

Synkretismus katolického křesťanství a západoafrického vodunu z teologicko-etické perspektivy

Ondřej Havelka

Katolické křesťanství má ve světě mnoho rozličných vnějších tváří, které spojuje jedna, nedělitelná a ve své nejniternejší podstatě vnitřně nemodifikovatelná, apoštolská tradice. Rozdíly ve vnějším obraze katolického ritu – které katolický etnograf při pobytu v odlišných kulturách nemůže nevnímat – jsou často pouze v důrazech na určitá témata, jindy odrážejí kulturní specifika daného regionu nebo reagují na dobové proměny společnosti. Nauka vycházející z tradice je ovšem v jádru a podstatě stejná. Jinak tomu je v západní Africe, kde misijně úspěšné katolické křesťanství a neméně misijně úspěšný islám konfrontovaly západoafrický vodun. Z tohoto náboženského střetu nevyšel vítěz a poražený, ale zrodily se unikátní synkretismy polyteistického vodunu a velkých monoteistických náboženství. U těchto synkretismů – které ovšem formálně jako synkretismy často nahlíženy nejsou – již vyjádření o jedné nedělitelné tradici tak docela neplatí, neboť teologie daného synkretického náboženství je významně vychýlená, může se z ryze katolických pozic jevit vnitřně rozporná, rozhodně však odlišná od univerzální tradice církve. Může být pro katolického křesťana mravně správné a morálně dobré aktivně se účastnit vodunských náboženských obřadů, kde dochází k obseďlávání vyvolené osoby vodunským božstvem, a tedy podle vnějšího katolického pohledu k účasti na čarodějnictví, tedy spolupráci se zlem? Jak se ukáže, v Beninu nebude odpověď rezolutně záporná. Verifikace tohoto (pro naše chápání) problematického tvrzení je vlastním jádrem této práce.

V článku představím unikátní západoafrický synkretismus katolického křesťanství a vodunu v Beninu a beninskou Nebeskou církev Kristovu, která se proti tomuto (teologicky kontroverznímu) synkretismu ostře vymezuje. Širšímu představení synkretismu a uvedení do kontextu se věnuje první kapitola; následně – ve druhé kapitole článku – představuji (po uvedení do etického kontextu a terminologie) klíčové etické otázky pro zdánlivě nesourodá teologická východiska propojených nábo-

ženství a v klíčovém kroku, jemuž je věnována třetí kapitola, přináším teologicko-etické posouzení.

Cílem práce je představit unikátní křesťansko-vodunský synkretismus, poukázat na jeho kontroverzní teologii a přinést teologicko-etickou reflexi při vědomí rozrůzněnosti pozic a konkurence perspektiv nahlížení téhož a dále verifikovat či falzifikovat tvrzení, že pro katolického křesťana může být nemravné odporovat zlu. K tématu přistupuji jako katolický teolog zabývající se mimo jiné mezináboženským dialogem a zároveň etnograf/religionista, který v Beninu, Burkině Faso, Mali a v okolních zemích poznával a aktivně studoval zdejší náboženství, zejména synkretismy vodunu s islámem a vodunu s křesťanstvím. Terénní výzkum v západní Africe proběhl mezi lety 2004 až 2019 během čtyř samostatných cest. V zemích západní Afriky, kde je pozorovatelný synkretismus katolického křesťanství a vodunu, jsem v souhrnu strávil 12 měsíců.

Západoafrický vodun v článku nahlížím z katolických teologických pozic, a proto zde vodun nebude představen zcela religionisticky neutrálně vnějším nezajímavým pohledem, ale naopak půjde o vnitřní smysl týkající se spásy člověka, dobrého života ve svém celku a zejména morálního a mravního dilematu vědomého vstupování do oblasti zla. Západní Afrika je nábožensky mimořádně zajímavá a bohatá, leč narmoze stále z teologických – a povýtce z teologicko-etických – pozic neobjevená. Zatímco bílá místa na geografické mapě byla dávno vymalována, pohled přes filtr teologické etiky na tutéž mapu nám nemálo bílých míst stále odhaluje. Tento příspěvek chce přinést základní črty a barvy do jednoho z těchto bílých míst. *Hic sunt moralis leones.*

1. SYNKRETISMUS ZÁPADOAFRICKÉHO VODUNU A KATOLICKÉHO KŘESŤANSTVÍ

V západoafrickém Beninu existuje – navzdory poměrně malé rozloze země – velký počet rozličných náboženství (i mnoho jejich rozmanitých denominací) a náboženských kultů. V této kapitole představuji synkretismus katolického křesťanství a západoafrického vodunu v Beninu, jejich dohromady zdánlivě nekompatibilní, a přesto synkreticky propojená teologická východiska, a dále křesťanské společenství s názvem Nebeská

církev Kristova, které se explicitně vymezuje proti tomuto synkretismu a klade si za cíl proti tomuto a podobným synkretickým kultům bojovat.

Propojením původní africké kultury prostoupené západoafrickým vodunem na jedné straně a křesťanství importovaného ze severu na straně druhé vznikla unikátní kultura, ojedinělé zvyky a specifický náboženský kult se svými rituály, slavnostmi a věroučnými východisky.¹ Hovoří se o skutečnosti, že mnozí Afričané sice přijali křesťanství (nebo islám), ovšem neopustili původní víru,² a vznikly tak náboženské synkretismy v rozličných podobách.³ Západoafrický vodun podle odborníků⁴ v oblasti západoafrických náboženství a kultů vznikl původně právě v Beninu,⁵ stejně jako Nebeská církev Kristova, která byla v této kulturně, jazykově a religiózně mimořádně bohaté zemi založena.

1.1 Západoafrický vodun

Západoafrický vodun charakterizuje divinizace přírodních elementů, kultická úcta k zemělým předkům a víra v duchy (vodun je v překladu duch, bůh, nadpřirozená mocnost), kteří obývají předměty či přírodniny a mohou člověku – podle věřících tohoto kultu – významně uškodit, nebo jej naopak před nebezpečím ochránit. Ve vodunu existuje rovněž široká škála božstev vzniklá apoteózou přírodních elementů či meteorologických jevů.⁶ Božstva lze podle místa výskytu a oblasti jejich kompetence rozdělit do tzv. rodin nebeských božstev (*dži-vodun*), vodních božstev (*to-vodun*), zemských božstev (*ai-vodun*), božstev v rostlinách či

1 Srov. John S. MBITI, *An Introduction to African Religion*, Portsmouth, London: Heinemann Educational Books, 1991, s. 15.

2 Srov. Roger S. GOTTLIEB, *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 266.

3 Srov. Thomas RIGGS, *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Detroit: Thomson Gale, 2006, s. 1.

4 Srov. např. monografii věnovanou západoafrickým náboženstvím a kultům: Geoffrey PARRINDER, *West African Religion: A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014.

5 Srov. J. O. OJO, *Understanding West African Traditional Religion*, Ile-Ife: S. C. Popoola Printers, 1999, s. 63.

6 Srov. Kateřina MILDNEROVÁ, „Náboženství a vodun. Historie a současnost tradičního náboženství v Beninu,“ *Dingir*, 4 (2015): 130–134.

zvířatech (*atime-vodun*) a osobních božstev.⁷ Podle jedné názorové linie je celý vodun, stejně jako čarodějnictví, náboženstvím zla. Obhájci vodunu naopak tvrdí, že čaroděj sice pracuje se stejnou duchovní silou jako vodunský zasvěcenec (kněz, léčitel, věštec), ale využívá tuto sílu zle (útočně, nenávisťně, destruktivně), na rozdíl od vodunského zasvěcence. Zastánci vodunu potom tvrdí, že ryzí vodun zlo vůbec působit nemůže a jedná se o náboženství dobra. Podle dalšího přístupu může vodunský zasvěcenec působit dobro i zlo, záleží na jeho motivaci. Vnější pohled katolických (ale rovněž muslimských) misionářů označuje vodun za satanistický kult pracující se zlem a tento názor sdílí rovněž některé beninské křesťanské církve, které budou blíže představeny. Jednotlivými božstvy (např. Legba, Sapata, Hevioso...) se vzhledem k zaměření článku nebudu blíže zabývat. Postačí nám konstatování, že vodun je polyteistický náboženský systém se spornou otázkou nejvyššího boha či bohyně, ke které se vrátím níže.

