

Česká zemědělská univerzita v Praze

Provozně ekonomická fakulta



Disertační práce

Národní heslo "Jednota v diverzitě" v případě současného sociokulturního vývoje Indonésie a postavení tradičních náboženských proudů se zaměřením na kejawén

Doktorand: Ing. Pavla Fajfrlíková

Školitel: doc. PhDr. Ing. Petr Kokaisl, Ph.D., prof. h. c

© 2022 ČZU v Praze

Poděkování

Tímto bych ráda poděkovala svému školiteli doc. PhDr. Ing. Petru Kokaislovi, Ph.D., prof. h. c. za provedení celým doktorským studiem a za jeho odbornou pomoc a ochotu, kterou mi v průběhu zpracování disertační práce věnoval. Poděkování patří rovněž ostatním členům katedry psychologie. Svou vděčnost bych ráda vyjádřila všem informátorům a respondentům, bez jejichž pomoci by tato práce nevznikla. V závěru děkuji své rodině za trpělivost a podporu.

Abstrakt

Disertační práce se zabývá současným sociokulturním a politickým vývojem Indonésie a jeho případnými dopady na vztahy mezi jednotlivými náboženskými skupinami se zaměřením na javánský proud kejawén. V Indonésii je státem podporováno šest náboženství, mezi které patří islám, protestantismus, římský katolicismus, hinduismus, buddhismus a konfucianismus. Kromě těchto zde však existuje množství náboženství tradičních, které se do této šesti nedostaly, a jejichž postavení je mnohdy z různých důvodů problematické. Mezi tyto patří také zkoumaný kejawén, tradiční víra javánské komunity, která bude hlavním výzkumným zájmem této práce. Jako vhodný metodologický přístup byla zvolena kombinace kvantitativních a kvalitativních metod. V rámci kvalitativní výzkumné části byly uskutečněny rozhovory a pozorování, nedílnou součástí výzkumu byla také kvalitativní analýzu indonéské legislativy týkající se náboženských minorit. V případě části kvantitativní bylo provedeno dotazníkové šetření vyhodnocené pomocí statistických metod.

Klíčová slova: Indonésie, Jáva, Malang, kejawén, islám, náboženské minority

Abstract

The dissertation is focused on Indonesia's current socio-cultural and political development and its possible impact on relations among individual religious groups, with a special emphasis on kejawén. The Indonesian government supports six religions, including Islam, Protestantism, Roman Catholicism, Hinduism, Buddhism, and Confucianism. In addition to these, however, there are several traditional beliefs whose status is often problematic for various reasons despite the current positive legislative changes. These also include the mentioned kejawén, the traditional spiritual faith of the Javanese community, the main research interest of this work. As a suitable methodological approach, the combination of quantitative and qualitative methods was chosen. Interviews and observations were conducted within the qualitative research part; however, the integral part of the research was also the qualitative analysis of Indonesian legislation related to religious minorities. In the case of the quantitative part, a questionnaire survey was conducted and evaluated via statistical methods.

Keywords: Indonesia, Java, Malang, kejawén, islam, religious minorities

Obsah

1 Úvod	7
2 Cíl práce.....	10
3 Metodologie	11
3.1 DESIGN VÝZKUMU	11
3.2 LIMITY VÝZKUMU	19
4 Teoretická východiska.....	21
4.1 ZÁKLADNÍ TEORETICKÉ PŘÍSTUPY VE VZTAHU K NÁBOŽENSTVÍ.....	21
4.1.1 Klasické teorie.....	22
4.1.2 Psychologický, sociální a ekonomický funkcionalismus.....	23
4.1.3 Antiredukcionistické a interpretativně vysvětlující teorie.....	26
4.1.4 Moderní teorie.....	28
4.1.5 Výzkumy náboženství zaměřující se na Javu.....	29
4.2 NÁBOŽENSTVÍ A POLITICKÉ ZŘÍZENÍ	33
4.2.1 Náboženství a politické zřízení v Indonésii	37
4.2.2 Postavení náboženských menšin v Indonésii	38
4.3 NÁBOŽENSKÝ FUNDAMENTALISMUS, RADIKALISMUS A EXTREMISMUS	41
4.3.1 Fundamentalismus	41
4.3.2 Radikalizace a extremismus	43
4.3.3 Islámský fundamentalismus	43
4.3.4 Radikalizace islámu v Indonésii	46
4.4 DEMOGRAFIE.....	49
5 Praktická část	53
5.1 HISTORICKÝ VÝVOJ INDONÉSIE SE ZAMĚŘENÍM NA NÁBOŽENSTVÍ.....	53
5.1.1 Počátky rozporů mezi tradicionalisty a modernisty.....	60
5.1.2 Formování prvních organizací a politických stran	64
5.1.3 Nezávislost a řízená demokracie	67
5.1.4 Nový řád prezidenta Suharta.....	70
5.1.5 Vývoj od roku 1998.....	76
5.1.6 Jokowi, Ahok a postupná polarizace společnosti.....	81
5.1.7 Prezidentské volby 2019	84
5.1.8 Náboženství a indonéská ekonomika	87
5.1.9 Dílčí závěry a diskuze	92
5.2 STÁTNÍ INSTITUTE SOUVISEJÍCÍ S NÁBOŽENSTVÍM.....	95
5.2.1 Ministerstvo náboženství.....	95
5.2.2 Majelis Ulama Indonesia (MUI).....	98
5.2.3 Výbor pro fatwu.....	100
5.2.4 Organizace Muhammadiyah a Nahdlatul Ulama.....	102
5.2.5 Bakor Pakem	103
5.2.6 Fórum pro udržování mezináboženské harmonie.....	108
5.2.7 Nejvyšší rada ve víru v Boha všemohoucího (Majelis Luhur Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Indonesia – MLKI)	110
5.3 LEGISLATIVA TÝKAJÍCÍ SE NÁBOŽENSTVÍ.....	110
5.3.1 Indonéská Ústava	111
5.3.2 Dodatky k Ústavě	113
5.3.3 Pancasila	114

5.3.4 Zákon o lidských právech č. 39/1999.....	117
5.3.5 Zákon o rouhání.....	119
5.3.6 Rozšíření trestního zákoníku.....	120
5.3.7 Aliran Sesat.....	123
5.3.8 Regulace k budování sakrálních staveb (2006)	125
5.3.9 Rozhodnutí Ústavního soudu ze dne 7. 11. 2017.....	126
5.3.10 Relevantní legislativa pro výuku tradičních náboženství v rámci povinné náboženské výchovy.....	129
5.3.11 Dílčí závěry a diskuze.....	130
5.4 KEJAWÉN V RÁMCI JAVÁNSKÉ SPOLEČNOSTI	133
5.4.1 Co znamená kejawén?.....	134
5.4.2 Učitel a žák	142
5.4.3 Etika a spirituální praktiky v rámci kejawénu.....	147
5.4.4 Klasifikace javánských šamanů.....	160
5.4.5 Spiritualita v javánské kultuře.....	164
5.4.6 Společenské postavení praktikujících	171
5.4.7. Postavení praktikujících v Malangu.....	175
5.4.8 Výsledky z výzkumu mezi studenty vysokých škol	184
5.4.9 Dílčí závěry a diskuze	200
6 Závěr.....	204
7 Seznam použitých zdrojů	210
8 Seznam použité legislativy	232
9 Seznam obrázků	232
10 Seznam tabulek	233
11 Seznam grafů.....	233

1 Úvod

Indonésie se postupně stává významným ekonomickým aktérem dnešního globalizovaného světa. Přestože se řadí stále k zemím rozvojovým, dle OECD má vysoký potenciál stát se v následujících letech jednou z hlavních asijských ekonomik a do roku 2030 ekonomik světových. Po pádu autoritářského režimu prezidenta Suharta v roce 1998 v Indonésii nastal počátek nové éry demokratických reforem a perspektivních možností rozvoje. Na druhé straně je od této doby více zřetelný plíživý nástup různých extremistických hnutí a – ismů, která si získávají stále více příznivců.

Bhinneka Tunggal Ika (v rozdílnosti jednota) je oficiální motto indonéského národa, které shrnuje a zachycuje sociokulturní rozmanitost indonéského národa. Na současné území Indonésie se postupem času dostalo či zde vzniklo více náboženských směrů. Některé vymizely, další do sebe integrovaly nové prvky, jiné si udržely svou kontinuitu dodnes. Indonésie uznává celkem šest státem podporovaných náboženství (islám, protestantismus, římskokatolickou víru, hinduismus, buddhismus a konfucianismus), přičemž dominantním, a to minimálně v počtu věřících, je bezpochyby islám. V rámci jedné země je zde nejvíce muslimů na světě (více než 86% obyvatelstva). Indonésie byla donedávna mnohými dávána za příklad státu, kde islám a demokracie může společně koexistovat. V současnosti se však z důvodu mnoha vnitřních a vnějších vlivů situace mění a na vzestup se postupně dostávají různé radikální náboženské ideologie. Islám bývá v některých případech řazen nad ostatní schválená náboženství, přičemž ty, které se do oficiální šestice nedostaly, mají postavení o to těžší. Kromě oficiálně uznávaných náboženství na území Indonésie existuje několik set náboženství tradičních. Přestože by dle indonéské legislativy měla být práva náboženských menšin chráněna, s narůstající radikalizací se tento úkol stává stále problematičtější. Mezi tyto náboženské minority patří mimo jiné javánský kejawén, tradiční synkretická víra javánské komunity, která je s územím spjata po dlouhá staletí. Výzkum se zaměřil na současný politický vývoj v souvislosti s náboženstvím, postavením náboženských menšin se zaměřením na ty, jež praktikují tzv. kejawén, jeho současnou podobu a vzájemné vztahy s majoritou obyvatelstva.

Je nutné zmínit, že Indonésie je zemí s narůstajícím ekonomickým potenciálem také pro Českou republiku. Diplomatické a obchodní vztahy mezi Českem a Indonésií fungují od dvacátých let 20. století. V Jakartě působí české velvyslanectví či pobočka Czech Trade. Pro

české podnikatele vznikla soukromá poradenská platforma Czechindo, která se díky narůstajícímu zájmu o teritorium neustále rozrůstá. Aktivní jsou mnohé humanitární a rozvojové aktivity českých neziskových organizací, stejně tak jako rozvojové B2B projekty ve spolupráci se soukromým sektorem. Jak ukáží následující řádky, náboženství se dá považovat za jeden z hlavních hybatelů současné indonéské společnosti ovlivňující politiku, ekonomiku i zahraniční vztahy. Z těchto důvodů autorka považuje téma za přínosné pro veškeré zmíněné aktéry.

Předložená práce má dvě hlavní části. První předkládá přehled výzkumů a literatury, která souvisí se zkoumaným tématem. V první kapitole jsou zmíněny hlavní antropologické a sociologické teorie zabývající se náboženstvím. Kapitola je rozdělena na teorie klasické, funkcionalistické, interpretativně vysvětlující, teorie moderní a současné výzkumy týkající se náboženství v Indonésii se zaměřením na kejawén. Druhá kapitola rešerše je zaměřena na vztah náboženství a státu. Náboženství může do jisté míry ovlivňovat ekonomiku dané země, její politické uspořádání, náboženský pluralismus či podobu veřejných institucí. Kapitola se také konkrétněji věnuje zakotvení náboženství v rámci indonéského státu a současného postavení náboženských minorit. Následně práce přechází k představení pojmů jako je fundamentalismus či náboženský extremismus a jejich implementace v rámci Indonésie. V kapitole „Demografie“ jsou porovnávány statistické informace z hlavních oficiálních státních zdrojů. Přestože poslední census proběhl v roce 2020, data zaměřená na náboženství nebyla dosud zpracována. Z tohoto důvodu autorka čerpá statistická data především z cenzu z roku 2010 a výzkumu náboženského vyznání uskutečněném Ministerstvem náboženství v roce 2019.

Praktická část je zpočátku zaměřena na vývoj náboženství se zaměřením na islám, přičemž se blíže věnuje také aktuální politické situaci až do posledních prezidentských voleb v roce 2019. V rámci kapitoly zároveň nechybí podkapitola zaměřená na islám ve vztahu se současnou ekonomickou situací. Aktuálně je v rámci Indonésie na vzestupu tzv. islámská ekonomika zasahující do mnoha sektorů (potravinářství, cestovní ruch, veřejné služby, farmaceutický průmysl aj.).

Navazující kapitola přechází k nejvýznamnějším státním a semi-státním institucím ovlivňujících náboženský vývoj a postavení náboženských menšin v Indonésii. Nechybí zde specifikovaná úloha Ministerstva náboženství, instituce Majelis Ulama Indonesia či monitorovacího orgánu Bakor Pakem. Vybrané zákony vztahující se k náboženství jsou

popsány a analyzovány v kapitole věnované legislativě. Kapitola obsahuje nejdůležitější zákony vztahující se k náboženským minoritám vzniklé po vyhlášení indonéské nezávislosti až po současnost a aktuální navrženou podobu nového trestního zákoníku.

V závěru nechybí samostatná kapitola věnovaná kejawénu, jeho definicím, v současnosti praktikovaným tradicím, rituálům a postavení věřících. Výsledky z kvalitativního výzkumu prostupují celou praktickou částí. Výsledky z kvantitativního výzkumu jsou zpracovány v poslední kapitole týkající se postojů ke kejawénu mezi studenty z vybraných dvou vysokých škol. Závěrečná kapitola výsledky shrnuje do ucelené formy a poskytuje odpovědi na stanovené výzkumné otázky z kapitoly Cíl práce.

2 Cíl práce

Cílem disertační práce je zjistit, zda a případně jakým způsobem současný sociokulturní a politický vývoj Indonésie zasahuje do vztahů jednotlivých náboženských skupin se zaměřením na postavení praktikujících tradiční javánskou spirituální víru kejawén.

V průběhu historie se na území Indonésie postupně dostává více náboženských směrů. Některé byly vytlačeny, jiné do sebe integrovaly nové prvky a další si udržely svou kontinuitu dodnes. Vedle islámu, k němuž se nyní hlásí většina obyvatel (přibližně 232 milionů), je státem podporováno pět dalších náboženství (protestantismus, římský katolicismus, hinduismus, buddhismus a konfucianismus). Kromě těchto zde však existuje více než 200 náboženství tradičních. Přestože indonéská konstituce by měla práva náboženských menšin chránit, s narůstající radikalizací se tento úkol stává stále problematičtější. Mezi tyto minority patří i javánský kejawén, tradiční víra javánské komunity, která bude hlavním výzkumným zájmem této práce.

Hlavní výzkumná otázka:

Jak se aktuální politický vývoj Indonésie odráží ve vztazích mezi náboženskými skupinami multi-religiózní indonéské společnosti se zaměřením na kejawén?

Podotázky:

- a) Jaký je současný politický vývoj Indonésie a jakou roli v něm hraje náboženství?*
- b) Jaké je postavení minoritních náboženských skupin se zaměřením na tradiční proud kejawén?*
- c) Ovlivňuje výše zmíněné podobu a způsob praktikování javánského kejawénu se zaměřením na město Malang na východní Jávě?*

3 Metodologie

Díky stipendijnímu studijnímu programu Darmasiswa financovaným indonéskou vládou badatelka strávila v období 2016-2017 dva semestry na vysoké škole Polinema v Malangu na východní Jávě. V této době také započala se studiem indonéského jazyka. Díky životu uvnitř indonéských rodin se postupně seznamovala s indonéskou kulturou, tradicemi a náboženstvím, mohla hlouběji nahlédnout do každodenního života těchto obyvatel. To vše v kontrastu tehdejšího politického vývoje, kterému v roce 2017 dominoval vykonstruovaný proces proti guvernéru Jakarty Basuki Tjahaja Purnamovi (viz s. 76-80), odkrývající křehkost indonéské demokracie a náboženské plurality.

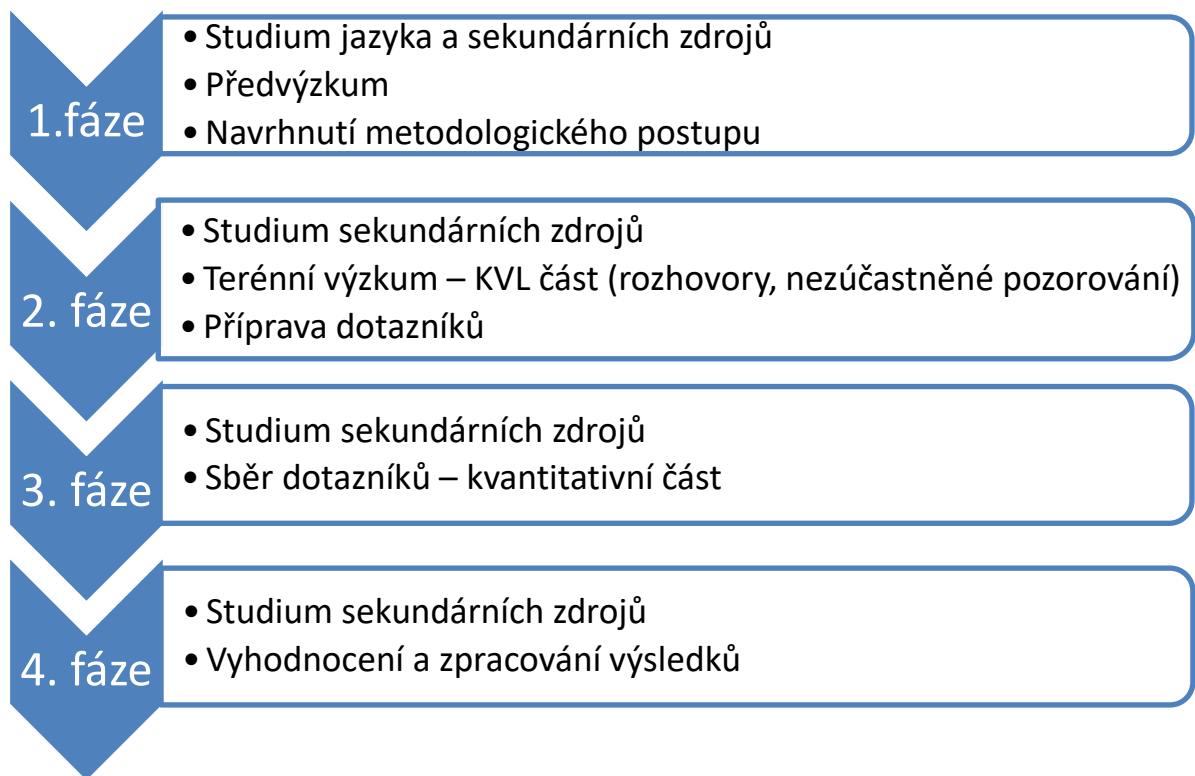
Přes značný ekonomický rozvoj, vliv globalizace a snahy o jakousi unifikaci místních náboženství do povolených šesti oficiálních si badatelka nemohla nevšimnout stále viditelného vlivu javánského mysticismu, jehož rituály však mnohdy probíhaly „za oponou“ veřejného dění. Po dokončení programu Darmasiswa se badatelka na Jávě několikrát vrátila, první kratší výzkum v srpnu roku 2018 uskutečnila s pomocí finančního grantu z PEF ČZU, navazující dva v srpnu a listopadu 2019 byly spojeny s pracovními cestami badatelky v té době profesně působící jako koordinátorky humanitárního projektu organizace ADRA.

Existující výzkumy na dané téma se primárně věnovaly oblastem Yogyakarta či Surakarty (dnešní město Solo) spadající do provincie střední Jávě (Geertz, 2006; Cut, 2009; Stange 1980). Bádání zaměřená na Jávě východní je v rámci zvoleného tématu nedostatek, a to i přesto, že mnozí autoři javánský mysticismus ve spojení s východní Jávou často zmiňují (Mulder, 2005, s. 15, Hefner, 1987, s. 553-554).

3.1 Design výzkumu

Antropolog Augustinus Sutiono zaměřující se na roli a význam javánských šamanů v současné Indonésii uvádí ke své zvolené metodologii následující: „*Soustavná práce s literaturou je pro výzkum stejně významná jako sběr dat z terénu a metody kvantitativní nejsou pro výzkum o nic méně zásadní než metody kvalitativní*“ (2020, s. 14). Stejného přístupu se snažila držet také badatelka, která metodologický postup založila na smíšeném výzkumu, tedy zmíněné kombinaci kvalitativních a kvantitativních metod.

V roce 2017 započala první fáze výzkumu spočívajícím v prvotním studiu sekundárních zdrojů a předvýzkumu, jehož průběh a vyhodnocení následně napomohlo navrhnout vhodný metodologický postup rozložený do dalších třech navazujících fází (viz obr. č. 1).



Obrázek 1: Design výzkumu.

V případě kvalitativní výzkumné části postupující všemi čtyřmi výzkumnými fázemi byla použita technika polostrukturovaných rozhovorů, jaké pozorování a kvalitativní analýza dokumentů (především v případě zákonů). Po nestandardizovaných rozhovorech uskutečněných v průběhu předvýzkumu badatelka následně přešla k typu polostrukturovanému rozhovoru, v rámci kterého byly vytvořeny jednotlivé okruhy otázek dle výzkumných oblastí. Ty na základě průběhu rozhovoru prokládala doplňující otázkami, takzvanými sondami (Majerová a Majer, 1999, s. 73). Mnohdy se tyto polostrukturované rozhovory blížily svou povahou rozhovorům hloubkovým, což lze dle Anne Galletta a Williama E. Crosse (2013, s. 45) pozitivním jevem směřujícím k plnému pochopení zkoumaného fenoménu. Jednotlivé okruhy byly zaměřené na náboženství daného informátora, jeho vztahy s příslušníky náboženství ostatních a svobodu praktikování.

Okruhy v případě praktikujících kejawén:

- 1) Cesta k dané víře a způsob praktikování
- 2) Svoboda praktikování daní víry (případná legislativní, kulturní a další omezení)
- 3) Vztahy s dalšími náboženskými skupinami a jejich vývoj v čase

Informátoři nepraktikující kejawén:

- 1) Náзор na kejawén a jeho praktikující ve vztahu k jejich náboženství
- 2) Osobní zkušenosti s kejawénem ve svém okolí
- 3) Vztah k javánské spirituální kultuře

Dle Monique Hennink, Inge Hutter a Ajay Baileya (2020, s. 9-10) kvalitativní výzkum nepramení pouze z využití kvalitativních výzkumných metod. Jeho primární vlastností je především porozumění problému z pohledu zkoumané skupiny či jednotlivců (emická perspektiva) a následná schopnost interpretace významů, které přiřkládají určitým událostem, způsobu chování či objektům. Upozorňují, že je důležité provádět výzkum v přirozeném prostředí informátorů z důvodu zasazení jejich výpovědí do sociálního, kulturního či ekonomického kontextu. Z tohoto důvodu byli jednotliví informátoři navštěvováni v rámci výzkumu v místě svého bydliště či zaměstnání, badatelka je zároveň doprovázela na různé náboženské oslavy či rituály. Výzkum byl veden v indonéském jazyce, tedy oficiálním jazyce Indonésie. Indonéština však pro kompletní vstup do kognitivního světa zkoumajících nestačila. V rámci kejawénu je používáno názvosloví v javánštině, z těchto důvodů bylo nutné především zpočátku využít služeb překladatele (více viz limity výzkumu). Český antropolog Martin Soukup (2014, s. 99) dále upozorňuje, že nejen slovní projev, ale každé chování je komunikací zahrnující nejen obsahovou, ale také vztahovou rovinu. Zkušenosti badatelky toto potvrzují, zpočátku výzkumu bylo nutné získat orientaci také v javánské etice pro eliminaci chyb neverbálního projevu. Jednalo se například o schopnost rozpoznání hierarchie v rámci dané situace, uvědomění si své pozice v dané situaci a následné projevení respektu vůči osobě, která je hierarchicky nadřazená například použitím pozdravu „salim“, kdy se čelo či špička nosu dotkne hřbetu ruky respektovanější osoby. Vzhledem ke genderu badatelky bylo vhodné vyvarovat se zasahování do hovorů vedenými muži, pokud k nim badatelka nebyla přímo přizvána. Stejně tak bylo nutné vyvarovat se používání ironie, sarkasmu a přílišného projevu emocí. Důležité bylo také vhodně zvolené oblečení

zakrývající v horní části těla alespoň po ramena a dolní část těla nejméně po kolena. Striktnost pravidel se však vždy odvíjela od konkrétní situace a složení zapojených osob.

Provedeno bylo 40 rozhovorů. Jednotliví dotazovaní byli získáváni metodou sněhové koule, a to především z důvodu nesnadné prvotní identifikace praktikujících kejawén. Americký antropolog Bernard (2000, s. 179) k této výběrové metodě uvádí, že je vhodná právě v situacích, kdy je nesnadné jednotlivé respondenty identifikovat a u kterých zároveň očekáváme, že mezi s sebou mohou vytvářet sítě kontaktů. Výhodou této metody je také vyšší ochota informátorů a větší spolehlivost odpovědí, jelikož tazatel přichází na základě doporučení. Nevýhodou této metody je určitá subjektivita, na základě které jsou informátoři vybíráni. Sociolog a sociální psycholog David L. Morgan (2008, s. 815-817) uvádí, že je z tohoto důvodu vhodné započít „nabalování“ u více zdrojových informátorů, díky kterým dosáhneme vyšší rozmanitosti a následně také vyšší pravděpodobnosti dosažení saturace informací. Badatelka se z těchto důvodů snažila oslovit prvotní informátory z různých sociálních a společenských vrstev.

Vzhledem k uzavřenosti dané skupiny v případě praktikujících kejawén badatelka požádala o pomoc několik „gatekeeperů“. Hlavní gatekeeperi byli tři, jednalo se o bývalého žáka kejawénu, vysokoškolského učitele a rozvojového pracovníka (více viz limity výzkumu). Informátoři byli vždy dopředu seznámeni s účelem výzkumu a požádání o udělení souhlasu s případným záznamem a jeho následným použitím pro účely disertační práce. Jako způsob fixace byl v některých případech pořízen zvukový záznam na telefon, ve většině případů si však autorka v průběhu rozhovorů zaznamenávala poznámky, které doplnila bezprostředně po jejich ukončení. Jednotlivé rozhovory byly následně kódovány. V případě náboženských oslav a rituálů byl využíván fotoaparát (opět pouze s předchozím souhlasem). Dle amerických antropologů, Johna a Malcolma Colliera (1986, s. 9-11; 15-20), je pro záznam viditelných jevů fotografie vhodnější než psané poznámky, přestože v obou případech pozorovatel subjektivně selektuje, co z jeho hlediska nese význam. Většina situací je vizuálně tak složitá, že je nelze pouhými psanými poznámkami dostatečně obsáhnout. Díky fixaci detailu a možnosti pozdějších a opakovaných analýz tvoří základ schopnosti fotografie (či videa) sloužit jako přímý zdroj informací.

Seznam informátorů uvádí následující pasportizační tabulka, z důvodu zachování anonymity jsou pozměněna jména dotazovaných osob. Mezi informátory byli aktivní

praktikující kejawén, dále ti, kteří kejawén sami nepraktikovali, ale měli s ním určitou zkušenost (např. v rámci své rodiny) a také informátoři, kteří se vůči kejawénu vymezovali.

Respondent	Věk	Oficiální náboženství	Datum rozhovoru
1. Mas Ndaru	33 let	islám	18. 10. 2017
2. Pak Gede	57 let	hinduismus	1. 3. 2017
3. Pak Budi	42 let	islám	4. 6. 2017
4. Pak Usman	54 let	islám	19. 5. 2017
5. Om Aris	48 let	islám	14. 8. 2018
6. Om Salim	35 let	islám	14. 8. 2018
7. Pak Susilo	49 let	islám	12. 4. 2018
8. Pak Miko	57 let	islám	18. 7. 2018
9. Pak Fajar	35 let	islám	16. 8. 2017
10. Pak Guntur	65 let	islám	20. 12. 2017
11. Pak Joko	45 let	islám	19. 11. 2019
12. Pak Siswanto	80 let	islám	18. 11. 2019
13. Ibu Suryana	53 let	islám	4. 4. 2017
14. Ibu Alicia	70 let	islám	28. 8. 2019
15. Mas Adiz	24 let	islám	15. 8. 2019
16. Pak Yudi	46 let	islám	19. 8. 2019
17. Pak Edi	68 let	islám	15. 8. 2019
18. Ibu Indra	65 let	islám	15. 12. 2019
19. Pak Hendro	63 let	islám	2. 12. 2019
20. Mas Agus	27 let	islám	2. 8. 2019
21. Ibu Sunardi	55 let	islám	27. 8. 2018
22. Ibu Cipta	82 let	islám	27. 8. 2018
23. Ibu Tirta	35 let	islám	19. 2. 2018
24. Pak Haris	35 let	islám	19. 8. 2018
25. Ibu Erwita	52 let	islám	16. 8. 2018
26. Mbak Ela	23 let	islám	4. 11. 2019
27. Mbak Fira	22 let	islám	18. 8. 2018
28. Mas Vicky	34 let	islám	19. 5. 2017

29. Mas Otong	35 let	islám	19. 5. 2017
30. Pak Achmad	55 let	islám	16. 4. 2017
31. Pak Arif	62 let	islám	16. 4. 2017
32. Ibu Liya	80 let	islám	15. 3. 2017
33. Pak Hadi	82 let	islám	15. 3. 2017
34. Mbak Cinta	21 let	islám	7. 11. 2018
35. Mbak Firda	23 let	hinduismus	8. 11. 2019
36. Pak Yono	41 let	islám	11. 8. 2019
37. Mbak Kikie	19 let	islám	12. 8. 2019
38. Mas Salim	24 let	islám	2. 8. 2019
39. Ibu Lia	55 let	křesťanství	2. 8. 2019
40. Ibu Ike	47 let	islám	2. 8. 2019

Tabulka 1: Pasportizační tabulka respondentů.

Druhou zvolenou kvalitativní výzkumnou metodou byla metoda nezúčastněné pozorování. Její hlavní výhodou je sledování vícero dějů umožňující pochopit kontext daného fenoménu. Nezávisí také na schopnostech pozorovaných a nevyžaduje jejich aktivní spolupráci (jako např. u rozhovorů). Nevýhodou může být subjektivní výklad pozorovaných událostí, který se nemusí nutně shodovat s realitou. Z těchto důvodů je vhodné pozorování realizovat opakovaně a v různých situačních podmínkách (Ferjenčík, 2000, s. 168-170). Vzhledem k ročnímu pobytu a následným kratším výjezdům na východní Jávu badatelka zvolila metodu nezúčastněného pozorování, jelikož ve všech případech žila uvnitř místních rodin. Na základě seznámení komunity s výzkumem se zúčastnila také náboženských ceremonií a rituálů, jindy zůstávala v anonymitě, a to především v případech, kdy nebylo možné zúčastněné o výzkumu dopředu informovat. Stejně jako uvádí Soukup (2014, s. 96), také badatelka se musela vyrovnat s určitými etickými dilematy, jaký druh informací zveřejnit v rámci výsledků. Z tohoto důvodu neuvádí přesná jména osob, přesné lokality navštívených rituálů či jiné údaje vedoucí k identifikaci praktikujících.

V rámci třetí fáze výzkumu badatelka uskutečnila dotazníkové šetření mezi vysokoškolskými studenty pocházejícími především z Malangu a blízkého okolí. Malang je pro své množství univerzit označováno jako tzv. *kota pelajar* (město studentů). Stejně jako

ostatní města, která procházejí modernizací, Malang roste a rozvíjí se. Aktuálně zde žije okolo 840 tisíc obyvatel (BPS, 2020) žijících v pěti městských částech, jmenovitě Lowokwaru, Sukun, Klojen, Kedungkandang a Blimbing. Město Malang má rozlohu 110,06 km².



Obrázek 2: Mapa Provincie Východní Jávy a město Malang. Zpracováno pomocí Google Maps.

Dle Minksové (2010, s. 40) jsou vysokoškoláci nastupující, potenciálně vzdělanou vrstvou občanů, která se může následně významně podílet na chodu společnosti. Badatelku tedy z tohoto důvodu zajímalo, jakým způsobem vysokoškoláci nazírají na mystiku kejawénu a jeho praktikující, jelikož budoucnost této menšiny budou do jisté míry také spoluutvářet. Badatelku zajímalo, zda se přístupy ke kejawénu budou lišit mezi jednotlivými univerzitami. Neptala se však jen na vztah ke kejawénu, ale také k javánské kultuře obecně. Dle Geertze (1960, s. 155-157) se tzv. *santri* (vyznavači ortodoxní formy islámu) příliš tradiční javánské kultuře nevěnovali, považovali ji za ztrátu času. Ve volném čase primárně vyhledávali studium náboženství či sport. Burhani (2013, s. 25-47) k tomuto uvádí, že tradicionalisté rádi zdůrazňují jedinečnost javánské kultury oproti modernistům majícím tendenci ji ignorovat. Badatelku tedy z těchto důvodů zajímalo, k jaké z definic se vztah studentů k tradiční javánské kultuře blíží. Osloveni byli studenti dvou univerzit v Malangu, a to univerzity státní (*Universitas Brawijaya*), druhou byla univerzita soukromá, jejímž zřizovatelem je islámská modernistická organizace Muhammadiyah (*Universitas Muhammadiyah Malang*), která je však otevřena všem nehlédě na vyznání, v rámci studia je

však nutné dodržovat určitá pravidla vycházející z islámu vyplývající (od studentek se např. očekává nošení hidžábu).

Jednotlivé dotazníky byly sbírány pomocí náhodného výběru metodou náhodné procházky, jejíž trasu si badatelka dopředu vytyčila v rámci jednotlivých školních kampusů. Mezi hlavní výhodu této metody patří možnost přesvědčit se o osobě respondenta, nevýhodou je její časová náročnost a možná nízká návratnost (Krejčí, 2008, s. 60). Celkem bylo nasbíráno 220 dotazníků (110 z každé školy). K docílení vyšší reprezentativnosti vzorku badatelka obě školy navštívila několikrát po sobě v různých dnech v týdnu a v různém čase. Mezi respondenty byli studenti informatiky, technologických oborů, pedagogiky, jazyků, práva, účetnictví a managementu. Dotazník se skládal z uzavřených a otevřených otázek. Vyhodnocován byl jak kvantitativně pomocí statistických deskriptivních a matematických metod, tak pomocí metod kvalitativních. Pro zpracování kvantitativních dat byl využit statistický software SPSS. Badatelka si stanovila celkem 9 hypotéz. Spojitá data byla vyhodnocena pomocí průměru a směrodatných odchylek a testována pomocí nepárového dvouvýběrového t-testu. KATEGORIÁLNÍ data byla vyhodnocena pomocí relativních četností a testována pomocí chí-kvadrát testu. Všechny testy byly provedeny na hladině významnosti $\alpha=0,05$. V případě otevřených otázek byly jednotlivé odpovědi kódovány. Veškerí respondenti pocházeli z provincie Malang či jeho blízkého okolí a byli ve věku mezi 18 a 25 lety. Věková skupina respondentů byla vybrána záměrně. Dle výzkumu Acerbi, Ghirlanda et al. (2012, s. 1-2) jsou mladí hlavním zdrojem kulturních změn. Relativně velký podíl starších jedinců naopak umožňuje populaci uchovat si více stávající kultury než v rámci mladší populace. Zvolení respondenti jsou mladou nastupující generací, která může ovlivnit, zda praktikování kejawénu zanikne, bude modifikována nebo předáváno nadále ve stávající podobě. Otázky byly zaměřené na povědomí o kejawénu, postoj k této víře, případné zkušenosti a také na další spirituální prvky spojené s tradiční javánskou kulturou. Původně v dotazníku byla zahrnutá otázka, zda daný respondent praktikuje kejawén. Na tuto otázku se však významná část respondentů zdráhala odpovědět, proto byla pozměněna a zaměřena pouze na respondentovo blízké okolí (rodina, přátelé, sousedé).

Současně se zmíněnými metodami badatelka uskutečnila kvalitativní analýzu indonéské legislativy týkající se náboženských minorit, která vedla k bližšímu pochopení jejich postavení v aktuálním právním rámci. Navázala tak na výzkumy autorů jako je

Hohender (2018), Yunaldi (2020) či Huriryiah (2020), jejichž výsledky rozšířila především o právní postavení praktikujících kejawén. Badatelka metodologicky vycházela z Foxe (2013, s. 211) a jeho konkrétních faktorů, které jsou pro určení politiky daného státu ve vztahu k náboženství zásadní: Ústava, právo, regulace náboženství, rozhodnutí soudů, autonomie regionálních celků.

Nedílnou součástí výzkumu byla také práce s daty z oficiálních dostupných statistik. Jednalo se o data demografická, která byla čerpána především z Indonéského ústředního statistického úřadu (Badan Pusat Statistik – BPS). Data týkající se náboženské příslušnosti a postavení minorit byla získávána také z Ministerstva náboženství (*Kementarian Agama*), Wahidova Institutu a Institutu Setara.

3.2 Limity výzkumu

První limit výzkumu se váže k výše zmíněné spolupráci s „gatekeepery“ (viz s. 11). Tato skutečnost s sebou nese mnohé výhody, na druhou stranu přináší určité limity. Broadhead a Rist (1976, s. 325-326) uvádí, že tzv. „gatekeeper“ může výzkum ovlivnit několika způsoby, ať již vědomě či nevědomě. Může se jednat o určitou manipulaci s průběhem výzkumu, zatajování některých informací, poskytnutí přístupu pouze k omezené skupině informátorů apod. Tohoto si badatelka byla vědomá, a přesto, že se s většinou „gatekeeperů“ dobře znala, snažila se postupem času jejich služeb využívat méně a docílit tak určité nezávislosti vedoucí k vyšší objektivitě výsledků. Jednotliví „gatekeeperi“ se mezi sebou neznali, což badatelka vnímá s odstupem času pozitivně, jelikož každý z nich „otevřel dveře“ k jiné sociální vrstvě informátorů. Někteří z informátorů byli osloveni samotnou badatelkou bez pomoci gatekeeperů, a to díky náhodným setkáním či rozhovorům odehrávajících se v běžném ruchu ulice (v restauraci, kavárně, muzeu apod.). Na základě výše zmíněného vnímá badatelka využití služeb gatekeeperů jako jeden z limitů, který mohl do určité míry ovlivnit objektivitu výsledků.

Dalším limitem, do jisté míry souvisejícím s prvním zmíněným, je určitá **generalizace** výsledků. Výsledky nelze generalizovat na větší část ostrova než oblast výzkumu, tedy město Malang a jeho okolí. Badatelka si však uvědomuje, že vzhledem k neexistenci statistických dat o praktikujících kejawénu může být i toto zobecnění problematické, jelikož existuje pravděpodobnost, že určité praktikující komunity jí mohly

zůstat z různých důvodů skryty. Díky omezenému množství statistických dat týkajících se dané náboženské minority nelze vyloučit, že zde existují oblasti, kde může být situace odlišná. Podobně je tomu u kvantitativních výsledků, které dozajista nezosobňují názor všech indonéských vysokoškoláků, ale opět je nutné je vnímat pouze v kontextu, ve kterém byla sebrána, tedy v porovnání výsledků dvou konkrétních univerzit v daném časovém období.

Autorčin etnický a kulturní původ, stejně tak jako její jazykové schopnosti byly dozajista dalšími z limitů výzkumu. Oblast výzkumu nebyla oblastí turistickou, kde by bylo místní obyvatelstvo na cizince zvyklé. Alterita od zkoumané skupiny vedla v některých případech k prvotní nedůvěře, kterou se autorka zpočátku snažila prolomit zmíněnými „gatekeepery“, získáním „doporučení“ a soustavným studiem nejen dané problematiky, ale také javánské etiky. Limitující byly bezpochyby její jazykové znalosti, a to i přesto, že byla schopná vést výzkum v indonéském jazyce. Někteří z informátorů však zmínili, že by v případě hovoru o kejawénu preferovali javánštinu, jelikož jsou některé termíny do indonéštiny nepřenositelné. Badatelka se tento limit snažila překonat základní znalostí javánských termínů pojících se s kejawénem, několikrát také využila služeb tlumočníka, u kterého však opět vyvstává riziko odlišné interpretace výpovědi informátora.

Vzhledem k uzavřenosti dané komunity a určité kontroverzi pojící se s daným tématem se badatelka vyrovnávala také s **etickými dilematy**. Vycházela z etického kodexu Americké antropologické asociace (1998, s. 2), dle které má výzkumník primární **etický závazek** vůči lidem, které studuje, a se kterými spolupracuje. Z tohoto se snažila vycházet nejen při plánování a realizace výzkumu, ale také během procesu kompletace výsledků této práce. Přesto, že informátoři byli o výzkumu dopředu srozuměni a někteří souhlasili s uveřejněním svých jmen, badatelka se rozhodla pro zachování anonymity u všech informátorů. Stejně tak nezveřejňuje konkrétní adresy či jiné informace vedoucí k možné identifikaci informátorů nebo posvátných míst, na kterých se sdružují pro uskutečnění svých rituálů. Dle Soukupa (2014, s. 95-96) je problematická především technika pozorování. Také v tomto případě badatelka dbala na informování o výzkumu předem, přesto se přirozeně vyskytly situace, během kterých nebylo možné. Jednalo se o dopředu neplánované účasti na veřejných kulturních vystoupeních, oslavách či jiných příležitostech. Vědomá si svého

závazku s těmito nabytými informacemi nakládá s potřebnou opatrností a veškeré informace, které by mohli jakýmkoliv způsobem dotyčným uškodit, nezveřejňuje.

4 Teoretická východiska

V rámci následující kapitoly jsou představeny základní antropologické a sociologické teoretické koncepty vztahující se k náboženství, stejně tak jako studie věnující se samotnému kejawénu. Kapitola náboženství a politické zřízení se snaží nastínit také politologicky zaměřené teorie zabývající se jejich vzájemným vztahem a vlivem, který může náboženství na podobu státu a státní politiky mít, stejně tak jako na právní postavení náboženských minorit. V další kapitole jsou definovány často skloňované pojmy, jako je fundamentalismus, extremismus či radikalismus a studie, zabývající se jejich výskytem v Indonésii.

4.1 Základní teoretické přístupy ve vztahu k náboženství

Výzkum náboženství přitahoval mnohé osobnosti napříč historií. Jedná se o fenomén ovlivňující společnost ve všech jejích aspektech. Náboženství lze zkoumat z více perspektiv, tedy v rámci několika vědeckých oborů. Pozornost mu věnují politologové, antropologové, psychologové, historikové, filozofové a samozřejmě teologové. Bývá zkoumán jeho vliv na kulturu, politiku, historický vývoj či na ekonomiku dané země. V rámci této kapitoly nastíníme základní teorie, které se náboženstvím a jeho vlivem na společnost zabývaly a zároveň se pokusíme vytyčit jeho základní definice. Osobnostem, které se výzkumu náboženství jako společenského jevu věnovaly, existovalo a existuje velké množství. Z tohoto důvodu budou v následujících řádcích připomenuty teorie nejvýznamnější.

Otázky týkající se náboženství, jeho funkce a důvody, proč jej lidé vyznávají různým způsobem, se s lidstvem pojí od prvního setkání dvou odlišných kultur. Jedním z prvních teoretiků náboženství byl Hérodotos (484–425 př. n. l.), který se na základě svých poznatků z cest do Egypta snažil nalézt spojitosti mezi egyptskými bohy Amonem a Horem a jejich ekvivalenty Diem a Apollónem (Pals, 2015, s. 19). Starověké Řecko a Řím podobným komparacím přálo a vzhledem k více četnosti místních bohů podobná skutečnost v jiných zemích nikoho neudivovala. Zlom přišel následně s židovstvím a křesťanstvím, která

stanovila vyznání jediného Boha, Boha smlouvy. Se zámořskými výpravami se Evropané čím dál častěji setkávali s kulturami s natolik sofistikovanými náboženskými systémy, že odmítnutí jejich filozofie pouze na základě přesvědčení o vlastní nadřazenosti křesťanství se i samotným misionářům jevílo sporně. V jejich domovině se mezitím se vznikem protestantských hnutí odehrávaly krvavé spory o správnou podobu křesťanství a církevní moci. Osvícenství přichází s tzv. deismem, který věří v univerzálního boha Stvořitele vlastního všem národům a kulturám, nepodmíněného existencí církve a duchovních (Pals, 2015, s. 20-27). V současnosti jsou vědci v podobných názorech mnohem zdrženlivější, jelikož zahrnutí všech náboženství pod jedno základní (přirozené), je pro mnohé myšlenkou lákavou, také ovšem neuskutečnitelnou.

4.1.1 Klasické teorie

Myšlenka evoluce neovlivnila pouze přírodní vědy, se kterými je skloňována nejčastěji, ale také vývojové tendence kultury (tedy i náboženství).

John Lubbock (1774–1840) přichází s myšlenkou prvotního ateismu u primitivních společností. Tvrdí, že přes totemismus, fetišismus a šamanismus se postupným vývojem dospělo k pohanství (Kokaisl, 2007, s. 127-128). Mezi nejznámější představitele toho směru se však bezesporu řadí Edward Burnett Tylor (1832–1917) a James George Frazer (1854–1941), kteří přichází s velmi podobnou teorií. Tylor říká, že základem náboženství je představa určitých duchovních bytostí. Lidé si v minulosti těmito nadpřirozenými bytostmi vysvětlovali dnes již vědecky popsané děje (déšť, růst stromů, sníh). Postupem času toto duchovno získává etické rozměry a viditelný příklon k monoteismu.

Dle Tylora vyšším civilizacím odpovídá také vyšší forma náboženství (Pals, s. 35-71). Podobný názor má i Frazer, který vytváří evolucionistické schéma vývojové linie od prvotní magie, přes náboženství až ke vzniku vědy. K poslednímu vědeckému nastavení společnosti dochází ve chvíli, kdy vysvětlení přírodních jevů magií a následně náboženstvím se stává neuspokojivým (Kokaisl, s. 127-128).

Takzvaný difuzionistický přístup zastává William James Perry (1886–1949), který si všímá společných prvků u jednotlivých náboženství (například tzv. pozemského ráje), které se následnou kulturní výměnou (difuzí) dostávají do dalších oblastí a tedy i dalších

náboženských představ. Prvopočátek představy ráje určuje v Egyptě, odkud se difuzí šířila dál (134).

4.1.2 Psychologický, sociální a ekonomický funkcionalismus

Významnou teorií, která ovlivnila nejenom výzkum a pohled na náboženství, byl tzv. funkcionalismus, který se v rámci sociologie rozšířil po druhé světové válce. Antropologie jej však znala již o několik let dříve. Významnou roli při formulaci funkcionalistické teorie sehrál především Bronislaw Malinowski (1884–1942) a Alfred Radcliffe Brown (1881–1955). Malinowski tvrdí, že člověk potřebuje ke svému životu naplnění několika potřeb, které hierarchicky seřazuje. Nejdůležitější jsou potřeby biologické, tedy potřeba jíst, spát atd. Další jsou potřeby instrumentální (výroba předmětů), potřeby společenské a symbolické, které mají schopnost tvořit určité společenské skupiny a náboženství. K uspokojení těchto potřeb slouží vytvořené instituce. Pro naplnění potřeb biologických slouží instituce manželství, dále existují instituce vzdělávací, výchovné, politické apod. Náboženství má sloužit zejména jako nástroj, kterým lidé čelí smrti a nejistotě, aniž by od něj explicitně vyžadovaly nějaké výsledky. Tím se také liší od magie, od které se již výsledek očekává (uzdravení, láska, úroda apod.) (Nešpor et al. 2008, s. 61). Instituce, tedy i náboženství, mají dle Malinowského svůj smysl pouze v rámci daného celku, v rámci dané kultury. Pokud dojde ke změně instituce, mění se zároveň i kultura dané společnosti. Změny institucí mají především exogenní charakter probíhající na základě kontaktů s kulturou endogenní (Kokaisl, 2007, 160-161).

Na Malinowského následně navazuje mnoho antropologů, sociologů, či psychologů. Z poslední skupiny zastává funkcionalistický přístup slavný neurolog a zakladatel psychoanalýzy Sigmund Freud (1856–1939). S Freudem si většina z nás spojí především teorii nevědomí, pudů a psychoanalýzu. Freud však zkoumal také náboženství. Z jeho díla je jasně patrný ateismus, ke kterému se hrdě hlásil, přestože původem pocházel z židovské rodiny. Freud tvrdí, že náboženství se projevuje podobně, jako psychická porucha, nazýval jej neurózou lidstva. Podobně jako u svých pacientů se snažil toto přetrvávání „neurózy“ vysvětlit v „nevědomí společnosti“, tedy v jejích historických kořenech, které nás stále ovlivňují, i když k tomu již není důvod. Freudův přístup dnešní teoretikové nazývají jako tzv. „redukcionismus“ nebo psychologický funkcionalismus, jelikož náboženství by mělo dle Freuda být redukováno na pouhý produkt psychického strádání (Pals, 2015, s. 108-109).

Freud tvrdil, že náboženství je přetrvávající touha po potřebě ochrany a kompenzací tzv. otcovského komplexu. Otce se na jednu stranu bojíme, protože se s ním musíme dělit o matku, na druhou stranu jej potřebujeme, jelikož nás chrání. „*Když dorůstající člověk zjistí, že je mu souzeno zůstat natrvalo dítětem, že se nikdy neobejde bez ochrany proti cizí převaze, propůjčí jí rysy otcovské postavy, vytvoří si bohy, jichž se bojí, snaží se je naklonit a posléze jim svěřuje svou ochranu. Tak je motiv touhy po otci totožný s potřebou ochrany proti lidské nemohoucnosti; obrana bezmocného dítěte určuje charakteristické rysy reakce na bezmocnost i v dospělosti, tedy i při vzniku náboženství*“ (Freud, 1928, s. 24).

Ve stejné době, kdy Freud sepisuje své redukcionistické myšlenky ve Vídni, ve Francii akademický profesor Emil Durkheim (1858–1917) definoval náboženství ve svém významném díle *Elementární formy náboženského života* následovně: „*Náboženství je jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, tedy k věcem odtažitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své stoupence v jediném morálním společenství nazývaném církev*“ (Durkheim, 2002, s. 55-56). Durkheim popírá předchozí definice nutnosti pomyslné existence duchovní bytosti, jelikož tento předpoklad se netýká veškerých existujících náboženství. Místo toho definuje tzv. posvátné (věci/jevy nadřazené, hodny respektu) a tzv. profánní, běžné (Pals, 2015, s. 133). Dle Durkheima má náboženství plnohodnotný smysl ve chvíli, kdy je sdíleno s ostatními. Jedná se o záležitost kolektivní, společenskou, jež předpokládá setkávání svých stoupenců. Pokud se příslušníci daného náboženství nepotkávají a nepodílí se na společných rituálech, náboženství zaniká. Tím, že si lidé udržují vztah s posvátným, umožňují posvátnému existovat. Durkheim popírá evolucionistickou teorii, v rámci které je věda nejvyšší formou nahrazující postupně náboženství, a to z toho důvodu, že náboženství zastává jinou funkci (především sociální), jež věda nemůže plnohodnotně nahradit. Dokáže sice vysvětlit přírodní jevy, ovšem nedokáže to, co nabízí náboženství – pomoci člověku žít (Durkheim, 2002, s. 465-469). Z tohoto důvodu věda náboženství nenahradí a podoba náboženství se vedle vědy pouze bude proměňovat. Durkheim také inspiroval dříve zmíněného antropologa Alfreda R. Radcliffe Browna (1881–1955), který s ním sdílí názor, že náboženství má především funkci sociální (Nešpor et. al., 2008, s. 62).

Další z představitelů funkcionalistických teorií byl Karl Marx (1818–1883), který se je názorově v otázce smyslu náboženství nejradikálnější. Náboženství je dle něj pouhou iluzí a slouží jako nástroj mocných k rozdělení společnosti. Pracující třída se spokojuje s tím, že bůh, potažmo církev/vládnoucí třída, si zaslouží plody jejich práce. Víra v boha/y je dle Marxe vedlejším produktem třídního boje. Člověk tedy tvoří náboženství, ne náboženství člověka. Náboženství dle Marxe neposkytuje únik před utrpením, ale spíše nám dává černou pásku přes oči, abychom utrpení brali jako součást běžného života a příliš nepátrali po jeho hlavní příčině (Latief, J. A., 2011, s. 258–260). Marx dává do souvislosti náboženství s ekonomikou a tvrdí, že stejně tak jako kapitalismus člověka vykořisťuje. Náboženství je nadstavba ekonomiky, které vzniklo pro podporu její existence. Člověku přirozené morální hodnoty se přisuzují bohu a výsledky práce kapitalistům. „*Náboženské utrpení je zároveň výrazem skutečného utrpení a protestem proti skutečnému utrpení. Náboženství je povzdechem utlačovaného tvora, sentimentem světa bez srdce, a duší v bezcitných poměrech. Je to opium lidstva.*“ Toto „opium lidstva“ musí být odstraněno, aby člověk mohl být opět šťastný a svobodný (Marx, 1967, s. 129).

V případě dalšího z představitelů, Maxe Webera (1864–1920), je nutné zmínit několik děl týkajících se náboženství. První z nich je bezesporu proslulá *Protestantská etika a duch kapitalismu*, následuje *Sociologie náboženství* a navazující nedokončená *Hospodářská etika světových náboženství*. Základem jeho protestantské etiky je myšlenka, že forma náboženství, v tomto případě protestantismus, může nepřímo ovlivnit ekonomickou vyspělost dané společnosti. Weber si všiml, že oproti katolíkům jsou protestanté nepoměrně více zastoupeni ve vysokých pozicích průmyslníků, manažerů korporací apod. Vysvětlení vyššího materiálního zabezpečení neviděl v odklonu od náboženství, ale naopak v tzv. duchu protestantismu, kdy motivace k chování ovlivňující vyšší výdělky vycházela právě z povahy tohoto náboženství. Protestanté si zvolili životní styl vyznačující se sebezapřením, pracovitostí a hospodárností což také ovlivňovalo jejich materiální zajištění. V *sociologii náboženství* se Weber věnoval roli náboženských vůdců (tzv. charismatické osoby“), kteří jsou následně zastoupeni byrokratickým aparátem, který jejich myšlenky udržuje v praxi. Charisma těchto proroků se postupem let vytrácí, proto vznikají čas od času nepokoje a reformy, které tento byrokratický aparát (jež udržují církevní instituce), na nějakou dobu „očistí“ a vdechnou mu opět ztracené charisma. Poslední z děl, *Hospodářská etika*, si klade za cíl analýzu pěti náboženství a jejich vlivu na ekonomiku. Ve skutečnosti však byly

dokončeny jen tři, a to pojednání o čínských náboženstvích, náboženstvích indických a judaismu (Nešpor et al., 2008, s. 24-25).

