jednom místním deníku. Pastorovi a jeho ženě se zřejmě nelíbilo, když list naznačil, že by **misionářům mohlo jít víc o peníze** než o opravdovou snahu pomáhat lidem najít cestu k víře. Podle deníku totiž misionáři soustředili svou pozornost především na bohatší Romy a získali také většinu lichvářů z romských osad.

V textu se navíc objevily pochybnosti o tom, kde bere pastor Adam peníze na pronájem Domu kultury či na zaplacení autobusů, které každou neděli svázejí Romy do města z okolních vesnic. Emil Adam deníku tehdy odpověděl, že v Ostravě jsou ochotní lidé, kteří jim posílají peníze, a někdy se prý podaří vybrat dost peněz alespoň na zaplacení pronájmu sálu i mezi účastníky bohoslužeb. Působení českého misionáře zaznamenali také **duchovní z okolních obcí**, zatím se však k jeho práci **vyjadřují spíš zdrženlivě**. „Před čtyřmi měsíci jsem se jednoho setkání zúčastnil i já, protože mě o to požádali Romové z osady, kteří chtěli znát můj názor. Ovšem když mě po skončení setkání vyzvali, abych vystoupil na pódium, pan Adam mi sebral mikrofon a řekl, že tohle setkání uspořádal on a je nefér, abych tam řečnil i já,“ řekl ČTK římskokatolický farář z Rudňan Anton Horník.

„Trochu se obávám jistých prvků sektářství. Křesťanské církve dnes dokáží vést mezi sebou ekumenický dialog, ovšem u nich jsem něco takového nezaznamenal,“ uvedl duchovní. Prý jej zneklidnilo, když mezi Romy v osadě **začali misionáři šířit antipatie vůči kněžím**. „Promítali Romům v osadě film Mela Gibsona o umučení Ježíše Krista a Romové potom chodili za mnou a nadávali mi, že jsme to byli právě my faráři, kdo nechal Ježíše ukřižovat,“ hovoří Horník. „**Je to nebezpečné**, protože jim řeknou něco, aniž by jim to pořádně vysvětlili,“ hovoří farář.

Odborníci na sekty však působení Křesťanské mezinárodní mise na Slovensku za zneklidňující nepovažují, přestože o ní nemají moc informací. Podle Martina Kořínka z pražské **Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů** je Křesťanská mezinárodní mise výsledkem působení australského misionáře Steva Rydera v České republice začátkem 90. let. Ten se zase nechal inspirovat učením Kennetha Hagina z USA, kterého zdroje zabývající se novými náboženskými směry označují za falešného proroka. Podle odborníků na **religionistiku** se však musí **s označením sekta zacházet velmi opatrně**. V nových náboženských hnutích podle nich navíc **není třeba hledat jenom nebezpečí**.

- 1) Přečtěte si zprávu ČTK a zvažte, zda je informačně vyvážená, tzn. odkud jsou čerpány informace pro vytvoření této zprávy.
- 2) Vypište, které prvky působení sboru jsou považovány za pozitivní a které naopak za negativní.
- 3) Ke kterým aspektům byste se podle svého názoru přiklonili a proč?
- 4) Pokud jste se přiklonili k negativním aspektům, působení sboru je podle vašeho názoru spíše negativní. Pokuste se najít alespoň některé obecné charakteristiky, které by se daly v sociální práci s Romy využít.

- 5) Pokud jste se přiklonili k pozitivním aspektům, působení sboru je podle vašeho názoru spíše pozitivní. Pokuste se zvážit některá obecná rizika, která by se mohla v dalším působení sboru objevit.

Projekt

- 1) Vyhledejte v médiích různého zaměření (prostřednictvím internetu) zprávy o působení pastora Emila Adama a sboru Maranatha v okolí Spišské Nové Vsi. (Kde např. hledat: <<http://romove.radio.cz>>; <<http://www.rozhlas.cz>>; <<http://www.rnl.sk>>; <<http://kmeto.blog.idnes.cz>>; <<http://korzar.sme.sk>>.)
- 2) Roztřídte zprávy podle toho, zda jsou negativní, nebo pozitivní.
- 3) Jaká slova či argumenty jsou použity v negativních zprávách?
- 4) Vyhledejte v médiích jiný příklad náboženské skupiny, u které se tato argumentace objevuje.
- 5) Dokázali byste najít paralelu podobného stereotypního zobrazování Romů v médiích?
- 6) Napadá vás, jak metodické poznatky z tohoto projektu zapojit do výuky?

Klíč

Opakování: Vztah Romů k náboženství není jednoznačný, protože náboženství se u Romů liší podle území, na kterém žijí, podmínek, ve kterých žijí, a osobních motivací, se kterými se k náboženství obrací.

Textová analýza: 1) Devla, Del, 2) Del, Del, Del, 3) Del, Del, 4) Del, 5) Devles, Devlores, 6) Devla, Devla, Devloreske, Devla; 1) Prosebná píseň, 2) oslavující píseň, 3) žalostná píseň, 4) žalostná píseň, 5) prosebná píseň, 6) prosebná píseň; 1) D, 2) F, 3) B, 4) A, 5) C, 6) E; Způsoby života a hodnoty: hledání a putování za lepším životem, silný vztah k vlastní rodině a k Bohu – možná jediní, kdo mohou a umí Romům pomoci –, špatný život jako boží trest za provinění a naopak šťastný život jako znamení boží lásky, soudržnost s vlastními lidmi.

Analýza reálné situace: 1) Zpráva se zdá být informačně vyvážená, zapojuje větší množství pohledů na věc: Do zprávy jsou zapojeny informace od účastníka bohoslužeb, ČTK oslovila pastora, znamenána je reakce pastorovy ženy, vyslovil se místní římskokatolický farář, ve zprávě je pohled Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů a také religionistů. 2) Pozitivní: pastor používá romštinu při bohoslužbě, mizí pití alkoholu, lichva, násilí, osobní angažovanost pastora, osobní vztahy; Negativní: odmítl rozhovor, obvinění z toho, že jde pouze o peníze, podezření ze sektářství, špatná informovanost Romů, nebezpečí.

Projekt:

- 1) Pozitivní ohlasy: <<http://romove.radio.cz/cz/clanek/22045>>, <http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/zpravy/_zprava/503635>; <<http://www.rnl.sk/modules.php?name=News&file=article&sid=5468>>;
Negativní ohlasy: <<http://kmeto.blog.idnes.cz/c/119571/Romovia-Hladaju-Boha.html>>;
Pozitivní i negativní ohlasy:<<http://korzar.sme.sk/c/4516618/medzi-spisskymi-romami-posobicesky-misionar.html>>.
- 2) Sekta, vymývání mozků, další druh závislosti atd.
- 3) Např. Církev sjednocení, Scientologická církev: <http://ceskobudejovicky.denik.cz/zpravy_region/sekty_cb20080512.html>, <<http://www.magazin.cz/lifestyle/1025-cruisova-sekta-utoci-co-je-vlastnezac>>, <http://zahranicni.ihned.cz/c3-20243770-003000_d-obavana-scientologie-uz-dobyla-i-nemecko>.

- 4) Zobrazení romské kriminality, absence hygienických návyků, převažující prezentace sociálně slabých, chybí prezentace střední a vyšší romské vrstvy, stereotyp týkající se zaměstnanosti Romů – většina nechce pracovat, práci nehledají a zneužívají sociální dávky (viz vyjádření nejmenovaného brněnského zastupitele: „Proč se o ně zajímat, když oni jenom leží opilí na pohovce a berou sociální dávky).
- 5) Např. žáci mohou vyhledávat výstřižky z denního tisku, které se týkají Romů, a sledovat, zda v nich nejsou ukryty ustálené způsoby vyobrazování romského etnika, které přispívají ke vzniku stereotypů a předsudků.

9. Doporučená literatura

Literatura v českém jazyce, která by se věnovala vztahu Romů a náboženství, je ve velmi omezeném počtu. Tématu romské religiozity jsou věnovány spíše případové studie, které se zabývají vždy jen určitými prvky z duchovního života Romů. Řada prací vzniká v rámci výzkumů studentů romistiky, religionistiky, antropologie atd. Současně je jen málo prací, které by se věnovaly českému prostředí. Většina Romů žijících na našem území pochází ze Slovenska a právě tam byly prozatím také směřovány výzkumy a zájem badatelů.

Literatura v českém jazyce:

Davidová, Eva, *Cesty Romů / Romano Drom 1945–1990*, Olomouc: Univerzita Palackého 1995.

Knihla obsahuje popis náboženství Romů v prostředí slovenského venkova ve 20. století.

Jakoubek, Marek – Poduška, Ondřej (eds.), *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno: Doplněk 2003.

Sborník studií, který vznikl na základě terénních výzkumů v romských osadách východního Slovenska. Obsahuje studii „Specifika romské religiozity“ a „Fenomén zočí“.

Časopis Romano džaniben:

Ňilaj/2004: Jurková, Zuzana, „Romské letniční hnutí v Čechách a na Moravě: Letný dotyk tématu“ [on-line]. Dostupné z WWW: <<http://www.dzaniben.cz/?m=SA&p=200401&i=20040106>>.

Autorka se snaží odpovědět na otázku, proč se Romové přiklánějí k letničním hnutím, charakterizuje tradiční církve s jejich propracovanými obřady a na druhé straně letniční hnutí s jejich prostorem pro improvizaci, spontaneitou a emocionalitou projevu. V textu nechybí náboženská mapa Čech a Moravy – jsou tu vyjmenována místa, kde působí hnutí ovlivněná letniční spiritualitou a shromažďuje se v nich větší počet Romů.

Časopis Dingir:

1/2004: Hajská, Markéta, „Křtem proti zlým silám“.

Text popisuje různé funkce křtu v prostředí romských komunit na Slovensku a možné napětí mezi církevním významem křtu a významy, které mu přisuzují Romové.

1/2004: Hrdličková, Lucie, „Smrt a pohřeb u Romů“.

Autorka popisuje pohřební tradice a víru Romů v posmrtný život, návraty mrtvých a opatření vykonávaná před samotným pohřbem, jež by měla zabránit návratu zemřelých na tento svět.

1/2004: Jakoubek, Marek – Budilová, Lenka, „Přísaha u kříže“.

Atoři se věnují praktice přísahy u kříže, která má řešit některé přestupky v sociálních vztazích. Text vychází z výzkumných zpráv ze dvou romských osad na Slovensku – Abranovců a Olejníková.

Literatura ve slovenském jazyce:

Grešková, Lucie (ed.), *Pastorácia Rómov – hľadanie rómskeho Boha*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi 2009.

Kniha vznikla jako výstup odborného semináře, jehož cílem bylo najít mechanismy podpory pastoračních aktivit v práci s Romy. Obsahuje širokou škálu témat z oblasti religiozity.

Mann, Arne B. – Kováč, Milan (eds.), *O del sa dikhel / Boh všetko vidí*, Bratislava: Chronos 2003.

Kniha vznikla na základě výzkumu v romských osadách na Slovensku v letech 2001–2002. Obsahuje studie kombinující etnologický i religionistický přístup. Nejde o ucelený obraz duchovního světa Romů, spíše o vhledy do různých oblastí duchovního světa.

NÁBOŽENSKÉ A ETNICKÉ MENŠINY III: VZDĚLÁVÁNÍ A VÝCHOVA ŽÁKŮ

Vietnamská menšina v ČR: Náboženství, kultura, soužití

Eva Pechová a Šárka Martínková

„Je mi 16 let. Se svými rodiči žiju od svých 11 let, předtím jsem žila v jedné české rodině v malém městě na severu Čech. Chovala jsem se jako čistokrevná Češka, o vietnamských tradicích a lidech toho věděla asi tolik jako o životě na Marsu. Příchodem do Prahy za svými biologickými rodiči to pro mě bylo dost překvapující, až stresující. Postupně jsem se sice vše naučila: jazyk, domácí práce, slavit svátky lunárního roku, zvykat si na klepny, že se nesmím tahat s kluky atd. Často si ale připadám jako POVIETNAMŠTĚLÁ ČEŠKA. Nevím, kam patřím, nemám domov. Češka nejsem, protože tak nevypadám, a jako Vietnamku mě Vietnamci neberou, protože neumím pořádně jazyk, nevím nic o kultuře, neposlouchám jejich hudbu a nechovám se tak, jak by se (prej) měla Vietnamka chovat. Necítím se bezradná kvůli tomu, že neznám kulturu... Problém je v tom, že mě ani neláká vietnamskou kulturu poznat. Navíc si vůbec nerozumím s rodiči. Snažím se být ‚hodná holka‘, neodmlouvám, nedělám špatné věci apod., ale jelikož máme každý jiný pohled na svět a oni preferují jen ten svůj, nikdy to mezi námi zkrátka nebude ok. Štve mě, že si pořádně nerozumím ani s Čechy, ani s Vietnamci... připadám si často jak z jiného světa.“

(Z diskuse vietnamské mládeže na *Lidé.cz*, fórum Vietnam, <http://forum.lide.cz/forum.fcgi?akce=forum_data&auth=&forum_ID=11323>)

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Získáte základní přehled o náboženství a kultuře ve Vietnamu a o jejich proměnách v českých podmínkách.
- Seznámíte se s migrací Vietnamců do ČR a s formováním komunity do dnešní podoby.
- Načerpáte fakta o vietnamské komunitě, díky čemuž se naučíte vyčleňovat stereotypy a zobecňující informace v médiích – poznáte zároveň, že vietnamská komunita není jednodílná skupina a její příslušníci jsou lidé, kteří mají řadu starostí podobných těm našim.
- Získáte informace o prostředí, ze kterého pocházejí vietnamští žáci a žákyně – budete tak vnímavější k jejich potenciálním problémům a pochopíte kořeny jejich odlišného chování v některých situacích ve srovnání s českými žáky a žákyněmi.
- Seznámíte se s odlišnostmi v internetnické komunikaci i s rozdíly ve vnímání pospolitosti a individuality z pohledu asijské a euroamerické kultury.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce témat v oblasti *Člověk a společnost* a při výuce průřezových témat *Osobnostní a sociální výchova*, *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech*, *Multikulturní výchova* a *Mediální výchova*.
- Při předcházení konfliktním situacím ve třídě, které vznikají na základě interkulturních odlišností anebo zobecňujících stereotypů.
- Při vyhodnocování kvality informačních zdrojů pro výuku, při dešifrování manipulací nebo neuvědomělých stereotypizací v mediálních sděleních i v řeči žáků a žákyně.

3. Úvod

Vietnamská kultura je považována za jednu z nejstarších v regionu jihovýchodní Asie. Vzhledem k bohaté kulturní historii Vietnamu (<http://cs.wikipedia.org/wiki/Vietnam>) a působení mnohých duchovních a filozofických proudů je Vietnam často nazýván „křižovatkou jihovýchodní Asie“. I náboženství ve Vietnamu bylo vystaveno mnohým vlivům, které vedly na území Vietnamu k duchovnímu synkretismu (tj. splývání náboženských a kulturních prvků). Vietnamci, kteří přijíždějí do ČR, svoji kulturu přizpůsobují českým podmínkám, ale i na našem území dodržují své důležité svátky a praktikují náboženské rituály. Nemají většinou problém přijmout do své kultury i evropské (či české) duchovní i světské tradice. Větším úskalím harmonického života zde pro ně bývá například lpění na tradičním fungování rodiny a na kolektivnějším soužití i řešení problémů, které je v českých podmínkách leckdy těžce realizovatelné. Nejvíce si toto uvědomují mladí Vietnamci, kteří v ČR vyrostli. Často u nás také narážejí na nálepkování („Všichni Vietnamci jsou stánkaři“, „Vietnamci neplatí daně“, „Jedí psy...“) a nedostatek individuálního přístupu ze strany české veřejnosti, která více než jednotlivce a člověka s osobními problémy vidí celou komunitu. K tomu přispívají zásadní mírou média, která se málokdy zabývají konkrétními osudy Vietnamců u nás žijících, a spíše píše o vietnamské komunitě jako o jednolitě mase.

4. Faktografický výklad: Náboženství a kultura Vietnamu, migrace Vietnamců do ČR

Vietnamské náboženství

Vietnamci přivázejí do naší země mnohé ze svých tradičních kulturních zvyklostí. Zvyky vycházejí z dávných místních a čínských tradic, ale i z vlivů indické či moderní západní kultury. Vietnam je zemí s více než tisíciletou historií, během níž se na jeho území vystřídalo množství rozličných kulturních vlivů, jejichž prvky si Vietnamci se svým příznačným pragmatickým přístupem často přizpůsobili k vlastnímu užítku.

Náboženství ve Vietnamu od sebe nejsou tak striktně oddělena, jak nás tomu navykla evropská tradice, naopak navzájem se mnohdy prolínají. Kromě tří základních a nejdříve zavedených duchovních systémů, které formovaly vietnamskou kulturu – konfucianismu, taoismu a mahájánového buddhismu –, ovlivnily Vietnam v posledních staletích i náboženské proudy jako hinduismus, islám, křesťanství a théravadový buddhismus. Mezi prostými občany byl vždy nejpoblíbenější buddhismus, ale zároveň téměř všichni lidé, bez ohledu na sociální postavení, v praxi uctívají své zemřelé příbuzné – vyznávají tzv. kult předků.

Duchovní život Vietnamců je prostoupen vírou v nadpřirozený svět, která vzešla z dávného animismu. Většina Vietnamců považuje vlivy nadpřirozených bytostí, jež v dobrém či špatném ovlivňují jejich osud, za samozřejmý díl života a ty tvoří součást komplikovaného duchovního světa vietnamského národa, který se navenek projevuje pověřivostí a striktním dodržováním s ní souvisejících praktik. Přestože pro Evropana může být víra v nadpřirozené bytosti, jako jsou různí ochránci domácnosti, vesnice, půdy apod., těžko pochopitelná, charakterizuje život většiny Vietnamců, a nezáleží přitom na jejich věku



Obrázek č. 1: Oltář předků. Speciální rodinný oltář, k němuž se Vietnamci modlí a přinášejí obětiny duším zemřelých předků, nechybí v žádné vietnamské domácnosti.

či společenské třídě. Těto prastaré víře v nadpřirozený svět neodporuje ani příslušnost k náboženství podle našeho vidění světa, např. k buddhismu nebo křesťanství. Buddhismus, konfucianství a animismus částečně ovlivněný čínským taoismem se navzájem nevylučují, tyto nauky se v životě lidí spíše doplňují. Ke katolickému vyznání se ve Vietnamu hlásí až 8 milionů lidí, což je po Filipínách největší počet katolíků v Asii. V jižním Vietnamu také od 20. let minulého století existuje původní monoteistické náboženství Cao Dai, do určité míry organizované jako církev. Vyznačuje se snahou spojit prvky všech světových náboženství a kultur; vedle Ježíše Krista, Konfucia a Buddha tak uctívá třeba i francouzského spisovatele Victora Huga.

Duše předků patří spolu s posvátnými duchy, démony a čerty do nadpřirozeného světa Vietnamců. Kult předků má ve Vietnamu dlouhou tradici, jejímž prvním pramenem byly dávné animistické představy. Mezi duše předků jsou počítány nejen duše zemřelých rodičů, ale i prarodičů, jejich rodičů, duše všech vzdálených příbuzných a také duše mrtvých zakladatelů vesnice a prvních obdávatelů půdy. Všichni tito předci, respektive jejich duše, jsou uctíváni buď ve speciálním rodinném chrámu, nebo častěji přímo v domě, na trámu-oltáři, který je vyčleněn tomuto kultu. Obyčejně bývá oltář na levé straně od vchodu do místnosti, někdy také naproti němu. Rodinní předci jsou mrtví, nevidíme je, ale nikdy neopustili rodinu. Zajímají se o její osud, podílejí se na jejím štěstí i neštěstí. Jejich duše žijí, jedí, mají své potřeby; proto jim Vietnamci připravují dárky a jídlo. Ve zvláštní dny, na výročí úmrtí člena rodiny a odchodu jeho duše z tohoto světa, na Nový rok a při dalších slavnostních příležitostech (na svatbách, pohřbech, při narození dalšího člena rodiny) je těmto dárkům a pokrmům věnována zvláštní pozornost.

Vietnamské svátky

Vietnamské tradiční svátky odrážejí synkretický charakter vietnamské kultury a naznačují její bohatost a složitost.

Největší svátek lunární Nový rok je komplexem tradic a symbolických aktů. Během krátkého období novoročních svátků Vietnamci absolvují řadu náboženských obřadů a lidových rituálů, jež jim nařizuje společenský úzus a tradice, a vyjadřují své tužby spojené s celkovým vnímáním světa. Nový rok je momentem, kdy se vietnamská rodina schází – ze vzdálených koutů se domů vrací studenti i lidé, kteří odešli za prací. Také Vietnamci žijící v zahraničí touží navštívit Vietnam právě před Novým rokem. Lze říci, že pro Vietnamce je Nový rok spojením silvestra, Vánoc i Velikonoc; lidé bujaře oslavují u ohňostroje, scházejí se v rodinném kruhu, navštěvují své učitele, nadřízené, slavnostně hodují, zjišťují pomocí horoskopů svůj osud pro budoucí rok a modlí se u oltářů předků, v pagodách i taoistických chrámech. Celé oslavy trvají v současném Vietnamu zhruba týden. Datum vietnamského Nového roku je „posuvné“ vzhledem ke kalendáři „evropskému“, protože se řídí kalendářem lunárním. Platí však, že Nový rok je vždy mezi 21. lednem a 20. únorem, podle toho, kdy je v tomto období měsíc v novu (fáze Měsíce, kdy je Měsíc přikloněn k Zemi pouze neosvětlenou stranou).



Obrázek č. 2: Obětiny. Součástí i nejjednodušších ceremonií bývá obětování květin, falešných peněz a ovoce. Někteří lidé podle zvyku a vkusu přidávají sušenky či sladké rýžové bochánky a často také cigarety nebo alkohol.

Mezi další významné svátky patří Svátek středu podzimu – vietnamský den dětí, který

je na podzim, 15. dne osmého lunárního měsíce. V tento den, kdy je Měsíc nejkulatější a nejjasnější, předpovídali lidé kdysi příští úrodu a obětovali dárky předkům a různým božstvům. Dnes patří tento svátek hlavně dětem, které se baví: oblečou se do veselých šatů, jdou s rodiči do města a pojídají zvláštní druhy rýžových sladko-slaných koláčků. Oblíbeným dárkem jsou v tento den různé druhy ovoce, papírové hračky a lampiony.

K významným náboženským svátkům patří zejména svátek 7. dne 7. lunárního měsíce, kdy se podle buddhistické tradice navracejí duše zemřelých na zem, aby si užily pozemských radovánek. Každá rodina musí pro tyto duše připravit oblíbené pokrmy a obětovat papírové předměty, které zesnulí mohou potřebovat. Velmi důležitým úkolem svátku vietnamských „dušiček“ je osvobození duší předků, kteří zemřeli nevhodnou smrtí (utonutím nebo sebevraždou) nebo těch, kteří po sobě nezanechali mužského potomka, jenž se má starat o rodinný oltář. Aby tyto duše našly klid a nemusely bloudit v nadpřirozeném světě, je třeba jim obětovat speciální pokrmy.

Migrace Vietnamců do ČR

Přítomnost Vietnamců v České republice souvisí s někdejší politickou orientací obou států a lze ji datovat již od 40. let minulého století. Do 90. let byla nicméně doba jejich pobytu vázána mezivládními dohodami, které občanům socialistického Vietnamu nabízely vysokoškolské vzdělání nebo vyučení a praxi v československých podnicích. Možnost vycestovat do zahraničí měli jen skuteční premianti, potomci zasloužilých bojovníků za vlast nebo příbuzní funkcionářů Komunistické strany Vietnamu. V té době také všichni, kteří byli vybráni do tehdejšího Československa, absolvovali předodjezdové školení v českém jazyce a v ČSSR podléhali organizovanému dohledu vietnamských vedoucích a tlumočnicků. Největší počet vietnamských občanů zaznamenalo socialistické Československo v 1. polovině 80. let – přesahoval 35 tisíc osob, přičemž dvě třetiny tvořili dělníci. V této době současně začalo docházet k oboustrannému využívání situace – vietnamští dělníci byli stále více nasazováni do neatraktivních oborů, jimž se čeští pracovníci vyhýbali, na vietnamské straně se zase namísto snahy zvýšit si kvalifikaci stala dominantní motivací vidina výdělků.

Značný počet Vietnamců v ČR v současnosti vyplývá jednak z pozitivních zkušeností Vietnamců před rokem 1989, jednak ze vstřícných imigračních opatření v dalších obdobích. Po vytvoření ČSFR sice tehdejší vláda přerušila se socialistickým Vietnamem téměř veškeré politické i hospodářské styky a vietnamští pracovníci byli hromadně posíláni domů, tlak na jejich návrat do Vietnamu však nebyl důsledný. Řada Vietnamců využila možnosti získat živnostenský list, na jeho základě dlouhodobý pobyt, a s ohledem na úspěchy z postranního obchodování v 80. letech s tehdy nedostatkovým spotřebním zbožím (digitálními hodinkami, walkmany, džíny, péřovými bundami aj.) v jeho nabídce v podstatě pokračovala.

Na začátku 90. let si vietnamští obchodníci pronajímali stánky na tržištích (tato forma prodeje byla nejen nejméně nákladná, ale nadto ve Vietnamu zcela běžná) a mezeru na trhu zaplavili levným textilem a elektronikou z Asie. Koncentrovali se zejména v místech slibujících nejvyšší zisky, proto začaly vznikat jejich výrazné komunity ve velkých městech (v Praze, Brně, Ostravě, Chebu) a v pohraničí (v Železně Rudě, Aši, Potůčkách aj.), kde se orientovali na klientelu majetnějších sousedů. V Praze a Chebu si zároveň vzniklá konsorcia vietnamských podnikatelů pronajala prostorné objekty bývalých továren nebo kasáren, v nichž soustředila velkoobchod. Vietnamští studenti a pracovníci, kteří se po vypršení kontraktů odmítli vrátit domů, tak vytvořili pro nové vlny vietnamských imigrantů dostatečně fungující základnu. Změnilo se pouze složení nově příchozích Vietnamců – namísto privilegiovaných začali podstupovat cestu k nám lidé z chudších provincií. Ze státem dekretované, regulované a dočasné migrace se zrodila spontánní standardní ekonomická migrace, motivovaná zlepšením životní úrovně.

Formování vietnamské komunity po současnost

Nově příchozí a nezkušení se soustřeďovali kolem osob se zkušenostmi s českou realitou, tím se začaly formovat první lokální komunity, uvnitř kterých zároveň vznikaly skupiny Vietnamců, jež držely spolu: spojovaly je rodinné vztahy, původ ze stejného kraje ve Vietnamu, zájmy jednoho tržiště apod. V polovině 90. let, když se vietnamští obchodníci v ČR již do jisté míry etablovali, a stát navíc usnadnil příchod migrantů na základě sloučení rodiny, zvedla se též vlna příchozích rodinných příslušníků (manželek, dětí), čímž začaly vznikat rodinné okruhy a komunita v pravém slova smyslu. Vietnamské etnikum v naší zemi jako celek stále více postupovalo směrem vnitřní strukturalizace a autonomní stratifikace, přičemž základním spojujícím elementem jeho fungování v ČR se stala tržnice a ústředními postavami vietnamské komunity dovozci zboží a majitelé tržnic, poskytující zboží a pronájmy menším prodejcům.

Éru stáneků a tržnic dnes sice stále více nahrazují kamenné obchody, s rostoucími nároky na životní standard uvnitř komunity nachází uplatnění i čím dál více vietnamských odborníků (různých řemeslníků, architektů, počítačových expertů, profesionálních fotografů, zpěváků, žurnalistů aj.), přesto většina Vietnamců nadále sleduje stopy svých krajanů. Jazyková bariéra i nedostatek kapitálu mnohým brání v samostatném podnikání či práci bez závislosti na komunitních obchodních sítích a nedostatečná orientace v českém podnikatelském sektoru rovněž nenabízí příliš možností, jak ze zaběhnutých komunitních struktur vykročit.

Nejvýraznější dělení pro ekonomickou i společenskou hierarchii komunity vietnamských migrantů do ČR představuje doba příchodu. Nejvýše stojí tzv. starousedlíci se zkušenostmi z předrevolučního období, dále společenství porevolučních Vietnamců příchozích v 90. letech (tj. v době, kdy ještě plynuly z podnikání v tržnicích velké zisky). Na nejspodnější části žebříčku se obvykle nacházejí nově příchozí a nezkušení, kteří se současně pro krajany znalé českých poměrů stávají výnosným byznysem v oblasti zprostředkovatelského servisu tlumočnických, překladatelských, právních, ekonomických a dalších služeb. Kvůli jazykové bariéře, neznalosti prostředí, nedostatku času k sebevzdělávání pro pracovní zaneprázdněnost, ale také v důsledku utrzování privilegovanými jednotlivci o jejich nepostradatelnosti při komunikaci s českými úřady se na tomto systému stala závislá převážná část komunity.

Většina ekonomicky aktivních Vietnamců totiž přijela a přijíždí do ČR s vidinou výdělku a následného návratu do vlasti. Žijí tak u nás v pocitu provizoria, jenž má velký vliv na jejich motivaci učit se česky i poznávat hlouběji ČR. Po několika letech života zde strávených, zvláště následovala-li je rodina či rodinu vytvořili zde, si sice mnozí uvědomují, že jejich zdejší pobyt se protáhne, toto zjištění však vedlo spíše k posilování komunitní enklávy uprostřed většinové společnosti (tj. ke stále rozmanitější nabídce služeb uvnitř komunity, včetně vydávání hned několika vietnamských časopisů s informacemi o dění v ČR i ve Vietnamu a samozřejmě v komunitě samotné aj.). Na druhou stranu mladá generace Vietnamců vyrůstající v naší zemi nastoupila díky školní docházce cestu intenzivní integrace do většinové společnosti, čímž do uzavřeného charakteru vietnamské komunity začala výrazně promlouvat.

Vietnamci z řad starousedlíků často působí ve spolcích zastupujících vietnamskou komunitu navenek (ve Svazu Vietnamců v ČR [<http://www.hnvn.cz>], Svazu vietnamských podnikatelů aj.) a snaží se též o zachování kultury v komunitě (pořádají hromadné oslavy Nového roku či Svátku středu podzimu, organizují sportovní utkání či společenská setkání při významných příležitostech).

V současnosti žije v České republice (dle údajů ČSÚ k 31. 7. 2009) 61 998 vietnamských občanů s povolením k trvalému (35 402 osob) nebo dlouhodobému pobytu (25 596 osob). Do roku 2005 byl nárůst počtu Vietnamců v ČR z větší části způsobován přizváním člena rodiny, který se zapojil do rodinného podnikání, a současně zvyšující se porodností; ve zmíněném období začalo tvořit komunitu dle dat ČSÚ až 21 % dětí ve věku do 14 let. Počínaje rokem 2007 však došlo k výrazné proměně dosavadní struktury komunity. Poptávka po pracovní síle v českém průmyslu způsobila příchod až 20 tisíc Vietnamců, opět

na dělnické pozice v továrnách, a to bez zdejších příbuzenských vazeb. Tito pocházejí většinou z málo vzdělané vrstvy obyvatelstva venkovských oblastí, přijeli s naprostou neznalostí českého jazyka i socio-kulturního prostředí, a ještě obrovsky zadlužení za zprostředkování cesty sem. Důvody, proč tolik Vietnamců stále touží vycestovat za prací do České republiky (a na Západ vůbec), jsou však pochopitelné: Ve Vietnamu panuje vysoká nezaměstnanost, navíc všichni Vietnamci žijící v zahraničí při své návštěvě Vietnamu vytváří dojem úspěšných a bohatých podnikatelů, ačkoli ve skutečnosti tomu tak vůbec být nemusí.

5. Analytický výklad: Život vietnamských imigrantů v ČR

Vietnamská komunita v očích majority

Jaký přívlastek „běžného příslušníka majority“ napadne ke slovu „Vietnamec“? Ačkoli éra podnikání vietnamských obchodníků v tržnicích se chýlí ke konci, valná většina českých občanů si k němu přesto dosadí „stánkař“. I přesto, že se čím dál více setkává s vietnamskými obchodníky v kamenných obchodech, i když zaznamenává jejich děti s plynulou češtinou vprostřed kolektivu českých kamarádů. Jaké další stereotypní představy o vietnamských spoluobčanech si majorita utvořila?

Obecně se negativní stereotypy spojené s Vietnamci tematicky pohybují v prostředí jejich podnikání v tržnicích, hospodářské kriminality, pěstování marihuany a mafie. Naopak pozitivní stereotypy vyzdvihují vietnamskou pracovitost a výborné studijní výsledky mladé generace. Názory na danou komunitu však většině příslušníků majority neformují osobní zkušenosti, ale zejména zprávy z doslechu, nejmýrněji zprostředkované médii.

Co tedy „běžný příslušník majority“ ví o vietnamské komunitě? Vidí Vietnamce na tržištích u stánků s levným textilem, v obchodech s ovocem a zeleninou či ve večerkách otevřených dlouho do noci. V sousedství vietnamských bytů zaznamená maximálně nezvyklé pachy z přípravy vietnamských jídel. A jaký pohled nabízejí média? Naprostá většina mediálních zpráv o vietnamské komunitě se týká kriminality – vidíme razie na tržištích, odhalené pěstírny marihuany, nekolokovaný tabák a alkohol, padělané zboží atp. Dokáže si divák na základě takových informací představit Vietnamce jako člověka, který tu žije a má všední starosti s prací a rodinou podobné těm našim, ale současně ze své pozice cizince ještě spoustu dalších, o nichž český občan nemá tušení?

„Každé město i malá místa v ČR jsou obsazována Vietnamci, jejichž přesný počet nikdo nezná. A právě ty večerky a hospůdky jsou dobrou pračkou na legalizování peněz z toho konopí.“

„V posledních letech se velmi rozmohly vietnamské večerky a obchody se zeleninou. Často na místech, která předtím patřila českým majitelům... ale... jaksí se neuzivila. Ptáte se proč? No, protože české večerky platily daně, sociální a zdravotní pojištění za zaměstnance. Protože neprodávaly pod pultem spoluobčanům drogy. Protože české večerky neprodávaly padělané zboží.“

(Názory převzaté z diskuse k článku: Jiří Bosák, „Vietnamci nám Čechům berou práci!“, *iDNES.cz*, <<http://jiribosak.blog.idnes.cz/c/128470/Vietnamci-nam-Cechum-berou-praci.html>>)

Média ukazují vietnamskou komunitu jednostranně, informují jen o tom, co majoritu určitým způsobem „pálí“, a tedy co ji zaujme, čímž si současně to které médium zajistí sledovanost. Hovořit o vietnamské komunitě jako o jednotné skupině je však velice zavádějící. Sám pojem komunita Vietnamce v podstatě škatulkuje, neboť jsou pod něj ve svém důsledku zahrnováni všichni jedinci vietnamské národnosti, ale již nenahlíží skupinu v jejím rozvrstvení. Na území ČR přitom žije mnoho různých vietnamských skupin či jedinců, kterých se jakékoli zobecňování komunity osobně dotýká (zvláště jedná-li se o spojování s kriminálními živly); někteří se ani za členy vietnamské komunity nepovažují,

stali se českými občany. Vietnamce na našem území můžeme rozlišovat na základě místa pobytu (vzájemně se od sebe liší komunity Vietnamců v Praze, Chebu, Chomutově, Potůčkách či Domažlicích aj.), na základě délky jejich pobytu v ČR a obživných aktivit směřovaných vně či dovnitř komunity (vlivní podnikatelé, prodejci, dělníci, zprostředkovatelé atp.) a také z generační perspektivy. Tendence hodnotit jevy, resp. menšinové komunity, jež dobře neznáme, zobecňujícím soudem (v negativním i pozitivním smyslu) je v podstatě přirozená, nikoli však spravedlivá a citlivá; soudit skupinu čítající několik desítek tisíc na základě neúplných informací a jednostranných zpráv o kriminalitě některých jedinců je nadměru ukvapené a nepřesné.

Mýty a fakta o vietnamském podnikání

„O Vietnamce se nestarám, ale když vezmu toto:

1) např. na Žižkově je na každé ulici tak 10 obchůdků, vchody vedle sebe, přes cestu další atd. atd., není možné z těch tržeb mít ani na nájem;

2) večer vidím, jak Vietnamec nahází do rulety 180 tis.