V současné době má vodun v Beninu status oficiálního – vládou široce podporovaného – náboženství, k němuž se podle sčítání obyvatel v roce 2013 hlásí přibližně 17 % z celkového počtu obyvatel 10,3 miliónů. Vodunský kněz (*vodunon*) není věřícími v dané oblasti chápán jako léčitel či duchovní učitel, ale prostředník mezi světem lidí a duchů, který dokáže odvrátit dotírající zlo, např. uhranutí, dokáže však také za úplatu nasměrovat zlo proti nepříteli, a proto se jej lidé v těchto oblastech velmi obávají. Vodunský zasvěcenec disponuje schopností ovládat mocnou nadpřirozenou sílu či bytost – vodun – lokalizovanou často v obrácené hliněné nádobě a přimět ji k jednání.⁸ Bytost má být podle beninské věrouky v obrácených hliněných či keramických nádobách stále, při rituálech však nádobu opouští a „prochází“ se mezi lidmi, aby si „osedlala“,⁹ mohli bychom říci i „obsedlala“ vyvolené a vstoupila do jejich těl. Po ukončení rituálu se má vodun do nádoby vrátit.

Zasvěcenec také připravuje fetiše, nejčastěji dřevěné sošky (symbolika dvojčat opačného pohlaví je nejvýznamnější) nebo vysušené části zvířat (dříve dokonce i lidí), začarované či přímo obydlené duchem, aby

⁷ Srov. Kateřina MILDNEROVÁ, *Pití fetišů. Náboženství a umění vodun v Beninu*, Praha: Malvern, 2012, s. 38–40.

⁸ Srov. např. starší práci: Roger BRAND, *Dynamisme des symboles dans les cultes Vodun*, Paris: Institut d'Ethnologie, 1973.

⁹ Srov. MILDNEROVÁ, *Pití fetišů. Náboženství a umění vodun v Beninu*, s. 32.

chránily domácnost proti případnému nebezpečí na duchovní rovině.¹⁰ Malé dřevěné fetiše lze pozorovat téměř ve všech chýších na sahelském venkově, ale i v městských domácnostech malijských muslimů či beninských křesťanů. Vedle vodunských kněží, tedy *vodunon*, bývají rozlišováni také věšci – *bokononi* a léčitelé – *amawato*, souhrnně zasvěcenci – *vodunsi*. Někteří místo pojmu léčitelé hovoří spíše o čarodějích, neboť primárně neléčí, ale vysílají zlo proti označenému nepříteli. Léčitelé/čarodějové totiž využívají okultní sílu zvanou *aze*,¹¹ a dokonce i popularizátoři vodunu uvádějí, že hranice mezi léčením a zlým čarodějnictvím je velmi tenká, snadno prostupná a často v praxi prostupovaná. Na každý pád, prostí lidé v Beninu se těchto zasvěcenců velmi obávají. V článku sledují zejména (nikoli výlučně) etnikum Fonů na beninském venkově.

Podle afrikanistů stojí na samém počátku beninského vodunu, ještě v před-dahomejském období, kult hada (krajty královské) jako pradávného společného rodového předka. Kult hada má představovat jedno z nejstarších subsaharských náboženství.¹² Lidské oběti (typické zejména pro kult královských předků v rámci vodunu) byly v Beninu zakázány teprve na začátku 20. stol. v rámci silného tlaku katolické církve.¹³ Například vodunské obřady při pohřbu krále v tzv. dahomejském období vyžadovaly stovky lidských obětí.¹⁴ Nejedna křesťanská misionářka protestující proti těmto náboženským praktikám byl za svou kritiku promptně zahrnut mezi obětované. Dnes jsou lidské oběti nahrazeny zvířecími oběťmi a rozličnými potravinami. Vodunská božstva podle tamější víry potřebují oběti, neboť ty jim dodávají moc a sílu; bez obětí mohou i zaniknout.

Západoafrický vodun je znám také pod názvem *vodou* či *voodoo* a bývá zaměňován za haitský religiózní kult označovaný jako karibské (nebo též haitské či dominikánské) *voodoo*. Západoafrický vodun je starší původní tradiční religiózní kult, který se dostal spolu s otroky do Ka-

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 63.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 28.

¹² Srov. publikaci výrazně staršího data nabízející tehdejší pohled na problematiku: Guillaume BOSMAN, *A new and accurate description of the Coast of Guinea*, New York: Barnes and Noble, 1705.

¹³ Srov. MILDNEROVÁ, „Náboženství a vodun. Historie a současnost tradičního náboženství v Beninu,“ s. 130–134.

¹⁴ Srov. MILDNEROVÁ, *Pití fetišů. Náboženství a umění vodun v Beninu*, s. 48–49.

ribiku,¹⁵ kde jeho synkrezí s katolickým křesťanstvím vzniklo karibské *voodoo*,¹⁶ podobně jako brazilské *candomble*, a kubánská *santería*.¹⁷ Těmto synkretismům se nyní nevěnují a pouze upozorňují na existenci nikoli zcela nepodobných kultů¹⁸ na americké půdě.

Vodun je silně až neochvějně prorostlý se sociální i politickou strukturou.¹⁹ A právě tato prorostlost sociální strukturou je klíčová pro teologicko-etickou reflexi. Vodun lze totiž v nejširším smyslu chápat jako kulturu,²⁰ respektive silný kulturotvorný element schopný přijímat rovněž teologicky protichůdné náboženské systémy. V pohledu na kulturotvornost a společenskou strukturotvornost vodunu v Beninu panuje mezi odborníky s rozličnými přístupy konsenzus.

V religionistické literatuře je vodun popisován jako ambivalentní; zároveň zlověstná i blahodárná síla.²¹ Další charakteristickou vlastností vodunu se zdá být jeho přizpůsobivost – vodun je náboženství, které do sebe nasává přicházející vlivy a dynamicky se vyvíjí, mnohdy až plasticky mění. Není překvapením, že existují rozličné synkretismy vodunu a jiných náboženství.²² Je spíše otázkou, zda lze hovořit o nějakém čistém vodunu, neboť mnohem spíše jde i v Beninu o diachronní synkrezí, která obsahuje víru v mocné duchy, kult předků, kult panovníků, víru v bohy i čarodějnictví a magii.

Metodologickým problémem terénního výzkumu je fakt, že západoafrický vodun nemá žádnou zapsanou, dogmaticky platnou věrouku či přímo teologii, zkrátka neexistuje nic pevného, čeho se lze chytit, co lze z primárních pramenů studovat. Existují tedy zejména sekundární prameny od evropských či amerických badatelů, které se často rozcházejí nebo si přímo protirečí. Dalším problémem je bariéra mezi pozorovatelem a místním věřícím. S tímto nelehkým metodologickým východiskem vybízím ke značné opatrnosti při práci s informacemi zkrátka

15 Srov. Suzanne Preston BLIER, *African Vodun: Art, Psychology, and Power*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 23–54.

16 Srov. např. populárně-naučnou publikaci věnovanou karibskému voodoo: Hector SALVA, *The 21 Divisions: Mysteries and Magic of Dominican Voodoo*, York: Weiser Books, 2020.

17 Srov. MILDNEROVÁ, *Pití fetišů. Náboženství a umění vodun v Beninu*, s. 19.

18 Slovo kult má pro religionistu hodnotící zabarvení, nicméně v článku jej používám jako zcela ambivalentní pojem.

19 Srov. MILDNEROVÁ, *Pití fetišů. Náboženství a umění vodun v Beninu*, s. 26.

20 Srov. tamtéž, s. 27.

21 Srov. tamtéž, s. 37.

22 Srov. МВІГІ, *An Introduction to African Religion*, s. 15.

musíme počítat při našich pohledech na původní západoafrická náboženství. Příprava fetišů nebo zásadnější rituály prováděné výhradně zasvěcencem neprobíhají veřejně a pokud ano, je to většinou prázdná placená atrakce pro cestovatele či televizní štáby.²³

Důležitou součástí vodunské praxe jsou fetiše, do nichž se mohou božstva či duchové materializovat. Kromě fetišů – často ochranných sošek nebo masek – zasvěcenci připravují ochranné amulety zvané *kri-kri*. Přestože je vodun polyteistickým náboženským systémem a přestože se jedná o velké množství značně rozličných kultů na poměrně velkém území západní Afriky, existuje v některých oblastech idea nejvyššího boha, stvořitele světa. Tento bůh – pro beninské Fony je to Mawu – stvořil svět, poté se vzdálil na nebeské výšiny a dál se o svět nestará. Modlitby či oběti tento stvořitel nevyslyší, proto mu nejsou zasvěceny žádné chrámy a nemá svůj kult. Podle různých místních legend byl Bůh stvořitel původně člověku mnohem blíží, ovšem po narušení jednoty ze strany člověka se nebe od země propastně vzdálilo. Tento model však může být přejatý z křesťanské zvěsti a nemusí to být plod misie posledních staletí, vždyť víme, že křesťanství vládlo saharské Africe v prvních staletích po Kristu a obchodní výměna mezi saharskou a subsaharskou Afrikou kvetla odedávna.