4.1.3 Antiredukcionistické a interpretativně vysvětlující teorie

Oproti funkcionalistickým pohledům předchozích autorů Eliade žijící ve stejné době se odklání od těchto představ a tvrdí, že náboženství nelze zkoumat z pohledu ekonomiky, sociologie apod., ale je nutné chápat jej v jeho podstatě a z té vycházet (Allen, 2002, s. 46-48). Náboženský jev neprojeví svou pravou povahu, nebude-li chápán ve své vlastní modalitě, tj. nebude-li zkoumán způsobem přiměřenému náboženství. Kdybychom takový jev chtěli vymezit z hlediska fyziologie, psychologie, sociologie, ekonomie, umění, lingvistiky apod., zpronevěřili bychom se jeho podstatě. Nechali bychom si uniknout to, co v sobě má jedinečného, neopakovatelného, totiž jeho „posvátný charakter“ (Allen, 2002, s. 15). Dle Eliadeho je tedy náboženství závislá proměnná a ostatní aspekty života (ekonomie, psychologie) jsou proměnnou nezávislou. Metodologicky je nutné pro studium náboženství spojit historickou metody s fenomenologií, tedy zkoumáním jevů a jejich porovnáváním (Pals, s. 262). Stejně jako Durkheim rozděluje věci nebo jevy na tzv. posvátné a profánní, ovšem od Durkheima se liší vysvětlením tzv. posvátna. Nejedná se již o jeho přenesení na určitý totem, který má lidem připomínat jejich společenské povinnosti, ale posvátné má jednoduše připomínat posvátné ve své podstatě nemající dle Eliadeho žádnou jinou skrytou přidruženou funkci. Setkání s posvátnem znamená pro věřící setkání s pravou skutečností, která je přesahuje a která je na rozdíl od všeho profánního trvalá. Nezáleží již přímo na druhu náboženství, může se týkat jak monoteistických, tak polyteistických (Pals, s. 264-269). Francouzský lingvista a religionista Georges Dumézil (1989–1986) tvrdil, že převážná část společnosti buď prvotní posvátno s „druhotným“ sociálním striktně odděluje, nebo nastoluje určitou formu teokracie, kdy je zároveň vláda legitimizována vůči svému vztahu k transcendentnu a panovník současně vykonává náboženské funkce (Nešpor et. al, 2008, s. 166).

Podobně anti-redukcionistický názor jako Eliade zastával Edward Evans Pritchard (1902–1973), který tvrdil, že náboženství nelze pochopit od stolu ze spisů autorit, které jej reprezentují, ale mnohem objektivnější je náboženství „zažít“ přímo v rámci terénního výzkumu. Tzv. „primitivní“ společenství nepokládal na rozdíl od Frazera či Tylora za iracionální, líné či hloupé. Tvrdil, že je nutné pochopit jazykový systém daného společenství,

uvědomit si, jakým způsobem uvažuje. Je nutné jej neposuzovat z naší logiky, ovšem z logiky a perspektivy dané kultury. Naše domnělé předpokládané „iracionálno“ pravděpodobně velice rychle opadne. Odmítal také evolucionistické podání vývojových stupňů (magie – náboženství – věda), jelikož si všiml, že i v případě, že rozumíme danému jevu díky vědeckým poznatkům, neznamená, že je vysvětleno, proč se v danou chvíli daný jev přihodil zrovna nám (magie). Přichází také s konceptem symbolismu. To, že některá společenství označují slunce jako boha, neznamená, že jej opravdu jako boha vnímají, ale jeho síla a energie jim jej pouze může připomínat, symbolicky jej zastupovat. Opět v tomto případě podceňujeme dané společenství v jeho jazykových a intelektuálních schopnostech hledat zástupné motivy, analogie, symboly či metafory (Pals, s. 320–324). Jedna z dalších definic patří Cliffordu Geertzovi (1926–2006), který o náboženství tvrdí, že se jedná o systém symbolů plnících několik zásadních úloh. Vytváří v lidech silné, přesvědčivé a dlouhotrvající nálady a motivace, formuluje obecný řád existence a zahrnuje tyto koncepce takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají být reálné. Geertz je dalším představitelem tzv. interpretativně-vysvětlujícího proudu, v rámci kterého je kladen důraz na porozumění daného jevu skrze samotnou kulturu. Nesouhlasí s generalizujícími teoriemi, v rámci kterých na základě určitého marginálního zjištění generalizujeme naši teorii na celý stát, potažmo na celé náboženství (Geertz, 1993, s. 87–120). Geertz používá pro něj příznačný „zhuštěný popis“ (nejde jen o popis, ale především o *interpretaci* jevů). Stejně jako Pritchard se věnuje terénním výzkumům, a to v Indonésii (na Jávě a Bali) a v Maroku. Díky zkušenosti pojetí islámu z obou zemí (v případě Indonésie na Jávě, Bali je hinduistické) je schopen sestavit komparativní studii Islám zblízka (*Islam Observed*). Vysvětluje zde historické důvody, které vedly k vytvoření určité formy islámu. V případě Jávy tolerantější a mystičtější verze než v případě fundamentálního islámu v Maroku. V předmluvě svou komparaci nazývá „pokusem“, jelikož si je vědom složitosti a komplexnosti komparace náboženství (Geertz, 1968, s. 33).

Výše zmíněné (a mnohé další) funkcionalistické teorie náboženství přisuzují následující funkce: Sociální kontrolu, sociální stabilitu či případnou změnu, morálku a hodnoty, porozumění základním existenciálním otázkám, útěchu, identitu a sociální solidaritu, legitimitu a funkci rodiny (Fox, 2013, s. 46) Funkcionalistická teorie má v současnosti pravděpodobně více odpůrců než příznivců, jelikož náboženství se nedá zredukovat pouze na jeho funkce. Náboženství a věda existují nezávisle na sobě a není

pravidlem, že by se s postupujícími vědeckými poznatky stávaly určité společnosti méně religiózní či naopak.

4.1.4 Moderní teorie

Jak již bylo zřetelné z předchozí kapitoly, 19. a 20. století z velké části ovládaly nejprve evolucionistické, následně funkcionalistické teorie, které nahlížely na náboženství pouze jako na určitý nástroj určitých aktérů k dosažení svých vlastních cílů. Do praxe byla uvedena v případě některých států Marxova teorie, v rámci které náboženství slouží jako nástroj vládnoucích tříd k opodstatnění své pozice a nadvlády nad třídou pracující. Vedle funkcionalismu se během 20. století objevil také značný počet zastánců tzv. sekularizační teorie, která předpovídá postupný upadající vliv náboženství a s největší pravděpodobností také jeho postupné vymizení. Sekularizační teorie mají kořeny u výše zmíněných klasických teoretiků, jakými byl Durkheim, Weber, Freud a již zmíněný Marx. Dle teoretiků sekularizační teorie jde modernizace ruku v ruce s upadajícím vlivem náboženství (Fox, 2013, s. 211). Přestože se nepotvrdily, sekularizační teorie stále u některých současných sociologů převládají.

Jedna z nejznámějších prací v rámci těchto teorií je kniha *„Bůh je mrtev: Sekularizace Západu“*. Sekularizace dle Stevea Bruce (2002) neznamena, že by lidé přestali být méně věřící, náboženství se však postupně stává individuální záležitostí. Lidé své náboženské přesvědčení přestávají manifestovat příslušností k církvi a dalším institucím. Podobný názor sdílí také Peter Berger (1929–2017), který však tvrdí, že modernizace nepovede ke zmíněné sekularizaci, ale především k pluralitě, kdy si každý svou víru bude moci vybrat a nebude mu již předurčena jeho rodinou, státem apod. Berger definuje náboženství jako člověkem stvořený podnik, v rámci kterého je sestaven posvátný kosmos. Posvátnem je myšlena mystická, nadpozemská síla jiné povahy než světské. Posvátný kosmos konfrontuje člověka jako síla, která jej přesahuje a která jeho život staví do smysluplného řádu (Hammond, 1969, s. 415-424).

Mezi moderní teoretiky patří mimo jiné Daniel Bell (1919–2011), který definuje náboženství jako koherentní odpovědi na zásadní otázky týkající se lidské existence. Pro náboženství je nutná kodifikace těchto odpovědí do formy mající význam pro následovníky,

dále jsou stanoveny náboženské oslavy/rituály, které poskytnou emocionální pouto těm, kteří na nich participují a závěrem je nutná existence institucí, které přivádí věřící do náboženské obce a poskytuje kontinuitu z generace na generaci. Bell se shoduje s Bergerem v názoru, že kde selhává náboženství, objevují se kulty (Bell, 1971, s.446-497). Fox vznik těchto sekularizačních teorií připisuje procesům vztahujícím se k modernizaci, na základě kterých se do jisté míry dal předvídat upadající vliv náboženství. Jedná se mimo jiné o urbanizaci, zvyšující se míru gramotnosti a vzdělanosti, vývoj vědy a technologií, politickou diverzifikaci a participaci na politické moci, zvyšující se mobilitu obyvatel, náhrada náboženských institucí za instituce veřejné apod. (Fox, 2013, s. 234)

Od 90. let 20. století je naopak patrná diskuze týkající se jakéhosi „vzkříšení“ náboženství a jeho role ve společnosti. Příbývající odpůrci sekularizační teorie tvrdí, že nebyla brána v potaz možnost náboženského vývoje a možné přeměny souznící s modernizačními změnami. Jako příklad lze uvést nové formy šíření víry, tedy vznik profilů různých náboženství či náboženských hnutí na sociálních sítích, šíření myšlenek skrze youtube a další platformy. Mnohé práce zaměřené na vznik fundamentalismu tvrdí, že jeho vznik je podmíněn právě výše zmíněnými modernizačními změnami. Formy fundamentalismu je možné sledovat napříč historií, přičemž bývaly reakcí na politické, sociální nebo náboženské změny a snahou o zachování tradičních hodnot a forem náboženství. Jako příklad lze uvést jezuity v rámci římsko-katolické církve nebo striktní islámské sekty jakými jsou wahábiisté v Saúdské Arábii (Herriot, 2008, s. 10). Převážně v tzv. Třetím světě sekulární modernita pohořela. Často ti z vládních představitelů, kteří podporovali sekulární tendence v rámci své politiky, byli vnímáni jako zkorumpovaní nebo pokračovatelé kolonialismu (Fox, 2013, s. 233) nebo v případě Indonésie obávaného komunismu.

4.1.5 Výzkumy náboženství zaměřující se na Jávu

Dosavadní výzkumy vztahující se k tématu náboženství na Jávě se zaměřovaly primárně na oblast střední Jávy, která je s historickými městy Yogyakarta a Solo považována za javánské duchovní a kulturní centrum. Jedná se především o antropologická či historická díla hovořící spíše o pozitivním postavení vyznavačů tradiční javánské formy.

Zásadním dílem, ze kterého vychází většina prací zaměřující se na náboženství, kulturu nebo sociopolitický vývoj Jávy, je Geertzovo *The Religion of Java* (1960). Jedná se o komplexní studii javánského náboženství odrážející spletitost a hloubku javánského duchovního života založené na terénním výzkumu ve Střední Jávě. Také tato práce vděčí mnohému především Geertzovi, a to i přesto, že některé z jeho konceptů a teorií se od dob jeho výzkumu významně proměnily. Jedná se například o rozdělení muslimských Javanců do tří socio-strukturálních jednotek, kterými jsou tzv. *abangan*, *priyayi* a *santri*. Prvně jmenované, *abangan*, Geertz spojuje s javánskou lidovou tradicí, ve které převažuje aspekt animismu charakteristický pro vesnické obyvatelstvo. Rozdílně je tomu u tzv. *santri*, třídou muslimských obchodníků nebo jejich potomků, kteří v Indonésii islám rozšířili a vyznávají jeho ortodoxnější formy. Poslední skupinou jsou tzv. *priyayi*, tedy javánská aristokracie, případně vyšší třída vládních úředníků (které Geertz nazývá „bílými límečky“), spojovaná s vyšší javánskou uměleckou kulturou a v rámci víry dominujícími aspekty pocházející z hinduismu (Ibid, s. 5-7). Někteří Geertzovu trichotomii odmítají především kvůli poslední jmenované skupině (*priyayi*), která je spíše charakteristikou sociální třídy nežli náboženské příslušnosti. Také mezi *priyayi* je dle kritiků možné nalézt příslušníky tzv. *santri* islámu nebo naopak islámu typu *abangan*. Z tohoto důvodu mnozí navrhuji trichotomii nahradit dichotomií, v rámci které se javánská společnost bez ohledu na ekonomické postavení jednoduše rozdělí na Javance praktikující islám v jeho nesynkretické formě a na ty, jež praktikují synkretismus (Kim, 1996, s. 4–5; Cohen, 2010. s. 2–4).

Termín „*kejawén*“ Geertz explicitně nespojuje s *abangan*, ale zahrnuje do něj novodobé javánské sekty jako je *Budia setia*, *Sumarah*, *Ilmu Sedjati* a další (Geertz, 1960, str. 339). Geertzovi kritici však termín *kejawén* považují za synonymum *abangan*, či tzv. *Agama Jawa* (javánské náboženství) či javánismus (Kim, 1996, str. 4-5).

Jedním z Geertzových kritiků je antropolog Mark Woodward, dle něhož je Geertz příliš ovlivněn pohledem holandských a britských orientalistů a jejich důrazem na javánskou hinduisticko-budhistickou tradici ignorující mnoho islámských aspektů (2011, s. 5). Woodward naopak vnímá islám v rámci své knihy „*Java, Indonesia and Islam*“ jako nejpodstatnějšího hybatele v rámci vývoje náboženství na Jávě. Co pokládá Geertz jako lidovou tradici přetrvávající z původního animismu (např. *slametan*), Woodward vnímá jako rituál ovlivněný primárně islámem, jehož obdoby je možné nalézt napříč muslimským světem (Ibid, s. 113-114). Korejský antropolog Hyung-Jun Kim (1996, s. 6) však považuje Woodwardovu kritiku týkající se *slametanu* za generalizaci a určité zjednodušení. Dle

Woodwardovy hypotézy by muselo platit, že všechny země, ve kterých probíhají rituály společných hostin a následného rozdělení zbylého jídla mezi další příslušníky komunity, jsou postaveny pouze na islámském základě.

Javánským mysticismem se zabývá holandský antropolog Niels Mulder ve své knize *Mysticism in Java: ideology in Indonesia* (1998, který ke Geertzovu rozdělení uvádí, že tzv. *santri* neboli *putihan* jsou ti, kteří se modlí dle pravidel islámu a *abangan* jednoduše ti, kteří pravidelné modlitby nedodržují. Pro *abangan* není důležité modlit se v určitých intervalech, důležitější je pro ně chování k ostatním, které má být dobré a upřímné. Místo pro modlitbu nemá být v první řadě kostel nebo mešita, ale lidské srdce. *Santri* tyto tendence označují za nepochopení islámu, polyteismus či herezi (1998, s. 13-16). Mulder pokládá rovnítko mezi termínem „*kejawén*“ a tzv. „*Javanism*“ (javánismem), které dle něj obsahují veškeré elementy původem javánské kultury. Javánismus je dle Muldera systém představ, vysvětlujících povahu světa, člověka a společnosti a informujících o etických zásadách, principech a zvycích. Myšlenky a kultura *kejawénu* byly na začátku 20. století v rámci národního hnutí považovány (společně s islámem) také za způsob vymezení vůči kolonizátorům (Ibid, s. 14-22). Přesto, že se shodne s Woodwardem na významném vlivu islámu majícím na javánskou kulturu a vývoj náboženství, nepovažuje jej dostatečný na to, aby původní javánský mysticismus zcela nahradil (Ibid. s. 10-11).

Rozšíření a vývoji islámu na území Indonésie se věnuje australský historik Merle Ricklefs ve svém nejvýznamnějším díle *A History of Modern Indonesia C. 1200*. Ricklefs upozorňuje na prvotní zřetelný synkretismus, díky kterému byl islám na Jávě byl po dlouhou dobu z dnešního pohledu plný hereze a heterodoxie. Pro Boha existoval (vedle Alláha) také rozšířený termín *Pangeran*, asketismu příslušel javánský termín *tapa*. Vliv hinduismu byl tedy velmi zřetelný (Ibid, s. 14-15). Některé dochované texty zmiňované Ricklefsem identifikují Boha a člověka jako jednotu, což je v rámci islámu nepřípustné, pro *kejawén* je však dosažení této jednoty hlavním záměrem.

Z českých indonesistů je nutné zmínit Zoricu Dubovskou, Tomáše Petru a Zdeňka Zbořila a jejich publikaci „*Dějiny Indonésie*“. Kniha podává ucelený historický přehled od prehistorie až po rok 2005. Zaměřuje se také na vývoj islámu na daném území a upozorňuje na synkretické prvky s původní kulturou. Islám dle autorů nevytvořil novou civilizaci, ale

přizpůsobil se té stávající založené především na hinduisticko-buddhistické kultuře, kosmologii a tradici (2005, s. 109-119).

Tomáš Petrů (2015, s. 23) v publikaci *„Graffiti, Converts and Vigilantes: Islam Outside the Mainstream in Maritime Southeast Asia“* k vývoji po roce 1998 uvádí, že lze v rámci indonéské společnosti pozorovat hlubokou transformaci ve třech hlavních oblastech: a) pokud jde o vztah jednotlivce s náboženstvím; b) postavení islámu na veřejné scéně; c) povahu toho, co tvoří tzv. islámský mainstream. Petrů tvrdí, že lze očekávat v roli náboženství významné změny.

Z indonéských antropologů je nutné zmínit výzkumy antropologa Suwardiho Endraswaru, označujícího kejawén jako náboženství javánské (doslova jako „*Agama Jawa*“), jehož základem je naprosté odevzdání se Bohu a život v harmonii se vším živým i neživým tohoto vesmíru (Endraswara, 2008, s. 50). Nedílnou součástí kejawénu je dle Endraswary etika a filozofie, kterým věnuje samostatné knihy jako např. *„Falsafah Hidup Jawa“* z roku 2003. Javánskou etiku zde rozděluje dle sociálního postavení nebo roli v rodině (2003, s. 156-160). Termín kejawén dle Endraswary sdružuje různé směry (sekty) jako je *Susilo Budi Darma, Sumarah, Sapra darma, Ngudi Utomo* a další (Endraswara, 2011, s. 5).

Dalším významným indonéským antropologem zaměřujícím se na výzkum tzv. „*Wong Pinter*“, tedy javánských šamanů a jejich současnému postavení a roli, je antropolog Agustinus Sutiono. Sutiono dle svého výzkumu potvrzuje, že tradice šamanismu je do současnosti zřetelná. Upozorňuje, že kategorie indonéského šamana v sobě nenese jednu unifikovanou charakteristiku, jedná se o široké spektrum lidí s různým sociálním i profesním zaměřením používajících v rámci šamanské praxe rozličné techniky. Společná je však schopnost napojení a komunikaci s duchovním světem či dimenzí. Sutiono upozorňuje na ambivalentní postavení šamanů, pro které hovoří „hon na čarodějnice“ v Banyuwangi z roku 1999, v rámci kterého bylo zavražděno více než 150 lidí podezřelých z černé magie. Na straně druhé však stoupá obliba různých komerčních mystiků v rámci zábavního průmyslu (2020, s. 305-315).

4.2 Náboženství a politické zřízení

„Náboženství a politika jsou neoddělitelné a je marné snažit se je od sebe oddělit...

Monarchisté nutně musí podporovat církev a ti, kdo neochvějně věří v jednoho Boha, budou napomáhat budování velkých národů. Víra ve svrchovaného Boha nebo v jediného Boha není pouhou filozofickou spekulací, je to velká praktická myšlenka (Hocart, 1973 v Bowie, 2008, s. 30)“.

Zmíněná definice náboženství tvrdí, že jej nelze zcela oddělit od politiky. Lze dozajista souhlasit, že v některých případech více, v některých méně zastává svou roli i v politické sféře. Náboženství mohou ovlivňovat do určité míry ekonomiku dané země, ovlivňovat její politické uspořádání, náboženský pluralismus, podobu veřejných institucí nebo rodinného života.

Vztahu náboženství, ekonomiky a státu se věnoval také Adam Smith v rámci *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* (1776). Ve své době si všímal především vlivu duchovenstva, kterému se dostává ze strany panovníka různých politických či ekonomických výsad. Zajímavé a velmi aktuální jsou názory Alexise de Tocqueville (*Democracy in America*, 1835), který hovoří o vztahu státu a náboženství, konkrétněji role náboženství, kterou by v rámci demokracie mělo zastávat. Tvrdí, že živoucí náboženství je zároveň zárukou prosperity a udržení svobodného a demokratického státu. Náboženství (jakékoliv) je důležité pro demokracii z mnoha názorů. Organizované náboženství může sloužit jako protiváha hrozbám demokracie, jakou je přílišný materialismus nebo naopak přílišný náboženský fanatismus. V demokratických společnostech, v rámci kterých nemá nikdo zabezpečenou svou pozici narozením nebo aristokratickým titulem, je viditelná jasná tendence lidí nechat se pohltit snahou o hledání materiálního bohatství (Kahan, 2019). Ekonomikou a náboženstvím se ve svých dílech zabýval také zmíněný Max Weber (více viz s. 25), který mimo jiné tvrdil, že náboženské praktiky a víra mohou mít významný vliv na ekonomický rozvoj.

Eberle (2015) zmiňuje jako jednoho z klíčových myslitelů ve vztahu náboženství a politiky filozofa Leo Strausse, jenž se zabývá tzv. teologicko – politickým problémem, legitimitou moci. Pokládá si otázku, zda monarchové jsou ti, kterým byla moc delegována

Bohem, či zda si ji přivlastnili sami. Zabývá se tedy zasahováním státu do náboženských záležitostí (případně do jaké míry), v případě, že je náboženská autorita oddělena. S vývojem liberální demokracie převládla myšlenka, že vláda je v první řadě otázkou souhlasu občanů dané země než božským určením. Tento názor má kořeny ve středověkých bojích mezi papežskou a císařskou mocí, v protestantské reformaci, v rámci které vznikly další konkurenční náboženská hnutí ve snaze absolutistických panovníků nařizovat víru svým poddaným. Vzájemné nevměšování státních a církevních institucí je tedy dáno historicky. Státy postupem času přestaly být nábožensky homogenní, zároveň však v myslí představitelů zůstala zakořeněná vzpomínka na možná krveprolití z náboženských válek (Halík, 2007).

Doba, kdy téma náboženství a politiky bylo možné zjednodušit na vztah dvou institucí, tedy na církev, mající monopol na náboženství a stát, mající monopol na politický život, je u konce. Dle Bělohradského (2010) v současné „post sekulární době“, především díky sociálním sítím a globálnímu propojení církve ztratily monopol na náboženství a stát ztratil monopol na politiku. Pro občany současné liberální demokracie je samozřejmé, že autorita státu je volena lidmi, že jeho občané jsou nábožensky různorodí, přičemž určitá část pochybuje o racionalitě víry. Tyto faktory však nevedou k vymizení náboženství, jak mnozí předpovídali. Náboženství (a to i v liberálních demokraciích) stále aktivně utváří politickou kulturu a otázky typu uzákonění homosexuálních sňatků, potratů apod. bývají argumentačně spojovány právě s odkazem na náboženství. Bělohradský spíše mluví o jakémsi návratu k náboženství (někdy i v rámci veřejných institucí), především ve snaze o zachycení zbytků národnostní identity.

Pokud mluvíme o sekularizaci, je vhodné zmínit pojmy tzv. privatizace a deprivatizace náboženství, které v rámci sekularizace hrály významnou roli. Náboženství v moderních společnostech ztratilo postupem času akceptovanou pozici ve veřejném životě a náboženské symboly se praktiky se přesunuly do soukromé sféry. Individualizace a privatizace náboženství následuje tzv. diferenciací. Již se neslučuje dohromady náboženství s medicínou nebo náboženství s právem. Stává se osobní volbou (Brekke, 2012, s. 4). V zemích, kdy se privatizace těchto symbolů stala národní ideologií, projevy náboženství nebo symboly náboženství na veřejnosti (například nošení hidžábů) mohou být považovány za projev deprivatizace a doprovázet tedy silné emoce.

Vzhledem k výše zmíněnému vlivu náboženství je logické, že vlády k náboženství musí zaujmout určitý postoj zvolením určité politiky. Dle Asociace náboženských archivů (ARDA, 2010) lze politiku ve vztahu k náboženství rozdělit do čtyř skupin. První skupina se týká existence „oficiálního náboženství“ daného státu. To určuje, zda vláda oficiálně deklaruje náboženství, v rámci jehož filosofie, pravidel či práva řídí daný stát. Dalším prvkem je „podpora náboženství“. Ne všechny státy deklarující oficiální náboženství se úměrně tomuto podílejí na podpoře náboženství a naopak. Pro příklad Fox (2013, s. 215) uvádí Írán a Británii. Oba státy mají deklarované oficiální náboženství, ovšem jejich reálná finanční podpora se liší. Třetím aspektem jsou „regulace, restrikce a náboženská kontrola“, které kontrolují náboženství v daném státě, případně jsou zaměřena na náboženské minority. Příkladem může být komunistická ideologie státu, v rámci které je náboženství aktivně potlačováno. Posledním aspektem je „náboženská diskriminace“. K té může vést více motivací, jako je například udržení nadřazenosti určitého náboženství nad ostatními nebo o způsob ochrany tradičních náboženství dané země před vnějšími vlivy. Může se jednat také o ochranu obyvatel před určitou vírou, kterou vláda pokládá za nebezpečnou.

Otázkou vlivu státního náboženství na religiozitu se zabývali Barro a McCleary (2003, s. 18-23), kteří dle provedené statistické analýzy tvrdí, že v případě ustanovení státního náboženství se zároveň zvyšuje návštěvnost kostelů a s případnými vládními regulacemi se snižuje náboženské přesvědčení populace. Dále se zabývali otázkou náboženského pluralismu, přičemž došli k závěru, že větší náboženská pluralita vede k větší míře návštěvnosti modliteben a vyšší míře religiozity. Utama a Rokhim (s. 131, 2019) v případě Indonésie zkoumali, zda náboženství a náboženské hodnoty u nejvyšších firemních představitelů (tzv. CEO – Chief Executive Officer) mají vliv na kapitálovou strukturu v soukromých společnostech Indonésie. Dle jejich výzkumu indonéští křesťanští CEO mají tendenci více si půjčovat oproti ostatním náboženstvím (nejen islámu).

Vlivem politického režimu a náboženství na lidský kapitál se zabývala Filipová a Bednařík (2009, s. 11-12). Jejich analýza prokázala, že země s vyššími hodnotami HDP na obyvatele a délkou vzdělání mají sklony být více demokratické. Bývají také často založené na protestantském nebo římskokatolickém křesťanství či judaismu. Hinduistické a muslimské země, které mají průměrně nižší vzdělání obyvatel a nižší HDP na obyvatele mají

sklony k autokratickému zřízení. Dále uvádějí, že nejnižší vzdělání je v případě muslimských zemí. Vyšší úroveň vzdělání obecně panuje v rámci protestantismu, římskokatolickém křesťanství a judaismu. V případě kvantitativních výzkumů je vhodné také připomenout existující dostupné mezinárodní datasety zaměřené na náboženství. Jedná se o výzkum z roku 1981, tzv. *World Values Survey*, dále výzkum *Social Survey Programme* z roku 1991, *Gallup* z roku 1999 a *Religion and State*, jež sbíral data v několika vlnách od roku 1960 až 2010.

Náboženskou politiku mohou státy deklarovat různými státotvornými nebo právními formami. Dle Ropiho (2017, s. 15) je nutné pro určení politiky dané země znát především ústavní zřízení, druh státního režimu a složení náboženské komunity. Fox (2013, s. 211) k tomuto poskytuje následující výčet zdrojů, které jsou pro určení politiky daného státu ve vztahu k náboženství zásadní:

- Náboženskou politiku je možné deklarovat Ústavou, která udává základní vládnoucí principy dané země. V rámci Ústavy se většinou uvádí, zda bude vláda podporovat náboženskou svobodu, existence oficiálního státního náboženství dané země nebo jestli bude stát a náboženství zcela oddělené.
- Dalším zdrojem politiky ve vztahu k náboženství je právo, které se týká již konkrétnějších segmentů, jako je financování náboženství, výstavby míst určených k uctívání nebo možné zahrnutí náboženství do veřejného života (např. školství).
- Může se jednat o různé regulace náboženství, stanovenou podobu míst určených k uctívání apod.
- Dalším zdrojem mohou být rozhodnutí soudů. Jako příklad lze uvést nedávnou problematiku vyobrazování náboženských symbolů v rámci veřejných institucí (EHCR, 2018).
- Svou vlastní politiku mohou uplatňovat v některých zemích také menší regionální celky s určitým stupněm autonomie. V zemích, jako je Indonésie nebo Nigérie, se v rámci některých regionů uplatňuje právo šaría, přestože na státní úrovni platné není.

Přítomnost nebo naopak absence práva vyplývající z náboženské politiky dané země určuje vhodnost a morálnost aspektů daného náboženství. Vyplývá z historických zkušeností, filozofie, kulturního nastavení a politických elementů dané země.

4.2.1 Náboženství a politické zřízení v Indonésii

Vzhledem k náboženské pluralitě, historickému vývoji vedoucímu k současné demokracii a zároveň největšímu počtu muslimů v rámci jednoho státu se tématem náboženství v Indonésii zabývá velké množství autorů. Mnozí z nich (Seo, 2013, s. 2, Lidsey a Pusacker 2016, s. 39-45), se shodují v názoru, že se Indonésie od svého vzniku v roce 1945 potýká s kontroverzní otázkou, a tedy, zda by se měla stát plně státem islámským nebo státem demokratickým, a naopak plně sekulárním. Obě možnosti mají dodnes své příznivce i odpůrce a přetrvávající debata na toto téma v posledních letech spíše graduje. Náboženství je zde silným politickým faktorem.

Woodward (2011, s. 7) zabývající se islámem na ostrově Jáva, uvádí, že náboženství bylo během éry tzv. Nového řádu¹ centrálním komponentem ideologické struktury autoritářského státu (a do jisté míry je tomu tak dodnes). Každý Indonésan se musel stát příslušníkem jednoho z oficiálních náboženství (tedy *agama*) vyznačující se následujícím:

- 1) Fixním statutem ovlivňujícím způsob života ve všech jeho směrech
- 2) Monoteistické pojetí Boha
- 3) Existence svaté knihy
- 4) Existence proroka

Tyto atributy však bezpochyby naplňují i mnohá další náboženství vyskytujícími se v Indonésii (například judaismus), přesto se mezi státem podporovaná náboženství nedostaly. V Indonésii existuje také množství náboženství tradičních, které státem za náboženství (*agama*) považována nejsou². Místo toho jim náleží označení víra (*kepercayaan*), a jako takové náleží pod administrativu Ministerstva kultury a cestovního ruchu.

Seo (s. 3), který se věnuje vztahu náboženství a státu v rámci Indonésie uvádí, že se Indonésie nedá považovat za sekulární stát, zároveň však není státem teokratickým. Je nutné ji vnímat jako jakýsi synkretismus obou přístupů. Ropi (2007, s. 101) k tomuto dodává, že

¹ Termín se vztahuje k autoritářské vládě druhého indonéského prezidenta Suharta mezi lety 1966–1998.

² Přesto je možné od roku 2017 vybrané víry uvést do občanského průkazu uvést „Víru v Boha všemohoucího“, kolonka „agama“ je v tomto případě změněna na „kepercayaan“ – více viz kapitola 5.3.9

prvky sekularizace jsou vnímány mnohými skupinami rozdílně. Někteří ji považují za křesťanskou agresi, jako proti – náboženskou politiku a mnozí (včetně muslimů) v ní naopak v ní vidí snahu o oddělení státních záležitostí od zpolitizovaného islámu.

Lidsey a Pusacker (2016, s. 375-7) zabývající se náboženstvím a právní problematikou v rámci Indonésie tuto nejednoznačnost zřízení vysvětlují rokem 1945, tedy rokem vzniku republiky, během kterého se příznivci islámského zřízení státu snažili neúspěšně o jeho prosazení. Přestože neuspěli v nastavení státního zřízení, snažili se své zájmy prosadit alespoň v rámci procesu ústavodárného. Ve stejném roce byl však zamítnut i jejich požadavek zahrnutí do Ústavy tzv. „Piagam Jakarta“ (Jakartskou chartu), která obsahovala spojení „...s povinností pro muslimy jednat v souladu s islámským právem šaría“. V průběhu ústavních úprav v roce 1945, 1999 a 2002 následně proběhly další (prozatím marné) snahy o inkluzi charty do Ústavy. Někteří političtí zástupci (konkrétně politická strana Golkar) také usilovali o zahrnutí paragrafu, který by zakazoval státním představitelům zasahovat do hodnot a norem určených náboženstvím. Náboženství jako téma výrazně hýbe politikou a mnohdy je využíváno pro populistická politická rozhodnutí.

4.2.2 Postavení náboženských menšin v Indonésii

Indonésie je na jedné straně pluralitní zemí mnoha náboženství, vír, etnik, kultur či jazyků, na straně druhé je právě tato pluralita možností k potenciálnímu napětí a konfliktu mezi jednotlivými skupinami. Přestože indonéský stát podporuje šest náboženství (islám, římsko-katolické křesťanství, protestantské křesťanství, buddhismus, hinduismus a konfucianismus), která si mají být navzájem rovna, daná pravidla pro to, co definuje náboženství, jsou stavěna na islámském základě (monoteismus, prorok, svatá kniha apod.).

V Indonésii dle Renaldi (2017) existuje více než 200 náboženství nespádajících do oficiální šestice, jejichž příslušníci je povětšinou praktikují skrytě. Vyznání je součástí mnoha oficiálních dokumentů (včetně občanského průkazu). Od roku 2017 sice mohou vyznavači „kepercayaan“ uvést tuto skutečnost do svého občanského průkazu, ve většině případů však situaci řeší tak, že se „oficiálně“ přihlásí k jednomu ze státem podporovaných

a neoficiálně praktikují své. Nejvíce perzekuované bývají dle Paula Marshalla (2018, s. 89-91) příslušníci šíitských muslimů, muslimské sekty Ahmadiyya a Gafatar.

Přestože demokratizace Indonésie po roce 1998 uvolnila mnohé občanské a politické svobody, realita náboženské svobody zůstává sporná. Dle Hurryiah (2020, s. 341) dodržování svobod v praxi mnohdy není v souladu Ústavou, ale především ji omezují mnohé zákony, nařízeními a politika vlády, která mnohdy přímo podporuje projevy intolerance nebo dokonce náboženského násilí. Do roku 2010 bylo vydáno více než 156 zákonů, vyhlášek, nařízení a stanov, které náboženskou svobodu nějakým způsobem omezují.

Diskriminace se netýká pouze náboženských minorit nespádajících do hlavní šestice, ale její různé formy zažívají i minority patřící k podporovaným náboženstvím. McDaniel (2017, s. 3) uvádí, že nepřipustný je také ateismus stejně tak jako mnohé náboženské skupiny, které se příliš vzdálily od oficiální ortodoxe. V souvislosti s náboženskými minoritami zmiňuje Linsey a Pausacker (2016, s. 373) perzekuci šíitských komunit v Sampangu na ostrově Madura, která byla po dlouhá desetiletí čelila mnohým útokům. V roce 2011 zde byla vypálena šíitská mešita, škola, obchod a některé domy. Přestože se tohoto násilného konání aktivně účastnilo okolo sto lidí, zatčena byla pouze jedna osoba, která byla navíc odsouzena k pouhým třem měsícům vězení. Hlavní šíitský představitel byl obviněn z kacířství a odsouzen ke dvěma letům odnětí svobody. Stát v tomto případě výrazně zvýhodnil sunnitskou většinu a kriminalizoval šíitskou menšinu (s. 375). Harsono (Human Right Watch, 2018) zmiňuje případ Muliany, indonéské buddhistické ženy odsouzené za kacířství, jejíž provinění spočívalo v žádosti o ztlumení volání k modlitbě, během kterého se privátně obrátila na dceru správce dané mešity. Její žádost se rozkřikla a proměnila se ve verzi, v rámci které Muliana žádá přímo o zákaz volání k modlitbě. Týden od její žádosti došlo k násilnému útoku na její dům a vypálení několika buddhistických chrámů v okolí. Muliana byla následně odsouzena k osmnácti měsícům vězení.

Zpráva americké kanceláře pro mezinárodní náboženskou svobodu pro rok 2019 (s. 8) uvádí příklad diskriminace křesťanů. V dubnu 2019 křesťanská rodina přenocovala v pronajatém domě ve vesnici Karet v provincii Yogyakarta. Další den byla nucena dům opustit, jelikož proti jejich přítomnosti místní obyvatelstvo protestovalo s tím, že ve vesnici vítají pouze muslimy. Další zaznamenaná událost tentokrát z města Malang (Ibid, s. 8) svědčí o zvýhodňování majority před minoritou, jako tomu bylo také během Ramadánu

v roce 2019. Starosta města vydal prohlášení, ve kterém nabádal nemuslimské obyvatelstvo, aby nepilo, nejedlo a nekouřilo na veřejnosti, jelikož by tím mohly doslova „zranit city“ muslimských obyvatel.

Paul Marshall (2018, s. 91) upozorňuje, že jednotlivé projevy diskriminace nelze generalizovat na celý stát. V Indonésii žije přes čtvrt miliardy obyvatel, z nichž většina je schopná v dané etnické a náboženské diverzitě mírumilovně koexistovat. Situace týkající se náboženské tolerance se také významně liší dle jednotlivých regionů. Více než 80 procent nedávných incidentů vůči minoritám se odehrává především ve třech regionech, a to Acehu, Západní Jávě a na Jižní Sulawesi.

4.3 Náboženský fundamentalismus, radikalismus a extremismus

Následující kapitola slouží k vymezení pojmů jako je fundamentalismus, extremismus nebo radikalismus. Zmíněné pojmy jsou médií mnohdy chybně deklarovány či přímo stavěny na roveň. Zároveň jsou v rámci kapitoly připomenuty události, které vedly k jejich vzniku a v neposlední řadě některé stereotypy, vedoucí k jejich nepřesnému pochopení. Do základních souvislostí s Indonésií tyto pojmy udává závěr kapitoly.

4.3.1 Fundamentalismus

Definice zabývající se pojmem fundamentalismu existuje vysoký počet. Společně je pojí charakteristika fundamentalismu jako jakéhosi přílišné lpění na určitých základních principech.

Snahu o „návrat k původní čistotě“ je možné dle Kokaisla (2009, s. 169) sledovat například v období husitství, a to ve spojení se sektou Adamitů, kteří odmítali jakýkoliv společenský řád a po vzoru Adama a Evy chodili nazí. Dalším příkladem mohou být tzv. bogomilové (známí také jako kataři v Itálii nebo albigenští v jižní Francii), kteří zcela odmítali liturgii, a smrt vyhladověním považovali za přímý prostředek k dosažení Božího království. Brekke (2012, s. 4) vznik fundamentalismu datuje až do 19. století, v rámci kterého vznikl jako reakce na liberalismus a modernizaci. Týkal se především vzestupu evangelických církví, pro které je hlavní autoritou Bible (tedy základy, tzv. „Fundamentals“). Při této příležitosti Brekke (s. 5) cituje Rauschenbushe (1907), který ve svém díle *Křesťanství a sociální krize* tvrdí, že by spirituální síla křesťanství měla být namířena proti materialismu pro zachování industriálního a sociálního pořádku. Ve světle vědeckých objevů se mohlo křesťanství zdát ohrožené. Někteří relativizovali náboženská dogmata jako neposkvrněné početí Panny Marie nebo Ježíšovo vzkříšení (i když sami byli věřící). Na křesťanství nahlíželi především jako na morální poselství (s. 22).

Dle Westermana (1994) se pojem „fundamentalismus“ začíná používat od 80. let 20. století i v rámci jiného kontextu než ve svém původním, tedy ve spojení se zmíněným s americkým protestantismem. Fundamentalismem je možné označit mnohé proudy v judaismu, křesťanství, islámu i hinduismu, které (jak již bylo zmíněno výše) přehnaně lpí

na náboženských principech dané víry a snaží se je uvést do praxe. Brekke (2012, s. 17) popisuje dva druhy změn, které je nutné definovat, hovoříme-li o fundamentalismu. Jedná se o změny cyklické a změny lineární. Změny cyklické jsou transformace uskutečněné v rámci náboženské organizace a ideologie, které se může objevit znovu a znovu po určitém čase (desetiletí/století/tisíciletí). Jedná se o změny strukturální, přičemž samotný celek si uchovává svou podstatu. Příkladem této změny může být legitimita určitých představitelů daného náboženství, následování nového proroka apod. Vznik fundamentalismu se však nepojí se změnami cyklickými, ale se změnami lineárními, tedy těmi, které ovlivňují všechny náboženství zároveň, nemají historickou obdobu, a která je uvádí do úplně nového kontextu, kontextu moderní doby (Ibid, s. 22).

Marty (2015, s. 1) shodně uvádí, že fundamentalismus vzniká jako jedna z možných reakcí na změnu či ohrožení. Obsah každé fundamentalistické odezvy je rozdílný, přesto se však lze nalézt formy a praktiky, mající společné rysy nehledě na danou víru. Frey (2007, s. 18-22) tyto společné prvky blíže specifikuje, jedná se v první řadě o tzv. duální myšlení, tedy na tendenci používat kategorie „my“ a „oni“. Dále zmiňuje absolutistickou interpretaci písma nebo tradice, apokalyptický pohled na historii, víru ve vlastní vyvolenost, separace od zbytku světa (souvisí s duálním myšlením) a striktní kontrolu chování. Dle Foxe (2013, s. 247-248) bychom výčet mohli doplnit o jakousi společnou představou o „zlatém věku“, kdy bylo náboženství čisté a dokonalé a od něž lze pozorovat sestupný vývoj. Další z charakteristik je autoritářství, v rámci kterého není uzurpována pouze moc politická, případně ekonomická, ale často se týká také osobní sféry členů, kdy jejich soukromá rozhodnutí, jako může být volba partnera apod., podléhají rozhodnutí dané autority.

Frey (2007, s. 18-22) zároveň upozorňuje, že se k pojmu fundamentalismus zároveň váží mnohé stereotypy, kterých je nutné se vyvarovat. Nejčastěji se jedná o následující:

- 1) Fundamentalisté jsou militantní (ne všichni fundamentalisté jsou nutně militantní, příkladem mohou být mimo jiné Amišové v USA).
- 2) Fundamentalismus je úplné zavržení modernity (fundamentalisté často používají moderních prostředků k šíření svých idejí, v současnosti se jedná především o sociální sítě).
- 3) Fundamentalismus je fenomén amerických protestantů (fundamentalisty je možné nalézt napříč náboženstvími)

4.3.2 Radikalizace a extremismus

Radikalizaci lze dle Hesové (2017, s. 2) definovat jako nabývání krajních názorů a vyhrančených postojů jednotlivce k danému tématu, případně jako šíření těchto krajních (tedy extrémních) názorů a postojů v dané společnosti. Mluvíme-li o radikalizaci, je třeba specifikovat, čeho se tyto postoje a názory týkají a na koho a proti čemu se obrací. Podoby radikalizace mohou být charakteru čistě osobního, týkat se uměleckých, etických, ale i náboženských praktik. V případě náboženského radikalismu se jedná o praktikování náboženství do určitých extrémů (askeze apod.). „Extrémní“ praktiky lze najít napříč náboženským spektrem (týkají se nejen islámu, ale i hinduismu, křesťanství apod.). Společensky relevantní jsou však pouze ty, které nějakým způsobem ovlivňují vztahy ve společnosti či politiku dané země (popírání lidských práv, rovnosti určitých skupin apod.). Liebman (1983, s. 75-86) přisuzuje náboženskému extremismu tři hlavní charakteristické aspekty, a to nárůst náboženských pravidel, sociální izolaci a odmítání těch kulturních forem, které jsou v rámci dané náboženské tradice vnímány jako nepůvodní.

V případě politického extremismu v rámci naší země existuje dle Ministerstva vnitra České republiky (2010) následující definice: *„Pojmem extremismus jsou označovány vyhraněné ideologické postoje, které vybočují z ústavních, zákonných norem, vyznačují se prvky netolerance a útočí proti základním demokratickým ústavním principům, jak jsou definovány v českém ústavním pořádku.“*

4.3.3 Islámský fundamentalismus

Používaný termín radikalizace islámu nebo přímo radikální islám vykazuje dle Hesové (2017, s. 3) kategorickou chybu, a to nerozlišování mezi náboženstvím a ideologií. Vnucuje představu, že náboženství je vždy potenciálně radikalizovatelné, protože jeho příslušníky lze umístit na škále umírněný – středový – radikální. Pokud by tomu tak bylo, stavěli bychom na roveň náboženství s ideologií. Dle Hesové (s. 5) je také nutné si uvědomit, že fundamentalismus a islamismus jsou importované termíny Západu, přičemž jejich ekvivalenty v arabštině neexistují. „Islámíja“ je výraz pro islamismus, který označuje nesekulární politické proudy inspirované islámem. Nejbližší arabský termín pro fundamentalismus je pojem „salafíja“. Velmi negativně konotovaný pojem je extremismus (al-tataruf), který znamená překračování mezí a porušování principu umírněnosti

v náboženství. Je tedy důležité různé proudy rozlišovat a izolovat ty „extrémní“, které jsou vystaveny rizikům radikalizace.

Dle Ostránského (2018, s. 14) jsou islamisté (tedy ti muslimové, pro něž není islám pouze vírou, nýbrž i východiskem pro světské uspořádání, na němž se hodlají podílet), pouze velmi malou množinou celkového počtu muslimů a z těchto islamistů tvoří opět menší podmnožiny radikálů, extremistů a teroristů, kteří by zmíněnou ambici rádi naplnili radikálními, extremistickými nebo teroristickými prostředky.

Islámský fundamentalismus již jako ideologii chápat lze a je tedy legitimní hovořit o umírněnosti nebo radikalizaci. Dle Choueiri (2015, s. 1) vznikl jako sociopolitické hnutí 20. století, jehož ideologie je zaměřená především proti sekularizaci státu a náboženství. Sekularizace se pojila a pojí se vznikem množství politických systémů jako je demokracie, liberalismus, socialismus nebo nacionalismus. Vznik těchto systémů a jejich rozvoj a rozšíření považují islámští fundamentalisté jako útok proti islámu, jeho hlavním předpisům a zákonům, které vlivem těchto nových systémů ztrácejí na důležitosti i v rámci muslimských společností. Takovýto stav vyzýval k vytvoření nových revolučních organizací, které prosazují přestavbu těchto společností do tzv. islámského státu a džihád jako metodu boje. Je nutno podotknout, že tyto liberalistické tendence neprobíhají pouze v západních zemích, ale liberálně orientované tendence se objevují zároveň v islámu samotném.

Dle Ostránského (2018, s. 21) tyto tendence vycházejí z představy, že islám byl zjeven jako náboženství a není tedy nutné jej vnášet tam, kde by se lidé měli dokázat řídit také bez něj, například v otázkách státoprávních. Během tzv. islámského obrození na počátku 19. a 20. století byl položen základ těchto progresivnějších tendencí, jež měly především za snahu ukázat, že je-li islám správně vykládán, není v rozporu s pokrokem, vzděláním, vědou a technikou. Vedle humanismu, sekularismu nebo o stále více diskutovaném muslimském feminismu, je nutné zmínit také tradiční a starobylý pramen svobodomyšlnějších myšlenek, a to tradiční mystické hnutí súfismus, který dle Ostránského s sebou nese významný potenciál k dialogu (Ibid, s. 21).

Pokud se vrátíme opět ke vzniku aktuálních fundamentalistických hnutí, dle Hesové (2017, s. 4) je možné kořeny vzniku pozorovat již v návaznosti na evropský kolonialismus. Nejstarší islamistické hnutí, tzv. egyptské Muslimské bratrstvo (MB) definuje základní politický problém, tedy kulturní zaostalost muslimů vůči koloniálním nadvládám a zároveň svou politickou nesvéprávnost, což zdůvodňují tím, že muslimové ztratili svou privilegovanou pozici, jelikož se zřekli svého náboženství a své kulturní autenticity. Jako vhodné řešení nabízejí islámský společenský a politický řád, kterého lze dosáhnout na základě islamizace společnosti. Islamismus Muslimského bratrstva je na rozdíl od islámu ideologií, která se může, ale také nemusí radikalizovat. Nutno podotknout, že aktuálně se Muslimské bratrstvo věnuje vzdělávání a osvětě společnosti. Od násilí upustilo, vystřídaly je v něm však nové fundamentalistické organizace. Nejznámější radikální výklad islámu je dle Hesové (2017, s. 6-7) stejně jako dle Ostránského (2018, s. 14) tzv. salafismus, ovšem je třeba dodat, že většina salafistů odmítá násilí, a ještě donedávna stavěla na důsledné apolitičnosti. Jen nepatrný díl salafistů, tzv. salafističtí džihádisté, jsou ochotni svých cílů dosahovat násilnými prostředky. Z tohoto ideového základu vzešly také dvě v současnosti nejvlivnější teroristické organizace, tedy al-Qá'ida a IS Islámský stát.

Jak uvádí Ostránský (2018, s. 21) je nutné si uvědomit, že islám samotný je jakousi množinou mnoha náboženských proudů. Kropáček (2015, s. 177) cituje hadíth dle Mishkat al-Anwar, ve kterém se uvádí, že Prorok předpověděl štěpení islámu na mnohé sekty. Kropáček následně popisuje několik nejznámějších, mezi kterými je Charídža, Ismáílíja, Drúzové, Bábismus, Šejchismus, Ahmádíja a další (Ibid, s. 178–205).

Pokud dle Ostránského (2018, s. 6-12) k tomuto štěpení přidáme kolonialismus, eroze autorit, ke kterým dochází v 60. a 70. letech, nástup globálních imámů díky rozvoji internetu a tzv. takfirismus (kaceřování, kritizování víry druhého, něčí víru je schopný posoudit pouze Bůh), nalezneme v těchto faktorech možná vysvětlení současné problematické situace.

4.3.4 Radikalizace islámu v Indonésii

Přední český indonesista Tomáš Petrů (2015, s. 3-4) uvádí, že region jihovýchodní Asie je s jeho vlivem na islám ve srovnání s arabsky mluvícími zeměmi Blízkého východu neprávem přehlížen a považován za pouhou „periferii islámu“. Je však nutné si uvědomit, že na východ od Íránu žije více než polovina celkové muslimské populace. Velký podíl na této demografické situaci má Indonésie, ve které žije nejvíce muslimů v rámci jednoho státu. Tuto skutečnost si však na rozdíl od západních zemí dobře uvědomují rozličné islamistické skupiny (včetně těch radikálních), které zde po více než dvě dekády soupeří o svůj vliv.

V předchozí kapitole byla nastíněna Geertzova trichotomie *santri*, *abangan* a *priyayi* (viz s. 28). Skupina *abangan*, tedy příznivci tradiční synkretické formy islámu v dobách Geertzova výzkumu jednoznačně převažovaly. Dle Mackie (2007, s.70-71) je však možné od konce 60. let minulého století sledovat postupnou „šantrizaci“, tedy příklon k nesynkretické, puristické formě, a to i přesto, že za Suhartova režimu islamistické strany nedisponovaly významným politickým vlivem. Na podobnou skutečnost upozornil již v roce 1987 antropolog Robert W. Hefner, který podnikl terénní výzkum v Pasuruanu na východní Jávě. Hefner tvrdí, že vývoj během tzv. *Order Baru* (politický systém nastolený prezidentem Suhartem mezi lety 1966–1998) paradoxně posílil institucionální výhody ortodoxní muslimské komunity. Jeden z příslušníků pasuruanské komunity k tomuto uvedl následující: „*Dříve se lidé ve svých projevech islámu vyhýbali s výjimkou kritizování NU (Nadhladul Ulama). Nyní stačí zajít na obyčejné setkání týkající se používání vhodného hnojiva, a již si vyslechnete recitování Koránu či zdůrazňování důležitosti náboženství*“. Hefner však upozorňuje, že jeho závěry z Pasuruanu nelze generalizovat na celou východní Javu (Hefner, 1987, s. 549).

Historik Merle Ricklefs v rámci rozhovoru pro univerzitu Gadjah Mada uvádí, že jedním z důvodů zmíněné „šantrizace“ je institucionální zakotvenost daného náboženství. Příslušníci *abangan* nebyli od 70. let 20. století reprezentováni žádnou politickou stranou ani jinými oficiálními institucemi. Již samotná kultura *abangan* je ve své podstatě antiinstitucionální. Oproti tomu kultura *santri* je viditelná nejen v politice, ale také islámských školách, nemocnicích, charitách. I tato skutečnost podporuje rostoucí vliv *santri*. Ricklefs však nevidí radikalizaci v Indonésii jako do budoucna dlouhodobý trend.

Radikalistická hnutí se dle jeho názoru postupem času štěpí, čímž ztrácení svůj vliv (CRCS UGM, 2007).

Jak uvádí Hohender (2018, s. 70), změna režimu v roce 1998 se všemi svými pozitivy otevřela dveře také mnohým fundamentalistickým skupinám snažících se o aplikaci práva šaría na celonárodní úrovni. Skupiny jako Jemaah Islamyiah, Laskar Jihad, Front Pembela Islam a další přitahují od roku 2001 v mezinárodním měřítku velkou pozornost, jelikož jejich důraz na džihád doprovázený násilím je více než zřetelný. Dle Petru (2015, s. 21) organizace Laskar Jihad zřídila na západní Jávě výcvikové středisko, ze kterého následně vysílala své bojovníky do boje proti křesťanům např. na Molukách. Podobně je tomu v případě organizace Jemaah Islamiyah (JI), která má do současnosti na svědomí množství teroristických útoků, jakými jsou například bombové útoky na Bali, či Jakarta (2000, 2002, 2005). Indonésie se snažila pošramocenou mezinárodní reputaci spojenou s poklesem turistického ruchu napravit vůči organizaci radikálními zásahy, na druhé straně však zůstávala po dlouhou dobu tolerantní vůči skupinám dalším (např. Front Pembela Islam). Petru však upozorňuje, že jen velmi málo indonéských muslimů teroristické činy aktivně podporuje, na druhé straně se však obává vůči těmto skupinám jasně vymezit.