Když kouknu na bod 1 a 2 a dělám si z toho závěr, tak mi tu něco nesedí.“

(Názor převzatý z diskuse k článku: Jiří Bosák, „Vietnamci nám Čechům berou práci!“, *iDNES.cz*, <<http://jiribosak.blog.idnes.cz/c/128470/Vietnamci-nam-Cechum-berou-praci.html>>)

Pokles zájmu zákazníků o zboží z tržnic způsobil mnohým vietnamským rodinám závislým na příjmu z tohoto podnikání nemalé potíže. Ti šťastnější s kapitálem se přesunuli do kamenných obchodů, avšak neznamená to, že jejich příjmy se nějak razantně zvýšily. Výběr sortimentu v obchodě tak souvisí především s nízkými pořizovacími náklady. Rozšířeným jevem je současně obsazení vhodné lokality více vietnamskými obchodníky se stejným sortimentem najednou. Z pohledu Evropana je takový systém nepochopitelný, neboť jej vnímá jako vytváření konkurenčního prostředí, případně se mylně domnívá, že se jedná o řetězec obchodů patřící jednomu majiteli. Vietnamští obchodníci si však ze své země přivezli jinou zkušenost. Ve Vietnamu funguje uliční systém prodeje, takže každá ulice soustřeďuje pouze obchodníky s určitým typem zboží (některé ulice dodnes nesou název zboží, s nímž se zde obchodovalo – například ulice Vějířová, Hedvábná, Bambusová aj.). K tomu podstatná část vietnamských obchodníků stále funguje na principu nápodoby krajanů.

Část Vietnamců se v ČR dobře etablovala a někteří z nich výborně ekonomicky prosperují. Nepatří k nim však drobní živnostníci provozující obchody s potravinami či ovocem a zeleninou. Hazard v částkách, jež jsou zmíněny v komentáři na začátku kapitoly, je většinou výsadou majetnějších Vietnamců. Ačkoli je pravda, že i ostatní skupiny si rády zahrají karty o peníze, stolní hry podobné šachům, ruletu nebo na hracích automatech. Hazardní hry bohužel patří k životu části vietnamské populace a prohrané částky leckdy překračují finanční možnosti hráčů. Pokud některý Vietnamec prohraje 180 tisíc v ruletě, nelze to automaticky vztahovat na celou komunitu (drtivá většina nikdy ruletu nehrála), ani spojovat s prodejcem ovoce a zeleniny, kterého známe z vedlejší ulice. Takové zjednodušování a paušalizování je sice pohodlné, ale neodpovídá realitě.

„A co obrovské daňové úniky, podplácení celníků? Teď, když už mají kamenné obchody, zaměstnávají důchodce na dohodu za 40 Kč/hodinu (Bruntál), to není fěr, my jsme přehlíželi jejich některé praktiky, a oni nejsou schopni ani dát práci našim lidem. A k čemu je jim to pěstování konopí? Nestačí jim to, co získali? Nikdo jim nebere pracovitost, vietnamský prodejce zeleniny určitě nikomu nevdá... ale stejná pravidla musí být pro všechny. V pracovitosti nás předčí, stejně bohužel v obcházení zákonů.“

(Názor převzatý z diskuse k článku: Jiří Bosák, „Vietnamci nám Čechům berou práci!“, *iDNES.cz*, <<http://jiribosak.blog.idnes.cz/c/128470/Vietnamci-nam-Cechum-berou-praci.html>>)

Vzhledem k obrazu, který o Vietnamcích vytvářejí média, získávají Češi někdy dojem, že nikdo z vietnamské komunity neplatí daně a že všichni pěstují konopí. Málokdo zná však nějakého Vietnamce či Vietnamku blížeji, a jeho hodnocení je založeno na zobecnění jednotlivé informace z tisku či televize. Je příznačné, že o úskalích cizinců žijících na našem území už média nepíší: Vietnamci vynakládají oproti Čechům velké náklady na zařizování svých dokladů (vzhledem k jejich omezeným jazykovým znalostem a náročnosti procedury platí např. za prodlužování povolení k pobytu zprostředkovatelům namísto tisícikorunového kolku až desetinásobek), hradí si zdravotní pojištění, které cizincům s dlouhodobým pobytem pokrývá jen velmi omezenou zdravotní péči, platí často vyšší nájmy za prostory obchodu i bytu, potýkají se se složitými zákony, kterým velmi často nerozumí, a bohužel také narážejí na nedůvěru a xenofobii ze strany české společnosti.

Abychom dotvořili skutečnou sociální strukturu vietnamských podnikatelů, nemalému počtu z těch, kteří začali podnikat v době rozkvětu vietnamského obchodu v první polovině 90. let, se podařilo díky znalostem prostředí a zásluhou intenzivního pracovního nasazení vypracovat do vlivných podnikatelských pozic. Pomineme-li podnikatele orientující se na vlastní komunitu (případně na asijské komunity v sousedních státech), najdeme vietnamské vlastníky velkých firem či řetězců, které pronikly i do nevietnamských obchodních center – např. Sportisimo (sít' obchodů se sportovním oblečením), Panda či Li Vu (sít' provozoven fast foodů). Tyto úspěšné vietnamské firmy jsou dokladem toho, jak jsou v majoritě rozšířené předsudky o vietnamském podnikání zavádějící.

Aspekty fungování vietnamské komunity

Na semknutosti a separovanosti vietnamské komunity od majority se podílí jednak ekonomické faktory zdejšího pobytu, jazyková bariéra a kulturní odlišnost, jednak i vzájemná sociální provázanost a hierarchie komunity. To všechno přispívá k vytváření specifické semknuté sociální sítě, kterou podporuje i geografická vzdálenost obou zemí.

„Kvůli krizi mnoho Vietnamců v Česku přišlo o práci, a tak zamířili do Sapy,“ řekla předsedkyně výboru pro multikulturní soužití místního zastupitelstva Pavla Jedličková. „To, co tu vzniklo, je prostě ghetto. Je to záležitost bezpečnosti celé České republiky,“ tvrdí Jedličková.“

(Výrok převzatý z článku „V pražské Libuši hrozí vznik domobrany proti vietnamské menšině“, *Novinky.cz*, <<http://www.novinky.cz/domaci/196713-v-prazske-libusi-hrozi-vznik-domobrany-proti-vietnamske-mensine.html>>)

„Jednoduchá pravda – čeho je moc, toho je příliš. Kdo bydlí v okolí, ví svoje... a je to vidět na celé „čtyrce“, prostě Sapa je centrum a okolí je doslova „kolonizováno“ Asijscema.“

(Názor převzatý z diskuse k článku „Little Hanoi vs. domobrana“, *Týden.cz*, <http://www.tyden.cz/tema/little-hanoi-vs-domobrana_165148.html>)

Velké vietnamské tržnice jsou, dá se říci, samostatným asijským světem. Jejich prostory nabízejí veškeré potřebné služby na jednom místě a současně vytvářejí centrum předávání informací i neformálních kontaktů. Proto tato místa vyhledávají a navštěvují i Vietnamci, kteří v nich ani nenakupují, ani nepracují. Centrem obchodním, správním, kulturním i mediálním se pro vietnamskou komunitu v ČR stala pražská velkoobchodní tržnice Sapa (<<http://www.sapa.biz/>>) v Praze-Libuši. Vedle skladů a prodejen sídlí v areálu významné podnikatelské subjekty i krajanská sdružení, která tu pořádají komunitní sjezdy a slavnosti ve významné vietnamské svátky nebo při významných událostech, redakce vietnamských časopisů tištěných u nás (všechny vietnamské týdeníky – např. *Tuan Tin Moi / Novinky týdne, Suc Song / Sila k životu* aj. – vznikající v českých poměrech ve vietnamštině obsáhle informují o dění ve Vietnamu, ve světě, v ČR a o událostech v komunitě samotné, udílejí se v nich také právnické a jazykové rady pro život v českém prostředí atd.) a celá řada zprostředkovatelských firem poskytujících tlumočení, překlady

a poradenství všeho druhu. Vedle toho zde najdeme řadu restaurací a bister, kavárny, kasina, herny s automaty, sázkové kanceláře, cestovní a realitní kanceláře, ale i vietnamské lékaře, svatební agentury, kadeřnictví, prodejny potravin dovezených z Vietnamu, půjčovny vietnamských filmů či prodejny vietnamské hudby. Funguje zde jazykové středisko s výukou českého jazyka, doučování a přípravné kurzy k přijímacím zkouškám na střední a vysoké školy pro vietnamské žáky a studenty, výuka vietnamštiny pro vietnamské děti narozené v ČR, mateřská školka, centrum bojových umění i buddhistická svatyně. Tržnice Sapa se stala branou do České republiky pro všechny Vietnamce, kteří k nám přicestují, a „Mekku“ pro ty již zde žijící.

Vzhledem k tomu, že generace migrantů příchozích z ekonomických důvodů věnuje veškerý čas práci, k doučení českého jazyka chybí jednak čas, jednak motivace – tato generace přijela vydělat peníze, nikoli se v Čechách primárně usadit. Díky tendenci k vytváření etnicky vyhraněných obchodních a komunikačních center (tržnice) a mimořádně rozvinutému systému zprostředkovatelských služeb, které Vietnamcům kompenzují neznalost jazyka, kulturní odlišnost a přitom nutnost praktické komunikace s majoritou a jejími institucemi, mohou Vietnamci u nás existovat i bez hlubší integrace do většinové společnosti; pro většinu z nich zůstala nezbytná pouze integrace do ekonomického systému. Zmíněný zprostředkovatelský servis provozují firmy nebo jednotliví živnostníci, kteří krajanům za příslušné poplatky zařizují záležitosti na českých úřadech (povolení k podnikání, daně, pojištění, řidičské průkazy, překlady aj.), poskytují poradenství a informace o českém podnikatelském prostředí, vyhledávají bydlení, tlumočí při vyšetření u lékaře, ve školách, které navštěvují jejich děti atd. Využívání těchto služeb však stojí imigranty nemalé finanční částky (viz předchozí oddíl).

Jazyková a kulturní bariéra Vietnamců, včetně pocitu dočasnosti zdejšího pobytu vytváří dojem uzavřenosti a nezájmu o komunikaci s majoritou, a neprůhlednost komunity pak podporuje vymýšlení a šíření dalších stereotypů.

„Asiati se snaží o všechno jiné než o poctivou práci, zaměstnávají prodavačky načerno a platí jim méně než polovinu minimální mzdy. V restauracích vaří mnohdy z pašovaného krysího masa z Kambodže a Vietnamu anebo z místních psů a koček.“

(Názor převzatý z diskuse k článku, Jiří Bosák, „Vietnamci nám Čechům berou práci!“, *iDNES.cz*, <<http://jiribosak.blog.idnes.cz/c/128470/Vietnamci-nam-Cechum-berou-praci.html>>)

Vietnamská kultura v českém prostředí

V kontextu svého vývoje dospěla vietnamská komunita, složená původně víceméně ze samých obchodníků, k určitému duchovnímu obození. O náboženská uskupení Vietnamců v ČR tak není nouze, ať už se jedná o buddhisty, katolíky, nebo sbor evangelíků. K buddhistickému vyznání se hlásí podstatná část obyvatel Vietnamu a buddhistické svatostánky také založili vietnamští starousedlíci v Praze, Brně, Chebu, Varnsdorfu či Potůčkách. Záměrem významných představitelů komunity se současně stalo vybudování buddhistického chrámu přístupného široké veřejnosti v blízkosti pražské Sapy. Taktéž křesťanská část Vietnamců má silné zastoupení; vietnamští katolíci nechyběli při vítání papeže Benedikta XVI. v ČR. Za zmínku stojí i příklon některých českých Vietnamců ke Svědkům Jehovovým.

V České republice, stejně jako ve Vietnamu dodržují Vietnamci své tradiční svátky. Vietnamská komunita lpí zejména na důkladných oslavách Nového lunárního roku – vietnamské organizace a vietnamská ambasáda pořádají velké sešlosti pro stovky lidí s prezentací vietnamské kultury a vietnamské rodiny i v soukromí dodržují důležité rituály a zvyky.

Během podzimu mohou zas vietnamské děti oslavit svůj druhý svátek dětí. Kromě toho českého je totiž čeká 15. 8. lunárního kalendáře *Tet trung thu* – Svátek středu podzimu. V ČR pořádají zástupci

vietnamských organizací pro děti velkou slavnost: jsou k dispozici kolotoče, stánky se sladkostmi a výborní žáci a studenti dostávají diplomy za svůj prospěch.

Česká buddhistická komunita Vietnamců také nezapomíná na svátek zemřelých – 7. 7. lunárního kalendáře si tento den připomíná náboženským obřadem a setkáním svých příznivců v pražském obchodním areálu Sapa.

Interetnické rozdíly v komunikaci

Vietnamština je od češtiny velice vzdálená, jazykoví odborníci dokonce uvádějí, že oba jazyky jsou na jazykovém protipólu. Lektorky českého jazyka pro cizince zase mají praktické zkušenosti s výukou češtiny pro Vietnamce a také ony se shodují, že pro Vietnamce je čeština velice složitá a trvá mnoho let, než si ji člověk osvojí.

Vietnamština se stejně jako čeština zapisuje latinkou, což je mezi asijskými jazyky poměrně výjimka (latinkou se zapisuje už jen turečtina, indonéština, malajština a filipínština), ale to je snad jediná podobnost, kterou mezi oběma jazyky najdeme. Vietnamština nečasuje, neskloňuje, velice sporadicky rozlišuje slovní druhy, čas se ve větě vyjadřuje úplně jinak, než jsme zvyklí v češtině, neexistuje tykání a vykání, ale rozlišuje se naopak mnohem více způsobů společenského oslovení. To jen namátkou některé jazykové odlišnosti. Pro Vietnamce žijící u nás je česká gramatika velice složitá, slova jsou dlouhá a těžce vyslovitelná, myšlení v jazyce pochopitelné až po dlouhém studiu. Proto čeština z úst Vietnamců může znít komicky; jinak vyslovují jednotlivé hlásky, pro nás nesmyslně zkracují slova (místo „do Českých Budějovic“ mezi sebou říkají „do Českých“, místo „do Karlových Varů“ říkají „do Ká“), nerozumějí vykání a tykání, nečasují a tak dále. Úplně stejně jsou na tom Češi, kteří se učí vietnamsky. I po mnoha letech ve Vietnamu se nemusí domluvit a mnozí používají pouze pár základních slovíček ke komunikaci. Vietnamština pro ně má velice těžkou výslovnost a nepochopitelnou strukturu. Mnoho Čechů ve Vietnamu tedy po deseti letech pobytu umí pouze oslovit číšníka, objednat si pivo, jídlo a nakoupit základní potraviny. A to jsme prozatím hovořili jen o komunikaci pomocí jazyka. Dalším nečekaným úskalím bývá řeč těla a tzv. neverbální komunikace – třeba úsměv.

„Říkal jsem mu, že s tím strojem nemůže takhle zacházet, nebo ho rozbije. Ale on se jen usmíval, šel a udělal to znovu. Tak mu nadávám, a on se zas usmívá. To už mě opravdu naštvál!“

(Osobní zkušenost mistra z dílny malé české továrny)

Úsměv ve Vietnamu nevyjadřuje pouze radost, spokojenost či výsměch, ale lidé se usmívají i v momentech, kdy druhému chtějí sdělit, že se omlouvají, že se cítí trapně, ale i v případě, že nerozumějí, to mohou sdělovat úsměvem. Podřízený také většinou není zvyklý dívat se nadřízenému do obličeje – je to považováno za nezdvořilost. Odlišně se také lidem naznačuje nesouhlas, jinak se na lidi posunky ukazují, aby přišli k vám ...

Neznamená to však, že všichni Vietnamci budou z komunikace s Čechy zmateni nebo se s námi nedomluví. Jejich porozumění se bude odvíjet od toho, jak jsou v ČR dlouho, jestli přišli z města, či z venkova, a kolik času tráví pravidelně s Čechy, kolik jim je let a jak dlouho studovali. Také to samozřejmě souvisí s tím, jak zřetelně vyslovuje Čech, se kterým mluví, a jestli si možná nedorozumění obě strany uvědomují a ověřují si, zda si porozuměly.

U mladých Vietnamců, kteří u nás vyrostli, se velice často setkáváme se skvělou češtinou, která se stala jejich prvním jazykem, ovšem úroveň jejich znalosti vietnamštiny může být různá: od výborné znalosti až po základní slovní zásobu, která mnohdy sotva stačí k obecnému rozhovoru s rodiči u stolu.

Vietnamská mládež versus komunita a majorita

„dhiep: Myslíte si, že podíl ‚počeštěných‘ mladých Vietnamců tady je větší než těch, kteří si stále zachovali vlastnosti svého původu? Nebo si myslíte, že ‚počeštěných‘ je méně? A jací jste vy? :))

Aaanique: Jde o to, že jsem napůl od všeho a nejde se jen tak zařadit např. k Čechům... navíc ani jako Česka nevypadám... jsem zkrátka ‚nezařazená‘ a už se s tím musím smířit...

dhiep: Šikmé oči nerozhodují :))

LittleGirlFromMacao.vn: Ale rozhodují :-))

dhiep: No jo, žijeme v zemi ‚Kde domov můj, kde domov můj...‘ :-))“

(Z diskuse vietnamské mládeže na *Lidé.cz*, fórum Vietnam, <http://forum.lide.cz/forum.fegi?akce=forum_data&forum_ID=11323>)

Potomci vietnamských imigrantů u nás navštěvují české školy, vzdělávají se podle českého vzdělávacího systému, osvojují si tedy český jazyk a získávají znalosti české kultury. Články o školních úspěších generace vietnamských potomků se staly zpestřením na straně českých médií – zejména díky těmto článkům začala česká veřejnost vnímat Vietnamce ještě jinak než pouze jako obchodníky. Obojí je přitom důsledkem provázanosti a strategie nápodoby ve vietnamské komunitě: každý nový příchozí Vietnamec bez zkušeností s českou realitou automaticky provozuje formu podnikání svých krajanů, současně tradiční vztah Vietnamců ke vzdělání způsobily nezbytnost studia dětí výhradně na gymnáziu, spojeného navíc s výhrami ve znalostních soutěžích, a nakonec úspěšné absolvování vysoké školy ekonomického nebo technického zaměření, resp. oborů vnímaných vietnamskými rodiči jako perspektivních.

Vietnamští studenti tráví mnoho hodin po vyučování opakováním látky a různými formami doučování. Také během prázdnin a víkendů mnohé z nich docházejí na doučování vietnamštiny a češtiny či na přípravné kurzy na střední nebo vysokou školu. Tento jev je způsoben i formou vietnamského vzdělávání přímo ve Vietnamu. Vietnamský student prakticky nezná oddech od školy, žáci a studenti se učí v podstatě od rána do večera. Sobotní a večerní výuka je běžná. Ve Vietnamu také mladí lidé tráví mnohem méně času volnočasovými a zájmovými aktivitami než čeští studenti. To ovlivňuje i očekávání vietnamských rodičů od české školy. Vietnamští rodiče bývají překvapeni, když děti přijdou v ČR ve dvě hodiny ze školy a ve tří mají hotové úkoly. Snaží se tedy volný čas dětí zaplnit nějakým dalším studiem.

Zároveň vietnamské rodiny zpravidla chovají ve velké úctě učitele a učitelky svých dětí. Vychází to z konfuciánského přístupu k elitám, kam učitelé patřili. Je to opět tradiční pohled na toto povolání. Stejně tradiční je obdarovávání učitelů ve dny svátků či u příležitosti konce roku. Tento zvyk velice často přinášejí i do českých škol.

Vietnamská společnost chovala ke vzdělancům vždy velkou úctu, není tedy divu, že jsou vietnamští žáci a studenti svými rodiči vedeni k tomu, aby učení a studijní prospěch brali za svůj prvořadý úkol. Silný nátlak rodičů na děti v této oblasti se významně podílí na tom, že mají často nejlepší studijní výsledky ve třídě a úspěšně reprezentují sebe a své školy na nejrůznějších vědomostních soutěžích a olympiádách.

„(...) na mě jsou teda pyšní možná i kvůli tomu, že se roznáší, že mají chytrou, hodnou, poslušnou a pracovitou dceru... oni si zakládají mezi Vietnamci na tom, že mají dceru, která nejenže studuje na gymplu, ale vyhrává i olympiády :D Rodiče ví, že nejsem ta typická hodná vietnamská holka, ale všichni ostatní členové vietnamské komunity kolem nás si to myslí – a tak to vyhovuje jak rodičům, tak i mně, aspoň se o mně nevedou žádný drby.“

(Vietnamská studentka k tématu „Pravidla v rodinách“ v diskusi na *Lidé.cz*, fórum Vietnam)

Pracovní zaneprázdněnost rodičů a současně tlak na děti, aby uspěly v majoritní společnosti, však přinesly důsledky, s nimiž mnoho vietnamských rodičů nepočítalo a podcenilo je. Vietnamské děti zapo- mínají či se nikdy nenaučily vietnamštinu písmem a mnohé z nich už vietnamsky ani dobře nemluví. V češtině mezi sebou komunikují i sourozenci, ačkoli jejich rodiče se zvládli naučit česky pouze základní fráze pro upotřebení v obchodě.

„(...) Jenže pak jsme se odstěhovali do Čech, naši mě dali na hlídání do české rodiny, kde jsem strá- vila sedm let. Chtěli, abych se asimilovala a naučila co nejrychleji česky. U ‚mamin‘ jsem mluvila česky, ve škole jsem mluvila česky. Kamarádi čeští, básničky české, písničky české. Domů k našim jsem jezdila jen na víkendy a to jsem nijak zvlášť vietnamsky nemluvila. Když se dnes baví skupinka mých krajanů vietnamsky, cítím se jako vyvrhel a zcela mimo mísu.“

(Z článku vietnamské blogerky Do Thu Trang, „Ty neumíš vietnamsky? Eee?“, *blog.iDNES.cz*, <<http://do.blog.idnes.cz/c/97317/Ty-neumis-vietnamsky-Eee.html>>)

Velkou roli v procesu integrace vietnamských dětí do české společnosti, ale také často nezamýšlenou roli v oslabení porozumění mezi generacemi ve vietnamských rodinách sehrály české „tety“ a „babič- ky“. V některých oblastech ČR se institut českých chův ve vietnamských rodinách velice rozmohl, neboť rodiče považovali za praktické, že se jejich děti rychle naučí česky od roditelů mluvčích a že je nemusí s sebou vodit na tržiště či do obchodu. Děti takto získaly kladný vztah nejen k paní, která je hlídala, ale i k českým tradicím (Vánocům, Mikuláši, opékání buřtů, řízkům, guláši apod.). Můžeme říci, že aspekt školní docházky mladých Vietnameců a jejich částečné vyrůstání v českých rodinách tvoří agens kulturní změny v rámci vietnamské komunity v ČR obecně. Souběžným efektem této kulturní změny je již zmí- něná ztráta mateřského jazyka, ale také emancipace vietnamských dívek.

„(...) bejt jen Vietnamkou není těžký... bejt českou Vietnamkou je těžší... :-)“

(Vietnamská studentka k tématu „Jak se má chovat slušná Vietnamka“ v diskusi na *Lidé.cz*, fórum Asijské krásky)

„Ono totiž být součástí (snad) jakékoli minority je docela ‚drsný‘, teda aspoň pro mě je to docela vopruz. (...) V té naší vietnamské komunitě hlavně proto, že jsem holka (všude nás pozorují). A na holky se nebere lupa jako na kluky, na nás se bere rovnou mikroskop. Občas si připadám jak v nějaké parodii na horor, kde se hlídá každý můj krok. Přitom mě většina těch drben a drbounů ani pořádně nezná. (Jak to říct... Prostě si hlídají svoje lidi a upozorní na vše, co se trošičku vymyká pů- vodnímu stereotypu – to dobré i to špatné. Navíc se veškeré informace řítí celou komunitou rychlostí impulsu z konečku prstu do temenního laloku koncového mozku.)“

(Z článku vietnamské blogerky Phuong Thuy Do Thi, „A zase su za couru“, *blog.iDNES.cz*, <[http:// dothi.blog.idnes.cz/c/121226/A-zase-su-za-couru.html](http://dothi.blog.idnes.cz/c/121226/A-zase-su-za-couru.html)>)

V roce 2004 proběhl výzkum integrace dětí a mládeže cizinců v České republice – zejména na úze- mí Prahy –, dále v Německu, Rakousku a Polsku. Zajímavým momentem výzkumu bylo zachycení takřka totožné výpovědi Vietnamce žijícího v ČR a Vietnamce z Polska, když oba použili pro viet- namské děti na základních školách stejnou metaforu: nazvali je „banánové děti“ v tom smyslu, že jsou zvenku žluté, ale uvnitř bílé. Označení „banánové děti“ se pak do povědomí české veřejnosti dostalo zejména díky fenoménu blogů vietnamských studentek a studentů, vznikajících na různých internetových portálech od počátku roku 2008. Ačkoli s takovou „nálepkou“ mnozí z dospívající generace Vietnameců žijících v České republice odmalička nesouhlasí, vnitřním konfliktem, do jaké společnosti ve skutečnosti patří, v určitém věkovém období (obvykle na střední škole) prochází všichni. Převzali již hodnoty a styl života české společnosti, mají mnohem blíže ke svým českým vrstevníkům, ale zároveň jsou nuceni dodržovat normy chování dané vietnamskou tradicí; jsou více Vietnamci, nebo Češi?

„Denno denně je mi připomínáno, jak jsem odlišná. Ze strany komunity, ze strany české. Třeba nevinnou narážkou při normální konverzaci. Moje čeština je plynulá, stále se ale najdou lidé, kteří na mě mluví neskutečně pomalu a po chvíli se mě zeptají: „Rozumíš mi?“ Či při vyslovení mého jména – když ho mám někomu nadiktovat, musím ho napsat sama, nebo hláskovat.

(Z článku vietnamské blogerky Phuong Thuy Do Thi, „Česka nikdy nebudu, já su Vietnamka z Moravy“, *blog.iDNES.cz*, <<http://dothi.blog.idnes.cz/c/56346/Ceska-nikdy-nebudu-ja-su-Vietnamka-z-Moravy.html>>)

Ve Vietnamu se hodně dbá na úctu dětí vůči svým rodičům, která vychází z konfucianismu. Dle tradice se rodičům neodmlouvá, rodina rozhoduje o důležitých věcech každého jedince, mládí je zasvěceno studiu apod. Vietnamští rodiče toto chování často vyžadují i po svých dětech, které vychovávají v ČR, což může vést ke konfliktu, protože vietnamští studenti si uvědomují odlišnou výchovu v rodinách svých českých spolužáků. Zároveň může sehrát v rodinách svoji roli i „obětování“ rodičů, kteří opustili Vietnam kvůli budoucnosti svých dětí. Vietnamským studentům je někdy připomínáno, že rodiče tvrdě pracovali a pracují, proto oni musí tvrdě a s výbornými výsledky studovat. Tlak, který je tímto způsobem na ně vyvíjen, je zesilován i vietnamským okolím, které je bedlivě sleduje a srovnává jejich výsledky. Studenti mohou mít někdy pocit, že nesmějí selhat, protože zklamou rodiče a zároveň jim způsobí hanbu, protože každé selhání jedince je vnímáno jako selhání rodiny. Zatímco totiž euroamerická kultura vyzdvihuje individualitu a svobodu člověka-jedince, asijská kultura vnímá člověka vždy jako součást větší společenské jednotky, které se jedinec musí podřídit. Samozřejmě i u tohoto tématu platí, že nelze úplně zobecňovat, vždy záleží hlavně na jednotlivých rodinách, na jakém modelu se shodnou a co upřednostňují.

„(...) no vlastně mí rodiče nejsou až tak přísní... jako představují si, že si mám najít kluka, až budu plnoletá, ale když si najdu nějakýho rozumného, tak jim to vadit nebude... my jakoby pravidla máme, ale já to jako pravidlo neberu... prostě jak se budu chovat k nim, tak se voni budou chovat ke mně... za dobré známky a za dobrou domácí práci dostávám prachy a prostě jako bysme mezi sebou obchodovali (...).“

(Vietnamská studentka k tématu „Pravidla v rodinách“ v diskusi na *Lidé.cz*, fórum Vietnam)

Kromě řešení vztahů se svými českými spolužáky a kamarády a hodnocení odlišného životního stylu a hodnot jsou velkým tématem mladých Vietnamců a Vietnamek také smíšené partnerské vztahy. Na blozích vietnamských studentů a studentek je k nalezení mnoho různých názorů na to, zda je lepší chodit s Čechem (Češkou), či s Vietnamcem (Vietnamkou).

„(...) s Vietnamci si víc rozumím, máme stejnou kulturu, byli jsme podobně vychováni a celkově k sobě máme blíž. Vietnamec víc chápe moje problémy doma, to, jak se ke mně rodiče chovají, příčiny jejich chování – protože on to má doma taky tak. Čech nechápavě kroutí hlavou, lituje mě, ale nechápe to. Nechápe, proč jsem tak poslušná, proč se nevzbouřím, neuteču atd.

(Vietnamská studentka k tématu vztahu Vietnamky s Čechem v diskusi na *Lidé.cz*, fórum Asijské krásky)

V dnešní době však musíme druhou generaci Vietnamců u nás už rozlišovat. Vietnamští studenti, kteří přijeli z Vietnamu za svými rodiči do České republiky v 90. letech, zažili ještě jejich obchodní začátky. Mnoho z nich nerado vzpomíná na zimu u stánku, kde museli být s rodiči, když je neměl kdo pohlídat doma. Díky těmto zkušenostem získali i jiné životní hodnoty a cíle, než je tomu u vietnamských dětí narozených či přichozích do již etablovaného podnikání rodičů i stabilizovaného rodinného života. Zatímco první skupina si uvědomuje cenu svého vzdělání, jež rodiče zaplatili léty tvrdé práce a odříkání, druhá jej bere podobně jako její čeští vrstevníci coby samozřejmost, čímž také klesá ambicióznost, která se v tak silné míře projevuje u první skupiny.

„No tak řeči typu: ‚Stydím se za svůj původ,‘ sorry, ale to je myšlení puberťáka, člověk když dospěje, tak je většinou hrdej na to, kým je, já se teda nestydím za to, že sem Vietnamka, spíš naopak, beru to jako plus, protože některé české vlastnosti se mi nelíbí. Takhle si můžu brát z obou kultur jen to nejlepší.“

(Vietnamská studentka v diskusi na téma „Banánové děti“ na *Lidé.cz*, fórum Vietnam)

Pro snazší komunikaci s českým prostředím je zejména dětem na školách často dáváno k vlastnímu vietnamskému jménu i křestní jméno české. Hlavním důvodem je ten, že vietnamská jména jsou pro Čechy obtížně vyslovitelná. Zpravidla pak volba českého jména souvisí s fonetickou podobou alespoň prvního písmene: Ha bývá často Hanka, Hung Honza, Linh Lenka atp. Je zajímavé, že během střední školy přestává část vietnamských studentů své české jméno používat a při nástupu na vysokou školu se téměř všichni představí už pouze svým vietnamským jménem. Tento jejich vývoj jistě souvisí i s hledáním vlastní identity a s postupným získáváním pozitivního pohledu na vlastní vietnamské kořeny, který je často spojen s velkou zvědavostí a pátráním po tradicích a jazyce jejich rodičů.

6. Komunikační průvodce

Výuka ve školách ve Vietnamu je založena zejména na memorování a matematice. Společenské vědy jako sociologie, psychologie apod. nejsou v pragmatické společnosti pátrající po ekonomickém přínosu doceněné, tudíž ani rozvinuté.

Stejně jako je zatím stále patrný ekonomicko-tržní charakter vietnamské komunity v ČR, je často tržní a ekonomická i výchova potomků: „Finančně tě podpoříme, ale uč se, abys obstál v konkurenci a byl úspěšný.“ Skutečnost, že vietnamští žáci a žákyně mají výborný prospěch, proto nemusí znamenat, že jsou zcela bez problémů. Žáci mohou žít ve stresu, který na sobě jen nedávají znát. Mnohé starosti nedokáží vysvětlit ve škole, jiné zase svěřit rodičům; pamatujeme, v jakém složitém kulturním i jazykovém prostředí žijí.

Vietnamští žáci a žákyně mohou patřit ke dvěma různým skupinám: jedni více zápasí s češtinou, druzí s vietnamštinou. Podléhají každopádně určité krizi identity, do jaké společnosti vůbec patří. Učitelé a učitelky by měli být empatičtí v tématech, která se identity žáka či žákyně dotýkají. Například jejich volby používat vietnamské či české jméno, jejich chuti či nechuti vyprávět spolužákům o vietnamské kultuře či si na toto téma připravovat referáty.

Nejen mladí Vietnamci jsou velmi citliví na jakékoli zobecňující hodnocení celé vietnamské komunity. Příslušník komunity rozlišuje daleko větší nuance než jedinec zvenčí, a zobecnění se ho proto osobně dotýkají. Žák ve třídě by si měli uvědomit, že na základě zkušenosti s několika jedinci nemohou soudit celou skupinu. Vždyť už sám vietnamský žák ve třídě může pro ostatní představovat důkaz, že všichni Vietnamci nejsou jen obchodníci nebo pěstitelé marihuany.

Pokud pedagog či pedagožka předají studentům fakta a širší souvislosti týkající se dané skupiny (resp. komunity) a podaří se jim vzbudit zájem o jinou kulturu, mohou výrazně přispět k boji proti rasismu a xenofobii, jež často vycházejí z obav a nevědomosti. Pedagogové by měli své třídy zprostředkovat skutečnost, že na jednu věc se různé kultury mohou dívat jinak – že vietnamský a český žák/kyně mají leccos společného, ale i rozdílného. Mohou tak přispět k vytvoření lepší atmosféry ve své třídě a potažmo ve společnosti vůbec. I to je multikulturní výchova – poznávat dosud neznámé a brát si z odlišného inspiraci, otevřít třídu všem názorům a nechávat se jimi obohacovat a rozvíjet.

Mladá generace Vietnamců často ztrácí vztah k vlasti svých rodičů. Interkulturní vzdělávání na školách tak může motivovat samotné vietnamské žáky k poznávání kultury jejich rodičů, k poznávání svých kořenů. Přestože za svůj domov považují ČR, nemusí proto ztratit kořeny rodinné historie.

Každopádně však školy mají na čem stavět: na velké motivaci vietnamských žáků a rodičů ke vzdělání, na tradiční vietnamské úctě k učitelům a učitelkám i rodičům a na vědomí komunity, že bez vzdělání to člověk daleko nedotáhne.

7. Shrnutí

- Vietnamci jsou národem s více než tisíciletou historií, během níž se na jeho území vystřídala řada rozličných kulturních vlivů. Mnohé cizí kulturní prvky, je-li v nich rozpoznán potenciál vedoucí k rozvoji a prosperitě, jsou Vietnamci bez větších obtíží přijímány a přizpůsobovány k vlastnímu užítku dodnes.
- Vietnamská kultura se vyznačuje tradicí uctívání předků a náboženským synkretismem.
- Vnímání rodinných a společenských hodnot ve Vietnamu bylo ovlivněno konfuciánským učením, jež chápe člověka vždy jako součást větší společenské jednotky, které se jedinec musí podřídít.
- Vietnamský imigrant se u nás potýká s celou řadou překážek a problémů, které si majorita neuvědomuje: se sociální izolací způsobenou odchodem z domova ve Vietnamu, s nadměrným pracovním nasazením, závislostí na komunitních sítích v důsledku jazykové a kulturní bariéry a s celou řadou dalších ekonomických znevýhodnění plynoucích ze statusu cizince (s náklady spojenými s povolením k pobytu, s vyšším zdravotním pojištěním i nájmem, s poplatky za tlumočnicka v rámci servisu krajanů, ale i s korupcí na straně českých úředníků aj.).
- Také vietnamský žák s plynulou češtinou může řešit problémy, které nejsou na první pohled vidět: vysoké nároky rodičů na jeho prospěch a úspěchy v české společnosti a současně lpění na dodržování tradičních vietnamských norem, krizi identity, způsobenou přechody mezi tolik odlišnými kulturami, rasismus a xenofobii ze strany majority aj.
- Média pohled na vietnamskou komunitu zkreslují, neboť informují pouze o událostech, které jsou pro majoritního diváka atraktivní – naprostá většina mediálních zpráv o vietnamské komunitě se tudíž týká kriminality.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- 1) Mezi prostými občany Vietnamu byl vždy z náboženství nejpopulárnější konfucianismus, ale zároveň téměř všichni lidé ve Vietnamu, bez ohledu na sociální postavení, uctívají Buddhu. ANO NE
- 2) Vietnamci věří, že zemřelé duše odcházejí do jiného světa, a na zemi je pozůstalí uctívají ve speciálním rodinném chrámu nebo častěji přímo v domě na oltáři, který je vyčleněn tomuto kultu. ANO NE
- 3) První Vietnamci začali do Československa přijíždět již ve 40. letech 20. století a největší počet vietnamských občanů zaznamenalo socialistické Československo v 60. letech – přesahoval 35 tisíc osob, přičemž dvě třetiny tvořili dělníci. ANO NE

Textová analýza

(...) Sapa není už jenom tržnicí, ale je to místo, kde se nachází několik tisíc Vietnamců, většinou bez legálního pobytu v ČR. Nastěhovali se do blízkých domů kolem a nám nastalo peklo. Kálejí nám po chodbách, v bytech mají kradené zboží a pěstují drogy. Už několik z nich projevilo svou agresivitu, když byla objevena jejich „činnost“. Vietnamské večerky jsou plné nelegálně vyrobeného alkoholu a cigaret, oni v tom ale asi nejedou, je za tím někdo jiný a mocnější, proto ty jejich večerky jsou tak čestné. Zboží je tam předražené a mnohdy prošlé. Kšeftují a podvádějí. Přitom 20 let nemusí platit daně a DPH.