Podle oné vodunské tradice se Bůh stvořitel nesnižuje, ba ani nemůže snížit k člověku, a tak kontakt zprostředkovávají nižší božstva, zvaná vodun. Nutno ovšem dodat, že jiné vodunské kulty považují za stvořitele ženské božstvo a další kulty zase nerozdělitelnou božskou dvojici Mawu–Lisa symbolizující měsíc a slunce. Podle některých odborníků se jeden nejvyšší Bůh stvořitel objevuje ve vodunské teologii až s příchodem křesťanské misie.²⁴

1.2 Nebeská církev Kristova

Nebeskou církev Kristovu založil 29. září 1947 pan Samuel Bilewu Joseph Oshoffa v Beninu.²⁵ Příznačné je, že zakladatel této západoafrické

²³ Srov. Timothy R. LANDRY, *Vodun: Secrecy and the Search for Divine Power*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018, s. 31–51.

²⁴ Srov. MILDNEROVÁ, *Pití fetišů. Náboženství a umění vodun v Beninu*, s. 135–137.

²⁵ Více o Nebeské církvi Kristově a událostech jejího založení srov. např. Christopher PRATRIDGE, *New Religions: A Guide: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, New York: Oxford University Press, 2004.

církve byl původně – stejně jako Ježíš z Nazareta – tesař. Oshoffa měl mít Božské zjevení, po němž se cítil být povolán k uzdravování nemocných, ožívování mrtvých, modlitbě a konečně k založení nového křesťanského společenství. Jmenoval se prorokem, reverendem, pastorem a zakladatelem Nebeské církve Kristovy, která byla v roce 1965 uznána a schválena jako oficiální.²⁶

Nebeská církev Kristova se proti synkretismu křesťanství a vodunu ostře vymezila a striktně svým stoupencům zakazuje účast na jakékoli formě modlárství, fetišismu, obřadech či rituálech spjatých s vodunem. Oshoffa byl přesvědčen, že je povolán na misi v boji proti Satanovi, vodunským zasvěcencům a ostatním silám zla,²⁷ které působí na tomto světě a v západní Africe právě skrze vodun – z jeho pohledu – zvláště intenzivně. Vodun nazíral jako kult pracující primárně se zlem, respektive se zlým, biblickým Satanem (Mk 1,13). Nebeská církev Kristova – jakožto křesťanské společenství – klade velký důraz na studium Bible, přičemž používá Bibli krále Jakuba, tedy anglický překlad Písma svatého pro anglikánskou církev z roku 1611. Církev je známa svými striktními doporučeními a zákazy v oblasti víry (monoteismus vylučující tradiční africké kulty, zouvání bot při modlitbě a bohoslužbě, oddělení mužů a žen při bohoslužbě...), stravování (zákaz konzumace vepřového masa, alkoholu...) nebo odpočinku (zákaz tabáku a další). V současné době se k Nebeské církvi Kristově v Beninu hlásí více než 500 000 lidí a církev má své stoupence i v dalších zemích nejen v Africe.

Boj Nebeské církve Kristovy proti vodunu a zde posuzovanému synkretismu je v Beninu otevřený a viditelný. Věřící praktikují bohoslužby také ve veřejném prostoru – ve městě, v parku, na pláži, kdekoli je dostatek prostoru pro shromáždění věřících. K bohoslužbě se věřící (zvláště při významných svátcích) strojí do čistě bílých šatů se specifickými bílými čepicemi, na rozdíl od beninských katolíků, kteří do kostela obvykle chodí v běžném, i když povětšinou ve svátečnějším oblečení. Není výjimkou spatřit ve veřejném prostoru liturgii Nebeské církve Kristovy

²⁶ Pro bližší studium Nebeské církve Kristovy srov. Afeosemime U. ADOGAME, *Celestial Church of Christ: The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-charismatic Movement*, Bern: Peter Lang Publishing, 1999.

²⁷ Zlo je značně složitý pojem a není v možnostech tohoto článku jej vyložit. Můžeme ale zdůraznit, že běžný vyznavač západoafrického vodunu nemusí nutně chápat tento kult jako pracující se zlem.

a zároveň, o několik desítek metrů dále, vodunské shromáždění s hlasitým bubnováním a zasvěcencem v transickém tanci nebo vodunský pohřební průvod procházející kolem bohoslužby Nebeské církve Kristovy – kde kněz právě při kázání ostře kritizuje vodun – v otevřeném prostoru města, který jsem v Beninu při svém etnografickém pobytu sám pozoroval.²⁸

Nebeskou církev Kristovu zapojuji do kompozice z toho důvodu, abych vnější katolický pohled na vodun opřel také o nekatolický pohled rozených Beninců, kteří v zemi žijí, do reality vodunu se narodili a v ní vyrostli, a přesto se vodunu vzepřeli, odmítli jej a nazírají jej jako čarodějnictví, ba přímo satanistický kult. Jedná se o přibližně 500 000 lidí žijících v tamějších podmínkách a tedy názor podpořený významnou množinou lidí různého společenského zázemí. Právě na věřících Nebeské církve Kristovy je vidět, že odmítnout vodun – tradici svých předků – je navzdory těžkostem možné. To je klíčová skutečnost pro teologicko-etické posouzení, které provedu ve třetí kapitole.

1.3 Synkretismus vodunu a křesťanství v africkém Beninu

Synkretická náboženství jsou běžná po celém světě a západní Afrika není výjimkou, ba spíše naopak příkladem. Mnozí Afričané přijali křesťanství či islám,²⁹ ovšem nijak neopustili kultické tradice svých předků,³⁰ a vznikly tak náboženské synkretismy v rozličných podobách.^{31,32} Unikát posuzovaného synkretismu spočívá v tom, že by teologicky neměl být možný, ba ani myslitelný, a přesto existuje s pozoruhodnou vitalitou. Někteří Beninci však uvádí, že praktikují dvě náboženství – katolické křesťanství a vodun, nikoli že ona náboženství propojují. I tento fakt je

²⁸ V roce 2004 jsem se účastnil Velikonoční vigilie Nebeské církve Kristovy, která se odehrávala na pláži ve městě Cotonou. Liturgie nepřitahovala prakticky žádnou pozornost nezúčastněných, stejně jako vodunský průvod. Každá skupina se soustředila na svoji slavnost, kolemjdoucí probíhající akce nijak nezaujala.

²⁹ Srov. Ondřej HAVELKA, „Západosahelský kult: Synkreze islámu a západoafrického vodunu,“ *Dingir* 2 (2020): 42–43.

³⁰ Srov. GOTTLIEB, *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, s. 266.

³¹ Srov. RIGGS, *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, s. 1.

³² Srov. МБИГ, *An Introduction to African Religion*, s. 15.

třeba zmínit. Totéž lze pozorovat v sousední Nigérii nebo v Mali ve vztahu vodunu a islámu.³³

Katolická teologie vidí v elementárních základech vodunu působení zlého, pokušítele, otce lži, tedy Satana (Mt 4,1–12), jehož představuje Písmo svaté. Vodunský zasvěcenec podle tohoto přístupu k problematice vědomě a záměrně spolupracuje se zlem, respektive se zlým, s jeho pomocí působí zlo směřované proti nepříteli, kterého sám určí, nebo kterého určí objednavatel jeho útoku, a to za běžně společensky přijímanou úplatu. Perspektivou katolické teologie vodunský zasvěcenec jedná prostřednictvím Satana, v jeho jménu a jeho silou. Takto vodun nahlíželi první misionáři v 16. století, takto jej nahlíží také současní misionáři z evropských zemí, takto jej nahlíží oficiální tvář místní katolické církve a také rozličné křesťanské církve jiného ritu existující v Beninu, typicky Nebeská církev Kristova. Jiní lidé ovšem vodun nahlíží jako ambivalentní kult a někteří dokonce jako náboženství dobra. Jako satanistický kult vodun většinově nenahlíží ti, kteří k vodunu přijali rovněž katolické křesťanství a kteří sami sebe nechápou jako vyznavače jakékoli synkrece, ale jako katolické křesťany. A to je jádrem problematiky.