Martin Van Bruinessen (2013, s. 3-5) tvrdí, že se tento radikální obrat zdál po určité době dočasnou reakcí na změnu politického prostředí spíše než změnu postoje indonéské muslimské většiny. Do roku 2005 se však ukázalo, že v mainstreamovém islámu došlo ke konzervativnímu obratu a že modernistické a liberální názory, které až donedávna nacházely relativně širokou podporu v modernistické organizaci Muhammadiyah nebo tradicionalistické Nadhlatul Ulama (NU), jsou stále častěji odmítány. V roce 2004 také obě organizace očistily své řady od mnohých „liberálů“, a to včetně osob, které jejich organizacím prokázaly velkou službu. Bruinessen diskutuje několik možných vysvětlení tohoto obratu. Prvním může být politická demokratizace, která paradoxně oslabila základnu liberálního a progresivního islámského diskurzu tím, že mnoho z těch, kteří byli dříve zapojeni do hlavních organizací nebo institucí podporujících intelektuální debatu, se kariérně přesunulo do politiky. Další vysvětlení se týká vlivů pocházejících z Blízkého východu, odkud se vrací mnoho indonéských absolventů ze saúdských nebo kuvačských vzdělávacích institucí a odkud plyne také finanční podpora mnohým islamistickým hnutím. Vysoká viditelnost indonéských Arabů zastávajících vedoucí pozice v radikálních hnutích, podle

všeho poukazovala na jejich roli prostředníků v procesu arabizace indonéského islámu. Bruinessen však vliv arabských aktérů nevnímá jako výlučně protiliberální nebo fundamentalistický.

Hohender (2018, s. 70) zmíněný konzervativní příklon vnímá především v politickém a ekonomickém potlačení muslimů a islámských stran do roku 1980. Politicky se situace pro muslimské komunity pozitivně změnila až v poslední dekádě Suhartovy vlády. Ekonomika byla po dlouhou dobu především v rukách čínských, protestantských či katolických minorit, muslimové měli přístup pouze ke střednímu nebo malému typu podnikání. Tyto marginalizované komunity se posléze staly hlavními podporovateli radikálních skupin, jakými je Front Pembela Islam (FPI) a další.

Merlyna Lim (2005, s. 48) vnímá jako důležitý faktor v rámci radikalizace Indonésie revoluci v komunikačních technologiích. Především internet dokáže dodat podporu jednotlivcům či skupinám, kteří se z jakýchkoliv důvodů cítí marginalizováni. Umožní jim vyjádřit svůj názor a rozšířit jejich vliv (Ibid, s. 48).

Dle Hohendera (s. 70) indonéská vláda provedla řadu reaktivních a preventivních politik týkajících se deradikalizace a boje proti terorismu. O vládních programech spojených s deradikalizací blíže hovoří Fitriani et. al. (2018, s. 12-15), která je dělí do třech fází. V rámci první z nich vláda vnímala terorismus jako lokální problém spadající pod agendu indonéské policie následně ošetřené standardním trestním právem. Druhá fáze nastává od roku 2002 po bombovém útoku na Bali. Během této fáze byl ratifikován zákon o boji proti terorismu č. 15/2003 a zřízen protiteroristický koordinační orgán (*Desk Koordinasi Penanganan Terorisme* – DKPT). Na terorismus již není nahlíženo jako na národní problém, ale na problém vyžadující mezinárodní spolupráci. Třetí fáze nastává v roce 2010 změnou DKPT na BNTP – *Badan Nasional Penanganan Terorisme* (Národní protiteroristický orgán), který získává oprávnění vydávat strategie, preventivní opatření proti radikalizaci, a zároveň zapojuje do boje proti terorismu a aktivitám vedoucím k deradikalizaci také indonéskou armádu.

Lim (2005, s. 48) podobně jako Petru (2015, s. 23) uvádí, že aktuální politický, ekonomický i sociální vývoj Indonésie nabírá překotnou rychlost, přičemž ve stínu současných událostí lze jen stěží odhadnout, jaká forma islámu a s ním souvisejícího politického zřízení v Indonésii převládne.

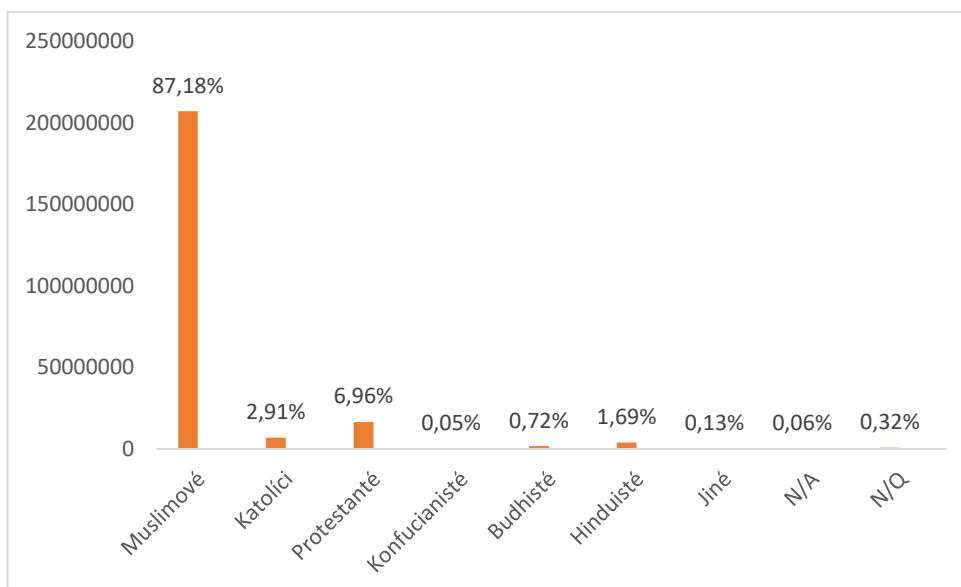
4.4 Demografie

Indonésie je územím mnoha kultur, etnik a náboženství. Původní animistické víry jsou na některých územích vyznávány do současnosti, jiné se smísily s příchodními náboženstvími nebo jimi byly nahrazeny. Aktuálně v Indonésii žije světově největší počet muslimů v rámci jednoho státu. První prezident nezávislé Indonésie Sukarno ustanovil kompromis mezi náboženskou pluralitou země, sekularismem a muslimským právem a určil víru v jednoho svrchovaného Boha. Indonésie se tedy považuje za „náboženský“ stát, přičemž se však dle McDaniel (2017, s. 3) nejedná o stát teokratický, který by v sobě skrýval nebezpečí náboženského extrémismu, zároveň také ani o stát sekulární, který mají Indonésané spojený s rizikem vzniku komunismu.

Indonésie se rozléhá na více než 17 tisíc ostrovech s celkovou rozlohou 1 919 440 km². Dle posledního sčítání lidu ze září 2020 žije v zemi 270 200 000 obyvatel. Oproti roku 2010 tento počet znamená nárůst o 32,5 milionu, přičemž více než polovina obyvatel žije na ostrově Jáva (BPS, 2020).

Vzhledem ke skutečnosti, že census z roku 2020 není v případě náboženství finálně vyhodnocený, pro popis náboženského rozložení obyvatelstva jsou použity výsledky z cenzu 2010. Dle výsledků v této době více než 87 % obyvatelstva tvořili muslimové, druhou nejpočetnější skupinou byli protestanté, necelé 3% tvořili katolíci. Nejméně početnými skupinami byli hinduisté, buddhisté a konfucianisté. Je nutno dodat, že část obyvatel žádné z šesti států podporovaných náboženství nezvolila a spadala tímto pod možnost „jiné“ 0,13% (celkem 299 617 obyvatel). Někteří na tuto otázku zcela odmítli odpovědět (139 582 obyvatel), přičemž dalších 757 118 osob nebylo tázáno.

U celkového počtu 1 196 317 obyvatel (0, 5%) tedy náboženství nebylo určeno (viz graf č. 1).



Graf 1: Distribuce náboženství v Indonésii. Zpracováno dle BPS (2010)³

Přestože výše zmíněná statistická data potvrzují, že islám je nejpočetnějším náboženstvím země, je nutné současně zmínit rozložení obyvatel, které je pro historický, kulturní a politický vývoj mnoha indonéských regionů zásadní. Muslimové tvoří bezpochyby majoritu na ostrově Jáva či v Acehu. V případě ostrova Bali jsou však již majoritou hinduisté. Východní část Indonésie či sever Sumatry je převážně křesťanský. Katolíci v provincii Nusa Tenggara Timur tvoří 36%, což je oproti celostátnímu průměru (2,91%) významný rozdíl. Podobně je tomu v případě protestantů Severní Sumatry tvořících 27% místních obyvatel (celostátní průměr 6,96% (BPS, 2013; Bagir, Asfinawati et al., 2020. s. 1)).

Ze statistických dat bohužel nelze určit, jaká náboženství patří do skupiny „jiné“. Bezpochyby se k této možnosti budou hlásit také někteří příslušníci vyznávající původních tradičních náboženství, nespádajících do oficiální indonéské šestice.

Je nutné zmínit, že všichni občané Indonésie by se měli oficiálně přihlásit k jednomu ze šesti státem podporovaných náboženství, přičemž informace o náboženském vyznání je mimo jiné také součástí občanského průkazu (*KTP – kartu tanda penduduk*⁴). V praxi tedy může docházet k situaci, kdy má jedinec v občanském průkazu uvedený islám či jiné

³ BPS, 2010. <https://pkub.kemenag.go.id/files/pkub/file/file/Data/zuqi1368036766.pdf>

⁴ Od roku 2014 je možné nechat pole „náboženská příslušnost“ v rámci KTP prázdné, od roku 2018 je možné uvést „*penghayat kepercayaan*“, tedy příslušník víry

oficiální náboženství, v praxi však provozuje náboženství, které do podporovaných kategorií nespadá.

V roce 2019 byl pod vedením Ministerstva náboženství uskutečněn výzkum náboženského vyznání dle uvedené příslušnosti v občanském průkazu. Na základě sebraných dat byla následně vytvořená predikce přibližného počtu příslušníků jednotlivých náboženství. Tabulka č. 2 ukazuje, jakým způsobem se situace změnila oproti roku 2010. V případě možnosti „jiné“ se počet příslušníků liší o více než 90%. Dle autorky je toto číslo nižší primárně z důvodu nutnosti afiliace v k jednomu z šesti oficiálních náboženství a jejího následného uvedení v občanském průkazu. Díky tomuto je pravděpodobné, že se získaná data mohou lišit od cenzu, kdy je možné odpovědět odlišně (případně se nevyjádřit).

Náboženství	Cenzus 2010	Dukcapil 2019	% BPS	% Dukcapil
Islám	207.176.162	231.069.932	87,18	86,69
Protestanté	16.528.513	20.246.267	6,96	7,6
Katolíci	6.907.873	8.325.339	2,91	3,12
Hinduismus	4.012.116	4.646.357	1,69	1,74
Buddhismus	1.703.254	2.062.150	0,72	0,77
Konfucianismus	117.091	71.999	0,05	0,03
Jiné	1.196.317	112.792	0,5	0,04
Součet	237.641.326	266,534,836	100	100

Tabulka 2: Srovnání distribuce obyvatel dle náboženské příslušnosti mezi lety 2010 a 2019. Zpracováno dle Kemenag (2020, s. 84).

Dle výše zmíněného je určení i alespoň přibližného počtu příslušníků jiných náboženství než státem podporovaných velmi problematické. Určit příslušníky konkrétní víry (např. víry kejawén) tedy z těchto důvodů není možné. Toto potvrzuje také Nugroho (2019), dle kterého samotné sčítání lidu v roce 2010 bylo doprovázeno různými skandály, v rámci kterých pověřené osoby místo obcházení domu vyplnili data sami na základě informací získaných od lokálních zástupců dané oblasti. Ve statistických údajích se liší také jednotlivá ministerstva, přičemž některá hovoří o 138 000 příslušnících lokální víry, jiná až o 12 milionech.

Co je moje náboženství? Jsem muslim, ale takzvaný „muslim KTP“ (muslim dle údajů v občanském průkazu), jinak praktikuji kejawén. Na druhou stranu, ani jedno není překážkou pro druhé, mohu být oficiálně muslimem a zároveň si v soukromí dělat, co chci. Víra v islám se nevylučuje s mysticismem kejawénu, naopak, jedno může doplňovat druhé (Pak Joko).

Jak bude zmíněno v následujících kapitolách, nebýt přihlášen k jednomu z oficiálních může přinést mnohé nevýhody. Náboženství, která nespádají do oficiálně vymezených, také za náboženství oficiálně považována nejsou. Indonéská vláda je považuje spíše za kulturní dědictví, které jako takové spadá pod správu ministerstva kultury a turismu a ne pod ministerstvo náboženství, jak je tomu u náboženství podporovaných státem.

S odlišnou distribucí jednotlivých věřících částečně souvisí také aktuálně platné členění Indonésie. Dle PCGN (2015) v Indonésii existuje 34 provincií, ze kterých pět disponuje speciálním statutem. Každá z těchto provincií má svá zákonodárná tělesa a guvernéra. Provincie se dělí na regentství (kabupaten), města (kota), které jsou dále tvořeny sub distrikty (kecamatan) a ty dále menšími vesnicemi nebo jejich seskupením (desa nebo kelurahan).

V roce 2001 se regentství a města stala klíčovými administrativními složkami státu poskytující většinu veřejných služeb. V čele správy stojí volený starosta (tzv. *lurah* nebo *kepala desa*). Provincie se speciálním statutem (Jakarta, Papua, Západní Papua, Aceh a Yogyakarta) disponují vyšší mírou autonomie na centrální vládě než provincie zbývající. V souvislosti s náboženstvím je jedinečná provincie Aceh, pro kterou jako jedinou ze všech indonéských provincií platí právo šaría (Siregar, 2008, s. 144). Podobně unikátní je provincie Yogyakarta, kde stále panuje monarchie, v jejímž čele je v současné době sultán Hamengkubuwono X.

5 Praktická část

5.1 Historický vývoj Indonésie se zaměřením na náboženství

Následující kapitola neposkytuje podrobný popis veškerých historických aspektů, které se na náboženském vývoji Indonésie podílely, ale zaměří se především na ty z nich, které do jisté míry ovlivnily praktikování kejawénu. Současná multikulturalita, a tedy i multireligiozita je v Indonésii způsobena především migrací. Nejvýznamnější aspekty utvářející stávající podobu indonéské společnosti a kultury lze nalézt ve spojitosti s přicházejícími vlivy z Indie, Číny, Kambodži, Polynésie, Portugalska, zemí Blízkého východu, Anglie či Nizozemí, které následně vyústily v existenci civilizace, ve které se hlavní světová náboženství prolínají a ovlivňují s náboženstvími tradičními.

June McDaniels (2017, s. 2) uvádí, že se v rámci světových náboženství na indonéské ostrovy nejprve dostává hinduismus (od 1. st. n. l.), který je velmi záhy následován buddhismem ovlivňujícím pozdější vývoj hinduisticko-buddhistických království. Velký význam zastávala tzv. *dharma*, tedy důraz na etiku chování v souladu s okolním světem. McDaniels se shoduje s Hanniganem (2015, s. 27) v názoru, že vývoj hinduismu a jeho postupné šíření na ostrovech není dodnes zcela objasněné a existuje o něm více teorií. Dle Hannigana první významná hinduistická království existovala na území Sumatry, Jávy a dnešním Kalimantanu. Z hinduisticko-buddhistického období se dochovalo mnoho významných chrámů, jako příklad lze uvést hinduistický Prambanan nebo buddhistický Borobudur na Střední Jávě. Nejvýznamnější a také nejslavnější je bezesporu království Majapahit, které dosáhlo svého vrcholu v průběhu 14. století. Hinduismus ztrácí svou pozici dominantního náboženství během 15. a 16. století, kdy dochází k dobytí království muslimskými vojsky. Mnoho z hinduistických představitelů odmítajících konverzi se také v této době přesunulo na ostrov Bali, kde hinduismus dominuje do současnosti.

Někteří z informátorů zmiňovali významný vliv hinduismus, který je pozorovatelný také v javánském kejawénu.

Pak Guntur: *To je zajímavé, že se lidé ze západu zajímají o kejawén. Proč tomu tak je...možná kvůli filmu „Jíst, milovat, meditovat“⁵?*

Badatelka: *To by se spíše zajímali o hinduismus na Bali, ale ne o kejawén na Jávě...*

Pak Guntur: *To není tak úplně pravda...rituály na Bali jsou velmi podobné těm, které používáme v kejawénu. Vždyť na Bali přišly společně s lidmi z javánského království Majapahit.*

Dle Dubovské et al. (2005, s. 105) se historie islámu na území dnešní Indonésie odvíjí již od 7. století, kdy se na březích Sumatry objevují první muslimští obchodníci. Nejednalo se však o šířitele islámu v pravém slova smyslu. Islám jako náboženství si svou pozici na ostrovech Nusantara teprve budoval.

Clifford Geertz v případě publikace *Religious Development in Morocco and Indonesia* (1971) srovnává vývoj a podoby islámu v Maroku a Indonésii. Velký význam dle něj hraje skutečnost, že Indonésie nebyla v první řadě společností kmenovou, ale společností rolnickou, zemědělskou. Produktivní rýžová pole poskytly hlavní základy indonéské kultury. Také z těchto důvodů bychom zde na rozdíl od Maroka našli místo extrovertních a výbušných šejků spíše introvertní zemědělce, obhospodařující svá rýžová pole, udržující klidné vztahy se svým okolím a poslušně živící své vládce (Ibid, s. 21).

Dle Hannigana (2015, s. 64) lze v případě šíření islámu pozorovat určitou paralelu s rozšířením hinduismu o několik století dříve, které zpočátku také probíhalo nenásilnou formou. Významným milníkem v případě islámu byl vznik sultanátu Samudra-Pasai (13. st.) na východním pobřeží Acehu. Prvním panovníkem byl Malik as Saleh (původní jméno Marah Silu), jehož náhrobek je zachován s nápisem v arabštině.

Na otázku, odkud přišel islám do Indonésie, do současnosti neexistuje jednoznačné stanovisko (Dubovská et. al. , 2005, s. 106). Dle Petrů (2015, s. 5) výše zmínění obchodníci s největší pravděpodobností pocházeli z Arabského poloostrova, Persie, různých regionů Indie a také z Číny. Jejich původ byl do jisté míry určující také pro následnou šířenou podobu islámu. V roce 1346 poprvé přijíždí do Samudra-Pasai slavný arabský cestovatel a kartograf Ibn Battúta, jehož existence sumaterského muslimského státu zcela ohromila (Hannigan,

⁵ Americký film z roku 2010.

2015, s. 63). Ve svých zápiscích však uvádí, že islám v této době dominoval pouze v několika městech. V rurálních oblastech Sumatry byl stále praktikován animismus spojený s kanibalskými praktikami. Batakové (kmen Severní Sumatry) tento rituální kanibalismus provozovali až do 19. století.

Dle Geertze (1971, s. 21) je nutné si uvědomit, že islám do regionu současné Indonésie nedorazil do jakéhosi kulturního vakua, ale do mnohdy velmi významných hinduisticko-buddhistických království disponujících svébytnou kulturou. Tato skutečnost je tak hluboce zakořeněná v místní společnosti, že její odkaz je zřetelný navzdory islamizaci, imperialismu evropských mocností či následné modernizaci a budování národního státu. Rozšíření islámu neproběhlo skrze válečná tažení a nucené konverze (alespoň do 15. století), naopak, jednalo se o relativně komplikovaný a pomalý proces, který byl zpočátku založen především na obchodních vazbách. Obchodníci a králové byli také první, kteří k islámu konvertovali. Tento názor s Geertzem sdílí Soguk (2010) zabývající se globalizací islámu. Uvádí (s. 106), že islám nebyl prezentován jako nahrazení nebo alternativa náboženství místních, ale jako možnost dalšího kulturního a spirituálního vývoje. Tato tendence dle autora pokračuje do současnosti, přestože je vystavena velkému tlaku islamistických hnutí.

Doba významných království jako byl Mataram, Singhosari, Kediri nebo Majapahit byla značně ovlivněna indickou kulturou, její kosmologií a tradicemi. Islám zde nevytvořil novou civilizaci, ale přizpůsobil se té stávající. Jako příklad lze uvést následující legendu, jejíž odkaz je možné zaznamenat v rituálech střední a východní Jávy do současnosti:

Vládce sultanátu Mataram Senapati (1584–1601) se snažil upevnit svou moc pomocí nadpřirozených schopností. Dle původních náboženských představ odešel uctívat k břehům jižního moře (Indický oceán) jeho vládkyni, podmořskou královnu Nyai Roro Kidul. Počal se modlit k Alláhovi, načež se královna po chvíli z moře vynořila. Odešel s ní do jejího podmořského zámku, kde strávili tři dny a tři noci v milostných radovánkách. Královna ho naučila lepším vladařským schopnostem a zasvětila ho do ovládání nadpřirozených sil (Dubovská et. al., 2005, s. 114).

Zmíněná legenda je jedním z mnoha příkladů odrážejících synkrezi islámu s původními tradičními náboženstvími. Javánci existenci královny dodnes věří natolik, že pro ni v luxusním hotelu Grand Inna Samudra Beach na Západní Jávě zřídili bohatě vyzdobený

pokoj, který je možné pro účely meditace navštívit. Dle Prihatin (2021) byl tento pokoj ideou prvního prezidenta Indonésie Sukarna, jehož spirituální vztah ke královně je dodnes předmětem diskuzí.



Obrázek 3: Pokoj č. 308 v hotelu Samudra rezervovaný pro Nyai Roro Kidul⁶.

Dle javánského výkladu historie jsou za oficiální šířitele islámu považováni tzv. Wali Songo (devět waliů, učenců). Jednalo se o muslimské učitele islámu původem nejen z tehdejší Nusantara⁷. Mnozí v nich viděli možnou alternativu vůči postupující portugalské christianizaci, na základě čehož se jim také dostávalo podpory místních velmožů. Díky této příznivé situaci někteří z waliů dosáhli světské moci opírající se často také o jejich vojenské schopnosti (Dubovská, 2005, s. 109).

⁶ Dostupný z: <https://www.urbanasia.com/misteri-ruang-nyi-ro-ro-kidul-di-kamar-308-pelabuhan-ratuU25183>

⁷ Nusantara je termín označující souostroví před vznikem nezávislé Indonésie.

Mnozí z informátorů v průběhu rozhovorů příchod waliů zmiňovali, a to v souvislosti nejen se vznikem islámu na území, ale také jako počátek tradice kejawénu. Názory na vymezení doby vzniku kejawénu se však mezi informátory lišily, někteří jej spojovali s již dřívějším příchodem hinduismu, další jej datovali dokonce do doby před příchodem „světových“ náboženství. Shodovali se však, že příchod Wali Songo měl na další vývoj kejawénu významný vliv.

První z těchto waliů byl Maulana Malik Ibrahim (zemřel roku 1419), další již s titulem Sunan⁸ byli následující: Sunan Bonang, Sunan Ngampel, Sunan Drajat, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria a Sunan Gunung Jati. S Wali Songo přichází na Jávu také súfijská mystika, kterou se někteří z nich snažili propojit s místním hinduismem (Dubovská, 2005, s. 109). Dle Geertze (s. 34, 1971), který tyto Wali označuje v uvozovkách jako „devět apoštolů“, byl nejvýznamnějším prvně zmíněný Sunan Kalijaga, jenž měl být také tím, který Javancům islám srozumitelně představil, a který svépomocí a bez násilností významnou část javánské společnosti přesvědčil ke konverzi. Sunan Kalijaga byl synem vysoce postaveného úředníka v posledním hinduisticko-buddhistickém království Majapahit. K islámu konvertoval ve městě Jepara (na severu Jávy) na základě setkání s dalším z waliů Sunan Bonangem. Kalijaga se následně stal vedoucí postavou při rozkvětu království Mataram, během něhož přišel s novou perspektivou kulturní a sociální struktury. Javánské společnosti dlouho dominoval kastovní systém. Společnost byla rozdělena na tzv. Gusti, lidé žijící v paláci a Kawula, lidé žijící mimo palác. Gusti byli tedy třídou vládnoucí a Kawula jejich poddaní, otroci, mající pouze právo pronájmu půdy, ne však právo vlastnické. Z rozdělení lidu na Gusti a Kawula vytvořil tzv. „Masyarakat“ (překladem společnost), tedy komunitu, která byla založená na rovnosti a vzájemné spolupráci. Jednou z jeho metod byla přeměna vybraných pojmů vedoucí k následné změně chování. Wali Songo přejmenovali například slovo Kawula, které mělo význam otroků/poddaných za termín, které v sobě již neobsahoval automaticky podřadný význam. Do současnosti jsou některé z těchto termínů (kula, ambo, abdi, sahaya or saya) používány pro vyjádření respektu k ostatním (např. při konverzaci s rodiči, staršími lidmi apod.). Termín kawula se používá k vyjádření podřadného postavení pouze ve vztahu k Bohu. Za éry Majapahitského království lidé neměli vlastnické právo. Veškerá půda, dobytek či obydlí patřilo paláci.

⁸ Čestný titul Sunan se na Jávě uděloval významným vládcům, duchovním, a dokonce i božstvu (Sunan Ambu – bohyně Matka uctívaná Sundánci).

Pokud chtěli lidé paláce na určitém místě postavit nový chrám nebo most, jednoduše původní obyvatele vyhnali. Díky Wali Songo se tato situace postupně začala rovněž měnit. V indonéské společnosti je především Kalijaga velice známou a oblíbenou postavou, která je vnímána jako jakýsi most mezi dvěma významnými historickými epochami, dvěma civilizacemi, dvěma náboženstvími.

Dle informátorů, kteří aktivně praktikovali kejawén, byl však neméně významným Syekh Siti Jenar, odsouzený za své učení „*Manunggaling Kawulo Gusti*“ (dosažení jednoty s Bohem), které je v kejawénu hlavním cílem praktikujících. Sini Jenar šířil mezi lidmi myšlenku, že vše je součástí božské existence, a že samotný Bůh je zároveň součástí každého člověka (Já jsem Bůh, Bůh je mou součástí). Z tohoto důvodu nelze dělat rozdíly mezi Bohem, lidmi, či jinými formami pozemského života. Ostatní waliové nebyli proti pravdivosti tohoto tvrzení, dle jejich názoru se však jednalo o vyšší stupeň mystiky, kterou běžné obyvatelstvo jen stěží plně pochopí. Siti Jenar byl za své názory následně upálen (Tursina et.al., 2019, s. 3). Již v této době tedy dochází k prvním zásadnějším rozkolům o „správnosti“ náboženské ortodoxie a ortopraxe.

Historií Indonésie se zabývá ve své knize *A History of Modern Indonesia C. 1200* také Merle Ricklefs (2008, s. 13-14), který mimo jiné odkazuje na významné historické písemné prameny. Jedná se především o *Sejarah Banten* (Historie Bantenu), *Sejarah Melayu* (Historie oblasti Malajského poloostrova) a *Hikayat Raja Raja Pasai* (Příběhy králů z Pasai), jejichž původ lze nalézt mezi 17. – 18. stoletím. Z těchto pramenů vyplývá, že islám byl z dnešního pohledu po dlouhou dobu plný hereze a heterodoxie. Pro Boha existoval (kromě Alláha) také rozšířený termín Pangeran, asketismu příslušel javánský termín tapa. Právě asketismus je jednou z častých praktik kejawénu. Některé dochované texty zmiňované Riclefem identifikují Boha a člověka jako jednotu (podobně jako Sini Jenar), což je v rámci islámu nepřipustné. Původ této filozofie je možné nalézt opět v hinduistickém odkazu. Přestože měl islám zpočátku omezený vliv na javánskou filozofii, některé islámské kulturní prvky (například obřízka nebo způsob pohřbívání) byly zavedeny velmi rychle (Ibid, s. 14-15).

Počátkem 16. století nebylo pobřeží severní Jávy prozatím plně islamizováno. Významnými muslimskými městy byly v této době především Jepara a Demak. Moderně vyzbrojení Portugalci byli považováni za nepřemožitelné a mnohá města jim zasílala cenné

dary, aby se vyhnula násilným střetům. V roce 1521 se Portugalcům podařilo dobýt také území původního Samudra-Pasai. Království Demak v čele s představitelem Radanem Patahem si jako jediné sílí hrozbu evropské přítomnosti uvědomovalo. Patah v roce 1527 dobyl město Kediri, které do té doby bylo pod portugalskou nadvládou (Dubovská et. al., s. 110). Portugalce Indonésie lákala především kvůli obchodu s kořením. Ceněný byl především muškátový oříšek, a to nejen pro svou specifickou chuť, ale také pro své údajné afrodiziakální a léčebné účinky (dokázal prý léčit mor). V průběhu 16. století se islám dostal také do dalšího významného přístavu na východě Indonésie, města Makkasar na ostrově Sulawesi. Hannigan (2005, s. 71) k tomuto zmiňuje legendu, dle které tehdejší vládce prohlásil, že nepřijme náboženství, které by zakazovalo jíst vepřové maso, dokud tato zvířata budou běhat po světě. Po tomto prohlášení údajně následovalo samovolné vymírání divokých vepřů, což se jevilo obyvatelům Sulawesi jako dostatečný důkaz pro přijetí islámu.

S postupnou kolonizací se do Indonésie dostává další ze současných světových náboženství, křesťanství. V knize *Christianity in Indonesia: Perspectives of Power* autorka Sussane Schröter (2010) tvrdí, že první křesťané se na území Indonésie dostali již během 7. století. K významnějšímu rozšíření však došlo až v průběhu kolonizace. Dominikánští, jezuitští a protestantští misionáři šířili víru také v odlehlejších částech Indonésie. Flores se stal katolickým, Moluky a batacký region Sumatry protestantskými. Ve 20. století se křesťanství rozšířilo také na střední Sulawesi, Roti, Sawu a Timor. Stejně jako islám se na mnohých územích smísilo s původními formami náboženství a vytvořilo tak svébytné formy víry. V některých případech však byla původní kultura zcela transformována (Ibid, s. 11).

Historií křesťanství se dále věnuje Aritonang a Steenbrink (2008) v knize *A History of Christianity in Indonesia*. Ti tvrdí, že nalézt dělicí čáru mezi kolonizátorskými a misionářskými zájmy je mnohdy velice obtížné. Skutečnost, že se křesťanství šířilo na východních ostrovech nebo na Sumatře, není náhodná, Portugalci a následně Holanďané hledali v nemuslimských etnikách své možné spojence vůči majoritě (Ibid, s. 12). V době, kdy se na území dostávají Holanďané, byl již hinduismus a buddhismus z většiny ostrovů na ústupu. Geertz (2002, s. 36) popisuje v průběhu 17. století nástup tzv. Nizozemské východoindické společnosti, která zde začala obchodovat především s pepřem, muškátovým oříškem, hřebíčkem a dřevem. Nizozemci dali také základ prvním velkým plantážím

(s cukrem, kávou, tabákem, čajem). Steenbrink (2006) ve své knize *Dutch Colonialisms and Indonesian Islam* tvrdí, že islám jako náboženství měl mezi kolonizátory své příznivce i odpůrce. Muslimové byli dozajista pro křesťanské kolonizátory heretiky, pro některé přesto respektovanými, pro jiné zavrženíhodnými. Necháпали především zákaz vína (které přece pochází od Boha) a zákaz vepřového. Mnozí kritizovali představu nebe, na základě které se muslimové dle některých „drží na uzdě“ při životě, aby si všechny zakázané věci a krásné ženy mohli dopřát v nebi. Přesto se někteří z nich ve svých zápiscích vyjadřovali obdivně o určitých náboženských praktikách a hloubce víry (Ibid, s. 41).

5.1.1 Počátky rozporů mezi tradicionalisty a modernisty

V období mezi 17. a 19 století dochází dle Petrů (2015, s.10) k posílení sunnitské formy islámu, a to především díky silným vazbám na islámsko turko-perskou kulturou indického subkontinentu a arabský Blízký východ. V této době je možné sledovat postupnou marginalizaci či přímo nahrazení některých kdysi důležitých súfijských a dokonce šíitských konceptů spojených s malajsko-indonéským islámem. Některé z těchto prvků přetrvaly do současnosti, avšak v jemnějších formách. Jedná se například o poutě k hrobům islámských svatých (tzv. ziarah), které jsou dodnes oblíbené mezi tradicionalistickými santri střední a východní Jávy (Ibid, s. 10). Modlitby u hrobů nejen svatých, ale také předků či osobností, které disponovali nadpřirozenými schopnostmi, jsou praktikovány také příslušníky kejawénu. Modlení pro jiný účel nežli uctívání Boha však není v islámu považováno za přijatelné. Z tohoto důvodu jsou tyto praktiky mnohými duchovními kritizovány a označovány za tzv. *širk* nebo *mušrikūn* (polyteismus, modlářství). Jeden z informátorů se k tomuto rituálu vyjádřil následovně:

Uctívání předků bylo v javánské kultuře vždy velmi důležité. Při modlitbě používáme květiny (jasmin nebo růže), často také vonné tyčinky. Nejprve recitujeme súry z Koránu, začneme basmallah, syahadat a alfatihah, následně pokračujeme javánskou modlitbou. Modlíme se za odpuštění hříchů našich předků. Někteří se však tímto způsobem snaží získat nadpřirozené schopnosti, což je možné v případě, že jimi disponoval také zesnulý. Snažíme se získat tzv. Karomah⁹ (Pak Hendro).

⁹ Z arabského „karāmāt“ – spirituální charisma umožňující nadpřirozené schopnosti.

V 18. století nastává první znatelné oslabení vlivu indoperské kultury, a tedy i sufismu. Vliv začínají získávat arabští šířitelé víry a na souostroví postupně objevovat první wahhábistické prvky. K prvnímu násilnému střetu dochází mezi lety 1821–37, kdy na Sumatře probíhá válka mezi muslimskými kleriky, mající za cíl zavedení práva šaría a místními autoritami zastávající původní tradici („adat“) v Minangkabau na Západní Sumatře. Oblast Minangkabau zažívala v této době ekonomický rozmach díky výnosům z pěstování kávy, bavlny a kasie¹⁰. Místní obchodníci si díky těmto příjmům mohli dovolit hadž (Hajj), tedy svatou pouť do Mekky, kde se setkali s arabskou formou islámu a také wahhábismem. Ne všechny vesnice však z těchto příjmů profitovaly (také kvůli odlišným geografickým podmínkám). Ekonomické nerovnosti tedy sílily a s nimi i krádeže a konflikty. Hnutí Padri (muslimští klerikové), vedené Tuanku Imamem Bondjolem, mělo za cíl rozšířit „čistou“ formu islámu očištěného od kulturních tradic. Mezi tyto tradice (tzv. adat) patřila také matrilinearita a tedy i silné postavení žen v kultuře Minangkabau. Padri kritizovali gambling, kohoutí zápasy, alkohol či kouření. Tradicionalisté, tedy zastánci tzv. adat, naopak chtěli zachovat islám včetně lokálních tradic. První konflikty mezi zastánci místních tradic a tzv. Padri zpočátku probíhali bez zapojení Holanďanů. Později se však na základě výzvy tradicionalistů připojili k hnutí tradicionalistů, jelikož cítili příležitost rozšíření sféry vlivu. Toto hnutí se považuje za první džihád vedený „muslimy proti muslimům“ v jihovýchodní Asii. Přestože vyznavači puritánské formy islámu byli poraženi, Tuanku Iman Bondjo je i v současnosti považován za národního hrdinu a v roce 1973 jím byl také oficiálně jmenován. Je však nutné dodat, že není oslavován z důvodu svého náboženského přesvědčení a prosazování práva šaría, ale z důvodu boje proti Holanďanům (Haddler, 2008, s. 272–290). V letech 2000-2014 byl Imam Bonjol i přes historickou kontroverzi vyobrazen na indonéské pětistíckové bankovce (viz obr. 2).

V Bukittingi na Sumatře se následně v roce 1921 zformovala organizace *Minangkabau Ulama*, zastávající tradicionalistické pojetí islámu. Přesto zde reformní hnutí zůstalo zakořeněno a stalo se postupně živnou půdou pro organizace jako Muhammadiyah a mnohé další (Hasbullah, 2014, s. 23).

¹⁰ Tropická dřevina.



Obrázek 3: Tuanku Iman Bondjol na indonéské bankovce.

Další konflikt, ve kterém náboženství sehrálo významnou roli, se odehrál v druhé polovině 19. století v Aceh. Tzv. Acehská válka započala v roce 1873 a trvala bezmála 40 let. Jednalo se o vojenský konflikt mezi sultanátem Aceh a Nizozemským královstvím. Přes podepsanou smlouvu o nezávislosti z roku 1824 se Nizozemci snažili získat Aceh pod svou koloniální správu, a to především z důvodu jeho přírodního bohatství (černý pepř a ropa). Pro tzv. „ulama“ (místní náboženští vůdci) představoval konflikt v Aceh svatou válku proti nevěřícím („kafir“). Ulamové mezi bojovníky šířili ideologii o svaté válce („tzv. *perang sibil*“) a následné posmrtné odměně. Holanďané však válku i přes velké ztráty vyhráli a předali moc od zmíněných „ulama“ k „uleebalang“ (místní aristokracie), majících dohled nad okresní správou. Náboženští lídři „ulama“ byli od správy odděleni a obviňovali první skupinu ze zrady. V rámci společnosti však i nadále zůstávali důležití nejen jako náboženští vůdci, soudci či poradci při sporech především náboženského charakteru (Alfian, 1975, s. 32-36).

Zmíněný konflikt mezi skupinou ulama a uleebalang měl smutnou dohru během 20. století. Uleebalang doufali po ukončení japonské okupace v obnovení správy pod vedením Holanďanů, a tedy i ve svůj následný návrat na výsluní. Ulama naopak podporovali vyhlášení nezávislosti Indonésie a konec koloniální správy. Tenze mezi těmito dvěma skupinami eskalovala v krvavý konflikt známý jako „Cumbok War“. Uleebalang byli poraženi a mnozí zabiti lidovou armádou (TPR) pod vedením Husin Al Mujahida. Pozemky,

které uleebalang vlastnili, připadly částečně farmářům, kteří na nich pracovali. Moc se následně opět navrátila do rukou ulama (Muhammad et al., 2019, s. 36-38).

Vedle Aceh a Sumatry je nutné zmínit v souvislosti s kejawénem také tzv. saministické hnutí, které vzniklo na Jávě na konci devatenáctého století. Zakladatelem hnutí byl javánský negramotný rolník Surontiko Samin narozený okolo roku 1959 v okrese Randunblatung ve Střední Jávě. Benda a Castles (1969, s. 208) o hnutí hovoří jako o nejdéle trvajícím sociálním fenoménu moderní javánské historie (existujícím dodnes), který se dle jejich názoru vymezuje nejenom od dvou hlavních sociokulturních proudů javánské společnosti, tedy aristokratických *priyayi* a zbožných *santri*, ale také od třetí synkretické skupiny *abangan*.

Surontiko Samin se až do roku 1901 soustředil především na praktikování mysticismu (*kebatinan*), který v sobě prozatím žádným způsobem neodrážel odpor vůči kolonialistické nadvládě. Je nutné zmínit, že v rámci své duchovní praxe odmítal jakékoliv islámské prvky. Nevyznával koncept Boha jako v islámu či křesťanství, tvrdil, že Bůh je naší součástí, uvnitř každého z nás. Stejně tak neuznával koncept nebe a pekla (Ibid, s. 225-226, 235). Svou víru se nesnažil oprostít pouze od veškerých islámských prvků, ale také od hinduistických a buddhistických. Saminové o sobě prohlašují, že jsou skutečnými Javánci (tzv. *Jawa Sejati*), jejichž víra je očištěná od veškerých cizích vlivů (Maliki, 2019, s. 298). V roce 1903 Saminovy myšlenky následovalo již okolo 772 stoupenců z 34 vesnic. V roce 1905 Samin přestává platit pozemkovou daň (*pajak tanah*) a daň „za hlavu“ (*pajak kepala*), což následně přejímá přibližně polovina jeho stoupenců (od čehož je však Samin zrazoval). Zároveň tvrdí, že veškeré přírodní bohatství by mělo být volně dostupné všem, nejen koloniální správě. Saministé se také snažili co nejméně používat peníze, místo nichž propagovali směnný obchod (a to i mimo svou komunitu). V roce 1906 se Saminovy myšlenky rozšířily také do dalších oblastí Střední Jávy (Ngawi, Grobongan, Rembang). Jeho stoupenci jej počaly nazývat titulem *radja* (král). Saminovo postavení, neplacení daní a rostoucí počet stoupenců samozřejmě zneklidňoval do té doby vůči jeho aktivitám relativně laxní koloniální správu. Vše vyústilo jeho vykazáním do exilu na západní Sumatru, kde Samin v roce 1914 umírá (Benda a Castles, 1969, s. 211-212; 223; 236).

„Saminova“ komunita se přesto udržela až do dnešních dnů. Benda a Castles uvedli, že podobně jako Nizozemci si ani indonéští úředníci po vzniku indonéského státu nevěděli

radý s tím, jak se k hnutí postavit (1969, s. 209). Za Suhartova režimu byli Saminové vnímáni jako disidenti odmítající se podvolit nastaveným pravidlům. Zároveň na ně bylo nahlíženo jako na podporovatele PKI (komunistické strany). Komunita byla diskriminována na základě víry, jejich manželství byla považována za nezákonná, jejich děti za nelegitimní, jelikož nemohly být zaregistrovány ve správním systému indonéské vlády (Asrawijaya a Hudayana, 2021, s. 30).

Suhartova vláda je označila za komunisty, protože „nechtěli být regulováni“. Jsou téměř jako kmen Baduy¹¹, který dodržuje tradici života v souladu s přírodou. Opravdu to znamená, že se o přírodu starají a chrání ji. Inu, když by Suharto v oblasti, kde žijí, chtěl provádět ten svůj rozvoj, automaticky by to přírodu zničilo. Komunita Samina však byla jednoznačně proti. Aby tedy Suharto komunitu potlačil, dal jim komunistickou nálepku. V té době byla média striktně pod státní kontrolou. Saminové tedy neměli žádná média alternativní, která by se jich zastala a prezentovala jejich obhajobu veřejnosti. Pokud se nemýlím, místo, kde žijí Saminové, je bohaté na ropu a plyn. Toho také Suharto plánoval využít. Můžeme říct, že pokud bychom hledali fundamentalistické hnutí v rámci kejawénu, budou to určitě Saminové (Bapak Guntur).

5.1.2 Formování prvních organizací a politických stran

Přestože se na ostrovech Nusantara¹² postupně rozšiřovala ortodoxnější verze islámu, nesetkala se vždy se vřelým přijetím lokálního obyvatelstva. Stejně jako tomu bylo na Sumatře či Aceh, tak i na dalších ostrovech (především na Jávě), se začíná muslimská populace formovat na dvě skupiny. První prosazuje tradiční proud, založený na původních tradicích a synkretismu (abangan/merah - červení), druhá proud reformní, snažící se o prosazení ortodoxnější verze islámu (santri/putihan - bílí). Cohen (2010, s. 4) upozorňuje, že toto postupující „schizma“ nepostihlo jen náboženskou identitu, ale odrazilo se ve více aspektech životního stylu, mimo jiné na používání odlišného druhu písma. Abangan a

¹¹ Tradiční kmen Baduy žije na úpatí hory Kendeng na Západní Jávě. Žijí tradičním způsobem života, odmítají veškerou elektroniku, dopravní prostředky či moderní oblečení, žijí v izolovaných komunitách. Jejich náboženství je založeno na tradiční sundánské víře Sunda Wiwitan.

¹² Nusantara je termín označující souostroví před vznikem nezávislé Indonésie.

priyayi volili písmo latinské a javánské, zatímco tzv. putihan (santri) používali striktně písmo arabské.

S postupujícím trendem rozdělení lokální náboženské komunity vyplynula potřeba oficiálního zastřešení, které by jednotlivé skupiny zastupovalo. V průběhu 20. století se zformovaly dvě pro vývoj islámu naprosto zásadní organizace. Jednalo se o hnutí Muhammadiyah a Nadhlatul Ulama (NU). Organizace Muhammadiyah byla založena Ahmadem Dahlanem v roce 1912 ve městě Yogyakarta. Její vznik byl inspirován především náboženskými reformami ze Saudské Arábie. Dahlan se s těmito reformami setkal díky své pouti do Mekky. Již od svého založení se hnutí snažilo o „zmodernizování“ komunity a oproštění indonéského islámu od synkretických praktik. Toto „očistění“ mělo probíhat především skrze vzdělání. Brzy se začaly objevovat první školy inspirované západním vzděláváním. Moderní vzdělání a přístup k němu bylo to, co místním chybělo a Muhammadiyah si to uvědomovala. Díky organizaci také začaly vznikat nemocnice, školy, či sirotčince, a to nejen na Jávě (Koda, 2017, s. 155; Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2020). Nutno podotknout, že organizace Muhammadiyah má významný vliv do současnosti. Její univerzity jsou otevřené také ne-muslimům, což je především případ Papuy a souostroví Nusa Tenggara.

V reakci na organizaci reformistů vznikla ve městě Surabaya (východní Jáva) v roce 1926 tradicionalistická organizace Nadhatul Ulama. Dle Hasbulla (2014, s. 4) jediná Indonésie v rámci států s převahou muslimského obyvatelstva zformovala tak odolné tradicionalistické hnutí proti islámským modernistům. V mezinárodním kontextu založení NU bylo vnímáno také jako obrana proti šíření wahhabistického hnutí ze Saudské Arábie. Hasbullah (2014, s. 4-18) dále upozorňuje, že zformováním Nadhlatul Ulama v této době tradicionalistické tendence nevznikají, ale pouze utvrzují svou identitu. Pokud modernistické tendence islámu vznikají v reakci na kolonialismus a moderní západní civilizaci, je nutné vzít v potaz, že tradicionalistická verze islámu existuje v Indonésii mnohem dříve, a to již před samotným kolonialismem. Je spojena se samotným příchodem islámu na souostroví, které bylo šířeno především súfijskými mystiky. Hasbullah tuto odolnost tradicionalistického pojetí islámu shrnuje následujícími důvody (Ibid, s. 24-25):

a) Islámský mysticismus přichází jako hlavní forma islámu na souostroví. Súfijští mystikové nacházejí možné propojení a návaznost na hinduistickou tradici, konverze tedy neznamená striktní přechod od jednoho náboženství k druhému, ale jejich synkrezi.

b) Islám se šířil postupnou kulturní islamizací ponechávající původní tradice (v přizpůsobené formě).

c) V Indonésii existovala a existuje tradiční loajalita a respekt k náboženským lídrům, tedy také k těm tradicionalistickým.

d) Většina obyvatel Nusantara byla po dlouhá staletí farmáři mající blízko k přírodě, se kterou byly jejich životy významně spjaty. Z tohoto důvodu byly mystické tendence náboženství vítané.

Dle Cohena (2010, s. 4) vývoj devatenáctého století vyústil ve vznik dalších organizací významně ovlivňujících následný vývoj 20. století. Vedle výše zmíněných zmíněných se jednalo také o hnutí Tamam Siswa či PKI (komunistická strana Indonésie). Javánský obchodník s látkami Samanhudi založil rok před vznikem organizace Muhammadiyah organizaci Sarekat Dagang Islam (Unie muslimských obchodníků). Přestože tato organizace neměla dlouhého trvání, zahrnovala v sobě ve skutečnosti více než jen pouhý obchod s batikem. V jádru se jednalo o jakési vymezení vůči koloniální nadvládě a čínské konkurenci (Hannigan s. 167-168). Postupem času se organizace zformovala do tzv. Sarekat Islam Indonesia (Indonéský svaz islámu), opouštějící obchodní zájmy a soustředící se pouze na hledisko náboženské (Formichi, 2010, s. 130-31).

Dle Hannigana (2018, s. 163) byl vývoj v Indonésii na počátku dvacátých let silně ovlivněný transformací okolního světa. Nizozemsko sice zůstalo v první světové válce neutrální, ale okolní svět procházel významnými změnami. V Rusku v roce 1917 vyhráli bolševici Říjnovou revoluci, v Číně padla vláda dynastie Qing a Sunjatsen budoval novou republiku. Mustafa Kenmal Atatürk přetvořil jednu z nejstarších muslimských aristokratických říší v Tureckou republiku a Indie se pod britskou správou potýkala s prvními nenásilnými protesty právníka Gándhího. Bylo zřejmé, že se změny nevyhnou ani Nizozemské východoindické společnosti. Formichi (2010, s. 126) k tomuto dodává, že významnou roli ve vývoji Indonésie 19. a 20. století hrál také tzv. panislamismus, jehož myšlenka vznikla v Osmanské říši nesoucí v sobě odraz panslavismu evropských zemí.

Zmíněný panislamismus se však v případě Indonésie velmi rychle přetavil do národního nacionalismu.

Tři století nadvlády se dozajista odrazily na podobě a uskupení indonéské společnosti. Kolonizace měla také nepřímý dopad na politickou fragmentaci, přičemž se nejednalo pouze o rozdělenou levici na socialisty a komunisty, ale také na islamistické skupiny, které mezi sebou nebyly schopny konsensu.

Od potřeby modernizace domorodé společnosti se postupně diverzifikovaly tři politické směry, nacionalistický, socialistický a islamistický. Komunistická strana byla založena v roce 1914, zatímco Sukarnova „Perserikatan National Indonesia“ (Národní strana Indonésie, PNI) byla založena v roce 1927. Výše zmíněná Sarekat Islam se v polovině 20. století rozdělila na dvě větve (socialistickou a islámskou), což oslabilo mezi veřejností její podporu přelévající se do Sukarnovy PNI. V roce 1930 se Sarekat Islam proměňuje ze socialisticko-islamistické na čistě islamistickou politickou stranu zastávající myšlenky panislamismu a implementace práva šaría (Ibid, s. 132 - 135).

V roce 1942 japonská invaze ukončuje třisetletou přítomnost Nizozemců na souostroví. Nastává období japonské okupace, během které je strana Sarekat Islam rozpuštěná a nahrazená nově vzniklou Masyumi mající za úkol mimo jiné sledovat vývoj islámu v Indonésii. Masyumi a její vojenské milice zformované za japonské okupace Hizboellah a Sibilillah byly v bojích proti Nizozemsku mnohdy úspěšnější než národní armáda, a také z tohoto důvodu se těšily značné popularitě u lokálního obyvatelstva (Ibid, s. 136).

5.1.3 Nezávislost a řízená demokracie

Přes vyhlášení nezávislosti v roce 1945 trvalo dalších pět let, než se Indonésie stala autonomním centralizovaným státem. V roce 1948 se Západní Jáva dostala opět pod holandskou nadvládu. Nizozemsko se nehodlalo smířit s koncem své nadvlády a snažilo se proto o prosazení federace. Tento plán však zastavilo OSN, které Nizozemsku doporučilo předat suverenitu indonéských představitelům (Dubovská et. al, 2005, s. 287).

Indonésie se tedy dostala po dlouhých 300 letech z kolonialistické nadvlády. Hunter a Malik ve své knize *Modernization, Democracy and Islam* (2005) tvrdí, že nizozemský kolonialismus v první řadě přinesl dlouhá léta útlaku a otroctví, přesto je však vhodné zmínit některé pozitivní aspekty, jako je zkušenost s monetární politikou, efektivnější využití přírodního bohatství a sestavení reprezentativního politického systému. Během dvacátého století však kolonialistická vláda vyústila v podmínky mající dalekosáhlý negativní dopad na dosažení pozdější demokratizace a modernizace. Nedostatky vidí především v omezeném přístupu ke vzdělání většinového obyvatelstva, v byrokratizaci či negativní ekonomické a politické zkušenosti. Je nutné si uvědomit, že ekonomická moc byla po dlouhá léta buď v rukou Nizozemců, nebo čínské minority. Ekonomické rozdíly byly dlouho více než zřetelné, což později logicky vyústilo v příklon k marxistickým teoriím a vzniku komunistické strany (Ibid, s. 222 – 224).

Hlavní ideje a zásady nově založeného státu nesou dva dokumenty, a to Pancasila a indonéská ústava. Během vytváření prvního dokumentu (Pancasila) se projevila rozdílnost názorů v případě charakteru státního zřízení. Na jejím vzniku se podílelo pět osob, a to M. Yamin, Soepomo, M. Hatta, Ki Bagoes, Hadikoesoemo a Sukarno. Hatta byl pro sekulární zřízení státu, Ki Bagoes Hadikoesoemo zastával názor, že vzhledem k muslimské majoritě by měl být indonéský stát založen na islámských hodnotách. Sukarno se snažil vytvořit kompromis, v rámci kterého Indonésie nebude ani čistě sekulární, ani islamistická (Yunaldi, 2020, s. 39-55). Dubovská et al. (2005, s. 299) uvádí, že Sukarno se snažil o prosazení náboženské tolerance, v rámci které bude moci každý Indonésan věřit ve svého Boha. Zdaleka ne všichni toto Sukarnovo rozhodnutí o vytvoření „kvazi-sekulárního státu“ vítali. Proti se postavil mimo jiné také javánský mystik Sekarmadji Maridjan Kartosuwiryo, který v roce 1948 prohlásil Indonésii za tzv. Darul Islam (tedy islámský stát – domov islámu). Hnutí se v roce 1950 rozšířilo z Jávy do Aceh, na Jižní Sumatru a Jižní Kalimantan. Ve chvíli, kdy se Sukarnovi mezi lety 1950-51 podařilo vytvořit unitární stát, se hnutí stalo politickou i vojenskou překážkou. Následný konflikt mezi republikánskou armádou a zmíněným hnutím trval až do roku 1962, kdy byl jeho představitel Kartosuwiryo zatčen, odsouzen k trestu smrti jako nepřítel státu a následně popraven (Formichi, 2010, 126 - 131).

Do států podporovaných náboženství původně spadl islám, hinduismus, buddhismus, protestantismus a katolicismus, konfucianismus se do aktuální šestice dostal později. Mnoho minoritních tradičních domorodých náboženství se tedy mezi státy uznávaná náboženství nedostalo. Stejný osud postihl javánská mystická hnutí (dále jako *kepercayaan* nebo *kebatinan*, jejichž součástí je také *kejawén*), ačkoliv se jejich vyznavači po dlouhá léta snažili získat statut náboženství (*agama*). Přestože se může zdát, že komunity *kepercayaan* jsou v současnosti limitované jak ve svém počtu, tak v politické síle, nebylo tomu tak vždy. Dle Nugroha (2019) mělo hnutí *kepercayaan* významný počet příznivců, a to nejen v letech padesátých, ale také šedesátých a sedmdesátých, během kterých se aktivně snažilo o získání statutu oficiálního náboženství.