(Komentář k článku „Vietnam v Praze“, <<http://www.klubhanoi.cz/view.php?cislocianku=2010032901>>)

- 1) Proveďte rozbor textu z hlediska přítomných stereotypů a xenofobních obvinění.
- 2) Jak byste reagovali, kdyby podobné závěry vyslovil váš student/ka?

Analýza reálné situace

V městě XY bylo v poměrně krátké době po sobě otevřeno hned několik vietnamských večerek nedaleko od sebe. Místním obyvatelům začalo být takové množství obchůdků se stejným zbožím v jedné ulici brzy podezřelé. Okolím se začaly šířit spekulace, že všechny večerky dost možná patří vlastníkově místní vietnamské tržnice a slouží jako zástěrka k praní špinavých peněz, nebo dokonce k distribuci drog. Poctivý živnostník se zdravým obchodním uvažováním by si přece nepořídil večerku v místě, kde už si konkurovalo večerek pět!

- 1) Interpretujte situaci: Jaký je skutečný důvod toho, že v jedné ulici vzniklo až šest vietnamských večerek?
- 2) Co vedlo lidi z okolí ke spekulacím vyjádřeným výše?
- 3) Dalo by se takovému nedorozumění nějak předejít?

Projekt

Do prvního ročníku gymnázia přišla šikovná vietnamská studentka. Její prospěch byl velmi dobrý, avšak studentka příliš nesplynula s kolektivem. Působila zakřikle, nejezdila na školní výlety a podle všeho se svými spolužáky ani nechodila na mimoškolní akce. Po nějaké době začala výrazně hubnout a měla jsem podezření na poruchu příjmu potravy. Působila velmi roztěkaně. Při nabídce rozhovoru se schůzce vyhnula. Na třídních schůzkách jsem se snažila komunikovat s rodiči, avšak ti všechna naznačená podezření zamítali a stěžovali si naopak na svoji dceru, že se málo učí (měla přitom dobré výsledky). Později jsem se náhodou dozvěděla, že studentka dostala od rodičů vynadáno, že jim dělá ostudu...

(Z vyprávění pedagožky, 2007)

- 1) Setkali jste se někdy s obdobným případem u českého žáka či žákyně?
- 2) K čemu byste přihlédlí, pokud by se jednalo o žáka či žákyni vietnamského původu?
- 3) Jak byste situaci řešili?

Klíč

Opakování: 1) NE – Mezi prostými občany Vietnamu byl vždy z náboženství nejpoblárnější buddhismus, ale zároveň všichni lidé ve Vietnamu, bez ohledu na sociální postavení, vyznávají kult předků. 2) ANO. 3) NE – Největší počet vietnamských občanů zaznamenalo socialistické Československo v 80. letech – přesahoval 35 tisíc osob, přičemž dvě třetiny tvořili dělníci.

Textová analýza: 1) Např. nelegální pobyt, nehygieničnost, prodej kradeného zboží a drog, agresivita.

Analýza reálné situace: Obsazení vhodné lokality více vietnamskými obchodníky se stejným sortimentem najednou nechápu Vietnamci jako konkurenční prostředí. Ve Vietnamu funguje uliční systém prodeje, takže každá ulice soustřeďuje pouze obchodníky s určitým typem zboží (některé ulice dodnes nesou název zboží, s nímž se zde obchodovalo – například ulice Vějířová, Hedvábná, Bambusová aj.). K tomu podstatná část vietnamských obchodníků stále funguje na principu nápodoby krajanů.

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Dějinám, kultuře a náboženství Vietnamu obecně se věnují publikace:

Hlavatá, Lucie – Karlová, Petra – Strašáková, Mária – Ičo, Ján, *Dějiny Vietnamu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2008.

Jedná se o jediný zdroj v českém jazyce, který pojednává takto důkladně a přehledně o dějinách Vietnamu od nejstarších dob až do dnešních dnů.

Ičo, Ján, *Náboženství ve Vietnamu*, Praha: Muzeum hl. m. Prahy 2010.

Vietnam charakterizuje pestrá synkreze světových náboženství, dodnes intenzivně působících představ o posmrtném životě a několika unikátních místních sekt. Publikace stručně přibližuje nejvýraznější rysy myšlenkového světa tohoto duchovně jedinečného regionu.

Pechová, Eva, *Vietnamský lunární nový rok*, Praha: Muzeum hl. m. Prahy 2010.

Stručné přiblížení největšího vietnamského svátku, jeho kořenů a průběhu oslav.

Vasiljev, Ivo, *Za dědictvím starých Vietů*, Praha: Etnologický ústav AV ČR 1999.

Knih předního českého vietnamisty vysvětluje původ a utváření vietnamské kultury, jazyka a národa.

Tématu migrace Vietnamců a vietnamské komunity v ČR se věnují publikace:

Kocourek, Jiří – Pechová, Eva (eds.), *S vietnamskými dětmi na českých školách*, Praha: H&H – Klub Hanoi 2006.

Knih poskytuje základní informační zázemí o vietnamské kultuře a migraci do ČR. Realie z vietnamské kultury jsou často formulovány tak, aby bylo možné je porovnat s relevantními informacemi o kultuře české. Zároveň si pedagog může vytvořit základní představu o tom, jak se vietnamská tradice proměňuje v prostředí dnešní ČR.

Martínková, Šárka, *Vietnamská komunita v Praze*, Praha: Muzeum hl. m. Prahy 2010.

Publikace přináší kompaktní pohled na usazování, formování a aspekty fungování vietnamské komunity na území Prahy od konce 40. let minulého století až po současnost.

Dokumentární filmy s česko-vietnamskou tematikou:

Banánové děti (režie Martin Ryšavý, 2008, 67 min.)

Film přináší několik portrétů zástupců mladé vietnamské generace v ČR. Jejich prostřednictvím máme možnost nahlédnout do osobitého prostředí zdejší vietnamské komunity, ale také lépe pochopit potíže spojené s hledáním identity, jak je zažívají ti, kterým bylo souzeno vyrůstat ve dvou odlišných kulturních a jazykových prostředích.

Kdo mě naučí pít z kávy (režie Martin Ryšavý, 2006, 92 min.)

Film se vydává po stopách dnes už minulých dob československo-vietnamské spolupráce a snaží se bez ohledu na úzce politické aspekty zhodnotit její význam pro životní příběh několika vietnamských absolventů československých škol; současně uvádí diváka do vietnamské historie a ukazuje změny v současném Vietnamu.

Země snů (režie Martin Ryšavý, 2009, 57 min.)

Film přináší zprávu o tíživé situaci vietnamských dělníků, kteří přišli pracovat do českého průmyslu v posledních letech. Snímek získal Filmovou cenu Pavla Kouteckého 2010 za výjimečný dokumentaristický počin.

Další doporučené zdroje:

Webové stránky občanského sdružení Klub Hanoi [on-line]. Dostupné z WWW: <<http://www.klubhanoi.cz>>.

Vzdělávání romských žáků

Helena Balabánová, Marie Hanzelková a Lucie Čechovská

V roce 1999 podalo 18 romských rodin z Ostravy žalobu k Evropskému soudu pro lidská práva. Rodiče žalovali český stát za to, že jejich děti byly hned po zahájení povinné školní docházky, případně v jejím průběhu, vyděleny z hlavního vzdělávacího proudu do tzv. zvláštních škol, a neměly tak stejné šance na další vzdělání jako ostatní české děti. Velký senát Evropského soudu pro lidská práva v roce 2006 uznal v několika bodech žalobu romských rodičů z Ostravy jako oprávněnou.

Proč romské děti plní povinnou školní docházku několikanásobně častěji než jiné děti v populaci ve školách určených pro žáky s lehkým mentálním postižením? Je nízká vzdělanostní úroveň lidí pocházejících z etnické skupiny Romů žijících v ČR příčinou jejich sociálního vyloučení? Platí úměra „čím vyšší vzdělání, tím snadnější začlenění do společnosti“? A co chtějí Romové? Uvědomují si vůbec, že vzdělání je životní hodnota k nezaplacení? Nebylo by pro český stát levnější a pro Romy jednodušší vůbec se o jejich vzdělávání nezajímat? Mohou podpůrná opatření zaváděná v českém základním školství ovlivnit vzdělanostní úroveň lidí z romských komunit?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Získáte přehled o přístupech k romským dětem ve vzdělávání v České republice před a po roce 1989 do současnosti.
- Získáte základní přehled o příčinách a důsledcích školního neúspěchu romských dětí v hlavním vzdělávacím proudu.
- Dozvíte se o odlišnostech ve výchově dětí v romských rodinách, které zásadně ovlivňují jejich budoucí školní úspěšnost i profesionální orientaci.
- Seznámíte se s některými systémovými a podpůrnými opatřeními v českém školství, kterými byla nastartována inkluze romských dětí do hlavního proudu základního vzdělávání.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce průřezového tématu *Multikulturní výchova*.
- Při komunikaci s žáky a žákyněmi pocházejícími z romské etnické skupiny.
- K lepšímu pochopení výukových potíží vašich romských žáků a žákyň, zejména v českém jazyce, případně cizím jazyce.
- K podpoře vlastních argumentů v diskusi o Romech se žáky a žákyněmi používajícími stereotypních, ve společnosti zavedených klišé, jejichž základem je většinou předsudek.

3. Úvod

„Každé dítě bez ohledu na příslušnost k národu, rase či náboženskému vyznání má právo na vzdělání, které má být zaměřeno na plný rozvoj jeho osobnosti.“

(Všeobecná deklarace lidských práv, přijata Valným shromážděním OSN dne 10. 12. 1948)

„Při vzdělávání dítěte má být respektována jeho kulturní identita, jazyk a vlastní hodnoty, národní hodnoty země, v níž dítě žije, a země, ze které pochází, a civilizaci jiných než jeho vlastních.“

(Úmluva o právech dítěte, OSN, 20. 11. 1989).

V prostředí českých škol jsou zatím nejpočetnější skupinou žáků tzv. kulturou se lišících od běžné majority žáci romští. Mezi nimi pak můžeme narazit na velký počet těch, kteří pocházejí ze sociálně znevýhodněného

prostředí, přičemž je současně jejich život ovlivňován právě souborem kulturních prvků označovaných jako *romipen* (viz kapitola „Proměny romské kultury v českých zemích a na Slovensku“). V kombinaci těchto prvků, tedy vlivu prostředí sociálně vyloučených lokalit, kultury Romů a osobnostních předpokladů každého dítěte, se také odvíjí úspěšnost či neúspěšnost romských žáků a žaček v systému českého školství.

4. Faktografický výklad: Trendy ve vzdělávání romských žáků od 2. světové války do současnosti

Vzdělávání romských žáků před rokem 1989

O institucionálním vzdělávání Romů můžeme hovořit až po roce 1945, tedy po skončení 2. světové války. Do té doby jim v institucionálním vzdělávání stála v cestě řada okolností. Skupiny kočujících Romů své děti do školy posílat nemohly vzhledem ke způsobu svého života. Současně Romové o škole nevěděli téměř nic a představovala pro ně cizí prostředí. Během tzv. první republiky, kdy se již dá na našem území hovořit o skupině usedlých Romů, není institucionální vzdělávání pro romské děti nikterak ošetřeno. Z roku 1930 pochází petice obyvatel romské osady Hraničky u obce Svatobořice (okres Kyjov), v níž si romští obyvatelé stěžují Ministerstvu sociální péče mimo jiné také na zamezený přístup svých dětí do školy.

Pokud bylo vzdělávání romských dětí nějak řešeno, jednalo se spíše o lokální opatření. Tímto způsobem byla v roce 1926 otevřena první „cikánská jednotřídka“ v Užhorodě na Podkarpatské Rusi. Romští žáci však byli většinou segregováni

Box č. 1: 2. světová válka

Během 2. světové války byl Romům z rasových důvodů přístup do škol zamezen. Většina usedlých, tzv. moravských Romů zahynula v koncentračních táborech.

od ostatních dětí a toto vydělení jim neumožnilo zapojit se do běžného kolektivu dětí. Segregovaný způsob vzdělávání v tzv. „cikánských školách“ pokračoval také po 2. světové válce. Mezi další „cikánskou školu“, otevřenou v roce 1950, patřila škola v jihočeském Květušíně. Škola vznikla ve vojenském prostoru, který obývaly pouze romské rodiny (původem ze Slovenska) pracující v místním vojenském velkostatku. V rámci školy zřídil místní pedagog Miroslav Dědič také internát, kde děti mohly přespávat. Zlom nastal na jaře 1951, kdy se romské rodiny i se svými dětmi vydaly kočovat, a škole hrozilo zavření. Podle dostupných zpráv se děti po dvanácti dnech do Květušína vrátily a tam již zůstaly. Miroslav Dědič propagoval internátní způsob výchovy a o jeho škole v Květušíně se rozšiřovalo povědomí na nejrůznějších místech. V roce 1953 byla škola přestěhována do Dobré Vody kvůli nevyhovujícím prostorům. Komunistický režim však školu v roce 1960 zrušil. Jedním z důvodů byl politický závěr, že tzv. cikánská otázka v Československu je již vyřešena, a není třeba specializované školy. Romské děti byly následně umístěny do dětských domovů v rámci celé republiky.

Box č. 2: Cikánská škola

„Cikánská škola“ v Květušíně z pohledu moderní pedagogiky není nejvhodnějším příkladem vzdělávání romských žáků (upřednostňování asimilace před inkluzí, záměrné narušování vztahu mezi dětmi a rodiči). Tento příklad je nutné posuzovat v kontextu doby a stavu vzdělávání romských žáků v 50. letech 20. století.

V době komunistického režimu v Československu se hovořilo o tzv. romském problému, který byl ve školách řešen v souladu s tehdejší vládní asimilační politikou vůči romské menšině. Školní praxe „jednotné školy“ tehdy vycházela z dogmatu „průměrného žáka“ (všechny děti ve společnosti jsou stejné, mají průměrně stejné intelektové schopnosti, znalosti, návyky a potřeby) a vylučovala vše, co z tohoto průměru vybočovalo. Kulturní identita, jazyk a vlastní hodnoty romských dětí a jejich rodičů nebyly respektovány, a v mnoha případech byly dokonce potlačovány jako nežádoucí. Díky „jednotnému“ pedagogickému přístupu ke všem dětem bylo velké procento romských dětí před rokem 1989 kvůli

své „jinakosti“ vydělováno z přirozených kolektivů školních tříd a vřazováno do tzv. „zvláštních škol“ určených k základnímu vzdělávání žáků s lehkým mentálním postižením. K tomuto trendu se připojilo také řešení tzv. romské otázky formou sestěhování romských rodin do neatraktivních městských čtvrtí na okrajích velkých měst. Postupem času tak vznikla v těchto městech „romská ghetta“. Přirozený rozptyl romských žáků ve více základních školách v jednom městě byl touto strategií prakticky znemožněn. Základní školy v lokalitách, kde Romové nebydlí a které tedy stabilně nemají romské žáky (nebo jen několik), nemají potřebu vnímat jakoukoli nutnost posunu zásadně monokulturně pojatého výchovně-vzdělávacího procesu směrem k biculturnímu či multikulturnímu přístupu ke svým žákům. Naproti tomu základní školy ve čtvrtích hustě osídlených romskými rodinami byly a jsou spádovými školami, kam romští rodiče zapisují své děti. Do konce 90. let minulého století měly tyto školy možnost bez větších problémů udržet relativně stálý poměr mezi romskými a neromskými žáky vzhledem ke skutečnosti, že řada romských dětí byla z důvodu sociálního handicapu a vrozených vývojových poruch chování a učení přefazována se souhlasem rodičů do „zvláštních škol“.

Do zvláštních škol pak byly děti zařazovány na základě odborného psychologického a pedagogického vyšetření, jehož základem jsou inteligenční testy sestavené podle průměru běžné populace předškolních dětí, které nezohledňují v celé šíři odlišnou sociální a kulturní zkušenost vyšetřovaného dítěte. Z výsledků pedagogické praxe vyplývá, že většina šestiletých romských dětí žijících v komunitě neuspěje v základním Jiráskově testu školní zralosti především z důvodu naprosto odlišného pojetí výchovy v romské rodině, nikoliv z důvodu mentálního handicapu.

Přefazení do zvláštní školy bylo pro tyto děti krátkodobým ulehčením, ovšem za cenu snížených nároků na rozsah vědomostí a omezení budoucího uplatnění na trhu práce a ve společnosti. Tento trend, uplatňovaný ve výchově a vzdělávání romských dětí, byl do velké míry vynucen společenským tlakem. Zamezoval však romským dětem v přístupu k vyššímu vzdělávání (na SŠ, VŠ), sociálně tak Romové zůstávali pouze na úrovni „dělnické třídy“, v horším případě dosahovali pouze základního vzdělání ve zvláštních školách.

Po roce 1989, kdy se změnil ekonomický systém naší země, ztratila velká většina Romů dělníků své zaměstnání a kvůli nedostatečnému vzdělání jim do velké míry zůstal uzavřen měnící se pracovní trh.

Kromě trendu zařazování romských dětí do zvláštních škol uplatňoval komunistický režim také politiku asimilace. Jakékoliv projevy kultury Romů měly být potlačovány a nahrazovány kulturou majority. Romským žákům bylo např. zakazováno používat romštinu. Rodiče ji v rámci výchovy neměli používat, aby děti ve škole lépe zvládly jazyk český. Problém je však v tom, že sami rodiče se v českém jazyce uměli vyjádřit jen velmi špatně, a romští žáci neměli „na čem stavět“. Velkým problémem byl také rozdílný charakter obou jazyků. Romština byla až donedávna jazykem orálním. Jeho psanou podobu začali používat až první romští spisovatelé od 2. poloviny 20. století. V prostředí sociálně vyloučených lokalit přetrvává orální charakter romského jazyka dodnes. Myšlení v jazyce založeném pouze na orálním způsobu používání se liší od způsobu myšlení v jazyce literárním. Každodennost, na niž je v životě Romů

Box č. 3: Testy inteligence

Po roce 1989 začala řada nevládních organizací upozorňovat na to, že používání inteligenčních testů v pedagogicko-psychologických poradnách je diskriminující. Psychologové se brání tvrzením, že užívané testy jsou přejaty ze zahraničí a platí za etalony v oboru psychologie po celém světě. Na druhé straně ze zkušeností s používáním psychologických testů po celém světě vyplývá, že ve všech zmíněných testech skórují níže obyvatelé sociálně vyloučených lokalit. V českém kontextu se jedná především o Romy, v dalších zemích o jiné menšiny. Problém tedy tkví v zaměňování sociálního handicapu za inteligenční.

(Tomáš Nikolai, <<http://www.llp.cz/cz/liga-v-mediich/diskriminuji-psychologove-romske-deti-z181>>)

Box č. 4: Hodnota vzdělávání

„S rodiči hovoříme o hodnotě vzdělání. Velká většina z nich tvrdí, že by ráda svým dětem se školou pomohla, ale neví jak. Když otevrou učebnice, nerozumí textům, nechápou zadání slovních úloh. Nic takového ve škole, do které chodili, nedělali. A tou školou, do které chodili, je právě škola zvláštní.“

(Z rozhovoru se sociálněpedagogickým pracovníkem, Brno, 2010)

zejména v sociálně vyloučených lokalitách kladen důraz, nevyužívá mechanismů abstrakce, na níž ale stojí způsob vzdělávání v české škole a v podstatě v celé euroamerické společnosti. Romský žák ovlivněn těmito faktory může mít velký problém s porozuměním, a právě zde může být první ze zdrojů neúspěšnosti romského žáka v české škole.

Zmíněný problém s rozvojem abstraktního myšlení dětí se netýká jen romských žáků, ale také dětí imigrantů z různých zemí či etnických minorit. Rozvíjení abstraktního myšlení v jazyce majority dané země předpokládá u dítěte znalost jednoho jazyka v „plném rozsahu“ (tzn. v oblasti lexikální, syntaktické atd.). Pokud dítě nastupuje do školy bez dobré znalosti alespoň jednoho jazyka, s nejvyšší pravděpodobností bude mít problémy v předmětech vyžadujících abstraktní myšlení.

Vzdělávání romských žáků po roce 1989

Problematika zařazování romských žáků do praktických škol, bývalých zvláštních škol, přetrvává dodnes. Česká školní inspekce nedávno zjišťovala, jak byly realizovány legislativní změny v praxi bývalých zvláštních škol, jaká je současná vzdělávací nabídka těchto škol, jaké jsou zde personální předpoklady pro naplnění nových školních vzdělávacích programů. Zjišťovala také podporu žáků s lehkým mentálním postižením (LMP) a diferencovaný přístup k žákům se sociálním znevýhodněním, mezi něž patří také romští žáci žijící v sociálně vyloučených lokalitách.

Výsledkem šetření bylo, že v praktických školách byla nedostatečně zajištěna identifikace a evidence žáků se sociálním znevýhodněním v souladu se školským zákonem a že přetrvává obecné zaměření hodnocení neúspěšnosti žáků v běžném proudu vzdělávání jako LMP (neúspěšnost žáků je ve většině případů zdůvodněna mentálním handicapem, nikoli jako důsledek sociálního znevýhodnění). Chybí rozlišení potřeb a zvláštních podmínek podpory sociálně znevýhodněných žáků a žáků s LMP a to má výrazný dopad na možnosti romských žáků zařadit se do hlavního proudu vzdělávání podle Rámcového vzdělávacího programu pro ZŠ. Na základě šetření se také potvrdilo, že v některých krajích tvoří romské děti přes 50% žáků s diagnózou lehkého mentálního postižení. K tomuto vysokému procentu romských žáků v praktických školách se vyjádřil také zesnulý veřejný ochránce práv JUDr. Otakar Motejl:

„Nadměrný počet romských dětí, které byly doporučeny školským poradenským zařízením ke vzdělávání do základní školy praktické bez diagnózy mentálního postižení či jiného zdravotního postižení ve smyslu školského zákona, je nepřímou diskriminační. Neexistuje oprávněný rozlišující důvod, kterým by bylo možno odůvodnit nepřiměřeně vysoké procento romských dětí za těchto okolností doporučených ke vzdělávání do základní školy praktické. Kromě toho je třeba připomenout, že zařazení ke vzdělávání do základní školy praktické bez diagnózy mentálního postižení je zásadním pochybením odpovědného orgánu, a to v případě dětí romských i neromských.

Box č. 5: Reforma zvláštních škol

Dne 1. ledna 2005 vešel v účinnost zákon, podle kterého měly být „zvláštní školy“ transformovány do podoby tzv. praktických škol. Ty mají nabízet plnohodnotné základní vzdělání a jejich absolventi se mohou hlásit na jakoukoliv střední školu.

Box č. 6: Diagnóza LMP

„Ve školním roce 2009/2010 bylo v těchto školách vykázáno ve statistice 17 455 žáků, skutečný počet v termínu inspekčního šetření byl 15 894 žáků. Bylo zde zařazeno celkem 5 052 žáků bez diagnostikování speciálních vzdělávacích potřeb. Z celkového počtu žáků bylo 68,2% s diagnózou LMP, z nich je podle sdělení ředitelů a výchovných poradců 35% romských žáků s LMP. Nejvyšší výskyt těchto diagnóz u romských dětí byl v krajích Ústeckém (53,1%), Karlovarském (48,5%) a Libereckém (41,8%).“
(Česká školní inspekce, Tematická zpráva, Souhrnné poznatky z tematické kontrolní činnosti v bývalých zvláštních školách, Praha, březen 2010)

„Třetinové zastoupení romských dětí ve skupině dětí s diagnózou mentálního postižení je diskriminací. Obdobně jako v předchozí otázce nelze než kvalifikovat negativní dopady rozdílného zacházení vůči romským a neromským dětem, které nejsou odůvodněny žádným legitimním cílem.“

(Otakar Motejl, *Společně do školy*, <<http://spolecnedoskoly.cz/wp-content/uploads/stanovisko-verejneho-ochrance-prav-k-diskriminaci-romskych-zaku.pdf>>)

Jedním z argumentů pro stávající stav je ten, že romští rodiče sami pro své děti vyhledávají bývalé zvláštní školy právě pro jejich určitou benevolenci a snížené nároky na žáky i rodiče. Z praxe pedagogů v bývalých zvláštních školách vyplývá, že někteří romští rodiče přivádí své děti přímo do první třídy, ovšem ne proto, že by předpokládali „benevolenci“ ke svým prohrěškům ve výchově, ale proto, že oni sami už byli absolventy této školy, znali místní učitele a měli konkrétní představu o tom, co jejich děti může ve škole potkat. Neuvažovali ani na okamžik nad tím, že by mohli jít s dítětem k zápisu do nedařlé, ale pro ně cizí základní školy. Problém je totiž také v tom, že rodiče, kteří sami prošli vzděláváním ve zvláštní škole, si nemohou uvědomovat rozdíly mezi obsahem výuky v praktické škole a v hlavním vzdělávacím proudu.

Přestože oficiálně může o nástupu dětí do praktické školy rozhodnout pouze rodič, v praxi bývá rozhodnutí rodičů ovlivněno i vnějšími faktory. Např. ze zkušeností sociálněpedagogických pracovníků vyplývá, že někteří ředitelé škol nabízí rodičům sociálně znevýhodněných dětí možnost umístit dítě do praktické školy (přitom jsou zmiňovány údajné výhody pro dítě – pomalejší tempo výuky, menší počet dětí ve třídě atd. –, zatímco jsou opomíjeny negativní důsledky studia na praktické škole).

Jedním z velkých problémů v oblasti vzdělávání romských žáků po roce 1989 je již zmíněná segregace romských žáků v tzv. „romských školách“. Čím vyšší je procento romských žáků na škole, tím nižší je zájem neromských rodičů zapisovat do spádové školy své děti. Neromští rodiče proto vyhledávají školy v jiných městských částech. Tzv. „romské školy“ vznikají hlavně v sociálně vyloučených lokalitách a romští žáci, kteří tyto školy navštěvují, se potýkají se stejnými sociálními problémy, k nimž se přidává také etnická izolace od zbytku společnosti.

Box č. 7: Romské školy

Obecně se dá říci, že jestliže procento romských žáků na škole překročí hranici přibližně 30 až 40%, neromští rodiče začnou své děti z této školy odhlašovat a romští rodiče intenzivněji přihlašovat.

„Takovýto model základních škol navzdory úsilí ředitelů i pedagogů v těchto školách působících bohužel nemůže Liga z dlouhodobého hlediska považovat za přijatelný, vzhledem k faktu, že opět dochází ke kumulaci romských žáků, která nezajišťuje dostatečně jejich budoucí integraci do společnosti.“

(„Základní vzdělávání romských dětí. Systémové doporučení Ligy lidských práv č. 2“, 2007, <http://www.llp.cz/_files/file/segregovane_skolstvi.pdf>)

Segregační přístup k romským dětem v našem školství nevyplývá jen z nedostatečné schopnosti některých romských rodin rozvíjet v dětech dovednosti a návyky nutné pro budoucí školní úspěšnost, ale také z přežívajícího společenského předsudku, že „tyto děti nic neumí, stejně se nic nenaučí a věnovat se jim v normální škole nemá valného smyslu, protože míra vydaného kantorského úsilí je v hrubém nepoměru k výsledku“ (zkušenost Heleny Balabánové z dlouholeté praxe v oblasti vzdělávání romských žáků).

Navzdory přetrvávajícím problémům v oblasti vzdělávání romských žáků se po roce 1989 začaly objevovat snahy o desegregaci a integraci či inkuzi romských žáků do hlavního vzdělávacího proudu. Zpočátku se jednalo o osobní iniciativu několika nadšených pedagogů, psychologů a romistů, kteří se pustili na čtyřech školách v ČR do ověřování „pedagogického experimentu“ s názvem „Romské děti v české škole“. Tento experiment byl sice MŠMT schválen, dotován však byl pouze neziskovými organizacemi a zahraničními nadacemi. Teprve v roce 1997 bylo MŠMT vládním usnesením č. 686/97 uloženo zavést plošně

do českého školství nástroje, které vedly, jak vyplynulo z vyhodnocení několik let trvajících ověřování pedagogického experimentu, k nastartování integračních trendů. Česká vláda se rozhodla pro takový krok zejména pod politickým tlakem Evropského společenství, jehož orgány periodicky monitorovaly situaci v dodržování lidských práv u nás. Svůj podíl na vydání výše uvedeného vládního usnesení sehrálo také zveřejnění dokumentu – tzv. Bratinkovy zprávy – o situaci romských komunit žijících v ČR:

Box č. 8: Bratinkova zpráva

Kancelář ministra vlády ČR, ing. P. Bratinky, iniciovala počátkem roku 1997 provedení sociologického průzkumu věnovaného romské problematice: situaci romských komunit v jednotlivých regionech České republiky a vzájemným vztahům mezi Romy a představiteli státní správy. Šlo o první systematický pokus zmapovat postoje zaměstnanců státní správy k Romům a jejich komunitě, názory na příčiny a možnosti řešení problémů provázejících soužití Romů s majoritní populací. (Usnesení vlády č. 686 ze dne 29. října 1997 [tzv. Bratinkova zpráva]).

„Od samého počátku je většina romských dětí v roli outsiderů již předem považovaných jak ve vlastní komunitě, tak i školou za neúspěšné, a je pouze otázkou času, kdy takovýto žák bude přeřazen do zvláštní školy. Velká část učitelů – elementaristů (ne-li většina) postupuje v pedagogických metodách podle schématu ‚natírání romských dětí nabílo‘, přičemž neuvažují o tom, že romský žák je stejně hodnotným klientem jako každý jiný, a to se všemi specifickými vstupními vlastnostmi. Pro romské dítě bývá vstup do standardní základní školy spíše šokem, který pouze potvrzuje nemožnost jeho důstojné integrace do společnosti.“

Integrační trendy v oblasti vzdělávání romských žáků

V rámci zavádění nástrojů pro lepší integraci romských žáků do hlavního vzdělávacího proudu docházelo od roku 1993 ke zřizování tzv. nultých ročníků – přípravných tříd před začátkem povinné školní docházky.

Výhody:

- Děti si zvykají na prostředí a režim školy. Zlepšuje se jejich připravenost na školní docházku. Dostává se jim speciální pedagogické péče (logopeda, speciálního pedagoga).
- Přípravné ročníky prokazatelně přispívají ke snižování absencí romských žáků.
- Škola je v bližším kontaktu s rodiči dětí v předškolním věku, mezi školou a rodiči dochází k vzájemnému poznávání a postupnému získávání důvěry.
- Rodiče nemusí platit školné, proto možnosti přípravné třídy často využívají.

Nevýhody:

- Přípravná třída je některými považována za segregáční opatření (romské děti nejsou integrovány do třídy s dětmi majoritními).
- Přípravné ročníky jsou velmi často zřizovány při školách mimo hlavní vzdělávací proud. Rodiče se proto velmi často rozhodnou dítě v takové škole již ponechat, nedojde tak ani k pokusu integrovat ho do školy hlavního vzdělávacího proudu.
- Čas na doplnění znalostí a dovedností dítěte je pouze 10 měsíců (oproti tříleté péči v mateřské škole), což je v řadě případů nedostatečné.
- U přípravných tříd zřízených na speciálních základních školách se snižuje pravděpodobnost, že dítě přestoupí na běžnou základní školu (viz výše v textu).
- Přípravné třídy konkurují mateřským školám, odvádějí potenciální žáky z mateřských škol.

- V obcích, kde je zřízena přípravná třída, dávají romští rodiče přednost přípravné třídě před docházkou dítěte do mateřské školy (MŠ jsou placené s výjimkou posledního ročníku). Zástupci obcí z toho důvodu někdy kritizují placení obou nástrojů z důvodu zbytečného plýtvání financemi z rozpočtu.

(„Vzdělanostní dráhy a vzdělanostní šance romských žákyň a žáků základních škol v okolí sociálně vyloučených lokalit“, závěrečná zpráva projektu MŠMT ČR, Nová škola, <<http://www.novaskola.org/pilot/wp-content/uploads/2010/12/GAC09-Vzdelanostni-drahy-a-sance-romskych-deti.pdf>>)

Dalším opatřením je zřízení funkce asistenta pedagoga pro děti, žáky a studenty ze sociálně znevýhodněného prostředí. Asistenti učitele pracují pod vedením učitele ve třídě při skupinovém vyučování, které se např. v anglických školách používá jako běžná vyučovací forma. Přítomnost pomocníka ve výchovně-vzdělávacím procesu je výhodná zejména v tom, že umožňuje učitelům pracovat netradičními formami výuky a rozvíjet individuální práci s každým dítětem. Velmi podstatná je sociální role pomocníka, kterou vytváří v páru s učitelkou. Dvojice žena–muž (Neromka–Rom) jako učitelé osmiletých dětí vytváří vyrovnanou, klidnou atmosféru, kterou děti časem vnímají jako „školní rodinu“, pro většinu dětí jinou než tu, do které skutečně patří. Pedagogický asistent Rom má navíc význam pozitivního vzoru jak pro děti (mohou se stát učiteli jako jejich pan učitel), tak pro jejich rodiče, kterým jeho přítomnost vlastně otevírá školu.

Výhody:

- Asistent pedagoga je jedním z mála pozitivních vzorů, a to i pro neromské děti. Je důkazem toho, že Rom může získat zaměstnání, že vzdělání má smysl.
- Činnost asistenta pedagoga má výrazný vliv na zlepšení školní docházky a školních výsledků žáků.
- Asistent pedagoga výrazně posiluje důvěru romských dětí i rodičů ke škole.
- Asistent pedagoga předchází nedorozuměním mezi rodinou a školou, která mají často příčinu v kulturní odlišnosti.
- Asistent pedagoga bývá dobrým znalcem prostředí, ze kterého děti přicházejí, je si vědom zvláštností chování a zvyků, nevidí v nich schválnosti a nevychovanost či zanedbanost, dokáže pozitivně ovlivnit změnu chování.

Nevýhody:

- Rodiče příliš spoléhají na komunikaci s asistentem, což zvyšuje jejich pasivitu v komunikaci se školou jako institucí.
- Asistent pedagoga může být některými vnímán jako podpora pouze jedné skupině žáků. Pochází-li z romského prostředí či přímo z lokality, kde žije více nepřibuzenských rodin, část obyvatelstva lokality s ním může odmítnout komunikovat a spolupracovat vzhledem k vzájemné „mezirodinné“ nevráživosti a nedůvěře.
- Nejistý přísun nutných finančních prostředků na zaplacení funkce – ve stávajícím systému má škola povinnost žádat o prostředky na funkci každý rok, s čímž je spojena značná administrativa. Vedle toho nemá ani jistotu, zda dotaci získá, a uzavírá tudíž s asistentem obvykle smlouvu na dobu určitou. Tento stav je samozřejmě demotivující i pro samotné asistenty.

(„Vzdělanostní dráhy a vzdělanostní šance romských žákyň a žáků základních škol v okolí sociálně vyloučených lokalit“, závěrečná zpráva projektu MŠMT ČR, Nová škola, <<http://www.novaskola.org/pilot/wp-content/uploads/2010/12/GAC09-Vzdelanostni-drahy-a-sance-romskych-deti.pdf>>)

V rámci středního školství můžeme mezi integraci podporující prvky zařadit dotační programy na podporu romských žáků středních škol. Tento program byl zahájen neziskovým zahraničním sektorem, institucí Open Society Fund v roce 1995. Ze státního rozpočtu je program dotován od roku 1998. Jedná se o cílenou, konkrétní finanční podporu romským středoškolákům, kteří se přihlásí do výběrového řízení. O přidělení dotace rozhoduje výběrová komise jmenovaná ministrem školství, mládeže a tělovýchovy. Dotace se ke konkrétnímu žákovi dostává prostřednictvím školy, jejímž je žákem, a je určena k pokrytí části nákladů spojených se vzděláváním (školného, stravného, jízdného, školních pomůcek).