Nyní je více než zjevné, že v tomto momentě jsme z obecného popisu charakteristik vodunu vědomě, záměrně a zcela otevřeně vstoupili do perspektivy katolické teologie, a to do té její myšlenkové linie, která nechápe zlo jako pouhý nedostatek dobra (při vší úctě a respektu k aristotelsko-tomistické linii), ale za zlem nazírá Písmem svatým představeného odpůrce spásy člověka, tedy Satana. Západoafrický vodun touto perspektivou lze označit za satanistický kult.

Podle křesťanských východisek přemohl působení Satana spasitel světa, bohočlověk Ježíš Kristus, inkarnovaná druhá Božská osoba. Ryze teologickou perspektivou lze vypovědět, že teologická východiska katolického křesťanství vylučují jakoukoli možnost synkretického propojení s vodunem posuzovaným jako kult Satanův. Nelze vyznávat Ježíše Krista a zároveň Satana. Teologicky nelze skloubit následování Toho, který dal vše za spásu člověka s tím, kdo touží jeho dílo zhatit. Jakkoli to vyznívá snad až příliš dualisticky, platí, že jeden přináší život a ten druhý smrt. Synkretismus katolického křesťanství a západoafrického vodunu se zdá být vnitřně nelogický a rozporný.

³³ SROV. J.D.Y. PEEL, *Christianity, Islam, and Orisa-Religion: Three Traditions in Comparison and Interaction*, Oakland: University of California Press, 2016, s. 172–191.

Jak je tedy možná nebo alespoň myslitelná synkreze křesťanství a vodunu? Jak je možné spřátelit trojiční monoteismus³⁴ s polyteismem?³⁵ Jak je možné sjednotit náboženství založené na následování Krista, dvojím přikázání lásky a radikálním odpuštění všem bez výjimky s kultem, v němž si zájemce u zasvěcence objednává neštěstí či smrt pro svého bližního skrze toho, který bojuje proti spáse člověka, skrze Satana?

Jádrem problematiky je – vedle velmi nesamozřejmého chápání otázky „kdo je považován za bližního“ – skutečnost, že lidé v západní Africe vodun chápou jinak, než jak jej nahlížíme my, evropští katoličtí křesťané. Vodun je v západní Africe – a pro Benin to platí povytce – natolik součástí kulturně-náboženské tradice lidí, že se mnohým zdá, že jej zkrátka nelze ze života vyčlenit; je to jakýsi základní substrát, ze kterého život roste. Přesto je zřejmé, že vodun je náboženský kult a jako takový má svůj počátek, vývoj, období etablování a období působení. Pro mnohé lidi v západní Africe – zejména na venkově a typicky pro příslušníky etnika Fon v jižním Beninu žijící v tradičních menších hliněných vesnicích – je vodun bytostnou součástí kulturně-náboženského programu, kterým čtou realitu (každý máme takový program, i když si to nemusíme uvědomovat, a pocítíme jej zejména při změně kultur), a jako takový je také pevnou součástí, lépe řečeno přímo nosným pilířem tamějších mravů. Odpověď na základní otázky lidského života pro tyto domorodce není křesťanství na jedné straně nebo vodun na straně druhé. Vodun chápou jako fakt – je to jednoduše výchozí zadání, které je zcela irelevantní zpochybňovat. Do tohoto výchozího zadání z vnějšku přichází křesťanství s nabídkou spásy. Fonský věřící, který se rozhodne křesťanské poselství přijmout, přijímá křesťanská východiska a celkem logicky je nastavuje na svůj dosavadní život, na své chápání reality, na svůj program, jímž čte svět kolem sebe. To, co se nám zdá být v ostrém rozporu, jemu v rozporu nepřipadá.

Výše naznačená nesamozřejmost otázky „kdo je bližní“ je rovněž klíčová. Západní Afrika je ve venkovských oblastech (ale nejen tam) silně etnický a klanově diferencovaná a mnozí stále považují za bližního pou-

³⁴ Jeden z nejpřehlednějších diferencovaně zpracovaných náhledů na křesťanské *mysterium trinitatis* nabízí: Ctirad Václav Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

³⁵ Různé formy vodunu v Beninu a okolních zemích západní Afriky vyznávají existenci mnoha božstev a duchů. Jedna z forem beninského vodunu rozlišuje nejvyšší bohyni a mnohá další podřízená božstva a jim podřízené duchy, s nimiž komunikuje zasvěcenec, a stává se tak prostředníkem (médiem) komunikace mezi světem lidí a duchů.

ze příslušníka svého klanu nebo dokonce pouze své rodiny. Co takové ostré dělení světa na „my versus oni“ dokáže napáchat, netřeba připomínat, neboť půda černého kontinentu ještě zcela nevstřebala těžko uvěřitelné množství lidské krve nedávných genocid.

Podstatou problému je tedy fakt, že rozený Beninec často nepovažuje vodun za náboženství, které by přijímal či nikoli. Vodun je všude a ve všem, je to strukturotvorná síla, je to součást identity, je to tradice a historie, je to kultura, je to síla formující společenský mrav. Odmítnout vodun je v tradičních venkovských oblastech nejen sebevylučující jednání, ale rovněž vysoce nemravné. Navíc je vodun oficiálním státním náboženstvím Beninu a je současným establishmentem významně podporován a prosazován.

Fonský věřící – chápající sám sebe jako katolického křesťana žijícího rovněž v souladu s vodunskou tradicí předků – na rozdíl od nás nechápe vodun jako náboženství, které pracuje s nepřítelem Krista, biblickým pokušitelem; tento fonský věřící vodun chápe jako „normální“ životní kontext, jako hrací pole, na němž se životní hra odehrává, jako jeden z rozměrů vedle prostoru, času a podobně. Rozporovat vodun nebo třeba čas je zkrátka zbytečné, ne-li nemožné. V tomto zadání domorodec přijímá křesťanství a ve výsledku vzniká to, co my z našeho západního evropského pohledu nazýváme synkrezí vodunu a křesťanství. Fonský katolický křesťan si ovšem neuvědomuje, že by vyznával nějakou synkrezí, on prostě přijal křesťanství do svého života, jenž je zcela přirozeně zasazen do kontextu vodunu, v němž se odehrává. Je důležité přijmout fakt, že naše elementární pohledy na vodun jsou odlišné.

Lze ovšem relativně objektivně vypovědět, že věřící tohoto „křesťansko-vodunského západoafrického kultu“ – pro nás synkretismu – vedle nám známých křesťanských bohoslužeb navštěvují také vodunské zasvěcence, u nichž hledají ochranu nebo žádají útok na nepřítele (!), běžně používají tradiční fetiše na ochranu domácnosti (dřevěné nebo z vysušených částí zvířat) a osobní ochranné amulety, které nosí při sobě. Výjimkou není ani účast na magických rituálech za účelem ochrany celé vesnice nebo vymýcení šířící se nemoci a podobně. Věřící pěstují úctu k zemřelým předkům a za pomoci vodunského kněze rituálně komunikují se světem duchů.

Zakladatel Nebeské církve Kristovy Beninec Samuel Bilewu Joseph Oshoffa se na křesťanství nastavené na tradiční západoafrický vodun podíval podobným pohledem jako západní křesťané, označil obecně

etablované katolické křesťanství v Beninu za synkretismus katolického křesťanství a vodunu, nikoli za „čisté“ katolické křesťanství. Cítil bytostnou potřebu založit nové křesťanské společenství, které se proti tomuto synkretismu striktně vymezí, což také učinil.

Odborníci hovoří o tom, že pro venkovské domorodce v námi sledované oblasti není katolické křesťanství a vodun otázkou „buď, anebo“, jakou bychom si na základě našeho náboženského předporozumění položili my, ale mnohem spíše chápou vodun jako životní samozřejmost prostupující tamější život v jeho celku (pro vodun se nikdo nerozhoduje, není třeba jej přijmout nebo odmítnout, vodun je západoafrická realita) a křesťanství chápou jako vyšší náboženství, které přišlo z vnějšku a nabízí saturování přirozené touhy po smyslu. Kromě přijetí křesťanské víry a vize věčného života v ráji existuje ovšem ještě jeden důležitý aspekt pro přijetí křesťanství k vodunu – pro nesmírně chudé domorodce žijící v bídě nabízí přijetí křesťanství také mimořádnou důstojnost, neboť tamější sociální status quo jasně říká, že křesťan má vyšší (dokonce mnohem vyšší) lidskou důstojnost.