Významným politickým lídrem pro zástupce *kebatinan* byl Wongsonegoro (předseda vlády), díky kterému se také zmínka o „*kepercayaan*“ (víře) dostala do Ústavy. Ve článku 29 z roku 1945 se uvádí, že 1) národ je založen na monoteismu (*Negara berdasar atas Ketuhanan yang Maha Esa*); a za 2) Národ garantuje všem občanům svobodu zvolit si své náboženství a vyznávat je dle tohoto náboženství nebo své víry (Stange, 1986, s. 88). Wongsonegoro v roce 1955 založil zastřešující organizaci pro mystické víry *kebatinan* pod názvem Rada kongresu pro indonéský mysticismus (*Badan Konggres Kebatinan Indonesia* – BKKI). Organizace aktivně pořádala semináře a kongresy aktivistů *kebatinan* (Stange, 1986, pp. 87-89). Jeden z kongresů navštívil a úvodní řeči oficiálně zahájil prezident Sukarno. Sukarnova přítomnost a podpora svědčí o tom, že *kebatinan* v této době zastával na politické úrovni stále významnou roli. Howell (2005, s. 479) zmiňuje, že se mystické spirituální skupiny (nazývá je *kebatinan*, *kerohaninan*, *kepercayaan*) s rostoucím počtem a zvyšující se kapacitou založených organizací snažily po dlouhou dobu získat stejný status, který byl přiznán státem schváleným náboženstvím. Modernističtí muslimové však byli významně proti. Tento tlak se následně odrazil také na podobě prezidentské vyhlášky z roku 1965 (více viz s. 119).

Přes výše zmíněné se vláda rozhodla pokračovat s praktikami holandské koloniální politiky a zřídila pro vyznavače *kebatinan* státní kontrolu známou jako PAKEM (*Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat* - kontrolní orgán pro mystické víry ve společnosti), které mělo (a doposud má) mystické víry ve společnosti kontrolovat a monitorovat. Za paradoxní lze považovat skutečnost, že samotní vládní představitelé mnohdy spirituální praktiky

aktivně provozovali. Ricklefs (1993, s. 325) v tomto kontextu zmiňuje prvního prezidenta Sukarna, kterého v mládí do náboženství zasvěcoval učitel islámu známý pro své šamanské praktiky (tzv. „dukun“). Sukarno tedy žil na hranicích ortodoxního islámu a mysticismu léčitelství a magie rurální Jávy. Pozitivní postoj k jávanskému mysticismu Ricklefs (Ibid, s. 325) spatřuje také v Sukarnovu rozhodnutí uznat legitimitu sultána Hamengkubuwana IX. nad Yogjakartou. Yogjakarta společně se Surakartou (současné město Solo) získaly „speciální status“, v rámci kterého zde nadále mohla vládnout monarchie (Surakarta o speciální status přišla v roce 1946, Yogjakarta si jej udržela do současnosti). Sukarno si také údajně ze Surakarty přinesl posvátný artefakt (tzv. pusaka), který měl sloužit pro jeho ochranu v roce 1966. Surakartu však následně postihly povodně, které byly vykládány jako následek chybějícího artefaktu. Wasisto (2020, s. 27) tvrdí, že princip kejawénu „*Mangullaning Kawulo Gusti*“ (jednota s Bohem) lze nalézt také v samotné Pancasila a jejím hesle „*Bhineka tunggal ika*“ (jednota v rozmanitosti). Zmíněné příklady jasně ukazují, že jávanský mysticismus nebyl cizí ani předním politickým představitelům.

5.1.4 Nový řád prezidenta Suharta

Prezident Sukarno se musel od počátku své vlády potýkat s významou politickou fragmentací. O moc mezi sebou soupeřili komunisté, socialisté, islamistické strany, armáda či nacionalisté. Snahy o liberální demokracii se ukázaly jako neúspěšné. V roce 1957 byla vyhlášena demokracie „řízená“, která byla ve skutečnosti prezidentskou diktaturou (Ricklefs, 2013, s. 225). V rámci této řízené demokracie byly do politického systému integrovány tři rezonující politická témata (nacionalismus, komunismus, islamismus), jejichž zastupující politické strany však bez Sukarnova souhlasu nemohly disponovat skutečnou mocí. Sukarno se přikláněl k politickým cílům PKI (komunistické strany Indonésie), ke stabilizaci země ale potřeboval také podporu armády a islamistů. Tito komunismus striktně odmítali, což mělo za následek rostoucí napětí, které v roce 1965 vyústilo v genocidu (Hohender, 2018, s. 15).

Dubovská (2007, s. 315) uvádí, že vznik konfliktu ovlivnilo několik událostí na národním i mezinárodním politickém poli. Mezinárodní scéna řešila horkou fázi studené války a masivním přesouváním komunistických sil do oblasti jihovýchodní Asie. Největší zodpovědnost však Dubovská et al. (Ibid, s. 315) připisuje prezidentu Sukarnovi, a to

vzhledem k jeho autoritativnímu postavení a jeho neúspěšným krokům v rámci mezinárodní politiky. Tragickým událostem předcházely zprávy o zbrojení PKI. Sukarnův projev z 25. září obsahoval oznámení, že se Indonésie dostává do druhé fáze revoluce, kterou završí přijetím socialismu. V Jakartě probíhali demonstrace vůči imperialismu, Malajsii, západní kultuře, či prohlubující se ekonomické krizi. PKI postupně rostla v jednu z největších komunistických stran mimo východní blok, Indonésie zároveň přerušila styky s Mezinárodním měnovým fondem, Světovou bankou a Interpolem. Situace se obrátila 30. září 1965, kdy bylo skupinou armádních důstojníků, členů Sukartovy stráže a několika příslušníků polovojenských oddílů PKI, uneseno a zavražděno šest generálů indonéské armády, kteří se chystali převzít v zemi moc. Tehdejší vysoce postavený armádní důstojník generál Suharto tuto situaci následně umně využil ve svůj prospěch, převzal kontrolu nad ozbrojenými silami a útok na generály označil jako pokus o státní převrat řízený komunisty (Ibid, 318 – 319). Na základě této události následně došlo k protikomunistickému násilí, během kterého bylo zavražděno minimálně půl milionu obyvatel (Hohender, 2018, s. 16).

Dle Gerlacha (2010, s. 35 - 60) pronásledování nebyli jen komunisté. Násilí bylo páčáno na mnoha dalších skupinách, ať už z politických, ekonomických, etnických či náboženských důvodů. Pronásledování byli mimo jiné také podporovatelé prezidenta Sukarna, levicově orientovaní, členové rolnických organizací a odborových svazů, etničtí Číňané či přistěhovalí migranti z jiných ostrovů. Významnou skupinou byli také vyznavači domorodých náboženství, kteří bývali často podezříváni z ateismu, a tedy následně i komunismu. Islámští lídři mnohdy toto pronásledování podporovali vydáváním fatew obhajujících protikomunistické vraždění (Ibid, s. 45). Gerlach (s. 64) toto násilí chápe v širším měřítku jako konflikt mezi puristickými muslimskými *santri* a javánskými tradicionalistickými *abangan*. Příslušníci tradičních domorodých náboženství (včetně mystických proudů) byli mnohdy obviňováni vedle ateismu a komunismu také z provozování černé magie. Jejich pronásledovatelé se však paradoxně k podobným magickým praktikám velmi často sami uchýlovali (nošení amuletů, používání krve obětí, používání speciálních rituálů pro sílu svých zbraní apod.). Podobný názor jako Gerlach uvádí Totten (2004, s. 137) který společnost rozděluje na *santri*, přičemž místo termínu *abangan* používá přímo termín *kejawén*. *Kejawén* (podobně jako dříve zmíněný *abangan*) v sobě odráží synkrezi buddhismu, hinduismu a animismu. *Kejawén* byl velmi silný především ve Střední Jávě, kde jej praktikovali jak elity, tak běžné obyvatelstvo. Na Jávě

východní však toto rozdělení kopírovalo sociální postavení. *Santri* obvykle zahrnovali místní elity (vesnické, městské), *kejawén* byl častěji praktikován běžnými Javánci. Skupina praktikujících *kejawén* v muslimech viděli fanatiky, ti naopak praktikující vnímali jako podezřelé čaroděje. Na Východní Jávě se v této době příliš nevyskytovali majitelé velkých plantáží, kteří by zaměstnávali větší počet rolníků, přesto zde byl velmi zřetelný rozdíl mezi majiteli půdy, a těmi, kteří si ji museli pronajímat. Z tohoto rozdělení také těžila komunistická strana (PKI) během propagace svého návrhu mezi lety 1963-64 pozemkové reformy (tedy znárodnění), čímž bezpochyby oslovila velkou část nemajetného obyvatelstva. Spojení skupiny *kejawénu* s ateismem a komunismem se tedy z výše uvedených důvodů více než nabízelo.

O konkrétních případech pronásledování vyznavačů javánského mysticismu hovoří také Eickoff et. al. (2017, s. 537 – 539), který popisuje událost, jež se měla odehrát ve vesnici Mangkang poblíž města Semarang na Střední Jávě. Ve vesnici se nachází masový hrob čtyřiceti zavražděných osob. Dle pamětníků byla mezi zabitými také žena – *dalang*¹³, kterou díky jejím spirituálním schopnostem údajně nebylo možné zabít jinak než pohřbením zaživa. V současnosti místní praktikující *kejawén* přinášejí k hrobu obětiny (rtěnky, vůně, malá zrcátka) a prosí ji na oplátku o splnění svých přání. Další z pamětníků uvedl, že zavražděná žena se jmenovala Ibu Muntia (paní Muntia) a byla milenkou Bupati (regenta) města Kendal. Jeho manželka ji ze žárlivosti nepravdivě udala policii jako komunistku. Případ Ibu Muntii nebyl nic ojedinělého a podobný osud stihl mnohé další *dalangy* této doby.

Suhartův režim byl pro mnohé velmi těžkým obdobím...Nikdo samozřejmě nechtěl být označen za komunistu a lidé, kteří plně nevyznávali jedno ze šesti oficiálních náboženství, se tomuto nařčení mnohdy nevyhnuli. Týkalo se to samozřejmě také praktikujících kejawénu (Pak Guntur).

Petrů (2015, s. 15) uvádí, že zmíněné protikomunistické čistky vyústily v masakry tisíců vyznavačů *abangan* islámu, jehož příslušníci mnohdy ze strachu z perzekuce raději konvertovali ke křesťanství nebo akceptovali životní styl puristických *santri*. Následkem

¹³ vodič loutek v rámci stínového divadla wayang, *dalangové* často pěstují své spirituální schopnosti, které jim umožňují divadlu dodat spirituální přesah, více viz s. 164

konfliktu tedy v některých oblastech Jávy přibyl počet křesťanů a zároveň začalo docházet k tzv. postupné „šantrizaci“ Jávy.

Násilí vydláždilo cestu tzv. „Novému řádu“ generála Suharta, který se následně v roce 1968 stal druhým indonéským prezidentem. Během antikomunistického puče byl *Badan Konggres Kebatinan Indonesia* rozpuštěn a nahrazen tzv. BK5I (*Badan Konggres Kepercayaan Kejiwaan* – Kongres pro indonéskou víru, parapsychologii, spiritualitu a mysticismus) těšící se podpoře vládnoucí strany Golkar, a tedy i samotného prezidenta (Howell, 2005, s. 479). V roce 1970 tento kongres vyhlásil založení sekretariátu pro veškeré „*kepercayaan*“ (mystické proudy) v zemi (*Sekretariat Kerjasama Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa* - SKK).

V roce 1967 zároveň vzniká ze zaniklé strany Masyumi strana DDI - *Dewan Dakwah Islam* známá svým puristickým a rigidním postojem k islámské ortodoxi. DDI byla aktivní ve školách, ve vládních úřadech či univerzitách, přičemž položila první základy další generaci politického islámu a islámské politické identity. Hnutí se shodovalo se státem sponzorovanou kampaní Saúdské Arábie k šíření wahhábistické značky islámu, mající v zásadě po celém světě fundamentalistický charakter. Prostřednictvím institucí, jako jsou saúdské islámské vysoké školy, se v Indonésii později zakořenily ultrakonzervativní islámské směry (Nugroho, 2019).

Suharto sám však nebyl příznivcem ortodoxních puristických islámských politických stran, byl si však vědom toho, že mu významně pomohly k moci. Vzhledem k počtu jejich příznivců bylo nutné uchovat si jejich podporu a zároveň je držet pod určitou kontrolou. Té se snažil docílit prostřednictvím jejich umělého sloučení v roce 1973 do jedné islámské politické strany (Strana PPP - *Partai Persatuan Pembangunan* – Jednotná strana rozvoje). Podobně tak učinil s křesťanskými a sekulárními stranami sloučených do strany PDI (*Partai Demokrasi Indonesia* – Indonéská demokratická strana). Strany, které podporovaly Suhartův Nový řád, sloučil do strany Golkar (*Golongan Karya* – pracovní třída) (Hohender, 2018, s. 23).

Od roku 1970 *kebatinan* získávalo postupně širší politickou podporu. V roce 1973 bylo vládou explicitně uznáno jako nezávislé a legitimní vyznání víry neodporující Pancasila (Ricklefs, 1973, s. 351). „*Spirituální a mentální kapitál, konkrétně víra a oddanost*

všemohoucímu Bohu, je neocenitelnou hnací silou pro naplnění tužeb národa. Také víra (ve smyslu kepercayaan) a přesvědčení národa o pravdě filozofie pañčasíla je mentálním kapitálem vedoucím k naplnění národních ideálů“ (Ketetapan MPR Nomor IV/MPR/1973 Tahun 1973).

Subagaya (1976, s. 130 – 132) uvádí, že mezi lety 1952 – 1972 více než 30 kebatinan organizací explicitně používalo slovo „náboženství“ (agama) ve svém názvu, což odráží skutečnost, že se také za nezávislá náboženství považovaly. Jedná se například organizace *Agama Suci Akhir Jaman* nebo *Agama Jawa Sunda*.

Výše zmíněný Kongres BK5I se nadále snažil o další zrovnoprávnění pozice *kepercayaan* s ostatními náboženstvími. Jeho představitelé upozorňovali na diskriminaci, které čelili příslušníci těchto synkretických forem také v rámci uzavírání manželství. Dále požádali vládu o zavedení státního svátku na javánský nový rok a především o uznání *kepercayaan* jako dalšího státem podporovaného náboženství. Zmíněná doporučení však nebyla vyslyšena. Ačkoli Wongsonegoro představil výsledky kongresu prezidentu Suhartovi, ten v této věci nepodnikl žádné kroky (Nugroho, 2019). V roce 1975 bylo „*kepercayaan*“ oficiálně svěřeno pod administraci ministerstva pro náboženské záležitosti, což se původně jevilo jako vstřícný krok. Naděje však pohasly v roce 1978, kdy Suharto přichází s vyhláškou č. 477/74054/1978, na základě které si občané Indonésie mohou nechat zaznamenat do občanského průkazu pouze jedno z pěti schválených náboženství. V rámci dalšího nařízení č. II/MPR/1978 se již explicitně tvrdí, že víra (*kepercayaan*) náboženstvím není (Sukirno, 2018, s. 232).

Dle Hohendera (2018, s. 23) se v důsledku nařízení č. II/MPR/1978 z Pancasila stává státní ideologie povinně vyučovaná na školách, která musí být základem všech založených organizací a politických stran. Suharto se tímto způsobem sice snažil zamezit nárůstu islamistických skupin, důsledky však nesly i vyznavači *kepercayaan*. Toto v kombinaci s vyhláškou z roku 1965 (zákon o rouhání, původně směřovaném vůči PKI) v zásadě přinutilo mnoho obyvatel Indonésie konvertovat k jednomu z oficiálních náboženství. Administrace *kepercayaan* byla přesunuta pod ministerstvo školství a kultury a vyhlídky na dosažení rovnoprávnosti tímto byly u konce. Na základě zmíněných událostí také poklesl zájem o *kepercayaan* mezi tehdejšími elitami (Howell, 2005, s. 475). Harsono (2020) v souvislosti

se Suhartovým režimem cituje paní Kanti, praktikující mystickou víru Západní Jávy, tzv. Sunda Wiwitan.

Můj manžel si za oficiální náboženství zvolil katolicismus, praktikuje však kejawén. Pokud bychom trvali na manželství podle našeho pravého vyznání, nedostali bychom rodné listy pro naše děti, přinejmenším ne se jménem mého manžela jako jejich otce.

Harsono (2020) zmiňuje, že paradoxní na celém vývoji je především skutečnost, že samotný prezident Suharto kejawén aktivně praktikoval a také o této skutečnosti napsal ve své biografii (1989). Svou víru popsal jako synkretismus, v rámci něhož vykonává islámské modlitby, ale zároveň medituje na posvátných javánských místech dříve, než vykoná zásadní rozhodnutí. Tuto informaci potvrdil také jeden z informátorů.

Badatelka: Bapak, četla jsem o Suhartovi, že byl sám aktivním praktikujícím kejawénu. Jak je tedy možné, že zároveň podporoval perzekuce proti jeho vyznavačům?

Pak Susilo: Ano..to je pravda. Suharto byl zjevně oddaným praktikujícím kejawénu. Byl ale kvůli moci ochoten udělat všechno, včetně ublížení stoupencům své vlastní víry. Co k tomu víc říct...to je politika, Mbak.

O Suhartovi jako praktikujícímu kejawén se zmiňuje také Petrů (2015, s. 16). Prezident se navzdory praktikování javánské mystiky zasadil o důkladnou reformu vzdělávacího systému s cílem zajistit „správnou verzi“ islámu vyučovanému na všech úrovních vzdělávání. S propagací této „správné verze“ islámu také dle Hasyima (2011, s.4) souvisí založení instituce Majelis Ulama Indonesia (MUI) v roce 1975. Za vznikem MUI byla Suhartova myšlenka o vytvoření „jednotného fóra“, které by pojalo různé zájmy a agendy místních muslimských organizací. Od svého založení v roce 1975 až do koncem Suhartovy éry MUI viditelně podporovala zájmy státu, což bylo zřetelné především z povahy vydávaných fatew, z nichž většina byla v souladu s vůlí vládnoucího režimu. V roce 1985 Suharto vydal nařízení dle kterého by každá sociální organizace měla být primárně založena na ideologii Pancasila. S tímto nesouhlasily především mnohé islámské organizace, pro které tuto funkci již dostatečně naplňoval Korán. Vydání nařízení vedlo k protestům vůči režimu, které vyústily v masakr v přístavu Tanjung Priok v roce 1984. Petrů (2015, s. 19)

považuje toto nařízení za jeden z posledních Suhartových pokusů k potlačení narůstajícího vlivu politického islámu.

Od 90. letech Suharto postupně obrací a přiklání se k politické podpoře islámských stran, jejichž lídry následně dosazuje do významných politických funkcí. Uvědomuje si, že jejich podpora je pro udržení moci nutná. V této době také uvolňuje svá předchozí omezení týkající se zákazu hidžábu ve školách a veřejných úřadech, vydává se na pouť do Mekky a podporuje vznik Indonéské asociace muslimských intelektuálů fungující jako prezidentův nový think tank. Otevřením politické arény islamistům tak postupně vyústilo v silnější implementaci islámských principů v politice i ve společnosti a přineslo s sebou vznik islámských radikálních skupin jako například *Front Pembela Islam* (FPI) (Hohender, 2018, s. 18, Nugroho, 2019).

Petrů (2015, s. 18) uvádí, že vláda prezidenta Suharta Indonésii v mnohém proměnila. Co se týče náboženství, stalo se mnohem islamizovanější, ortodoxnější a konzervativnější, než tomu bylo v šedesátých letech minulého století. Dle Howell (2005, s. 474) prezidentova rezignace v roce 1998 uvolnila cestu demokratickým reformám, ale také dlouho umlčovaným zastáncům konceptu islámského státu. Mezi několika stovkami politických stran v počátcích reformace bylo skutečně mnoho stran islamistických, z nichž řada požadovala změnu Ústavy, která by učinila z Indonésie islámský stát a zavedla islámské právo. Proti pozměňovacímu návrhu se však v roce 2002 postavily jak hlavní indonéské muslimské sociální organizace („tradicionalisté“ Nahdlatul Ulama i „modernisté“ Muhammadiyah), tak sekularistické a křesťanské strany.

5.1.5 Vývoj od roku 1998

V roce 1997 zasáhla země regionu jihovýchodní Asie ekonomická krize, která významně dopadla také na Indonésii. Přesto, že se nejednalo o jediný faktor vedoucí ke změně režimu, Šedivá (2014, s. 101) krizi považuje za bezprostřední příčinu politického pádu prezidenta Suharta. Prezident byl v této době nucen čelit mnohým protivládním protestům (např. po svržení Megawati v Medanu), přičemž k rezignaci jej vybízeli i mnozí politici z jeho vlastních řad. K té nakonec došlo 21. května v roce 1998 (Dubovská, 2005, s. 362).

Následný přechod od autoritářské vlády k demokratickému systému proběhl relativně plynule. Toto připisuje Hohender (str. 2018, s. 19) z části prvnímu porevolučnímu prezidentu Bacharuddin Jusuf Habibiemu, který po rezignaci generála Suharta zavedl důležité demokratické reformy. Jednalo se o oddělení jednotlivých složek moci, zavedení svobody tisku či reformou volebního zákona. Habibie poskytl také silnější autonomii provinciím, čímž oslabil autoritu ústřední vlády. Během Habibieho období byly také ratifikovány mezinárodní smlouvy o lidských právech. Na druhé straně byl první porevoluční prezident spojován s mnohými korupčními aférami a indonéskou veřejností vnímán problematicky také z důvodu své dlouholeté oddanosti k předchozímu prezidentovi (Dubovská, 2005, s. 369). Hasan (2008, s. 32-33) v souvislosti s Habibiem zmiňuje, že v rámci podpory své křehké politické legitimacy liberalizoval nařízení o zakládání politických stran, čímž otevřel dveře islámu do politické arény.

Dle Dubovské (Ibid, s. 371) teprve následující generace indonéských politiků, mezi které patřila dcera Sukarna Megawati, Amien Raid (vůdce Muhammadiyah), Sultan Hamengku Buwono a Abdurrahman Wahid (představitel NU), dokázala legitimizovat reformní sjednocující politiku (tzv. *reformasi* a *persatuan*) a získat si důvěru většinové společnosti. Poslední zmíněný, Abdurrahman Wahid známý pod přezdívkou „Gus Dur“, se stal po Habibiem čtvrtým prezidentem Indonésie. Gus Dur se významně zasahoval o práva minorit (především čínské), ostrovu Irian Jaya navrátil původní název Papua, omluvil se pozůstalým za masakry z roku 1965, stejně tak jako za okupaci Východního Timoru v roce 2000. Otevřeně se stavěl k náboženským minoritám a podporoval náboženský pluralismus. Byl známý pro své sympatie k islámskému sufismu a javánské mystice. Některými je proto považován za dalšího „wali“ (Gumilang, 2015). Informátoři nástup Gus-Dura zmiňovali jako významnou éru, jenž zlepšila pozici také praktikujícím kejawén. Bapak Guntur se k prezidentovi vyjádřil následovně:

Po dlouhodobých útiscích Suhartovy vlády se díky prezidentu Gus Durovi náboženským minoritám včetně kejawénu dostalo potřebného uznání. Tím myslím především po stránce legislativní. Bohužel, v praxi Gusdurova vláda předsudky vůči nám vymazat nedokázala.

Mezi nově vzniklými stranami v období reformace bylo také dvanáct, které podporovaly zavedení islámského práva. Sedm z těchto stran (např. PBB - *Partai Bulan Bintang* nebo PK – *Partai Keadilan*) explicitně prohlásilo islám jako svou jedinou ideologickou bázi a filozofii (Hasan, 2008, s. 32-33). Také sjednocená strana *Partai Persatuan Pembangunan* (PPP) opustila ideologii Pancasila a důsledně se navrátila k islámu. Dle Dubovské et al. (2005, s. 365) se jednalo o ortodoxnější verzi, než bylo v Indonésii běžné stavějící se také proti javánskému mysticismu (Dubovská jej označuje na nenáboženské úrovni jako javánocentrismus nebo javánský imperialismus). PPP se následně těšila významným volebním úspěchům, a to nejvíce v Aceh, (50%) Západní Sumatře (41%), Jakartě (40%) a dokonce i na Východní Jávě (37%) známé pro svůj neortodoxní přístup k islámu (Ibid, s. 366). Některé z islamisticky zaměřených stran se také snažily o přidání Jakartské charty k Ústavě (implementace islámského práva na celostátní úrovni), tyto pokusy však selhaly. Došlo však v implementaci mnoha dalších zákonů, které k implementaci tohoto práva krok po kroku postupně směřují.

Změna režimu v roce 1998 se bohužel neobešla bez lokálních konfliktů na některých ostrovech Indonésie. Nejčastěji se jednalo o konflikty mezi muslimy a křesťany, jak tomu bylo také v případě Ambonu (Molucké ostrovy), či města Poso na Sulawesi (Hasan, 2008, s. 19). Dle Schröter (2010, s. 14) křesťané byli a dosud jsou mnohými muslimy stále vnímáni jako jakási „prodloužená ruka“ Západu.

V této době se také na vícero místech Jávy objevují také lokální „hony na čarodějnice“, během kterých byli obyvatelé z černé magie ostrakizováni, byl jim ničem majetek a okolo 300 jich bylo zavražděno. Dle Herrimana (2013) se konflikty této povahy periodicky objevují a netýkají se pouze Jávy, ovšem během změny Suhartova režimu jejich počet významně narostl. V roce 1998 místní obyvatelé zabili v Banyuwangi (Východní Jáva) přibližně 100 „čarodějů“, v roce 1999 bylo zabito až 150 dalších na Západní Jávě. Následně bylo v letech 1999 až 2000 zavražděno devět „čarodějů“ v Malangu, rovněž ve Východní Jávě. Sutiano (2014, s. 194) uvádí, že velmi pravděpodobně bylo toto nenadálé vraždění vyvolané za účelem odvedení pozornosti od tehdejších politické nejistoty, ekonomické krize a politických chyb.

Kromě náboženských a etnických konfliktů se Indonésie musela potýkat také s pokračujícími separatistickými tendencemi několika oblastí. V roce 2002 byla vyhlášena nezávislost Východního Timoru, v Acehu došlo ke zvýšení autonomie a od roku 2001 zde začalo platit islámské právo (Šedivá, 2014, s. 101 – 102). Otázka Západní Papuy, která se na základě dlouhodobému potlačování lidských práv snaží o odtržení a nezávislost, je aktuální do současnosti (Šedivá, 2014, s. 96).

Novodobé dějiny Indonésie také poznamenal útok na Světové centrum v New Yorku 11. září 2001. V roce 2002 došlo k bombovým útokům na Bali a rok poté k teroristickému útoku na hotel Marriot v Jakartě. K oběma se přihlásila indonéská organizace s názvem *Jemah Islamyah*, o které panovalo podezření, že se jedná o další odnož obávané *Al-Káida*. Také na základě těchto událostí a z nich vyplývající potřebě zvýšené bezpečnosti si Indonésané v roce 2004 zvolili za dalšího prezidenta Susilo Bambang Yudhoyona pocházejícího z rodiny bývalého vojenského generála (Dubovská, 2005, s. 374-5). Yudhoyono následně tuto funkci zastával až do roku 2014. Právě během tohoto období dochází k opětovnému poklesu tolerance vůči náboženským menšinám. Kine (2014) v tomto kontextu uvádí, že v roce 2007 bylo zaznamenáno 91 násilných útoků na náboženské menšiny, v roce 2013 se jednalo již o 220 případů. Yudhono se na jedné straně obával externí hrozby Islámského státu, na straně druhé se v Indonésii odehrávalo mnohdy nepotrestané násilí na náboženských menšinách vedené nejčastěji FPI (*Front Pembela Islam*) a dalšími islamistickými organizacemi. Arifianto (2020) tvrdí, že během Yudhonovy vlády také došlo k posílení role a autority MUI (*Majelis Ulama Indonesia*) a institucí vydáváných fatew, z nichž některé se přímo týkaly náboženských minorit (například zákaz činnosti sekty Ahmadiyah). Došlo také ke kontroverzní úpravě zákona o sakrálních stavbách, který značně zvýhodňuje náboženskou majoritu v daném regionu (více viz s. 125).

Dle McDaniel (2017, s. 13) od revoluce významně narůstal počet wahábbistických či salafistických skupin následujících ve většině případů saudské zájmy. Hasan (2008, s. 23) tvrdí, že vzestup islamistických skupin podpořil nárůst militantního náboženského diskurzu ve společnosti. Tímto ohrozil nejen reputaci Indonésie známé pro své tolerantní a inkluzivní praktiky islámu, ale také samotnou státní integritu. Extremistické skupiny často kritizují tradiční formy islámu, přičemž některé přímo podporují násilí. Mezi tyto patřily také představitelé militantních skupin, jako je organizace *Jemaah Islamiyah* nebo *Darul Islam*,

která volala po vzniku islámského státu v Indonésii již v 50. a 60. letech. Organizace jako DDII (Společnost na propagaci islámu, *Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*) staví mešity, distribuuje Korán a další náboženskou literaturu, poskytuje učebnice do škol a školí náboženské představitele. Studentům zároveň poskytuje stáže na univerzitách v Saudské Arábii a dalších blízkovýchodních zemích (McDaniel, 2017, s. 23).

Hasan (2008, s. 37) mluví také o zvýšení množství násilných útoků pocházejících od příslušníků radikálních organizací směřujících na kavárny, diskotéky, kasina či nevěstince. Mezi tyto islamistické skupiny patřila především Front Pembela Islam (FPI), Hitzbut Tahrir (HTI), Laskar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) či Jemaah Islamiya (JI). Zmíněné organizace proklamovaly jejich odhodlání ve vedení džihádu, mobilizovali nové členy a tzv. Mujahidiny (bojovníky ve jménu víry). V této atmosféře také následně docházelo ke zvyšování útoků také vůči náboženským minoritám (Ibid., s. 39-44). Nutno podotknout, že organizace jako je Jemaah Islamiyah, Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar), Hitzbut Tahrir Indonesia (HTI), Jemaah Ansharut Daulah (JAD) a Front Pembela Islam (FPI) jsou v současné době již zakázány (Indah, 2021).

S nárůstem islamistických skupin narostly také islamistické sítě a prostředky rozšiřující jejich ideologie v rámci země. Jednalo se o vznik nových médií, madras, mešit, či studijních skupin náboženství (tzv. da'wah) integrujících nové členy. Hasan (2008, s. 34 - 35) období dvou dekad po revoluci doslova nazývá islamizací, která ovlivnila nejen politiku, ale vyústila také ve zvýšené používání náboženských symbolů na veřejnosti, zvýšené míře osobní zbožnosti, proliferaci nových islámských institucí a celkovou přeměnu životním stylu. Lidé se častěji začali vydávat na hadž, mezi ženami se rozšířilo nošení hidžábu, mezi muži tzv. baju koko, vznikly nové luxusní mešity ve stylu architektury středního východu, islámské vzdělávací instituce, banky apod. (Ibid, s. 44, Hamid, 2018, s. 5- 6). Tato rostoucí vlna konzervativního islámu s sebou přinesla zároveň množství nových obchodních příležitostí. Jedná se o nové televizní programy, telenovely s islámskou tematikou, trh s „halal“ produkty, knihami, časopisy a módou.

Hamid (2018, s. 6) vedle zmíněného uvádí také nárůst tzv. „instantních kazatelů“, kteří ve většině případů neprojdou formálním islámským vzděláním¹⁴. Mnohdy se jedná o „kazatele“ pocházející z řad indonéských celebrit, přesto se jejich názory skrze sociální média a televizi dostávají k významné části obyvatelstva (rostoucí sledovanost znamená rostoucí zisk). Problematické je, že se tyto osobnosti velmi často podílejí na značné simplifikaci výkladu islámu a díky svému dosahu jsou schopni významně ovlivňovat nejen lokální, ale v širším měřítku také národní politiku.

Mezi těmito kazately existují i takoví, kteří tvrdí, že bychom měli zapomenout i na jávanské Wali Songo a jejich filozofii, jelikož v sobě Korán nic takového nezmiňuje. Přestože se nám předkládá, že ortodoxní verze islámu je ta moderní a pokroková, nevím, jestli se tímto lpěním na písmu naopak neposouváme zpět do minulosti než budoucnosti (Mas Adiz).

Hamid (Ibid, s. 7 - 9) upozorňuje, že toto zjednodušení postihuje také filmařský průmysl. Kladné charaktery se vyznačují zbožností, vykonáváním předepsaných rituálů či nošením vhodného konzervativního oblečení. Postavy záporné charakterizuje nestřídmost, nedostatečná zbožnost, netrpělivost, ženy bývají nedostatečně zahalené apod. I zde lze pozorovat zmíněnou simplifikaci a především neexistenci dichotomií.

5.1.6 Jokowi, Ahok a postupná polarizace společnosti

Joko Widodo (současný prezident, dále jako „Jokowi“) byl ještě v roce 2012 pouze oblíbeným starostou města Solo. V týmu společně se svým zástupcem, etnickým Číňanem a křesťanem Basuki Tjahaja Purnamou (dále jako „Ahok“) však získal ve volbách v roce 2012 křeslo guvernéra Jakarty. Umírněný muslim Jokowi byl majoritou oblíbený, „Ahok“ Purnama však již v této době budil emoce, a to především v roce 2014, kdy Jokowi úspěšně kandidoval na prezidenta a jeho zástupce Ahok tak po něm převzal křeslo guvernéra Jakarty. Část obyvatel odmítala přijmout skutečnost, že jakartské muslimské majoritě vládne křesťan a navíc etnický Číňan (Hamid, 2018, s. 18-19).

Prezidentským protikandidátem byl dřívější armádní generál Prabowo Subianto, který se snažil získat popularitu a podporu právě u ortodoxních muslimů a organizací.

¹⁴ Formálním vzděláním se myslí akademické a tradiční instituce vyučující islám. Vedle memorování náboženských textů je nutné rozumět historii, širokému spektru literatury, etice, mysticismu a schopnosti kritického hodnocení. Mnoho z těchto „instantních kazatelů“ toto vzdělání postrádá (Hamid, 2018, s. 6)

V rámci prezidentské kampaně se média výrazně zaměřovala na původ jednotlivých kandidátů (matka Prabowa byla křesťanka s německými kořeny), kdo byl kolikrát na svaté pouti, jednoduše tím, kdo je „lepší“ muslimem.

V roce 2017 při další volbě jakartského guvernéra situace významně vyeskalovala. Ahok byl obviněn z rouhání poté, kdy během projevu ze dne 27. 9. 2016 zmínil, že by se lidé neměli nechat zmanipulovat hlasy používajícími proti němu súru Al-Maidah 51. Na základě zákona o rouhání byl následně odsouzen na dva roky vězení. Nutno podotknout, že Ahok nenašel zastání ani ve svém dlouholetém spolupracovníkovi, prezidentu Jokowi. Wasisto (2021, s. 111) vnímá tuto situaci jako počátek masivní polarizace v rámci muslimské indonéské společnosti. Význam této události explicitně zdůrazňovali také někteří z informátorů.

S předchozími spolužáky ze střední školy jsme měli založenou skupinu na sociální síti, kde jsme sdíleli, komu se jak daří, kde je jaký zajímavý koncert apod. Od období Ahokova případu jsem však přestal příspěvky sledovat, stále se řešila politika a někteří z mým spolužáků i učitelů začali propagovat velmi radikální myšlenky (Mas Ndaru).

Hadid (2018, s. 19) si všímá, že se zmíněná politická kampaň na rozdíl od kampaní předchozích dostala také do mešit. Především zástupci FPI (*Front Pembela Islam*) hovořili o nutnosti obraně islámu (nejen v mešitách, ale také v univerzitních kampusech) a vyvarování se „rouhačského“ kandidáta Ahoka. Na některých jakartských mešitách se dokonce objevilo upozornění, že těm, kteří volili Ahoka, nebude umožněn pohřební rituál, což se také v některých případech stalo (Hadid, 2018, s. 20 - 21). Dle Varagur (2020) se jednoho z protestů organizovaném FPI zúčastnilo v centru Jakarty okolo půl milionu lidí oblečených do bílé barvy (symbolizující čistotu islámu). Varagur toto shromáždění považuje za zlomový bod v rámci politického islámu Indonésie, které ovlivnilo i následné prezidentské volby.

Podle mě ta polarizace mezi muslimy začala s Ahokovým případem. Nepamatuji si, že by se do té doby něčí víra tolik posuzovala...S Ahokem dokonce začaly na politických vystoupeních promlouvat i různé slavné umělkyně, které do té doby rozhodně nebyly

příkladem zbožných muslimek. Věřím, že to byla placená vystoupení, ale opět přispěla k dalšímu rozdělení a odsuzování (Pak Budi).

Tady nejde o to, jestli Ahok měl nebo neměl pravdu...Tady jde o to, že si katolík dovolí vykládat verše z Koránu...S tím já také nemůžu souhlasit (Ibu Indra).

Harsono (2018) vnímá jeho odsouzení především jako výsledek aktivit islamistických fundamentalistických skupin. Volby a následný soud odkryly zvyšující se radikalizaci v Indonésii, a to především mezi mladšími ročníky. Dle Marshalla (2017, s. 2-3) ji ovlivňuje více faktorů, Marshall však za hlavní faktor považuje saudskoarabskou síť škol, poskytovaných stipendií, imámů či nově postavených mešit, snažících se o nahrazení lokální tradiční interpretace islámu wahhábistickým výkladem.

Wasisto (2020, s. 9) zmíněnou polarizaci dává také do vztahu s postavením menšin vyznávajících kejawén. Stejně jako Hadid (2018, s. 19) spatřuje jako problematický nárůst islamistických skupin jako *Hizbut Tahrir Indonesia* (HTI) či *Forum Pembela Islam* (FPI) (dnes již zakázané) a vyhraněné kazatele jako je Yazid bin Abdul Qadir Jawas či Khalid Basalamah, kteří kejawén odmítají a nahlíží na něj jako na herezi (Bid'ah nebo širk). Negativní názor na kejawén však zastávají v současnosti již také zástupci tradičně umírněných organizací jako je Nahdlatul Ulama (NU), která spíše než mystiku kejawénu podporuje alternativu súfismu (Izad, 2019). Kulturní praktiky jako je pohřební obřad (tahlilan) či oslava narozenin Proroka (maulidan) jsou často vnímány jako bid'ah či polyteismus, což odporuje tradičním javánským rituálům.

Do naší mešity nastoupil nový imám, jehož výklad islámu je jednoznačně wahhábistický. Bohužel ovlivnil také moje rodiče, především moji matku, která od té doby tuto formu islámu prosazuje také u nás doma. Není pro mě jednoduché ji odporovat, o kejawén se tedy zajímám skrytě...Mrzí mě, že současná postupující radikalizace takto rozděluje rodiny a přátelé, nejsem zdaleka jediný případ (Mas Adiz).

Během reformace se došlo také k převodu administrace *kebatinan* z Ministerstva pro vzdělávání a kulturu (které se od té doby zaměřilo pouze na školství) pod správu nově vzniklého Ministerstva pro turismus, umění a kulturu, čímž se *kebatinan* degradovalo na

pouhý kulturní relikv z minulosti (Muttaqin, 2012, s. 41). Přestože vládní politika v oblasti náboženství omezila rozvoj duchovní tradice, v době reformace je možné pozorovat zvýšený zájem o spiritualitu především mezi městskou střední třídou. Velmi často se však dle Muttaquina (2012, s. 41) jedná o spiritualitu komerční (knihy, cd, placené přednášky apod.).

Přemýšlím, že bych v Malangu otevřel studio pro cvičení jógy...Ta je moderní a nikomu nevadí. A její filozofie není tak vzdálená spirituální kultuře Jávy (Gede).

Boogert (2015) hovoří o nárůstu tzv. neosúfismu, který bojuje s protipólem, jenž nazývá „šariatismem“. Tento nárůst neo-súfismu lze dle Ichwana (2016, s. 222 – 224) pozorovat také v ortodoxním Aceh. Súfismus je zde povolen v případě, pokud neodporuje právu šaría.

Vím o pár lidech, kteří si založili youtube kanál o javánské spiritualitě...Více než javánská filozofie však většinu obyvatel zajímají strašidelná videa a vymítání duchů...Toto se odráží také na komerčních indonéských hororech, které mísí javánskou spiritualitu s černou magií, čímž opět rozšiřují zcestný pohled také o praktikující kejawén (Pak Joko).

Zajímavý názor na danou situaci předkládá Sutiono (2014, s. 202-203), dle kterého je narůstající zájem o spiritualitu logickou odpovědí na současnou prohlubující se povrchnost náboženství, která je výsledkem přílišného zaujetí institucemi, rituály, doktrínami či právem. Tento fenomén se v Indonésii objevuje v čím dál větší míře od dob nezávislosti. Prohlubující se povrchnost náboženství s sebou nese potřebu hledání náhradní spirituality, kterou můžou uspokojit jak tradiční mystické proudy či súfismus, tak také spiritualita konzumní po vzoru západu.

5.1.7 Prezidentské volby 2019

Dříve, než stihla utichnout vyhrocená nálada okolo guvernérských voleb v Jakartě, které skončili odsouzením Ahoka, se v Indonésii začala odehrávat prezidentská volební kampaň. Síly spolu přeměřili stejně jako o pět let dříve prezident Jokowi a jeho protikandidát Prabowo Subianto, bývalý vojenský generál spojovaný s režimem prezidenta Suharta. Jokowi nehledě na odsouzení svého dřívějšího spolupracovníka Ahoka stále představoval

variantu pro zastánce islámu Nusantara (abangan formy) a členů náboženských minorit. Prabowo byl naopak volbou ortodoxnějších muslimů.

Brooks (2019) tvrdí, že náboženství bylo v prezidentských volbách použito doslova jako „volební zbraň“. Jokowi byl na základě své relativní umírněnosti opozicí osočen, že není odpovídajícím „muslimem“. V rámci kampaně Prabowo byly opět mobilizovány radikálně pravicoví islamisté. Dle Suroyo a Diela (2019) však i Jokowi populisticky následoval tendence ve společnosti a za svého zástupce si vybral konzervativního duchovního Ma'rufa Amina (dřívějšího předsedu NU), díky kterému doufal ve vyšší podporu a znovuzvolení.

Rozborem prezidentských voleb se zabývá Pepinsky (2019), který na základě analýzy volebních hlasů ukazuje, jakým způsobem se výsledky mezi jednotlivými regiony lišily. Odlišnosti nachází také v porovnání výsledků prezidentských voleb v roce 2014. V případě muslimské provincie Aceh (se zavedeným právem šaría) nebyla v roce 2014 podpora Jokowiho skromná, ovšem v roce 2019 se zcela zhroutila. Naopak v převážně hinduistické provincii Bali se Jokowiho hlasovací podíly podstatně zvýšily. Podobné vzorce jsou patrné v dalších převážně křesťanských provinciích jako je Východní Nusa Tenggara a Severní Sulawesi. Tato analýza bohužel vypovídá o zesílené náboženské polarizaci po celé zemi. Pepinsky k tomuto dodává, že toto štěpení společnosti se neodehrává pouze na náboženské úrovni, ale také na úrovni etnické. Jokowi, jako Jávánec původem ze středojavánského města Solo (dříve Surakarta), měl nejvyšší podporu právě ve Střední a Východní Jávě, kde jsou etničtí Jávanci v majoritě. Na Západní Jávě, kde jsou Jávanci minoritou, byla jeho voličská základna mnohem slabší. Jokowi zvítězil v drtivých počtech ve všech provinciích bez muslimské většiny a utrpěl těžké ztráty v mnoha z nejvíce spolehlivě muslimských regionů. Toto zpřísnění volebních vzorů podle náboženských, etnických a geografických linií lze považovat za velmi znepokojující.

Petrů (2019) ke znovuzvolení Jokowiho dodává, že otázkou pro jeho druhé funkční období bude především to, zda se bude snažit „odvděčit“ také svým „novým“ voličům mezi ortodoxnějšími muslimy prosazováním konzervativnějších politik nebo zda se naopak proti fundamentalistům postaví. Během druhého a tedy zároveň i jeho posledního funkčního období totiž nebude mít co ztratit.

5.1.8 Náboženství a indonéská ekonomika

Náboženství a jím uznávané hodnoty mohou mít vliv významný nejen na politický, ale také na ekonomický vývoj dané země (viz Náboženství a politické zřízení, s. 33). Následující kapitola pojednává především o vlivu islámu na indonéskou ekonomiku a naopak. Politický a náboženský vývoj v zemi má vliv také na změnu životního stylu a konzumní kultury. Islámská ekonomika je stále více se rozšiřující sektor, který významně mění současnou indonéskou kulturu, vytlačuje kulturu tradiční a do jisté míry opět přispívá k další polarizaci společnosti.

Choiruzzad a Nugroho (2013, s. 965) tvrdí, že vývoj tzv. islámské ekonomiky lze v Indonésii pozorovat již od 80. let 20. století, kdy vzniká první hnutí na podporu islámského bankovníctví. Významný rozmach islámské ekonomiky nastává až se změnou režimu po roce 1998. Stejný názor zastává Suroyo a Diela (2019), kteří v souvislosti se současným ekonomickým vývojem přímo hovoří o boomu islámské ekonomiky. Podobně jako Hamid (2018, s. 6 - 8) připisují značný vliv online kazatelům propagujících konzervativnější interpretace islámu. Některé indonéské celebrity, jejichž účty na sociálních sítích přesahují 20 milionů sledujících, se hlásí k tzv. hnutí „hidžra“ proklamující islámskou ekonomiku. Také díky těmto vzniká nový zábavní průmysl beroucí v potaz právo šaría.

Muslimská ekonomika ovlivňuje také způsob bydlení (výstavba čtvrtí určených pouze pro muslimy). Weng (2014) tvrdí, že v Jakartě a okolí vznikají obytné komplexy nabízející „moderní, zelené a islámské“ bydlení cílící především na indonéskou mladou střední třídu. Jedním z hlavních developerů je Orchid Realty, která dle svého prohlášení považuje své podnikání za formu ekonomického džihádu. Dalším příkladem je bytový komplex Az Zikra poblíž Jakarty, který nabízí 400 domácnostem „šanci jít ve stopách proroka Mohameda“. V jeho středu je postavena mešita financována z grantu pozdního libyjského diktátora Muammara Kaddáfího. Komplex nabízí volnočasové aktivity ve formě jízdy na koni a lukostřelbě, které jsou v islámu povolené (halal).

Certifikace „halal“ restaurací je v Indonésii rozšířená již delší dobu. V současnosti se zde zvyšuje také počet „halal“ nemocnic, poskytující nejen „halal“ stravu, ale také

medikaci odpovídající islámskému právu (při podávání medikace je recitována Basmala, elektrokardiogramy jsou rozděleny dle pohlaví apod.). V roce 2018 se na výstavě Expo konala konference o islámském zdravotnictví, kterou pořádala Rada pro islámské zdraví v Indonésii (MUKISI). Předseda MUKISI uvedl, že současným cílem organizace je především zvýšení počtu těchto nemocnic, kterých bylo v roce 2018 v celé Indonésii pouze deset (Faridah, 2018). V roce 2020 již jejich počet dosáhl stovky (Murdaningsih, 2020).

Nově nastupující islámská ekonomika zasahuje také do oblasti kosmetického průmyslu. Dle zástupce ředitele výzkumného ústavu pro potravinářství, farmacii a kosmetiku vydávající halal certifikaci (LPPOM MUI) může nevhodně zvolená kosmetika zneplatnit očišťující rituál wudhu vykonávaný před každou modlitbou. *“Před modlitbou neumýváme vodou veškeré části těla, pokud tedy použijeme nevhodně zvolené tělové mléko, nebo použijeme kosmetiku obsahující nečisté přísady, wudhu je neplatné. Proto jsou halal produkty označené MUI nejrozzumnější alternativou při výběru kosmetiky”* (LLPOM MUI, 2018).

Na vzestupu je také obchod s islámskou módou, který lze dle Indarti (2017, s. 1711-1712) pozorovat od 80 let. V současnosti se nejedná pouze o naplnění požadavku z hlediska islámu, ale z islámského oblékání se stává trend. Zřetelný je nárůst islámských návrhářů či popularita tzv. hidžáb komunity. Hamid (2018, s. 5-6) tvrdí, že zájem o islámskou módu se netýká pouze žen, ale také mužů. Obchody s islámskou módou postupně vytlačují obchody s tradičním indonéským batikem.

Badatelka sama byla svědkem situace, kdy javánská mladá „abangan“ muslimka, která celý svůj život nosila odhalené vlasy, se po rozhovoru se svým šestiletým synem začala zahalovat. Syn ji o nošení hidžábu požádal s vysvětlením, že paní učitelky ve škole říkaly, že maminky bez hidžábu nejsou tak krásné jako maminky se zahalenými vlasy. Od té doby jej nosí, jelikož se chce vyvarovat situaci, kdy by se za ní její syn musel stydět. S podobnými příklady se badatelka v průběhu výzkumu setkala vícekrát. Nejčastěji tento tlak vedle rodinných příslušníků vyvíjel zaměstnavatel či spolupracovníci.

Dle zprávy Thomson Reuters Indonésané utratili v roce 2017 za halal jídlo, cestovní ruch, módu a kosmetiku více než 219 miliard dolarů (v roce 2014 se jednalo o 193 miliard). Obzvláště rychlý růst poptávky po halal restauracích, islámské módě a cestovním ruchu splňujících požadavky šaría (Suroyo a Diela, 2019).

Badatelka měla v průběhu výzkumu několikrát příležitost nahlédnout do rodinných archivů jednotlivých informátorů. Je evidentní, že minimálně do 80. let 20. století bylo nošení hidžábu na východní Jávě velmi ojedinělé a styl oblékání byl v mnoha aspektech „uvolněnější“. Dnes je možné pozorovat pravý opak.

Politoložka Nanda Saraswati (2019, s. 180 – 184) se snažila zjistit, jakým způsobem náboženství a kulturní senzitivita může ovlivnit podnikání a investice. V roce 2016 bylo vydáno prezidentské nařízení č. 44 týkající se zákazu nebo omezení určitých investic, z nichž některé opět vyplývají z islámského práva. Jedná se o zákaz investování do produkce alkoholických nápojů (konkrétně vína), produkci marihuany a zákaz investic do gamblingu a kasín. Indonésie již v roce 2015 zakázala prodej alkoholických nápojů ve stáncích a minimarketech a alkoholické nápoje mohou být od té doby zakoupeny pouze v licencovaných obchodech. Výjimka je udělena pouze turistickým zařízením, farmaceutickému průmyslu a některým náboženským obřadům. Nařízení mělo oficiálně znemožnit přístup k alkoholu studentům či dětem, neoficiálně ovšem vyplývá opět z islámského práva. Vedle zákazu gamblingu a omezení prodeje alkoholických nápojů někteří náboženští či političní představitelé volají po dalších změnách. Lídr organizace Muhamadiyah Anwar Abbas vyzýval k bojkotu řetězce Starbucks, jelikož dle jeho názoru podporuje homosexuální sňatky (Rizky a Damiana, 2017).

Indonéskou ekonomiku také ovlivňují plynoucí zahraniční investice. Největšími zahraničními investory je Singapur, Japonsko, Čína, Hong Kong či Malajsie. Dle Suzuki (2017) bylo však v rámci roku 2017 pozorovatelné zpomalení růstu těchto investic. Důvodem byly nepokoje v souvislosti s volbou guvernéra Jakarty a rostoucí náboženská a etnická tenze. Přítomnost islamistických skupin a jejich časté protesty tedy mohou mít negativní vliv na investice plynoucí od globálních investorů.

V souvislosti s náboženstvím je nutné zmínit také investice plynoucí z Blízkého východu. Nejvýznamnějším investorem z této oblasti jsou v současnosti Spojené Arabské Emiráty. V lednu 2012 prezident Jokowi společně s korunním princem Abú Dhabí Mohamedem bin Zayedem podepsal 16 bilaterálních smluv, přičemž více než polovina z nich se věnuje investicím do energetiky, zemního plynu, ropy, telekomunikací či výzkumu. Pět dohod o porozumění (MoU) se týká také spolupráce v oblasti náboženství, vzdělávání, zemědělství, zdraví a boje proti terorismu (Wildan, 2020). Khoeron (2021) zmiňuje jako jednu z aktuálních investic výstavbu mešity ve městě Solo (Centrální Jáva), jež je financována ze Spojených Arabských Emirátů. Mešita je zmenšenou replikou mešity v Abu Dhabi a měla by pojmout až 10 000 věřících. Na obrázku č. 3 je zaznamenáno slavnostní zahájení stavby. Historické město Solo v Centrální Jávě je známé pro svůj tolerantní a umírněný přístup k islámu. Centrální Jáva je také centrem javánského islámu, tedy jeho synkretické formy obsahující v sobě také mystické prvky (kejawénu). Badatelka vnímá vybudování této mešity jako symboliku oslabení původních tradic.



Obrázek 4: Výstavba mešity financované z UAE¹⁵

¹⁵ Dostupný z: <https://kemenag.go.id/berita/read/515496/-groundbreaking-masjid-agung-sheikh-zayed-di-solo-perkuat-hubungan-ri-uea>

Dalším z blízkovýchodních investorů je Saudská Arábie. Dle Malika a Edwardse (2018) saudskaarabské investice plynou do Indonésie již od 80. let. Přesto, že jejich vrchol je minulostí, vzhledem k sektorům, do kterých investice plynuly (náboženství a vzdělání), je jejich vliv znatelný do současnosti. Dle Varagur (2020) hrají právě saudské peníze významnou roli v posunu ke konzervativnějšímu islámu v rámci Indonésie. Podle výročních zpráv saúdského ministerstva pro islámské záležitosti jsou současným cílem pro šíření „správného“ učení především Filipíny. Indonéské instituce se ale této situaci přizpůsobily. Jakmile financování Indonéského islámského propagačního koncilu (Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, dále jako DDII) vyschlo, Saudskou Arábii nahradili politici jako Prabowo Subianto. Také díky vybudovaným institucím saudský vliv přetrvává. Varagur (Ibid) k tomuto dodává, že i kdyby každý člověk saudské národnosti opustil Indonésii, vytvořený saláfistický ekosystém zůstane. Zdůrazňuje, že mezi Indonésany stále existuje tendence idealizování tradic Perského zálivu. Přes jejich velkou početní výhodu (v souostroví je více muslimů než ve všech státech Perského zálivu dohromady), myšlenky a náboženské ideje zřídka plynou opačným směrem.

O globálním vývozu wahhábismu ze Saúdské Arábie jako puritánském a netolerantním hnutí založeném v 18. století snažící se mimo jiné o vymýcení „deviantní“ regionálních tradic se ve světě především po 11. září často diskutuje. Wahhabismus však nešíří pouze „saúdská vláda“; ale rozsáhlá síť univerzit, charitativní organizace (např. Muslimská světová liga) i nezávislí podnikatelé (Dagur, 2017).