Box č. 9: Dotace

Přehled poskytnutých dotací pro školy je k dispozici na internetových stránkách MŠMT. Průměrná částka na jednoho studenta za rok je okolo 5 000 Kč. (MŠMT, Výsledky výběrového řízení dotačního programu Podpora sociálně znevýhodněných romských žáků středních škol a studentů vyšších odborných škol na září–prosinec 2010, <<http://www.msmt.cz/socialni-programy/vysledky-vyberoveho-rizeni-dotacniho-programu-podpora>>)

Velkou mírou se na integračních procesech podílejí zejména neziskové nevládní organizace, které realizují projekty podporující romskou komunitu v mnoha sférách. V posledních letech, a zejména po rozsudku Evropského soudu pro lidská práva z listopadu 2007 o diskriminaci ve vzdělávání na základě etnického původu stěžovatelů (viz motivační otázka), začaly tyto organizace prosazovat intenzivněji myšlenky desegregace a inkluze ve vzdělávání romských žáků.

Po zmíněném rozsudku vznikla koalice Společně do školy (*Jekhetane andre škola*), kterou tvoří 13 mezinárodních, romských a českých nevládních organizací. Obecnějším záměrem koalice, jejíž členské organizace realizují vzdělávací projekty, výzkumy a analýzy, je přispět k desegregaci českého vzdělávacího systému, a napomoci tak uplatnění principu rovných příležitostí pro všechny děti (bez ohledu na jejich barvu pleti, původ či společenské postavení).

Box č. 10: Společně do školy

European Roma Rights Centre, Amnesty International, Step by Step ČR, Open Society Fund Praha, Peacework, romské středisko DROM, občanské sdružení IQ Roma Servis, ROMODROM, Český helsinský výbor, Člověk v tísni, Vzájemné soužití, Liga lidských práv, britská nezisková organizace European Dialogue, Romské sdružení Čačipen a Zšvúle práva.

Kampaň „*Dža andre lachi škola*“ – „Jdi do dobré školy“ – upozorňující na segregované školství v současné době vede také brněnská organizace IQ Roma Servis. Organizace podporuje zápisy budoucích „prvňáčků“ na školách, které nejsou romskými segregovanými školami: „Není totiž důležité, kde škola je, ale co se v ní Vaše dítě naučí.“ „*Mamo, dado, me som god'aver. Me kamav andre lachi škola*“ – „*Mami, tati, jsem chytrý, chci na dobrou školu.*“ (IQ Roma servis: *Dža andre lachi škola*, <<http://iqrs.cz/view.php?cislocclanku=2011010005>>).

Projekt zaměřený na desegregaci realizuje také Muzeum romské kultury, které podporuje šest žáků na základních školách mimo sociálně vyloučenou lokalitu. Projekt s názvem „Odborná asistence pro rodiče sociálně znevýhodněných dětí v oblasti předškolního a základního vzdělávání“ se snaží pomocí práce mentorů propojovat spolupráci žáka, jeho rodiny a školy v prostředí, které není spojeno ani se sociálně vyloučenou lokalitou, ani s problematikou segregace romských žáků.

Desegregací se zabývá také projekt Společenství Romů na Moravě. Hlavním cílem je pomoci romským dětem s nástupem do spádové „neromské“ školy. Dle zkušeností sociálněpedagogických pracovníků některé tyto školy odmítají romské děti přijímat, ačkoliv rodina bydlí v jejich spádové lokalitě. Většinou je rodinám doporučeno navštívit nedalekou „romskou školu“.

Podpora desegregace je prioritou mezinárodní organizace Roma Education Fund (Romský vzdělávací fond), která vznikla v rámci Dekády romské inkluze. Fond mimo jiné financuje začlenění romských žáků do neromských škol, klade důraz na přímou podporu romských žáků (jízdenka na pravidelnou dopravu do školy, příspěvek na obědy, poplatky za volnočasové aktivity atd.)

Box č. 11: Příspěvky

Cílem je udržet žaka ve školním prostředí i po skončení vyučování, prostřednictvím školních družin, klubů a kroužků. Tímto způsobem se romský žák nejpřirozeněji zapojuje do většinového kolektivu.

Příspěvky mají jasný motivační cíl a nelze je srovnávat s plošnými příspěvky na obědy v době komunistického režimu – viz kapitola „Jak vyučovat o romské kultuře v kontextu aktuální situace“.

Projekt zaměřený na vzdělávání mentorů pro práci s rodinami a žáky ze sociálně vyloučené lokality realizuje Česko-britská o. p. s. Snahou projektu je začlenit roli mentora do instituce škol, kde se sociálně znevýhodnění žáci nacházejí. V tomto smyslu na projektu spolupracuje ZŠ Merhautova v Brně, jejíž odloučené pracoviště ZŠ Vranovská patří mezi školy s vysokým počtem romských žáků. Vzhledem k tomu, že proces desegregace a inkluze vyžaduje systémová opatření na úrovni vlády ČR, nemůžeme v brzké době očekávat podporu a rozšíření těchto snah.

„Vím, co nám vytýká Štrasburk, ale ty vyhlášky mu vychází vstříc až moc. Otevřeme inkluzi ve vzdělávání dveře, ale nemusíme vyломit panty.“

(Vyjádření Josefa Dobeše, ministra školství ČR, z října 2010 k zamítnutí dvou vyhlášek týkajících se snadnějšího začleňování sociálně znevýhodněných žáků do běžných tříd ZŠ, <<http://www.ct24.cz/domaci/105145-dobes-odmitl-vyhlasaky-ktere-by-pomohly-socialne-slabsim-zakum/>>)

Proto je nutné hledat řešení alespoň částečná, prováděná na lokálních úrovních. Jedním z nich může být právě činnost mentora, který přistupuje k žákovi a jeho rodině komplexně, nezaměřuje se pouze na oblast vzdělávání, ale také na ostatní oblasti (rodinné prostředí, trávení volného času, podmínky bydlení, zaměstnanost rodičů atd.) v životě žaka, v nichž může snadněji předcházet neúspěchům v samotném procesu vzdělávání.

5. Analytický výklad: Dráha romského dítěte ze sociálně vyloučené lokality od předškolního až po střední vzdělávání

Pokud vezmeme vážně v úvahu výše uvedená fakta, dojdeme k jednoznačnému závěru, že vzdělání romské komunity má zásadní význam pro zlepšení soužití Romů a Neromů. Řada problémů v sociální oblasti souvisí u Romů přímo s nízkou úrovní vzdělanosti a profesionality. Starší demografické odhady uvádějí, že více než 80 % dětí z romské populace navštěvovalo před rokem 1989 zvláštní školu. Ze základní do zvláštní školy byly romské děti v 80. letech přerazovány osmadvacetkrát častěji než ostatní děti. Děti, které se udrží na základní škole, ale čtrnáctkrát častěji propadají, což v praxi znamená, že značné procento dětí z této skupiny vychází ze základní školy v šestém, sedmém a osmém ročníku, a tudíž nemá žádnou šanci přihlásit se do učebního oboru. Romská etnická skupina na území ČR – poměrně početná skupina lidí žijících na okraji společnosti (dle odhadů odborníků jde o 200 000 osob, z nichž zhruba 1/3 žije v sociálně vyloučených lokalitách), bez kvalifikace, bez možnosti profesního uplatnění – představuje do budoucna sociální problém. Východiskem je vytvoření takových podmínek v základních školách běžného typu, které umožní romským dětem dosáhnout plnohodnotného základního vzdělání, a tak jim otevřít cestu ke vzdělávání dalšímu. Zapojení romských dětí do většinových škol je v důsledku přínosem i pro kolektiv neromských dětí, jejich rodiny a pedagogy.

Předškolní vzdělávání

Sabina má 4 roky, je Romka, její rodina bydlí v sociálně vyloučené lokalitě v privátním bytě (dvě obývací místnosti, společné WC na pavlači, se sprchovým koutem v kuchyni, měsíční náklady 13 000 Kč). Sabina má 5 sourozenců, je nejmladší. Otec je dlouhodobě nezaměstnaný a matka před rokem ukončila rodičovskou dovolenou. Dříve se rodiče o předškolní vzdělávání nezajímali, teď si chce matka najít práci, proto se začíná zajímat o možnost umístění Sabiny do mateřské školy. Když se přišla zeptat do MŠ v okolí, bylo jí řečeno, že místa jsou beznadějně obsazená. Matka proto oslovila místní neziskovou organizaci, která jí nabídla místo v předškolním klubu, který organizuje. Klub se ale z finančních důvodů koná jen dvakrát týdně dopoledne a navštěvují jej pouze romské děti.

Jak už bylo výše řečeno, vzdělání není mezi částí Romů vnímáno jako důležitá hodnota. Z výzkumu pracovníků Muzea romské kultury v romských osadách na Slovensku vyplývá, že ve vztahu k dítěti je důležité zajistit pocit bezpečí, jídlo, bydlení a ošacení. V romských rodinách se na malé děti příliš nemluví, ale matka se nemluvněte stále dotýká. S předškolními dětmi rodiče mluví, ale nechtou jim, neprohližejí si s nimi obrázky, nekreslí si s nimi, v některých rodinách chybí i hračky.

Předškolní vzdělávání je pro některé romské rodiče nedostupné i z finančních důvodů (vedle měsíčního poplatku cca 600 Kč, jenž může být ze sociálních důvodů prominut, musí rodiče platit za obědy cca 500 Kč).

Box č. 12: Platba za obědy

Některé MŠ zavádí praxi vybírání poplatků za obědy denně v hotovosti. Jedná se o nestandardní řešení umožněné mimořádným pochopením ze strany vedení školky.

Dalším problémem je systém přihlašování a přijímání dětí do MŠ. Zejména ve velkých městech jsou MŠ přeplněny a termíny pro přihlašování se liší v každé MŠ, neexistuje centrální evidence přihlášek. V praxi často na jedno volné místo připadá několikanásobný počet dětí. Děti jsou také přijímány podle kritérií, která má v kompetenci ředitel/ka MŠ (např. zaměstnanost obou rodičů, sourozenec v MŠ, spádová oblast atd.). V případě Sabiny je cesta k předškolnímu vzdělávání značně komplikovaná.

Základní vzdělávání

Petr má osm roků, je Rom, má dva starší a tři mladší sourozence, bydlí v dvoupokojovém bytě v sociálně vyloučené lokalitě. Otec je nekvalifikovaný dělník, který hledá stálou práci a žije se příležitostně prací „načerno“. Matka je na rodičovské dovolené. Rodina má velké dluhy na nájemném, což zaměstnává veškerou její pozornost. Petr nastoupil do školy po ročním odkladu, i přesto se u něj objevily psychosomatické problémy spojené se změnou prostředí (ranní nevolnosti, koftání, krvácení z nosu atd.). Učitelka matku poslala do pedagogicko-psychologické poradny s tím, že pokud by v brzké době nedošlo ke zlepšení, měl by Petr přestoupit do praktické školy. Petr začal navštěvovat individuální doučování v blízké neziskové organizaci. Díky navázání osobního vztahu s doučovatelem, který Petra povzbuzoval a vyzval k tomu i Petrovu rodinu, došlo k výraznému zlepšení. Petr tedy mohl zůstat v ZŠ, jedná se ale o školu „romskou“.

Petr do začátku školní docházky de facto neopustil prostředí rodiny, současně se mu matka z důvodu péče o mladší sourozence a kvůli sociálním problémům nemohla věnovat. Petr byl odkázán na učení se pozorováním, navíc si musel těžce získávat pozici v rodině vzhledem k dominanci nejstaršího bratra. Jeho nástup do školy byl poznamenán neúspěchem, což dále prohloubilo jeho nedostatečnou sebedůvěru. Doučování sice Petrovu situaci zlepšilo, ale jedná se jen o částečnou kompenzaci ve vztahu k navštěvované škole, nikoliv vzhledem k celkové vzdělávací dráze Petra.

Středoškolské vzdělání

Laura je absolventkou ZŠ v sociálně vyloučené lokalitě. Žije v třípokojovém bytě spolu se svými rodiči a sourozenci, z nichž dva již mají vlastní rodiny. Díky svému dobrému průměru známek byla přijata na střední odbornou školu. Hned po nástupu na novou školu zjistila, že nezvládá vyučovací látku ve čtyřech předmětech (českém jazyce, angličtině, matematice, informatice), přestože na původní škole z nich měla dobré hodnocení. Porovnáním se znalostmi nových spolužáků zjistila, že rozsah a kvalita probíraného učiva na „její“ ZŠ a školách spolužáků se výrazně liší. Přes intenzivní spolupráci s doučovateli blízké neziskové organizace dostala Laura na vysvědčení čtyři nedostatečné a po roce byla nucena přestoupit na učební obor.

ZŠ v sociálně vyloučené lokalitě, ve které většinu žáků tvoří Romové, nemůže vyučovat kurikulum v plném rozsahu a hloubce jako jiné ZŠ. Tato situace je dána počtem a složením tříd, v nichž se většína žáků potýká se sociálními problémy. Naprostá většina žáků nechodila do MŠ a jejich vstupní úroveň je nesrovnatelná s vrstevníky. Pedagog či pedagožka tudíž musí od počátku povinné školní docházky kompenzovat nedostatky. Jelikož většina dětí má výukové problémy (nerozlišování kvantitativní samohlásek, špatné skloňování, neznalost významů slov), učitelé tyto problémy nemůžou efektivně odbourávat, jak by tomu bylo v prostředí běžné školy. Přestože mají „romské školy“ nadstandardní podporu (asistenty ve třídách, sociálněpedagogické poradenství, finanční příspěvky na vybavení tříd, menší počet dětí ve třídách), nemohou dětem nahradit prostředí běžné školy a kolektivu (dětí z různých sociálních skupin).

Při přechodu na střední školu, kde se ve velké míře mění složení kolektivu studentů, se romský žák často poprvé setká s neromským prostředím. Kromě toho musí zvládat často mnohonásobně náročnější požadavky na studium (samostatnou práci, domácí úkoly, práci s internetem, vyhledávání informací, znalost jazyků).

Další možné příčiny neúspěchů romských dětí ze sociálně znevýhodněného prostředí ve vzdělání

„Romské dítě se učí tím, že vidí a vnímá, co dělají druzí. Nikdo je nedrezíruje, učí se jaksí samočinně. Také ho nikdo nenuť učít se něčemu, co mu není od Boha dáno. Romské dítě je zvyklé účastnit se rozhodování spolu s ostatními. Vystane-li nějaká otázka, každý k tomu řekne své slovo a všichni jsou vyslyšeni. Od nikoho se neočekává, že úkol vyřeší sám. Naopak, kdyby chtěl rozhodovat sám, ostatní by se na něj dívali úkosem. Romové se dělili nejen o chleby, ale i o názory. Ale ve škole se najednou chce po dítěti, aby pracovalo samostatně. Aby nenapovídalo a nenechalo si napovídat. Dítě vychované ke společnému rozhodování je tím úplně vyvedené z míry. Trestají je za něco, zač bylo doma chválené, a chválí je za něco, co by se doma nelíbilo.“

(Gejza Demeter, in: Milena Hübschmannová, *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*)

Vzdělání jako životní hodnota

Postoj romských rodin ke vzdělání jako k životní hodnotě je stále problematický a pravděpodobně jen menší část romské komunity žijící v České republice vnímá vzdělání jako nutnou výbavu k „přežití“ v současném světě. Tento postoj je definován historickým vývojem, tradicemi, sociální zkušeností a sociálním postavením romských komunit. Způsob života v romské rodině vede u jednotlivce ke ztrátě pocitu zodpovědnosti za svůj život, což je v rozporu s pocitem tíhy zodpovědnosti za sebe sama, který je nosným principem evropské kultury. Kolektivní rozhodování a zodpovědnost v romské rodině vedou k tomu, že jednotlivec nemá potřebu jakékoli vlastní individuální životní ambice, a to velmi citelně poznamenává školní práci a budoucí profesionální orientaci. Z tohoto pohledu se

romství může jevit jako sociální kategorie. Velmi často se stává, že když jedinec přestane žít v komunitě, přestává také být Romem. Specifický způsob výchovy dětí v romských rodinách odpovídá způsobu života v těžkých sociálních podmínkách a samozřejmě ovlivňuje budoucí míru vzdělanosti dětí z těchto rodin pocházejících.

Děti vyrůstající na rozhraní romského domova a neromské školy mohou vnímat školu dopředu jako nepřátelské území. To vnáší již na počátku školní docházky nevráživost do výchovně-vzdělávacího procesu a znemožňuje navázání pozitivních vztahů mezi romskou rodinou a školou. Romské dítě, které nastupuje do prvního ročníku základní školy, se ocitá samo, odděleno nejen od matky, ale i od širší romské komunity v cizím, jemu nesrozumitelném prostředí, ke kterému, na rozdíl od ostatních dětí, zpravidla nemá předem vytvořen pozitivní vztah. Romské děti z velké většiny nechodí do mateřských škol, a nemají tedy žádnou zkušenost s jinými než romskými dětmi ani s organizovanou kolektivní činností.

Výchova v romské rodině

Romské dítě bývá vychováváno v širší rodině s větším počtem sourozenců, než je běžné v majoritní společnosti. Děti jsou vedeny od útlého věku k samostatnosti a brzy s nimi rodiče jednají jako s dospělými lidmi, rovnocennými partnery. Jsou zasvěcovány do problémů dospělých lidí v rodině a mají na nich účast. Jejich myšlení je velmi konkrétní a situační – nepřemýšlejí o budoucnosti. Na jedné straně se dítěte otvírá svět dospělých s jeho starostmi, což rozvíjí jeho sociální vnímání a chování, na straně druhé je tento fakt zátěží pro dítě, které jakoby ztrácí „dětství“, jak ho prožívá většina ostatních dětí. Takový způsob výchovy je typický pro přírodní národy a odpovídá způsobu života v těžkých podmínkách na okraji civilizace. Ve všech kulturách je základem výchovy dětí předávání tradic a základních mravních norem. Romové vychovávají své děti k „přežití“, ovšem nyní v prostředí městské civilizace. Jejich výchova se vyznačuje značnou emocionalitou a současně nezájmem rodičů děti učít čemukoli jinému, než je nezbytně nutné, vše ostatní je považováno za nepotřebné.

V praxi se často setkáme s šestiletým romským dítětem, které nepostaví z kostek komín, protože nikdy předtím nemělo kostky v ruce, a jehož vědomosti o světě kolem něj jsou překvapivě malé; bezpečně ale pozná hodnotu mincí i bankovek, které mu ukážete, a řekne vám, co si za tu nebo onu můžete v samoobsluze koupit.

Výchova v romských rodinách je spíše nerestriktivní. Děti nejsou vedeny k překonávání překážek na cestě k dosažení požitku. Např. „Tu čokoládu dostaneš, až sníš špenát!“ běžné v majoritních rodinách je v některých romských rodinách přesně naopak – „Tady máš tři čokolády a žádný špenát nemusíš“. Tímto způsobem pěstují rodiče z majority u svých dětí volní vlastnosti, které u romských dětí chybí.

Jazyková bariéra

Základem jazykové výbavy většiny romských dětí přicházejících do prvního ročníku základní školy je, až na výjimky, romský etnolekt češtiny. Dítě, které ztratí kontakt s učitelem, protože mu nerozumí, se přestane brzy zajímat o školní práci. Motorický neklid, nesoustředivost a kázeňské problémy u romských dětí bývají často učitelem mylně považovány za vývojovou poruchu typu LMD (lehká mozková dysfunkce).

Při výuce se osvědčuje využití romského jazyka, např. při zjišťování zpětné vazby – kontrole, zda dítě správně pochopilo výklad v češtině, zda nám dítě skutečně rozumí, v emocionálně vypjatých situacích nebo zprostředkovaně v písních, pohádkách a hádankách. Je proto vhodné, aby měl učitel či učitelka alespoň základní povědomost o struktuře romštiny.

Box č. 13: Romský etnolekt češtiny

Jedná se o jazykový útvar v prostředí sociálně vyloučených romských komunit. Charakteristickým rysem je omezená slovní zásoba českého jazyka a nesprávné užívání jednotlivých gramatických kategorií, případně aplikace romských gramatických zákonitostí na češtinu (špatné používání předložkových pádů, skloňování atd.).

Hledání komunikačního kódu

V úspěšné pedagogické práci s romským dítětem je klíčové nalezení správného komunikačního kódu s ním i s jeho rodinou. Základem je pokusit se nalézt takovou komunikační úroveň, na které jsou dítě i ostatní rodinní příslušníci schopni se domluvit. Komunikační kód nalezneme tehdy, podaří-li se nám vzbudit u romské rodiny pocit důvěry. K vyvolání pocitu důvěry u Romů ze strany neromského učitele je ovšem zapotřebí, aby učitel či učitelka respektovali a dodržovali v kontaktu s Romem nepsaná romská pravidla, zvyky a obyčeje.

Oblékání

Romové si cení cudnosti svých žen. Pokusí-li se učitelka v dobré snaze o navázání pozitivního kontaktu s romskou rodinou o její návštěvu, je třeba podřídit hledání možného kontaktu všechno, dokonce např. i svůj osobitý styl v oblékání a líčení. Je vhodné oblékat se a líčit obyčejně, vkusně a ne vyzývavě. Dobrý pokus, přes veškerou vaši snahu, vezme za své, navštívíte-li olašskou rodinu ve své oblíbené minisukni. U ženské části rodiny lze ztratit respekt, u mužské části rodiny budete pravděpodobně považována za lehkou ženu (*e lubni*).

Box č. 14: Problém vzhledu

Jako problém se při spolupráci doučovatele a rodiny stal účes sociálněpedagogického pracovníka. Dredy, které doučovatel měl, vyvolávaly v rodině nedůvěru a nakonec byly příčinou rozvázání spolupráce. (Sociálněpedagogický pracovník, Brno, 2010)

Box č. 15: Oblékání

Učitel či učitelka mohou při návštěvě bazénu nebo koupaliště narazit na problém převlékání v šatně. Romské dívky tradičně vychovávané se zásadně před druhými neodhalují, a když jsou na koupališti v plavkách, často přes ně mají košili nebo šátek kolem boků. Problémem jsou také hodiny tělocviku, kterých romské dívky mnoho zameškají ani ne tak pro samotný tělocvik, ale pro neochotu převlékat se do cvičebního úboru.

Umění vyjádřit úctu

Pokud žena jedná s romským mužem, není vhodné dívat se mu zpřímá do očí, přímý ženský pohled je obecně považován za sexuální výzvu. Romský muž, který vám podává ruku a nepodívá se vám zpřímá do očí, vám vyjadřuje úctu.

Mladá, bezdětná učitelka by nikdy v kontaktu s romskou matkou neměla klást direktivní podmínky, poučovat o tom, co je pro její děti vhodné. Měla by se postavit do role žákyně a matku vyslechnout jako žena ženu. Při řešení kázeňských problémů s romskými rodiči doporučujeme nejprve vyzvednout dobré vlastnosti žáka a teprve pak začít řešit žákovy problémy s kázní.

Nepodceňovat jazykovou bariéru

Pozitivní komunikaci je nutné přizpůsobit i slovní zásobu, zjednodušit řeč a neustále zpětnou vazbou kontrolovat, zda to, co jste právě řekli, bylo druhou stranou správně pochopeno. Vzhledem ke skutečnosti, že Romové nevnímají český jazyk ve všech jeho intencích, reagují někdy jako Češi komunikující nedokonalou angličtinou s rodilým Angličanem. Někteří Romové rozumí řeči rodilého českého mluvčího pouze částečně a obsah řečeného si dávají dohromady intuitivně, po svém, tak, jak oni řečenému rozuměli – někdy z takto nesprávně nebo částečně pochopené myšlenky může vzniknout nová informace, kterou jste nikdy nevypravili. Je nutné počítat s tím, že tato dezinformace bude za krátký čas kolovat v celé komunitě.

Pozitivní komunikace stojí na partnerském vztahu

Základem pozitivní komunikace je romského žáka a jeho rodiče brát jako rovnocenné partnery v jednání. Důležitý pro pozitivní komunikaci je aspekt **asertivity**. Je nutné se přizpůsobit v komunikaci romským zvyklostem, ale neustupovat z požadavků, které na rodinu klademe, a činit to tak, abychom neztratili obtížně získanou důvěru.

Přizpůsobíte-li se v kontaktu s romskými rodiči zvyklostem v chování Romů běžným, jistě je překvapí, že se umíte pohybovat na „romské půdě“. Reakce bývá většinou dvojího druhu. Buď se stanou opatrnými a ostražitými, protože si vás přesně nedovedou zařadit, to je spíše mužská reakce, nebo se vás budou snažit využít (dělají to spíše ženy, které vás zpočátku budou považovat za *lačhi gádži [lačho gádžo]*, dobrou neromskou ženu [neromského muže], v tomto smyslu hloupou ženu [hloupého muže], kterou je možné obalamutit). Neustoupíte-li ze svých požadavků a budete-li je prosazovat v souladu s romskými zvyklostmi na komunikační úrovni, které jsou schopni porozumět, získáte si jejich důvěru i respekt. Podaří-li se vám to v případě jedné rodiny, rozšíří se pověst o vás velmi rychle v celé komunitě.

6. Komunikační průvodce

- Pokud se při své pedagogické praxi setkáte s romskými žáky a žákyněmi, je dobré mít na paměti, že pro ně nemusíte být přirozenou autoritou. Na tomto vztahu lze ovšem pracovat, a to prostřednictvím vztahu s rodiči. Vždy se vyplatí navázat přátelský vztah s rodiči romského žáka či žákyně, čehož lze docílit projevenou úctou romské ženě jakožto matce (s počtem dětí roste sociální postavení romské ženy v rodině). Vyplatí se vést komunikaci v modu „jsme si rovni“, a to i v případě, řešíme-li problematickou situaci.
- Při komunikaci s romským žákem či žákyní je dobré mít na paměti, že nemusí zcela rozumět obsahům vašeho sdělení. Je vhodné ověřovat, zda rozumí významům slov, která používáte, a jestli vědí, jak si s úkolem poradit.
- Chcete-li zefektivnit vzdělávání romských žáků a žákyň, je vhodné poznat, z jakého sociálního prostředí pocházejí. V mnohém vám to může ulehčit řešení případných problémů – např. vybavenost pomůckami, absence ve škole atd.
- Při výuce romských žáků a žákyň se osvědčuje zapojení témat z dějin a kultury Romů, hovoří-li žáci romsky, je vhodné zapojit romštinu, např. písní, pozdravem, romskými příslovími atd.
- V kolektivu romských a neromských žáků je potřebné sledovat způsoby komunikace, a v případě jakéhokoliv náznaku nedorozumění se vyplácí včas zasáhnout, přičemž je potřebné situaci probrat s oběma stranami a dospět k férovému řešení.

7. Shrnutí

- Oblast vzdělávání romských žáků je v současné době tématem, které budí emoce na mnoha stranách. Ze strany nevládních organizací přichází kritika nedostatečného systémového řešení situace. Největší problém spatřují v segregaci romských žáků a v jejich zařazování do praktických škol bez řádné diagnózy z pedagogicko-psychologické poradny.
- Ředitelé tzv. „romských škol“ si tuto kritiku vztahují na své instituce a odmítají stanoviska nevládních organizací, že by dětem jakkoli znemožňovali přístup ke vzdělání. Problém je v tom, že existence tzv. „romských škol“ je výsledkem společenských procesů, které mají své kořeny v období komunistického režimu. Sami ředitelé těchto škol, využívající všechna podpůrná vzdělávací opatření na pomoc romským žákům, nejsou strůjci této situace, spíše byli do této situace vrženi.

- Kritika segregace romských žáků tudíž není mířena na ředitele samotné, ale na systém, který existenci těchto škol stále umožňuje. Nedorozumění, které tímto způsobem vzniká mezi pedagogy na tzv. „romských školách“ a pracovníky různých neziskových organizací, pouze znemožňuje efektivní spolupráci obou stran k dosažení společného cíle, tedy nabídnout romským žákům v plné míře možnosti českého vzdělávacího systému.
- Poněkud problematickým momentem tohoto cíle je fakt, že v tzv. „romských školách“, v etnicky homogenním prostředí poznamenaném tíživou sociální situací velké většiny žáků, jej v podstatě nelze dosáhnout. Pro tzv. „romské školy“ to představuje schizofrenní situaci. Na jednu stranu pedagogové chtějí, aby jejich žáci dosáhli stejné vzdělávací mety jako většina jejich vrstevníků, na druhé straně v praxi zažívají nereálnost tohoto cíle.
- Efektivní pomoc dětem z romských škol by totiž, jak dokazuje i zahraniční praxe, byla v jejich úspěšném zařazení do majoritních škol mimo sociálně vyloučenou oblast.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|--|-----|----|
| 1) První pokusy o systematické institucionální vzdělávání romských žáků se odehrály již před 2. světovou válkou. | ANO | NE |
| 2) Většina romských žáků má v dnešní době stejné příležitosti ke studiu na střední škole, jako mají jejich vrstevníci z řad majority. | ANO | NE |
| 3) Problém segregace romských žáků a jejich umísťování do praktických škol nevyvymizel ani po roce 1989. | ANO | NE |
| 4) Česká republika byla kritizována Evropským soudem pro lidská práva za diskriminační přístup ve vzdělávání sociálně znevýhodněných žáků. | ANO | NE |
| 5) Inkluze romských dětí do většinových škol by v důsledku byla velkou ekonomickou zátěží pro hospodaření ČR. | ANO | NE |

Textová analýza:

Rovné šance romských žáků ušetří státu desítky miliard ročně

Podle koalice nevládních organizací „Společně do školy“ by vznikající vláda ODS, TOP 09 a VV neměla v Programovém prohlášení zapomenout na rovné šance romských žáků. Diskriminace romských žáků na základních školách, kterou nedávno potvrdila Česká školní inspekce a v oficiálním stanovisku i ombudsman Otakar Motejl, totiž nepředstavuje jen problém právní a sociální. Pokračující segregace romských žáků do škol pro děti s mentálním postižením znamená také miliardové ztráty pro celou českou ekonomiku – Světová banka je vyčíslila na nejméně 16 miliard ročně.

K zařazení tématu rovných šancí romských žáků do Programového prohlášení nové vlády vyzvala lídry ODS, TOP 09 a VV na dnešní tiskové konferenci koalice „Společně do školy“. Koalice 13 nevládních organizací představila právní a ekonomické důvody svého apelu a vyjádřila naději, že je v období škrtů a úspor ve státním rozpočtu představitelé jednajících stran vyslyší. Podle koalice totiž může stát na ukončení diskriminace romských žáků vydělat až desítky miliard korun ročně.

Koalice „Společně do školy“ přitom čerpá ze zprávy Světové banky, která analyzovala náklady státního rozpočtu spojené s vysokou nezaměstnaností a nízkými platy sociálně vyloučených Romů. Tyto náklady dosahují podle zprávy z roku 2009 nejméně 16 miliard korun ročně, koalice se ale domnívá, že ve skutečnosti mohou být až dvojnásobné. Světová banka totiž vycházela z výrazně podhodnocených údajů o počtu sociálně vyloučených

Romů. Zpráva SB také výslovně uvádí, že „pro investice do sociálního začleňování Romů zejména prostřednictvím vzdělávání existuje pádný ekonomický důvod“.

Koalice zároveň upozornila, že více než dva roky po rozsudku Evropského soudu pro lidská práva, který vyslovil diskriminaci romských žáků, nedoznalo postavení romských žáků zásadních změn. To potvrzuje i nedávné šetření České školní inspekce – z údajů ČŠI vyplývá, že v některých krajích tvoří romské děti více než polovinu žáků s diagnózou lehkého mentálního postižení.

Segregační praxi v základních školách současně označil za diskriminační i ombudsman Otakar Motejl. V jeho stanovisku z dubna 2010 se uvádí, že „neexistuje oprávněný rozlišující důvod, kterým by bylo možno odůvodnit nepřiměřeně vysoké procento romských dětí doporučených ke vzdělávání do základní školy praktické“.

Vážné znepokojení je podle zástupců koalice na místě i proto, že transformace bývalých zvláštních škol, již školský zákon z ledna 2005 předpokládá, na drtivé většině (83 %) těchto škol dosud neproběhla nebo měla pouze kosmetický charakter. Naplňování rozsudku Evropského soudu pro lidská práva a transformace těchto škol tak budou úkolem nové vlády.

Mezi prvními kroky nové vlády by pak podle koalice „Společně do školy“ neměla chybět připravená novelizace legislativy, mediální kampaň zaměřená na předsudky majoritní veřejnosti a zavedení roční povinné předškolní docházky, která by pomohla řešit žalostnou dostupnost mateřských škol. I v tomto ohledu koalice odkazuje na dokument Světové banky, jenž doporučuje zaměřit se na předškolní věk znevýhodněných a diskriminovaných dětí.

(Společně do školy, „Tisková zpráva koalice Společně do školy: Rovné šance romských žáků ušetří státu desítky miliard ročně“, <<http://spolecnedoskoly.cz/tiskova-zprava-koalice-spolecne-do-skoly-rovne-sance-romskych-zaku-usetri-statu-desitky-miliard-rocne/>>)

- 1) Jaký je postoj autora/ů textu k dané problematice? Kdo je adresátem textu?
- 2) Vyjádřete hlavní teze článku v několika bodech.
- 3) Jaké stanovisko ke vzdělávání romských dětí zastává koalice Společně do školy? Jaké argumenty pro svá tvrzení uvádí?
- 4) U jaké příležitosti proběhla zmíněná tisková konference?
- 5) Jaké je stanovisko adresátů konference (lídrů stran vládní koalice)?
- 6) Posuďte teze koalice Společně do školy (a argumentaci, již užívá) ze svého pohledu. Své názory prodiskutujte s kolegy pedagogy.

Analýza reálné situace

Prostudujte příběh romského žáka ZŠ a pokuste se řešit následující zadání:

Milan je žákem pátého ročníku ZŠ v sociálně vyloučené lokalitě. Pochází z romské rodiny, která žije v dané lokalitě a která se potýká s velkými finančními problémy. Milan má další tři mladší sourozence a jeho matka je plně zaměstnána řešením finančních dluhů a péčí o nejmladší dítě, kterému je rok. Milan i přes řadu sociálních a kulturních bariér ve výuce vyniká a zvládá učivo bez větších problémů. Ve volném čase se Milan věnuje fotbalu v místním fotbalovém klubu, kde patří mezi lepší hráče týmu. Jednoho dne přijde Milan s myšlenkou studia na sportovním gymnáziu. S otázkou, zda je možné studovat sportovní gymnázium od šesté třídy, se obrátí na svého pedagoga/žku. Rodiče zatím o tomto Milanově přání nevědí.

Nyní si představte, že jste v roli Milanova pedagoga či pedagožky a chcete, aby na gymnázium odešel.

- 1) Jakým způsobem byste postupovali v řešení této situace?
- 2) Napište si seznam všech možných aktérů, kterých se daná situace týká?
- 3) Promyslete komunikační strategie při jednání s těmito aktéry (jinak budete muset hovořit s rodiči a jinak s ředitelem sportovního gymnázia).

- 4) Jaké podpůrné mechanismy byste v tomto případě zvolili, abyste zvýšili Milanovy šance na dokončení gymnázia (zvažujte podpůrné mechanismy s ohledem na vzdělávací potřeby, ale také na sociální situaci, v níž se Milan nachází).

Projekt

Prozkoumejte nabídku vzdělávacích aktivit pro romské děti nabízených neziskovou organizací působící v sociálně znevýhodněné lokalitě. Se spolupracovníky z řad ostatních pedagogů si dohodněte návštěvu u některé z blízkých neziskových organizací, která pomáhá romským dětem ze sociálně znevýhodněného prostředí ve vzdělávání.

- 1) Zjistěte, jaké typy aktivit a v jakém rozsahu organizace nabízí;
- 2) jaká je cílová skupina, s níž pracuje;
- 3) sledujte organizační stránku fungování aktivit (personální zajištění, zajištění prostor, zdroje financování atd.);
- 4) podrobnější informace o romských dětech, které vzdělávací aktivity navštěvují (věkové rozpětí dětí, sociální situaci rodiny, rodinné zázemí a vztah dospělých rodinných příslušníků ke vzdělání);
- 5) monitorujte, jaké školy děti navštěvují a jaké zde mají podmínky ke studiu (typ školy, zastoupení majority, rozsah a náročnost kurikula, počet dětí přijatých na střední školu atd.);
- 6) pokud organizace pracuje i se studenty střední školy, analyzujte, jaký typ školy navštěvují a jaké je procento studentů, kteří školu úspěšně dokončí;
- 7) srovnajte svá zjištění se zkušenostmi jiné neziskové organizace působící v lokalitě.