V tradičních afrických kulturách mají nesmírně silný vliv na život domorodců mravy, tedy exogenní etická kritéria jednání. V teologické etice rozlišujeme jednání morálně dobré, tedy jednání v souladu se svědomím jednajícího, a mravně správné, tedy jednání v souladu s vnějšími obyčejí, zvyky, jedním slovem mravy. Níže se k této diferenciaci detailněji vrátím. Jak je známo, pozitivní zákon je možné upravit, případně zcela změnit poměrně jednoduše a rychle, zatímco mravy etablované ve společnosti lze měnit jen velmi pomalu a pozvolna, neboť rychlou či významnější změnu by společnost zkrátka nepřijala. Vzhledem k západoafrickému vodunu je možné tvrdit, že se nejedná o náboženství, které by nabízelo spásu nebo saturovalo bytostnou touhu po smyslu, ale mnohem spíše o komplexní fenomén prorůstající všechny oblasti života domorodců, formující jejich kulturu, historickou paměť a současné mravy do takové míry, že zavrhnout vodun, odmítnout autoritu vodunského kněze nebo se jinak vymezit proti vodunu by znamenalo těžké porušení mravů, silně společensky nežádoucí, mravně nesprávné, tedy nemravné jednání, a to by způsobilo vypuzení jedince ze společnosti.³⁶

³⁶ Srov. HAVELKA, „Západosahelský kult: Synkreze islámu a západoafrického vodunu,“ s. 42–43.

2. DVA PILÍŘE ETIKY VZHLEDEM KE SPOLUPRÁCI SE ZLEM

Dříve než provedu teologicko-etickou reflexi synkretismu katolického křesťanství a vodunu a dříve než zodpovím otázku, zda je pro katolického křesťana představitelná či dokonce mravně správná spolupráce se zlem, je nezbytné po prvním kroku představení synkretismu a teologických souvislostí vytyčit pole teologicko-etické terminologie, metodiky posuzování a etického tázání, kterému je věnována tato kapitola práce.

2.1 Morálně dobře a mravně správně ve vztahu křesťanství a vodunu

Etika, jako filozofická disciplína, hodnotí lidské jednání: posuzuje, zda je mravně správné či nesprávné, morálně dobré či zlé; táže se po dobrém životě v jeho celku, přičemž kritériem k posuzování je dobro osoby.³⁷ Dobro osoby jako základní kritérium posouzení mravnosti a morality lidského jednání vychází z Aristotelovy etiky ctnosti (kritériem byl zdařilý život ve svém celku)³⁸ a je typické pro dnešní aristotelsko-tomistickou myšlenkovou linii etiky.

Jako filozofickou disciplínu známe etiku při nejmenším již od Aristotela³⁹ (384–322 př. n. l.), který rozlišoval v lidském životě tři roviny: teoretickou (*theoría*), tedy poznávání; praktickou (*praxis*), tedy jednání a tvořivou (*poiésis*), tedy zhotovování. Etika hodnotí rovinu praktickou, tedy lidské jednání,⁴⁰ neboť jednání má cíl samo v sobě. V případě posuzovaného synkretismu sem spadá také „nejednání“, když se beninskému věřícímu jeví jako nemravné odporovat zlu a záměrně tedy v souladu s konformitou v určité situaci – které je ovšem osobně přítomen – nejedná, čímž zlo za sebe implicitně ratifikuje. V reflexi tedy nejde o přístup k danému náboženství, trpný hodnotový postoj, ale činné jednání či nejednání s morálním znaménkem. Táží se, zda je pro beninského katolického křesťana mravně správné a morálně dobré aktivně se účastnit

³⁷ Srov. Helmut WEBER, *Všeobecná morální teologie*, Praha: Zvon; Praha: Vyšehrad, 1998, s. 149–171.

³⁸ Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Praha: Rezek, 1996.

³⁹ Srov. Jiří SKOBLÍK, *Přehled křesťanské etiky*, Praha: Karolinum, 1997, s. 26.

⁴⁰ Srov. Arno ANZENBACHER, *Úvod do filozofie*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990, s. 193.

vodunských rituálů, a vědomě tak participovat na činnosti realizované – teologicky nahlíženo – v oblasti zla. Jistě, beninský věřící si nemusí explicitně uvědomovat, že účastí na vodunském rituálu participuje na aktivitě Satana, ovšem uvědomuje si zcela jasně, že onen magický rituál má za cíl např. ublížit jedinci nebo celému klanu či kmeni, tedy aktivně způsobit zlo nebo naopak zlo tímto způsobem odrážet. Do této míry si věřící explicitně uvědomuje, čeho je součástí.

V etice (z řeckého *ethos* s významem: zvyk,⁴¹ obyčej)⁴² rozlišujeme kategorie morální a mravní, navzdory tomu, že mají v běžně užívané řeči (tedy z metaetického pohledu) pro mnohé nezasvěcené uživatele stejný význam a bývají nezřídka používány jako synonyma. Pro naše uvažování je to ovšem diference klíčová a podstatná. Jednání člověka může být morální nebo nemorální, jinak vyjádřeno morálně dobré či zlé a mravné či nemravné, případně vyjádřeno mravně správné či mravně nesprávné. Morální (z latinského *mos*, plurál *mores*, s významem: vůle)⁴³ jednání je v souladu se svědomím jednajícího, nezávisle na objektivní stránce jednání.⁴⁴ Otázka z oblasti aplikované etiky na úrovni morální by tedy mohla znít: Je pro beninského katolického křesťana, který ctí tradici předků, morálně dobré účastnit se vodunského rituálu vysílajícího zlo na sousední klan? Jinými slovy: Je to (v případě fonského věřícího) v souladu s jeho svědomím?

Dále rozlišujeme jednání mravné či nemravné: mravné (ze staroslovanského *nrav*),⁴⁵ nebo také mravně správné jednání je takové, které je v souladu s obecně platnými zvyky, obyčejí, etickými normami, neboli mravy, v dané oblasti a v dané době. Otázka z oblasti aplikované etiky na úrovni mravní by tedy zněla: Je pro beninského katolického křesťana mravně účastnit se vodunského rituálu vysílajícího zlo na sousední klan? Jinými slovy: Je to v souladu se zvyky a normou jeho klanu? Mravy se také mění a vyvíjí, ovšem narozdíl od státních zákonů, které mohou být

⁴¹ Tomáš Akvinský zdůrazňoval, že morální ctnost získáváme zvykem, navykáním, srov. např. Tomáš AKVINSKÝ, *Komentář k Etice Nikomachově. II. kniha*, Praha: Krystal OP, 2013, s. 29.

⁴² Srov. Marek VÁCHA – Radana KÖNIGOVÁ – Miloš MAUER, *Základy moderní lékařské etiky*, Praha: Portál, 2012, s. 20.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 20.

⁴⁴ Srov. ANZENBACHER, *Úvod do filozofie*, s. 223.

⁴⁵ Praslovanské *nrav* se dodnes obrází v ruském нравится (podle české ortoepie čteno *nráviťsja*) s významem líbit se, chutnat.

změněny poměrně jednoduchým a rychlým procesem, mravy se obvykle mění jen velmi pomalu a nikoli radikálně.

Ve společnosti hovoříme rovněž o tzv. konformitě, tedy souhrnu naučených kulturních vzorců chování a jednání, které každá forma lidské společnosti po svých příslušnících vyžaduje. Společenský mrav – konformita – bývá v jádru velmi podobný napříč kulturami a dějinami: často vychází z imperativu nezabíjet bližního a bližnímu v nouzi pomoci. Významně se však liší vymezení bližního. Právě konformita a vymezení bližního hrají v případech posuzované synkreze podstatné role. Vodun je totiž houževnatě prorostlý celou beninskou společností a jaksi neoddělitelně prostoupen celým životem fonského domorodce. Vzepřít se konformitě vystavěné na účtě k vodunu je nesmírně náročné a prokletit si cestu z husté džungle jeho stravujícího dosahu je mimořádně náročné. Proto musíme být v našich etických soudech opatrní a poctiví, na druhé straně však musíme zůstat věrní evangeliu a podstatným pilířům křesťanské nauky.