Příkladem saudskaarabské univerzity v Indonésii je jakartská univerzita LIPIA, která poskytuje výuku zdarma, navíc studenti dostávají měsíční příspěvek. Následně mohou absolvovat postgraduální studium v Saúdské Arábii, což je v Indonésii v rámci vysokoškolského systému ojedinělé a pro mnohé studenty lákavé. Vyučovacím jazykem je pouze arabština. Hudba, televize a také hlasitý smích jsou zakázány. Muži a ženy jsou odděleni (Marshall, 2017, s. 3-5). Dle Varagur (2020) se univerzita stala hlavním náborovým místem pro stranu PKS (Prosperující spravedlnost), která je postavena na příkladu Muslimského bratrstva a je nejúspěšnější indonéskou islamistickou politickou stranou. Po zmíněné návštěvě v roce 2017 Saudové uvedli, že plánují otevřít další dva nebo tři podobné instituty. Někteří absolventi této univerzity jsou známí pro své radikální názory. Patří mezi ně Habib Rizieq, zakladatel FPI (Front Pembela Islam) a Jafar Umar Thalib, jež založil

protikřesťanskou milici Laskar Jihad. Saúdské peníze také pomohly k otevření školy AL-Mukmin na Střední Jávě, která se později stala semeništěm radikálů mimo jiné zapojených do teroristických útoků na Bali v roce 2002. Teroristická skupina Jemaah Islamiyah byla také finančně podpořena ze saudských charitativních organizací (Marshall, 2017, s. 3-5).

5.1.9 Dílčí závěry a diskuze

Kapitola shrnuje zásadní historické události v souvislosti s náboženstvím od příchodu hinduismu a buddhismu až po současný sociopolitický vývoj. Pokud bychom chtěli nalézt jediný aspekt spojující náboženství Nusantara, bude jím bezpochyby synkreze. Synkreze ovlivňovala jak v současnosti státem podporovaná náboženství, tak lokální víry. Hrála roli také v případě kejawénu, u kterého se ani samotní praktikující neshodnou, zda lze jeho vznik spojovat s původním animismem, pozdějším příchodem hinduismu a buddhismu nebo synkretickou podobou islámu předávanou Wali Songo. Podobný názorový nesoulad o původu kejawénu panuje také mezi mnohými autory (Shashangka, 2014, s. 21; Geertz, 1960, s. 340-349; Ricklefs 2008, s. 14 – více viz kapitola 5.4.1). Badatelka v průběhu výzkumu vnímala aspekty ze všech zmíněných náboženství – důraz na etiku podobný buddhistické dharmě, koncept jednoty podobný hinduismu nebo recitaci vybraných súr z Koránu pro nahlédnutí do duchovního světa (více viz kapitola 5.4). Informátoři se velmi často shodovali na pro vývoj kejawénu zásadním příchodu Wali Songo. Geertz (1971, s. 37-42) jako nejvýznamnějšího z těchto waliů zmiňuje Sunana Kalijagu, který byl bezpochyby pro tehdejší javánskou společnost v mnohém zásadní. Praktikující kejawén však velmi často pro jejich podobu víry zdůrazňovali spíše význam Syekh Siti Jenara, odsouzeného za své učení „*Manunggaling Kawulo Gusti*“ (dosažení jednoty s Bohem), které je také hlavním jádrem kejawénu. „*Manunggaling Kawulo Gusti*“ bylo již v dané době značně kontroverzní a dle badatelky může teoreticky hrát roli také v tom, proč kejawén není plně přijat ani v současnosti. Maliki (2019, s. 136) k tomuto uvádí, že lze na tento koncept nahlížet prizmatem přijatelného sufismu, dle Afrianti (2020, s. 31) však také problematického monismu.

Synkretické podoby islámu s dalšími náboženstvími či lokálními vírami byly po dlouhou dobu považovány za typický způsob javánských náboženských praktik. V období

mezi 17. a 19. století však dochází k postupnému posílení sunnitské formy islámu, a to mimo jiné díky silným vazbám na islámsko turko-perskou kulturou indického subkontinentu a arabský Blízký východ. Během 19. století snaha o „očistění“ islámu od zmíněných synkretických prvků vyústí v první násilné konflikty. Na Jávě se objevuje také první „fundamentalistické“ hnutí javánské víry, hnutí Saminů, které někteří z informátorů označovali za „fundamentalistické hnutí kejawénu“. Je však otázkou, zda lze hnutí Saminů za součást kejawénu doopravdy považovat. Přestože lze bezpochyby nalézt mnohé podobnosti (důraz na etiku, meditace, vztah k přírodě apod.), je zajímavé, že Saminové se naopak vůči kejawénu vymezují. Toto potvrzuje také Maliki (2019), který uvádí, že samotní Saminové s kejawénem spojování být nechtějí, a to vzhledem k tomu, že se v rámci jejich víry zcela distancují od islámských vlivů, které jsou naopak v případě kejawénu zřejmé. Narozdíl od praktikujících kejawén proto sami sebe považují za tzv. *Jawa Sejati* (pravé Jávance). Možnou roli v tomto historickém odkazování na hnutí Saminů badatelka vnímá také v jejich historické roli spojené s určitým vymezením a rezistencí vůči koloniální nadvládě, kterou popisuje Benda a Castles (1969, s. 209).

Na počátku 20. století na základě výše zmíněných protichůdných tendencí dochází k založení náboženských organizací a politických stran zastupující mimo jiné také tradicionalistické a modernistické zájmy. Hnutí „*kebatinan*“, tedy hnutí zahrnující vyznavače synkretických forem včetně kejawénu, po dlouhou dobu usilovalo o získání statutu náboženství v rámci indonéské Ústavy (ve smyslu „*agama*“). Přesto, že náboženské synkrezi byly v mnohém nakloněni jak první prezident Sukarno, tak následující Suharto, tyto ambice nikdy naplněny nebyly. Významnou roli hraje v přístupu k minoritám také pragmatismus nejvyšších státních představitelů, kteří si dobře uvědomovali (a do současnosti uvědomují), která část voličů v rámci Indonésie převažuje. Určitý pozitivní obrat znamenalo pro náboženské minority funkční období prezidenta Abdurrahmana Wahida zastávajícího myšlenky náboženského pluralismu. Někteří z praktikujících jej přímo označovali jako za dalšího z „*waliů*“ (tedy světce), což je dle výzkumu Masdukiho (2016, s. 189-195) rozšířený a pro mnohé kontroverzní názor. Nastartovaný pozitivní vývoj však nevydržel a v Indonésii je dodnes směrem k náboženským minoritám (včetně příslušníků kejawénu) pozorovatelná určitá nekonzistentnost v politických rozhodnutích, které balancují na jedné či druhé straně tak, aby nezpůsobily odliv potřebných voličů. Badatelka se tyto

populistické kroky snažila poukázat na průběhu prezidentských voleb, a především na kauze odsouzeného guvernéra Ahoka.

Řady ortodoxních muslimů jsou také posilovány rozvojem islámské ekonomiky, kdy je z ortodoxního způsobu vyznání vytvořen módní trend devalvující synkretické formy na jakýsi pozůstalý kulturní relikv minulosti. Podobně jako Muttaqin (2012, s. 41) však badatelka vnímá viditelný narůstající o spiritualitu komerční (knihy, cd, placené přednášky apod.), kterému se také v jednom případě snažil přizpůsobit praktikující kejawénu otevřením jógového studia. Badatelka považuje za paradoxní, že jóga (v širším kontextu především džánána), má s kejawénem opět mnohé společného, na rozdíl od něj je však v Indonésii moderní, a to i přesto, že vůči praktikování jógy byla vydána fatwa, která muslimy od cvičení odrazuje (Tedjasukman, 2009).

Současný odklon od tradičních forem islámu je viditelný také v případě oblékání. Mezi informátorkami byly muslimky, které na počátku výzkumu s propagovanou muslimskou módou nesouhlasily. Do jeho konce (v průběhu 3-4 let) však převážná část na základě tlaku okolí svůj postoj přehodnotila. Badatelka souhlasí s Indarti (2017, s. 1711-1712), dle které se z islámského oblékání se stává trend.

Politický populismus, negativní historická zkušenost a současný nárůst islámské ekonomiky tak hraje do karet spíše ortodoxnější verzi islámu. O konkrétní legislativě a institucích spravujících náboženské otázky pojednávají následující kapitoly 5.2 a 5.3.

5.2 Státní instituce související s náboženstvím

Vzhledem k povaze indonéského státního zřízení, v rámci kterého je náboženství neoddělitelným prvkem státní správy, existuje množství státních i nestátních institucí, které se tématu náboženství věnují a které hrají zásadní roli při administraci náboženských záležitostí. Jedná se například o ochranu náboženských menšin, monitoring a kontrolu náboženství nebo provádění právních předpisů. Kapitola pojednává o nejvýznamnějších z nich v souvislosti s postavením náboženských minorit se zaměřením na kejawén. Následující řádky se z těchto důvodů věnují úloze a kompetenci Ministerstva náboženství, dále monitorovacímu a kontrolnímu orgánu Bakor PAKEM, islámské autoritě *Majelis Ulama Indonesia*, souvisejícímu Výboru pro fatwu, Fóru pro mezináboženskou harmonii a také organizacím *Muhammadiyah* a *Nudhlatul Ulama* a v závěru také Nejvyšší radou ve víru v Boha všemohoucího (*Majelis Luhur Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Indonesia – MLKI*).

5.2.1 Ministerstvo náboženství

Náboženstvím a jeho právními regulacemi v Indonésii se zabývá Ropi (2007), dle kterého významnou roli pro vývoj a postavení náboženství v Indonésii znamenal vznik Ministerstva náboženství v roce 1946. Ropi zmiňuje (2007, s. 101), že dle některých názorů ministerstvo vzniklo z důvodu částečného uspokojení zastánců islámského zřízení státu, kteří neuspěli u státotvorného ani u ústavodárného procesu. S tímto názorem se ztotožňuje i samotné ministerstvo (Kementarian Agama RI, 2021), které na svých webových stránkách uvádí, že jeho vznik představoval potřebný kompromis mezi těmi politickými silami, které požadovaly implementaci práva šaría a těmi, které vyžadovaly úplnou sekularizaci. Ministerstvo se původně zabývalo pouze otázkami spojenými s islámem. Postupem času, a to především po nástupu prezidenta Suharta, se stalo významným nástrojem aplikujícím ideologii Pancasily do praxe. V současné době aktivity ministerstva pokrývají všech šest státem podporovaných náboženství a úřad je také hlavním státním aktérem, jenž kontroluje a reguluje náboženské praktiky. Dle Ropi (2017, s. 1-7) ministerstvo vydalo mezi lety 1965–1995 více než 110 regulací souvisejících s náboženstvím (Ropi, 2017, s. 1-7).

Ministerstvo se skládá z 11 oddělení, a to generálního sekretariátu, generálního inspektorátu, Agentury pro výzkum a vývoj a vzdělávání, sedmi generálních ředitelství

islámského vzdělávání, implementace hadždž a umrah, ředitelství islámského společenství, protestantského, katolického, hinduistického, buddhistického společenství a nově také Agentury pro záruku produktů halal (Kementarian Agama RI, 2021).

Nařízení ministerstva významně ovlivňují postavení jednotlivých náboženských minorit, jakými jsou například šíitští muslimové nebo příslušníci skupiny Ahmadiyah. Vedle podílu na zákonodárném procesu ministerstvo spravuje také vzdělávací aktivity, přičemž hodiny náboženství (dle náboženské příslušnosti) jsou součástí povinného školního kurikula. Pro význam Ministerstva náboženství jako státní instituce hovoří také alokace státního rozpočtu, která byla v roce 2020 vyšší než výdaje na Ministerstvo zdravotnictví či vzdělání (viz tab. 2).

Rozpočty ministerstev na rok 2020	
Ministerstvo zemědělství	127, 4 tril. IDR
Ministerstvo veřejných prací a veřejných budov	120,2 tril. IDR
Ministerstvo policie	90,2 tril. IDR
Ministerstvo náboženství	65,1 tril. IDR
Ministerstvo sociálních věcí	62,8 tril. IDR
Ministerstvo zdravotnictví	57,4 tril. IDR
Ministerstvo dopravy	42,7 tril. IDR
Ministerstvo technologického výzkumu a vysokého školství	42,2 tril. IDR
Ministerstvo vzdělání a kultury	35,7 tril. IDR

Tabulka 3: Rozpočty jednotlivých ministerstev pro rok 2020 (Sugianto, 2019).

Financování ministerstva na rok 2021 se od předchozího roku významně liší, což je zapříčiněno primárně pandemií Covid-19 (Suryanto a Winarto, 2020). Přestože byl sektor oproti předchozímu roku navýšen o 2 tril. IDR, do popředí se dostávají sektory jako je zdravotnictví či sociální podpora. Tyto priority posunuly státní financování náboženství až na sedmé místo (následuje Ministerstvo dopravy, Ministerstvo financí a Ministerstvo zemědělství). Je otázkou, zda pandemie nastaví nový trend nebo se po jejím ukončení vrátí předchozí praxe a priority.

Jednou z aktivit ministerstva je také vyhodnocování tolerance mezi místními náboženstvími. V roce 2019 ministerstvo uskutečnilo výzkum (Kementarian Agama, 2019, s. 38) zaměřený na mezináboženskou toleranci hodnotící tři ukazatele. Jednalo se o 1) míru tolerance mezi náboženskými komunitami, 2) náboženskou rovnost a 3) míru spolupráce¹⁶. Výsledky tohoto výzkumu autorka považuje za překvapivé vzhledem ke skutečnosti, že za nejtolerantnější provincii byla vyhodnocená křesťanská Papua Barat (82,1). Provincie si po dlouhá desetiletí prochází četnými problémy spojenými s vykořisťováním a nerovným přístupem indonéské vlády (Mollet, 2011, s. 232-243) a je tedy paradoxní, že si i přes zjevné útlaky si zachovává vysokou míru mezináboženské tolerance. Druhou nejtolerantnější provincií je dle zmíněného výzkumu rovněž křesťanská Nusa Tenggara Barat (81,1), jako třetí následovalo hinduistické Bali (80,1).

Výsledky z ostrova Jáva se výrazně lišily dle zkoumaných provincií. Nejtolerantnější dopadla střední Jáva (74,6) a Yogyakarta (74,2). Následovala Jáva Východní (73,7), v závěsu za ní hlavní město Jakarta (71,3). Přestože hlavní město Jakarta patří mezi multikulturní centrum Indonésie, výši mezináboženské tolerance to příliš pozitivně neovlivňuje. Nejméně tolerantní provincií z ostrova je však jeho západní část, Jawa Barat (68,5).

Dle výsledků z výzkumu je celkově v rámci Indonésie nejméně tolerantní k ostatním náboženstvím provincie Aceh (60,2 %), což se vzhledem k místním poměrům a implementaci práva šaría jeví jako očekávaný výsledek.

Myslím, že ministerstvo odvádí dobrou práci právě i na poli mezináboženské tolerance. Také nemá na starosti pouze islám, ale dalších pět náboženství. Někteří ortodoxnější muslimové si však toto neuvědomují a vadí jim, když se vyjde v nějakém nařízení jiné minoritě (Mas Salim).

¹⁶ Index vykazuje hodnoty od 1-100, přičemž hodnota 100 značí nejvyšší míru mezináboženské tolerance, hodnota 0 nejnižší.

5.2.2 Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Vedle autorit státních existují v Indonésii také autority duchovní, a to pro všechny státem podporovaná náboženství. V případě islámu se jedná především o *Majelis all-Ulama Indonesia* (koncil muslimských učenců Indonésie, dále jako MUI), dalšími důležitými organizacemi významně zasahujícím do problematiky islámu v Indonésii (potažmo vztahu k minoritám) jsou organizace *Muhammadiyah*, *Nahdlatul Ulama* nebo *Islam Persatu*. Dle Widigdo a Hamida (2018, s. 151) však právě MUI naslouchá nejširší publikum.

MUI vzniklo v roce 1975 v době vojenské diktatury generála Suharta a je nutné jej proto v tomto kontextu vnímat. Suharto požadoval vytvoření autority, která by vydávala tzv. fatwy, tedy nábožensko-právní hlediska ve věcech náboženství. MUI tedy vzniklo na základě politického požadavku, což se také brzy odrazilo na jeho následné činnosti. Fatwy nejsou závazným stanoviskem (či přímo zákonem), jedná se o pouhá doporučení duchovních autorit, která věřící nemusí nutně následovat. Za vlády generála Suharta však velmi často docházelo k tomu, že fatwy sloužily jako ospravedlnění vládních nařízení z náboženského hlediska (Hohender, 2018, s. 61-62). Krátce po svém založení MUI vydalo řadu (kontroverzních) fatew legitimizující vládní politiku (Hasan, 2017, s. 110).

Fatwy tradičně vydává muftí, tedy duchovní autorita. Přestože tito muftíové jsou v Indonésii také aktivní, jejich vliv je významně slabší v porovnání se skupinou tzv. ulamů (náboženských odborníků), vydávajících fatwy prostřednictvím náboženských organizací. Fatwy vydané MUI mají v Indonésii tradičně největší vliv. Přestože nejsou legálně pravomocné, hrají významnou roli v rámci indonéského legislativního procesu. MUI intenzivně spolupracuje s ministerstvem náboženství a významnou roli sehrála v posledních letech mimo jiné také v zákazu činnosti muslimské sekty Ahmadiyah (viz kapitola 5.3.7). MUI podporuje „zbožnou“ demokracii, nikoliv demokracii liberální. Koncil je do značné míry tolerantní k ostatním státem podporovaným náboženstvím, staví se však silně proti islámským sektám a do značné míry také proti islámskému synkretismu (tedy včetně kejawénu). Nepodporuje také jiné než oficiální interpretace posvátných textů (Menchik, 2017).

MUI oficiálně není součástí státní správy, přesto je považována za nejvyšší islámskou autoritu (Hohender, 2018, s. 63). Organizace Human Right Watch (2013, s. 43) ji označuje jako semi-vládní agenturu financovanou ze státního rozpočtu, která však nepodléhá státnímu auditu. Nejvyšší autoritou je předseda rady a její členové, mezi kterými jsou zástupci rozličných islámských organizací. Předseda většinou pochází z organizace Muhammadiyah nebo Nahdlatul Ulama.

Od pádu Suhartova režimu se MUI snaží získat vyšší podíl nezávislosti na státu a zvýšit svou prestiž u lokálního obyvatelstva. Poskytuje certifikaci „halal“, monitoruje islámské bankovníctví a vydává zmíněné fatwy (Menchik, 2007). Fatwy se mohou týkat rozličných témat, ať už se jedná o správný postoj při modlitbě v době pandemie, konzumaci energetických nápojů (halal), používání kosmetiky s obsahem alkoholu a další. Početně těchto fatew vydává MUI mezi pěti až deseti ročně (MUI, 2021).

HRW (2013, s. 43) zdokumentovalo případy, kdy MUI vydalo fatwy proti těm, kteří byli následně obviněni z kacířství na základě zákona o rouhání. Fatwy tedy mohou sloužit jako precedens k perzekuci. Je zároveň nutné dodat, že aktuální viceprezident Indonésie Ma'ruf Amin je také bývalým předsedou MUI, který stojí za množstvím diskriminačních fatew proti náboženským minoritám, LGBT komunitě a dalším. Joko Widodo (stávající prezident Indonésie) byl pro jeho jmenování také často kritizován (HRW, 2018). Autorka tento krok považuje za jeden z mnoha kompromisů, který prezident uzavřel v rámci svého nástupu do funkce.

Postavení Majelis Ulama ve společnosti není příliš pozitivní...a tím myslím i mezi námi muslimy. Když si někdo dříve chtěl otevřít restauraci, která byla halal, musel k tomu mít potvrzení od MUI...Mnohdy bylo nutné pouze zaplatit, žádná kontrola se nekonala a restaurace dostala certifikát. Další věc je, že MUI je v mnohém radikální a často má špatný vliv na vládu (Mas Otong).

5.2.3 Výbor pro fatwu

Zmíněné fatwy vydává pro tyto účely speciálně zřízená komise *Komisi Fatwa dan Hukum*.

Zodpovědnost této komise spočívá v projednávání náboženských otázek, jejich právní a náboženské analýze a následného formulování právně-náboženského názoru (tedy fatwy). Výbor pro fatwu byl zřízen v roce 1975 a skládá se z deseti členů (akademici, ulamové aj.). Stejně jako v případě MUI je většina členů výboru přidružena k dalším muslimským organizacím. Příkladem této skutečnosti je Said Aqil Husen al Munawaar, vůdce NU (*Nahdlatul Ulama*), který v tomto výboru pracoval a zároveň byl ministrem náboženství pod vládou Megawati Sukarnoputri (indonéska prezidentka v letech 2001 až 2004). Ústřední význam výboru pro Fatwu se odráží ve skutečnosti, že předseda výboru automaticky slouží jako generální předseda MUI (Hohender, 2018, s. 63–64).

Dle Widigdo a Hamida (2018, s. 155) se role MUI a vydaných fatew v současnosti stává stále významnější. Tvrdí, že čím silnější opozice se zvedne proti určité fatwě, tím silnější vliv daná fatwa mnohdy následně získává. Podporovatelé fatew jsou často součástí státní administrativy (např. Ministerstvo náboženství) nebo islámských organizací. Jednotlivé státní orgány jsou mnohdy váhavé s kritikou nebo revizí fatew, a to i v případě, kdy přímo odporují pluralitnímu pohledu na náboženství. Opozice se vůči těmto radikálnějším fatwám nejčastěji skládá z islámských intelektuálů, představitelů islámských liberálních organizací nebo náboženských minorit. Jejich hlas a možnost jej prosadit je však velmi omezená.

Fatwy jsou v současnosti využívány také jako nástroj pro islamistické a radikální skupiny k útokům na liberální výklad islámu a náboženské menšiny. Kromě vlády existuje celá řada islamistických skupin, které se dobrovolně stávají „strážci“ fatew. Patří mezi ně IKADI (Sdružení indonéských islámských kazatelů), PKS (Strana prosperity a spravedlnosti), KISDI (Indonéska komise pro solidaritu s islámským světem), DDII (Rada indonéských islámských misionářů), HTI (Indonéský Hizbut Tahrir – v současnosti zakázaný) a FUI (Fórum islámského bratrstva) (Widigdo a Hamida, 2018, s. 155-156).

MUI nepodporuje „*aliran kepercayaan*“ (mezi které patří kejawén), tedy mystické proudy a neoficiální náboženství Indonésie. MUI bylo také striktně proti rozhodnutí Ústavního soudu o přidání možnosti „víra“ do občanského průkazu. Proti se stavělo také Ministerstvo náboženství. „*Náboženství a víra jsou dvě různé věci, proto odmítáme zahrnout víru do KTP*¹⁷“ (MUI, 2017). Nehledě na jejich nevoli však od roku 2016 mohou Indonésané v občanském průkazu příslušnost k „víře“ uvést (nelze ji však blíže specifikovat).

Za další překážku volného praktikování jiných, než státem podporovaných náboženství považuje badatelka za fatwu číslo: 2 / MUNAS VII / MUI / 6/2005. Tato fatwa označuje za „haram“ (tedy v náboženství nevhodné/zakázané) jakékoliv formy šamanské praxe (tzv. *kahanah*), stejně tak jako vykládání budoucnosti (tzv. *irafah*). Určité formy šamanismu jsou však v Indonésii rozšířené. Šamanismus, stejně tak jako vykládání budoucnosti může patřit také k praktikování kejawénu, tedy spirituální javánské víře.

Aktuálně se v souvislosti s touto fatwou diskutuje pravděpodobný zákaz šamanského festivalu v Banyawangi na východní Jávě organizovaný sdružením *Dukun Nusantara* (Šamani Nusantara). Festival byl původně naplánovaný na září 2021, které dle javánského kalendáře vycházelo na posvátný měsíc Súro. Generální tajemník MUI Amirsyah Tambunan k tomuto uvedl: „*Šamanismus je zakázán, protože způsobuje velké škody, včetně ničení víry ve Všemohoucího Boha Alláha*“. Z tohoto důvodu také požádal místní vládu, aby identifikovala a objasnila existenci sdružení *Dukun Nusantara* a pokud se prokáže, že porušuje náboženské zásady, požádá Amirsyah o zastavení činnosti sdružení.

Dle představitelů samotného sdružení by měl festival naopak obyvatelstvo varovat před podvodnými praktikami falešných šamanů, vysvětlit mystickou tradici, která je v Banyuwangi stále přítomna a zároveň poskytnout bezplatné léčitelské služby, které jsou této mystické tradice součástí (Siswanto, 2021). V Banyuwangi bylo v roce 1999 v rámci jakýchsi „honů na čarodějnice“ zavražděno více než 150 lidí podezřelých z černé magie rukou místních obyvatel.

Jeden z informátorů (muslim praktikující súfismus) se v této souvislosti vyjádřil následovně: *Banyuwangi je strašidelné místo plné černé magie. V naší tradici záleží na to,*

¹⁷ KTP je zkratka pro „*karta tandu penduduk*“, tedy občanský průkaz.

za jakým účelem rituály provádíme a Banyuwangi je prolezlé santetem (santet – černá magie) (Pak Achmad).

5.2.4 Organizace Muhammadiyah a Nahdlatul Ulama

Významný vliv na politiku, zákonodárství a názorové utváření indonéských muslimů v otázkách náboženství mají dvě organizace založené na počátku 20. století, a to modernistická Muhammadiyah a tradicionalistická Nahdlatul Ulama (NU). Vznik organizací souvisí s formováním modernistického hnutí, které se od prvopočátku snaží prosadit ortodoxnější formy islámu oproštěné od synkretických forem a zastánců tradicionalistického pojetí islámu, ve kterém je naopak možné pozorovat lokální kulturní prvky (více viz s. 65). NU toleruje určitou synkrezi do té míry, dokud není v rozporu s islámským učením. Naproti tomu organizace Muhammadiyah vyžaduje doslovnější výklad Koránu a Sunny. Obě organizace v Indonésii provozují síť škol, tzv. *pesantrenů* (náboženského vzdělání), nemocnic, sirotčinců, pořádají kongresy a vyjadřují se k politickým otázkám souvisejícím s náboženstvím. Je nutné říci, že i přes rozdílný náhled na praktikování islámu se shodují na nutnosti zachování náboženské umírněnosti a odsuzují radikalizaci. Představitelé Nahdlatul Ulama a Muhammadiyah také velmi často zastávají vysoké politické funkce. Z organizace NU pocházel také čtvrtý prezident Indonésie – Abdurrahman Wahid, jenž se aktivně zasazoval o náboženskou pluralitu a práva menšin. Současný ministr náboženství Yaqut Cholil Qoumas (ve funkci od roku 2020) pochází z NU a dle jeho vyjádření by se měl během svého funkčního období zaměřit na podporu práv náboženských menšin jakými jsou šiitští muslimové či sekta Ahmadiyah (The Jakarta Post, 2020).

Přes svou umírněnost však ani jedna z organizací nepodporuje javánský mysticismus. Nahdlatul Ulama k tomuto také na svých stránkách uvádí prohlášení, dle kterého upozorňuje na rozdílnost mezi tzv. „islámem Nusantara“, tedy islámem, ve kterém se promítá také lokální kulturní kontext a kejawénem, proti kterému se NU vymezuje a nepřeje si s ním být spojována (NU, 2018). Podobný názor má také Muhammadiyah, dle jejíž vydané publikace je kejawén synkrezí hinduismu a sufismu plnou pověřivostí (khurafat) a hereze (bidah) (Nurhayati et al, 2019, s. 79).

Na Nahdlatul Ulama a její přístup ke kejawénu se badatelka ptala také studenta, který se její politikou dlouhodobě zabývá a zároveň je aktivním praktikujícím kejawénu.

Mnoho lidí chápe kejawén špatně. Kejawén je často spojován se světem šamanismu a černé magie, a to je také důvodem, proč na něj většina muslimů nahlíží jako na sektu polyteistů. Na druhou stranu ve skutečnosti existuje stále mnoho kiyai¹⁸, a to i z řad NU, žijícími v souladu s javánskými kulturními hodnotami, dokud nejsou v přímém rozporu s náboženským učením. I toto je pro mě kejawén. Tento názor však nebývá vlastním zejména novodobým muslimům, kteří ve skutečnosti náboženství nikdy do hloubky nestudovali (Pak Fajar).

Informátoři se také shodovali na tom, že velmi často spíše, než na oficiálních názorech zmíněných organizací záleží na osobním vyznání dané veřejně činné osoby v konkrétní lokalitě (může se jednat o úředníka, starostu apod.), která sice může být součástí výše zmíněných organizací, neoficiálně však může zastávat názory tolerantnější, a to i v případě kejawénu.

5.2.5 Bakor Pakem

Koordinační výbor pro monitorování náboženských proudů ve společnosti (*Badan Koordinasi Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat / zkráceně Bakor Pakem*) byl vytvořen jako divize spadající pod Úřad generálního prokurátora v roce 1961. První úřední orgán pro sledování mystických náboženských proudů však vznikl již dříve, a to v roce 1952. Potřebu přetrvávající existence monitorovacího týmu Bakor Pakem potvrdil zákon č. 16/2004 o státním zastupitelství, zejména z čl. 33 odst. 3 písm. d a e, které určují potřebu monitorovat mystické víry / náboženství a nutnost preventivních opatření vůči zneužívání náboženství a případného rouhání. Dle Hohendera (2018, s. 60) tento zákon o státním zastupitelství z roku 2004 stanovuje, že účelem Bakor Pakem je poskytnout „dohled nad náboženskými vírami, které by mohly ohrozit společnost a stát“ (Hohender, 2018, s. 60).

¹⁸ Duchovní představitel

V případě, že Bakor Pakem pojme podezření, že by některá víra či náboženství mohly být potenciální hrozbou pro společnost, zasílá doporučení generálnímu prokurátorovi. Monitorovací orgán má vytvořené struktury na národní, provinční i okresní úrovni (Bakor Pakemat), které jsou dále napojeny na další státní orgány, a to včetně policie, armády, zpravodajských služeb a Ministerstva náboženství, vnitra, školství nebo kultury (HRW, 2013, s. 42; Hasan, 2017, s. 109).

Dle analýzy vydané Bakor Pakem z roku 2017 (Iskandar, Gustina et. al., 2017, s. 49-51) je náboženská situace v Indonésii znepokojivá. Bakor Pakem uznává, že některé náboženské projevy lze chápat jako určitou duchovní tradici Indonésie, problematicky však vnímá nárůst „deviantních“ a radikálních skupin. Lze očekávat (a Bakor Pakem toto sám předeseílá), že jeho činnost bude v následujících letech stále aktivnější.

Bakor Pakem by měl splňovat dvě hlavní funkce, přičemž by se primárně mělo jednat o funkci preventivní a pouze v případě potřeby o funkci represivní.

a) Preventivní funkce (Ibid, 2017, str. 51-58) by měla vést k omezení těch činností, které mohou vést k rasovým problémům, trestným činům jako je rouhání, násilí, vandalství a které mohou vyvolat sociální konflikty, narušit mír bezpečnost a veřejný pořádek. Preventivní opatření by měla být implementována především formou osvěty zvyšující povědomí o zákonech, předpisech a lepšímu porozumění státem podporovaných náboženství Indonésie. Zároveň by obyvatelstvo mělo být schopno rozlišit znaky „deviantnosti“ náboženských proudů/náboženství tak, jak stanoví zákon č. 1 / PNPS / 1965 a zákon č. 5/1969. V praxi se může týkat o šíření povědomí o zákonech a „správné“ formě náboženství pomocí přednášek, vyučování, filmů, sociálních sítí apod.

Dle zmíněné analýzy (Ibid, 2017, str. 51-58) je vhodné zapojit širokou veřejnost, která by měla být nápomocná při sbírání informací o „podezřelých osobách či komunitách“. Do zapojení zmíněných aktivit je žádoucí začlenit představitele komunit, a to především v rurálních oblastech, kde má místní vedení stále velký vliv (tradiční, náboženští vůdci apod.). Dále je žádoucí zapojení vládních úředníků, regionální vlády, Kodim (indonéská armáda), Polres (policie), Ministerstva náboženství, Ministerstva školství a kultury, FKUB (Fóra pro náboženskou harmonii), zpravodajských tajných bezpečnostních služeb KOMINDA a náboženských organizací. Pokud některý z těchto informátorů zjistí, že se v

dané oblasti či komunitě vyskytuje „deviantní“ jednání, měla by být nejdříve daná podezřelá osoba či komunita poučena o jeho nevhodnosti (Ibid, 2017, str. 51-58). Z výše uvedeného je tedy zjevné, že Bakor Pakem má vytvořenou komplexní síť informátorů z různých vládních a nevládních organizací, a dokonce i členů samotných komunit.

2) Represivní opatření jsou prováděna několika způsoby, a to a) písemným prohlášením dotyčné osoby/skupiny, že nebude dále pokračovat v dané činnosti, b) uzavřením prostor, konfiskací vybavení či závadné literatury, c) písemným varováním s hrozbou zákazu organizace/činnosti dané víry/náboženství nebo přímou obžalobou a soudním procesem.

Dle zprávy HRW (2013, s. 43) má monitorovací orgán významný vliv na postavení minoritních náboženství, což lze doložit mimo jiné na příkladech z let 2007 a 2008, kdy na základě jeho doporučení byly (mnohdy během několika dnů) zakázány organizace *Al Qiyadah Al Islamiyah* nebo komunita *Ahmadiyah*. Za posledních třicet let vyzval k zákazu více než třiceti náboženství, mezi kterými byly také tradiční domorodé víry (např. *Agama Djawa Sunda*). Bakor Pakem stojí také za stíháním mnohých šíitských duchovních či ateistů.

V roce 2008 vyšla v indonéském centru pro právní zdroje (ILRC – Indonesian Legal Resource Center) studie, která analyzuje roli a postavení Bakor Pakem v rámci současného demokratického zřízení. Hned v úvodu si autoři kladou otázku, zda je stále relevantní, aby stát dohlížel prostřednictvím tohoto monitorovacího orgánu na náboženství či víru a zda je jeho existence a činnost v souladu s aktuálně platnou Ústavou. Autoři upozorňují na skutečnost, že demokracie může fungovat dobře pouze tehdy, pokud existuje individuální záruka lidských práv, a to včetně svobody vyznání a uznání náboženské rozmanitosti. Upozorňují, že zkušenosti z dob diktatury by měli být lekcí, která hovoří pro podporu rozmanitosti v rámci společnosti (Ibid, 2008, str. 3-5)

Dle provedené analýzy autoři upozorňují na čtyři problémy spojené s aktivitou Bakoru Pakem v rámci dohledu nad náboženstvím/mystickými vírami.

1) První se týká jeho kontrolní funkce. Na základě ustanovení obsažených ve vysvětlení zákona o státním zastupitelství by měla být kontrolní funkce především

preventivní a mít vzdělávací charakter. Fakta z terénu však ukazují, že na různá doporučení vydaná týmem Pakem byla přijata především opatření represivní.

2) Druhý problém souvisí s hodnotícími ukazateli pro sledování náboženství a víry. Neexistuje žádná jasná a jednoznačná míra ukazatelů použitých týmem Pakem při rozhodování o výkonu dohledu. Kromě indikátorů pro monitorování nemá tým Pakem metodu posuzování daného náboženského učení. Posouzení se vždy předkládá příslušnému oddělení, pokud se týká náboženství, předkládá se Ministerstvu náboženství, pokud se týká víry/mystických proudů, spadá pod Ministerstvo kultury a cestovního ruchu. Při hodnocení náboženského učení, například islámu, použil tým Pakem jako referenční materiál pro hodnocení fatwy MUI (které jsou mnohdy problematické, viz předchozí kapitola).

3) Třetí část poukazuje na absenci standardní operační procedury (SOP). Vzhledem k této skutečnosti implementační zásady a pravidla mnohdy závisí pouze na jednotlivých aktérech týmu Pakem, čímž vzniká významný potenciál zneužití pravomoci.

4) Tým Pakem je často nástrojem zájmových skupin. Kvůli nejasným monitorovacím indikátorům týmu a absenci SOP lze vycházet vstříc zájmům určitých skupin/komunit. Stát by měl být povinen sloužit náboženskému životu svých občanů spravedlivě a bez diskriminace (Ibid, str. 95–96).

V roce 2017 Bakor Pakem zveřejnil zprávu z devítiměsíčního výzkumu, během něhož se zaměřil na náboženské minority/mystické proudy na Východní a Západní Jávě, Jižních Sulawesi a Jižním Kalimantanu.

V této zprávě se mimo jiné jasně vyjadřuje k tomu, jaké náboženské skupiny stojí v oblasti jeho zájmu. Dle zmíněného dokumentu (s. 45) se jedná o:

- Náboženské sekty, hnutí a shromáždění.
- Tradiční víry/proudy vyznávající Ketuhanan Yang Maha Esa (Všemohoucího Boha).
- *Mystika kejawénu*, šamanismus nebo předpovídání budoucnosti, paranormální jevy, metafyzika. Hlavním zdrojem náboženských škol je svatá kniha založená na Božím

zjevení, zatímco zdrojem víry je kultura národa, která obsahuje zděděné duchovní dědictví (Iskandar, Gustina et. al., 2017, s. 47).

Kejawén je tedy v přímém zájmu Bakor Pakemu a jeho příslušníci vystavování potenciální kontrole či přímé perzekuci. Jedním z případů „dohledu“ zástupce Bakor Pakem na východní Jávě je kontrola slavné léčitelky Ningsih Tinampi v roce 2020. Dle Lintartika z Jatim Tribun News (2020) má Bakor Pakem dohlížet nad praktikami alternativní medicíny Ningsih Tinampi z vesnice Karangjati z regentství Pasuruan.

Vedoucí prokuratury Ramdanu Dwiyantoro tvrdí, že jeho přítomnost spočívá pouze v dohledu, nikoli v trestním stíhání. *„Budeme jednat, pokud budou zjištěna porušení, jakož i náznaky, které mají potenciál pro mystické víry nebo náboženské rouhání.“*

Pro zapojení širší veřejnosti pro „dohled“ nad tradičními náboženstvími/mystickými proudy Bakor Pakem v roce 2018 zveřejnil mobilní aplikaci nesoucí název „Smart Pakem“, přes kterou je možné nahlásit veškeré „deviantní“ formy náboženství a potenciální prohřešky proti právu o rouhání. Aplikace je k dispozici v obchodě Google Play a slouží jako rozšíření oficiálního webu a „horké linky“. Všechny zřídil Bakor Pakem oficiálně z důvodu „ochrany“ šesti oficiálně podporovaných náboženství a usnadnění stíhání podle zákona o rouhání. Aplikace uvádí několik náboženských skupin jako je *Ahmadiyah*, *Shia* a *Gafatar*, jmenuje jejich vůdce a indonéské adresy kanceláří, popisuje jejich „deviantní učení“. S aplikací jsou spojena rizika zvyšování napětí a možných útoků vůči náboženským menšinám (Harsono, 2018).

Někteří z informátorů vnímali státní dohled Bakor Pakemu pozitivně, jiní, a to především příslušníci kejawénu se jeho činnosti logicky obávali.

„Nevnímám státní dohled nad náboženstvími negativně. Pamatuji si, že když jsem byl na střední škole, snažila se nás přesvědčit organizace Hizb ut-Tahrir (radikální islamistická organizace, v současnosti v Indonésii zakázaná, pozn. autorky), abychom se k ní přidali. Musím se přiznat, že mi spousta toho, co nám napovídali, dávalo smysl, hlavně za námi do vesnic a škol posílali stejně staré lidi, kteří nás měli lépe přesvědčit. Někteří moji kamarádi se k organizaci přidali. Já v té době přestupoval na vysokou školu, kde jsem toto téma také

otevřel a díky učitelům a následným diskusím ve třídě jsem se pak k organizaci nepřidal“ (Pak Haris).

Informátoři z řad příslušníků kejawénu shodně tvrdili, že v současné době vůči nim Bakor Pakem příliš aktivní není (nebo o jeho krocích nevědí). Zmiňovali, že dle jejich názoru jsou v hledáčku monitorovacího orgánu jiné minority (např. *Ahmadyiah*) z jiných regionů Jávy. Přesto si uvědomovali, že je na místě určitá obezřetnost.

Ze státního dohledu nad náboženstvím mám respekt. V minulosti se dělo spousta bezpráví také na náboženských minoritách a bojím se, že by se situace mohla opakovat. Proto se snažím příliš nevybočovat z řady, v pátek chodím do mešity a nechci, aby o mně mnoho lidí vědělo, že ve skutečnosti praktikuji také kejawén. Ze stejného důvodu jsem si nezměnil vyznání v občanském průkaze, za muslima se stále považuji, a to, co praktikuji v soukromí a co považuji za javánskou tradici zděděnou od našich předků, je moje věc“ (Pak Edi).

Nevím o tom, že by v našem okolí byl Bakor Pakem příliš aktivní. V Malangu máme naštěstí stále mnoho tolerantních komunitních představitelů, z nichž mnoho následuje politiku Gus Dura¹⁹ (Pak Guntur praktikující kejawén).

5.2.6 Fórum pro udržování mezináboženské harmonie

Další z důležitých orgánů mající na starost mezináboženské vztahy je Fórum pro udržování mezináboženské harmonie (*Forum Kerukunat Umat Beragama*, dále jako FKUB) vzniklé na základě společného nařízení ministra náboženství a ministra vnitra č. 8 a 9 z roku 2006, týkajícího se vymezení povinností regionálních zástupců při udržování harmonie mezi zástupci jednotlivých náboženství. Fórum by mělo být s podporou indonéské vlády včetně ústřední a místní samosprávy tvořeno místní komunitou, která by měla mít za úkol budovat, udržovat a posilovat vztahy mezi jednotlivými komunitami věřících. Na základě údajů z Centra pro náboženskou harmonii (PKUB – *Pusat Kerukunan Umat Beragama*)

¹⁹ čtvrtý prezident Indonésie, který se zasazoval o práva náboženských minorit, více viz s. 77

Ministerstva náboženství Indonéské republiky byly v současnosti vytvořeny zmíněná fóra ve 34 provinciích a 509 regionech a městech.

Pozitivní na vzniku FKUB je snížení určité decentralizace moci a její předání v otázkách náboženství místním lidem (Sucahyo, 2020). Problematická je však proporcionalita zastoupení v rámci fóra, která je stanovená na základě procentuálního zastoupení věřících daného náboženství v dané lokalitě. V případě Jakarty jsou tedy převažující většinou FKUB muslimové, v případě Bali hinduisté. Je tedy zřejmé, že za takového složení bývá hlas minoritních náboženství umlčen. Podobného názoru je Rizal Panggabean a Ihsan Al Fauzi (2015, s. 301–305) který tvrdí, že současné nastavení FKUB místo mezináboženské harmonie naopak mnohdy vede k mezináboženské odplatě, kdy muslimská majorita odmítne výstavbu kostela (případ Bogoru), většinoví katolíci neodsouhlasí mešitu (případ města Ende) apod. Z tohoto důvodu také navrhuje širší zapojení obyvatel do činnosti fóra a spolupráci s občanskými organizacemi.

Oba zmínění autoři shodně tvrdí, že je v první řadě nutná změna vyhlášky z roku 2006, která nastavila nespravedlivé znevýhodnění minoritní náboženské skupiny daného města či regionu. Fórum má dle Al Fauziho (2015, s. 305) vysoký potenciál, v současnosti spíše funguje jako administrátor než aktivní aktér v oblasti mezináboženské tolerance. Problémem také je, že část členů tvoří zástupci z řad veřejné správy, část náboženští představitelé a pouze minimum místní nezaujatí občané, kteří by měli být do fóra aktivně zapojeni. Další kritikou FKUB je věkové zastoupení jeho členů a jejich genderová nevyváženost. Převážná většina je z řad mužů v seniorském věku. V současnosti se tedy ozývají hlasy, které navrhuji začlenit v rámci FKUB vedle zástupců náboženské minority také mladší ročníky a ženy.

5.2.7 Nejvyšší rada ve víru v Boha všemohoucího (*Majelis Luhur Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Indonesia* – MLKI)

Ve dnech 25. – 28. listopadu 2012 se uskutečnil Národní kongres víry v jednoho Boha všemohoucího (Tuhan Yang Maha Esa), kterého se zúčastnilo 750 zástupců tradičních náboženství z 33 provincií Indonésie. Výstupem kongresu bylo doporučení zřízení jednotné rady zastupující zájmy domorodých vyznání. K oficiálnímu prohlášení o zřízení MLKI následně došlo v roce 2014, a to na symbolickém místě v paláci Ngayogyakarta²⁰.

Rada si klade za cíl navázání komunikace s příslušníky domorodých náboženství za účelem zachování duchovních hodnot Indonésie (MLKI, 2021).

MLKI na sociálních médiích aktivně zveřejňuje veškerou legislativu týkající se příslušníků domorodých náboženství, případně online workshopy a jiné relevantní události. Dne 3. 11. 2021 na sociální síti Facebook uvedla, že vzhledem k nedostatku učitelů vyučujících v rámci povinné náboženské výchovy také základy domorodých náboženství, byl v září 2021 na univerzitě v Semarangu zřízen první studijní program pro příslušníky vyznání vír (kepercayaan), což by mělo postupně počet kvalifikovaných učitelů navýšit.

5.3 Legislativa týkající se náboženství

Od vyhlášení nezávislosti v roce 1945 Indonésie experimentovala s řadou vládních systémů. Byla mezi nimi také demokracie „řízená“ či vojensky podporovaný autokratický režim. Jedna konstanta však neustále přetrvává: „*Negara Berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa*“ (stát je založen na Všemohoucím Bohu), což je také první princip indonéské, ústavně zakotvené národní filozofie Pancasila (doslova Pět principů). Někteří vnímají toto ústavní zakotvení „víry ve Všemohoucího Boha“ jako záruku náboženské plurality, jiní spíše jako podporu převahy náboženství, které následuje většina Indonésanů, tedy islámu.

Následující kapitola se zabývá vybranou základní legislativou mající přímou spojitost s tématem náboženství a náboženských minorit. Indonéská legislativa po pádu Suhartova režimu v roce 1998 prošla významným vývojem. Po změně režimu byla několikrát pozměněna ústava, vydány nové zákony týkající se lidských práv a náboženských svobod, ratifikováno několik mezinárodních dohod týkajících se lidských práv či zřízen Ústavní

²⁰ Město Yogyakarta lze označit jako symbolické centrum javánské kultury

soud. Jak poodkryjí následující řádky, současná legislativa přesto i nadále obsahuje zákony, které si navzájem odporují nebo je možné vyložit je více způsoby.

V roce 2017, tedy v roce, kdy proběhl soud s dříve zmíněný Ahokem, dochází na jedné straně k významné polarizaci společnosti, na straně druhé však nelze upřít vládě, že by proti nárůstu radikalizace byla nečinná. V roce 2017 také na základě zmíněných událostí mimo jiné zakazuje činnost organizace Hitzbut Tahrir Indonesia (HTI), jenž se snažila o prosazení práva šaría na celostátní úrovni. Pozitivně lze vnímat také rozhodnutí Ústavního soudu ze stejného roku, v rámci kterého byla rozšířena práva *aliran kepercayaan*. Nová úprava projednávaného trestního zákoníku však mnohá práva nejen náboženským minoritám opět upírá. Indonésie se v současnosti ocitá na určitém politickém rozcestí, a je otázkou, jakou cestou se v následujících letech vydá.

5.3.1 Indonéská Ústava

Indonéská ústava (1945) je jedním ze základních dokumentů, které je třeba přiblížit pro ujasnění pozice náboženství v rámci Indonéské republiky. Ústava byla oficiálně přijata den po vyhlášení indonéské nezávislosti, tedy 18. srpna 1945. Náboženská svoboda je v Ústavě vymezena v části „Náboženství“, stejně jako v kapitole XI, čl. 29 odst. 1 a 2. V roce 1999 vydala indonéská vláda zákon č. 39 o lidských právech s cílem poskytnout ústavní záruky pro náboženské svobody, jak je stanoveno v čl. 22 odst. 1 a 2 zákona. O rok později, 18. srpna 2000, přijala indonéská vláda druhou změnu Ústavy z roku 1945, která měla náboženskou svobodu opět posílit. Novela zavedla několik nových článků (28E, 28I a 28J) obsahujících podrobnosti o občanských svobodách a integraci náboženského vyznání s dalšími právy. Náboženská svoboda byla rozšířena o občanská a politická práva jednotlivce. Toto rozšíření práv a svobod vedlo k ratifikaci Mezinárodního paktu o občanských a politických právech (ICCPR), vydaného OSN, do zákona číslo 12/2005, zejména v článku 18. Touto ratifikací se Indonésie zavazuje, že bude plně implementovat mezinárodní standardy, a to nejen náboženských svobod (Irawan, 2021, s. 168).

Ve článku 28E je uvedeno, že každý občan má svobodu vyznání, tedy svobodně si zvolit a praktikovat své náboženství (Agama). V druhém odstavci stejného článku se již uvádí svobodné právo také na vyznání víry (kepercayaan²¹). Zároveň s tímto je však nutné zmínit kapitolu 11, článek 29, ve kterém se uvádí: „*Stát je založen na víře v jednoho jediného Boha*“ a dále „*Stát zaručuje každému obyvatele svobodu přijmout své příslušné náboženství a uctívat v souladu s tímto náboženstvím a vírou*“. Obsahuje tedy nejednoznačné formulace, které místo objasnění postoje státu k náboženství vytváří nejistotu nad tím, co přesně ústava chrání. Pokud si občané oficiálně nezvolí jedno ze státem podporovaných náboženství, mohou se následně potýkat s obtížemi souvisejícími s přístupem k veřejným službám (registrace manželství, školní docházka apod.). Finanční podpora, oficiální dokumenty, hlasovací právo a ochrana proti prozelytizmu je přiznána pouze vyznavačům monoteistického náboženství (Cochrane, 2018). Postupné rozšíření práv příslušníků tradičních náboženství (tzv. penghayat kepercayaan) by měla zaručit implementace rozhodnutí Ústavního soudu z roku 2017 (více viz s. 126).

Přestože je státem podporováno šest náboženství (islám, římsko-katolické křesťanství, protestantské křesťanství, buddhismus, hinduismus a konfucianismus), která si mají být navzájem rovna, je nutné zmínit, že daná pravidla pro to, co definuje náboženství, odpovídají islámu. Některá z těchto státem uznávaných náboženství (théravádový buddhismus nebo konfucianismus) původně neměla koncept boha odpovídajícímu konceptu monoteistů. Z tohoto důvodu jej museli „vynalézt“, aby daná náboženství Ústavě neodporovala. V případě indonéských buddhistů se tedy pro Boha nově začal používat termín Dhamma, indonéští konfucianisté používají termín Tian (Fachrudin, 2017). Náboženství se musela přizpůsobit jeho oficiálně uznávané definici. V případě konfucianismu je situace dodnes problematická. V roce 1978 byl z šestice vyloučen, a to především z toho důvodu, že vše čínské bylo po dlouhou dobu spojováno s komunismem. V roce 2006 byl konfucianismus opět mezi podporovaná náboženství přidán, ovšem jeho plný přístup k některým náboženským, sociálním nebo politickým výhodám je stále předmětem politické diskuze.

²¹ *Agama* je termín pro náboženství, přičemž termín *kepercayaan* znamená víru, v našem kontextu víru tradiční. Ústava tedy přiznává svobodu nejenom k praktikování *Agama* (tedy oficiálních náboženství), ale i *kepercayaan*, tedy tradičních náboženství.

Dle Bagir a Asfinawati (2020, s. 41) je současné nastavení Ústavy výsledkem kompromisu mezi těmi, kteří v počátku usilovali o to, aby byl indonéský stát postaven na islámu (tj. zachováním klauzule, která stanoví, že existuje „povinnost muslimů dodržovat šaría“) a těch, kteří se postavili proti. V letech 1955 a 2000, kdy byla dodatkována ústava, se některé islámské politické strany znovu tuto klauzuli pokusily vrátit zpět. V obou případech však neuspěly.

Indonésie tedy není státem islámským, ale není ani státem sekulárním. Tato nejednoznačnost ústí v neutuchající debaty o otázkách týkajících se stupně oddělení státu a náboženství (zejména islámu).

5.3.2 Dodatky k Ústavě

Po pádu Suhartova režimu v roce 1998 začala probíhat doba postupné demokratizace a liberalizace (tzv. *reformasi*). Změny se nevyhnuly ani samotné Ústavě, která byla pozměněna celkem čtyřikrát, a to v říjnu 1999, srpnu 2000, listopadu 2001 a srpnu 2002 (LOC, 2016). Zásadní pro tuto práci je dodatek z 8. srpna 2000, který zasahuje také do oblasti náboženství. Kapitola X „*Občané a residenté*“ v sobě obsahuje článek 27, ve kterém se mimo jiné uvádí, že: „*Všichni občané si jsou před zákonem a vládou rovni a vyžaduje se, aby bez výjimek dodržovali zákony.*“ Výrok teoreticky lze vztáhnout také na víru, která by neměla být směrodatným měřítkem u soudních procesů. Ze stejné kapitoly pochází článek 29, ve kterém se uvádí následující „*Svoboda sdružovat se a shromažďovat se, vyjadřovat své názory písemně či ústně atd. je regulována zákonem*“. Zmíněné zákony týkající se regulace svobodného vyjádření mohou také souviset s vyjádřením náboženského názoru, který není všeobecně zastáván.

Kapitolu o lidských právech zmiňuje ve své práci také Hohender (2018, s. 44). V té je sice znovu potvrzena obecná platnost svobody náboženského vyznání nebo přesvědčení, ale také možnost tato práva za určitých okolností omezit. Ve článku 28E se sice uvádí, že „*Každý může svobodně dodržovat náboženství a uctívat v souladu se svým náboženstvím*“ nebo že „*Každý má právo na svobodu vyznávat víru, vyjadřovat své myšlenky a postoje v souladu se svým svědomím*“, problematická je však následující část, která naopak může vést k náboženské nesvobodě (článek 28J): „*Při uplatnění práv a svobod se musí každý podrobit omezením stanoveným v právních a správních předpisech s jediným cílem zaručit uznání a*

respektování práv a svobody jiných osob a uspokojit spravedlivou poptávku v souladu s ohledem na morálku, náboženské hodnoty, bezpečnost a veřejný pořádek v demokratické společnosti“.

Právě obavy o morálku, náboženské hodnoty, bezpečnost a veřejný pořádek mnohdy slouží jako záminka k restrikcím některých náboženských aktivit jednotlivců či organizací. Příkladem je komunita *Ahmadiyah*, kterou mnozí muslimové považují za „deviantní sektu“. Článek 28J byl také na základě jeho nesouladu s mezinárodní listinou o lidských právech již dvakrát podán k přezkumu Ústavnímu soudu (Amnesty International, 2014, s. 10). O problematičnosti článku 28J se vyjadřuje také Bagir, Asfinawati et. al. (2020, s. 39-42), dle kterých především zmíněné „náboženské hodnoty“ umožňují výkladovou mnohoznačnost. Dále upozorňují, že nejen zmíněný dodatek, ale také historicky zavedená omezená náboženská pluralita vyplývá v problematický výklad lidských práv. Právní a politické prostředí dnešní Indonésie bylo formováno několika protichůdnými prvky, majících za následek složitou a mnoho výkladovou formu náboženské správy (Ibid, s. 39-42).