Aplikujte výzkum při tvorbě systémových změn ve vzdělávání romských dětí. Představte si, že jste členem pracovní skupiny MŠMT, jejímž úkolem je navrhnout systémová opatření, která by zlepšila šance romských dětí na úspěch ve vzdělávacím systému ČR. Na základě provedeného výzkumu u neziskové organizaci navrhnete tři taková podpůrná opatření. Návrhy zdůvodněte ostatním kolegům pedagogům. Po prezentaci všech návrhů zvolte ve skupině tři z nich, které se vám jeví jako klíčové.

Klíč

Opakování: 1) NE, 2) NE, 3) ANO, 4) ANO, 5) NE.

Textová analýza: 1) Postoj autora textu není znám, text je psán nezaujatým informativním stylem. Autor nehodnotí jednání aktérů, pouze o něm informuje. Adresátem textu je široká veřejnost. 2) Koalice Společně do školy vyzvala novou vládu, aby se zasazovala o rovné šance romských žáků ve vzdělávání. Dle koalice je pomoc romským dětem i ekonomicky výhodná (viz zpráva Světové banky). Koalice upozornila, že ani po rozsudku Evropského soudu pro lidská práva se postavení romských žáků výrazně nezlepšilo. Koalice se odvolává na vyjádření ombudsmana. Úkolem nové vlády by podle koalice měla být transformace bývalých zvláštních škol, novelizace legislativy, kampaň proti předsudkům a zavedení povinné roční předškolní docházky. 3) Je třeba podpořit rovné šance romských žáků a odstranit segregační praxi. Argumenty: ekonomický faktor – inkluze je v důsledku levnější pro stát a celou společnost, právní – povinnost ČR řídit se rozsudkem Evropského soudu pro lidská práva. 4) U příležitosti programového prohlášení nové vlády v létě 2010. 5) Z článku není stanovisko jasné.

Analýza reálné situace: 2) Milan, jeho rodiče, sourozenci, ZŠ stávající, třídní učitel, gymnázium a jeho ředitel a pedagogové, trenér fotbalu, případný mentor či organizace vypomáhající se vzděláním, sociální terénní pracovník, který řeší s rodinou sociální situaci, potenciální dárce stipendia (např. prostřednictvím neziskových stipendijních programů). 3) + 4) V rámci efektivní komunikace mezi všemi aktéry je zřejmě nutná postava mentora (tedy pracovníka neziskové organizace či školy), který bude Milanovi tzv. průvodcem při jeho studiu, a to nejen v otázkách vzdělávání. Nezbytné je pravděpodobně zapojení Milana do vzdělávacího projektu, díky němuž bude financován mentor, školní pomůcky, doprava do školy, obědy. Participace na projektu je dobrým argumentem pro ředitele gymnázia, aby Milana ke studiu přijal, stejně jako pro rodiče Milana.

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Balabánová, Helena, *Praktické zkušenosti se vzděláváním romských dětí*, Praha: MENT 1995.

Studie se zabývá metodikou pedagogické práce s mladšími školními dětmi pocházejícími z romské etnické skupiny.

Balabánová, Helena, *Romské děti v systému českého základního školství a jejich následná profesionální příprava a uplatnění*, Praha: Socioklub 2000.

Studie se zabývá postavením romského žáka v českém školském systému.

Hübschmannová, Milena, *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*, Olomouc: Univerzita Palackého 1993.

Knihla může být označena za povinnou četbu učitelů, kteří pracují s romskými dětmi. Poutavou formou jsou zde popsány kulturní rozdíly a tradice lidí z romských komunit.

Pekárek, Pavel, „Zánik sociálního systému Romů“, in: *Demografie*, 1997, 39/1.

Studie se zabývá popisem základních znaků sociální struktury udržované v romských komunitách.

Říčan, Pavel, *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha: Portál 1998.

Knihla se zabývá podrobně strukturou romské rodiny. Vhodná pro ucelení pohledu na problematiku.

Jak vyučovat o romské kultuře v kontextu aktuální situace

Jana Horváthová, Lucie Čechovská a Marie Hanzelková

„Proč bychom měli cikánům něco dávat? Vytvářet dobré prostředí...? Copak dostali málo? Za komunistů celá sídliště!“

(Z veřejné debaty s Janou Horváthovou, spoluautorkou kapitoly, Brno, 2010)

Jak s takovými tvrzeními pracovat ve výuce? Jak odizolovat podobná tvrzení a ukázat studentům širší souvislosti života Romů? Co víte o příčinách problémů v romsko-českém soužití?

1. Co se v této kapitole naučíte?

- Mechanismus vzniku a reprodukce tzv. romského problému.
- Využijete aktivně znalosti získané v předchozích kapitolách na romské téma.
- Pochopíte příčiny neutěšené situace v romsko-českém soužití.
- Poznáte některé možnosti řešení.
- Získáte návody, jak didakticky pracovat s tématy romské kultury v kontextu aktuálních problémů v romsko-českém soužití.

Box č. 1: „Romský problém“

Samotné slovní spojení „romský problém“ uvádí situaci do negativních souvislostí. Jeho použití v této kapitole je záměrné a má ukazovat, jak se na soužití Romů a Neromů dívá většinová společnost. S tímto spojením se můžeme setkat v argumentaci politiků, úředníků i běžné populace. Již samo slovo „problém“ však naznačuje, že se jedná o záležitost více než jedné – **romské** – strany. Hovoří-li např. politikové o tzv. „romském problému“, měli by zároveň uvádět všechny aktéry daného problému, nejen Romy – tedy např. problém romsko-českého soužití, problém inkluze romských dětí do českého vzdělávacího systému, zapojení Romů na trhu práce v České republice.

2. Jak tyto znalosti využijete?

- Při výuce v oblasti *Člověk a společnost* (Občanský a společenskovední základ) a *Klíčové kompetence občanské*, při výuce průřezových témat *Osobnostní a sociální výchova*, *Multikulturní výchova* a *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech*.
- Vaše nové vědomosti vám poskytnou racionální základ pro řešení konfliktů teoretických i praktických mezi žáky majority a minority, budete vědět, jak konflikty vyplývají z rozdílných pohledů na svět, z rozdílných vzorců chování.
- Pochopíte, z jakých základních součástí se skládá tzv. romský problém, poznáte momenty, které mohou být příčinou toho, že se stav vzájemného soužití nezlepšuje, a jaká se nabízejí účinná řešení.
- Výuku o kultuře je vždy vhodné doplnit paralelami k problematice současného ožehavého romsko-českého soužití, protože bez toho je celý výklad o romské tradici neefektivní a nemusí být přijíman.

3. Úvod

Absence konstruktivní komunikace mezi romskou minoritou a zbytkem společnosti tkví mimo jiné i ve vzájemné nedůvěře a neinformovanosti. Z neznalosti tisíciletého fungování někdejších romských komunit a současné reálné situace Romů vznikají nesprávné závěry a neefektivní řešení, vytvářejí se nové komunikační bariéry, které tzv. romský problém jen umocňují. Tento problém, zjednodušeně zvaný romským, není jen a výhradně problémem Romů samotných. Je to i problém společnosti, v níž žijí; významným dilem jej spoluvytváří a umožňuje jeho další existenci. Při výuce o romské kultuře není taktické tento problém ignorovat.

Kapitola je rozdělena do dvou částí. První z nich navazuje na kapitulu „Proměny romské kultury v českých zemích a na Slovensku“ (mimo jiné popisuje i vznik konfliktů při vzájemné komunikaci) a naznačuje možná východiska z problému. Ukazuje jednotlivé komponenty problému romsko-českého soužití a věnuje se možnostem jeho řešení. Tedy takovým řešením, která pomohou dosáhnout cíle – začlenění Romů do společnosti jako vyrovnaných a **de facto** rovnoprávných občanů. Druhá část navrhuje způsoby, jak didakticky uchopit výuku o romské kultuře, historii, aktuální situaci v kontextu současných problémů romsko-českého soužití.

4. Faktografický výklad: Co je tzv. romský problém a jaké jsou možnosti jeho řešení?

O romské kultuře je dnes téměř nemožné efektivně vyučovat za souběžného ignorování faktu existence tzv. romského problému, který podstatně omezuje vnímání jakýchkoliv, byť objektivních pozitiv romské současnosti. **Co je tzv. romský problém?** Přirovnáme jej k valící se obří sněhové kouli, která stále zvětšuje objem nabalujícím se sněhem. Pozitivum v dané situaci je, že koule je jediná, byť složená z tisíců vloček, ale všechny jsou z jednoho celku – vzájemně souvisejí, navazují jedna na druhou, prolétají se i prorůstají jemnými pojivky. Nejde tedy o konglomerát nesouvisejících problémů. Z toho by se dalo pro začátek – při snaze o odmotávání klubka (problému) – vyjít. Přestože je problém nazýván romským, netkví jen v záležitostech samotných Romů, ale i jejich okolního prostředí, v němž žijí. Vzájemné nedobré soužití je ovlivňováno činy a postoji všech jeho aktérů.

Romský problém a jeho zdroje

Historické určení – Romové jako etnikum na okraji

U kořene stojí historické určení Romů jako lidí žijících po staletí mimo oficiální společenské struktury. Přestože ilegálně, naučili se v těchto společenských „mezipatech“ fungovat, totiž přežívat a reprodukovat se. Parazitování na majoritě bylo vnímáno jako pozitivní přínos skupině. I dnešní Romové ze sociálně vyloučených lokalit mají v rámci svých možností, totiž toho, k čemu mají díky svému postavení a sumě znalostí volný přístup, stále blízko k neoficiálním zdrojům obživy a strukturám. Život bez práce, v zahálce, v duchovní a fyzické bídě neposkytuje podněty pro zlepšení, není na čem stavět případnou změnu chování. Problémoví Romové na sebe upozorňují sami, jsou hodně vidět, naopak ti slušní splývají s neromskou většinou, v níž se někdy rádi skryjí. A to logicky vyvolává škodlivou, obecně protiromskou averzi majority zasahující společnost napříč, včetně vysokých vrstev inteligence, státních a samosprávných úředníků nebo soudců i jakýchkoliv dalších sociálních a profesních skupin. Romové nebo spíše „C/cikáni“ **tak veřejnosti pořád splývají do jednoho celku, což problém umocňuje, nabaluje a podporuje staleté vzorce chování a nenávisti na obou stranách.**

Box č. 2:

„Já se k Romům nehlásím. (...) Moje děti si braly normální lidi – Čechy –, i když to vědí, tak já pro vnučata nechci, aby to bylo rozšířené, že jsme z tohoto plemena...“

(Muž starší generace ze skupiny českých Romů postižených holocaustem, bez vzdělání, Jana Horváthová, 2001)

Absence mezigenerační výměny zkušeností Romů s integrací

Komunistický totalitní režim usiloval od poloviny 20. století poněkud bezhlavě o zapojení Romů do společnosti, jež jim byla dlouhá staletí úhlavním nepřítelem (ač zároveň byla i jejich chlebozárcem). Dělo se tak bez hlubších znalostí historických, etnologických i sociologických, a již vůbec ne romistických,

případně romologických, které by napomohly porozumění problému a zejména ukázaly jeho hloubku a šíři, jež se z neznalosti vždy podceňovaly. **Přehlížení historického vývoje, specifík minulého i současného života Romů a později nevyužívání již získaných znalostí ze strany zodpovědných úředníků a politiků byla a jsou jednou ze zásadních příčin neúspěšnosti řešení tzv. romského problému.**

Box č. 3: Romistika

Romistika je nauka o romském jazyce a literatuře.

Box č. 4: Romologie

Romologie shrnuje ostatní nauky zaměřující se z hlediska svého oboru na Romy, tedy nikoliv z pozice jazyka, ale např. historie, kulturní antropologie, sociologie apod.

Jako taktiku ve vztahu k Romům komunisté zvolili násilnou asimilaci, která už přirozeně a povolna zanikající tradiční kulturu rázem nalomila. Vakuum po ztrátě staletých hodnot nešlo obratem nahradit hodnotami většinovými, nastupoval úpadek, demoralizace Romů. Po válce Romové pružně reagovali na výzvy náborářů a později vládních nařízení o rozptylu (1965, viz kapitola „Dějiny Romů v Evropě se zřetelem na české země“) a přesídlovali z agrárního východu Slovenska do průmyslových měst Čech a Moravy. V podstatě záhy po příchodu Romové opět ulpivali izolovaní v městských čtvrtích, kumulovaní na jednom místě, ovšem nyní už to byli Romové z různých skupin a lokalit, což působilo nové konflikty. Tento problém se prohluboval omezenými možnostmi, jaké měli příchozí Romové při snaze o navazování kontaktů s majoritou. Ty se zužovaly většinou na spodinu a dělnictvo žijící na podobné sociální úrovni. Od nich pak Romové přebírali majoritní vzorce chování. Kumulace Romů v budoucích sociálně vyloučených lokalitách se projevila jako výrazný faktor zesilující projevy kriminálního chování těchto lidí. Při nadšené budovatelské snaze o co nejrychlejší zapojení po staletí „buržoazii“ odmítaného lidu „se zbytky cikánského etnika“ se brzy narazilo na obrovskou rozdílnost **úrovni obou světů**, jejich dočasnou – momentální – nekompatibilitu, která nebyla a není zakódována v odlišném genetickém základu, jak se i dnes stále mnozí domnívají, ale zejména v odlišném historickém vývoji. **Tuto stávající přehradu z rozdílů je možno rozebrat, ovšem pouze vysoce odborným – profesionálním –, koncepčním a naprosto cíleně promyšleným a vytrvalým postupem.**

Box č. 5:

„(...) už ve čtyřicátém pátém se na východním Slovensku začali objevovat náboráři, kteří sháněli alespoň brigádníky. Z gádžů šli jenom ti chudí, co neměli pole, zato Romové se do Čech hrnuli, a když se přijeli podívat zpátky za příbuznými, opěvovali Čechy jako zaslíbenou zemi. Desetina z toho byla opravdová pravda, ale devadesát procent byla pravda vysněná, která pro Romy vždycky představovala nedílnou součást skutečnosti.“

(Elena Lacková, *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*)

Dalším důsledkem historické izolace Romů je i skutečnost, že v otázce integrace do majority, v možnosti využívat všech společností nabízených hodnot (zákonů, institucí), jednoduše v otázce využívání všech práv za současného plnění všech povinností **nemají Romové nač navazovat**. V této věci u mnohých (zejména sociálně vyloučených) rodin **dosud nefunguje mezigenerační výměna**. Občanské sebeuvědomění je těmto Romům ještě stále cizí.

Původní kočovné tábory, v dobách pronásledování skrývající se v lesích a roklinách, později nahradily romské osady vytlačené za obce, po válce „cikánské“ čtvrtě v centrech měst, ale stejně izolované, snad ještě víc, protože už bez romantizujících závojů, které v minulosti v očích majority krášlily exotické, vždy unikající „svobodné“ kočující „cikány“. Romové na těchto společenských dnech, kterým zjednodušeně říkáme ghetta, **nemají nač navazovat**. Mezigenerační výměnou jim předkové předali pouze zkušenosti ze života v sepětí s přírodou a v ostražitém přístupu k majoritě, v nedůvěře a obavách z ní. Ze zemljanek a ubohých chýší přišli Romové rovnou do moderních bytů, které brzy museli zákonitě vybydlet (o problému vybydlování viz kapitola „Proměny romské kultury v českých zemích a na Slovensku“), většina Neromů zde s nimi odmítala žít, odešli proto jinam a z jejich sídlišť se stala reálná „ghetta“. Od zbytků

zde setrvávající majority převzali a přebírají jen další dříve neznámá negativa. Mezigenerační výměna, tak důležitá pro vývoj v každé společnosti, ve věcech zapojení do celku u Romů stále chybí. Nikdo z nás od narození neobjevuje svět a jeho fungování vždy znovu a sám, ale základy vstřebává od svého okolí, to je ta největší předškolní výchova každého z nás. Řada dospělých Romů, již vychovávajících děti, však má v této věci citelné mezery, protože i jejich rodiče a prarodiče z izolovaných romských osad (vzdálených kilometry za slovenskými vesnicemi) byli hozeni přímo do segregovaných „jam“ velkoměstských romských čtvrtí a sídlišť. **Nikdy nepoznali skutečně rovnocenný život mezi „gádži“, výdobytky společnosti a možnosti, včetně fungování oficiálních institucí** (jednou z těch prakticky dobře nepoznaných institucí – ve smyslu toho, co nabízí a umožňuje – je i škola). Současná generace Romů ze sociálně vyloučeného prostředí (takových je u nás až 80%) nemůže svým dětem předat znalosti a návyky, jak dobře vycházet s majoritou, jak využít všech společností nabízených možností bez jejich zneužívání či inklinace k nelegálním aktivitám.

Dlouhá absence institucionálního vzdělávání – škola jako nepřítel

Podstatný problém, který se reprodukuje a dále „nabaluje“ tzv. romský problém, pramení z faktu, že Romové po staletí nepoužívali písmo, veškeré vědění a poznání si předávali **ústně**. Vzdělávání se dělo uvnitř komunit tak, že děti se vše učily pozorováním od dospělých: způsoby obživy, jak provozovat rodové řemeslo, dívky péči o rodinu a zejména jak být platným členem ve své skupině – jak v ní fungovat, jak přežít. Podstatnou část těchto dovedností při snaze o integraci Romové nevyužili, nebo naopak působí dodnes kontraproduktivně. Institucionální vzdělávání – škola – vstupuje poprvé do života většiny Romů až po roce 1945, nebo spíše ještě o řadu let později. Snaha o zbavení se negramotnosti nepočítala se specifiky romského žáka, s jeho sociálními handicapy, s nimiž se proto nepochybně pracovalo. Pak docházelo k častému přerazování Romů do zvláštních škol, které však byly určeny pro mentálně retardované žáky, což nebyl případ většiny z nich. Sociální zanedbání se zaměřovalo ještě donedávna za zdravotní handicap (viz kapitola „Vzdělávání romských žáků“). Prostředí v těchto mnohdy výrazně romských (segregovaných) školách bylo pro děti zdánlivě příznivější, méně stresující, takže rodiče zvláštní školy pro své děti sami často preferovali, ovšem bez znalosti toho, že uplatnění z těchto škol je mizivé a že dobré známky na vysvědčení nevykoupi pozdější obrovský vzdělanostní handicap a nemožnost adekvátního pracovního uplatnění. Škola je dosud pro řadu romských dětí a jejich rodičů prostředím nepřátelským. Na počátku stojí nepřipravenost romských dětí na školu a prvotní bleskový propad jejich prospěchu. S výukovými problémy brzy nastupují i kázeňské (učitel ignoruje případné posměšky spolužáků na adresu romských dětí), rodiče jsou voláni do škol jen v případech problémů, které však sami nejsou s to řešit, byť by někdy i velmi chtěli. Častěji však sami dle své zkušenosti nevidí ze situace východisko, pouze „nějak školu přežít“ a co nejrychleji ji opustit.

Vžité tvrzení, že Romové nemají zájem o „gádžovské“ vzdělání, aby se neasimilovali, je minimálně u valné části našich Romů mýtem z neznalosti situace, prožitků a vnímání Romů. V Muzeu romské kultury v Brně probíhá už několik let doučování více než 50 romských dětí – obyvatel k muzeu přiléhající sociálně vyloučené romské lokality. Zájem nevzdělaných, možno říci pologramotných až zcela

Box č. 6: Gramotnost Romů

V roce 1950 byla u nás otevřena první „cikánská škola“ – jednotřídka – v jihočeském Květušíně, později přesídlila do Dobré Vody na Prachaticku. Při sčítání lidu v roce 1970 u nás dle průzkumů bylo 70% Romů v poprodukčním věku ještě zcela negramotných, pologramotnost se objevuje u Romů běžně dodnes.

Box č. 7: Štrasburk

K jisté změně došlo po rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva ve Štrasburku v listopadu 2007 ve věci žaloby 18 romských rodin z Ostravy, jejichž děti byly umístěny do zvláštních škol. Výsledný verdikt odsoudil Česko za diskriminaci romských dětí ve školském systému. Zvláštní školy byly zrušeny a nahrazeny školami praktickými.

Box č. 8:

„Do svých šesti let jsem byl nejšťastnější dítě na světě. Nežili jsme v žádném přepychu, naopak. Tatínek musel vydělávat na deset lidí, protože nás bylo doma osm dětí. Byl sice vyučený zedník, a takových Romů bylo dříve moc málo, ale když nás chtěl nakrmit a ošatit, musel se hodně činit. Žili jsme v pohodě. Večer co večer přicházeli příbuzní i cizí Romové, vyprávělo se, hrálo se, zpívalo... Potom jsem přišel do školy a poprvé v životě jsem poznal, co to je být odstřčený... Poznal jsem, co to je být nešťastný. Na prvním místě jsem vůbec nerozuměl, o čem je řeč. Rodiče s námi mluvili romsky i česky. Já myslel, že česky umím. Jenomže ta maminka čestina byla úplně jiná než čestina učitelky! Rozuměl jsem jen polovinu toho, co učitelka říkala. Učitelka nebyla špatná, když se mi děti posmívaly, že jsem ‚cikán‘, tak jim vynadala. Jenomže když po mně něco chtěla, já vůbec nevěděl, co po mně chce. A toho jsem se nejvíce bál! Největší strach jsem měl z toho, že se mě učitelka něco zeptá. Já nevěděl, co chce. Já byl v šoku. Já stál a strašně jsem se styděl. A děti se smály. A učitelka říkala: ‚Štefane, Štefane, ty se neučíš!‘ Dneska bych jí dovedl říct: ‚Já vám nerozumím!‘ Jenomže tehdy jsem byl šestileté dítě... Doma jsem věděl přesně, co se po mně chce. Ani to nikdo nemusel říkat. Věděl jsem, co smím a co nesmím... Když na mě doma křikl, věděl jsem za co. Že si to zasloužím... Ale když na mě ve škole křikla učitelka, já nevěděl proč! Najednou jsem ztratil svoje místo mezi lidmi. Já školu nenáviděl, já tam nechtěl chodit, utíkal jsem ze školy... Doma jsem si připadal normální a ve škole jsem si připadal úplně hloupej. Jak to, že doma nejsem hloupej a ve škole jsem hloupej? Vrtalo mi hlavou... Proč jsem tmavej, a Češi jsou bílí? Proč mluvíme jinak? Jednou jsem zase přišel ze školy a všechny tyhle otázky jsem vychrlil na tatínka... Tatínek mě poslouchal a pak zavola na maminku: ‚Holka, slyšíš, jaký otázky se mě to dítě ptá?‘ Maminka všechno slyšela, přišla od plotny, obejmula mě, div mě neudusila, a pak řekla: ‚Musíš to v tý škole vydržet! Jinak tě pošlou do děcáku a já se oběsím!‘“

(Milena Hübschmannová, *Šaj pes dovakeras – Můžeme se domluvit*)

negramotných rodičů o toto doučování je obrovský, muzeum ho není s to uspokojit. Sami rodiče jako absolventi zvláštních škol svým dětem ve vzdělávání pomoci nemohou. Česká škola má specifické a velmi vysoké nároky na domácí přípravu dětí, která nutně vyžaduje asistenci rodičů. Pokud oni toho nejsou schopni, sociálně zanedbané a jazykově špatně vybavené děti s prvními neúspěchy ztrácejí o školu zájem, stává se pro ně nepřátelským územím. Ambice malých romských dětí na jejich budoucí zařazení do majoritní společnosti a volbu povolání jsou zprvu vysoké, s příchodem do školy a nastalou frustrací děti tyto ambice rychle opouštějí a smiřují se s tím, že povedou podobně bídný život jako jejich rodiče. Dospělí znají tyto konce moc dobře z vlastní zkušenosti, proto děti ve vysokých ambicích nepodporují, **nevěří sobě, ani svým dětem.**

Absence institucionálního vzdělání vede nejen k omezení v nazírání na svět a život kolem sebe, vede i k nepochopení základní komunikační symboliky na vzdělání postavených dominantních společností. Bez tohoto vzdělání nebo s jeho nedostatečnou úrovní jsou lidé odkázáni na nekvalifikované, špatně placené zdroje obživy či šedou ekonomiku spojenou s nelegálními zdroji obživy. Nepravidelné příjmy vedou také k neplatičství a zadluženosti, nepřímou také k životní frustraci, od níž není daleko k závislostem na návykových látkách či gamblingu. Ve své naivitě, nevzdělanosti i nízkých životních perspektivách se Romové zařadili mezi skupiny obyvatel, které jsou náchylnější, a tudíž více ohrožené závislostí na alkoholu a návykových látkách toho nejhrubšího zrna (mezi romskými dětmi a mládeží bují zejména čichání chemikálií), některé romské rodiny jsou zapojeny i do dealerství omamných látek.

Box č. 9:

„Jsou věci dané vzděláním. Mohou být lepší [Neromové], protože se umí ovládat. To Romové mnohokrát nedokáží. Někdo má zlost a nedá jí najevo, to je potřebné se naučit. Protože my hned vybuchneme a ztrácíme možnost komunikace mezi sebou a mezi Neromy.“

(Olašský Rom střední generace, Jana Horváthová, 2001)

Protiromská averze a reálné problémy Romů jako bludný kruh aneb Čím více Romů vypuzujeme, tím více se budou jako vypuzení chovat

Podstatnou součástí tzv. romského problému je celou společnost zasahující protiromská averze. Ta nevytváří vhodné podmínky k začlenění Romů do nevlídně naladěného okolí. Tento primitivně nenávislivý nebo u inteligence chladně racionální odmítavý postoj k Romům jako celku cestu ke vzájemnému

Box č. 10:

„Jsem přesvědčená o tom, že bych to měla v životě mnohem jednoduší, kdybych Romka nebyla... Kdybych se měla znovu narodit, určitě bych nechtěla být znovu Romka. Tato národnost je zprofanovaná, je to něco jako Kainovo znamení, je to ponižující namlouvat si, že jsem hrdá na to, že jsem Romka. Je to hloupost, není na co být hrdá, okolí vám to prostě nedovolí – cítíte tu sprototu lidí, kteří se k vám chovají s despektem, apriori jako ke zlodějce nebo zločinci, cítím to neustálé ponižování.“ (Romka starší generace se středoškolským vzděláním, Jana Horváthová, 2001)

veřejný výsměch, ignoranci, averzi apod.), mohou rezignovat a snáze sklouznou do neoficiální sféry. Zásadní otázkou je pochopení a přijetí faktu, že mezi jednotlivými Romy, jak uvnitř jejich skupin, komunit, tak i nukleárních rodin, dnes existují až **propastné rozdíly**, a jejich směřováním do jednolitého celku se dopouštíme hrubé chyby. Podílíme se tím na neustálé reprodukci zkrslujících stereotypů.

Znaky naivity a zjednodušení nesou často publikované názory „z lidu“, v tom smyslu, aby se romské špičky postaraly o svoje problémové lidi, jinak jsou zodpovědné za jejich činy stejně jako aktéři zla sami. Logicky vzato, „romské špičky“ zpravidla nemají v ruce žádné nástroje moci (moc zákonodárnou ani výkonnou), aby takto obří úkol mohly zvládnout samy bez zásadního přispění státu. Působnost osvěty, o kterou se „romské špičky“ všemožně ve svých komunitách snaží (romský tisk, přednášková činnost, činnost neziskových organizací zaměřených na oblast sociální, vzdělávání i kulturu), je z obecného hlediska dlouhodobá, povolná a ne zcela zřetelná.

Odmítavý postoj majority znovu izoluje Romy v jejich „ghettech“, ti jsou pak zase okolnostmi nuceni spoléhat na svůj tradiční zachytný sociální systém – na pomoc rodiny. Tato izolace s sebou nese mnohá další, již výše zmíněná negativa – působí jako kriminogenní faktor, podporuje tradiční nedůvěru v neromský svět, zesiluje bezskrupulózní zneužívání státem nabízených možností (sociálního systému, domovů).

Protiromská averze eskalující v nenávislné činy směřující k fyzickému poškozování či likvidaci Romů je pak silou, která působí přímo proti vytváření občanského postoje Romů k této společnosti. Ještě nebezpečnější je dříve často se projevující malá vůle soudců k trestání pachatelů rasově motivovaných činů. Vyústěním daného stavu mohly být ve zvýšené míře emigrace Romů do zahraničí.

Pro Romy je skutečně snazší se ke svému etniku nehlásit a svůj původ skrývat. Jejich společenské postavení i růst tak nejsou ohroženy, řeší v životě o problém méně. Na druhou stranu tato taktika zbavuje Romy jejich předvoje, vzorů, těch, kteří jsou ochotni a díky znalosti prostředí i schopni svým lidem účinně pomáhat.

Hluboce zakořeněný pocit méněcennosti je také citelnou překážkou rovnocenného zapojení Romů do majority. Frustrovaní lidé zatížení řadou dříve neřešených problémů a viditelně odlišní od zbytku společnosti těžko komunikují s okolím, raději se sami uzavírají ve svých rodinách, ale jsou také samosprávami obcí de facto izolováni ve svých sociálně vyloučených lokalitách. Ponížená a pokroucená identita

bezkonfliktnímu soužití doslova blokuje. **Vždy je třeba přísně odlišovat individuální provinilce, označovat je konkrétními jmény a nevztahovat jejich čin nebo zodpovědnost za něj na celek, z něhož „pachatel“ pochází.** V opačném případě jde o aplikaci kolektivní viny, jež boří jakékoliv snahy o inkluzi Romů. Takovou globalizací jsou navíc nejhůře postiženi „nesprávní“ Romové – ti, kteří se snaží, slušní a poctiví. Ti pak v důsledku takové stigmatizace, která mívá i další důsledky (diskriminaci v přijetí do zaměstnání, v zákazu jejich vstupu do zábavních podniků a restaurací,

Box č. 11:

Z odpovědi na otázku, proč se Romové při sčítání lidu nehlásí k romské národnosti:

„(...) v historii Romové na soupisy vždy dopláceli (...) Je vůbec Evropa připravená na to, aby přijala Romy při sčítání lidu? Není. Bude, až se každý Rom na planetě s hrdotí a radostí přihlásí k romské národnosti. Jinak zde zůstává strach – obrovské STRACH!“

(Rom starší generace, Jana Horváthová, 2001)

Box č. 12:

Romské přísloví: Kdo sám sobě nevěří, neustále se zlobí na druhé.

se jen velmi těžko může zdravě zapojit do majority jako její rovnocenný partner. Nezdravé a nepřírozené prostředí podporuje nezdravé procesy. Své komplexy méněcennosti mnohdy skrývají Romové za agresivitu, doslova se brání neadekvátním a ze společenského hlediska nebezpečným projevem – útokem. Pro zvolení citlivých programů integrace je třeba znát fungování romských komunit, jejich každodennost. Sociálně vyloučené romské lokality jsou dnes plné lidí tmavé pleti, které zbytek společnosti považuje za „cikány“, ať tito chtějí, nebo ne. Oni však sami sebe, ve snaze o to, aby uhráli lepší společenské hodnocení, mnohdy představují jako Neromy. **Luxus hrdoosti na romský původ je dopřán jen výjimečným Romům**, kterým se podařilo získat dobré vzdělání a slušné postavení. Takoví Romové se vzděláním často ztrácejí i stigma svého romství (jsou mnohdy považováni za cizokrajné cizince) a mají možnost volby, zda romský původ přiznat, či ne. Znamé jsou případy, kdy právě vzdělání dodalo mladým Romům neuvěřitelnou sílu a odvahu vyjít na veřejnost bez přetvářky. Až s dosažením vyššího vzdělání byli schopni vzít na sebe břímě nenáviděného „cikánství“ a přihlásit se ke svému původu a své nikdy nezapomenuté, leč ponižené identitě. Teprve s dosažením vzděláním získávají tito lidé ztracené sebevědomí i vědomí hodnoty vlastní kultury, získávají odvahu veřejně se přihlásit ke svým příbuzným a předkům. A to je velmi osvobozující. Otázka osobní identity a zdravého sebevědomí spolu souvisí. Můžeme mít sice tzv. asimilované *gádže*, kteří si budou doma v kruhu rodiny potajmu sdělovat své romské prožitky z gádžovské každodennosti, v níž se coby skuteční Romové přikrčují, aby nebyli poznáni. Anebo můžeme mít zdravě sebevědomé, silné Romy, kteří nemají problémy se svou identitou, a nemají tedy ani potřebu vyrovnávat svoje společenské handicapy agresí či jiným společensky nepřijatelným chováním. **Přijmout a vyrovnat se s vlastní identitou je podstatné pro úspěšnou integraci, pro zdravé a soběstačné zapojení do majority jako její rovnocenný člen. Je to jedna z nutných podmínek úspěšné integrace, anebo to spíše bude představovat její úspěšné završení.**

Dnes se mezi úředníky státní správy nebo obecních samospráv velmi ujímá populární názor, že romství působí při integraci jako znevýhodňující faktor. Ve skutečnosti tato teorie není nová, je jen rafinovanějším a zdánlivě sofistikovaným návratem k asimilátorské rétorice KSČ. Tvrzení zdánlivě objektivní však zaměňuje důsledek za příčinu, a vede k nesprávným závěrům. To, co je vnímáno jako retardační prvek romství, jsou

Box č. 13:

„P. Pečinka: Jak jsou [Romové] ve svém domácím prostředí, odkud přišli do Prahy, vnímáni? Ptám se kvůli občas zaznívajícím argumentu, že tradiční romské prostředí údajně nemá vzdělání a individuální kariéru jako prioritu. J. Balázová: Ano, říká se to a píše i ve vládních odborných materiálech, a to mě velmi štve! V naší rodině se odjakživa hovořilo o tom, že jsme Romové, vždycky nás vedli k hrdoosti svého původu, ale také ke vzdělání a zodpovědnosti a tomu, že nemáme lhát, podvádět, schovávat všechny své neúspěchy za diskriminaci. Když se tím ohrazuji před všemi těmi vyznavači kulturní chudoby nebo rádo by novináři, kteří se ‚romské tematice‘ věnují pět let, ale už se považují za specialisty, často se pohádáme, protože mi řeknou, že já ale fakt nejsem typická Romka. Rozčílí mě to pokaždé stejně! Já sama jsem Romka, vždycky jsem byla, nikdy bych si netroufla definovat typického Roma nebo typického homosexuála, Čecha, a ejhle, někteří to umí bez problémů! A jim do toho jejich obrazu zapadají více Romáci, co tančí, hrají na kytaru, mají deset dětí a nevědí, co je kondom ani Facebook! A vysokoškoláci? No Ježšíš! Jako byste s vysokoškolským diplomem touhle teorií ztratili okamžitě identitu!“ (Úryvek z rozhovoru Pavla Pečinky s romskou novinářkou Jarmilou Balázovou, *Romano hangos / Romský hlas: čtrnáctideník Romů v České republice*)

Box č. 14:

„Poznáním života předků poznají [Romové] život přítomný i budoucí. Na tom můžeme budovat. Tím, že poznají život předků, tak dokáží být hrdí sami na sebe. Tak bude Rom pomalu ztrácet komplex méněcennosti. Řekne, že má stejnou kulturu jako Čech, a může být na to hrdý, protože ta kultura sahá velmi daleko.“ (Rom starší generace, z odpovědi na otázku, zda si Romové přejí existenci vlastního muzea, Jana Horváthová, 2001)

Box č. 15:

„Někdy se doslova píše: ‚(...) romství jako znevýhodňující faktor je retardačním prvkem hlavně ve dvou směrech: brání vzdělávání a svým systémem rodinné solidarity zpomaluje rozvoj osobní odpovědnosti a motivace.“ (Ivan Gabal – Petr Višek, *Strategie boje proti sociálnímu vyloučení*, neschválený návrh, 2009)

jednoznačně mechanismy, které vznikly na ochranu skupiny, pro její přežití. Až nebudou tyto mechanismy třeba, je možno je odložit jako anachronické, přežitě a nepotřebné. Podobně většina lidských komunit přistupuje ke svým pravidlům a zásadám. Ty vznikají jako funkční součást života skupiny, a v momentě, kdy už nejsou třeba, je komunita zpravidla ve své každodennosti odkládá, archivuje je v muzeu nebo na poli folklorních uskupení. Moderní, vzdělaní a plně integrovaní Romové, byť třeba ovládající romštinu a hrdí na svůj původ, tyto mechanismy neuplatňují, protože je ke svému životu již nepotřebují, uživí se sami bez zachytné sociální sítě rozvětvené rodiny či nelegální činnosti. Naopak Romové ze sociálně vyloučených lokalit využívající toto zmiňované, avšak nesprávně popísané „romství“, respektive „kulturu chudoby“, se mnohdy veřejně za svůj původ stydí a všemožně jej maskují maďarskými, italskými a jinými kořeny. Právě tyto Romové se pak při sčítání lidu ke své národnosti často nehlásí. Jinými slovy, má smysl usilovat o zboření této záchranné sítě, pokud za ni neexistuje adekvátní náhrada? Totiž pokud se nerealizují státem koordinovaná systémová a koncepční řešení směřující k vyzvednutí těchto lidí z izolace? Zatím většinu našich sociálně vyloučených Romů zjevně nic nepřesvědčilo o tom, že by od svých staletých obranných principů měli upouštět. **Chudoba Romů, totiž jejich izolace v sociálně vyloučeném prostředí, je skutečným znevýhodňujícím faktorem integrace. Tato chudoba však není příčinou, ale následkem situace, v níž se Romové dlouhodobě nacházejí.**

Protiromská averze nevytváří vhodné podmínky k začlenění Romů do nepřátelsky naladěného okolí. Na druhé straně stojí zase nepostupující integrace Romů, **kdy zjevné problematické chování Romů je zdrojem protiromské averze.** Dostáváme se tím do bludného kruhu, který tvoří základní osnovu tzv. romského problému. Přitom jeho jednotlivé součásti se vzájemně stále podporují a napájí.