Kategorie mravní – vrátíme-li se k terminologii – hodnotí objektivní, exogenně danou, obsahovou stránku jednání,⁴⁶ zatímco kategorie morální hodnotí na základě vnitřních, endogenních kritérií souladu se svědomím jednajících; zvažuje lidské jednání v dichotomii dobré–zlé. Kategorie mravní k hodnocení používá adjektiv mravné–nemravné, přičemž posuzuje jednání na základě sociálního étosu, tedy normy či zvyku determinovaného sociálním kontextem⁴⁷ a právě tento sociální kontext je na beninském venkově po staletí, dost možná po tisíciletí formován vodunem.

2.2 Etický soud, svědomí beninského věřícího, dobro a zlo v jednom náboženství

Svědomí je schopnost člověka rozlišovat morální dobro a zlo; z vlastní zkušenosti můžeme rozeznat svědomí předcházející (vybízející nebo varující), průběžné a následné (chválící nebo kárající) vzhledem k jednání. Často cítíme svědomí jisté nebo nejisté; odborníci dále rozlišují svědomí laxní (uvolněné, lehkomyšlné), skrupulózní (úzkostlivé, přecit-

⁴⁶ Srov. ANZENBACHER, *Úvod do filozofie*, s. 223.

⁴⁷ Srov. *tamtéž*, s. 223.

livělé) či perplexní (zmatené). Zajímavý je pohled Tomáše Akvinského (1224–1275), který rozeznával tři elementární roviny svědomí *synderesis* (pra-svědomí, vrozená schopnost základního rozlišení dobra a zla), *sapientia* (internalizovaný habitus získaný vzděláním, výchovou, zkušeností) a *scientia* (konkrétní „technická“ znalost). Podle Tomáše Akvinského se svědomí na úrovni *synderesis* a *sapientia* nemůže v ryze morálním smyslu mýlit, a to dokonce i tehdy, když dva lidé dospějí na základě svého svědomí k opačnému rozhodnutí ve stejné věci. V morálním smyslu nemůže stát nad svědomím jednjícího žádná nadřazená autorita, protože má-li být výkon svědomí autonomní,⁴⁸ nemůžeme nad něho stavět autoritu, která by jej determinovala a negovala tak skutečnou autonomii. Řečeno kantovsky bychom museli hovořit o heteronomním výkonu svědomí. Ptáme-li se, zda je pro beninského katolického křesťana morálním dobrem participovat na vodunských (řekněme explicitně – z našeho pohledu – satanských) rituálech, musíme hodnotit ryze výkon jeho svědomí a nikoli vnější společenskou normu. Může se totiž snadno stát, že mravem determinovaný člověk bude jednat v protikladu se svým svědomím při účasti na vodunském rituálu. Bude tedy jednat mravně správně, ale morálně zle. Jak moudře vystihl Tomáš Akvinský, svědomí se v čase formuje, ovšem v jeho nejhlubší vrozené úrovni je pro každého možné rozlišit dobro a zlo a rozhodnout se pro svoji volbu. Svědomí běžného fonského věřícího je však společností formováno velmi silně a vodun má ve společenském programu jakousi neotřesitelnou autoritu.

2.2.1 Význam svědomí pro nahlédnutí morální roviny beninské náboženské reality

Svědomím se zabývali největší filozofové, teologové a myslitelé lidských kulturních dějin a jeho diskurz sahá daleko před Sókrata (469–399 př. n. l.), který jej nazýval *daimonion*. Dokument II. vatikánského koncilu *Gaudium et Spes* nazírá svědomí jako nejniternější svatyni člověka, kde se setkáváme s hlasem Božím (GS 16). Dokument *Dignitatis Humanae* dokonce vypovídá, že nikdo nesmí být v náboženské oblasti nucen jednat v rozporu se svým svědomím (DH 1) a svědomí je pro člověka závazné; jinými slovy výsledek myšlenkového procesu, se kterým se ve svědomí ztotožníme, jsme povinni respektovat (DH 2), i kdyby to přinášelo potíže, nebo dokonce bylo v rozporu s exogenním mravem nebo legisla-

⁴⁸ Auto = vlastní, nomos = zákon.

tivním nařízením. Ovšem společenský mrav má v beninské společnosti takovou sílu a jedinec na venkově je natolik závislý na rodině, bližních, tedy společnosti, že je vnější mrav velmi často silnější než vnitřní autonomní individuální výkon svědomí. V naší společnosti je tomu jinak, a proto nemůžeme hodnotit podle našich norem. Nadřadit výsledek výkonu svědomí nad vnější tlak není pro fonského věřícího nic jednoduchého a samozřejmého.

2.2.2 Spor o autoritu svědomí a klíčový princip epikie ve vztahu k synkretismu

Mimořádně zajímavý spor o autoritu svědomí se rozhořel ve vrcholné scholastice: zatímco významný teolog Petr Lombardský (1100–1160) proslulý zejména díky svým *Sentencím* v případě konfliktu mezi svědomím a zákonem nebo nadřazenou autoritou volil vnější loajalitu, a tedy podřízení se autoritě (což by u sledovaného synkretismu znamenalo respektovat prastarý vodunský kult, dokud by kněz nerozhodl jinak), jedna z největších teologických autorit nejen scholastiky, ale celých dějin teologického myšlení, Tomáš Akvinský (1225–1274), který provedl tzv. reinkulturaci teologického myšlení na Aristotelův filozofický odkaz⁴⁹ a k vlivnému augustínsko-platónskému teologickému proudu přidal neméně vlivný aristotelsko-tomistický, zastával nadřazenost svědomí nad jakoukoli heteronomní autoritou. Tomáš tedy otevírá domorodcovo prožívání nesnadné situace účasti na vodunském rituálu autonomii svědomí a svobodě rozhodnutí. Tomáš Akvinský si byl dobře vědom, že dva různí lidé mohou zaujmout zcela opačné stanovisko k téže problematice, a to v souladu se svým svědomím, přesto v morální oblasti hájil svědomí jako nevyšší autoritu, která se na úrovni synderésis a sapientia nemůže v ryze morálním smyslu mýlit. Jeho myšlenkový model tedy neznamená apriorní odmítnutí vodunu v rámci křesťanství, ale možnost vlastního rozhodnutí výkonem autonomního svědomí i při mimořádné nepřízni vnějších faktorů. To je dle mého soudu klíčově důležité, neboť – jak ukazuje situace v Beninu – křesťan se může dostat do mnohých vnitřně náboženských kontradikcí, ale jeho zodpovědnost před Bohem to nijak neumenšuje.

⁴⁹ Srov. Ctirad Václav Pospišil, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 52.

Člověk by měl v životě jednat mravně správně a morálně dobře – v ideálním případě jde takové jednání v obou oblastech ruku v ruce; pokud se ovšem mravní a morální oblast dostanou do konfliktu, člověk musí volit: podle aristotelsko-tomistických etických východisek jsme vázáni jednat v souladu se svědomím, jinak bychom vědomě konali morální zlo a to je nepřijatelné, i kdyby nás k tomu nutil zákon nebo nadřízený. Hovoříme o tzv. principu epikie,⁵⁰ jehož základy artikuloval Aristotelés a jehož nejvýznačnějšími reprezentanty se stali zejména Albert Veliký (1206–1280)⁵¹ a Tomáš Akvinský. Princip epikie je zajisté myšlenkovým vzorcem bohu libým, ovšem musím zopakovat, že vzepřít se společenskému mravu ve věrnosti vlastnímu svědomí je pro beninského věřícího nesmírně obtížné.

2.2.3 Problematická otázka pro fonského věřícího: co je dobro a zlo v mravní oblasti?

Další palčivou otázkou je, co to znamená jednat dobře či zle neboli co je dobro a zlo? Na tento typ filozofických otázek se odpovídá spíše prohlubováním otázky samotné, osvětlováním otázky z různých stran a lepším pochopením otázky samé. Otázka „co je dobro“ je typická otázka, u které se prolíná to, po čem se tážeme a na co se tážeme. Nejde přitom o dobré jídlo, dobrého člověka, dobrého křesťana nebo dobře fungující stroj, jde o dobro nevztažené, nekvalifikované, vyvázané, dobro samo o sobě, tedy ontologické dobro. Není to snadná otázka – má samostatné dějiny sahající daleko před slavné Platónovo podobenství o slunci, věnovali se jí největší filozofové a nejpronikavější myslitelé, kteří kdy chodili po této planetě, a přesnou odpověď stále nemáme. Existuje téměř tolik názorů a pohledů na dobro, kolik je účastníků diskurzu.