5.3.3 Pancasila

Vedle Ústavy existuje další závazný dokument Pancasila, která je chápána jako státní filozofie Indonésie, na níž je odkazováno v preambuli samotné Ústavy. Intan (2018, s. 24) ji označuje termínem „občanské náboženství“. Od roku 1985 musí být každá indonéská organizace zřízena na jejím základě. Spojení Pancasila pochází ze staré javánštiny. V překladu znamená 5 principů, které jsou od sebe neoddělitelné a vzájemně provázané. První princip je víra v jednoho Boha, tedy monoteismus. Bůh zde stejně jako v rámci Ústavy není specifikován termínem vztahujícím se k určitému náboženství, Pancasila však hovoří o tzv. „*Ketuhanan Yang Maha Esa*“, tedy Bohu všemohoucím. Slovo *Ketuhanan* je v podstatě vágní a plné tajemství, odkazuje spíše na numinózní pojetí Boha. Rozdíl je cítit ve vnitřním bytí, nejedná se o konfrontaci s něčím, co je oddělené, ale o potvrzení toho, že se člověk podílí na jednotě existence (Mulder, 2005, s.33).

Stát by měl zaručovat náboženskou svobodu, ovšem zároveň s ní podporovat a do jisté míry propagovat roli náboženství ve společnosti. Dle Sukarna bylo proto nutné veřejnou roli náboženství usměrnit civilizovanou cestou (Ibid, s. 20). Druhý princip se týká zajištění spravedlnosti a dodržování lidských práv. Každý člověk by má určitá univerzální práva a

povinnosti daná Bohem. Mezi tyto práva patří právo na lidskou důstojnost bez ohledu na náboženství, národnost, etnicitu, sociální status, pohlaví apod. Všichni lidé jsou si rovni, z tohoto důvodu je nutná vzájemná spolupráce a respekt.

Třetí princip se týká jednoty Indonésie na základě víry ve společný osud a společné cíle. Tento princip tak evokuje určitou míru nacionalismu, pomocí kterého se Sukarno snažil předejít separatistickým tendencím²². Čtvrtý princip je principem demokracie, která by dle Sukarna neměla zastupovat pouze zájmy většiny, ale měla by vytvořit prostor, ve kterém se na demokracii zároveň plně podílejí také indonéské minority (náboženské, etnické apod.). Pátý princip se týká sociální (a ekonomické) spravedlnosti, která by měla být dostupná opět všem občanům Indonésie.

Jak již bylo zmíněno výše, jednotlivé principy do sebe prostupují, první princip, tedy víra v jednoho Boha, ovlivňuje veškeré další. Těchto pět principů tedy tvoří nesekulární zřízení moderního indonéského státu proklamující náboženskou toleranci jako občanskou povinnost.

Na jejím vzniku se podílelo pět osob přípravné komise (BPUPKI – *Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan*), a to M. Yamin, Soepomo, M. Hatta, Ki Bagoes, Hadikoesoemo a Sukarno. Každý z těchto pěti členů měl odlišný názor na to, jak by státní zřízení nezávislé Indonésie mělo vypadat. Hatta byl pro zřízení sekulární, kdy by náboženské otázky měly být od státu odděleny. Ki Bagoes Hadikoesoemo však tvrdil, že s ohledem na majoritní muslimskou populaci by měl být islám jedním z principů. Sukarno se snažil o jakýsi kompromis, v rámci kterého by Indonésie nebyla ani čistě sekulární, ani čistě islámská (Yunaldi, 2020, s. 39-55).

Dubovská et. al. (2005, s. 299-300) zmiňuje, že Sukarno Pancasila spojoval s několika tradičními symboly, které měly zvýšit její oblibu mezi lokálním obyvatelstvem. Samotné pojmenování *Panca Sila* má symbolický základ. *Sila* znamená zásadu či základ. Sukarno si mohl vybrat běžnější výraz *dharma* (povinnost, nutnost), která by však dle jeho názoru dostatečně nereflektovala, že se jedná o základní zásady, na kterých má být postavena

²² Které se však bez ohledu na tento princip v některých případech naplnily, v roce 1975 vyhlásil nezávislost Východní Timor (následně byl však po několik desetiletí okupován indonéskou armádou). Od roku 1962 až do současnosti se o nezávislost neúspěšně snaží také Západní Papua.

společná Indonésie. Symbolický je také význam číslovky pět (*Panca*). Pět je hlavních příkázání v islámu, pět je smyslů člověka, pět prstů na ruce, pět bylo také hrdinů z indických eposů Rámájana a Mahábhárata. Všechny těchto pět zásad je dle Sukarna možné zkrátit do tří nebo dokonce jedné základní zásady, kterou je tzv. *gotong royong*, tedy vzájemná spolupráce, která byla vždy pro tradiční indonéskou společnost zásadní. Zavodňovací systémy, žďáření, zemědělství – to vše byly aktivity, které vyžadovaly spolupráci mnohdy celé vesnice (Ibid, s. 300).

Následný Nový řád (1966-1998) přichází s rozsáhlou indoktrinací indonéské společnosti skrze vládní program „P4“. Opoziční hnutí volající po lidských právech a demokratizaci společnosti je označováno za odchýlení od hodnot Pancasila, pro kterou je jednou z priorit harmonie. Po pádu Suhartova režimu byl program P4 zastaven, Pancasila však zůstala preambulí Ústavy. Během posledních několika let došlo k pokusům o oživení Pancasila, zejména za vlády prezidenta Joko Widoda. V roce 2017 po protestech proti Ahokovi²³ přijala vláda nařízení (č. 2/2017), které jí poskytuje rozsáhlé pravomoci pro zákaz jakékoliv organizací, která je v rozporu s Pancasila (Satrio, 2020).

Dle Satria (2020) současný prezident Pancasilau využívá pro potřeby zpochybnění vlivu politického islámu. Používání Pancasila pro antidemokratické účely se však neomezuje pouze na vládu. Skupiny občanské společnosti její hodnoty používají k potlačení menšin k prosazování islámských hodnot ve veřejné sféře. Jedná se mimo jiné o návrh rozšíření působnosti článku 292 trestního zákona (KUHP), který žádá o kriminalizaci homosexuálních styků s odvoláním na Pancasila, víru v jediného Boha a s tím spojenými hodnotami (v současnosti je trestný pouze homosexuální styk s nezletilými). Abstraktní povaha Pancasila tedy bohužel může mnohdy paradoxně vést k jejímu zneužití.

Na Pancasilau se odvolávali někteří z informátorů praktikujících kejawén s tím, že právě první princip „*Ketuhanan Yang Maha Esa*“ je principem, který by jim měl zaručovat jejich práva.

²³ Bývalý guvernér Jakarty (etnický Číňan a křesťan) odsouzený ke dvěma rokům vězení na základě zákona o rouhání (pro urážku islámu)

V kejawénu vyznáváme jednoho Boha, kterým je právě Tuhan Yang Maha Esa (Bůh všemohoucí). Věřím, že Sukarno sám kejawén praktikoval, a proto jeho filozofii vtiskl také do Pancasila (Pak Susilo).

S tímto se ztotožňuje Wasisto (2021, s. 105-110), který tvrdí, že filozofie kejawénu významně ovlivnila základní nastavení Pancasila, což dokazuje na myšlence jednoty a také národním mottu „Jednota v rozmanitosti“, jehož původ vidí v dříve zmíněném „*Manunggaling kawulo gusti*“. Upozorňuje zároveň, že se sice indonéští žáci učí jednotlivé principy Pancasila odříkat nazpaměť, příliš se však nezabývají filozofickým konceptem stojícím za jejím vznikem. I díky této neznalosti může následně docházet k chybným výkladům opravňující zájmy různých radikálních skupin.

5.3.4 Zákon o lidských právech č. 39/1999

Národní komise pro lidská práva byla založena prezidentským dekretem č. 50/1993. Od roku 1999 je existence Komise (Komnas HAM) ukotvena v zákoně, který rovněž stanovuje její cíle, funkce, členství, principy, práva a povinnosti (Komnas HAM, 2020). Přes jeho veškerá pozitiva také zde nalezneme určité klauzule, které rozsah lidských práv za určitých okolností omezují.

Hohender (2018, s. 45-47) upozorňuje, že význam náboženství je zřetelný již v samotné definici lidských práv: „*Lidská práva znamenají soubor práv udělených Bohem všemohoucím, jež jsou základem a podstatou lidské existence. Lidé jakožto stvoření Bohem musí tyto práva ctít, chránit státem, zákonem a vládou pro zachování lidské hodnoty a důstojnosti.*“ Tento důraz na nesekulární přístup k lidským právům odráží náboženský charakter státu, podobně, jako je zakotven v prvním principu Pancasila.

Kapitola II (Základní práva) v článku 3 uvádí následovně: „*Každý člověk má právo na to, aby s ním bylo před zákonem jednáno spravedlivě a byla mu zaručena stejná právní jistota a zacházení*“. Pro budoucí zodpovězení výzkumné otázky je zásadní článek č. 22 (sekce 5 – Práva na svobodu jednotlivců), který stanovuje, že: „*Každý má právo na svobodu volby svého náboženství (agama) a svobodu formy uctívání podle pravidel svého náboženství a víry (kepercayaan)*“. V navazující části je stanoveno, že tuto svobodu by měl zaručovat

přímo stát: „*Stát zaručuje každému svobodu volby a praktikování svého náboženství a svobodu uctívání dle svého náboženství a víry*“. V tomto článku je tedy nejen vyznavačům „*agama*“, tedy oficiálních náboženství, ale také vyznavačům „*kepercayaan*“ (tradičních mystických proudů a náboženství mezi které patří také kejawén), přiznána stejná a rovnoprávná ochrana na vyznání a svobodného praktikování.

Článek č. 23 se věnuje svobodě slova, názorů a přesvědčení, která mohou být šířena ústně nebo skrze tištěná či elektronická média. Je však nutné vzít v úvahu náboženské hodnoty, morálku, právo a pořádek, veřejný zájem a národní jednotu.

Svoboda slova opět může hrát významnou roli ve vztahu k náboženství. V tomto článku již vymizelo slovo „*kepercayaan*“ (víra), při šíření myšlenek je nutné vzít v úvahu hodnoty „*agama*“, tedy oficiálních náboženství.

Článek 69 se věnuje povinnostem indonéských občanů. Uvádí, že každý je povinen respektovat lidská práva ostatních, stejně tak jako *sociální a národní morálku, etiku a řád*.

Článek 73 se věnuje omezení působnosti tohoto zákona, která může být omezena na základě zákona, a to pouze za účelem zaručení základních práv a svobod jiné osoby nebo *při naplňování veřejného zájmu a morálky*.

V zákoně tedy velmi často figuruje slovo *morálka, náboženské hodnoty, či etika národa*, jež mohou mít různá vysvětlení a definice, které však součástí tohoto zákona nejsou.

Zákon také určuje instituci, která se kontrole dodržování a vymáhání lidských práv věnuje. Touto institucí je Národní komise pro lidská práva (stanovena článkem č. 75): která má za a) rozvíjet podmínky příznivé pro dodržování lidských práv v souladu s Pancasilou, Ústavou, Chartou OSN a Všeobecnou deklarací lidských práv; a za b) zlepšit ochranu a prosazování lidských práv v zájmu osobního rozvoje indonéského lidu.

Ve článku 90 se dále uvádí, že jednotlivci nebo skupiny, kteří mají odůvodněné podezření, že jejich lidská práva byla narušena, mohou tuto skutečnost ústně či písemně nahlásit Národní komisi pro lidská práva. Komise několikrát upozorňovala na porušování práv u mnoha náboženských minorit, a to včetně kejawénu. Kritika se týkala především nedostatečného přístupu k veřejným službám v případě, že daná osoba není příslušníkem

jednoho ze šesti podporovaných náboženství a nedeklaruje tuto skutečnost v občanském průkazu (případně občanský průkaz není vůbec vydán). I přesto, že tuto skutečnost potvrdil Ústavní soud v roce 2017, práva byla přiznána těm náboženským minoritám, které jsou oficiálně registrované (v roce 2017 se jednalo o 137 organizací). Ve skutečnosti je však náboženských minorit čtyřnásobek a velké části z nich tedy tyto práva stále přiznána nejsou (Sianipar, 2017; Komisi HAK, 2009, s. 105).

Indonésie uznává také mezinárodní smlouvy, které stát ratifikoval jako právně závazné. Mezi tyto smlouvy patří Mezinárodnímu pakt o občanských a politických právech OSN, který vešel v Indonésii v platnost od roku 2006 (Hohender, 2018, s. 46). Dle organizace Amnesty International (2020) však tyto závazky v mnohém porušuje, a to aktuálně především na Západní Papue.

5.3.5 Zákon o rouhání

Vzhledem k velikosti Indonésie a její etnické a kulturní pestrosti indonéská vláda potřebovala vhodnou strategii pro zachování míru a mezikulturní tolerance. Z tohoto důvodu také první prezident Sukarno přichází s prezidentským dekretem č. 1 z roku 1965 o prevenci zneužívání nebo urážení náboženství. Jeho první článek zní následovně:

„Každé osobě je zakázáno na veřejnosti účelově získávat veřejnou podporu v případě interpretace určitého náboženství vyznávaného občany Indonésie nebo podnikat takové aktivity a interpretace náboženství, které se budou odchylovat od samotných základů jeho učení.“ Článek 1 tedy zakazuje jednotlivci na veřejnosti úmyslně vyjadřovat, schvalovat nebo se pokoušet získat veřejnou podporu pro výklad určitého náboženství přijatého obyvateli Indonésie nebo vykonávat náboženské činnosti, kde interpretace náboženství a konané činnosti jsou v odchylce od základního učení těchto náboženství. Zavádí rovněž ustanovení, čl. 156 písm. A) trestního zákoníku, které ukládá pětiletý trest odnětí svobody pro kohokoli, kdo na veřejnosti úmyslně vyjádří takové názory nebo se zapojí do takového jednání, které v zásadě podněcuje nepřátelství, zneužívají nebo hanobí náboženství uznávaného v Indonésii (Hasan, 2017, str. 114). Sukarnův nástupce Suharto tuto vyhlášku upravil a transformoval na zákon, který se s principy náboženské svobody v mnohém neslučuje (Ibid, s. 108).

Silahahi (2010, s. 13) uvádí, že k přijetí zmíněného zákona v roce 1965 vedly následující politické důvody:

- 1) Potřeba monitorovat tzv. „*aliran kepercayaan*“, ke kterým se v této době hlásila významná část obyvatel. Následné vytvoření PAKEM (monitorovací orgán),
- 2) potřeba, aby tzv. rouhání mohlo být legálně potíráno, což souviselo převážně s nutností potlačení komunistického hnutí,
- 3) nárůst separatistických hnutí na mnoha indonéských regionech založených na náboženství.

Zákon o rouhání je pravidelně kritizován mezinárodními i indonéskými organizacemi. V roce 2009 indonéské nevládní organizace vedené Abdurrahmanem Wahidem navrhovaly jeho přezkum Ústavním soudem s tím, že zákon porušuje závazky mezinárodních smluv. V roce 2010 však Ústavní soud jeho platnost potvrdil s tím, že zákon chrání „*veřejný pořádek*“ a také samotné náboženské menšiny, které by se jinak mohly stát terčem násilí „*méně poučených členů společnosti*“ (HRW, 2009).

Od přijetí zákona o rouhání se v roce 1965 bylo odsouzeno více než 150 lidí, většinou náboženských menšin. Dle HRW (2019) je nejčastěji používán proti těm, kteří se zmíněného „rouhání“ dopustili vůči islámu.

Dle Harsona v posledních letech na základě tohoto zákona významně stoupá počet odsouzených. Od roku 1965 do revoluce v roce 1998 bylo odsouzeno celkem 10 osob. Za vlády prezidenta Bambang Yudhoyono (2004–2014) se jednalo již o 125 osob a za prvních šest let vlády prezidenta Joko Widoda (2014–2020) bylo na základě zmíněného zákona odsouzeno již přes 70 osob (Sucahyo, 2020).

5.3.6 Rozšíření trestního zákoníku

Aktuální indonéský trestní zákoník je založen na kodexu zveřejněném ve Státním věstníku číslo 732 z roku 1915, známém jako „*Wetboek van Strafrecht voor Indonesia*“. Jeho podoba tedy pochází z dob koloniální nadvlády, což se odráží i přes mnohé revize a dodatky až do současnosti. Z tohoto důvodu také vláda od roku 1998 plánovala jeho novou podobu, k jejíž zveřejnění došlo až v roce 2019. Proti zveřejněnému návrhu ve však v září 2019 vzedmula v Jakartě vlna demonstrací. Obsahuje totiž další rozšíření k zákonu proti rouhání a mnohá další kontroverzní omezení. Vzhledem k těmto protestům a mezinárodní kritice

(také ze strany EU), prezident Joko Widodo navrhl odložení hlasování parlamentu a zákoník prozatím nebyl přijat (HRW, 2019). Dle náměstka ministra pro justici a lidská práva návrh trestního zákoníku (RKUHP) však musí být ratifikován nejpozději do prosince 2021. Do současnosti však veřejnosti nebyla zveřejněna pozměněná verze, což kritizuje také tzv. Národní Aliance pro reformu trestního zákoníku²⁴, dle které byl nově zveřejněný draft v červnu 2021 stále identický s návrhem z roku 2019 (CNN, 2021, Kontras, 2021). Přestože nový trestní zákoník doposud nebyl schválen, badatelka považuje za nutné obsah návrhu zmínit, jelikož významně vypovídá o možném budoucím politickém vývoji Indonésie.

Návrh trestního zákoníku v sobě obsahuje mnoho problematických zákonů, pro které čelí mnohostranné kritice. Pro účely výzkumu jsou vybrány pouze ty, které souvisí s náboženstvím a/nebo případně mohou ovlivnit postavení náboženských menšin.

- Články 414 a 415 o podpoře antikoncepce a potratů. Dle článku 414 každý, kdo podporuje, dělá reklamu, nabízí nebo ukazuje ochranu proti početí dětem, může být pokutován (1 mil. IDR). Každý, kdo podporuje, dělá reklamu, nabízí prostředky vedoucí k potratu, může být odsouzen na 6 měsíců vězení. Pokud se jedná o rodinu nebo autority, jejichž jednání vede k prevenci nebo vzdělání o sexuálně přenosných nemocech, články se k nim nevztahují.

- Článek 440 a 446 o pomluvě. Každý, kdo verbálně na veřejnosti obviní jiného s cílem jej pomluvit, může být uvězněn až na 9 měsíců vězení. Pokud pomluva byla publikována v médiích, hrozí až rok a půl. Ti, kteří pomlouvají pro dobro veřejnosti nebo v sebeobraně jsou z působnosti těchto článků vyjmuti (čl. 440). Článek 446 se týká pomluvy zesnulé osoby, za kterou hrozí šest měsíců vězení.

- Článek 417 o nelegálních sexuálních vztazích. Předmanželský sex nebo cizoložství může být potrestán až jedním rokem vězení. Obvinění může vznést manžel, rodič nebo děti zúčastněných stran.

²⁴ Aliance Národní aliance pro reformu trestního zákoníku vznikla v roce 2005, skládá se ze zástupců nestátních organizací/nadací mající dva hlavní cíle: (i) podporovat formulaci trestního zákoníku s ohledem na lidská práva a (ii) podporovat širší účast veřejnosti v procesu projednávání a formulování ustanovení trestního zákoníku (Aliansi Nasional KUHP). Více informací dostupných zde: <http://reformasikuhp.org/tentang-kami/>

- Články 304, 305 a 306 o rouhání. Článek 304 uvádí, že pokud se kdokoliv veřejně nenávisťně vyjádří o jednom z šesti oficiálních náboženství Indonésie, může být odsouzen až na 5 let vězení. Čl. 305 uvádí, že pokud kdokoliv zveřejní rouhačský obsah, hrozí mu taktéž 5 let. Pokud porušení článku 305 dojde z důvodu vykonávání profese a během dvou let dojde k opětovnému porušení tohoto zákona, mohou být profesní práva odňaty. Článek 306 uvádí, že kdokoliv, kdo podněcuje ostatní k opuštění víry jednoho ze šesti státem podporovaných náboženství, může být odsouzen až na 4 roky vězení.

- Článek 252 o černé magii. Návrh zákona o trestním zákoníku obsahuje několik nových věcí, které v současném trestním zákoníku nejsou. Jedna z nich se týká také šamanismu. *„Každý, kdo o sobě prohlásí, že má nadpřirozené schopnosti, dává naději, nabízí nebo poskytuje spirituální služby druhým a následně svým jednáním způsobí nemoc, smrt nebo duševní či fyzické utrpení, bude potrestán odnětím svobody s horní hranicí trestní sazby 3 let. Pokud takto činí za dosažením zisku či obživy, může se trest zvýšit až o jednu třetinu (na 4 roky vězení)“.*

Spirituální služby mohou poskytovat také někteří praktikující kejawénu. Někteří Javánci opravdu díky znalosti kejawénu provozují černou magii, badatelka se však během svého výzkumu setkala pouze s léčiteli, kteří černou magii odsuzovali (neslučuje se s etikou kejawénu). Někteří informátoři si za své služby nechali zaplatit, další je provozovali zadarmo. Pokud by tedy zákoník prošel, s největší pravděpodobností bude ohrožena také tato minorita.

Nemyslím si, že by v této podobě zákoník mohl projít...Nedokážu si představit, jakým způsobem by se dokazovalo, že daný člověk zemřel opravdu kvůli černé magii...Povede to k falešným obviněním, za kterými budou ve skutečnosti místo magie stát neshody v rodině, v sousedství apod. (Pak Gede).

Herriman (2013) upozorňuje na dlouhodobé snahy o modernizaci právního systému Indonésie, které však aktuálně paradoxně vedou k zákonům proti magii. Odkazuje také na zkušenosti z jiných zemí (Kamerun, Papua Nová Guinea, Vanuatu), kdy se podobná ustanovení ukázala neúčinná či přímo kontraproduktivní. Ostatně také v rámci Evropy nebyly čarodějnické procesy ničím, co by se pozitivně zapsalo do historie. Určitou zkušenost

má Indonésie již z roku 1999 z Banyuwangi (východní Jáva), kde bylo rukou místních obyvatel zavražděno více než 100 lidí podezřelých z černé magie.

Za „haram“ byl již šamanismus označen fatwou MUI, legálně je však možné odsoudit příslušníky jiných než státem podporovaných náboženství pouze na základě zákona o rouhání. Nová podoba trestního zákoníku by tedy s největší pravděpodobností vedla k dalšímu omezení dosavadních svobod.

5.3.7 Aliran Sesat

Některá vládní nařízení se přímo týkají zákazu činnosti určitých náboženských skupin. Dle Marshalla (2018, s. 87) jsou na tom nejhůře ty skupiny, které jsou považovány za deviantní či heretické odchylky (sesat) od státem podporovaných náboženství. Nejznámější z těchto „aliran sesat“ je jsou šíitští muslimové, Ahmadiyya a Gafatar. Příslušníci těchto komunit čelí mnohým perzekucím nejen ze strany státu, ale také lokálního obyvatelstva, ať už se jedná o vypalování domů, násilné zavírání mešit či jiné formy diskriminace (HRW, 2016; HRW, 2017).

Příslušníky sekty Ahmadiyah jsou v současnosti jednou z nejvíce pronásledovaných náboženských minorit. Dle oficiálních stránek náboženské sekty se jedná o muslimskou komunitu, která věří, že Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) je očekávaným mesiášem (Al-Masih), jehož příchod prorokoval prorok Muhammad. Skupina věří, že Alláh seslal Ahmada za účelem ukončení válek, modernizace islámu, a snahu o tzv. „džihád perem“, tedy jeho intelektuální obranu namísto násilné. Komunita je také jedinou islámskou organizací, která podporuje sekularizaci. Přeložila Korán do 70 jazyků a provozuje také charitativní organizaci Humanity First (Ahmadiyah, 2021).

Ahmadiyah tedy dráždí několika aspekty. Prvním je sekularizace, kterou indonéská ústava neuznává. Dalším je překlad Koránu a jeho přednesy v jiných jazycích než arabštině. Posledním neméně kontroverzním je zmíněný Mirza Ghulam Ahmad jako nově seslaný mesiáš.

Dle Irawana (s. 168) je komunita kritizována především v souvislosti se zákonem o rouhání, na základě kterého byla označena za deviantní sektu. Proti komunitě se významně

postavily islámské organizace jako je FPI, Hitzbut Tahrir²⁵ a Islámské lidové fórum (Forum Umat Islam-FUI). Existují zde však také nevládní občansko-právní organizace, které práva komunity podporují. Jsou jimi především Wahidův institut a Institut Setara, které argumentují právem na náboženskou svobodu (Irawan, 2017, s. 168).

Přestože se skupina nařčení bránila a ve své obhajobě vysvětlovala, že Mirza Ghulam Ahmad nebyl dalším prorokem, ale pouze učitelem a mentorem, stejně jako že kniha Tadzkirah v žádném případě není posvátná, ale jedná se pouze o soubor Ahmadových textů, s obhajobou neuspěla (Hohender, 2018, s. 48). Na základě výše zmíněných obvinění bylo dne 9. června 2008 představiteli Ministerstva náboženství, Vrchního soudu a Ministerstva pro vnitřní věci podepsáno sedmibodové prohlášení týkající se zákazu činnosti této náboženské skupiny. Skupina zároveň musí být monitorována a při porušení některého ze sedmi bodů sankcionována (Prohlášení z roku 2008, s. 3-4).

Dle Hohendera (2018, s. 50) se první a druhý bod opírá o zákon o rouhání. Ten zakazuje náboženské činnosti, které se „*odchylují od hlavního učení islámu*“. Čtvrtý bod odkazuje na ochranu veřejného pořádku a náboženské harmonie a varuje před činy, které jsou v rozporu se zákonem. V obecném kontextu lze tato varování a zákazy chápat jako formu obviňování obětí. Ahmadiyah, jež se neúčastnila žádných protiprávních aktivit, je nucena zastavit svou činnost z důvodu ochrany jejích příslušníků před potenciálním násilím (Ibid., s. 50). Jako pozitivní krok lze označit vyjádření současného ministra náboženství Yaqut Cholil Qoumase, dle kterého by občanská práva šiitských muslimů stejně tak příslušníků sekty Ahmadiyah měla být chráněna (TheJakartaPost, 2020). Otevřený dopis prezidentu Jokowi z roku 2021 žádající zastavení všech forem diskriminačních a netolerantních akcí ze strany státu vůči příslušníkům Ahmadiyah však slibované zlepšení situace prozatím nepotvrzuje (CNN Indonesia, 2021).

Již bylo zmíněno, že určitá synkreze státem podporovaných náboženství s tradičními je pro Indonésii typická (včetně kejawénu). Dle vyjádření MUI z roku 2016 v Indonésii existuje více než 300 heretických sekt. Některé se objeví a sami rychle zaniknou, u jiných je

²⁵ Aktivita organizace FPI a Hitzbut Tahrir jsou v současnosti zakázány.

dle MUI nutné zakročit (Rahadian, 2016). Je otázkou, zda se v budoucnosti „aliran sesat“ rozšíří o další minoritní náboženské skupiny.

5.3.8 Regulace k budování sakrálních staveb (2006)

Nařízení z roku 2006 o regulaci k budování sakrálních staveb vzniklo za vlády prezidenta Susilo Bambang Yudhoyona. Obsahuje v sobě podmínky, které je nutné splnit před stavbou nové sakrální stavby. Nařízení reviduje nařízení předchozí (1969) za účelem zvýšení participace lokálního obyvatelstva na rozhodování o sakrálních stavbách. Přestože původní myšlenka vyšší míry zapojení místních komunit může znít pozitivně, dle Hohendera (2018, str. 46-47) naopak v praxi často dochází k diskriminaci náboženských minorit. Dle nařízení by tyto stavby měly být vybudovány na základě „skutečných potřeb“ a „složení populace“ v dané oblasti. Regulace je však ve skutečnosti více restriktivní než její předchozí varianty z dřívějších let (Harsono, 2020).

K získání povolení je nutné:

- 1) Seznam jmen s kopií občanského průkazu nejméně 90 osob, které budou sakrální stavbu využívat. Zároveň je nutný souhlas hlavní autority oblasti (vesnice, města apod.).
- 2) Písemné doporučení z lokální kanceláře Ministerstva pro náboženské záležitosti.
- 3) Písemné doporučení z lokální kanceláře Fóra pro mezináboženskou harmonii (*FKUB – Forum Kerukunan Umat Beragama*)

Dle Harsona (2020) je největší překážkou třetí podmínka, tedy doporučení z FKUB. Dle nařízení by měli být zástupci tohoto fóra proporcionálně zastoupeni dle počtu věřících v daném regionálním celku. Pokud tedy vezmeme v potaz skutečnost, že obyvatelstvo v případě hlavního města Jakarta je z 85 % muslimské, 85 % z 21 zastupitelů fóra tedy budou tvořit muslimové. Minoritní náboženství tedy nemají rovnoprávný hlas. Obdobnou situaci, avšak na příkladu hinduistické majority, lze nalézt mimo jiné například Bali. V praxi mají majoritní náboženství moc rozhodovat o místních stavbách či opravách sakrálních staveb náboženství minoritních. Tato moc „veta“ inspirovala muslimské radikály k posílení

tlaku na místní vlády, aby uzavřely sakrální stavby minoritních náboženství. Není jasné, kolik jich skutečně bylo uzavřeno, BBC však hovoří o „stovkách“ v průběhu poslední dekády, a to především během administrativy prezidenta Yudhona (Wijaya, 2019). Harsono zmiňuje příklady dvou kostelů, GKI Yasmin v Bogoru a HKBP Filadelfia v Bekasi (zavřené v roce 2008 a 2011). Zástupci obou kostelů se po jejich uzavření soudily s místní správou a případ u nejvyššího soudu vyhrály. Místní autority však rozhodnutí soudu nerespektovaly a oba kostely tak zůstaly uzavřené (Harsono, 2020).

V případě mešit však problém se stavbou nebývá a mnoho z nich bývá postaveno i bez náležitého oprávnění. Častým argumentem je jeho nadbytečnost v případech, kdy je islám majoritním náboženstvím v dané komunitě a povolení by tedy bylo víceméně jisté. V roce 2010 Ministerstvo náboženství registrovalo v Indonésii 249 199 mešit, což tvořilo 79 % celkového počtu sakrálních staveb. V roce 2020 (a sčítání stále pokračuje) jich registruje již 554 152, tedy více než dvojnásobek (Harsono, 2020).

V roce 2014 současný prezident Joko Widodo v rámci své prezidentské kampaně sliboval zrušení tohoto nařízení, svému slibu však nedostál. Určitý vliv na tento stav může mít skutečnost, že autorem nařízení byl za Yudhonovy administrativy Ma'ruf Amin (Lesmana a Sari, 2019), který je v současnosti viceprezidentem.

Na praktikování kejawénu tato regulace oproti jiným náboženstvím nemá tak významný vliv, jelikož praktikování není nezbytně spjaté s určitou sakrální stavbou. Přestože jeho vyznavači využívají ke svým rituálům mnohé předislámské památky (především buddhistické a hinduistické), obřady je možné vykonávat kdekoliv (nejčastěji v přírodě – posvátné hory, jeskyně, vodopády apod.). Praktikující věří, že Boha je možné nalézt uvnitř nás samých, kostel či mešita tedy nejsou nutností. Tzv. „Rumah ibadah“ (tedy místa k uctívání) pro příslušníky kejawénu vznikaly až s nárůstem sekt a organizací inspirovaných touto filozofií po vzniku republiky. V Malangu byl takto v roce 1996 vybudován chrám Sanggar Candi Busana (Ningrum, 2018, s. 63).

5.3.9 Rozhodnutí Ústavního soudu ze dne 7. 11. 2017

Přes veškeré překážky vyplývající z nařízení a zákonů došlo dne 7. listopadu 2017 k oficiálnímu uznání určitých práv tradičních domorodých náboženství Ústavním soudem. Dle

rozhodnutí příslušníci tradičních domorodých náboženství nespádající do oficiální šestice mohou uvést příslušnost „víra“ (konkrétně víra v Boha všemohoucího) do svých osobních oficiálních dokumentů (LOC, 2017). Mělo by jim být umožněno také uzavření, a především oficiální registrace manželství, vzdělání dle jejich víry či umožnění získání zaměstnání ve státní správě. Rozhodnutí soudu předcházela iniciativa čtyř příslušníků různých tradičních náboženství, dle kterých bylo předchozí nastavení porušením ústavní zásady rovnosti před zákonem, a to v případě zákona o správě obyvatelstva (Sapiie, 2017). Jednalo se o příslušníky víry „Merapu“ z Východní Sumby, „Parmalin“, „Ugamo Bangsa Batak“ ze Severní Sumatry a „Sapto Dharmo“ (zastupující jednu z odnoží kejawénu). Dle zákona o správě obyvatelstva by příslušníci jiných, než státem podporovaných náboženství měli nechat informace k náboženské příslušnosti nevyplněné, ale i tak by jim měl být přístup ke službám zachován. Zmínění příslušníci však upozorňovali na to, že jim je přístup ke službám v mnohých případech odepřen (rodné listy, oddací listy, svatba, zaměstnání ve státní správě, včetně nároku na samotný občanský průkaz). Soud dospěl k závěru, že čl. 61 a čl. 64 zákona o správě obyvatelstva opravdu porušil ústavní záruky a zároveň uznal, že prázdný sloupec náboženství omezoval nebo znemožňoval plnění jiných práv. Jeho rozhodnutí se však nevztahuje na dříve zmíněné „*aliran sesat*“ či na příslušníky polyteistických náboženství.

Přes pozitivní posun v náboženské toleranci však stále existuje mnoho aspektů života, kdy je nenásledování státem podporovaného náboženství nevýhodou bez ohledu na občanský průkaz. Náboženská výchova je povinná, pokud se však daná víra na škole vyučovat nebude, budou muset studenti studovat nadále jedno ze státem podporovaných náboženství (Butt, 2020, s. 450 – 474). Na tuto problematiku upozorňuje také Wasisto (2020, s. 110), který v rámci svého výzkumu narazil na případy, kdy učitelé „tradičního náboženství“ (pokud byli v dané lokalitě dostupní), museli tuto funkci vykonávat dobrovolně bez nároku na mzdu. V roce 2021 vznikl první studijní obor také pro budoucí učitele tradičních náboženství, který by tuto situaci mohl v budoucnu pozitivně ovlivnit.

Je otázkou, jakým způsobem bude vláda implementovat rozhodnutí Ústavního soudu do samotných zákonů a zda dojde kromě kolonky v občanském průkazu k opravdovému legislativnímu posunu směrem k větší náboženské toleranci a rovnoprávnosti. Jeden z informátorů se k rozhodnutí Ústavního soudu vyjádřil následovně:

Pokud bychom tímto rozhodnutím opravdu měli zaručená stejná práva, věřím, že by počet muslimů klesl v Indonésii o několik milionů, což se samozřejmě neděje. Spoustu lidí by se rádo přihlásilo k určité tradiční víře, ale riskují tím minimálně své pohodlí a klepy okolí. Já nad výměnou občanského průkazu rozhodně neuvažuji, je pro mě bezpečnější být oficiálně hinduistou a zároveň se věnovat kejawénu (Pak Gede).

5.3.10 Relevantní legislativa pro výuku tradičních náboženství v rámci povinné náboženské výchovy

Od roku 2016 postupně začala vznikat legislativa zabývající se nerovným postavením příslušníků tradičních náboženství v rámci vzdělávacího systému. Pro zajištění výuky studentů bylo potřeba zajistit učebnice, vhodné sylaby, a především kvalifikované učitele. V roce 2016 tedy Ministerstvo školství a kultury vydalo Nařízení č. 27 o poskytování vzdělání „*k víře v Boha všemohoucího*“ na všech vzdělávacích stupních, které v roce 2017 následovalo prováděcí směrnici č. 27. V roce 2018 vyšel oběžník Generálního ředitelství základního a středního školství č. 9955/D/PD/2018, týkající vysvědčení pro tyto studenty, následovaný výnosem z roku 2019 zaměřeným na vzdělávací pomůcky. Konečně byl pro akademický rok 2021/2022 na základě ministerské vyhlášky č. 418/E/0/2021 oficiálně zřízen nový studijní program S-1 (bakalářský) „*Výchova k víře v jednoho Boha všemohoucího*“ (PKT-TYME) na fakultě jazyka a kultury univerzity v Semarangu (Untag). Z popisu studijního programu však nevyplývá, jakým způsobem bude ke studiu více než 130 registrovaných vír v rámci studia přistupováno. Absolvent by se dle uvedených informací k programu měl kromě pedagogiky realizovat také v oblastech:

- Provádění výzkumu v duchovní, sociální a kulturní oblasti souostroví.
- Zvyšování veřejně prospěšných prací v duchovní, sociální a kulturní oblasti souostroví na základě lidské odpovědnosti za ochranu přírody a zachování životního prostředí.
- Rozvíjení udržitelných studijních programů v souladu s požadavky doby.
- Navázat udržitelnou spolupráci s dalšími institucemi studijních programů, vládou, soukromými institucemi, profesními sdruženími a komunitou.

Těžko říct, jak „nábožensky“ bude ve skutečnosti toto studium zaměřeno. Pokud je však za současného nastavení výuka náboženství povinná, považuje badatelka výše nastíněná obecná „kulturní studia“ pro příslušníky víry jako schůdnější východisko než nucené studium jednoho z šesti podporovaných náboženství. Z popsaného vývoje je však zjevné, že kvalifikované vzdělávání opravdu v tuto chvíli zajištěné není (první učitelé obor teoreticky vystudují v letech 2023-24) a s největší pravděpodobností jich prozatím nebude dostatek. V současné situaci tak příslušníky *kepercayaan* vyučují vybraní zástupci z daného regionu (pokud jsou k dispozici), kteří však dle Wasista (2020, s. 110) vyučují bez nároku na mzdu.

5.3.11 Dílčí závěry a diskuze

Kapitoly 5.2 a 5.3 pojednávají o státních institucích spravujících náboženské otázky a také relevantní legislativě, která právo v souvislosti s náboženstvím upravuje. Množství institucí (a také výše jejich financování – viz s. 93) dokazuje význam náboženství v rámci indonéské státní správy. Badatelka si je vědoma toho, že uvedený přehled nemůže být považován za kompletní. V souvislosti s náboženskými minoritami se však snažila upozornit na ty instituce, organizace a legislativu, které jsou pro dané výzkumné téma nejrelevantnější či v současnosti nejaktuálnější.

Svoboda náboženského vyznání je v Indonésii utvářena dvěma protichůdnými faktory. První souvisí s procesem demokratizace po roce 1998, a tedy postupným přijímáním lidských práv a jejich začleněním do zákonů a ústavních změn. Druhým je přetrvávající správa omezeného náboženského pluralismu. V zákonech velmi často figuruje slovo *morálka, náboženské hodnoty*, či *etika národa*, která mohou být vysvětleny různými způsoby a které tak ve výsledku lidská práva mohou spíše potlačovat.

Pokud bychom měly jedním slovem definovat indonéský právní rámec týkající se náboženství, bude to slovo nekonzistentnost, na kterou upozorňují také mnozí autoři (Bagir, (Bagir, Asfinawati et. al., 2020, s. 39-42; Hohender, 2018, s. 44; Amnesty International, 2014, s. 10). Přestože některé právní dokumenty svobodu vyznání přiznávají také náboženským minoritám nespádající do šesti státem podporovaných náboženství, další jejich náboženskou svobodu významně omezují. Je zřejmé, že v multireligiózním a multikulturním státu, jakým Indonésie bezpochyby je, je nutné provádět mnohé kompromisy. Ty by si však neměly navzájem odporovat.

Místo ochrany náboženských menšin se vláda často uchyluje k omezení jejich práv, což je mnohdy zdůvodňováno jako nutnost pro zachování veřejného pořádku, harmonie v rámci komunity nebo jako jednání, které je v přímém zájmu s danou minoritou (pro její vlastní ochranu). Jako velmi problematické autorka vidí především omezení činnosti skupiny Ahmadiyah, které může vytvořit precedens a vyústit v další zákazy či omezení činnosti u minorit dalších. Stejně tak plánované rozšíření nového trestního zákoníku v případě jeho schválení mnohonásobně omezí náboženskou svobodu.

Samotný kejawén je javánská mystická víra nespádající mezi šest státem podporovaných náboženství. Jak bylo zmíněno výše, činnost ostatních náboženství kontroluje PAKEM, který by měl praktikující držet v omezitelnosti. Proti kejawénu nebylo vydáno prozatím žádné závazné nařízení, podporován však není. Dle oficiálního vyjádření organizace Muhammadiyah je kejawén synkrezí hinduismu a sufismu plnou pověřivostí (khurafat) a hereze (bidah) (Nurhayati et al, 2019, s. 79), přičemž daná organizace rozhodně není jedinou, která od jeho praktikování veřejně odrazuje.

Jisté konkrétní ohrožení mohou přinést vydané fatwy MUI mající tradičně v Indonésii největší vliv, přestože nejsou právně závazné (Widigdo a Hamid, 2018, s. 155). Organizace Human Right Watch (2013, s. 43) zdokumentovala případy, kdy MUI vydalo fatwy proti těm, kteří byli následně obviněni z kacířství na základě zákona o rouhání. Mohou tedy teoreticky sloužit jako jakési vyšlapání cesty pro budoucí legislativní změny či perzekuce. Dle badatelky lze tyto tendence dokázat mimo jiné na zmíněné fatwě proti šamanismu, jejíž obdoba se následně objevila také v návrhu nového trestního zákoníku. Pokud bude přijat, může významně ohrozit existenci mnoha minorit. Kejawén a jeho praktikující jsou s černou magií mnohdy spojováni (více viz kapitola 5.4.4), s největší pravděpodobností by tedy schválení zákoníku ohrozilo také je. Dle HRW (2019) by jeho přijetí nemělo katastrofální důsledky pouze pro náboženské minority, ale v širším měřítku pro všechny Indonésany. Jednalo by se bezpochyby o výrazný krok zpět od dříve započaté demokratizace a liberizace.

Informátoři z řad praktikujících kejawén však na svou situaci nenahlíželi pouze prizmatem zmíněných oficiálních nařízení, dle jejich zkušeností stále existují veřejní činitelé, kteří jsou ve skutečnosti kejawénu stále nakloněni. Významný vliv může mít především složení lokálních zástupců veřejné správy daného města či regionu.

Přes výše zmíněné jsou však v Indonésii patrné také některé konkrétní vstřícné kroky směrem k náboženským minoritám. Badatelka souhlasí s Hohenderem (2018, s. 56), že bez ohledu na slibný název Fóra pro náboženskou harmonii je jeho úloha v mnohém sporná a kvůli nastaveným pravidlům hraje do karet spíše místním majoritám. Hohender však ve své práci nebere v potaz například vznik Nejvyšší rady v Boha všemohoucího, která se dle svých oficiálních aktivit jeví prospěšnější, přestože badatelka vnímá její primární funkci jako funkci informační. Krokem vpřed je také přiznání legitimacy tradičním náboženstvím Ústavním soudem, stejně tak jako odvíjející se legislativa týkající se vzdělání a administrace

obyvatelstva. V současnosti tak existuje možnost do osobních dokumentů uvést „*víru v Boha všemohoucího*“, možnost zaměstnání v rámci státní správy pro příslušníky registrovaných vír či studium víry v rámci povinné náboženské výuky. V této souvislosti byl také na univerzitě v Semarangu založen obor pro budoucí učitele „*víry v Boha všemohoucího*“. Badatelka si však klade otázku, jakým způsobem budou budoucí učitelé na tuto úlohu připraveni, pokud v rámci Indonésie bylo v roce 2017 registrováno 137 „*kepercayaan*“ organizací? Dle dostupných informací ze stránek univerzity je obor zaměřen spíše sociokulturně (kultura, ochrana životního prostředí apod.), badatelka tedy není přesvědčená o tom, že se daný obor opravdu bude věnovat tomu, k čemu byl vytvořen. Pokud je však za současného nastavení výuka náboženství povinná, považuje badatelka obecná „kulturní studia“ pro příslušníky víry za schůdnější východisko než nucené studium jednoho z šesti podporovaných náboženství.

Přes tyto pozitivní legislativní změny však oslovení informátoři nadále volili oficiální příslušnost k jednomu ze státem podporovaných náboženství. Obávali se možných vládních perzekucí v případě další změny nařízení, změny politického ovzduší, či případné diskriminace v rámci jejich okolí a následných možných administrativních překážek, ať už ze strany státních úředníků, zaměstnavatele, školy, oddávajících apod. Ne všichni totiž rozhodnutí Ústavního soudu schvalují (viz s. 97).

Jak z vývoje uvedené legislativy vyplývá, i přes pozitivní Rozhodnutí Ústavního soudu bude trvat roky (možná desetiletí) než postavení příslušníků domorodých náboženství bude legislativně zrovnoprávněno. Vedle této liberalizace je však možné pozorovat protichůdné tendence (např. návrh trestního zákoníku), které práva naopak potlačují. Je tedy otázkou, které tendence v rámci legislativy převáží.

5.4 Kejawén v rámci javánské společnosti

Následující kapitola se zaměřuje na samotný kejawén jako na jeden z tradičních náboženských proudů indonéské Jávy. V případě kejawénu nelze hovořit o institucionalizovaném náboženství, a to i přesto, že jej někteří autoři označují jako náboženství javánské (doslova tzv. „*Agama Jawa*“) (Endraswara, 2008; s. 50). Kejawén významně souvisí s javánskou životní filozofií, jejíž nedílnou součástí je spirituální mystika, kterou lze teoreticky praktikovat současně v souladu s jinými náboženstvími. Odráží se v javánském umění, morálce a etice či místních tradicích. Základem kejawénu je život v harmonii (*rukun*) se vším živým i neživým tohoto vesmíru.

Následující kapitola neposkytuje kompletní charakteristiku daného proudu, zaměřuje se především na práce a autory, kteří se tématem zabývali, a zároveň nechává promlouvat informátory, se kterými byly v průběhu výzkumu uskutečněny rozhovory. Byli mezi nimi ti, kteří kejawén aktivně praktikovali, ale i tací, kteří tyto praktiky nepovažovali za správné. Dle výsledných kódů z přepsaných rozhovorů vznikla také struktura této kapitoly. Věnuje se tak tématům, kterým samotní informátoři věnovali zvláštní důraz. Součástí kapitoly je také vyhodnocení výsledků výzkumu mezi studenty vysokých škol ve městě Malang.

Jak již bylo zmíněno dříve, náboženství v rámci Indonésie zastává významnou roli, přičemž vláda tuto skutečnost aktivně podporuje. Náboženské proudy mimo ty oficiální nejsou státem příliš podporovány a jejich postavení je tedy relativně problematické (viz předchozí kapitoly). Postavení těchto skupin bylo několikrát zájmem politických debat od dob nabytí indonéské nezávislosti. Podobně je tomu u tradičních javánských mystických proudů (tzv. kejawén či javánismus). Tato „mystická syntéza“ je však dle mnohých neoddělitelnou součástí identity Javanců, vzniklé na základě historického vývoje a synkretismu několika náboženství. Politická debata okolo tzv. *kebatinan* byla aktuální především mezi lety 1950-70, o čemž se zmiňuje Mulder (2005) nebo Stange (2009). Určité politické skupiny se neúspěšně snažily o jeho prosazení jako dalšího oficiálního indonéského náboženství těšícího se ze stejného statutu a finanční podpory jako tomu je u státem podporovaných. Také pro tyto účely byly především v první polovině 20. století zakládány organizace tzv. *kebatinan* hnutí. Jedná se o sekty *Pangestu*, *Subud*, *Sumarah*, *Sapto Darmo*,

Manunggal a další, přičemž všechny vycházejí z javánské mystické tradice (Stange, 1980, s. 9).

Kebatinan však zrovnoprávněny nebyly a vláda pokračovala s holandskými praktikami náboženských kontrol (PAKEM). Během Suhartova režimu byl *kejawénu* společně s ostatními tradičními náboženstvími přiznán marginální status jakéhosi přežitého kulturního dědictví nespádajícímu pod správu Ministerstva náboženství, ale Ministerstva cestovního ruchu a kultury (Ropi, 2017, s. 15).

V současné situaci, kdy se mnohé náboženské organizace zasazují o praktikování “čistého” islámu, mají zastánci minoritních náboženských představ problematičtější postavení než doposud. Praktikování spirituality v takové podobě, v jaké existuje právě v případě “*kejawén*”, je mnohými považováno za tzv. *bida’ h* – herezi. Přes veškeré překážky je *kejawén* na Jávě stále živou vírou, která se do života Javánců prolíná mnohem více, než by si mnozí z nich byli ochotni připustit, na druhé straně však existuje stále méně těch, kteří by *kejawénu* rozuměli do hloubky a byli schopni jej uchovat pro další generace.

5.4.1 Co znamená *kejawén*?²⁶

Původní víra ostrova Jáva byla dle současného pohledu animistická. Lidé uctívali přírodní síly, obětovali jim a pomocí různých praktik a rituálů údajně dokázali získat nadpřirozené schopnosti. S příchodem hinduismu, buddhismu, islámu a křesťanství se tradiční javánská víra začala proměňovat. Právě *kejawén* je dle mnohých výsledkem synkretismu tradiční javánské kultury a příchodích náboženství. Jeho existence bývala zcela neoddělitelná od javánského způsobu života a myšlení, přístupu k přírodě a tradici. Chceme-li mluvit o javánském mysticismu, měli bychom explicitně vysvětlit pojem *kejawén*, což je však samo o sobě obtížným úkolem. Na jednotné definici se totiž neshodnou ani přední antropologové zaměřující se na Indonésii.

Clifford Geertz ve svém díle *Religion of Java* (1960) na základě javánských náboženských praktik rozděluje tři skupiny (*abangan*, *santri*, *priyayi*), přičemž synkretické náboženské prvky lze bezpochyby nalézt především u *abangan* a *priyayi*. Skupina *santri* oproti těmto vyznává puristické formy islámu. *Abangan* ani *priyayi* však Geertz neoznačuje

²⁶ Části kapitoly pochází z článku *Kejawen jako tradiční mystická víra v případě současné Jávy* (Fajfrlíková, 2018).

explicitně jako příslušníky kejawénu, kejawén dle jeho názoru praktikují nově vytvořené sekty vznikající především během 50. let minulého století. Nejedná se však o nově vzniklá náboženství (víra je stále ve většině případů založená právě na synkretické tradici *abangan* či *priyayi*), nová je ovšem „institucionalizace“, díky které se tyto skupiny snažily získat širšího uznání a práv. Geertz mezi tyto sekty řadí *Budia Setia*, *Ilmu Sedjati*, *Sumarah* a další (1960, s. 340-349).

Ricklefs (2008, s. 14) v rámci své historické publikace věnované Indonésii kejawén v širším pojetí definuje jako tzv. *Agama Jawa* (tedy v překladu javánské náboženství). Dle jeho názoru se jedná synkretismus javánské filozofie s islámským učením, hinduismem a křesťanstvím. Vliv na vznik tohoto proudu vidí Riclefs především v súfismu, který se na Jávu dostat společně s učením zmíněných *Wali Songo* (více viz s. 57). Caldarola (1982, s. 530) v rámci své práce *Religions and Societies, Asia and the Middle East* uvádí, že veškerá hlavní světová náboženství (včetně křesťanství) mají svou mystickou či spirituální tradici. Tzv. *Agama Jawa* je dle jeho názoru pouhý konstrukt islámských modernistů na začátku 20. století snažících se separovat mystickou tradici islámu (tedy súfismu) a vytvořit z ní specifický proud. Javánští intelektuálové se po vzoru Holanďanů sdružovali do studijních klubů, ve kterých diskutovali o správné podobě mystické javánské tradice. Především Solo (Surakarta) a Yogyakarta byly hlavními spirituálními centry. Niels Mulder (2005, s. 14) v knize *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia* (2005) nepovažuje termín kejawén za synonymum k súfismu, ale k tzv. *javánismu*, jež sdružuje veškeré elementy javánské kultury mající svůj původ v hinduisticko – buddhistické éře. Javánismus je dle Muldera systém představ obsahujících kosmologii a mytologii vysvětlující povahu světa, a dávající základ javánské antropologii, tedy systému myšlenek o povaze člověka a společnosti, který zahrnuje etické zásady, principy a zvyky. Narozdíl od Ricklefse (2008) Mulder nevnímá kejawén jako náboženství, ale spíše jako životní styl (přestože je manifestován náboženskými a mystickými praktikami). Kejawén dle Muldera nejlépe ovládají ti, kteří se nejlépe orientují v javánské kultuře, tedy původní javánská vzdělaná elita, o které Geertz hovoří jako tzv. *priyayi* (Ibid, s. 15-16). Joseph Errington (1984, s. 279-280) v souvislosti s javánskou mystikou *priyayi* používá další termín *kebatinan* (z arabského slova *batin* - vnitřní duchovní život/ v opozici k *lahir* - vnější dimenze). Lidé dle javánské filozofie obsahují aspekty; první je spojený s vnějším svět (profánním) a druhý se světem posvátným. Tímto způsobem v sobě všichni lidé obsahují prvky služebníků i pánů/mistrů. Světský

aspekt já je označován jako „*Aku*“ (v překladu „já“ používané v neformální řeči). Jedná se o světskou identitu člověka ovlivněnou časoprostorem a smysly. *Aku* není člověku vlastní, ale je získané a naučené. Druhý aspekt sebe sama se nazývá „*Ingsun*“ (v javánštině formální „já“, které se používá při hovoru s vládcem/bohem), který je zároveň bohem a jednotlivcem v jeho nejlepším, všeprostupujícím aspektu. *Aku* může být vnímáno jako sluha, zatímco *Ingsun* jako mistr.

Shashangka (2014, s. 21) přichází s jakousi „evolucí“ kejawénu a systematickým rozdělením dle převažujícího vlivu jiného náboženství (druhu synkreze) a také dle období jejich vzniku. Do tohoto rozdělení dle Shashangky patří:

- 1) Jawadipa;
- 2) Jawa Buda;
- 3) Kejawén.

Jawadipa je původní javánské učení a tradice, tedy jejich před-synkretická forma. Její stopy lze zaznamenat v rozličných javánských ceremoniích (např. *tumpengan*) a mystice (víra v duchy předků, posvátná místa, *primbon*). Dalším mystickým směrem je Jawa Buda, což je dle Shashangky synkreze hinduismu s mahajánovým či tantrajánovým buddhismem. Tato forma dosáhla svého vrcholu za éry Majapahit²⁷. Shashanga uznává, že je možná také křesťanská synkreze, v tomto případě však kejawén označuje jako kejawén Katolik (Ibid, s. 21-24).