Nedůvěra k Neromům

Romové si z generace na generaci předávají svoje „protiintegrační“ vzorce myšlení, jejichž podstatou je hluboce zakořeněná **nedůvěra** ke všemu neromskému. Na rozdíl od dob vyhroceného a otevřeného nepřátelství (pronásledování od raného novověku, vynucená asimilace, nacistická genocida) se v poválečných integračních snahách Romům nabízela celá škála dosud netušených možností a služeb. Romové byli v minulosti nuceni být aspoň relativně soběstační, i když s pochopitelným využitím majoritních zdrojů, ale nikdy nic nedostali lehce, bez toho, že si to jakkoli sami zajistili. Paternalistický komunistický stát v rámci své koncepce asimilace zvolil taktiku materiální podpory Romů po všech stránkách, kdy dostávali nové byty zdarma bez vlastního přičinění, zvláštní sociální dávky a řadu dalších požitků, které je nenápadně zbavovaly jejich odvěké soběstačnosti. Romové se nově naučili využívat a brzy i zneužívat majoritní nabídku, třeba dětské domovy, kde měly jejich děti veškeré „luxusní“ materiální vybavení, jaké oni dříve neznali a dosud si ho nedokázali zajistit. Z některých romských rodin byly po celou dobu totalitního režimu (a stává se to často i dnes) děti odnímány z důvodů špatných bytových a hygienických podmínek, ačkoliv třeba rodina fungovala; jiní Romové dávali své děti k osvojení sami v domnění, že jim v materiálně dobře vybavených ústavech bude lépe. Ačkoliv v minulosti se Romové dokázali postarat o jakékoliv osiřelé dítě ze své komunity, dnes už řada Romů s možností odložit dítě počítá a nepovažuje ji za velké zlo. **Romové se adaptovali na podmínky spolehlivě fungujícího systému sociálních podpor, což mnohé vede k zahálčivosti a trvalému nezájmu o práci.** Dodnes někteří Romové užívají termín „cikánské peníze“. Znají ho ještě

Box č. 16:

„Babička nás strašila jinak: Když budeš zlobit, sebere tě gádzol!“
(Elena Lacková, *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*)

Box č. 17:

„Romové neumí tak krást a lhát jako majoritní společnost kdekoliv na světě.“
(Rom střední generace bez vzdělání, Jana Horváthová, 2001)

z dob totality, kdy byly jasně vyčleněny finance na „asimilaci cikánů“ a jejich materiální podporu. Jsou přesvědčeni, že stát tyto finance vyčleňuje i dnes, že na ně mají nárok, který mnohdy nevybíravě vyžadují. **Přítom právě tato komunistická materiální podpora bez zásluhy byla medvědí službou Romům, ochromila jejich soběstačnost, přítom je uvrhla v očích takto „neprivilegované“ majority do špatného světa.** I dnes právě u Romů stále více platí rčení: Chceš-li pomoci potřebnému, nedávej mu ryby, ale nauč ho je chytat.

Romové dobře vědí, že jsou povinni podřizovat se zákonům země, v níž žijí, přesto u některých skupin stále přežívají vlastní pravidla (v ČR u olašských Romů, *Sintů*), která působila mnohdy proti majoritním, neboť vznikla na obranu skupiny. Ostatně Romové těchto skupin dobře vědí, že jejich vnitřním sporům **by majorita těžko porozuměla, a proto by je i stěží mohla řešit.** Vzhledem k tomu, zejména ve skupinách, které dosud zachovávají tradiční zvyklosti, je existence vlastního soudnictví nutná. A opět, pokud tyto skupiny budou vtaženy do středu společnosti, tak aby měly možnost fakticky využívat všech jejích výhod a práv (jako nevzdělaní je nemají, ani nejsou s to zjistit, jaké jsou k dispozici, a poznat je, natož je využívat pro svoji potřebu a legální ochranu), pak budou z těchto svých staletých zásad přirozeně a sami upouštět, protože již nebudou třeba. Historické příklady integrovaných Romů to alespoň prokazují (viz kapitola „Dějiny Romů v Evropě se zřetelem na české země“).

Oboustranná neinformovanost a špatná komunikace

Další podstatnou součástí vyplývající a dále ovlivňující nitky z klubka tzv. romského problému je oboustranná špatná informovanost a z toho plynoucí zmatená komunikace. Sdělení se míjí nebo plují vedle sebe jako rovnoběžky, aniž by se protnulý. Majorita a vlastně dnes už ani Romové sami nevědí, jaká byla jejich minulost, co je dovedlo do současného stavu. Ve školách se dějiny Romů neučí, stejně jako se děti romské i neromské nic nedozvídají o romských osobnostech nebo hodnotách starobylé kultury. Jen terminologická nejasnost v užití slov C/cikán x Rom (viz kapitola „Dějiny Romů v Evropě se zřetelem na české země“) je toho jasnou ukázkou. Existuje však celý soubor historicky určených etno-kulturních rozdílů, které se už často bez znalosti hlubších příčinných souvislostí dosud uplatňují v životě Romů a určují jejich chování, ale i úhel pohledu, z něhož oni posuzují chování majority. Na etno-kulturní specifika se zejména u sociálně vyloučených Romů nabalila negativa plynoucí z izolace, a jejich problém je markantní nejvíce v oblasti **sociální. Přístupy sociální a etno-kulturní jsou pro řešení tzv. romského problému naprosto kardinální, vzájemně se prolínají, a oddělení jednoho od druhého vždy způsobí zkreslení.** Neznalost příčin a následků nebo vůbec neznalost specifické situace sociálně vyloučených pak nepřipravené úředníky obecních samospráv vede ke špatným rozhodnutím, která v důsledku situaci ještě zhoršují. Bohužel ani budoucí učitelé romských dětí nebo smíšených tříd nemají jistotu, že je univerzita profesně připraví na tento kulturně-sociální náraz tak, aby mohli čelit předčasnému vyhoření nebo dosažení plošného předsudečného vztahu k romským žákům.

Box č. 18:

„Proč se stále mluví a píše o nás Romech a stále se nic neděje? Neexistuje žádné zlepšení, je to pořád stejné. Je to o penězích. Nejvíc mě rozčiluje, když se o nás mluví ve smyslu, jako že nechceme pracovat a že bereme podpory. My jsme si ty podpory a sociální dávky nevymysleli a bereme pouze to, na co máme nárok jako ostatní Neromové. Zkuste mi na tyhle otázky odpovědět. A rozumně.“

(Příspěvatelka do *Romano hangos / Romský hlas: Čtrnáctideník Romů v České republice*)

Box č. 19:

„Zklamali jste mě, čekal jsem, že mi pomůžete, ale vy nic neděláte. Je to ještě horší, už nevím, co mám dělat, bojíme se všichni. Robím u chlapa, za celý měsíc mi dal tři tisíce, a to robím jako kůň a furt je to dokola. Nemá to konce, nemůžu je udat, však by nás zabili.“

(Příspěvatel do *Romano hangos / Romský hlas: Čtrnáctideník Romů v České republice*)

Důsledkem mělkých znalostí o Romech a jejich současnosti je absence ucelené státní politiky v tomto směru. Koncepce integrace Romů dosud není materiálem, dle kterého by jednotně postupovala vláda, natož obce. **Neznalost situace vede jednak ke škodlivému pohledu přes různé brýle, jednak ke zhoubnému podceňování hloubky problému, jeho skutečných rozměrů.** Tak dochází k jeho neustálé reprodukci, k nabalování sněhové koule romského problému.

Box č. 20:

„Je třeba krásná budova a ze školy, aby se tam chodili dívat na jejich tradice. My skoro vše o nich víme a oni o nás málo. Každý Rom dneska zná Žižku, Husa...“
(Rom střední generace, z odpovědi na otázku, zda si Romové přejí existenci vlastního muzea, Jana Horváthová, 2001)

Majorita i minorita jsou vzájemně plné mylných představ o sobě, ty pak komunikaci ztěžují a vytvářejí další dílčí bariéry. Poznatky o současném životě Romů a jejich kultuře jsou důležité, abychom při našich integračních snahách **nenaráželi hlavou do zavřených dveří, když jde tyto dveře jen jemně pootevřit, vstoupit a v klidu navázat konstruktivní komunikaci.**

Možnosti řešení problému: kvalitní vzdělání – práce – bydlení – pocit bezpečí – zlepšení soužití

Koncepční a systémová řešení

Základem řešení, tedy započetí odmotávání staletými nabaleného klubka problému, je jasný plán – koncepce. **Totíž systémová, masivní a celou společnost zasahující politika, kterou bude řídit stát.** Všechny dosavadní projekty a koncepce ve vztahu k Romům byly jen časově a místně omezené; koncepční systémový přístup dosud citelně chybí. Aby taková koncepce dosáhla úspěchu, musí být důsledně realizována všemi vládními resorty, a po nutné legislativní změně bude stejný koncepční postup vymahatelný i po obecních samosprávách. **Bez spolupráce samospráv,** z nichž některé dosud konají přímo proti smyslu integrace, nebude úspěch možný. Podmínkou takového jasného a závazného plánu je však poznání a pochopení, jak vážný a hluboký problém před sebou máme, a dále rozhodnutí, že jej opravdu chceme začít řešit. S vědomím toho, že je to problém, který musí být nadstranický, protože nesmírně nepopulární – nezíská u veřejnosti body pro politiky a jejich strany. S vědomím toho, že jeho výsledky nebudou patrné po letech, ale až po desetiletích usilovné práce. Součástí tohoto postupu by mělo být jednak odhození růžových brýlí, které zobrazují problém romanticky, bez znalostí a faktů, jednak potírání zevšeobecňující a v důsledku stejně škodící protiromské averze.

Samosprávy

Samosprávy v rámci dané koncepce musí položit **větší důraz na sociální práci v terénu,** významně zvýšit počet streetworkerů (v romském terénu se osvědčuje funkce romského mentora – laika), předcházet sociálnímu vyloučení politikou bydlení (umožnit rozmisťování Romů v celém obvodu obce mezi Neromy [tyto šance dosud mnohdy chybí], nikoliv sestěhovat problémové Romy na jedno místo). Musí včasné řešit neplatičství tím, že při zjištění dlužné částky za nájem bude okamžitě vyslán sociální pracovník, aby s rodinou probral, v čem je problém. Dluhy je nanejvýš nevhodné nechat narůstat (možno využít příklady ze zahraničí, např. ze Španělska). Zvláště těžkou otázkou je narkomanie u dětí a mládeže, která si vyžádá rozsáhlou sociální

Box č. 21: Mentor

Téma zapojení mentorů do práce se sociálně znevýhodněnými žáky je diskutováno také v souvislosti s institucemi škol. Mentor ve školní instituci by totiž mohl pomoci budovat mosty mezi pedagogy, žáky a jejich rodinami. Bez kooperace tohoto pomyslného trojúhelníku totiž vzdělávání romských žáků není efektivní.

práci v terénu. Ta se však do budoucna obcím vyplatí, stejně jako celá sociální práce i v ostatních oblastech života.

Kvalitní vzdělání – systémová změna ve školství vedoucí k úspěšnosti Romů ve škole

Podstatnou součástí výše naznačené koncepce, pro celou vládu prioritní a závazné, musí být oblast školství, kde je úspěch podmíněn celostátní systémovou změnou. Řešením je důraz na předškolní vzdělávání a **přijetí statusu sociálně vyloučeného žáka, k odstranění jehož handicapů je třeba nadstandardní péče**. Ovšem nikoliv ve třídách segregovaných nebo ve třídách praktických či speciálních škol, ale v **hlavním vzdělávacím proudu**, v případě potřeby ve třídách s nižším počtem žáků a s masivní účastí romských pedagogických asistentů (sekundárním, ale zásadním pozitivem by bylo zvýšení zaměstnatelnosti, a tudíž i zaměstnanosti Romů). Potřebná je zvýšená podpora etnicky smíšených tříd.

Box č. 22:

„(...) rodiny se nám mění před očima. Děti si zlepšily docházku do školy, prospěch, rodiče začali lépe hospodařit s penězi včetně splácení svých dluhů... Za pět let jsme u poloviny z nich dokázali zvrátit jejich cestu do vězení, pomohli vykonávat uložené alternativní tresty... Vše zásluhou **mentorů**, kteří si získali jejich důvěru, protože jim umí situaci lépe vysvětlit. Úředníkovi vše odsouhlasil, ale informace je nijak nezasáhne.“

(Dagmar Doubravová o projektu romského mentoringu, <http://ona.idnes.cz/spolecnost.aspx?c=A090903_145324_ona_ony_jup>)

Možnost sběru etnických dat

K cílenému postupu je však třeba poznat a přesně popsat situaci, to umožní data z výzkumů – sběr etnických dat by měl napomoci zpřehlednit situaci. Dosud žádná přesnější čísla nejsou známá.

Box č. 23: Výzkumy

Výjimkou jsou dva pilotní průzkumy GaC (Gabal Analysis and Consulting): jednak je to Analýza sociálně vyloučených romských lokalit a absorpční kapacity subjektů působících v této oblasti (Praha, srpen 2006), jednak Analýza postojů a vzdělávacích potřeb romských dětí a mládeže (Praha, listopad 2007).

Změna sociálního systému – pracovní příležitosti a sociální politika – bezpečí

Na možnost získání kvalitního vzdělání u Romů a sociálně vyloučených musí navázat adekvátní pracovní příležitosti. Dále vyloučení a důsledné stíhání diskriminace na pracovním trhu i podpora podnikatelů, kteří zaměstnávají sociálně vyloučené a Romy. Sociální dávky musí získat motivační charakter, stejně tak je třeba zavést jasnou restriktivní vazbu pro rodiče, kteří neposílají děti do škol. Nutnou podmínkou je i důsledný postup policie a soudů. Diskriminaci a rasově motivované trestné činy je potřebné důsledně označovat, soudit a trestat, stejně jako kriminalitu páchanou Romy, a to bez jakýchkoliv úlev, ty naopak škodí slušným Romům.

Zlepšení informovanosti

Učebnice ani učitelé a učitelky základních a středních škol ve výuce dějepisu, zeměpisu, literatury, občanské nauky, základu společenských věd nemohou ignorovat fakt, že Romové žijí v Evropě už jedno tisíciletí. Univerzity vzdělávající budoucí pedagogy by měly zařadit jako povinné přednášky i exkurzy z dějin a kultury Romů, práce se sociálně handicapovanými.

Zlepšení vzájemné komunikace

Zvýšení informovanosti, dosažení úspěšnosti dětí ve školách, zlepšení pracovních možností i bydlení umožní pozitivnější naladění společnosti ve vztahu k Romům. Změna klimatu umožní i další kvalitativní změnu. Historické zkušenosti prokazují, že cílevědomý, trvale vstřícný, ale i důsledně přísný a spravedlivý přístup majority odvádí Romy od nelegálních způsobů obživy. Pokud jsou Romové zapojeni

do života obce, mají navázány dobré vztahy v okolí, sami střeží, aby nebyly zpretrhány, podílejí se na práci celku, spějí k principu chování občana.

Reálný a racionální pohled na problém

Nepomůže nám jen dobrá znalost stavu. Vědomí, že Romové si za svoji současnou bídu mohou z valné míry sami. Pro dosažení zlepšení jsou podstatná **konstruktivní řešení**, jak problém zmenšovat, nikoliv zehráni na to, proč Romové sami něco nedělají. Tedy zvážení objektivní situace, co ještě mohou sociálně potřební Romové sami zvládnout, co je po nich reálně požadovat a co už ne – na co nemá smysl čekat. V tomto směru je třeba, aby stát vzal otěže řešení do svých rukou.

Proč by vlastně majorita měla řešit „romský problém“?

Řešení tzv. romského problému **je třeba chápat nikoliv jako pomoc Romům, ale jako pomoc celé společnosti**, které se vyřešením situace sociálně vyloučených nesmírně uleví. Co nejvčasnější vyřešení tohoto problému také společnosti ušetří obrovské výdaje za integraci už podstatně hůře integrovatelných sociálně vyloučených v budoucnu.

5. Analytický výklad: Jak vyučovat o romské kultuře v kontextu aktuální situace – návrhy metod

O romské kultuře je potřebné učit s počátečním brainstormingem vlastních pocitů, názorů, zkušeností, domněnek.

Pro většinu české veřejnosti představují Romové ožehavé téma, které vzbuzuje emoce. Chceme-li ve výuce reflektovat problémy spojené s diskriminací, stereotypizací a marginalizací, pak je nanejvýš důležité vyjasnit si vlastní stanoviska právě u témat, která se nás přímo dotýkají. Pokud se zaměříme na Romy žijící v České republice, majoritním okolím jsou většinou vnímáni jako „jiní“, „odlišní“, „nepřizpůsobiví“, „problémoví“. Čím více se svou „jinakostí“ přibližují tomu, co představitel majority považuje za „své“ (sdílení společných prostorů, sdílení nároků na stejná práva jako majorita atd.), tím více přívlastků získávají v hodnocení. „Jinakost“ může být vnímána pozitivně i negativně. Většinou ji hodnotíme prostřednictvím srovnávání s tím, co je nám vlastní. Tedy prostřednictvím kategorie „JÁ“ nebo v případě dichotomie Romové–Neromové prostřednictvím kategorie „MY“. A právě spojení s „MY“ je velmi zásadním aspektem v posuzování. Žádná kategorie totiž nestojí izolovaná sama o sobě. Hovoříme-li o „JINÝCH“, mluvíme tím současně o „NÁS“ samotných. Proto je vhodné si na počátku promlouvání o „JINÝCH“, v tomto případě Romech, vyjasnit, kdo jsme „MY“.

- a) Co vím o Romech?
- b) Jak vnímám Romy?
- c) Dokážu s nimi pracovat?
- d) Dokážu s nimi komunikovat?
- e) Dokážu učit romské děti?
- f) Chci učit romské děti?
- g) Dokážu Romům porozumět?
- h) Chci Romům porozumět?

Podobných otázek může být celá řada. Měli bychom na ně odpovědět bez většího přemýšlení, protože cílem brainstormingu je zachytit naše postoje, pocity či mínění, které mohou být i neuvědomělé. Společnost, v níž žijeme, formuje naše vnímání, aniž bychom si některé prvky mohli sami plně uvědomovat. Právě metoda brainstormingu nám může pomoci odhalit některé z nich, přičemž odpovědi na otázky by měly zůstat uchovány pro srovnání na konci práce.

O romské kultuře je potřebné vyučovat ve vztahu k okolní společnosti.

- Z jakých zdrojů získáváme informace a na základě čeho si vytváříme mínění o Romech?
- Je hlavním zdrojem našeho poznání přímá zkušenost?
- Známe nějakého Roma osobně? Myslíme tím nikoliv letmo, ale blíže – v mnoha běžných životních situacích.
- Jsou hlavním zdrojem našeho poznání média?
- Lze informace z médií považovat za přímou zkušenost?
- Jsou hlavním zdrojem našeho poznání jiní lidé?
- Odkud tyto lidé své poznatky získali – přímou zkušeností, skrze média nebo od jiných lidí?

Tyto otázky bychom si mohli položit při jakémkoliv tématu, které chceme poznat, proto si je můžeme klást také při tématu poznávání kultury a života Romů. Obrátíme-li se např. do historie českých zemí, informace o „Cikánech“ pocházejí zejména ze strany majoritního okolí. V rámci toho můžeme navíc odlišit zprávy úřední, soudní záznamy, církevní zprávy či obrazy „Cikánů“ z literatury. Jen stěží najdeme přímý záznam od Romů samotných. Informace, s kterými pracujeme, jsou tudíž zprostředkované, a pokud s nimi chceme pracovat, potřebujeme znát také dobu, z níž tyto informace pocházejí. Měli bychom se ptát, kdo je ten, který informaci poskytuje či zprostředkovává. Jaké jsou motivace dotyčného člověka k tomu, aby podával dané informace, a čeho chce daná informace docílit u těch, kteří ji budou přijímat. Každý člověk je ukotven v určitém kulturním prostředí, v určitém politickém systému, svým myšlením je zapojen do struktury idejí, které v dané době určují charakter a běh věcí. Ačkoliv toto sociální, kulturní a v zásadě také osobnostní nastavení člověka nemůžeme odhalit do detailu, měli bychom se o to neustále pokoušet.

Takový způsob práce nám může pomoci jak při nakládání s informacemi z historie, tak zejména při vstřebávání informací ze současného dění. V dnešní době mají Romové v České republice zaručena stejná práva na svobodný projev názoru jako česká majorita. Také při práci se sdělením od Romů bychom neměli zapomínat na odhalování pozadí jejich sdělení – tedy na motivace a cíle. Jedině tímto způsobem se vyhneme paušalizování – „házení Romů do jednoho pytle“ – a snadněji pochopíme interakce mezi konkrétními jedinci či skupinami a jejich okolím, např. mezi romskou neziskovou organizací a lokálními politiky či Romem ze sociálně vyloučené lokality a jeho sousedem, významnou romskou osobností a ostatními Romy.

Analyzujte výpovědi o Romech:

- „Nemá smysl pomáhat romským rodinám s hledáním volných míst v mateřských školkách. Stejně tam nebudou chodit. Vždyť všichni víme, že romští rodiče jsou ti, kteří leží opilí na kanapi a berou sociální dávky.“
- „Většina romských rodin si prožije své martyrium v podobě permanentních starostí, obav a velké psychické zátěže. Když se dostanou na úplné dno, mnozí pociťují úlevu, protože už nemají co ztratit, a svůj život pouze přizpůsobují existujícím podmínkám. Pak se řídí pravidly, která jim umožní přežít ze dne na den. Bohužel z takové situace již není východiska, česká společnost Romy odmítá a svůj negativní vztah vůči nim změnit nechce.“

Otázky:

- 1) Je autor sdělení romského původu, nebo je příslušníkem majority?
- 2) Z jakého sociálního prostředí pochází?
- 3) Jakou sociální roli v české společnosti zastává?
- 4) Komu je sdělení určeno?
- 5) Jaký je jeho osobní vztah k Romům?

(Klíč k úkolům v této části je uveden v závěru kapitoly.)

O romské kultuře je potřebné vyučovat ve vztazích romských subetnických skupin a s vědomím existence propastných rozdílů mezi Romy.

Dokážete si odpovědět na otázku, kdo je Čech/Češka? Jedna z možných odpovědí je, že je to člověk žijící v České republice. Pak ale přijedete na Moravu, kde vám někteří lidé budou tvrdit: „Já nejstu Čech, já su Moravák.“ Ten, kdo se neoznačí za Čecha, tak může činit z různých vědomých i neuvědomělých důvodů. Je možné, že když se zeptáte dotyčného „Moraváka“, proč se nepovažuje za Čecha, nebude schopen odpovědět. „Prostě to tak je.“ Tato identifikace totiž může být výsledkem dlouhodobého historického procesu a dnešní Moravan je dědicem těchto historických procesů v konkrétním geografickém prostoru. Neznalost kořenů jeho identity nicméně neoslabuje jeho pocit identifikace jakožto „Moraváka“. Současně je pro něj tato identifikace funkční v tom smyslu, že mu umožňuje lépe se orientovat a fungovat v konkrétním sociálním prostředí, ve kterém žije. Tato identifikace však nemusí být stálá, a pod vlivem dalších společenských procesů se může proměňovat. Tudíž je možné, že se ke konci života z „Moraváka“ stane Čech. Současně se mohou objevit konkrétní situace, kdy se „Moravák“ dočasně stane také Čechem, např. při volbách nebo jiných celorepublikových či mezinárodních problémech.

Jak tento problém identifikace Čech/Moravan souvisí s Romy? V komunikaci s Romy můžeme narazit na tvrzení „My jsme Romové, my nejsme gádžové“, „Já nejsem jako degeš, já jsem žužo Rom“, „To jsou Olaši, oni nejsou jako my“, „My pocházíme ze slovenské osady, nám Olaši říkají Rumungri“.

Stejně jako je tomu v identifikaci Čech/Moravan i Romové si nesou vnitřní identifikace, které jsou výsledkem konkrétních historických procesů. Tyto identifikace jsou Romy využívány a mohou se proměňovat vlivem konkrétních situací. Povědomí o těchto vnitřních identifikacích Romů je důležité, zejména chceme-li s nimi vést dialog. Současně nám tato znalost může pomoci pochopit určité konkrétní situace či historické souvislosti, které ovlivňují způsob života Romů až do současnosti.

Box č. 24: Rumungri

Termínem *Rumungro* (mn. č. *Rumungri*) dnes olašští Romové nazývají všechny ostatní – neolašské Romy. Výklad etymologie slova viz kapitola „Dějiny Romů v Evropě se zřetelem na české země“.

Pokuste se najít nejvhodnější řešení následující situace (jedná se o reálnou situaci). Porovnejte své řešení s reálným vývojem situace a zvažte rizika a klady obou variant.

Paní H. začala pracovat v neziskové organizaci (věnující se Romům ze sociálně vyloučené lokality) jako asistentka v předškolním klubu. Paní H. je Romka ze skupiny slovenských Romů. Na pohled nevypadá jako Romka. Má dvacetiletou praxi jako učitelka v MŠ. Do předškolního klubu se přihlásily i olašské rodiny, které sem pravidelně vodí své děti. Olašské matky si myslí, že paní H. je Neromka (*gádži*). Svěřují se jí se svými názory na *Rumungri*, na které si kvůli vzájemným odlišnostem stěžují. Paní H. se ocitla

v situaci, kdy neví, jestli přiznat, že sama mezi *Rumungri* patří. Bojí se, že pokud by to udělala, ztratí důvěru olašských rodičů, čímž by byl ohrožen zase jejich zájem o předškolní klub.

O romské kultuře je potřebné učit konkrétně, ale v co nejširších souvislostech.

Romové byli v průběhu celé své historie skupinou, která se pohybovala na okraji společnosti. Jejich sociální marginalizace se projevila také v dalších oblastech romské kultury. Existuje proto jen málo hmotných památek, které by pomohly porozumět specifikům života Romů. Také prameny, ze kterých bychom mohli čerpat detailní obraz o Romech v minulosti, jsou špatně dostupné. Současně se do tohoto stavu promítá také tradiční orální charakter romského jazyka, v němž nevznikaly až do nedávné doby písemné záznamy Romů samotných. Proto neexistují v širší míře poznatky o historických romských osobnostech, které by mohly inspirovat současnost.

O to více je důležité přistoupit k výuce o romské kultuře právě prostřednictvím osobností z nedávné minulosti či současnosti. Nejenže se tím začne budovat historie Romů, v níž budou konkrétní „hrdinové“ či „významné osobnosti“, ale žákům se také na základě životních příběhů těchto konkrétních lidí odkryjí širší kulturní, sociální a také historické souvislosti. Tematika se tím dostane do snadněji uchopitelné roviny a žákům se budou spojovat obecné problémy s konkrétními osudy lidí.

Přečtěte si krátký životopis romské spisovatelky Eleny Lackové a pokuste se najít odpovědi na následující otázky:

- Elena Lacková, narodila se 22. 3. 1921 v romské osadě Velký Šariš (východní Slovensko).
- Dětství prožila v osadě, později absolvovala tři třídy měšťanské školy a vdala se za Roma z osady, spolu měli 6 dětí.
- V osadě prožila 2. světovou válku, včetně perzekuce Romů zejména ze strany Hlinkových gard (zákaz chození do měst, internace romských mužů v pracovních táborech, vyhnání Romů z jejich domů v Šariši na kopec Korpáš, kde se ocitli bez přístřeší, spolupráce Romů s odbojem atd.).
- Po válce manžel odjel pracovat do Kladna, Elena ho následovala, po čase se oba vrátili do osady.
- Po marné snaze najít práci či jiné bydlení se Elena rozhodla napsat divadelní hru o Romech, začíná se o ní psát jako o „první cikánské spisovatelce“.
- Přestěhovali se s rodinou do Prešova. Její matka a sestra zde koupily dům, kde žila celá velká rodina (čtrnáct osob). Elena píše další divadelní hry, některé z nich jsou později vydány, hrají se v profesionálních divadlech. Píše také prózu, zejména na motivy tradičních romských pohádek.
- Působila také jako krajská inspektorka kulturního referátu KNV v Prešově, od roku 1960 byla osvětovou pracovnící Okresního domu osvěty v Košicích, kde se věnovala zejména potřebným Romům.
- Ve 43 letech, v roce 1964, začala studovat dálkově Karlovu Univerzitu v Praze (Fakulta osvětové práce a žurnalistiky), žila v Ústí nad Labem. (Promovala v roce 1970.)
- V 60. letech se zapojila do národnostního hnutí Romů, stala se spoluzakladatelkou Svazu Cikánů-Romů.
- Manžel zatoužil vrátit se domů. Proto odjeli na Slovensko, kde nemohli sehnat práci, a tak se živili vyráběním prstýnků a náramků.
- Od roku 1993 je Lacková členkou Spolku slovenských spisovatelů.

- V důchodovém věku spolupracuje s PhDr. Milenou Hübschmannovou, romistkou, z její iniciativy vzniká zásadní dílo o spisovatelčině životě *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*.

Otázky:

- 1) Jaké obecně dějinné události zasáhly do života Eleny Lackové?
- 2) Jak ji ovlivnil život v osadě? Pokuste se pojmenovat přínosy i zápory s ohledem na celý spisovatelčin život.
- 3) Dokázali byste říci, které konkrétní faktory mohly ovlivňovat (pozitivně i negativně) studium Eleny Lackové na VŠ (politické, profesní, osobnostní atd.)?
- 4) Dokázali byste říci, jaké faktory by mohly dnes dětem ze sociálně znevýhodněného prostředí (jako je např. romská osada či „ghetto“) pomoci vymanit se z jejich sociální determinace?

O romské kultuře je potřebné učit skrze zkušenost.

Přímá zkušenost a zážitek se v naší paměti uchovávají lépe než zkušenost zprostředkovaná. Při přímé zkušenosti jsou totiž zapojeny všechny naše smysly. Navíc jsou žáci při této přímé konfrontaci s nějakým problémem nuceni jednat či zaujmout postoj. Tím prezentují svá mínění před širším publikem, které může poskytnout zpětnou vazbu. V této zpětné vazbě je většinou dotčený nucen obhájit svá stanoviska a následně si může lépe uvědomovat, na základě čeho jeho mínění, názory a pocity vznikají a jak s nimi dále pracovat.

Učení skrze přímou zkušenost však může být do jisté míry také rizikové. Pokud neznáme prostředí, do něž se hodláme vypravit, můžeme se dopustit zbytečných omylů, které mohou naše předsudky i prohloubit. Je proto lépe využít prostředníka, který může přímou zkušenost zprostředkovat a dohlédnout na to, že poslouží k účelu výuky.

V rámci tématu kultury Romů mohou být tímto prostředníkem četné instituce, které se kulturou či životem Romů zabývají. Řada z nich sídlí v prostředí, kde Romové žijí, proto se v rámci těchto institucí lze setkat se zástupci romské komunity z blízkého okolí. Pedagog či pedagožka můžou oslovit **Muzeum romské kultury** sídlící v Brně, které nabízí řadu lektorských programů v rámci svých výstav, muzejní knihovny a mimo ně, přednášek, setkání s pamětníky. Velmi cenné jsou zkušenosti **neziskových organizací a církví**, které

Box č. 25: Setkání s Romy

Nejjednodušší způsob, jak názory žáků zproblematizovat, je umožnit jim setkání s „živým Romem“. Konkrétní zkušenost má pedagog z Muzea romské kultury: žáci brněnského gymnázia se účastnili diskuzního programu o soužití Romů a Neromů, a většina z nich jednoznačně zastávala klasické stereotypní názory (Romové kradou, zneužívají sociální systém, nemají zájem o vzdělání atd.). Obrat nastal v momentě, kdy se do diskuze zapojila romská průvodkyně. Řekla žákům svůj vlastní příběh (sama pracuje, její rodina také, vnuky vede ke vzdělání, je hrdá na svoje romství, ale vadí jí Romové, kteří nepracují, berou dávky a nesnaží se svoji situaci změnit, páchají drobnou kriminalitu – prosí tedy, aby Neromové hodnotili jednotlivé osobnosti a neposuzovali Romy paušálně, stereotypním náhledem). Žáci s průvodkyní impulsivně sympatizovali a v závěru jí zatleskali.

Box č. 26: Muzeum romské kultury

Muzeum romské kultury (viz také <www.rommuz.cz>) nabízí např. bezplatné zapůjčení panelů výstavy *Genocida Romů v době 2. světové války*, putovní animaci (rekvizity, práci s příběhem) a DVD s dokumentem *To jsou těžké vzpomínky*, setkání s romským pamětníkem, interaktivní programy o romské historii a kultuře, pedagogové si mohou volně stáhnout na stránkách muzea výukové materiály. Případní zájemci se mohou zapojit do vedení aktivit dětského muzejního volnočasového klubu i doučování dětí.

Box č. 27: Neziskové organizace zaměřené na romské etnikum:

Brno: IQ Roma Servis, Drom, Společenství Romů na Moravě, Ratolest.

Box č. 28: Církevní organizace zaměřené na romské etnikum:

Brno: Dětský dům Zábřovice, Armáda spásy, Dětské centrum – Cejl.

pracují s Romy ze sociálně vyloučených lokalit. Tyto organizace pracují hojně také s dětmi, kterým nabízejí doučování, a již několik let se na tomto doučování podílí také dobrovolníci z řad studentů a studentek SŠ a VŠ, kteří se tímto způsobem seznamují s problematikou sociálního vyloučení. Dovídají se také o konkrétních osudech rodin, které v lokalitách žijí a snaží se čelit problémům chudoby, nezaměstnanosti, špatného stavu bydlení ad. Učitel či učitelka můžou s žáky a žákyněmi zmíněné instituce navštívit, setkat se s příslušníky romské komunity nebo se i samotní žáci mohou zapojit do činnosti (dobrovolnického doučování, vedení volnočasových aktivit atd.) Pedagogicky se osvědčuje využívání metod dramatické výchovy (živých obrazů, pantomimy, hry v roli) nebo zážitkové pedagogiky.

O romské kultuře je potřebné učit skrze projektovou výuku.

Jedním z efektivních způsobů výuky je tzv. projektová výuka. Ačkoliv je řešení projektu časově náročnější než běžná výuka, žáci jsou v něm nuceni projít řadou překážek, kterými se učí mnohem více než jen o daném tématu.

Téma Romů, jak už bylo několikrát zmíněno, je u velkého počtu lidí spojováno hlavně s problémy v soužití Romů a Neromů. Právě projekt, který by se snažil hledat konkrétní řešení, je vhodným nástrojem k porozumění některým souvislostem. Téma projektu by mělo být vztaženo k tomu, co je žákům a žákyním blízké, ať už prostředím, ve kterém žijí, nebo cílovou skupinou, na niž by měl být projekt zaměřen. Projekt může být pojat jako cvičný (nedojde k realizaci), nebo může mít i praktický výstup.

Témata pro projekt by měla být velmi konkrétní, např.:

- vybudování hřiště pro děti ze sociálně vyloučené lokality,
- zřízení tanečního (či jiného) kroužku pro romské a neromské děti z místní školy,
- plán toho, jak zapojit do programu Dne dětí také romské žáky spolupracující s místní neziskovou či jinou organizací apod.

Výhodou takových projektů je to, že žáci a žákyně musí do řešení zapojit jak znalosti o romské kultuře, tak znalosti aktuální politické situace (např. při zvažování finanční stránky projektu), současně budou nuceni navštívit konkrétní školy nebo organizace, aby si ověřili, že jejich předpoklady jsou realizovatelné. V ideálním případě by mohli o pomoc s řešením projektu požádat romského pracovníka či pracovníci v dané organizaci, čímž by si sami prošli osobní zkušeností s konkrétním Romem či Romkou.