Různé etické myšlenkové linie na otázku po dobrém jednání odpovídají po svém: pro hédonistu je dobré jednání vše, co způsobuje slast; pro utilitaristu je dobré to, co naplňuje čtyři principy: utility, následků, slasti a sociální; pro aristotelského etika je to ctnostné jednání, které vede ke zdařilému životu ve svém celku; pro aristotelsko-tomistickou linii je dobré jednání takové, které vede k dobru osoby; pro kantovce je to splnění mravního imperativu; pro machiavellisty je dobré jednání jakékoli, které vede k vytčenému cíli, klidně i násilné; podobně pro zastánce eti-

⁵⁰ Srov. Josef KOŘENEK, *Lékařská etika*, Praha: Triton, 2002, s. 71–72.

⁵¹ Jako datum Albertova narození se uvádí rok 1206 nebo 1207, v jiných pramenech ovšem rok 1193.

ky Nietzscheho typu, která nesmlouvavě rozlišuje otrockou a panskou morálku a přímo pohrdá slabšími a oslavuje silné jakožto dobré; příznivci extrémní situační etiky neuznávají žádné normy a předcházející pravidla a posuzují dobré jednání vždy *ad hoc*; dále je tady náboženská etika s širokou škálou přístupů; komunistický dialektický materialismus a jeho představa o dobru jako třídním boji vedoucím k rovnosti a mnohé a mnohé další. Co je ale dobro pro fonského katolického křesťana obklopeného vodunem? A co je zlo, na nějž se táži v předložené otázce této práce?

3. SYNKRETISMUS DOBRA A ZLA – ROZERVANÁ TEOLOGIE LÁSKY A NENÁVISTI

V této kapitole přistoupím k vlastní teologicko-etické reflexi synkretismu katolického křesťanství a vodunu v Beninu. Nebude to pokus jednoduchý, nebude to pokus nezaujatý. Jednak jej provedu jako katolický teolog, který se zabývá mezináboženským dialogem z křesťanské perspektivy, a rovněž jako etnograf a religionista, který je fascinován světovými náboženstvími a kultury, v Beninu je aktivně poznával a byl vodunem osobně konfrontován. To činí z mého pokusu pohled subjektivní, vedený z pozice, kterou laskavému čtenáři předkládám k posouzení. Jak bylo řečeno v úvodu, cílem tohoto pokusu je naznačit základní črty a barvy v teologicko-eticky bílém místě na mapě západní Afriky.

3.1 Křesťanská láska a vodunská nenávisť v jednom náboženství

Člověk byl stvořen jako obraz Boží (Gn 1,26), Bůh je láska (1Jn 4,8). Obraz Boží v sobě můžeme chápat jako schopnost upřímně milovat, vycházet ze sebe pro druhého. Proto když cele milujeme druhou osobu a zakoušíme opěťovanou lásku od ní, jako bychom v osobní lásce zakoušeli perichorezi milovaných osob, kdy jedna vychází cele ze sebe a dává se druhému a druhého ve stejném aktu cele přijímá, zároveň jej však láskyplně respektuje a nepohlčuje. Tehdy zakoušíme blaženou účast na Boží přirozenosti (DV 2), na Boží lásce věčně se realizující mezi perichoreticky se

prostupující Trojicí osob jediného Božství, jenž je láskou.⁵² Jsme-li křtem ponořeni do Trojjediného Boha a zakoušíme rozumem „neregulovanou“ lásku, zakoušíme cosi ničím neohraňované, nekonečné lásky Boží.

Člověk je charakteristický svou vymezeností, jadrnějším slovem omezeností. Máme vymezený prostor naším tělem (někdo větší, někdo menší, ale všichni vymezený), vymezený rozsah našeho intelektu (někdo širší, někdo užší, ale všichni omezený) atd. Také naše láska zakoušená v této vymezenosti je pouze částečná, ale nabízí průhled do nekonečnosti Boží, vždyť cele zamilovaný člověk jednoznačně ví, že láska je pro něho nekonečně víc, než všechny stvořené skutečnosti, které jsme s to zakoušet. Jak tedy může křesťan zabydlený v lásce otevřít své srdce zlu? Je takový existenciální paradox vůbec myslitelný?

Podle vlivného křesťanského myšlenkového paradigmatu pracuje západoafrický vodun se zlem, s nenávistí, záští k druhému. Tak, jako je láska dynamická meziosobní skutečnost, je také zlo negativně dynamickou meziosobní skutečností, nikoli jen nedostatkem lásky. Aktivní nenávist, kterou produkuje vodunský zasvěcenec vůči druhé osobě, přerušuje vztah s Bohem, cele od Boha odděluje a propastně vzdaluje a připodobňuje k padlému andělu, jehož vizitkou je smrt, zášť, závist a nenávist.

Kategorie zla patří do hájemství teologie a filozofie, ovšem ani ony nenabízí žádnou hotovou, v sobě konzistentní a komplexní, odpověď na otázku po podstatě a smyslu zla.⁵³ Tak jako nenávist není pouze nedostatkem lásky, ale je mnohem zákeřnější, je dynamická, aktivní, je aktivní silou s opačným znaménkem, je negativní dynamickou silou, stejně tak nám nemůže stačit zkratka, že totiž zlo je pouhým nedostatkem dobra; zlo (lépe řečeno zlý) je totiž rovněž aktivní, dynamickou silou a mocí s opačným morálním znaménkem. Zlo/zlý není pouhým nedostatkem, je reálnou hrozbou a silou, která dokáže napáchat velké škody, o čemž v západní Africe nikdo nepochybuje. Jistě, v našem prostředí může znít expozice výsledků vodunských rituálů až nereálně, ovšem při delším pobytu na západoafrickém venkově člověk nemá zásadních pochyb o síle vodunu, o jeho nebezpečnosti, o jeho aktivní agresivitě a zcela konkrétních dopadech. V Beninu – po zakušení síly vodunu – nikdo nehovoří o nedostatku dobra, ale o reálné síle zla. V žádném případě

⁵² Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *I řekl Bůh. Trinitární teologie stvoření*, Praha: Karolinum, 2019, s. 133.

⁵³ Srov. Konrad HILPERT, *Základní otázky křesťanské etiky*, Brno: CDK, 2017, s. 101.

nepředkládám dualistický pohled na realitu, nemohu však vzhledem k hmatatelným výsledkům zla v západní Africe souhlasit s vymezením zla jako pouhým nedostatkem dobra, jakkoli se mi tento myšlenkově příjemný postup z klidu akademické kanceláře zamlouvá. Křesťanský etnograf v Beninu zakouší první linii a abstraktní myšlenkové figury lidem jako odpověď, štít nebo prevenci proti aktivnímu zlu nabízet nemůže a nechce.

Je zřejmé, že teologické porozumění synkretismu katolického křesťanství a vodunu, lásky a nenávisti, dobra a zla je ze své podstaty nemožné, člověka trhá zevnitř, rozděluje do neuskutečnitelného rozkročení a duchovního paradoxu. Teologové hovoří v zásadě konkordantně o tom, že navzdory všude zakoušenému zlu je stvoření v jádru dobré a síly zla jsou zdolány Kristem a jeho křížem.⁵⁴ Z našeho pohledu se ovšem vždy jedná o poměrně jasné morální rozhodnutí jedince (*optio fundamentalis*) pro dobro nebo v opačném extrémním případě pro zlo. Naším křesťanským pohledem zkrátka nedokážeme pojmut *optio fundamentalis* pro dobro i zlo zároveň, v rámci jednoho člověka, vyznávajícího jedno náboženství. Přesně to se však u námi sledovaného synkretismu děje. Věřící se dopoledne zcela běžně účastní vodunského rituálu, kde zasvěcenec otevřeně praktikuje magii a ví, že věřící půjde odpoledne do kostela na mši svatou. Na odpolední mši probíhá katolická liturgie, přičemž kněz ví a reflektuje, že věřící se téhož dne účastnil vodunských rituálů a celá tato situace je tzv. „normální“, probíhá v rámci jednoho náboženství, jímž je – formálně nahlíženo – katolické křesťanství. Otázku, nakolik vodunský kněz komunikuje s katolickým knězem, nakolik se vzájemně respektují a může-li se jednat o jednu a tutéž osobu, ponechám vzhledem k rozsahu článku k samostatnému představení. V této práci se budu držet otázky, zda může být pro křesťana mravné, tedy mravně správné aktivně přitakat zlu.