Kejawén dle Shashangky nikdy nemůže být čistá „*Jawadipa*“ ani „*Jawa Buda*“ jelikož jeho hlavní esencí je učení *Wirid Hidayat Jati*, které vzniká později, a které v 19. století sepsal javánský básník Ranggawarsita. Učení postupně vzniká od příchodu zmíněných Wali Songo. Na básníka Ranggawarsitu později navazuje ve 20. století Raden Tanaya (*Sejarah Jati, Wali Sana a jiné*) a mnoho dalších indonéských autorů, kteří se koncept kejawénu nadále snaží písemně zaznamenat. Učení tedy dle Shashangy vzniká až s koncem éry Majapahitského království souvisejícím s postupným šířením islámu (Ibid, s. 22-28).

²⁷ hinduisticko-buddhistické království na východní Jávě mezi lety 1293–1527 n.l.

Woodward (2011) a Simuh (2016) právě islámský sufismus vnímají jako hlavní faktor utvářející současnou podobu kejawénu. Simuh (2016, s. 20-21) oproti zmíněnému Shashangovi kejawén datuje do předislámských dob až do období království Mataram²⁸ a nazývá jej kejawén Hindu. Z hlediska náboženského se s příchodem hinduisticko-buddhistických kulturních tradic místní kultura vytvořila do dvou vrstev. První byla kultura zmíněných priyayi, tedy vyšší kultura královského paláce horních vrstev, která původní tradici přetavuje do synkretické formy kejawénu. Druhou byla lidová kulturní tradice (wong cilik) jejíž jádro mělo stále animistické kořeny. Podobný názor zastává Warsiman (2014, s. 35), dle něhož právě priyayi nejčastěji praktikovali vedle oficiálního islámu také praktiky kejawénu. Kejawén jim měl přinést prosperitu a spásu jak v průběhu života, tak po smrti. Jedním z hlavních cílů bylo nastolení jakési životní rovnováhy, ať už ve vztahu k sobě samému, k ostatním lidem či přírodě. Důležitým prvkem je tzv. „*Nrimo ing Pandum*“ (přijetí osudu), což neznamená nečinnost a rezignaci, ale naopak aktivitu ve formě vhodné práce, která poslouží nejenom nám, ale také ostatním (Joglosemar, 1999).

Z výše zmíněného je tedy zjevné, že na definici kejawénu v rámci vědecké komunity nepanuje jasná shoda. Setkáváme se s konceptem kejawénu jako:

- zastupujícím pojmu pouze pro nově vzniklé javánské sekty v průběhu 20. století;
- Kejawénu jako synkrezi více náboženských směrů;
- Kejawénu jako výsledku vlivu sufismu;
- Kejawénu jako „javánském náboženství“ (Agama Jawa);
- Kejawénu jako životnímu stylu;
- Kejawénu jako synonymu ke kebatinan;
- Kejawénu jako javánismu;
- Umělému konceptu vytvořeném ve 20. století;
- Kejawénu jako mystice praktikované tzv. priyayi;
- Kejawénu jako mystice praktikované příslušníky tzv. abangan islámu.

Tento výčet zcela jistě není konečný, ale objevují se v něm nejčastější názorové konstrukty. Dle uskutečněných rozhovorů je možné s jistou rezervou považovat definici kejawénu jako průsečík všech výše uvedených výroků. Nikdo ze samotných informátorů

²⁸ hinduisticko-buddhistické království střední Jávy mezi lety 752–1006 n.l.

však kejawén nevnímal jako uměle vytvořený konstrukt, ani jako pojem vztahující se pouze k nově vytvořeným sektám. Tyto vytvořené sekty však na jeho filozofii bezpochyby staví. Kdy vzniká ten „pravý“ kejawén, co vše je jeho obsahem a do jaké míry je pro něj zásadní islámská synkreze, je stále předmětem k diskuzi mnoha antropologů a historiků. Bezesporu se v něm do současnosti odráží zmíněná předislámská animistická tradice, hinduistické a buddhistické kořeny, islám a jeho mystický sufismus.

Definice kejawénu? Vždyť to je uvedené v samotném názvu kejawénu...tedy KE-JAWA-AN. Samotná podstata javánství, koncept vztahu k božství, lidem, všem živým i neživým stvořením. Učení, které nás má ve své podstatě vést ke správnému chování a jednání (Bapak Budi).

Praktikující se v průběhu rozhovorů shodovali, že kejawén vychází z původních animistických, hinduistických a buddhistických tradic, převážná část z nich však vyzdvihovala právě význam příchodu islámu, jehož znalost však není podmínkou pro spirituální praxi kejawénu.

Kejawén může praktikovat kdokoliv. Na oficiálním vyznání nezáleží. Musí však znát všechny rituály a postupy. Způsob modlitby se může měnit, nezáleží na tom, jaké jméno má tvůj bůh, rituály však musí zůstat stejné. Já jsem muslim, mám ale kamaráda protestanta, který kejawén také praktikuje. Zkušenosti zažíváme podobné, i když se každý modlíme jinak. Slova modlitby mohou být jiná, záměr je však stejný (Pak Yono).

Dle Sutiona (2014, s. 150) je právě synkretismus vítaným aspektem javánského mysticismu. Přejímání vhodných náboženských prvků z jiných náboženství je považováno za moudré, jelikož tento způsob nabízí ucelenější popis k pochopení Boha všemohoucího (Tuhan Yang Maha Esa). Náboženský synkretismus je tedy mezi javánskými praktikujícími kejawénu vnímán velmi pozitivně.

Jeden z informátorů zmínil také v souvislosti s kejawémem termín *Kapitayan* (původní učení, ze kterého dle jeho názoru vychází):

Základem slova Kapitayan je Taya, tedy nadpřirozená síla. Síla se projevuje jako TU. Pokud je světlá, je to Tu-han (indonésy bůh). Pokud slovo bůh obrátíme, dostaneme co? Han-TU (indonésy strašidelný duch, zjevení), tedy temnou stranu této síly (Om Salim).

Další respondenti při definici kejawénu používali spojení „Islam Jawa“ (javánský islám), „Ilmu Sejati“ (poznání pravdy), „Ilmu Gaib“ (poznání neviditelného). Veškerí informátoři však zmínili nejvyšší cíl kejawénu, a to spojení „Manunggaling kawulo gusti“, tedy dosažení jednoty s Bohem, sjednocení „služebníka“ s „mistrem“, překonání duality.

Podobné definice nalezneme u Negora (2000, s. 4), který kejawén definuje jako javánského spirituálního průvodce při hledání správného životního směru, který, pokud se praktikuje upřímně a celým srdcem, umožní nalézt pravou podstatu života a dosažení harmonického vztahu mezi člověkem a Bohem „Jumbuhing Kawulo Gusti“ (jumbuh – dobrý, harmonický, Kawulo – sloužící, podřízený, Gusti – Bůh).

Kejawén pro mě v nejvyšší formě znamená sjednocení s Bohem, tedy Manunggaling Kawulo Gusti. V širším měřítku je to pro mě životní filozofie, styl, morálka, vztah k lidem, ale také vztah k přírodě a životnímu prostředí obecně (Om Salim).

I v tomto případě lze opět nalézt shodu s Negorem (2000, s. 5), který tvrdí, že javánismus je environmentální vírou, jejíž podstatou je také uchování přírody, což se odráží v mnohých rituálech a tradicích (např. zakázání lovu, rybářství či dřevorubectví na vybraných místech vyplývajících právě z této mystiky).

Přehledný výklad k termínům pojícím se s kejawénem poskytuje Budi Utomo Ditthisampanno (2019, s. 55), který upozorňuje, že přestože jsou *kejawén*, *javánismus*, *kebatinan*, *kepercayaan* či *Agama Jawa* mnohdy používána jako synonyma, o stejný význam se nejedná. Záleží především na kontextu, v jakém jsou dané termíny používány.

- *Kebatinan*: “filozofie duchovního, vnitřního”, odvozené od arabského slova „batin“ znamenající vnitřní či skryté.
- *Kejawén*: “javánismus”, kultura a náboženské praktiky Javanců Střední a Východní Jávy. Nejedná se striktně o náboženskou kategorii, ale spíše o způsob života, do něhož náleží také víra v Boha.

- Agama Jawa: “javánské náboženství”.
- Kepercayaan: “víra”. Oficiální legislativní termín pokrývající různé formy mysticismu v Indonésii. Zahrnuje kebatinan, kejiwaan a kerohanian. Kebatinan je vnitřně řízená kultivace vnitřního míru, zakořeněná v předislámských tradicích, zatímco kejawén je řízená zvenčí a zaměřená na komunitu, projevuje se v rituálech a praktikách.
- Kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa: víra v Boha Všemohoucího.

Dle kontextu každému z těchto pojmů tedy náleží specifický význam. Určité skupiny preferují jiné názvy dle specifického zaměření a situace. Ať však použijeme jakýkoliv název, jedno mají společné. Podstatná je snaha o realizaci absolutního, tedy o dosažení spojení s Bohem a daným praktikujícím. Je nutné dodat, že současné organizace provozující „kebatinan“ nutně nemusí provozovat „kejawén“, přestože tyto dva pojmy spolu po staletí významně souvisely. Některé porevoluční organizace již javánismus ze svého učení odstranili a kebatinan spojují s více univerzálními pojmy.

Převážná část informátorů v souvislosti s definicí kejawénu zdůrazňovala také význam příchodu tzv. Wali Songo. Javánci věří, že první nositelé islámu, tedy zmínění Wali Songo (devět svatých) disponovali nadpřirozenou mocí. Wali Songo byli nositelé spiritualistické (mystické) větve islámu (súfismu), který integrovali do tradičního javánského učení. Nejznámější z nich, Sunan Kalijaga, dokázal údajně proměnit kameny ve zlato. Kalijaga je také spojen se vznikem tradičního javánského stínového divadla wayang (Geertz, 1960, s. 39). Snažil se o šíření islámu prostřednictvím umění, tedy především písni (tzv. kidul), divadla nebo sochařství. Je autorem písni jako je *Rumekso Ing Wengi* (noční modlitba), *Lingsir Wengi* (západ slunce) a mnoha dalších, ve kterých má každá věta svůj hluboký spirituální význam (Purkowerto, 2008). Dle informátorů byl však neméně významným Syekh Siti Jenar, odsouzený právě za dříve zmíněné učení „*Manunggaling Kawulo Gusti*“. Sini Jenar šířil mezi lidmi myšlenku, že vše je součástí božské existence, a že samotný Bůh je proto součástí každého člověka (Já jsem Bůh, Bůh je mou součástí) (více viz s. 57-58).

Sunan Kalijaga je autorem písně Rumeško Ing Wengi... (Bapak Guntur začne zpívat) ...je to píseň s hlubokým duchovním významem, ale indonéské horory²⁹ z ní, stejně tak jako z dalšího dědictví kejawénu, dělají něco šamanistického, strašidelného. Když jsem jí zpíval mým žáků, začali plakat a prosit mě, abych toho nechal, že tím přivolávám duchy. To je hloupost, píseň naopak o všeho zlého chrání. A tak je to se vším, co se týká kejawénu. Vše bývá obráceno a špatně pochopeno (Bapak Rois).

Rumeško Ing Wengi – Noční modlitba	
<i>Ono kidung Rumeško ing Wengi teguh ayu luputa ingira luputo bilahing kabeh, Jin Setan datan purun paneluhan tan ana wani, miwah panggawe ala gunane wong luput, geniatemahan tirta maling adoh tan wani ngarah mring mami guna dhudhuk pan sirna.</i>	<i>Uprostřed noci se rozléhá zpěv modlitby, ochraňující od všeho zlého a od všech nemocí. Oprošťující od všech pohrom. Ani džinové a démoni se nechtějí přiblížit. Nic čarovného se přiblížit neodvází. Všechny zlé skutky mizí. Oheň se stává vodou. Zloděj se ode mě vzdaluje. Veškerá nebezpečí jsou pryč.</i>

Tabulka 4: Překlad noční modlitby.

Kejawén lze velmi těžko zařadit pouze do jedné nepropustné kategorie. Nelze jej označit ani za pouhou víru, ani za náboženství. Už jen ta skutečnost, že jej může praktikovat každý bez nutnosti naplnění určitých náboženských dogmat v sobě zračí, že se jedná o mnohem širší arénu, než je tomu u světových náboženství. Kejawén nabízí, co světová náboženství postrádají, tedy primární důraz na vnitřní prožitky (Bawarasa, 2020).

²⁹ Např. indonéský horor „Wengi Anak Mayit“ používá píseň Rumeško Ing Wengi jako hudební podklad, předkládá ji jako způsob k přivolání duchů.

5.4.2 Učitel a žák

Učení javánské mystiky je dle Geertze (1960, s. 328) spíše exkluzivní nežli inkluzivní povahy a mnohdy závislé na vztahu mezi jedním učitelem (guru) a jedním žákem (murid). Přestože na Jávě lze nalézt asociace zaštiťující praktikující kejawén, dle Wasista (2020, s. 8) je nelze vnímat jako sociální organizace ve formálním smyslu. Zájem těchto asociací bývá v první řadě spirituální vývoj svých členů a ve většině případů jsou tedy apolitické povahy (oproti organizacím islámským, které se vyznačují velmi formální strukturou, předsednictvem, regionálními reprezentanty apod.). Wasisto dodává, že díky politickému vývoji je učení udržováno relativně nízkým počtem jedinců či menších skupin. Učení je tak šířeno lokálně a neformálně. V současnosti je běžné, že vybraní vesničtí lídři, spirituální učitelé nebo nezávislí praktikující jsou hlavními zdroji učení kejawénu.

Shashanga (2014, str. 41-42) uvádí určitou charakteristiku, kterou by dle jeho názoru měl učitel kejawénu splňovat. Se svým žákem by měl sdílet stejný národ, jazyk, náboženské vyznání, být vyspělý psychicky i fyzicky a rozumět literatuře. Vhodný učitel (Ibid, str. 35-36) může pocházet z různých vrstev společnosti, může se jednat o bohatého vzdělance, i obyčejného rolníka. Vždy se však musí vyznat v historii, mít dobré jazykové kompetence, duchovní schopnosti či paměť. Zároveň by měli být ke svým studentům vlídní jako „ke svým vlastním vnoučatům“. Endraswara (2018, s. 249-250) upozorňuje, že výběr správného učitele hraje pro následnou duchovní praxi zásadní roli. Vedle podrobné znalosti kejawénu a schopnosti tuto znalost vhodně a srozumitelně předat, by měl disponovat také kvalitními charakterovými vlastnostmi. Před začátkem samotného procesu by žák měl vykonat určité rituály, například držet půst „*ngebleng*“, tedy tři dny nejíst ani nepít. Učitel následně stanoví vhodný čas a den pro zahájení vyučování (vhodný je úterní večer, pokud připadá na Kliwon dle javského kalendáře, který je považován za posvátný). Za své učení by neměl požadovat peníze, měl by jej poskytovat pouze ze zájmu o jeho zachování. Obvykle však žák učiteli jednou za čas přinese dar v podobě jídla či jiných potřebných věcí bez jakýchkoliv jiných egoistických motivů. V publikaci z roku 2008 (s. 259-268) Endraswara hovoří přímo o tzv. „*Guru Sejati*“, tedy učiteli pravdy. Opět je zde zdůrazňována jeho důležitost, a to nejen pro správné pochopení a praktikování kejawénu, ale také pro žákovu vlastní bezpečnost. Během rituálů mohou nastat nečekané události, které pro nezkušeného mohou být nebezpečné.

Správný učitel žáka těmito zkušenostmi provází a dohlíží, aby mu nebylo ublíženo. Javánci věří, že může dojít k různým psychickým poruchám, způsobených posednutím zlým duchem.

Kvalitní učitelé kejawénu neposkytují své služby veřejně, ze samotné podstaty učení nedávají své schopnosti na odiv a z těchto důvodů tedy nebývá jednoduché vhodného učitele vyhledat. Veškerí informátoři v souvislosti se svými začátky (někteří jsou pod jejich vedením až do současnosti) rovněž zmiňovali důležitost role svého spirituálního učitele. Někteří uváděli, že je možné se kajawén do určité míry naučit také studiem v některých *Padebokan*³⁰, kde je možné dosáhnout nižšího stupně poznání. Znalost vyšších stupňů (např. *Raga Sukma*³¹), je možné pouze pod vedením učitele. Mezi informátory nebyl nikdo, kdo by se kejawén naučil pouze díky samostudiu, přesto, že se o to někteří pokoušeli. Postupující duchovní praxí se však dostávali do situací, se kterými si sami nevěděli rady. Jako své učitele zmiňovali členy své rodiny (často i velmi vzdálené příbuzné), své sousedy či praktikující v blízkém okolí. Některé žáky se svými učiteli svedla náhoda, jiní je vyhledali na základě získaných doporučení. Tyto zjištění odpovídají názoru Sutiana (2014, s. 88), dle kterého existují čtyři hlavní domény, v rámci kterých je možné javánské mystice porozumět. Tou první je rodina, druhou vybrané *pondon pesantren* (islámské internátní školy), třetí javánské mystické skupiny a čtvrtou zájmové skupiny tradičního bojového umění.

Javánské tradice a mystika mě zajímaly již jako malého. Moje babička ráda vypráví, jak jsem na půdě našel starobyrou sadu na Kuda Lumping³² a často si s ní hrál. Vždycky mne bavily příběhy, kde nějakým způsobem figurovalo nadpřirozeno a chtěl jsem tyto schopnosti také získat. Jednou jsem si někde přečetl, že pro otevření „třetího oka“ bych měl držet tři dny půst a doma si předčítat súru z Koránu Al-Jinn. V noci jsem se vzbudil a za závěsem opravdu stála zvláštní temná postava. Od té doby jsem byl schopen vidět Alam Ghaib (duchovní svět). Jednou jsem byl navštívit svou přítelkyni, která však nebyla doma, pouze její otec. Chvilí jsem si s ním povídal o běžných věcech a pak jsem se ho zeptal, kdo je ten starší pán, který stále posedává před jejich domem. Podívoval se, že jsem schopný jej vidět. Nebyl to člověk, ale duch, který dům hlídal. Když vyšlo najevo, že mám tyto určité schopnosti,

³⁰ Neformální instituce vyučující náboženství, umění, mystiku, a bojová umění.

³¹ Schopnost astrálního cestování.

³² Kuda Lumping je tradiční spirituální tanec, během něhož mohou tanečníci (ale i přihlížející) upadnout do transu a následně předvádět nadpřirozené schopnosti (nejčastěji odolnost vůči bolesti). Kuda znamená kůň, tanečníci totiž tančí s koněm vytvořeným z kartonu, ratanu či kůže.

nabídl mi, že mne povede. Ukázal mi různé rituály, jakým způsobem se chránit, jak správně meditovat, jak komunikovat s duchy a čeho se vyvarovat (Mas Ndaru).

Svou zkušenost popisuje také Mas Agus: O kejawén jsem se zajímal, ale nikdy ne do hloubky. Ne natolik, že bych se jej rozhodl přímo studovat. Vždycky jsem však tušil, že určité schopnosti mám. Měl jsem přítelkyni, se kterou jsme se měli brát. Bohužel to ale nedopadlo a našla si jiného. Dlouho jsem měl zlomené srdce. To byl vlastně důvod, proč jsem se rozhodl pro kejawén, chtěl jsem poznat v životě víc. Svého učitele jsem si vybral, věděl jsem o něm z doslechu, většinou se v kampungu³³ ví, kdo kejawén ovládá, kdo je dukunem (šamanem). Souhlasil, že mne bude učit. Od té doby jej už více než dva roky doprovázím a učím se od něj léčit. Našel jsem si svou vlastní metodu, ale pořád potřebuji jeho vedení, sám zatím neléčím.

Motivace ke studiu kejawénu mohla být různá, někteří informátoři se s ním postupně seznamovali od svého dětství, jiní jej začali praktikovat v pozdějším věku ve chvíli, kdy jejich oficiální náboženství přestalo plně uspokojovat jejich duchovní potřeby. Někteří z informátorů v sobě samovolně objevili určitou duchovní schopnost (např. schopnost léčit) a rozhodli se ji více kultivovat. Většinu spojovala jakási primární fascinace mystikou (převážně v mládí), která však postupně přerůstala v motivaci stát se lepším člověkem, být odolnější vůči nepříjemnostem, získat schopnost intuitivně rozpoznat, co je správné, a nakonec poznat či pocítit samotného Boha.

Když mi bylo asi tak 15 let, vydal jsem se se starším kamarádem praktikujícím kejawén do lesa poblíž hory Kawi. V lese se v jednu chvíli přítel zastavil a řekl mi, že dokáže nechat spadat všechno listí ze stromů, pokud to budu chtít vidět. Samozřejmě, že jsem chtěl. Po chvíli jeho soustředění se zvedl veliký vítr, který rozvířil vše kolem nás a listí z okolních stromů opravdu popadalo. Měl jsem strach, ale zároveň jsem si říkal, že bych něco takového také chtěl umět, kdo by nechtěl? Byl jsem mladý...Postupem času však člověk zjistí, že tyto schopnosti vůbec nejsou podstatné, je dobré si je vyzkoušet, potvrdit si, že existuje něco vyššího, než tento svět a následně se posunout dál, k důležitějším fázím duchovního rozvoje (Pak Hendro).

³³ Vesnice či menší obytná čtvrť v rámci města.

Dle Muldera (1998, s. 26-28) byl pozorovatelný zřetelný nárůst o mysticismus krátce po roce 1998, tedy se změnou režimu. Zavedená náboženství jednoduše nenaplnovala všechny duchovní požadavky obyvatel. Mysticismus byl jakousi odpovědí na dogmata a zavedené vyprázdněné rituály institucionalizovaných náboženství. Kejawén je také na rozdíl od zavedených náboženství adaptovatelný na různá historická období i kultury. Tím, že jej nesvazují dogmata či doktríny spojené s určitým náboženstvím, je schopný se přizpůsobit sociální změně. Není třeba mešit, kostelů či dalších sakrálních budov k tomu, aby byl člověk blíže k bohu, plně postačí, pokud jej nosí ve svém srdci. Kejawén poskytuje jakousi vnitřní rovnováhu, která může být odpovědí při sociálních nepokojích, převratech a jiných vychýleních z rovnováhy v hmotném světě.

Badatelka se informátorů doptávala také na hlavní písemné prameny, ze kterých kejawén studovali. Nutno poznamenat, že učení kejawénu nemá svatou knihu ani proroka (nesplňuje tedy jedny z hlavních podmínek pro to, aby mohlo být uznáno jako samostatné náboženství). Dle Smithe (2020, s. 36) je však význam Boha nekonečný a nelze jej popsat v rámci jedné knihy. Věří, že všechna náboženství obsahují v samém jádru stejné pravdy a že vnější rituály sice mohou sloužit jedinci na jeho cestě k božství, nakonec se však každý musí vždy obrátit sám do sebe, má-li najít pravou povahu reality. Dle Muldera (1998, s. 14) je však javánská mystická tradice zachována v bohatých literárních pramenech, a to v některých případech starších více než tisíc let. Jedná se například o tzv. eulogii javánskému králi Majapahitu Hayamu Wurukovi s názvem *Nagarakertagama*, historickou kroniku *Pararaton*, *Babad Tanah Jawi* (historie Jávy), zaměřenou na osudy a skutky Wali Songo, sbírku učení a příběhů *Serat Centhini* či *Serat Wédhatama*, věnující se javánské filozofii a spiritualitě. Shashangka (2014, s. 21) zmiňuje pro znalost kejawenu jako nejzásadnější dílo *Wirid Hidayat Jati*, který sepsal v 18. století javánský básník Ronggowarsito. Sutiono (2014, s. 88) však upozorňuje, že převážná část učení je předávána ústní formou a schopnost zapamatování si dané látky je také považováno za jedno z kritérií, které na počátku zkouší žákovu motivaci a talent.

Z čeho tedy praktikující ve skutečnosti čerpají? Jedná se o jednu z těchto knih nebo je většina učení stále předávána ústní cestou? I zde hrál opět významnou roli učitel. Většina informátorů vypovídala, že si své poznatky zapisovali opravdu především dle učitelova výkladu. Tento výklad na základě učitelova doporučení doplňovali vhodnou literaturou,

důležitější však byla duchovní praxe. Učení, které učitel žákovi předává, se nazývá *ngelmu*. Boogert (2015, s. 236-237) upozorňuje, že *ngelmu* je západními filology vnímáno jako určitý soubor teoretického poznání. Spíše se však jedná o soubor praktických znalostí, které by sami o sobě nic neznamenal, pokud by nebyly uvedeny do praxe. V tomto kontextu zmiňuje *Serat Wédhatama* v jehož *ngelmu* jsou praktické postupy k tomu, abychom dosáhli určitého cíle (řešení zdravotních problémů, ochrana před krádeží, bezpečná plavba apod.). Důležitý je tedy akt provádění *ngelmu*, ne pouhá víra v něj.

Informátoři jako hlavní zdroj *ngelmu* velmi často zmiňovali termín „*Mujarobat*“. Jednalo se o rukopis (většinou předávaný z generace na generaci), ze kterého učitel žákovi předával významné modlitby nebo výpočty, na základě, kterých se určoval vhodný čas k různým událostem. *Mujarobat* mohl obsahovat mantry k léčení či k ochraně apod. Umi Ibroh (2017, s. 16) na základě svého výzkumu ve vesnici Pesarean v Centrální Jávě uvádí, že *Mujarobat* může sloužit následujícím účelům:

- 1) Obsahuje modlitby (mantry), které jsou mnohdy součástí určité události, tradice či rituálu.
- 2) Může sloužit jako vodítko pro předvídaní budoucích událostí, a to na základě výpočtů, přírodních událostí, z fyzického stavu člověka apod.
- 3) Slouží jako návod pro zhotovení amuletů, a to ve formě arabských písmen, slov nebo symbolů.

Informátoři dále zmiňovali pojem „*Primbon*“, který mohl i nemusel být součástí zmíněného soupisu „*Mujarobat*“. *Primbon* se věnuje výpočtům podobným astrologii. Není součástí pouze javánské kultury, ale jeho různé formy lze nalézt také na Bali, Kalimantanu a dalších indonéských ostrovech. V *Primbonu* i *Mujarobatu* se odráží již vícekrát zmíněný synkretismus. Lze v nich nalézt prvky z perského sufismu, ovšem mnohé používané termíny (mantra, guna, puja-puji apod.) mají hinduisticko-buddhistický původ. *Primbon* a *Mujarobat* lze v současnosti nalézt také v tištěné formě, narátoři však shodně tvrdili, že bez vedení učitele není možné jejich výklad plně pochopit.

Vedle zmíněného *Mujarobatu* a *Primbonu* byla muslimy zmiňována potřebná znalost Koránu (případně jiné svaté knihy dle vyznání). Vybraným súrám také přisuzovali určitou mystickou sílu. Jednalo se například o súru *Al-Jinn* pro otevření třetího oka nebo súru

Ruqyah, jejíž znalost je nutná pro praktikování exorcismu. Někteří čerpali z příběhů wayangu (příběhy z *Mahabharaty*) či výše zmíněných literárních mystických děl (*Serat Dewaruci* nebo *Serat Centhini*). Upozorňovali však, že teoretické znalosti jsou k ničemu, pokud nejsou uváděny do praxe a vnitřně prožívány.

5.4.3 Etika a spirituální praktiky v rámci kejawénu³⁴

Kejawén v sobě zahrnuje nejen mystickou znalost, ale také etické zásady, které se týkají vztahu k ostatním lidem, ale také vztahu k přírodě, živému i neživému okolo nás. Ten, kdo jej praktikuje, by měl v první řadě kultivovat svůj charakter a tyto etické zásady dodržovat. Jednou z hlavních zásad je zdvořilost (*sopan*), která zahrnuje také pravidla pro řeč těla, gestiku a způsob vyjadřování. Samotná javánština v sobě obsahuje čtyři zdvořilostní stupně, které jsou používány na základě toho, s kým hovoříme. Dle informátorů však současná mladší generace zřídka ovládá více než stupně dva.

Dle Negoro (2000, s. 7-8) se mezi tyto etické zásady kejawénu řadí:

- Respekt k ostatním (především k rodičům, předkům, učitelům, starším lidem);
- vyvarovat se tzv. pěti „M“ (Main – hráčství, Madon – cizoložství, Mabuk – opilectví, Madat – užívání drog, Maling – krádež);
- vyvarovat se krutosti a agrese;
- chovat se tak, abychom neztratili tvář my, ani nikdo ostatní (tzv. isin);
- trpělivost a sebekontrola;
- přijmout s pokorou svůj osud, být vděčný a nezávidět ostatním (nrimo);
- nesobeckost, vždy být připraven pomoci a pracovat pro dobro společnosti³⁵.

Většinu z těchto zásad zmiňovali také narátoři v průběhu rozhovorů:

Důležité je být sabar (trpělivý). Neznamená to ale pouhou trpělivost v časovém kontextu, ale také, že jsme schopni zachovat stejný vnitřní pocit, pokud se stane něco dobrého, i pokud

³⁴ Kapitola je sepsána na základě publikovaného článku Kejawen jako tradiční mystická víra v případě současné Jávy (Fajfrlíková, 2018).

³⁵ S tímto principem souvisí tzv. Gotong Royong – tedy spolupráce, ze které mají prospěch všichni zúčastnění (většinou vesnice či sousedství). Může se jednat o úklid, opravu silnice, střežení majetku, sklizeň apod.

se stane něco zlého. Zároveň je důležité dodržovat střídmost a umírněnost, a to jak ve vyjadřování, tak například v jídle, v milování, práci, ve všem, co děláme (Ibu Suryana).

Je důležité zbavit se všech našich tužeb. Praktická znalost kejawénu sice dokáže naplnit i ty, ale lidské tužby nikdy nepřinesou úplné štěstí. Pomijí obvykle ve chvíli, kdy je naplníme. Pokud chceme dosáhnout plného poznání Ilmu Sejati, musíme mít naše touhy pod kontrolou. Proto se v praxi provádí různá fyzická i psychická cvičení (Om Aris).

Střídmost by dle Negoro (2000, s. 150) měla spadat do pěti oblastí života:

- Cegah Dahar (kontrola apetitu, jíme do „polosyta“, je vhodné vyvarovat se časté konzumaci masa);
- Cegah sare (kontrola spánku, nespát příliš ani málo);
- Cegah sanggama (milovat se pouze s legitimním partnerem);
- Cegah duno (kontrolovat své emoce, především zlost);
- Cegah pandandiko (kontrolovat své vyjadřování, mluvit pravdu a být zdvořilý).

Lidské emoce, vášně či žádostivost pramení z připoutanosti na tzv. *lahir* (vnější, zjevený, hmotný svět). *Batin* (vnitřní aspekt) je místo, kde se nachází zdroj, vyšší morální řád (chceme-li – bůh) a proto je nutné překlenout propast mezi vnitřním a vnějším, tedy překonat dualitu.

Pro mystika je klíčové, aby ukáznul své fyzické tělo (*lahir*) tím, že přirozeným touhám přestane podléhat. Abychom tohoto byli schopni, je nutné kultivovat intuici, vnitřní pocit (tzv. *rasa* – v doslovném překladu může znamenat cit či příchut'). *Rasa* může být chápána jako vnitřní intuitivní pocit, kterým disponuje každý z nás. Někteří jej však mají vyvinutý na vyšší úrovni než jiní a jsou schopni vnímat jemnější, duchovnější projevy světa. Kultivaci této intuice pomocí meditace či různými asketickými cvičeními je možné být více v souladu s duchovním světem a „božstvím“ v každé bytosti (Mulder, 1998, s. 29-31; s. 81-82). Pojem „*rasa*“ antropolog Andrew Beatty vysvětluje následujícím rozhovorem s Pak Tomem (1999, s. 163).

Vezmi si tento banán...Odkud se bere ta sladkost? Je ve mně nebo v ovoci? Není ani v jednom ani ve druhém. Je až součástí ochutnání. Spojení chuti (rasa) a ochutnání ovoce je

nutné pro pocítění sladkosti. Když se mě zeptáš, kam se ta chuť poděje, nedokážu to určit. Takto je to stejné i se světem a Bohem. Existují dohromady nebo vůbec. Bůh se skrývá v rasa.

Samotné studium kejawénu (tzv. *lelaku*) má několik fází, které na sebe navazují dle duchovní pokročilosti žáka. Nejprve je nutné pochopit, kdo nebo co je naše skutečné já. První fáze (tzv. *saréngat*) je spojená především s kontrolou svého chování. V následujících třech fázích se již přechází od důrazu na vnější k vnitřnímu světu. Ve fázi *tarékat* se bytost stává bdělejší (uvědomuje si, že modlitba není soubor pohybů a recitací, ale příprava na vnitřní setkání s Bohem). Třetí fáze, *hakékat*, je dosažení plné bdělosti/vědomosti, během které přestávají pravidelné modlitby dávat smysl, jelikož samotný život se stává jednou nekončící modlitbou. Nejvyšší fáze, *makripat*, nastává, když bylo dosaženo *Jumbuhing Kawula lan Gusti*, tedy sjednocení bytosti s Bohem (Mudler, 1998, s. 45-46).

Věděla jsi, že je duchovním cvičením možné býti na více místech zároveň? Pokud však ze srdce neodpustíš, nikam se duchovně nedostaneš...Není dobré řídit se slepě pouze náboženstvím ani vědou, nejlepší by bylo spojit východní přístup se západním, propojit srdce i hlavu (Bapak Guntur).

Lelaku je duchovní cvičení, díky kterému nabýváme *ngelmu*. Praktikující člověk tohoto směru by se měl držet především výše zmíněných morálních zásad, důležité jsou však také různé formy meditace a askeze.

V případě meditace Stange (2009) uvádí, že je nutné zaměřit svou pozornost do sebe. Meditovat můžeme za určitým účelem, pro dosažení určitého cíle nebo naplnění našich přání. Meditace bývá často doprovázena pústem a provádí se na klidném, tichém místě. Javánci tradičně odcházeli medítovat do jeskyní nebo lesů, do míst, u kterých se věřilo, že mají magickou sílu. Meditace zde byla a je považována za jeden ze způsobů, kterými lze dosáhnout spojení s Bohem. Toto spojení neznamená, že bychom se s Bohem sjednotili v jeho konkrétní podobě, ani to, že bychom se následně za Boha mohli považovat. V každé lidské bytosti údajně přebývá duch, který od Boha pochází a ke kterému se jednou vrátí. Toto sjednocení je však možné dosáhnout již za života.

Jak můžeme věřit v Boha, když jsme jej nikdy neviděli? Jak můžeme vědět, že je pro nás vůbec dobrý? Jak ho máme začít milovat? Chutná ti saté (indonéský pokrm)? Říkáš, že

ti chutná, protože jsi ho již ochutnala, těžko bys to však mohla tvrdit bez předchozí zkušenosti. A tak je to se vším. Proto musíme nejdřív Boha pocítit pomocí meditace (Pak Siswanto).

Pokud se cítím delší dobu špatně, ať už fyzicky nebo psychicky, odejdu na noc do jeskyně kousek od města. Tam zůstanu přes noc, medituji a modlím se. Několikrát se mi zjevily určité bytosti, které mi poradily s vhodným řešením mé situace (Pak Gede).

Mulder (1998, s. 46-47) rozděluje meditaci dle záměru na dva typy (sobeckou a nesobeckou). Meditací je možné dosáhnout nadpřirozených schopností sloužících pro čistě egoistické účely, které můžou být pro ostatní dokonce destruktivní. Tento typ mysticismu je považován za hříšný, často bývá označován jako černá magie. Pokud meditace v sobě stále má určité egoistické motivy, ovšem vedoucí k pozitivní změně pro nás či ostatní, nazývá se magií bílou. Třetí typ a čtvrtý typ je již oproštěn od veškerých egoistických motivů a bývá spojen s fází hakékat či makripat. Jeho motiv je opačný od prvním dvou, oproštění se od všech lidských tužeb. Pokročilí mystikové varují před přílišnou fascinací nadpřirozenem a egoistickými záměry, pro které meditaci provádíme. Především první typ může být destruktivní nejen pro ostatní, ale v závěru i pro samotného praktikujícího, s čímž souhlasili také informátoři.

Kdo si hraje s nadpřirozenem, měl by vědět, že vždy je vše něco za něco. Pokud chci někomu ublížit, můžu toho dosáhnout pomocí duchovních praktik, ale vrátí se mi to. To je jistota. Po smrti budu sloužit té entitě, která mi pomohla (Mbak Fira).

5.4.3.1 Askeze

Lelaku vedle meditace může sestávat také z různých forem askeze. Nejčastěji se jedná o různé druhy půstů. Kim (1996, s. 146) k těmto asketickým cvičením doplňuje odpirání spánku, samotu spojenou se zákazem komunikace s ostatními, pobyt ve tmě apod. Praktikování těchto asketických cvičení by mělo „očistit“ vnitřní já, které by následně mělo být lépe schopné porozumět a přijmout ngelmu. Asketická cvičení se nepraktikují pouze na

počátku lelaku, ale také pro udržení a uchování dosaženého stupně poznání, případně jeho dalšího prohloubení (Ibid, s. 145-147)

V případě půstu nalezneme některou z jeho forem ve všech světových náboženstvích. Dle filozofie kejawénu má půst pozitivní účinky nejen na tělo, ale především na duchovní stránku člověka. Půstem je možné otevřít tzv. „šestý smysl“, na základě kterého se staneme citlivější k duchovním projevům. V učení kejawénu existuje několik druhů půstu (některé zdroje uvádí až 16 různých typů), a to na základě cíle, kterého chceme dosáhnout. Přesto, že informátoři zmiňovali jako nejzásadnější meditaci, mnoho z nich má zkušenost také s různými druhy půstů (vedle tradičního Ramadánu, pokud se jednalo o muslimy). Nejčastěji zmiňovali půst *Mutih*, v jehož průběhu se nesmí pozřít nic jiného než neochucená rýže a voda. Drží se od tří do čtyřiceti dnů za určitým specifickým cílem jako například dosažení úspěchu v podnikání nebo získání nadpřirozených schopností. Před půstem je nutná koupel a čtení určitých manter. Půst *Mutih* s kombinací s recitací súry „All Jin“ vedlo u jednoho z informátorů k otevření „třetího oka“, tedy získání schopnosti vidět a komunikovat s duchovním světem. Několik informátorů zmiňovalo v rámci své praxe také půst *Pati Geni*, během kterého se nesmí jíst ani pít. Člověk, který se takto postí, by měl být zavřený v místnosti bez oken, ze které nesmí po dobu půstu odejít, což většinou trvá tři dny až týden. Tímto půstem lze údajně naplnit velká životní přání. Dalším ze zmiňovaných byl půst *Weton*, který se drží v den narození od východu po západ slunce. Člověk, který se pravidelně v den svých narozenin takto postí, tímto údajně může předejít negativním událostem v budoucnu (IlmuKecawen, 2017).

Učení u mého učitele nebylo vždy jednoduché. Během jednoho půstu jsem týden nesměl jíst ani pít. Pokud mě ale i v současnosti čeká nějaký náročný duchovní úkol, například bych rád někoho vyléčil, delší dobu se postím, abych tím navýšil svou duchovní sílu (Om Salim).

5.4.3.2 Role času

Javánská tradice je specifická mimo jiné také svým pojetím času a důrazem na správné „načasování“ široké škály aktivit v životě běžného Javánce. Původ javánského kalendáře, numerologie a astrologie souvisel především se snahou vyhnout se přírodním pohromám, ale i běžnému lidskému neúspěchu. Jednotlivé události se postupně zaznamenávaly na lontarové listy, až postupně vytvořily propracovaný systém sloužící nejen jako klasický kalendář, ale také jako prostředek k určení vhodného načasování, rozpoznání znamení v přírodě nebo jako určitou předzvěst přírodních dějů, výklad snů a mnoho dalšího (ASEAN, 2020). Správné načasování může hrát v některých případech pro Javánce až fatální roli, o čemž se přesvědčil během svého výzkumu také Clifford Geertz (1960, s. 31-32):

“Zeptal jsem se Arja, svého domácího, jaký je nejlepší čas pro nastěhování. Odpověděl, že každý den má svou číselnou hodnotu. Pondělí 4, neděle 5, úterý 3, středa 7, čtvrtek 8, pátek 6 a sobota 9. Zda je toto číslo pro nás dobré či ne, záleží, odkud a kam se stěhujeme. Z jihu na sever, z východu na západ apod. Ardjo Geertze upozornil, že je lepší se těchto doporučení držet. Naposledy prý radil svému bývalému holandskému nadřízenému. Ten ho však neuposlechl a nastěhoval se o dva dny později. Po půl roce zemřel”.

Význam načasování v rámci kejawénu zmiňuje také Endraswara (2018, s. 153), který uvádí, že díky znalosti těchto výpočtů lze předpovědět budoucnost partnerského vztahu, vhodné datum svatby, stěhování či stavění domu. Endraswara tuto znalost nazývá jako „*Matematika Jawa*“ (javánská matematika), pro jejíž výpočet slouží již dříve zmíněný *Primbon* (viz předchozí kapitola). Javánci vedle gregoriánského a islámského kalendáře používají kalendář javánský, mající právě tuto spirituální rovinu. Je rozdělen na 5 dní: pon, wage, kliwon, legi a pahing.

Každá událost (ať už se jedná o svatbu, stěhování či pohřeb) má své správné načasování, dle kterého se velká část obyvatel stále řídí. Lze tím dle narátorů předejít různým nepříjemnostem, budoucím konfliktům v rodině nebo zdravotním problémům.

Před setměním na Jumat Legi (pátek připadající na den „legi“ dle javánského kalendáře) se chodí lidé na hřbitovy modlit a pokládat květiny na hroby svých zesnulých.

Můj učitel mi radil, abych v této době potřel své ochranné kameny a keris (tradiční dýku) speciálním parfémem, který dovnitř přiláká duchy (khodam) (Mas Ndaru).

Ahad	Senin	Selasa	Rabu	Kamis	Jum'at	Sabtu
31	1 Pon	2 Wage	3 Kliwon	4 Legi	5 Pahing	6 Pon
7	8 Wage	9 Kliwon	10 Legi	11 Pahing	12 Pon	13 Wage
14	15 Legi	16 Pahing	17 Pon	18 Wage	19 Kliwon	20 Legi
21	22 Pon	23 Wage	24 Kliwon	25 Legi	26 Pahing	27 Pon
28	29 Kliwon	30 Legi	31 Pahing	1	2	3

Obrázek 5: Javánský kalendář³⁶

Badatelka sama pomáhala se stěhováním javánské rodině žijící ve městě Malang. Přestože patřily k bohatší střední třídě, tak i v jejich případě tradice stále hrála významnou roli. Den stěhování byl vypočten nejstarším rodinným příslušníkem a doprovázen rituály pro ochranu domu. V den nastěhování do domu nového byla sezvána širší rodina, předčítalo se z Koránu v kombinaci s javánskými mantrami, chránící dům a veškeré rodinné příslušníky před zlými silami. Přesto se však znalost těchto výpočtů postupem času vytrácí, jak také popisuje následující úryvek z rozhovoru.

Ještě za generace mého otce byla znalost primbonu běžná věc, kterou ovládala většina Javánců. Dnes se tato znalost postupně vytrácí, primbon ovládají jen někteří, ve většině případů starší generace. Přesto jsou však tyto výpočty dosud obecně praktikovány. Dám ti příklad. Pokud Javánci plánují svatbu, stěhování nebo nějakou významnou oslavu, použijí primbon. Pokud jej neovládají, poradí se s někým z okolí (starší členy rodiny, dukun petungan). Bez ohledu na to, jak moderní daná javánská rodina je, jsem ochoten se vsadit, že se nikdo neodváží naplánovat svatbu bez primbonu (Bapak Haris).

Zmínili jsme důležitost dnů v týdnu a směru, neméně důležité jsou také jednotlivé měsíce. Jedním z významných (dle javánského kalendáře) je měsíc Súro. Javánci věří, že má magickou moc. Měsíc Súro stále hraje významnou roli nejen pro praktikující kejawénu. V

³⁶ Dostupné z: <https://www.amazon.com/Develop-R324-Javanese-Calendars/dp/B06X8YVBLY>

průběhu tohoto měsíce se nedoporučují svatby, stěhování či stavění domu. Pokud někdo tento zákaz poruší, stihne jej neštěstí v podobě rozvrácených rodinných vztahů nebo zničeného majetku. V této době také na různých místech Jávy dochází k obětním rituálům, které se mohou odlišovat dle daného místa a tradice (jiné rituály mohou probíhat v sultanátu v Centrální Jávě, jiné v na Jávě východní). Rozdíly mohou být také lokální, tedy mezi jednotlivými vesnicemi i mezi samotnými rodinami. Nejvíce rituálů se odehrává v první den měsíce Súro (tzv. *Satu Soro*). Ve městě Malang se v tento den konala tradice „*bersih desa*“ (čištění vesnice od zlých duchů), v průběhu které procesí několika set lidí procházelo městem v různorodých tradičních kostýmech. Někteří nesli figuríny znázorňující rozličné duchovní entity (viz obrázek 6). V jižních přímořských částech provincie Malang obyvatelé tuto tradici zakončují obětováním symbolické části místní úrody do moře královně Nyai Ratu Kidul (více viz s. 56).

Bersih Desa je jedním ze zvyků, které se stále dodržují, vedou ji ti, jež jsou v oblasti známí pro svou duchovní moc. V současnosti se však do ní promítá také spousta cizích vlivů. Mladí často nosí kostýmy neodpovídající javánské tradici, které viděli někde v nějakých západních filmech. Tomu nerozumím (Om Aris).



Obrázek 6: Bersih Desa, Malang.

5.4.3.3. Sesaji, Pusaka, Alam Gaib

Již před příchodem světových náboženství lidé na Jávě věřili v existenci určitých nadpřirozených sil. Z toho důvodu také praktikovali různé animistické rituály na ochranu v naději, že nebudou těmito silami rušeni. S kejawénem je neodmyslitelně spjat zájem o nadpřirozeno, o možnost vidět „neviditelné“, tedy tzv. „*Alam Gaib*“ (neviditelný svět), což je dle informátorů vhodné především pro ty, kteří váhají a pro pokračování ve své duchovní praxi potřebují další „důkaz“. Pro zpřístupnění *Alam Gaib* se používá již zmíněného půstu, meditací, ale také různých obětí ve formě jídla, květin či vonných tyčinek (Endraswara, 2018, s. 61). Dle Muldera (1998, s. 144) je velmi složité v rámci kejawénu klasifikovat sakrální a profánní. Nadpřirozeno je v javánské filozofii součástí jednoty života, v níž nadpřirozené události běžně pronikají do každodenních zkušeností. Duchovní praxe také není příliš zaměřena směrem k posmrtnému životu jako je tomu často u světových náboženství, ale jako činnost odrážející se v realitě tady a teď. Praktikující se z těchto důvodů snaží získat požehnání, ochranu nebo duchovní schopnosti pomocí *Alam Gaib*, který se snaží zpřístupnit zmíněnou meditací a askézí, ale také obětinami známými pod termíny „*Sesaji*“ nebo „*Sajen*“. Dle informátorů to je také jedna z praktik, která je jim nejvíce vyčítána příslušníky ortodoxnějšího vyznání islámu. Dle Yusmanta (2018) se jedná o praktiku známou ostrovu tisíce let, přesto je v dnešní době čím dál častěji považována za jednání v rozporu s islámem (*dosa*). Toto přesvědčení však dle jeho názoru vyplývá z nedostatečného porozumění, jelikož *sesajen* nezastává jen funkci spirituální, ale také symbolickou či sociální. „*Nemocný požádá o pomoc lékaře na základě přesvědčení, že jej může z nemoci vyléčit. Někdo, kdo staví dům, požádá stavitele, aby mu jej pomohl postavit. Osoba, která chce být v bezpečí, žádá o pomoc své předky v naději, že bezpečí získá. Stejně tak, jako nejsou lékaři a stavitelé bohem, nejsou bohem ani tito předci*“ (Ibid, 2018).

Úcta k předkům jako jedna z javánských etických zásad byla zmíněna již dříve. Určité květiny či rýže *tumpang*, které bývají součástí *sesaji*, mohou fungovat také jako pokrm určený těmto předkům žijících aktuálně v jiném světě či dimenzi. Složení obětí má v sobě mnoho významů. Samotná rýže *tumpang* svým kuželovitým tvarem symbolizuje vztah člověka k Bohu. Jednotlivé přílohy mohou být chuti sladké, slané, kyselé, hořké či kořeněné, stejně tak jako různé typy lidského charakteru. Navzájem se doplňují, stejně tak jako lidé ve společnosti (Ibid, 2018).

Sesajen je možné nalézt na hřbitovech, v přírodě, či jako součást různých tradičních ceremonií. Badatelka část terénního výzkumu uskutečnila ve vesnici Donowarih spadající do provincie Malang. Vesnice je lokalizována na úpatí hory Mujur. Donowarih se nachází v rurální oblasti relativně vzdálené od hlavní městské infrastruktury. Jedná se o chráněnou a výzkumnou oblast univerzitou Brawijaya. Většina obyvatel má dosažené základní či střední vzdělání, negramotnost se však u starší generace stále vyskytuje (Fajfrlíková et. al, 2020, s. 6). Badatelka se zde setkala s tzv. *juru kunci*, tedy správcem (doslova klíčníkem) jednoho z významných sakrálních míst v okolí.



Obrázek 7: Badatelka během výzkumu ve vesnici Donowarih.

Na vrcholu této hory se nachází dvě hrobky, ke kterým je nutné vystoupat po dlouhých schodech. Dle místních je zde pohřben Kartanegara, poslední panovník království Singhasari vládnoucí mezi lety 1268 to 1292. Mnoho poutníků věří, že jsou hrobky posvátné (tzv. *kramatan*) a mohou jim přinést požehnání či nabytí určitých spirituálních schopností. Právě pro to účely zde pokládají sesaji, medituji a vykonávají různé rituály.

Zkoušel jsem meditovat na hoře Mujur u jedné z hrobek, ale v mém případě neúspěšně. Jsou lidé, kteří věří, že hrobky patří javánským králům, není to však potvrzené (Pak Fajar).

Sesaji bývá mnohdy doprovázeno využitím síly tzv. *pusaka*, tedy spirituálních starodávných předmětů (např. *Keris* – meč, dýka). Tyto *pusaka* mohou mít nadpřirozené schopnosti dle spirituální entity, která v nich může přebývat. Dle Muldera (1998, s. 35) má

téměř každá javánská domácnost ve svém vlastnictví určité pusaka, skrývající v sobě určitou duchovní moc, která bývá využita pro ochranné či mystické účely. Sutiono (2014, s. 91) uvádí, že mnozí mystikové shromažďují velké kolekce (např. kerisů), jelikož věří, že každý z nich v sobě nese určitou spirituální kvalitu. Někteří však tvrdí, že vlastnit tyto pusaka rozhodně není nutností. Pokud dosáhneme přímého spojení s božstvím, rituály i pusaka přestanou postrádat svůj smysl. Dle informátorů tyto předměty bývají děděné po generace, mohou být získány také darem od duchovního učitele nebo je lze nalézt díky vykonaným rituálům.

Před spaním jsem se intenzivně modlil a meditoval. V noci se mi zdál sen, ve kterém mi starší žena podávala keris výměnou za vodní meloun. Byli jsme v centru města (Malang), kousek od Alun Ijen (náměstí Ijen) vedle starého velkého stromu. Další den jsem tento sen vyprávěl svému učiteli, dle kterého byl jasným znamením k tomu, abych se na dané místo v noci s vodním melounem vydal, že se jistojistě vrátím s kerisem. Pokud ovšem budu dostatečně odvážný...To jsem nebyl, bál jsem se a raději jsem na to místo nikdy nešel (Mas Ndaru).



Obrázek 8: Keris, který badatelka dostala darem od jednoho z informátorů.

Badatelka se zúčastnila jednoho z rituálů, který se uskutečnil na předměstí Malangu u pramene *Sumber Nagan* za účelem léčby nemocné ženy. Praktikující připravil sesaji, které se skládalo z rýže, květin, syrového vejce, cigarety a kuřecího masa. Během odříkávání manter držel také zmíněný keris, jenž mu pomáhal v dosažení požadované spirituální síly a následnému úspěšnému vyléčení.

Během svého pobytu badatelka studovala na univerzitě Polinema (Politeknik Negeri Malang), která je dle slov informátorů vybudovaná na místě zakopaného kerisu z dob zaniklého království Singhosari³⁷. Dle jednoho z informátorů o přesné lokalitě ví pouze pár vyvolených, přičemž keris slouží k tomu, aby univerzita prosperovala a zároveň chránila místní učitele a žáky. Je nutné dodat, že daní informátoři praktikovali kejawén a badatelce tuto informaci sdělili až ve chvíli, kdy se dozvěděli, že se o dané téma zajímá. Nejednalo se dle jejich slov o veřejnou informaci. Podobné příběhy lze nalézt i v případě jiných univerzit či vládních budov (Sutiono, 2014, s. 206). Wessing (2006, s. 274-279) uvádí, že využívání služeb dukunů (šaman) nebo kyai (muslimský duchovní) není pro javánské univerzity ničím neobvyklým a spirituální ochranu těmito způsoby často vyhledávají.

Vedle kerisu může být duchovní síla (*kodam*) ukryta také v dalších předmětech. Ty však musí být vyrobené vždy z přírodních látek. Může se jednat o předměty dřevěné, z různých druhů kovů či zvířecích materiálů (kly, drápy, zuby). Praktikující mívají kodam často ukrytý v prstenech či přívěscích. Dle duchovní entity, která se v daném předmětu skrývá, jim může dodávat duchovní sílu, pomáhat léčit, ochraňovat je apod.

Dle Geertze (1960, s. 16-29) lze tyto duchovní bytosti rozdělit do třech kategorií. Tzv. *Memedis* (doslova “strašící”), *Lelembut* (mohou způsobit “posedlost”), a *Tuyul* (skřítki). Posedlé osobě může pomoci pouze dukun či kyai, který provede rituály, po kterých duch tělo opustí (Ibid, s. 16-29). Mezi *Memedis* patří *Sundel Bolong*, postava ženy s dírou v břiše nebo tzv. *Genderowo*, gigantická postava obra tmavé pleti. Negoro (1999, s. 63) zmiňuje na základě rozhovoru s mystikem Anomem Binaji existenci minimálně šesti světů, ve kterých tyto duchové žijí – svět bytostí merkayangan, kajiman, demit, siluman a další dva světy patřící svatým a dobrým bytostem.