Box č. 29: Divadlo Fórum

Zajímavou formou práce se studenty je Divadlo Fórum, které aktivně zapojuje publikum do hry. Diváci se mohou stát herci a vstoupit do příběhu. Cílem je umožnit studentům a studentkám prožít dané téma, ale v bezpečí divadelní fikce. Příběh, který se na jevišti odehrává, obsahuje chybná řešení situací, proto se herci obrací na publikum, aby jim s řešením pomohlo. Divák či divačka pak můžou v kterémkoli bodě vstoupit do hry a pozměnit její děj. Je možné zkusit několik řešení pro jednu situaci. Na Pedagogické fakultě Masarykovy univerzity v Brně se Divadlu Fórum věnuje Lenka Remsová, která ho aplikuje při práci s žáky a žákyněmi se speciálním či sociálním znevýhodněním.

Box č. 30: Hrdina? Zbabělec?

V Muzeu romské kultury je např. stálou součástí programu o holocaustu aktivita „Hrdina? Zbabělec“. Hra probíhá v expozici holocaustu. Lektor/ka položí doprostřed místnosti stuhu, čímž rozdělí prostor na dvě části (vyjadřující symbolicky dva postoje). Poté seznamuje žáky a žákyně s konkrétními historickými situacemi, jimž lidé během holocaustu čelili a v nichž se museli rozhodovat. Situace vždy nabízí dvě řešení. Po seznámení se situací si každý student/ka vybere jedno řešení a symbolicky si stoupne na příslušnou polovinu sálu. Poté následuje „právo tří otázek“, kdokoliv se může zeptat kohokoliv z hráčů. Po zodpovězení je představena další situace. Příklad situace: Jsi Rom/ka, tvoje rodina dostala povolávací rozkaz do transportu, ty však zatím ne. Možnost A) zůstaneš doma, B) nastoupíš dobrovolně do transportu, abys byl/a se svou rodinou.

6. Komunikační průvodce

- I jen mezi dvěma romskými žáky či žákyněmi vaší třídy mohou existovat velké rozdíly – každý/á může patřit do jiné podskupiny, lokality nebo i v rámci jedné skupiny mohou žít v rodinách na různých socio-kulturních úrovních. Je proto třeba vyvarovat se jakéhokoliv zevšeobecnování a zdůraznit, jak velké rozdíly dnes mezi Romy existují.
- Neustále je třeba překonávat nedůvěru nejen neromských žáků a žákyň k Romům obecně, ale i naopak, a to především. Nedůvěra Romů k Neromům totiž většinou není artikulována, zato je hluboce zakořeněna. Je třeba dopředu počítat s touto nedůvěrou a citlivě se jí snažit odstraňovat upřímným a přátelským jednáním hodným důvěry romského žáka/yně. Je vhodné počítat s tím, že romští žáci a žákyně budou na faleš a přetvářku hodně citliví, stejně jako na urážku vlastní cti – jejíž práh vnímání je zjednodušeně řečeno u Romů nižší (respektive je jině – vychází z tradiční kultury). Naopak je třeba romské žáky a žákyně vést k faktu, jak je důvěra zavazuje a že jakékoliv její zklamání přináší hluboké dlouhodobé důsledky v podobě ochladnutí vztahů.
- Při zadávání domácích úkolů a domácího studia je nutno počítat s tím, že romský žák/yně ze sociálně vyloučeného prostředí nemusí mít stejné podmínky ke školní přípravě jako ostatní žáci. Nemůže počítat s pomocí rodiny při přípravě, a dokonce možná doma nemá ani vlastní kout či stůl, kde by se do školy připravoval/a. Je také třeba počítat s tím, že rodina mu/jí ani časově nemusí umožnit se školním věcem věnovat a úkoluje jej/ji pomocí v rodině, případně i přivýdělkem (např. sběrem barevných kovů apod.). Samozřejmostí je povinnost péče o mladší sourozence, zvláště pokud rodiče pracují a jsou mimo domov. Už samotný fakt, že syn/ dcera studuje střední školu, mohou rodiče považovat za velkou zátěž rodinného rozpočtu, kdy tato téměř dospělá pracovní síla dosud není zdrojem příjmů v rodině.
- V některých rodinách přežívá mnohdy už neuvědoměle (jako pozůstatek někdejší zásady rituální čistoty) odpor k jídlu, jehož přípravu nebylo možno kontrolovat, nedůvěra k takovému jídlu (důsledkem může být neúčast romských dětí na školních výletech), u dívek pak obava rodičů, aby při vícedenním pobytu mimo domov byla zachována počestnost dívky, když oni nad ní nebudou moci mít dohled.
- K základním romským zásadám platným dosud patří povinnost podělit se o jídlo nejen s hostem, ale s kýmkoliv, před nímž by se chystali pojíst. Rom považuje za nevhodné konzumovat jídlo v přítomnosti jiné osoby, která nejí.
- Romové byli zvyklí dělit se o všechno, respektive o to málo, co měli – tedy nejen o jídlo, ale i hmotné statky, k nimž neměli a ani nemohli mít hlubší vztah. Otázka „Můžeš mi půjčit?“ směřovaná k příteli/kamarádovi/spolužákovi, s nímž má Rom/ka pěkný vztah, znamenala dříve v romské komunitě spíše „Přeji si, abys mi dal“. Snahy o vrácení či slova díky za půjčenou drobnost či menší finanční částky mohou být i dnes považovány ze strany Romů za projev „gádžovské lakotnosti“. V tomto směru je však třeba romské žáky a žákyně vést k citlivému výkladu rozdílnosti přístupů a vysvětlení, že ani způsob chování, který symbolicky vyjadřuje české přísloví „přátelé budme, dluhy si plaťme“, není znakem chamtivosti, ale je to naopak současná norma chování euroamerického kulturního okruhu.
- Romský žák, zejména dospívající chlapec (a častěji spíše ze skupin olašských Romů), pokud pochází z rodiny, kde se dodržují některé romské tradice, může na ženu učitelku stále nazírat s jistým despektem (neuznávat dostatečně její autoritu), protože jako muž stojí ve společenské hierarchii výše než ona.

- V některých romských rodinách dosud existuje tradiční dělení práce na mužskou a ženskou, chlapci se mohou odmítat zapojit do úklidových prací ve třídě apod. Je možné jim nabídnout jinou „mužskou“ práci, zejména takovou, která počítá s užitím fyzické síly a neponižuje je.
- Romské děti nejsou vedeny k odkládání požitku, může se proto stát, že se budete u svých romských žáků a žákyň setkávat s neochotou se přemáhat. Cílevědomost a důslednost můžou být z jejich pohledu nahlíženy jako nepřírozené a zbytečné trápení. Také rodiče těchto žáků mohou mít vstřícnější přístup k požadavkům svého dítěte na absenci ve škole nikoliv z důvodu nemoci, ale „únavy“, prostě lenosti vstát a jít do školy. V některých rodinách je dětem umožňováno sledovat s rodiči až do pozdních nočních hodin televizi a videa, což pak způsobuje skutečnou únavu těchto žáků a žákyň a nemožnost sledovat výuku. V takovém případě je třeba citlivě, ale důrazně a bez ústupků vysvětlovat zejména rodičům žáka nutnost změny postojů, které v budoucnu přinesou rodičům i samotnému žákovi jen sladké plody.

7. Shrnutí

Zdroje tzv. romského problému:

- historické určení (determinace),
- absence mezigenerační výměny zkušeností Romů s integrací,
- dlouhá absence institucionálního vzdělávání,
- protiromská averze a reálné problémy Romů jako bludný kruh,
- nedůvěra k Neromům,
- oboustranná neinformovanost a špatná komunikace.

Při snahách o integraci je třeba znát tyto souvislosti a pracovat s nimi.

Možnosti řešení problému:

Tzv. romský problém vidíme jako konglomerát velkého množství vzájemně souvisejících problémů, které se dělí na dvě zásadní, patrně podobně velké polokoule:

- 1) problém Romů se sebou samotnými a problém Romů s Neromy – generalizující nedůvěra a předsudky,
- 2) problém Neromů s Romy – předsudky a generalizující averze, znovuposilující bod 1).

Řešení problému zahrnuje tyto podmínky:

- přijetí systematického a koncepčního řešení, jehož realizaci bude koordinovat stát,
- stát musí zajistit v této věci i spolupráci obecních samospráv (patrně nutná legislativní změna),
- systémová změna ve školství směřující k eliminaci sociálních handicapů,
- změna sociálního systému, aby motivoval k nalezení práce,
- zlepšení informovanosti na obou stranách,
- zlepšení vzájemné komunikace, respektive navázání fungující komunikace,
- nutnost racionálního a reálného pohledu na problém,
- jeho řešení musí být otázkou celospolečenskou.

8. Úkoly

Opakování

Jsou následující tvrzení pravdivá?

- | | | |
|---|-----|----|
| 1) Po většinu své historie žili Romové na okraji společnosti. | ANO | NE |
| 2) Systematické vzdělávání bylo Romům umožněno až za takzvané první republiky. | ANO | NE |
| 3) Pro romské žáky je vhodnější, aby navštěvovali tzv. romské školy (kde je většina romských dětí). | ANO | NE |
| 4) Většina Romů se otevřeně hlásí ke své etnické příslušnosti. | ANO | NE |
| 5) Fakt, že dnes velká část Romů ze sociálně vyloučeného prostředí očekává samozřejmou materiální podporu od státu, je jistým pozůstatkem štedré materiální podpory vyplácené Romům v době komunistického režimu. | ANO | NE |
| 6) V současné době jsou budoucí pedagogové dostatečně připravováni na práci s romskými žáky a žákyněmi. | ANO | NE |

Textová analýza

Španělé to s Romy umějí, my ne

V posledních týdnech se stáváme svědky toho, že některé samosprávy konfiskují dlužníkům sociální dávky hned po jejich vydání. Úředníci si k tomu najímají dokonce soukromé exekuční firmy. Označují se přitom za zastánce pořádku – a kdo s nimi nesouhlasí, dostává nálepkou zastánce „problémových obyvatel“ a „neplatičství“. Ve skutečnosti je to naopak, protože skutečnými zastánci pořádku jsou ti, kdo zoufalým lidem pomáhají ze zdánlivě neřešitelných dluhů vybědnout. Například terénní pracovníci, kteří intervenují v rodinách a zjišťují příčiny neplacení (často jde o splácení astronomických dluhů lichvářům všeho druhu) a radí rodinám, jak z dluhů ven. Vyjednávají splátkové kalendáře. U dávek určených na bydlení sjednávají převedení na náhradního příjemce a tak dále.

V roce 2004 jsme byli se zástupci českých samospráv v Madridu a setkali jsme se se starostou městské části o velikosti Brna, v níž žijí tisíce chudých Romů. „Ale co děláte s neplatiči?“ ptal se jeden český starosta. Španělé otázky nerozuměli. Dlouhodobí „neplatiči“ tam prostě nevznikají. Kdo by neplatil, ten by o bydlení rychle přišel, ale k tomu prakticky nedochází. Když někdo jeden měsíc nezaplatí, už je u něho sociální pracovník a zjišťuje, v čem je problém. Téměř vždy se to podaří vyřešit. Takový postup by měly volit i české samosprávy. Pokud místo toho nechají dluhy po celé roky narůstat, je to i jejich špatné vysvědčení.

Zatímco v ČR jsou chudí Romové často sestěhováni do ghatt, ve Španělsku taková ghetta postupně mizí. Španělské úřady je rozpouštějí a zasazují jejich obyvatele do běžného bydlení. Dělalí s Romy intenzivní sociální práci. Mají pro ně specializované zaměstnanecké poradny, kde je učí i některým běžným návykům, které jsou v majoritní společnosti samozřejmé. Po získání zaměstnání jim poskytují mentory, kteří na ně dohlížejí, aby se případy neúspěchu omezily na minimum. Za posledních dvacet let dosáhli Španělé jednoznačného úspěchu. Španělský přístup přitom není etnicky výlučný: je sice cílený na Romy, ale klientem může být i jiná osoba v podobné situaci.

Španělsko je důkazem, že cestou k překonání problémů je aktivní a cílená sociální politika, a ne represe, která žene lidi do absolutní bídy. Ale i Česká republika má ostatním zemím co nabídnout: jednoznačně se osvědčily například přípravné ročníky pro romské děti, romští pedagogičtí asistenti ve školách nebo nová koncepce terénní sociální práce. Jenže o jejich úspěších se málo mluví i v českých médiích, která si všímají spíše těch teatrálních „řešení“, jež situaci prokazatelně zhoršují.

I proto bude v rámci českého předsednictví ministr Michael Kocáb spolu s komisařem Vladimírem Špidlou zahajovat 24. dubna v Praze Evropskou platformu pro začleňování Romů. Cílem je zlepšit výměnu zkušeností a osvědčených postupů mezi členskými zeměmi Unie a dospět tak k některým obecným zásadám, podobně, jako je tomu například u integrace přistěhovalců. Dobré postupy totiž existují – ale musí se o nich vědět. (Jan Jařab [člen kabinetu eurokomisaře V. Špidly], MF DNES, 2009)

- 1) Kdo je autorem článku a jakou roli ve společnosti zastává? Dá se říci na základě článku, jaké má s daným tématem zkušenosti?
- 2) Které informace z článku považujete za zásadní ve vztahu k situaci zadluženosti v ČR?
- 3) Které informace z článku považujete za zásadní ve vztahu k řešení zadluženosti ve Španělsku?
- 4) Domnívá se autor, že lze přenést zkušenost Španělska i do ČR? A kdo by měl být za tyto kroky zodpovědný?
- 5) Považujete tento článek za vhodný materiál do výuky, případně proč, v jakých předmětech a pro jakou věkovou skupinu?
- 6) Při jakém konkrétním tématu v hodinách byste článek mohli použít?
- 7) Jakým způsobem lze s textem ve výuce pracovat? Navrhněte např. otázky, na které byste se žáků ptali ve vztahu k textu. Dal by se text použít jako vstupní „brána“ do projektové výuky, popřípadě co by projekt mohl řešit?

Analýza reálné situace

Paní F. je Romka, bydlí v sociálně vyloučené lokalitě, má celkem 6 dětí, oba s manželem jsou nezaměstnaní. Dvě nejstarší děti od září začaly navštěvovat školu mimo sociálně vyloučenou lokalitu. Děti přešly na tuto školu díky podpoře neziskové organizace, která s rodinou dlouhodobě pracuje. Děti do školy vodí mentorka A.

Mentorka A. má vysokoškolské vzdělání, je svobodná a bezdětná, Neromka. S dětmi a rodinou se seznámila před začátkem školního roku. Mentorka se do práce pustila s nadšením, brzy se ale dostavilo rozčarování z komunikace s paní F.

Mentorka si myslí, že paní F. je nezodpovědná (nechává rozhodnutí, zda jít, či nejít do školy na dětech), neupřímná (jiné informace říká mentorce a jiné ostatním pracovníkům organizace, někdy i mentorce lhala) a zjištná (předpokládá, že mentorka musí být rodině maximálně k dispozici, protože „je za to přece placená“).

Paní F. si myslí, že mentorka je drzá (mluví s paní F. neuctivě a povýšeně), chladná (nechce rodině pomoci, nezáleží jí na dětech, stále kritizuje nedostatky) a vypočítavá (dělá práci hlavně kvůli dobrému finančnímu ohodnocení, žije díky „romským penězům“).

- 1) Jaké chyby v komunikaci jsou na straně mentorky?
- 2) Jaké chyby v komunikaci jsou na straně paní F.?
- 3) Která ze specifíků, o nichž je řeč v této kapitole, se promítají do postojů paní F.?
- 4) Co byste změnili ve způsobu komunikace, kdybyste byli v situaci mentorky?

Projekt

Proveďte socio-environmentální průzkum sociálně vyloučené lokality obývané Romy. V pracovních skupinách si zvolte jednu ze sociálně vyloučených lokalit ve své obci a podnikněte v ní průzkum. Zaměřte se na následující otázky:

- 1) V čem je sociálně vyloučená lokalita odlišná od ostatních částí obce?
- 2) Jaké možnosti trávení volného času nabízí lokalita dětem (venkovní prostory ke hře, organizované volnočasové aktivity atd.)?
- 3) Jsou v lokalitě zvýšená rizika sociálně patologických jevů? Zaměřte se na ty, jež jsou dennodenně viditelné, a na ty, jež jsou skryté.

- 4) Jaký dopad má fakt, že dítě tráví většinu svého času v sociálně vyloučené lokalitě (navštěvuje segregovanou školu v lokalitě, volnočasové aktivity v organizacích, které sídlí v sociálně vyloučené lokalitě atd.)?
- 5) Navrhněte efektivní způsob, jak u dětí prolomit znevýhodnění plynoucí ze života v sociálně vyloučené lokalitě?

Klíč k úkolům v podkapitole Analytický výklad

Analýza výpovědí: První výpověď: 1) Autor je příslušník majority. 2) Autor je vedoucím odboru školství nejmenovaného města. 3) Autor pochází z vyšší střední vrstvy a má vliv na rozhodování v otázkách vzdělávání (MŠ, ZŠ, SŠ). 4) Sdělení bylo neveřejné a bylo určeno pracovníkům neziskové organizace během pracovní schůzky, jejímž tématem bylo zařazování romských dětí do MŠ. 5) Z celkového vystupování je patrné, že autor má k Romům vztah negativní, přestože sám nemá s romskou komunitou přímou zkušenost (sám přiznal, že osobně Romů nezná). Druhá výpověď: 1) Autor je Rom. 2) Autor pracuje jako romský aktivista, byl poslancem České národní rady a člen Rady pro národnosti vlády České republiky. 3) Autor pochází z nižší střední vrstvy a snaží se zlepšovat vztahy mezi Romy a Neromy ve společnosti. 4) Sdělení pochází z čtrnáctideníku *Romano Hangos / Romský hlas* a je určeno čtenářům, kteří se zajímají o dění v romské kultuře, aktuální problémy v soužití Romů a Neromů. (Velká část čtenářů jsou sami Romové.) Celý článek je dostupný na internetu: <http://romanohangos.cekit.cz/clanek.php?id_clanek=2330>. 5) Autor se hlásí ke své etnicitě a je vzdělán v otázkách romské kultury a historie. Snaží se pomáhat sociálně vyloučeným Romům.

Řešení situace: Reálný vývoj – Paní H. se rozhodla, že olašským rodičům neřekne, že je ze subetnické skupiny slovenských Romů. Bála se, že by tato informace narušila dosavadní spolupráci. Stále má však obavu, že olašští rodiče zjistí její původ. Musí si také dávat pozor na používání romského jazyka (paní H. mluví východoslovenským dialektem romštiny) před dětmi i rodiči. Chová se tedy, jako by byla Neromka.

Klíč

Opakování: 1) ANO, 2) NE, 3) NE, 4) NE, 5) ANO, 6) NE.

Textová analýza: 1) Autor je český politik na úrovni Evropské unie. Dá se říci, že má s tématem jisté osobní zkušenosti, protože zná problematiku lichvy, splátkových kalendářů, stavu bydlení (ghetta), ví ale také o praxi nultých ročníků a práci romských asistentů pedagoga a osobně navštívil Španělsko, kde řešili problematiku sociálně vyloučených lokalit. Do jaké hloubky se v problematice orientuje, se říci nedá. 2) Přístup k zadluženosti je represivní, nikoli preventivní. Situace se začíná „řešit“ až když jsou dluhy astronomické, najímají se na to soukromé exekuční firmy. O jiný přístup se snaží terénní sociální pracovníci, kteří navrhuji splátkové kalendáře atd. 3) Terénní sociální pracovníci intervnují v rodinách a zjišťují příčiny neplacení, hned jak problém začne. Španělské úřady rozpouštějí ghetta a pomáhají rodinám najít běžné bydlení. Fungují poradny pro zaměstnanost a po získání zaměstnání mají klienti zajištěnu pomoc mentora. 4) Ano. „Takový postup by měly volit i české samosprávy. Pokud místo toho nechají dluhy po celé roky narůstat, je to i jejich špatné vysvědčení“ (viz výrok z článku).

Analýza reálné situace: 1) Mentorka by si měla uvědomit, že v romské a neromské komunitě je sociální status jejích členů založen na jiných kritériích. Romka matka (čím více potomků, tím vyšší status) středního věku má automaticky vyšší pozici než svobodná, bezdětná žena (vzdělání nehraje žádnou roli). Při komunikaci tudíž musí mentorka respektovat tuto hierarchii a jí přizpůsobit vyjadřování. Přestože mentorka jde rodině pomoci (a je tedy v dané situaci společensky „ve výhodě“), měla by

hierarchii dodržovat. Mentorka podcenila neformální komunikaci a budování mimopracovního vztahu s paní F. Při práci s rodinou nelze striktně oddělovat pracovní a osobní rovinu. Důvěra je základním kamenem jakékoliv spolupráce. Mentorka by se měla zajímat o každodenní život rodiny, komunikovat o tématech, jež jsou romské matce blízká (vaření, domov, péče o děti). 2) Paní F. nevnímá mentorku jako autoritu, protože jde o „bezdětnou gádži“. Měla by si uvědomit, že jedná s Neromkou, a proto by neměla automaticky aplikovat hierarchii romského společenství. Paní F. by naopak mohla vnímat mentorku jako osobu, která nabízí její rodině pomoc, a díky tomu i zjemnit kritičnost nahlížení na mentorku. Paní F. by si také mohla uvědomit, že pokud by mentorka měla sama děti, nemohla by její rodině poskytovat pomoc v takové míře (nebyla by časově flexibilní). V sociálně vyloučených romských komunitách panuje kolektivní přesvědčení, že Neromové manipulují s „romskými penězi“. Paní F. by si měla uvědomit nereálnost této představy tím, že sama se zajímá o nabídky práce, chápe nutnost platit nájem atd. 3) Nedůvěra k neromské společnosti, hodnota vzdělání není zakotvena v žebříčku hodnot části Romů, důsledky materiální podpory Romů v komunistickém státě, role ženy a matky v romské rodině. 4) Namísto „musíte“ užívat „mám zkušenost s tím, že“. Nabízet návody, které pochází z vlastní zkušenosti (tím mentor otevírá sám sebe a zároveň poskytuje radu). Respektovat romskou matku jako rovnocenného partnera v komunikaci (i v řešení problematických situací), uznávat její roli jako starší ženy a matky. Podporovat neformální komunikaci a navazování vztahů s rodinou. Neváhat s pochvalou dětí, i za drobné úspěchy. Ocenit schopnosti matky, je-li k tomu příležitost (pochvala jídla, dětí atd.).

Projekt: –

9. Doporučená literatura

Davidová, Eva, *Cesty Romů / Romano drom 1945–1990*. Olomouc: Univerzita Palackého 1995.

Změny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku.

Frištenská, Hana – Víšek, Petr, *O Romech (na co jste se chtěli zeptat). Manuál pro obce*, Praha: Vzdělávací centrum pro veřejnou správu České republiky 2002.

Velmi praktický průvodce po základních odlišnostech v komunikační symbolice romské menšiny a majority. Kniha vyšla s přiléhavým mottem: Prohlubujme to, co nás spojuje, překonávejme to, co nás rozděluje, uchovávejme to, co nás odlišuje.

Hübschmannová, Milena, *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*, Olomouc: Univerzita Palackého 1993.

Dnes už klasická kniha zakladatelky české romistiky o cestě k porozumění mezi Romy a Neromy. Na konkrétních příkladech z každodenního života Romů ukazuje momenty vzniku možných nedorozumění.

Jařabová, Zdeňka – Davidová, Eva (eds.), *Černobílý život*, Praha: Gallery 2000.

Kniha přináší vynikající samostatné studie předních českých odborníků, historiků, etnografů a romistů na téma Romové v minulosti a dnes.

Kol. autorů, *Romové v České republice (1945–1998)*, Praha: Socioklub 1999.

Obsažná kniha s texty různých autorů na téma hodnot Romů, od tradičních po současné, statistiky a demografie, sociální politiky a zaměstnanosti, programu integrace, vzdělávání Romů, Romů a sociální patologie a dalších.

Lacková, Elena, *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha: Triáda 1997.

Životopisné vyprávění známé romské spisovatelky o tradičním životě v rodné romské osadě strhujícím způsobem umožní nahlédnout do světa Romů.

Manuš, Erika, *Jdeme dlouhou cestou: Příběhy Romů a Neromů v proměnách času. Odkud jsme? Kdo jsme? Kam jdeme?*, Praha: Arbor Vitae 1998.

Výpravná a čtivá kniha příběhů a vyprávění několika desítek romských i neromských autorů ze života Romů, knihu doprovází ilustrace z děl romských výtvarníků.

SUMMARY

This book offers you a full-range of materials that will fulfil your needs regarding implementation of multicultural education. It gives you a great many inspirational suggestions how to bring the theme into your teaching practises, both in History and Social Studies Basics as well as in Geography or Arts and Crafts.

Our intention was not to put forward unambiguous and conclusive “truths” about “other” cultures. By doing so we would only create more stereotypes. What we did instead was rather to help you boost your own reasoning about important aspects of social life, nature and social functions of stereotypes, and about various consequences of their usage. To achieve this we focus on themes such as how stereotypes arise, formation of social exclusion, identities and cultural differences, and how relationships are shaped between societies and cultures.

If we had addressed these themes on an abstract theoretical level only without providing you with analyses of concrete cases, you and your students would probably not benefit much. This is why we follow three goals simultaneously: to provide you with information about specific cultures, religions and identities in different historical periods; to show you applicative meaning of this theoretically based social scientific knowledge; and to help you find a way to combine these two in order to lead your students to think critically about themselves as well as about cultural and social environment we live in.

INFORMACE O AUTORECH

Helena Balabánová vystudovala speciální pedagogiku na Univerzitě Palackého v Olomouci. S romskou komunitou přišla poprvé do kontaktu jako začínající učitelka na zvláštní škole s většinou romských žáků v Ostravě. V průběhu své pedagogické praxe uvedla v život několik projektů na podporu plnohodnotného základního vzdělávání žáků pocházejících z romských komunit, které byly ověřovány na více školách v ČR jako pedagogický experiment. Největším jejím úspěchem v oblasti školství je prosazení a systémové zakotvení pracovní pozice asistenta pedagoga pro žáky se sociálním znevýhodněním do českého školství. Je autorkou několika odborných studií zabývajících se možnostmi sociálního začleňování romských žáků do majoritních žákovských kolektivů. V současnosti pracuje jako vedoucí pracovník a zakládající člen občanského sdružení SPOLEČNĚ – JEKHETANE, o. s., které poskytuje sociální služby obyvatelům sociálně vyloučených lokalit v Ostravě a na Šumpersku.

Luboš Bělka vystudoval filozofii a biologii na Masarykově univerzitě v Brně. Religionistické vzdělání si doplnil na School of Oriental and African Studies v Londýně. Zabývá se obnovou náboženského života v nejsevernější výspě tibetského buddhismu, tj. okolo jezera Bajkal v Burjatsku. Přednáší na Ústavu religionistiky FF MU, je autorem odborných i popularizačních textů, jakož i dvou monografií.

Lucie Čechovská vystudovala religionistiku na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Od roku 2008 se věnuje práci s romskou mládeží. V Muzeu romské kultury koordinuje projekty zaměřené na integraci romské komunity, vzdělávání sociálně znevýhodněných romských žáků, individuální tutoring a desegraci. V rámci doktorského studia na Ústavu religionistiky FF MU se zabývá tematikou vzdělávání o náboženství v kontextu evropských systémů školství.

Rudolf Fišer vystudoval v letech 1957–1962 obor dějepis – český jazyk na FF MU (UJEP) v Brně. Tam také získal titul PhDr. (1968) a CSc. (1977) v oboru obecných dějin. Zabýval se studiem hospodářských vztahů a obchodních vazeb mezi zeměmi střední Evropy v období raného novověku a také využitím kvantitativních metod a výpočetní techniky při zpracovávání pramenů hromadné povahy. V poslední době se věnuje historii Třebíče (klášter, bazilika, židovská komunita). Působil na středních školách (SEŠ, gymnázium) a v letech 1971–1979 byl odborným asistentem na katedře historie a etnografie FF MU v Brně, kde přednášel středověké a raně novověké dějiny Polska a Ruska. Tehdy byl též redaktorem *Časopisu Matice moravské*. Je autorem řady knižních monografií, studií a článků publikovaných ve vědeckých časopisech a *Historického atlasu měst ČR*, sv. 9 Třebíč.

Milan Fujda vystudoval religionistiku a filozofii na Masarykově univerzitě v Brně. Zabývá se proměnami tradic v kontextu dnešní společnosti, akulturací „hinduismu“ v českých zemích a problematikou základních religionistických pojmů. Přednáší na Ústavu religionistiky FF MU, je autorem několika odborných studií a knih *Akultura hinduismu a formování moderní religiozity: K sociálním dějinám českého okultismu 1891–1941* a *Oddaní Kršny: Hnutí Haré Kršna v pohledu sociálních věd* (s Dušanem Lužným).

Marie Hanzelková vystudovala obor čeština a historie na Masarykově univerzitě. Vyučovala češtinu na střední škole, na Filozofické fakultě vedla semináře starší české literatury, učila také češtinu pro cizince v ČR i zahraničí. V současnosti působí jako muzejní pedagožka v Muzeu romské kultury. Zde vede přednášky a workshopy o romské historii a kultuře pro studenty základních, středních i vysokých škol a semináře pro pedagogy. Vedle toho organizuje v muzeu vzdělávací a volnočasové aktivity pro sociálně znevýhodněné romské děti, je koordinátorkou projektů zabývajících se předškolním vzděláváním romských dětí, individuálním tutoringem a desegraci. Má zkušenosti se zážitkovou pedagogikou,

několikrát se podílela na přípravě autorských kurzů Prázdninové školy Lipnice, v roce 2008 vedla zážitkový kurz pro mládež krajanů na Ukrajině.

Jana Horváthová vystudovala odbornou historii na tehdejší Univerzitě J. E. Purkyně v Brně (nyní MU) a později na Masarykově univerzitě v Brně ještě specializační studium muzeologie. Zabývá se dějinami původních historických českých a moravských Romů, kde využívá zejména metodu *oral history*. Je autorkou monografie *Kapitoly z dějin Romů*, populárně-naučné knihy *Devleskere čhave. Svedectvom historických pohladnic* a editorkou několika dalších publikací a sborníků (*Genocida Romů v době druhé světové války*, *Memoáry romských žen*, *Sbírkky Muzea romské kultury – Výtvarné umění*). V roce 1991 spoluzakládala Muzeum romské kultury, vytvářela jeho sbírkové fondy, od roku 2003 je jeho ředitelkou.

Dušan Lužný vystudoval sociologii na Masarykově univerzitě v Brně. Zabývá se teoretickými otázkami sociologie náboženství a ve svých empirických šetřeních se zaměřuje především na netradiční náboženství, která působí v ČR a v dalších západních zemích. Přednáší na katedře sociologie a andragogiky FF Palackého univerzity v Olomouci. Je autorem několika knih a odborných studií.

Šárka Martínková vystudovala obor kulturologie na Filozofické fakultě UK v Praze. Svoji pozornost zaměřila na oblast česko-vietnamských vztahů, aspekty fungování vietnamské komunity v ČR a integraci vietnamských imigrantů v ČR, zvláště v jedenapůlté a druhé generaci. Zabývá se výzkumnou činností, publikuje studie a články pro odbornou i laickou veřejnost. Několikrát navštívila Vietnam a v rámci svého zaměření se podílela na výrobě tří celovečerních dokumentárních filmů s vietnamskou tematikou. Od roku 2007 je místopředsedkyní a koordinátorkou projektů občanského sdružení Klub Hanoi.

Dalibor Papoušek po studiích historie a archeologie na Masarykově univerzitě v Brně působil v Československé akademii věd. Od roku 1993 pracuje na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. V rámci srovnávacího studia starověkých náboženství se soustřeďuje na problematiku interkulturních vztahů v raném judaismu a křesťanství. K danému tématu publikoval odborné články v českých i zahraničních vědeckých časopisech a sbornících. Autorsky a redakčně se podílel na vydáních slovníku *Judaismus, křesťanství, islám* (s Helenou Pavlincovou a Břetislavem Horynou) a sborníků *The Bible in Cultural Context* (s Helenou Pavlincovou), *Religions in Contact* (s Ivou Doležalovou a Břetislavem Horynou) a *The Academic Study of Religion during the Cold War* (s Ivou Doležalovou a Lutherem H. Martinem).

Eva Pechová vystudovala obor vietnamistika na Filozofické fakultě UK v Praze. Ve středu jejího zájmu jsou především vietnamské lidové zvyky a migrace a integrace Vietnamců v ČR. Působí v neziskovém sektoru. Od roku 2004 pracuje pro občanské sdružení Klub Hanoi, v letech 2007 a 2008 pracovala pro organizaci La Strada ČR na projektech zaměřených na život Vietnamců v ČR v kontextu obchodování s lidmi a vykořisťování.

Jana Poláková vystudovala etnologii a historii na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Od roku 1998 pracuje jako etnoložka v Muzeu romské kultury, v současné době je pověřena jeho řízením. Zabývá se způsoby obživy Romů, romskou rodinou a herní kulturou a dětským folklorem Romů. Je autorkou řady odborných článků a editorkou a autorkou odborných textů v katalogu sbírek fondu tradičních romských řemesel *Sbírkky Muzea romské kultury. Tradiční řemesla, profese a zaměstnání*.

Michal Schuster je absolventem oborů historie a archivnictví na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Po ukončení studia nastoupil jako historik do Muzea romské kultury v Brně, kde působí dodnes. Od roku 2005 je členem oficiální české delegace ve Výboru pro mezinárodní spolupráci v oblasti vzdělávání, připomínání a bádání o holocaustu (Task Force for International Cooperation on

Holocaust Education, Remembrance and Research). Specializuje se na dějiny Romů na území bývalého Československa, v této oblasti též příležitostně publikuje a přednáší pro odbornou i laickou veřejnost v České republice i v zahraničí.

Radka Svačinková vystudovala Masarykovu univerzitu v Brně, kde nadále působí jako doktorandka na Ústavu religionistiky. Během svých studijních pobytů na ispartske univerzitě v Turecku a na University of Toronto v Kanadě se podrobněji zaměřila na tematiku genderových aspektů v islámu. Dále se zajímá o fenomén proměny nábožensko-sociální identity v současném Turecku a Íránu.

Pavel Šindelář vystudoval religionistiku a etnologii na Masarykově univerzitě v Brně. Zabývá se náboženskou situací v současné Číně a náboženskou politikou vlády Čínské lidové republiky. Absolvoval několik studijních a výzkumných pobytů na Taiwanu i v Číně, naposledy v roce 2009. Vedle doktorského studia na Ústavu religionistiky působí v nově vzniklém Centru pro studium náboženství Číny a Japonska při FF MU. Je autorem několika odborných studií a spolueditorem antologie překladů a sborníku učebních textů k náboženství Číny a Japonska.

David Václavík vystudoval religionistiku a filozofii na Masarykově univerzitě v Brně. Zabývá se problematikou proměn náboženství v současné společnosti, novými náboženskými hnutími a problematikou metodologie religionistiky. Přednáší na Ústavu religionistiky FF MU a katedře filozofie FP TUL. Je aktivně činný v mnoha odborných společnostech (např. Česká společnost pro religionistiku, EASR, ISORECEA). Je autorem či spoluautorem několika knih (např. *Náboženství a moderní česká společnost*, *Sociologie nových náboženských hnutí*, *Příručka sociologie náboženství* (se Zdeňkem Nešporem a kol.) a celé řady odborných studií.

Milada Závodská vystudovala romistiku a historii na Filozofické fakultě Karlovy univerzity v Praze, je studentkou postgraduálního studia tamtéž. V době studií pracovala v občanském sdružení Dženo (t. j. v redakci časopisu *Amaro gendalos*, romském internetovém rádiu Rota a zpravodajském serveru). V současné době pracuje jako romistka a kurátorka knižního fondu v Muzeu romské kultury. Na téma romistika, dějiny Romů, romská literatura vedla vysokoškolské semestrální kurzy na Univerzitě J. E. Purkyně a na Západočeské univerzitě v Plzni.

David Zbíral působí na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. Zabývá se teorií a metodologií religionistiky, středověkým křesťanstvím, ortodoxií a herezí v dějinách křesťanství, represí křesťanských minorit ve středověku a osobní religiozitou v inkvizičních záznamech. Jeho hlavním dílem je kniha *Největší hereze: Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy*. Je tajemníkem České společnosti pro religionistiku.