3.2 Společenský mrav v západní Africe jako strukturální hřích

Úcta k vodunským zasvěcencům (pramenící povětšinou ze strachu, ale také zvyku, někdy však rovněž z obdivu) a společensky vyžadovaná účast na vodunských rituálech, vlastnictví fetišů a amuletů (*kri-kri*) je

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 101.

z hlediska etablovaných společenských norem a zvyků (tedy mravů) ve sledované oblasti beninského venkova mezi Fony povinná a tedy v souladu s konformitou mravně správná. Přestože z křesťanského hlediska se jedná o obcování se zlem – jenž definitivně překonal Kristus – má v životě beninského katolického křesťana (respektive člověka, kterého našim pohledem řadíme mezi příslušníky synkretismu křesťanství a vodunu) úcta k vodunu nezpochybnitelné místo. Jedinec se ve fonské venkovské společnosti ani nemůže vůči vodunu vymezit, neboť by to znamenalo extrémně nemravné jednání a tvrdý sociální trest. Lze tedy tvrdit, že v případě vodunu jako základního substrátu života beninského křesťana, vodunu jako elementární sociální struktury, se jedná o mravní strukturální hřích. Ovšem pouze z našeho pohledu, našim chápáním, našim kulturně-náboženským pohledem. Pro beninské Fony je participace na vodunských rituálech naopak mravně správná. Staré prosté pořekadlo „jiný kraj, jiný mrav“ zde platí ve své ryzí podobě.

Můžeme namítnout, že dichotomie dobro–zlo, křesťanství–vodun, se může zdát až příliš zjednodušující, zkratkovitá, snad až černobíle předkládaná skutečnost, ovšem nahlédneme-li křesťanství jako náboženství lásky, víry a naděje s pobídkou milovat i nepřítel na jedné straně a vodun jako kult strachu, nenávisti a zloby s pobídkou pomstít se nepříteli násobně více na straně druhé, nelze než onu dichotomii přijmout jako výstižnou. Mohu-li si dovolit zprostředkovat ryze subjektivní zkušenost z oblasti západní Afriky, potom tvrdím, že existenciální děs ze západoafrického vodunu, který spočívá jako těžká poklice na tamějších kulturách, nenechá nikoho (kdo pouze kvapem neprojíždí) na pochybách, že tam zlo dotírá a olizuje lidské životy reálně, zakusitelně, chtělo by se až říci „hmatatelně“. Pocit strachu ve společnosti vodunského zasvěcence, duchovního vykojení z tamějších poměrů a silného náboženského šoku je ovšem obtížně předatelný a nelze než zopakovat, že jde vždy o subjektivní vnímání, jenž se pochopitelně vždy děje – řečeno s Tomášem Akvinským – (rovněž) na způsob vnímajícího.

V souladu s teologicko-etickou terminologií tedy lze tvrdit, že pro fonského věřícího, který je formálně nahlížen jako katolický křesťan, ovšem pro naše vnímání skutečnosti je vyznavačem synkretismu katolického křesťanství a vodunu, což také odpovídá náhledu beninské Nebeské církve Kristovy – kterou předkládám pro podporu našeho západního evropského pohledu rovněž z beninské strany –, je společensky a také nábožensky nepřijatelné, tedy nemravné, odsuzovat vodun nebo nere-

spektovat zasvěcence, přestože ten explicitně útočí proti bližním. Pro tohoto věřícího je dokonce nemravné neúčastnit se vodunských rituálů, kde je otevřeně pracováno se zlem a nenávisť, kde probíhá zaklínání zvířat či fetišů, vzývají se duše zemřelých předků a zasvěcenec komunikuje s duchy, kteří mají zprostředkovávat kontakty s božstvy. Drásavé je, že ještě v první polovině 20. stol. byli na vodunských obřadech obětováni lidé, jak jsem výše představil. Zdá se naprosto neskutečné, že těmto obětem přihlíželi, a dokonce asistovali katoličtí křesťané, naším pohledem vyznavači synkretismu. Jistě nelze zobecnit, že se těchto obřadů účastnili všichni nebo většina těchto křesťanů, ale z výpovědí misionářů lze vyčíst, že přinejmenším někteří ano.

Potud je možné verifikovat kontroverzní tvrzení, že odporovat zlu může být pro katolického křesťana nemravné a spolupracovat se zlem může být pro katolického křesťana mravně správné. Samozřejmě pouze z pohledu onoho beninského fonského katolického křesťana. Jedním dechem musím dodat, že rozhodně ne všichni katoličtí křesťané v Beninu vyznávají představenou synkrezi. Zejména ve městech a rozvinutějších oblastech lze sledovat katolické křesťanství tak, jak jej známe z naší oblasti, samozřejmě s mírně odlišnými důrazy a některými vnějšími projevy. Opět opakuji, že problematika představené synkreze je přítomna zejména na beninském venkově mezi Fony žijícími tzv. tradičním africkým životem, který za poslední desetiletí a staletí neprošel tak překotným vývojem jako větší africká města.

Z vnějšku nemůžeme posoudit, zda je účast na vodunských obřadech pro fonského křesťana také morální či nemorální, neboť soud jeho svědomí nám samozřejmě není přístupný. Jednání v souladu s vodunem a instrukcemi zasvěcence tedy může být v jeho společenství chápáno jako žádoucí, mravné a rovněž morální (pokud je taktéž v souladu s výkonem jeho svědomí) nebo společensky žádoucí, mravné, ale nemorální (pokud dotyčný věřící tíhne k „čistému“ křesťanství a vnitřně s vodunem nesouzní, ale z rozličných důvodů si netroufá prolomit konformitu). Z našeho pohledu, se kterým souzní také pohled Nebeské církve Kristovy, je ale takové jednání v přímém rozporu s křesťanskou naukou, je to spolupráce se zlem, která by měla být vždy nemravná. A pokud je uvědomělá, tak také vždy nemorální, neboť křesťan schopný rozlišovat dobro a zlo nikdy nejedná morálně dobře, když vědomě volí zlo nebo mu přitaká.

A tak se rodí nesmírně paradoxní každodenní skutečnost, že totiž pro katolického křesťana v Beninu je nemravné odporovat zlu (a dokonce mravně správné participovat na zlu), a to nejen z hlediska obecné společenské etiky, ale dokonce i z hlediska jím prožívaného přístupu k etice teologické.

ZÁVĚR

Vyřčené závěry nás mohou šokovat, mohou nás iritovat, můžeme s nimi nesouhlasit, můžeme je za sebe odmítat, mohou nám přivodit legitimní náboženský šok, ale musíme zároveň přiznat, že se jedná o každodenní skutečnost jedné z tváří katolického křesťanství v Beninu, což vedle evropských teologů, religionistů a etnografů verifikuje i postoj beninské Nebeské církve Kristovy. Představený křesťansko-vodunský synkretismus je jedním z kaménků rozsáhlé mozaiky světové tváře katolického křesťanství. Je to kámenek v celku mozaiky nepatrný, leč přítomný a přinejmenším kontroverzní. Provokativní otázka z úvodu, zda může být pro katolického křesťana mravně spolupracovat se zlem, byla – snad překvapivě, snad znepokojivě – zodpovězena kladně. V našem prostředí je otázka po mravnosti spolupráce se zlem, ba dokonce s biblickým Satanem drásavě absurdní, což ovšem neplatí všude na světě, přinejmenším nikoli v Beninu pro určitou množinu lidí.

Syncretism of Catholic Christianity and West African Vodun from a Theological-Ethical Perspective

Keywords: Syncretism; West African Vodun; Theological Ethics; Celestial Church of Christ; Benin

Abstract: The paper presents the unique syncretism of Catholic Christianity and West African Vodun in Benin, Africa, and raises the problematic question of whether, in the context presented, it may be morally correct for a Catholic Christian to participate in Vodun rituals considered by outside Catholic observers to be witchcraft and thus cooperate with evil. In addition to introducing the syncretism of Catholic Christianity and West African Vodun and its theological basis, the paper introduces the relationship of the Celestial Church of Christ to West African Vodun and especially to the syncretism under consideration. In the next comprehensive part, the paper presents a theological-ethical reflection on a set of re-

ligious phenomena, asks key questions, seeks answers and presents various positions and completely competitive ethical aspects. The issue is viewed from the position of a Catholic theologian and ethnographer who studied the syncretism under consideration in Benin.

ThLic. Mgr. Ondřej Havelka
U Pískovny 1a
466 06 Jablonec nad Nisou