JMENNÝ A VĚCNÝ REJSTŘÍK

A

Álí Abí Tálíb 124
abbásovská dynastie 126
Abdel-Malek, Anouar 35
Abhidharmapitaka 160
Abrahám 127, 137, 211
Abú Bakr 123–125
Adam 212
advent 212, 213
adventisté 363
Aetherius Society 214
Agni 143
Á'iša 123
akulturace 16, 433
Alláh 121–124, 127, 131
almužna 123, 277, 278
Anderson, Benedict 31
animismus 374, 375
antijudaismus 93, 234–236, 241, 258
antiklerikální 44, 45, 71, 83, 150
antikultovní hnutí 194, 198, 205, 227, 228
antisemitismus 93, 101, 110, 113–117, 233–238, 240, 241, 243
áranjaky 143
asimilace 112, 270–272, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 291, 316, 392, 393, 416
asura 143
Ašura 127
ateismus 12, 19, 20, 44, 51, 52, 71, 76, 77, 80, 81, 84, 114, 182, 184, 196
Atharvavéd 143
Atsinganoi 267, 354
auditing 200, 214

B

Bainbridge, William S. 224
banánové děti 390
Barša, Pavel 58, 70, 137

basmla 127
Bellah, Robert 222
Benda, Ivo 215, 216
Berger, Peter L. 29, 41, 55
Bhagavadgíta 79, 144
bhakti 144, 145, 155, 210
bhavačakra 161
Bible 15, 33, 57, 60, 61, 79, 86, 90, 94, 101–103, 106, 234, 364, 434
Bichsel, Peter 139, 140
Blavatská, Helena P. 166, 168
Bohémiens 268
Bournof, Eugene 167
bráhman 143–148, 150, 155
bráhmany 143–145, 147, 157
brainwashing 226–229, 231, 232
Buddha 137, 159–161, 168, 173–175
buddhismus 3, 19, 22, 49, 53, 145, 153, 158–162, 164–169, 172–176, 178, 183–185, 187, 190, 191, 208, 220, 374, 375, 388, 433
buddhologie 166, 167, 174
B/bůh 14, 17, 31, 63, 69, 80, 95, 96, 101, 127, 136, 139, 145, 157, 159, 162, 212, 240, 319, 365, 367, 368
Burjatsko 165, 178, 433
bydlení, obydlí 245, 250, 252, 258, 260, 272, 314, 411, 418, 428

C

C/cikáni 28, 233, 267, 269, 271–273, 275, 278, 279, 281, 282, 285, 286, 289, 291, 293, 299, 302, 304, 315, 317, 321, 330, 332, 336, 337, 410
CAN 227
Casanova, José 56
Centrum Dialog 227

církev 13, 29, 33, 43–45, 49–51, 55, 62, 66, 71–74, 76, 80, 82, 83, 85, 88–90, 93, 97–99, 110, 121, 166, 167, 191, 196, 200, 209–214, 222–225, 228, 231, 236, 267, 269, 271, 278, 279, 354–357, 363, 364, 366, 371, 372, 375, 421, 424
Církev adventistů sedmého dne 74
Církev apoštolská 74
Církev českoobratrská evangelická 73, 74, 82, 89, 98, 232
Církev československá husitská 73, 74, 76, 82, 89, 98, 232, 248
Církev římskokatolická 29, 43–45, 49, 51, 57, 62, 65, 72–74, 76, 82–84, 89, 90, 93, 98, 109, 166, 186, 191, 209, 223, 232, 247, 270, 278, 354–356, 363, 364, 366, 369, 370, 375
Clear 214

Č

Činnamastá 145
Čínská lidová republika 177, 178, 185, 186, 435
čínský kalendář 180
Člověk a společnost 42, 54, 71, 85, 101, 121, 159, 176, 206, 221, 245, 266, 292, 307, 331, 353, 373, 409

D

Davidiáni 59
Davidová, Eva 327, 346, 355, 371, 431, 432
Dědič, Miroslav 392
definice situace 33, 34
deprivatizace náboženství 56–58, 68
deprogramování 228

- desegregace 433
 detradicionalizace 74, 76, 77, 80, 82
 déva 143
 Devel/Del 322, 365, 367, 370
 dharma 142–145, 147, 160, 174, 175, 192
 dhu-l-hidždža 124, 127
 dianetika 206, 213, 214
 diskriminace 57, 198, 236, 239, 271, 285, 295, 324, 393–395, 398, 405, 406, 412, 414, 415, 419, 420
 disneyizace náboženství 61
 divadelní umění, Romové 311, 315, 325, 337, 423
 divadelní umění, Židé 112
 Dobbelaere, Karel 77
 dobro 15, 28, 194, 195, 199, 215, 216, 223, 224, 366
 dotační programy na podporu romských žáků středních škol 398
 drogy 195, 199, 200, 211, 214, 378, 388, 389
 Dubnica nad Váhom 299, 300
 Dudáš, David 300, 356
 Duch svatý 209
 duchovní tržiště 79, 81, 82
 Durga 144, 152
 Durkheim, Émile 14, 112
 džapa 210, 211
 džáti 147, 155
 Džibríl (Gabriel) 122
 džihád 130, 131, 136
- E**
 Egypt 13, 19, 54, 64, 106, 123, 124, 126, 135, 212, 268, 287, 354, 355
 Eid al-adha 127
 Eid al-fitr 127
 ekonomika 50, 56, 77
 ekumenismus 88, 208
 engram 213, 214
 etnocentrismus 17, 24, 33, 36, 38, 140
 Eva 212
- evangelizace 60, 61, 74, 75, 80
 experimentování 65, 158, 183, 195, 215, 222, 230, 395, 396, 433
 extremismus 65, 198, 199, 238, 292
- F**
 Falun Gong 183, 187, 190
 Falwell, Jerry 56
 Fátima 123
 fengshui 183
 Ferdinand I. 269
 filmová produkce, buddhismus 159, 168
 filmová produkce, islám 132
 filmová produkce, Romové 315, 316, 344
 filmová produkce, Vietnamci 390
 filmová produkce, Židé 109, 112
 Finney, Charles Grandison 60, 61
 Fitna 124, 132
 FREECOG 227
 Fujian 182, 190
 Fukuyama, Francis 58
 fundamentalismus 49, 55, 57, 61, 62, 67–70, 81, 91, 95, 196, 197, 199, 208, 238
- G**
 gádžové 29, 277, 284, 316, 321, 422
 Gaillot, Jacques 65, 66
 Ganéša 144
 Geertz, Clifford 26
 Gellner, Ernest 31, 112
 generace 17, 30, 58, 115, 129, 142, 143, 185, 207, 223, 232, 313, 315, 320–323, 336–338, 340, 341, 344, 377, 378, 381, 383, 384, 386, 390, 410, 412–416, 418
 genocida 114, 293, 294, 298, 301, 416, 424, 434
- ghetto 39, 59, 110, 111, 129, 235, 237–239, 242, 245–265, 277, 284, 380, 393, 411, 414, 424, 428, 430
 Gitanos 268
 Gjamccho, Tändzin 169
 glejt ochranný 268
 globalizace 8, 42, 45–53, 68, 115, 200, 206–209, 217, 218, 220
 Gypsies 268
- H**
 halál 127
 Hamás 58
 Hanové 178
 Haré Kršna 199, 200, 206, 210, 218, 224, 433
 Havel, Václav 72, 286
 hazard 199, 206, 211, 289, 379
 Heelas, Paul 79, 80
 Helland, Christopher 66
 hereze 32, 77, 197, 353, 355, 371, 435
 hidžáb 32, 132, 133
 hidžra 19, 123
 Himmler, Heinrich 237, 294, 296, 297, 303
 hinduismus 12, 22, 49, 58, 139–143, 148–155, 158, 168, 174, 208, 210, 374, 433
 Hlinkovy gardy 299, 300, 423
 Hnutí sjednocení 199, 200, 211, 212
 Hnutí víry 210
 hodnoty 16, 17, 19, 20, 56, 58, 77, 86, 91, 134, 199, 201, 207, 223, 284, 357, 367, 370, 385, 391, 392, 415
 Hodonín u Kunštátu 296, 297, 303
 holismus 78, 79
 holocaust 5, 111, 114, 116, 119, 233–235, 238, 241–244, 292, 293, 302, 304–306, 325, 334, 349, 350, 410, 425, 435
 Holomek, Tomáš 283, 288, 295

- Hoskin, Cyril 166
Hubbard, Ron 213, 214
hudba, Romové 311, 328
hudba, Židé 112
Huntington, Samuel 58, 132
Hus, Jan 32
Husajn Ibn Alí 125
- Ch**
Chadídža 123
chalífa 123–125, 127
chalífát 124
channeling 79
charismatická hnutí 74, 76, 209, 225, 363, 366
charismatická obnova 209
christianizace 87, 88, 94
- I**
Ibrahím (Abrahám) 127
identita 6, 9, 10, 18, 19, 21, 24, 28, 29, 32, 38, 41, 59, 75, 83, 89–91, 93, 102, 117, 134, 145–148, 153, 154, 156–158, 194, 195, 198, 208, 217, 220, 227, 233, 270, 365, 391, 392, 414, 415
ideologie 6, 25, 30, 32, 44, 45, 56, 65, 83, 93, 96, 110, 113, 114, 131, 141, 144, 147, 148, 151, 155, 187, 200, 202, 221, 222, 226–230, 234, 236, 292
imám 124, 125, 135
Indie, indický 3, 6, 34, 49, 50, 121, 125, 126, 135, 139–155, 158, 160, 165, 168, 175, 183, 202, 210, 220, 267, 273, 274, 276, 280, 287, 310, 312, 318, 332, 334, 354, 355
individualizace 49, 50, 68, 76, 84, 220, 225, 231
Indra 143
Inglehart, Ronald 223
inkluzivní vzdělávání 24, 36–38, 40, 190, 223, 391, 392, 398, 399, 405, 407, 409, 414
instituce 24, 26, 27, 30, 31, 33, 34, 36, 38, 41, 48, 57, 66, 72, 76–78, 81, 82, 90–92, 108, 167, 186, 281, 283, 291, 323, 357, 381, 399, 404, 418, 424, 425
integrace 8, 10, 38–40, 129, 134, 266, 271, 272, 274, 281–283, 285, 288–291, 295, 312, 324, 377, 381, 384, 396, 411, 415, 416, 418, 429, 431, 434
interpretace 26, 32, 38, 58, 60, 83, 121, 124, 141, 145, 148, 152, 156, 164, 222, 230
intolerance 91, 95, 198, 199, 355
Introvigne, Massimo 65
ISKCON 199, 210, 223
islám 19, 22, 32, 51–53, 55, 57, 58, 62, 70, 86, 91–93, 97, 99, 101, 103, 106, 108, 109, 121–135, 137, 138, 140–142, 148, 149, 157, 173, 178, 184, 186, 190, 191, 196, 208, 220, 239, 354, 355, 357, 363, 374, 434, 435
islamizace 130
islamofobie 130
Ismá‘íl 127
izolace 284, 298, 308, 395, 411, 414, 416, 417
- J**
Jadžurvéd 143
jang/yang 183, 212
jazyk 6, 10, 13, 16, 17, 24, 26, 29, 31, 34, 35, 40, 56, 60, 62, 63, 67, 111, 126, 130, 135, 137, 141, 143–145, 149, 153, 174, 177, 184, 195, 209, 226, 246, 253, 266–268, 270, 274, 276, 277, 284–286, 302, 315–317, 320, 323, 324, 326, 330–339, 341–343, 346, 348–350, 373, 377, 378, 380–384, 386, 387, 389–394, 401–403, 411, 413, 423, 430, 433
Ježíš Kristus 15, 19, 21, 78, 81, 86–88, 102–104, 110, 113, 122, 125, 139, 157, 173, 198, 211, 212, 222, 223, 235, 239, 240, 268, 314, 357, 363, 365, 369, 375, 415
jin/yin 183, 212
jinakost 32, 91, 122, 217, 276, 308, 393, 420
Jones, Jim 221
Jonestown 221, 227
Josef II. 43, 44, 51, 239, 270, 271
judaismus 93, 99, 101–103, 105, 108, 111–113, 116–118, 140, 141, 157, 208, 235, 236, 241, 258, 434, 435
Juergensmeyer, Mark 53, 58, 60, 70, 220
Justin, Eva 293
- K**
Kafka, Franz 32, 112
Káli 144, 145
kalijuga 210
Karel IV. 32
karma, karmanový zákon 32, 144, 160
kasta, kastovní systém 146, 147, 155, 273, 312
katolicismus 51, 72, 87, 89
KDKA 60
Kepel, Gilles 57, 70, 137
kočování 35, 126, 165, 268, 270–273, 275, 277, 282, 284, 288, 290, 291, 294–296, 299, 300, 302, 308–310, 314–317, 324, 329, 347, 354, 392, 411
kolonialismus 46, 126, 139, 140, 142
komunikace 7, 13, 14, 16, 17, 20, 24, 26, 32, 36–38, 40, 46, 50, 60–65, 67, 96, 140, 151, 153, 158, 171, 172, 179, 183, 188, 189, 200, 206, 208, 211, 216, 226, 238, 274, 286, 302, 312, 313, 316, 317, 322–324, 327, 331, 339, 363, 373, 377, 381, 382, 384, 386, 388, 397, 403, 404, 406, 408–410, 413, 414, 417–420, 422, 427, 429, 431, 432

- komunikace interkulturní 86
 komunismus 30, 33, 46, 49,
 71, 72, 83, 84, 114, 115, 119,
 129, 176, 182, 185, 189, 190,
 200, 201, 211, 212, 272, 284,
 285, 287, 291, 293, 315, 324,
 349, 358, 376, 392, 393, 399,
 404, 409–411, 416, 417, 428,
 431
 komunita 9, 10, 26, 64, 116,
 129, 166, 180, 190, 246, 262,
 281, 299, 312, 316, 321, 356,
 373, 377, 378, 381–383, 389,
 416, 433
 koncily 88, 89, 97, 110, 239
 konflikt 9, 26, 28, 37, 47, 58,
 59, 62, 65, 85, 86, 89, 91, 93,
 94, 114, 116, 121, 150, 152–
 155, 157, 162, 169, 189, 194,
 197, 198, 221, 222, 225, 230,
 258, 260–263, 266, 269, 270,
 272, 313, 320, 364, 365, 373,
 385, 409–411, 414
 konfucianismus 178, 184,
 188, 191, 193, 374, 385, 387
 Konfucius 185, 375
 Konstantin, císař 43, 88, 240
 kontrakulturní hnutí 117, 223,
 231
 konverze 64, 199, 225–232
 konverze, driftový model 228,
 229, 231
 Korán 15, 86, 122–124, 126–
 128, 130–133, 136, 137
 Korea 212
 kriminalita 214, 371, 378,
 379, 387, 419, 424
 Kršna 145, 199, 206, 210,
 218, 224, 433
 křesť 85, 88, 313, 360
 křesťané 18, 21, 22, 51, 66,
 70, 77, 86, 87, 90, 94, 106,
 108, 110, 126, 134, 139, 235,
 246, 260, 268, 353, 357
 křesťanství 14, 22, 32, 43, 46,
 49, 50, 53, 57, 58, 61, 74, 77,
 78, 85–101, 103, 109, 112,
 131, 134, 140, 141, 149, 151,
 156–158, 166, 173, 176, 178,
 190, 191, 196, 208, 209, 211,
 212, 220, 222, 227, 235, 269,
 278, 354, 355, 374, 375, 434,
 435
 kšatrija 143, 147, 273
 kult 31, 124, 143, 179, 180,
 182, 190, 224, 226, 229–231,
 286
 kult císařský 182
 kult předků 184, 374, 375,
 388
 kultura 5, 8–10, 12, 13, 16–
 18, 20, 21, 24, 26, 46, 58, 62,
 83, 85, 87, 88, 91, 93, 96, 100,
 110, 142, 167, 176, 178, 188,
 190, 192, 206, 218, 223, 238,
 245, 272, 273, 277, 284, 291,
 307, 308, 323, 324, 331, 333,
 341, 345, 354, 373, 374, 381,
 385, 387, 415, 424, 433
 Kurajšovci 123
 Květušín 283, 392, 412
 kybernáboženství 63–66
- L**
 Lacková, Elena 316, 319, 321,
 322, 328, 350, 361, 411, 416,
 423, 431
 Lajlat al-Qadr 127
 Lakšmí 144
 lamaismus 165, 167
 Lenoir, Frédéric 166–168
 Les Saintes Maries de la
 Mer 356, 357
 letniční hnutí 74, 209, 210,
 225, 363, 366
 Lety u Písku 292
 lidová religiozita 355
 Lifton, Robert J. 226
 Liga lidských práv 398
 Lincoln, Abraham 63
 Lipovetsky, Gilles 78
 Lofland, John 228
 Lopéz, Donald Jr. 165
 love bombing 226
 Löw, Jehuda ben Becalel
 (Rabi) 32, 109
 Lucifer 212
 Luckmann, Thomas 29, 41
 lunární cyklus 103, 128, 180,
 192, 373, 375, 376, 381, 382,
 389
 Lužný, Dušan 12, 42, 69, 70,
 77, 165, 194, 205, 206, 220,
 232, 433, 434
- M**
 magie 63, 79, 109, 111, 145,
 155, 167, 170, 267, 278, 310,
 318, 353, 354, 362, 364, 367
 Mahábhárata 144, 145
 mahájána 160
 mahdí 124, 125
 majorita 278, 317, 320, 322,
 378, 383, 387, 417, 418, 420,
 421
 Malý, Václav 72
 mandát Nebes 182
 Mangavipen 360
 Mára 161, 162
 marginalizace 8–10, 45, 61,
 74, 76, 144, 147, 154, 198,
 420, 423
 Marie Terezie 43, 44, 51, 252,
 261, 270, 306, 355
 Matka Země 216
 Mazu, Matsu 182, 190
 McGrath, Alister E. 74
 McLoughlin, William G. 222
 McLuhan, Marshall 60
 McVeigh, Timothy 59
 Mead, Georg Herbert 28
 média 54, 59–63, 69, 75, 98,
 130, 136, 190, 194, 196, 197,
 200, 202–204, 216, 227, 232,
 275, 339, 374, 378, 380, 387,
 421
 Medína 19, 123
 Mekka 12, 19, 122–124, 127
 menšina, menšinový 3–5,
 8–10, 29, 51, 89, 101, 129,
 138, 198, 200, 201, 233, 241,
 245, 261, 267, 281, 285, 286,
 294, 304, 307, 340, 341, 373,
 379, 380, 392, 393, 432

- mentor 327, 398, 399, 408, 418, 419, 428–431
- mesiáš 86, 87, 102, 110, 212, 235
- mešita 13, 18, 52, 69, 124, 127, 128, 130, 131, 137, 187, 191
- mezináboženský dialog 66, 208
- migrace 9, 52, 115, 128, 129, 138, 273, 278, 284, 373, 374, 376, 389, 414, 434
- Michaels, Axel 141
- Miltner, Vladimír 175
- mnišství 88, 107, 160, 166, 191
- mobilizace sociální 24, 31, 64, 147
- modernismus 58, 62, 68, 69, 89, 166, 167, 185, 190
- modernita 3, 6, 7, 10, 13, 16, 25, 30–32, 34, 36, 38, 39, 42–47, 49, 53–63, 66–68, 70, 78–82, 84, 139–142, 146, 148–155, 157, 158, 166, 167, 176, 183–186, 192, 193, 196, 200, 201, 206, 208, 211, 213, 214, 216, 217, 221, 222, 225, 228, 231, 235, 236, 238, 240, 265, 274, 292, 307, 332, 336, 338, 339, 374, 392, 411, 416, 433, 435
- modlitba 61, 66, 85, 103, 105, 112, 113, 121, 123–125, 127, 128, 130, 170, 208, 223, 231, 248, 253, 364
- Mojžiš 105, 122, 137, 211, 256
- Mongolsko 159
- monoteismus 17, 86, 101, 118, 157, 198, 375
- Moody, Dwight 60, 61
- Moon, reverend 199, 201, 211–213, 218, 224
- morální většina 56
- mozek 16
- mše 12, 88, 355, 357
- mughalské panství 148
- Muhammad 19, 32, 121–127, 137, 148
- mulo/mule 358, 359
- multikulturalismus 9, 10, 20, 91
- Multikulturní výchova 5, 12, 25, 29, 37, 42, 54, 85, 91, 101, 121, 159, 176, 194, 206, 245, 266, 292, 307, 353, 373, 386, 391, 409
- Muzeum romské kultury 328, 340, 343, 347, 348, 398, 424, 434
- muž, sociální postavení a role 105, 113, 122, 123, 128, 133, 135, 136, 179, 212, 248, 254, 312, 316, 318–320, 323, 360, 362, 403, 426
- N**
- náboženství 3–5, 8, 10, 12–24, 33, 41–46, 48–51, 53–58, 60–72, 74–82, 84–91, 93–97, 101, 102, 114, 115, 119–122, 130, 131, 137, 139, 141–143, 148–159, 165–169, 172–178, 184–186, 190–209, 211–213, 216–225, 227–230, 232–234, 245, 246, 249, 250, 253, 277, 278, 314, 318, 353–355, 357, 358, 363, 365–367, 370, 371, 373–375, 387–389, 433–435
- náboženství elektronická 61, 62, 68
- náboženství mediální 67
- náboženství on-line 66, 68–69
- náboženství Romů 353, 357, 358, 366, 371
- náboženství, netradiční podoby 13, 49, 50, 73, 75, 76, 159, 189, 194–209, 217, 218, 397, 434
- nacionalismus 18, 30, 31, 44, 45, 49, 58, 59, 69, 139, 141, 148, 151–153, 156, 183, 187, 188, 235, 293
- nacionalismus náboženský 49, 58, 69, 139, 141, 148
- Napoleon 44
- Nárada, Mahá Thera 167, 174
- národ 13, 30–32, 36–38, 58, 72, 76, 77, 83, 89, 114, 153, 187, 188, 196, 212, 213, 218, 233–236, 274, 294, 308, 315, 335, 336, 374, 387, 402, 414, 416
- Nebeská brána 64
- nečisté síly 318
- Němci 32, 43, 53, 77, 89, 97, 110–112, 129, 134, 140, 152, 236, 237, 240, 252, 253, 261, 268, 271, 274, 275, 279, 293–298, 300–303, 310, 331, 336
- New Age 22, 117
- nirvána 164, 169
- nová náboženská hnutí 65, 75, 76, 205, 222–227, 230–232, 356
- Nový zákon 32, 86, 102, 143
- nulté ročníky 396
- O**
- oběť 106, 109, 127, 143, 221, 234, 241, 250, 293
- obživa Romů, hudba 309, 311, 314, 315, 328, 330
- obživa Romů, koňský handlíř 288, 310, 318
- obživa Romů, korytářství 309
- obživa Romů, košíkářství 273, 310, 311
- obživa Romů, kotlářství 308, 309
- obživa Romů, kovářství 271, 273, 276, 281, 299, 302, 308, 309, 311, 318
- obživa Romů, textilní výroba 310, 328
- obživa Romů, zpracování hlíny 310
- očista 128, 171
- Olcott, Henry Steel 165, 166, 168
- Óm šinri kjó 194
- Open Society Fund 398

- organizace 26, 27, 31, 40, 43, 45–48, 63, 66, 96, 115, 129, 131, 139, 146–148, 155, 168, 186, 191, 200, 208, 210, 213, 214, 223, 224, 227, 229, 230, 238, 277, 336, 337, 381, 395, 398, 401, 407, 408, 424, 425, 429, 430
- orientalismus 24, 32, 34–36, 139, 143, 150, 158, 167, 185
- orientální despotie 34, 35
- osady romské 28, 39, 272, 282–284, 288, 290, 295, 299–301, 303, 314, 319, 328, 349, 350, 364, 365, 411, 423, 424
- Osho 224
- Osvětim(-Březinka) 238, 289, 293–298, 303, 304, 325
- otročtví 19, 106, 133, 270, 275, 277, 291
- P**
- papež 12, 43, 88–90, 93, 97, 141, 191, 196, 268, 381
- Partenia 65, 66
- Párvatí 144
- paušalizování 85, 93–95, 97, 100, 379, 421
- Pavel z Tarsu 87
- pentekostalismus 209, 363, 364
- perzekuce 83, 84, 92, 97, 115, 234, 241, 305, 355, 423
- Pesach 19, 104, 106
- pět pilířů víry 123
- Plejády 215
- pluralita 48–50, 62, 68, 72, 73, 76, 77, 79, 80, 115, 196–198, 201, 206, 207, 209, 223, 230
- pohřeb 10, 13, 50, 54, 85, 101, 107, 108, 113, 183, 257, 273, 297, 313, 359, 360, 363, 364, 372, 375
- polyandrie, polyandrický 10
- polygamie, polygammí 9
- polygynie, polygynní 10
- postkolonialismus 46, 49
- Postman, Neil 62, 63
- pout' 12, 65, 106, 123, 124, 202, 356, 357
- Prabhupáda, Svámí 210
- pravoslaví 73, 82, 87–89, 98, 99, 356
- privatizace náboženství 76, 79, 82
- pronásledování křesťanů 87
- pronásledování Romů 269, 270, 291–294, 298, 299, 302, 320, 354
- prorok 32, 122, 124, 127, 130, 148, 173, 234, 354, 369
- protektorát 242–244, 271, 294–298, 302, 303, 305
- protestantismus 43, 57, 60–62, 68, 74, 87, 89, 90, 98, 99, 119, 150, 167, 184, 186, 190, 196, 223, 225, 240
- protestní hnutí 222
- proticikánská nařízení 269, 281
- předškolní výchova 412, 423
- přežití 6, 13, 14, 16, 17, 19, 165, 199, 216, 269, 281, 287, 316, 320, 321, 355, 401, 402, 416
- přísaha u kříže 372
- purány 144, 149, 152, 155, 211
- půst 123, 127, 128, 360
- Q**
- qigong 183, 187
- R**
- ráj 123
- Ráj, Rámmóhan 151
- Ráma 139, 140, 145, 149, 200, 210
- R/ramadán 19, 123, 127, 128, 136
- Rámájana 144, 273
- Rámcové vzdělávací programy 8, 394
- Rampa, Lobsang 166
- RAND 59
- Reagan, Ronald 56
- reiki 79
- religionistika 5, 20, 157, 434
- reprezentace 3, 9, 47, 48, 75, 194, 221
- revivalismus 60, 61
- Revoluce francouzská 44, 235
- Revoluce 1848 44
- Rgvéd 143
- Ritter, Robert 293, 294
- rituál 12–15, 18, 19, 31, 33, 42, 60, 61, 65, 66, 76, 79, 88, 89, 92, 102, 107–109, 113, 117, 123, 124, 127, 128, 138, 143, 144, 155, 167, 176, 179–185, 188, 190, 193, 212, 225, 229, 231, 235, 239, 240, 246, 248, 251, 252, 257–259, 285, 312, 318, 323, 358, 360, 363, 366, 374, 375, 381, 426
- rituály přechodu 19
- Robertson, Pat 56
- rodina, asijské společnosti 179–181
- rodina, indická společnost 146
- rodina, Romové 312, 314, 316, 319, 320, 322, 324, 361, 362, 400, 426
- rodina, Vietnamci 375, 377, 385
- rodina, Židé 107
- role sociální 27–29, 31, 38, 54–56, 79, 229, 312, 397, 403
- Romové 5, 6, 10, 39, 40, 266–272, 274, 275, 277–291, 293–297, 299–311, 313–324, 327, 329, 331–342, 345, 346, 349, 353–357, 359, 361, 363–369, 371, 372, 391–393, 401–403, 410–424, 426, 428, 430–432
- Romové čeští 291, 296, 310, 334, 410
- Romové moravští 275, 283, 289, 295
- Romové olašští 275, 278, 295, 311, 422
- Romové slovenští 305
- romské školy 290, 392, 395, 401, 402, 404, 405, 412, 428

- romský asistent pedagoga 324, 397, 401, 419, 422, 428, 430, 433
- romský etnolekt češtiny 402
- Roszak, Theodore 223
- Roš ha-šana 19, 104, 106
- Rumungrové, Rumungri 422, 423
- Rydzik, páter 62
- Ř**
- Řád chrámu slunce 194
- S**
- Said, Edward 35, 185
- Sámavéd 143
- sangha 160, 175
- sansára 160, 161
- sanskrt 142–144, 152, 153, 155, 159–161, 332, 365
- Sára, kali/černá 357
- S/satan 21, 22, 59, 165, 195, 199, 212, 213, 235, 278, 364
- Sayadó, Rewata Dhamma 167, 172
- scientologie 199, 200, 206, 213, 214, 223–225, 371
- sčítání lidu 71–73, 89, 90, 114, 150, 412, 414, 416
- sebevražda 64, 194, 376
- segregace 28, 29, 38–40, 110, 237, 239, 283, 285, 392, 395, 396, 398, 399, 404–407, 412, 419, 430, 433
- sekta 84, 97, 150, 178, 194–202, 204, 205, 221, 223, 224, 228, 230, 231, 369–371, 389, 434
- sekularizace 42–46, 48–51, 53, 55, 68, 70, 76, 82, 114, 115, 357
- sekulární společnost 54, 57, 58, 195, 196
- sex 9, 28, 29, 32, 36, 63, 123, 128, 133, 135, 145, 155, 199, 200, 202, 211, 222, 236, 307, 403, 415
- schizma 88, 224
- Siddhártha Gótama 159, 160
- Singer, Margaret 226, 227
- Sintové 274, 275, 295
- Slovo života 210, 364, 365
- socializace 16, 29, 199, 229
- sociální znevýhodnění 147, 391, 394, 395, 397–399, 401, 405, 407, 418, 424, 433
- soužití 6, 8, 9, 36–39, 91, 93, 95, 140, 144, 152, 180, 188, 200, 208, 245, 246, 261–264, 272, 282, 285, 307, 316, 320, 341, 373, 374, 380, 396, 398, 399, 409, 410, 414, 418, 424, 425, 430
- spiritualita 79–81, 84, 95, 176, 372
- Společně do školy 395, 398, 405–407
- Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů 228
- Stark, Rodney 224, 228
- Starý zákon 86, 102
- stát 6, 9, 10, 20, 27, 31, 32, 34, 43–47, 49, 55–58, 73, 84, 87–89, 92, 94, 97, 105, 107, 108, 112–115, 124, 126, 129, 130, 139, 146, 148, 153, 155, 178, 181–183, 186–188, 190, 191, 196, 198, 203, 210, 213, 222, 224, 234–236, 243, 253, 270, 272, 273, 284, 285, 287, 293, 295, 299, 301, 324, 328, 335, 336, 340, 353, 376, 377, 380, 391, 396, 398, 405, 407, 410, 414–418, 420, 427, 428, 431
- stereotypy 5, 7, 23, 25, 26, 28, 29, 33, 35, 36, 38–42, 51, 67, 75, 81–83, 92–94, 96–98, 101, 113, 116, 130, 134, 139, 150, 159, 164, 171, 188, 194–197, 199, 200, 205, 206, 209, 217, 218, 221, 226, 227, 230, 233, 238, 239, 242, 262, 275, 282, 292, 307, 308, 353, 354, 370, 371, 373, 378, 381, 384, 388, 391, 414, 420, 424
- stigmatizace 414
- stravovací předpisy 108, 116, 127, 128, 135, 189, 246, 318, 319
- Sunday, Billy 60, 61
- sunnité 121, 122, 124–128
- Sútrapitaka 160
- svatba 52, 54, 107, 123, 180, 185, 213, 261, 313, 320, 321, 343, 349, 360, 375
- svatý koutek 363
- Svatyně lidu 194, 221
- Svaz Cikánů-Romů 272, 336
- Svědkové Jehovovi 73–75, 82, 89, 97, 98, 201, 222, 232, 363, 365, 381
- svoboda náboženská 115, 121, 186
- symbol 15, 16, 26–28, 30–32, 36, 37, 41, 44, 46, 55, 58–60, 64, 67–69, 79, 84, 105, 107, 127, 129, 133, 140, 145–147, 154–158, 162, 164, 167, 179, 180, 182, 187, 221, 262, 264, 319, 330, 359, 362, 375, 413, 425, 426, 432
- synkretismus náboženský 65, 77, 374, 375, 387, 389
- Š**
- Šákjamuni 159, 164, 165, 175
- Šakti 144
- šarí'a 122, 125
- ší'ité 121, 123–128
- Šiva 144, 145
- Šrí Lanka 153, 168
- Šrímad Bhágavatam 210, 211
- Šuddhódana 160
- šúdra 143, 147, 273
- T**
- tábory kárné pracovní 296, 303
- tábory koncentrační 83, 201, 236, 238, 239, 242, 289, 292–298, 300, 301, 303–305, 325, 329, 392
- tábory sběrné 292, 296

- Taiwan 178–180, 182, 189, 190, 435
 Taliban 58
 tantra 145, 146, 155, 157, 168
 taoismus 174, 178, 184, 190–192
 televangelismus 54, 56, 61, 62, 67, 68, 227
 Teozofická společnost 166, 168, 169
 terorismus 32, 54, 55, 58, 59, 65, 67–70, 92, 122, 130–133, 135, 137, 191, 199
 théraváda 160, 168, 179
 thetan 214
 Thiess, Anne-Marie 31, 36
 Thomas, William I. 33
 Tibet 145, 159, 161, 164–172, 178, 179, 187, 189–191, 433
 tradice 15, 21, 24, 26, 28, 30–32, 38, 39, 48–51, 56, 57, 66, 86, 87, 89, 95, 101–104, 121, 122, 124, 126, 127, 133, 142, 144–147, 149–152, 154, 158, 160, 166, 168, 173, 178–180, 184, 185, 188, 190, 197, 206, 208–210, 212, 222, 224, 235, 237, 240, 257, 278, 310, 311, 315, 323, 329, 337, 338, 341, 342, 348–350, 355, 356, 358, 372, 374–376, 385, 389, 401, 408, 418, 426
 tradicionalismus 208
 tržnice Sapa 380, 381
 Tuva 165
 Tweed, Thomas A. 166
 Tylor, Charles 79
- U**
 Umar ben al-Chattáb 124, 125, 239
 umění a kultura 85, 245, 331
 umma 32, 123, 124, 126, 130, 138
 upanišady 143
 usazování Romů 270, 271
 Uthmán ben Affán 123, 124
- V**
 vadžrajána 160, 168
 vaišja 143, 147, 273
 válka 58, 59, 130, 131, 137, 262, 304, 325, 337, 392
 válka světová, druhá 223, 233, 271, 272, 275, 282, 304, 308, 315, 324, 328, 329, 357, 358, 392, 423
 válka světová, první 114, 212, 288
 Valtrová, Jana 142
 Vánoce 19, 88, 196, 314, 329, 359, 364
 varna 147, 155
 vartování 338, 358–360, 366
 Vatikán 65, 89, 191, 192
 vědy 143
 vegetariánství 29, 128, 145, 164, 165, 169, 199, 211
 Velikonoce 19, 88, 106, 196, 240
 Velká Bohyně 144
 Vésak 19
 Vesmírní lidé 214, 215, 218
 Vinajapitaka 160
 Višnu 144, 145
 Vivékánanda, Svámí 152
 Východoindická společnost 143, 151
 Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech 42, 206, 373
 vyjednávání sociální 6, 10, 24, 27, 30, 32, 33, 91, 146
 vyloučení (exkluze) sociální 5, 6, 28, 39, 40, 44, 85, 94, 129, 142, 146, 148, 160, 237, 259, 262, 263, 272, 284, 285, 287, 301, 317, 319, 358, 364, 391–395, 397–402, 405, 406, 410–422, 425, 426, 428–431, 433
 vymývání mozků 199, 371
 výtvarné umění, Romové 315, 328
 výtvarné umění, Židé 112
 vyznání víry 123
- W**
 Wallis, Roy 224, 225, 231
 Weber, Max 223, 224, 230
 Woodhead, Linda 79
- X**
 Xinjiang 178, 187, 189, 190
- Y**
 Yinger, Milton 15, 223
- Z**
 zahalování 30, 57, 130, 132–135, 267
 zlo 15, 52, 56, 97, 164, 195, 199, 212, 215, 224–226, 318, 366, 414, 416
 zoči 361, 371
 Zotz, Volker 175
 zvyky 16–18, 31, 168, 275, 284, 312, 314, 323, 324, 335, 361, 374, 381, 403, 434
- Ž**
 žena, sociální postavení a role 123, 124, 132, 133, 136, 146, 212, 317–320, 361, 403, 431
 ženská obřízka 124, 126

IDENTITY V KONFRONTACI
Multikulturní výchova pro učitele/učitelky SŠ a ZŠ

Mgr. Milan Fujda, Ph.D. – Mgr. et Mgr. Eva Klocová – Mgr. et Mgr. Radek Kundt (eds.)

Jazyková korektura: Mgr. Romana Esteves Kozderková

Obálka: Mgr. et Mgr. Eva Klocová

Vydala Masarykova univerzita v roce 2011

Vydání první

Tisk: Metoda, spol. s r. o., Hluboká 14/88, 635 00 Brno

ISBN 978-80-210-5558-2