Dříve jsem prodával bakso (polévka s masovými knedlíčky) kousek od hřbitova, jelikož se tam přes den mnoho lidí chodí modlit. Jednoho dne ke mně přišla mladá slečna, řekla si o bakso a místo peněz mi podávala spadané listí. Když začala jíst, všiml jsem si, že polévka teče po zemi. Protékala jí obrovskou dírou v břiše (pouliční prodavač, 49 let, Malang).

³⁷ Singhosari bylo javánské hinduisticko-buddhistické království nacházející se na východní Jávě mezi lety 1222 and 1292 n.l.

Můj bratranec si často zahrával s černou magií, až ho posedl zlý duch. Naše rodina mu nedokázala pomoci, poslali jsme ho tedy na tři měsíce do Pesantrenu, kde se jim bratrance podařilo zachránit. V současné době je v pořádku a praktikuje pouze islám (Mbak Ela).

Víra v nadpřirozené entity rozhodně není vlastní pouze praktikujícím kejawénu. Existenci těchto entit potvrzovali také ortodoxnější muslimové.

V islámu samozřejmě také věříme na nadpřirozené bytosti, vždyť i Korán mluví o jinnech. Jen jim člověk nesmí obětovat (Ibu Cipta, muslimka).

Velmi často jsou právě tyto entity využívány šamany pro magické rituály. Duchovní entity bývají také mnohdy podávány jako jedno z častých odůvodnění negativních životních okolností (neúspěch v podnikání, krádež, nemoc a další).

Víš proč do té restaurace nikdo nechodí, i když prodávají to samé, co vedle? Do jídlu jim tam plive pocong³⁸. Toho tam mají určitě na objednávku od té vedlejší restaurace! (Mbak Fira, muslimka).

Přes svou špatnou pověst vyplývající z reformistického islámu stejně tak jako z aktuální demystifikované společnosti jsou nadpřirozené bytosti stálou součástí života některých Javanců. Dle Kima (2007, s. 156) bývá pro západního člověka velmi obtížné plně pochopit, jakou roli tyto nadpřirozené bytosti hrají v javánském světonázoru, a proto se tomuto tématu věnovala také badatelka. „Život s nadpřirozenem“ rozhodně není otázkou rurálních oblastí, ale i v Malangu bývá brán jako součást běžného života. Jeden z informátorů vzpomíná na následující událost, která se měla odehrát před několika lety:

Během oprav Jalan Ijen (ulice Ijen) v Malangu museli dělníci rozkopat silnici a našli pod ní obrovského hada. Kdo od této chvíle prošel kolem tohoto místa, upadl do transu. Nakonec místní duchovní zorganizovali hromadné modlení, předříkávali jsme společně súru Rukyah, abychom toto místo vyčistili od démonických sil (Mas Ndaru).

³⁸ Duchovní entita mající podobu zesnulého člověka v pohřebním rubáši.

Moderní konzumní kultura tohoto zájmu o nadpřirozeno dokázala pragmaticky využít. Nejčastějším žánrem objevujícím se v místních kinech jsou proto horory, televizní pořady se zaměřují na nadpřirozené události či přenosy exorcismu. V poslední době mezi nabídkami místních cestovních kanceláří existují také cesty zaměřené na mystická posvátná místa (např. výše zmíněný *Sumber Nagan*). Nadpřirozeno je něco, co Javánci velmi láká, na druhou stranu se jej zároveň obávají, z čehož vyplývá i následný strach z praktikujících kejawén, u kterých se očekává, že tyto síly ovládají. Více k tomuto tématu napoví následující kapitola.

5.4.4 Klasifikace javánských šamanů

V předchozích kapitolách bylo zmíněno, že někteří praktikující disponují schopnostmi jako je léčení, astrální cestování či předpovídání budoucnosti. Praktiky, které by mohly být označeny jako „magické“, rozhodně nejsou pouze záležitostí Jávy, ale lze je v určitých formách nalézt po celé Indonésii. Lidé, kteří tyto praktiky provozují, bývají nejčastěji označováni jako dukunové (šamani). Geertz (1960, s. 86) uvádí, že se však pod tímto termínem může skrývat široká škála služeb od porodní asistence (tzv. *dukun bayi*), organizace svateb (*dukun temanten*), numerologie (*dukun petungan*), masáže (*dukun pijat*), až po bylinkářství (*dukun djampi*) aj. Sutiono (2014, s. 102) v rámci svého výzkumu na Západní, Střední a Východní Jávě identifikoval celkem 28 aktivit, které jednotliví šamani provozují. Zároveň však ve většině případů provozují také svou profesi civilní. Upozorňuje, že vedle výše zmíněných služeb šamani hrají významnou roli také v rámci zachování lokální kultury, v níž se velmi často aktivně angažují (stínové divadlo wayang, tradiční tance aj.). Dukunové se většinou specializují na více zmíněných aktivit, přičemž nabízejí především ty služby, které nejsou institucionálně zajištěny, přístup k nim je omezený či příliš nákladný. Roli v této situaci může hrát skutečnost, že výdaje na zdravotní pojištění nemusí být vždy v rámci rodin prioritizovány, jak také ukázal výzkum z ostrova Sumatra (Fajfrlíková a Štolfová, 2016, s. 102). V případě zdravotních problémů se lidé k těmto léčitelům odebírají ve chvíli, kdy si nemohou dovolit léčebné výlohy v místních nemocnicích nebo v případech, kdy konvenční medicína selhala. Sartini a Putra (2017, s. 52) uvádí, že někteří šamani dokáží vyléčit různorodé nemoci od běžných bolestí břicha až po nemoci závažné jako je cukrovka

či rakovina. Pacienti je vyhledávají také z důvodů finanční a časové úspory. Setkání s léčitelem v sobě totiž nenese žádné administrativní nároky ani nebývá podmíněno financemi (platby bývají dobrovolné).

Moje babička má pod kůži susuk³⁹...Není to vidět, ale všichni to víme, vyléčil ji cukrovku. Dnes jí je přes 80 a je zdravá, ale jednou si jen bude muset nechat od dukuna vyndat, se susukem v těle se totiž velmi dlouho a těžce umírá (Mbak Kikie).

Mezi těmito existují také dukuni provozující černou magii, pomocí níž naopak přivolávají různorodá neštěstí. I této magie existuje více druhů. Dle Geertze (1960, s. 107-108) se jedná o sihir, tenung, djengges a santet. „Tenung“ způsobuje zvracení krve nebo horečku bez dalších příčin. „Djengges“ umožňuje přenos střepů, vlasů či hřebíků do žaludku oběti, někdy je při rituálu použit také kus drátu, který způsobí paralýzu (na dálku). V tomto případě Geertz zmiňuje zkušenost doktora, který jedné z obětí během operace opravdu ze žaludku tyto předměty odstranil. Dalším druhem je „santet“, který způsobuje nevyléčitelné střední potíže vedoucí ke smrti. Do černé magie patří také „guna“ pro dočasné získání atraktivity pro vybranou osobu nebo magie „sirep“, která způsobuje hluboký spánek, a která je tedy využívána mezi zloději.

Badatelka sama byla vícekrát v průběhu svého pobytu před těmito druhy magie varována. Následující konverzace proběhla během obědu se dvěma vysokoškolskými učitelkami („santri“ muslimkami).

Ibu Erwita: Pavlo, dej si pozor, až příště půjdeš na trh, moje kamarádka šla nedávno nakupovat a okradli ji. Poslední, co si pamatuje, je skupinka lidí, která k ní přistoupila...přišla k sobě až ve chvíli, kdy stála před bankomatem s kartou v ruce, vybrala pro ně většinu svých úspor!

Ibu Lia: Ano, mojí kamarádce se stalo to samé! Oni na tebe sáhnou, řeknou zaklínadlo a nevíš o sobě! Dej si pozor, ty, jako cizinka tyto individua přímo přitahuješ!

³⁹ Zlatá jehla implantována do kůže pro ochranu, vyléčení z nemoci nebo posílení krásy a charismatu.

Víra v černou magii je na Jávě velmi reálná a často vede k obviněním, proti kterým se lze jen stěží bránit. V průběhu svého pobytu se badatelka vícekrát dostala do situací, během kterých osoby z jejího okolí pojímaly podezření, že je proti nim vykonávána černá magie (a to většinou na základě velmi abstraktních znamení). Badatelka samotná byla vícekrát přesvědčována, že se i ona sama stala obětí, na základě čehož jí byly darovány různé ochranné oleje či předříkávány modlitby. Šíření těchto domnělých podezření však považuje za mnohdy nebezpečnější než magii samotnou. Nepřímá obvinění potvrzuje také Geertz (1960, s. 109), dle kterého se šíří především formou pomluv a hypotéz. Z předchozích kapitol však již víme, že periodické výbuchy násilí vůči dukunům či kyaji nejsou ničím ojedinělým, vždy je však potřeba rozlišovat pravou motivaci daných násilných činů. Jako ochrana proti černé magii existuje pouze možnost použití magie silnější, tedy nalezení schopnějšího dukuna na protistraně, který, pokud bude úspěšný, může dané kouzlo obrátit zpět na toho, kdo si jej objednal. Geertz trefně podotýká, že dukun (a to na obou stranách) zastává pouze roli jakéhosi mystického „právníka“. Magie je mystickým aktem a pouze mystikou může být poražena. I z těchto důvodů dle Geertze nedává smysl kriminalizace těchto činností (Ibid, s. 110).

Přestože mezi dukuny nalezneme ty, kteří pomáhají, i ty, u kterých je tomu naopak, negativní konotace termínu „dukun“ v javánské společnosti významně převažuje (Sartini a Ahimsa-Putra, 2017, s. 46). Z těchto důvodů se mezi Javánci používají méně kontroverzní termíny jako je „*orang pinter*“ (moudrý člověk), „*orang spiritual*“ (spirituální člověk) nebo jednoduše „*pomocník*“. Mezi našimi informátory byli někteří, kteří splňovali charakteristiku dukunů, uměli léčit, vyhledat zdroje podzemní vody či ovládali výklad primbonu. Označení „dukun“ se však bez výjimky vyhýbali.

Je nutné poznamenat, že ne každý praktikující kejawén tyto spirituální techniky ovládá a jak bylo řečené dříve, nejsou ani hlavním cílem učení. Dukun provozující černou magii je v přímém rozporu s etickými zásadami kejawénu, kterými by se praktikující měli řídit, informátoři ji proto také z těchto důvodů neschvalovali. Připouštěli však, že skrze učení kejawénu je možné tyto schopnosti získat, záleží však na každém, jak s nimi (a následně se svým osudem včetně posmrtného života) naloží. Věřili, že dukunové černé magie, včetně těch, kteří si jejich služby objednali, budou po smrti sloužit stejným entitám, které jim černou magii pomohli uskutečnit. Podobně jako Faust s Mefistotelem uzavírají jakousi pomyslnou smlouvu s ďáblem.

Dle islámu jsou veškeré magické praktiky zahrnující spolupráci s duchovními entitami (jinny) proti Bohu, z tohoto důvodu je takové počínání považováno za širk (herezi) a mušrik (polyteismus). Nicméně i přes tyto náboženské překážky služby dukunů dle badatelčiných zkušeností mnohdy využívají i zapřísáhlí santri. Jak uvádí Sutiono (2014, s. 81), chudoba a nedostatečný přístup k zdravotním službám motivuje obyvatelstvo, aby služby šamanů nadále využívali, a to i na úkor svého náboženského přesvědčení. Problematická je také odlišná interpretace na názor magie v případě oficiálních náboženství a lokálních tradic. Zatímco některé názory uvádí, že šamanismus je produktem moci zla, jiní tvrdí, že je to boží dar, který je třeba využít pro služby lidu (Ibid, s. 213).

Můj otec byl úspěšný obchodník, cestoval po celém světě. Mohli jsme si koupit větší dům, zaplatil nám všem dobrou vysokou školu. Samozřejmě se našla spousta těch, kteří nám peníze záviděli. Jednoho dne těžce onemocněla moje maminka a doktoři jí neuměli pomoci. Otec vyhledal dukuna, aby si ověřil, jestli se nejedná o černou magii. To mu bylo potvrzeno. Do našeho domu přišla žena, šel z ní strach, provedla v domě nějaký rituál, po kterém z domu vyletěla obrovská ohnivá koule, která také po cestě zničila některé spotřebiče. Maminka se následně vyléčila (Ibu Tirta, santri muslimka).

Přes zmíněné negativní postoje však existují šamani (ať už jim dáme oficiální termín jakýkoliv), kteří se paradoxně stávají poradci politiků, prezidentů, celebrit, lékařů a dalších. Dle Bruinessena a Howell (2007, s. 106) se předpokládá, že prezident Suharto využíval v prvních desetiletích Nového řádu jako svého duchovního poradce javánského mystika (tedy praktikujícího určitý způsob „kebatinan“). V pozdějších letech souběžně s jeho příklonem k ortodoxnímu islámu však započal preferovat služby mystiků súfijských. Zdá se tedy, že súfismus do jisté míry nahradil kebatinan jako legitimnější zdroj spirituálních sil.

5.4.5 Spiritualita v javánské kultuře⁴⁰

Pouze stěží bychom našli příklad klasického javánského umění, ve kterém by nehrál roli žádný spirituální aspekt. Spirituální význam mají javánské tance, gamelán či divadlo wayang⁴¹. Vybrané druhy umění Geertz definuje jako „halus“ (1960, s. 261), tedy umění jemné, duchovní. Správné provedení klasického umění s sebou tedy nese znalost spirituálních javánských rituálů, sesaji či duchovní přípravy formou meditace či askeze. Dle některých názorů představení není určeno pouze pro diváky, ale také pro duchovní entity (*makhluk halus*). V současné podobě je možné nalézt různé „inovativní“ verze zmíněných druhů umění, které byly o spirituální prvky oprostěny. Přesto badatelka považuje za důležité představit i tento druh spirituality, jelikož především divadlo wayang bylo mnohými informátory praktikujícími kejawén zmiňováno jako jeden ze zdrojů javánské moudrosti a spirituality.

5.4.4.1 Wayang

Wayang je původním uměním ostrova Jáva, ze kterého se dále rozšířil do dalších asijských zemí. V rámci wayangu existuje více druhů, nejznámější je však *wayang kulit*, během kterého jsou používány loutky vyrobené z kůže. Představení je doprovázeno tradičními nástroji (gamelanem) a pojednává především o příbězích eposů Ramajána a Mahábháráta. Nejstarší nálezy literárních děl určených pro wayang spadají do 9. a 10. století (Votrubec a Dubovská, 1985, s. 18). Vznik stínového divadla byl údajně ovlivněn příchodem islámu. Problémem bylo především vyobrazení Boha v podobě loutek. Z tohoto důvodu byl wayang následně přetransformován do své současné podoby, kdy jsou loutky vedeny před osvětleným plátnem a diváci sledují pouze jejich stíny. Nejdůležitější roli zastává tzv. *Dalang* (vodič loutek a vypravěč), který je javánskou komunitou vysoce respektován. Musí prokázat nejen znalost tradice, eposů, hereckého umění, a znalosti improvizace, ale zároveň splňovat určité morální zásady nutné k tomuto povolání (Votrubec a Dubovská, 1985, s. 25). Příběhy eposů jsou natolik rozmanité, že mohou být použity pro většinu životních situací.

⁴⁰ Kapitola je sepsána na základě publikovaného článku Kejawen jako tradiční mystická víra v případě současné Jávy (Fajfrlíková, 2018).

⁴¹ Wayang je javánský termín označující tradiční druh divadla

Dalangové si často vybírají takové, které se vztahující k aktuálním problémům (politika, ekonomika apod.). Funkce wayangu je především vzdělávací, ale také ochranná. Některé z příběhů mohou mít také kontext mystický zajišťující komunitě dobrou úrodu a ochranu před neštěstím (Hays, 2008). Wayang se často hraje během slavnostních příležitostí jako je obřizka či svatba, mnohdy bývá součástí dříve zmíněného rituálu bersih desa. Sledování představení duchovními bytostmi by mělo komunitě zajistit štěstí a prosperitu (Engelhardt a Bohlman, 2016, s. 46).

Věříme, že Dalang nehraje jen pro lidské publikum, ale představení s námi sledují také duchové. Nalákala je vůně vonných tyčinek a zvuk gamelanu. Dalang je dokáže vidět a komunikovat s nimi (Mas Otong).

V rámci jednoho představení trvajícího deset hodin Dalang mění hlasy i jazyky (nejčastěji zaznívá javánština, balijština, sánškrť či indonéština). Dle Engelhardta a Bohlmana (2016, s. 47) je pro praktikující kejawénu i samotné sledování představení určitou formou spirituálního rituálu. Společně s vystupujícími jsou nuceni překonávat ospalost až do svítání, díky odepírání potřeb tedy posilují své duševní a fyzické schopnosti. Zážitek z wayangu může sloužit jako jakási forma meditace, přičemž zpracování morálních a filozofických lekcí je považováno za duševně obohacující. V průběhu výzkumu měla badatelka příležitost setkat se s dalangem, tedy vodičem loutek, který byl zároveň aktivním praktikujícím kejawénu. Umění wayangu vystudoval na univerzitě v Yogyakarta, následně se učil také od dalších profesionálních dalangů. Dle jeho názoru bylo praktikování meditace a asketických cvičení významnou součástí jeho profese, kterým se věnoval o to intenzivněji před plánovaným představením. V současnosti je v důchodu, maluje obrazy, vyučuje javánštinu a lidé z jeho okolí si k němu velmi často chodí pro radu.

Z divadelních her wayangu existuje spousta příběhů, ze kterých lze čerpat duchovní moudrost. Mojí oblíbenou postavou je například Semar. Ten předstíral, že je ošklivý, aby ho ženy nechaly na pokoji. Je to pro mě vhodný příklad toho, jak by se měl chovat „orang jawa“ (Javánec). Nenechat se ovlivnit nejen ženami, ale také svým postavením, penězi, jednoduše svými touhami. A tomuto učí také kejawén (Pak Usman).

Popularita klasického wayangu v poslední době klesá. Málokdo v současnosti vydrží sledovat představení trvající deset hodin v kuse, z toho důvodu se wayang (především ve městech) krátí na necelé dvě hodiny. Podle některých Javanců je zastaralý, dlouhý a nudný a často mu již nejsou schopni porozumět.

Myslím, že bychom se měli snažit zachovat tradiční kulturu, ale wayang pro mladší generaci atraktivní již není. Moderní kultura je pro mě mnohem zajímavější (Mbak Ela).

Tuto tendenci potvrzuje také Kim (2007, s. 93). Děti jsou v současnosti podrobeny odlišným náboženským alternativám, přinášejícím jiné způsoby trávení času. Na rozdíl od starší generace, pro kterou bylo normální, že se kvůli představení wayangu vydala na několika kilometrovou cestu do vedlejší vesnice a pospávala při něm až do svítání, současná generace chodí s jejich matkami do mešit, kde jim místo ukolébavky slouží arabské modlitby. U některých vybraných představení, kterých se badatelka zúčastnila, se vliv islámu odrážel také na samotném provedení wayangu. Při představení *wayang wong* (představení s herci) bylo možné vidět herečky oblečené místo tradičních kostýmů v černých hidžábech. Dalang také častěji hovořil o důležitosti dodržování náboženských pravidel (mimo jiné nošení zmíněného hidžábu u žen). Nejedná se však pouze o měnící se náboženské klima, ale také o globalizaci a komercialismus, které mají na místní tradice neméně významný vliv. McDaniels (2017, s. 9) zmiňuje v tomto kontextu představení v Jakartě z roku 2012. Vedle javánské hudby hrál gamelán k představení také hudbu západní, a kromě tradičně oděných tanečnic zpívajících v sárongu a kebaya zde tančila také tanečnice v obleku policistky. Dalang, jehož tradiční oblečení pro představení sestává z čapky, látkového pásku a sárongu (symbolizující nebe, zemi a podsvětí) byl oblečený ve stylu rockové hvězdy s koženou bundou a saxofonem. Aby wayang mohl úspěšně konkurovat moderním formám zábavy, jako jsou filmy, televizní pořady nebo karaoke, mají dalangové tendenci zdůrazňovat komické scény na úkor dějové linie a nahrazovat hudební doprovod popovými melodiemi, což vede ke ztrátě některých charakteristických rysů (UNESCO, 2021). Je tedy otázkou, zda původní význam wayangu a jeho spirituální podtext postupem času zcela nezastíní jiné motivy.

5.4.4.2 Tanec

Tanec má na Jávě nejen funkci estetickou, ale velmi často opět také funkci duchovní. Na ostrově má každý region svou vlastní podobu tradičního tance i kostýmů. *Kethek Ogleng* pochází z Wonogiri, z oblasti střední Jávy tanec *Serimpi*, *Gambyong* pochází ze Sóla a tanec *Topeng* z Malangu.

V případě tanců využívajících javánských spirituálních technik lze zmínit tanec *Reog Ponorogo*, který se stal významnou součástí identity města Ponorogo ležícího ve východní části Jávy. Tanec se obvykle skládá z 25-40 tanečníků. Přední postavou reogského tance je tzv. *Singo Barong*, vyznačující se tygří maskou ozdobenou pavím perím. Masku Singo Baronga může vážit až 50 kg, což jí také dělá největší a nejtěžší maskou na světě. Tanečník jí musí udržet pouze silou svých zubů. Z tohoto důvodu se před samotným představením odehrává rituál, který tanečníkovi umožní masku udržet po celé představení. Singo Barong vystupuje ve stavu transu, kterého docílí opět na základě rituálních praktik. Kromě fyzického cvičení jsou tanečníci, zejména *Warok* (duchovní učitel a vůdce Reogu) povinni dodržovat přísná pravidla a duchovní cvičení (Wilson, 1999). Na samotný průběh rituálu nutný před zahájením vystoupením byl dotazován informátor pocházející z města Ponorogo:

Samotný rituál se odehrává v domě v těsné blízkosti místa budoucího představení. Bývá veden někým z řad starších dané vesnice, těmi, kteří mají odpovídající schopnosti a silného ducha. K rituálu je zapotřebí kadidlo (kemenyan), hořká káva (wedang kopi pahit), wedang gula asem, parem (speciální nápoj) a rýže (sego kokoh). Každá z těchto obětí (sesaji) má speciální význam. V případě kadidla je to symbolika Boha. Celé představení patří jemu a pořádá se pro Jeho oslavu. Vůně kadidla také láká duchy, kteří jsou během představení přítomni. Hořká káva symbolizuje potíže a úkoly, které lidstvo musí překonat na cestě životem. Parem je speciální nápoj připravený z tamarindu, kurkumy, cukru a soli a slouží pro udržení míru v myslích a srdcích všech zúčastněných, tedy tanečníků, hudebníků i publika. Další z obětí je speciální cigareta „rokok grendho“ a trojice květín (růže, jasmín, cananga) jejichž vůně má přilákat duši tygra, která se následně spojí s hlavním tanečníkem a poskytne mu po dobu představení speciální sílu (Pak Miko).



Obrázek 9: Reog Ponorogo⁴²

Dalším spirituálním tancem je *Kuda Luping* (v provincii Střední Jáva známý pod pojmem *Jathilan*). Tanec je oblíbený především na vesnicích, v minulosti symbolizoval sílu bojovníků, v současnosti slouží především pro zábavu. Tanec se odehrává za doprovodu tradičních javánských nástrojů (gamelan) pod vedením osoby znalé potřebných rituálů a disponující duchovními schopnostmi. Představení může trvat až několik hodin a jeho vyvrcholením je „posednutí“ tanečníků entitami (*makhluk halus*), které jsou stejně jako v případě Reogu nalákány různými druhy obětí (*sesaji*). Tanečníci se jeden po druhém dostávají do transu, do kterého často upadnou i přihlížející z publika. V tomto stavu jsou schopni snést jakoukoliv fyzickou bolest, požívají sklo, žhavé uhlí nebo dokáží zuby rozlomit kokosový ořech. Významnou roli vedle tanečníků zastává *pawang* (šaman, dukun) znalý *ngelmu*, který celý proces od začátku do konce řídí, připravuje duchům *sesaji* a přivolává je, aby se staly součástí tance a následně tanečnický jednoho po druhém opět z transu vyvádí. Rituálně i symbolicky má tento tanec za cíl uvolnění tenze nakumulované z běžného života a poskytuje účastníkům svobodu dosáhnout „nepoznaného“ bez zavedených pravidel a nařízení. Tanečníkům je tedy umožněno během transu odkrýt svou vlastní spiritualitu. Tato „svoboda“ jim je následně opět pawangem odebrána, a to především ve chvílích, kdy jsou nebezpeční sobě nebo svému okolí (Nasuruddin, 1990, s. 142-145; Kim, 1996, s. 155-157).

⁴² Dostupné z: <http://agusprihandono.blogspot.cz/2013/01/anakku-kesurupan-reog-ponorogo.html>



Obrázek 10: Kuda Lumping.

Představení Kuda Lumping se zúčastnila také badatelka. Uskutečnilo se u příležitosti obřizky několika chlapců v odlehlejší oblasti Blimbing města Malang. Začalo nejprve tancem dětských tanečníků, kteří byli po chvíli nahrazeni dospělými muži švihajícími kolem sebe dlouhými biči. Tanec byl doprovázen tradiční javánskou hudbou a v rohu byly postaveny obětiny (rýže, ovoce, cigarety, vonné tyčinky). V závěru večera opravdu došlo u několika tanečníků i diváků ke zmíněnému transu. Jeden z účinkujících začal pojídat žhavé uhlíky přímo z ohně, z úst mu kapaly černé sliny. Další trhali větve z okolních stromů a pojídali jejich dřevo. Nálada v publiku byla velmi nepříjemná, úzkostná až agresivní, představení se stalo po nějaké době nepřehledným a následně postupně ukončeno pod vedením několika šamanů (pawangů).



Obrázek 11: Kuda Lumping.

Zmíněné tance jsou vyučovány jak v neformálních vesnických skupinách, tak na několika tanečních školách. Místní vláda javánskou kulturní tradici v žádném případě nepotírá, naopak, město se tradiční javánskou kulturu snaží podporovat pro svůj možný potenciál v rámci turistického ruchu. Co všem v případě oficiálních slavností organizovaných městem nenalezneme, je přítomnost sesaji, transu a dalších spirituálních aspektů. Pawestri (2019, s. 207) podobné tendence popisuje také v případě města Yogyakarta v provincii Střední Jáva. Kuda Lumping v jeho tradiční spirituální formě je dle informátorů možné vidět především při soukromě organizovaných představeních.

5.4.6 Společenské postavení praktikujících

Kejawén je součástí javánské společnosti po tisíciletí. Pokud budeme vycházet z Mulderovy definice, kdy kejawén a javánismus sdílí stejný význam, kejawén byl a do jisté míry stále je součástí života javánského etnika. Vzhledem k jeho dlouhodobě zakořeněné tradici by se nabízelo, že bude javánskou společností minimálně tolerován, pokud ne přímo respektován. Jaké okolnosti změnily nazírání javánské společnosti na filozofii, která byla po dlouhou dobu hlavním pilířem javánské identity? Odpověď na tuto otázku je velmi komplexní, zahrnuje příchod islámu na Nusantara, postupný důraz na jeho ortodoxii, politická rozhodnutí během století dvacátého, stejně tak jako současnou globalizaci a příklon ke kultuře západu a komercialismu.

Postavení praktikujících kejawén je ovlivněno více faktory, vyplývajícími z určitých historických událostí, politického vývoje či z náboženského přesvědčení. Nemalou roli však hraje také globalizace, příklon k západní kultuře především v případě mladé generace a související kulturní „demystifikace“. Jak uvádí Muhni (2002, s. 3), mladá generace o sobě více smýšlí jako o Indonésanech než o Javáncích. Hodnoty kejawénu také nejsou v souladu s materialistickými hodnotami, které jsou v Indonésii aktuálně považovány za moderní, k čemuž Muhni (2002, s. 30) uvádí následující úryvek z rozhovoru:

A: Hele, pamatuješ si na Tona odvedle, co kvůli všemu brečel? Stal se z něj úspěšný podnikatel!

B: To nazýváš úspěch? Znáám ho, ale má jenom Toyotu, žádný Mercedes nebo BMW, to přeci není žádný úspěch!

Dle výsledků z výzkumu ovlivňují současné postavení praktikujících kejawén v rámci javánské společnosti následující aspekty:

1) Aspekt náboženský:

- narůstající „arabizace“ společnosti,
- rozšíření ortodoxnějších forem islámu odmítajících synkretismus;
- nazírání na kejawén jako na černou magii.

2) Aspekt historický/politický:

- zakořeněné nazírání na příslušníky kejawénu jako na komunisty;

- vymezení tzv. „*aliran sesat*“, marginalizace náboženských minorit nespádajících do hlavní šesticе státem podporovaných náboženství.
- 3) Aspekt nacionalistický: *kejawén* jako javánismus v sobě odráží přežitek „nadřazenosti“ javánského etnika.
- 4) Aspekt ekonomický: narůstající globalizace, vzhlížení ke kultuře západu, narůstající ekonomická úroveň nesoucí s sebou odklon od původních tradic a kultury.
- 5) Aspekt kulturní: *kejawén* vnímán jako relikť minulosti, moderní je západní materialismus (značkové oblečení, auta, elektronika, filmy) spojený s kulturou islámské ortodoxní zbožnosti (styly oblékání, nárůst zájmu o poutě do Mekky skrze specializované cestovní kanceláře, nárůst zájmu o online kazatele).

Dohledat oficiální data týkající se diskriminace a případných útoků vůči příslušníkům *kejawénu* je složité především z toho důvodu, že se převážná většina praktikujících oficiálně hlásí k jednomu z šesti státem podporovaných náboženství. Pokud se ve statistikách objeví, bývají zařazeni do jedné kategorie společně s dalšími „*aliran kepercayaan*“ (proudy víry). Nutno dodat, že se zároveň od sebe statistické informace týkající se *kepercayaan* v různých zdrojích významně odlišují. Dle výzkumu neziskové organizace SETARA v roce 2016 došlo celkem ke 208 násilných incidentům na základě náboženské příslušnosti ve 24 provinciích Indonésie, a to často s podporou lokálních autorit. Ve většině případů se jednalo o diskriminaci příslušníků jiných náboženství než státem podporovaných (Setara, 2017). V roce 2018 již bylo dle Wahidova institutu těchto nábožensky motivovaných útoků celkem 276 (dle státních zdrojů se však jednalo o pouhou třetinu). Následující tabulka ukazuje celkovou incidenci mezi lety 2006–2018. Nejvíce těchto nábožensky motivovaných útoků se odehrálo na Západní Jávě, následovala Jakarta a provincie Východní Jáva (jejíž součástí je také město Malang). Aceh s uzákoněným právem šaría byl až za zmíněnými javánskými provinciemi.

Provincie	Počet incidentů
Západní Jáva	629
Jakarta	291
Východní Jáva	270
Střední Jáva	158
Aceh	121

Jižní Sulawesi	112
Východní Sulawesi	106
Západní Sulawesi	104
Banten (Jáva)	90
Západní Nusa Tenggara	76

Tabulka 5: Počet násilných incidentů vůči náboženským minoritám mezi lety 2006-2018.

Nejčastějšími pachateli těchto útoků byli členové lokálních občanských organizací (tzv. *Kelompok*). Tyto „kelompok“ bývají nejčastěji založené za účelem společné zemědělské výpomoci v rurálních oblastech. Za překvapivou lze považovat skutečnost, že příslušníci radikální organizace *Front Pembela Islam* byla v četnosti násilných nábožensky motivovaných útoků umístěna až za příslušníky semi-státní instituce *Majelis Ulama Indonesia* (MUI).

Pachatelé nábožensky motivovaného násilí	2014	2015	2016	2017	2018
Lokální občanské organizace (kelompok warga ⁴³)	41	40	42	28	32
Lokální občanské organizace s náboženskou tematikou	11	19	33	13	15
Majelis Ulama Indonesia (MUI)	15	13	17	10	22
Jednotlivci	0	0	6	5	46
Front Pembela Islam	14	11	16	6	7
Forum Umat Islam (FUI)	6	2	1	3	6
Podnikatelé	1	7	4	0	1
Lokální náboženský/občanský představitel	0	8	1	2	0
Gerakan Pemuda Ansor ⁴⁴	1	1	0	4	3

Tabulka 6: Nejčastější pachatelé nábožensky motivovaných útoků mezi lety 2014-2018.

⁴³ Nejčastěji zemědělské organizace v rurálních oblastech. Účelem kelompoku však mohou být také další společné zájmy (např. vzdělání, sociální pomoc, volnočasové aktivity apod.)

⁴⁴ Nezisková islámská mládežnická organizace přidružená k Nahdlatul Ulama.

Nejčastějšími oběťmi těchto násilných aktů byli individuální jednotlivci (náboženství nebylo specifikováno), dále se jednalo o skupiny křesťanů, šiitů nebo příslušníky domorodých vír/náboženství (*aliran keagaman*). V případě některých násilných aktů byly oběťmi také muslimové.

Oběti nábožensky motivovaných útoků	2014	2015	2016	2017	2018
Jednotlivci	19	22	22	59	38
Skupina obyvatel (žijící v jedné oblasti – tzv. „warga“)	5	29	33	20	39
Křesťané	25	27	20	15	18
Šiité	15	28	23	10	7
Aliran Keagamaan	36	13	19	5	0
Ahmadiyah	11	12	27	8	5
Muslimové	12	21	9	0	3
Gafatar ⁴⁵	0	9	36	0	0
Studenti či zaměstnanci (blíže nespecifikováno)	3	8	12	8	2

Tabulka 7: Nejčastější pachatelé nábožensky motivovaných útoků mezi lety 2014-2018.

Jak z předchozí tabulky vyplývá, oběťmi jsou také vyznavači lokálních vír, mezi které se řadí také kejawén. Přesná čísla však nelze určit. S největší pravděpodobností tyto statistiky obsahují pouze počet nahlášených případů, které jsou i tak vzhledem k počtu obyvatel Indonésie relativně nízké. Specifičtější data však nejsou badatelce dostupná.

Dle Wasista (2020, s. 8) narůstající politická polarizace mezi lety 2014-2020 zapříčinila také zvýšenou nevraživost vůči učení kejawénu a jeho praktikujícím. Radikální islámské skupiny jako Hitzbut Tahrir, Front Pembela Islam (FPI) či radikální kazatelé, mezi které patří také Yazid bin Abdul Qadir Jawa či Khalid Basalamah, se opakovaně vůči kejawénu vymezovali. O negativním vývoji vypovídá také názor Nahdlatul Ulama (NU), která byla vždy známá pro svůj umírněný přístup a která se v současnosti vůči kejawénu rovněž vymezuje. Toto vše dle Wasista dopadá také na postoje v rámci široké veřejnosti (Ibid, s. 8).

⁴⁵ Náboženská minorita na ostrově Kalimantan.

Nugroho (2019) upozorňuje, že se aktuálně nikdo z předních politických nebo ekonomických elit veřejně k praktikování kejawénu nehlásí. Vzhledem k náboženské distribuci obyvatelstva je také „politicky nevýhodné“ hlásit se k jiné příslušnosti než ke státu podporovanému náboženstvím. I z těchto důvodů je postavení nejen příslušníků kejawénu, ale také dalších menšin v mnohém problematické. Ten, kdo se minority veřejně zastane, se vyskytuje riziku ztráty voličů a podporovatelů.

Přestože rozhodnutí Ústavního soudu přineslo určité oficiální „uznání“ také jiných náboženství než šesti podporovaných, je otázkou, jakým způsobem se reálně odrazí do života minorit. S implementací rozhodnutí se pojí mnoho navazujících administrativních problémů, které bude nutné nově legislativně ošetřit. Zpráva americké kanceláře pro mezinárodní náboženskou svobodu pro rok 2019 mimo jiné uvádí, že příslušníci ostatních náboženských skupin jsou i nadále vystaveni tlaku učitelů, kteří rodiče přesvědčují ke zvolení jednoho z šesti náboženství pro výuku svých dětí (především z důvodu nedostatečných kapacit). Rodiče také často podepisují, že se jejich dětem dostává vzdělání dle jejich víry, i když je skutečnost odlišná.

5.4.7. Postavení praktikujících v Malangu

Obyvatelstvo Malangu se skládá z různých etnických skupin (Javánci, Maduránci, Číňané či Arabové). Žije zde také mnoho dočasných migrantů, ať už se jedná o studenty (v Malangu je velký počet vysokých škol), obchodníky či sezónní dělníky. Významné sakrální stavby zde byly postaveny za dob kolonialismu, patří mezi ně mešita Jami (velká mešita), kostel Immanuel, katedrála Panny Marie Karmelské nebo čínský chrám ve starém městě. Malang je také jedním z center náboženské výchovy, ať už pro své islámské internátní školy nebo křesťanské semináře (Haryanto, s. 53, 2018). Dle informací získaných z městského úřadu pro evidenci obyvatel zde v roce 2016 žilo celkem 104 příslušníků „*penghayat kepercayaan*“ (tedy vyznavačů tradičních náboženství bez bližší specifikace) (UMM, 2016, s. 69). Je nutné zdůraznit, že oficiální počet příslušníků, kteří se hlásí k víře, nám pouze říká, kolik občanů má tuto informaci uvedenou ve svém občanském průkazu, reálný počet praktikujících však bude bezpochyby vyšší. Také veškerí informátoři, kteří na výzkumu participovali a kejawén aktivně praktikovali, tuto skutečnost ve svých osobních dokumentech z více důvodů neuváděli. Oficiální náboženská příslušnost k jednomu z šesti státu podporovaných náboženství pro ně byla v mnoha směrech výhodnější.

Náboženství	Počet obyvatel
Islám	801 263
Protestantismus	51 666
Katolicismus	34 417
Hinduismus	1 482
Buddhimus	4 891
Konfucianismus	170
Kepercayaan	104
Celkem	893 993

Tabulka 8: Obyvatelstvo Malangu v roce 2016 dle náboženské příslušnosti (UMM, 2016, s. 69)

Badatelku zajímalo, zda se rozhodnutí Ústavního soudu z roku 2017 nějakým způsobem odrazilo na počtu praktikujících. Hidayatullah (2019) však uvádí, že dle dat z Úřadu pro náboženské záležitosti města Malang z roku 2019 těchto příslušníků bylo pouze 88, z čehož vyplývá, že celkový počet obyvatel oficiálně deklarujících svoji víru naopak ubývá. Rozhodnutí Ústavního soudu z roku 2017 zde tedy žádnou „vlnu“ výměny občanského průkazu nezpůsobilo. V občanském průkazu neměl uvedenou „víru v Boha všemohoucího“ nikdo z informátorů, přestože již tato možnost právně existuje. Všichni měli v občanském průkazu uvedené jedno z šesti státem podporovaných náboženství, přičemž se nejčastěji jednalo o islám. O změně údajů ani neuvažovali. Nepřipadalo jim to důležité, vzhledem k tomu, že kejawén lze praktikovat i v rámci oficiálních náboženství. Zároveň nepovažovali za rozumné veřejně deklarovat, že kejawén aktivně praktikují. Stejně tak tomu bylo také v případě jejich potomků, které z tohoto důvodu navštěvují hodiny náboženství dle svého oficiálního vyznání.

O výměně KTP neuvažuji. Není to pro mě důležité. Svou víru nosím v srdci. Pokud bych si o výměnu požádal, nic by mi to nepřineslo, pouze starosti navíc (Pak Guntur).

Výměnu občanského průkazu podmiňuje také příslušnost k jedné z oficiálně zaregistrovaných náboženských organizací (*aliran kepercayaan*) pod správou Ministerstva kultury a cestovního ruchu. Dle dat příslušného Úřadu pro náboženské záležitosti města Malang (*Humas Kankemenag Kota Malang*) zde bylo v roce 2018 zaregistrováno celkem 13 organizací s celkovým počtem 10500 členů (Haryanto, s. 55, 2018). Organizace musí pro

registraci splňovat určité náležitosti, musí být v první řadě založena na Pancasila, mít stanovenou organizační strukturu, mít určené své náboženské svátky apod. Všechny 13 zaregistrovaných určitým způsobem vychází z filozofie kejawénu, ovšem nutností této požadované „konceptnosti“ se od sebe v mnoha ohledech liší. Některé mají vymezenou hlavní duchovní knihu, jiné stanoveného svého duchovního zakladatele, další mají ve svých stanovách přesně vymezené složení „sesaji“. Není známo, zda tento oficiální údaj odpovídá skutečnému počtu členů daných organizací nebo se jedná o počet příslušníků uvedený při prvotní oficiální registraci. Co je však zjevné je skutečnost, že ani zdaleka neodpovídá počtu osob majících v občanském průkazu uvedenou jinou než státem podporované náboženství. Těžko odhadnout, kolik lidí ve skutečnosti praktikuje jinou náboženství než státem podporované, zároveň tuto skutečnost nemá uvedenou v občanském průkazu a ani není členem žádné z oficiálně zaregistrovaných náboženských organizací.

	Název náboženské organizace (aliran kepercayaan)	Počet členů organizace
1.	Pasinaon Kawruh Jiwo	100
2.	Pengurus Daerah Persatuan Warga Sapta Dharma	1500
3.	Perguruan Ilmu Sejati Malang	1500
4.	PDB (Paguyupan Dharma Bakti Cabang Malang)	2500
5.	Kawruh Perjalanan	200
6.	KBTPK (Kawruh Batin Tulis Papan Kasunyatan)	200
7.	Bulad Satu (Budi Lestari Ajining Djiwo)	500
8.	Kawruh Sastro Jendro Cokroningrat	500
9.	PSNB (Paguyuban Sujud Nembah Bakti)	400
10.	Kawruh Subud (Susilo Budi Dharma)	500
11.	Pamu (Purwo Ayu Mardi Utomo)	1500

12.	Perwathin (Perhimpunan Warga Theosafi Indonesia)	100
13.	Paguyupan Ngesti Tunggal Cabang Malang	1000

Tabulka 9: Seznam registrovaných náboženských organizací ve městě Malang (Haryanto, 2018, s. 55).

Widhana (2017) v souvislosti s organizací „Kapribaden“⁴⁶ popisuje případ jednoho z jejích členů, který se k výměně KTP odvážil až po odchodu do důchodu. Zmiňuje, že přesto, že by práva *penghayat kepercayaan* měla být již rozšířena, stále dochází ke stejným administrativním překážkám jako dříve (např. v případě svateb).

Kromě dvou informátorů, kteří byli členy organizace „*Kawruh Batin Tulis Tanpa Papan Kasunyata*“ (v KTP však měli islám) nebyl nikdo další součástí žádné oficiálně zaregistrované komunity (případně tuto skutečnost s badatelkou nesdílel). Část informátorů však měla vytvořenou komunitu neformální, se kterou se scházela při významnějších událostech nebo společných meditacích či rituálech. Dle svých slov jednoduše praktikovali „*kejawén*“. Oficiální příslušnost jednoho ze šesti náboženství mohla být hlavním důvodem toho, že se nikdo z informátorů nesetkal s přímou perzekucí ze strany státních orgánů nebo bezpečnostních složek na základě příslušnosti k dané víře. Věděli, co je Bakor Pakem, nebyli si však vědomi toho, že by byli centrem pozornosti tohoto orgánu (přestože oficiální zpráva Bakor Pakem hovoří o opaku, více viz s. 103). Oficiální příslušnost k jednomu ze šesti státem podporovaných náboženství je také osvobozovala od administrativních problémů zmíněných výše.

Není nutné, abychom figurovali v nějakých statistikách... To je aktuální doménou arabského islámu, mít co nejvíce počtu muslimů v co největším počtu států. Pro mě to ale spíše vypovídá o určitém strachu, nedostatečnému sebevědomí, které musí vyvážit právě ty statistické počty. Kejawén můžu vyznávat sám a budu i nadále spokojený, pokud se ke mně občas přidá pár přátel, samozřejmě jsem rád, ale беру to jako bonus, ne jako nutnost (Pak Susilo).

⁴⁶ Organizace je registrovaná pod okresem Malang (kapupaten Malang)

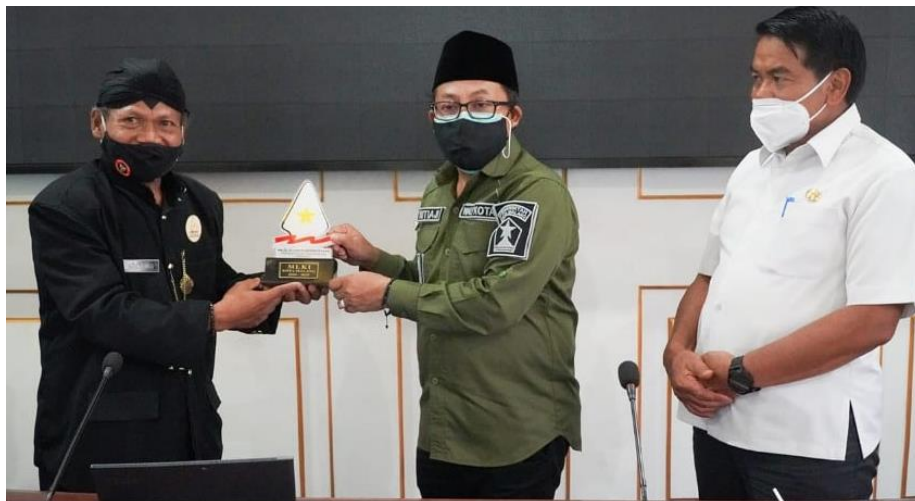
Vztahy s náboženskou majoritou

V případě popisu vztahů s ostatními náboženskými skupinami hovořili praktikující o své situaci jako „stále ještě dobré“ a o městu Malang jako „jedním z nejtolerantnějších měst Jávy“. Stejně tak poukazovali na to, že je jejich situace ve srovnání s náboženskou diskriminací jiných náboženských minorit mnohem příznivější. Zmiňovali především minoritu šíitských muslimů či příslušníci sekty Ahmadiyah.

V Malangu je to pořád ještě dobré, nejsme přímo perzekuováni...Spíše jsme považováni za podivíny, dukuny, outsidersy společnosti odmítající přijmout moderní životní styl...Tak tomu ale není, kejawén je aplikovatelný na jakoukoliv dobu. Lidé řeší povrchnosti. Stačí, abych si vzal na hlavu Blangkon (tradiční javánská pokrývka hlavy) a už se rozeběhnou pomluvy, že jsem nějaký divný. Myslím, že to vyplývá z nedostatku vzdělání, lidé nejsou otevření k jiným názorům a věří tomu, co si přečtou někde na internetu nebo vidí v televizi... (Pak Usman).

Dle (Haryanta, 2018, s. 58-59) jsou mezináboženské vztahy v Malangu relativně dobře udržované, což připisováno především úsilí místního FKUB (Ibid, s. 59). V některých případech jsou zástupci města zváni náboženskými minoritami (včetně kepercayaan) na významné svátky či ceremonie. S tímto se setkala také badatelka, ovšem u minoritních států podporovaných náboženství, ne v případě kejawénu (tuto skutečnost však nevyklučuje). Jako důkaz určité spolupráce lze uvést také přípravu nových učebních plánů pro „penghayat kepercayaan“, na jejíž přípravě by se měly podílet také zástupci organizací Sapto Darmo, Kapribaden a Perjalan (vycházejí z kejawénu). Město Malang bylo také dne 6.1.2020 oceněno Nejvyšší radou ve víru v Boha všemohoucího (MLKI) pro svou náboženskou toleranci (viz obr. 12). Přes veškeré zmíněné pozitivní zprávy bychom však i zde našli události svědčící o opaku. Z Malangu pochází mimo jiné známý případ Yusmana Roye, vedoucího pesantrenu (islámské internátní školy), který byl v roce 2005 odsouzen na dva roky vězení pro vedení dvojjazyčných modliteb v arabštině a indonéštině. Dle názoru MUI jsou v rámci islámu povoleny pouze modlitby v arabštině (Arifin, 2010, s. 44) V roce 2019 starosta Malangu vyzval během Ramadánu všechny nemuslimy, aby nepili, nejedli a nekouřili na veřejnosti (Wismabrata a Purba, 2019). Na straně druhé bylo během Vánoc veškerým prodejcům místního obchodního domu doporučeno, aby ve svých obchodech

nepoužívali žádné vánoční dekorativní prvky z důvodu své vlastní bezpečnosti (Kompasina, 2019).



Obrázek 12: Wali kota města Malang přebírá ocenění za "tolerantní město"⁴⁷

Je nutné zdůraznit, že s otevřeným násilím se nikdo z informátorů praktikujících kejawén nesetkal. Stejně tak v rámci své komunity neznali nikoho, kdo by podobným útokům čelil. Ze svého okolí však vnímali určitý narůstající pocit stigmatizace. Renaldi (2017) v této souvislosti zmiňuje osud praktikujícího ze střední Jávy, který se celý život potýká s názory odsuzujícími jeho víru. Rodina a sousedé jej několikrát vyzvali ke konverzi a k vybrání si té „správné cesty“.

Nemohu se modlit se svou komunitou, protože jsme vystaveni tlaku ze sousedství. Tak se modlím sám, tajně, v mém domě. V Yogyakarta je posvátné místo, které by mělo být naším místem k modlitbám, ale neodvažujeme se tam chodit. Lidé z majoritních náboženství si stále myslí, že jsou naše modlitby deviantní a divné.

Badatelka se ptala informátorů na vztahy s ostatními náboženskými skupinami. Sami praktikující neměli problém se žádnou z náboženských minorit, zmiňovali však rostoucí nevraživost ze strany ortodoxních muslimů. Jeden z informátorů si opakovaně procházel kvůli své víře konflikty uvnitř své vlastní rodiny, a to především poté, co se jeho matka přidala k radikální islamistické organizaci Hitzbut Tahrir. Z respektu k ní tedy své spirituální aktivity skrýval. Ostatní informátoři zmiňovali především pomluvy a určitou formu

⁴⁷ Převzato z oficiálního instagramového účtu města Malang: <https://www.instagram.com/p/CJtA93lJLvw/>

pohrdání, které ze svého okolí pocítují. Shodně uváděli, že se situace vyvíjí spíše k horšímu, na základě čehož svou víru praktikují v ústraní. Jeden z informátorů od ostatních významně vybočoval, jelikož svou víru praktikoval velmi otevřeným způsobem. Netajil se svými amulety a prsteny s ochrannými kameny, které povahu jeho víry prozrazovaly. Přiznával, že je v rámci svého sousedství vnímán jako „nepřízpůsobivý, problematický, nevěřící“. Zbylí informátoři svou víru praktikovali raději v ústraní a skrývali ji především před těmi, které dostatečně neznali.

Když jsem byl mladý, tak se tolik neřešilo, zda někdo praktikuje kejawén nebo ne. Bralo se to jako přirozená součást naší kultury. Rituály se vykonávaly otevřeně, nemuseli jsme se schovávat. Lidé neposuzovali svoji víru navzájem (Pak Joko).

Informátoři shodně zmiňovali, že se cítí být stigmatizováni. Dle jejich slov o nich často okolí mluví jako o nebezpečných *dukunech* provozujících černou magii, kterých je třeba se vyvarovat. Na druhé straně lze nalézt stále dost těch, kteří si k nim chodí pro radu či poskytované služby (např. léčení). Většinou se tím však tyto lidé veřejně nechlubí.

Badatelka se postupně dostávala k informátorům především na základě předchozích doporučení. Spojovala je nedůvěra a neurčité obavy, zároveň je však těšilo, že je o kejawén zájem. Neskrývali však rozčarování a smutek nad tím, že již nepochází od Javánců, ale od tzv. *orang asing* (cizince). Shodovali se, že mladých lidí zajímajících se o kejawén ubývá, a to nejenom z důvodu jeho nepopularity v rámci islámu, ale také na základě globalizace, souvisejícího nárůstu komercializace a popularity západní kultury.

Mladé lidi tradice nezajímají. Neumí již ani pořádně javánsky. Mají mobily, počítačové hry a meditace je nezajímají. Vidím to na svých dětech (Om Aris).

Jako největší hrozbu však vnímali arabizaci kultury, a to nejen pro jejich víru, ale pro celou javánskou kulturu. Někteří použili pojem *brainwashing*, ke kterému dle jejich názoru dochází v některých mešitách a univerzitách. Hamdí (2021, s. 1) zmíněný jev spojuje s tzv. dekulturnizací indonéského náboženství pod rostoucí silou wahhábistických hnutí.

*Je to pokrytectví. V současnosti má člověk pocit, že pokud nenosí bílé oblečení jako Arabové (tzv. *Thawb*), je něco méně. Hloupější, jednodušší, nedostačující. A také nám to mnozí z těchto ortodoxních vyznavačů dávají najevo. Například takový hidžáb. To nikdy*

nebyla naše kultura. Před padesáti lety jej ženy vůbec nenosily, i když to byly muslimky. V současnosti je s muslimkou nenosící hidžáb něco špatně. Moje manželka jej ale nenosí a jsem za to rád, nepovažuji to za nutné. Je to móda a povrchnost, s vírou to tady nemá nic společného (Om Aris).

Badatelka se zároveň ptala také těch, kteří se vůči kejawénu vymezovali. Jednou z těchto byla také vysokoškolská profesorka (santri muslimka).

Kejawén je stará tradice původních obyvatel ostrova. Stále najdeš ty, kteří jej praktikují, není to však dle islámu správně. Mnoho z nich jsou dukunové provozující černou magii, dej si na ně pozor (Ibu Sunardi).

Stejná profesorka však nejednou autorku upozorňovala na to, aby u moře na jihu Jávy nenosila zelenou a červenou barvu. Obdržela dokonce oficiální tištěné upozornění vydané univerzitou, které se pojilo s legendou o dříve zmiňované mystické královně jižního moře Nyai Roro Kidul (více viz s. 56). Červená se zelenou jsou královniny oblíbené barvy, a pokud je v blízkosti moře nosí někdo jiný, vystavuje se tím nebezpečí utonutí. Na jedné straně jsou tedy synkretické javánské tradice zatracovány, na druhé straně jimi mnohdy žijí i ti, kteří se přiklánějí k ortodoxnějšímu vyznání islámu.

Další z informátorů upozorňoval na problém obětování (sesaji). *Není to správně. Komunikují s různými duchy a dávají jim obětiny. To jsou staré, polyteistické praktiky. V islámu jsou zakázané (Mas Vicky).*

Jeden z informátorů uvedl, že mystické praktiky vykonává, ale čistě v rámci islámu: *Vše, co dokáže kejawén, dokáže také Ma'rifa v islámu (súfismus). To je vhodná duchovní mystická cesta muslimů, ne kejawén (Pak Arif).*

Kritika ke kejawénu byla mířena z pozice islámu, spojovali jej s černou magií a polyteismem. Přesto většina přiznávala, že mají v rodině nebo ve svém sousedství člověka, který tuto víru aktivně praktikuje. Mnozí se také zmínili, že byli sami „nuceni“ služby těchto praktikujících využít, a to v situacích, kdy měli zlé duchy v domovech, potřebovali exorcistu, léčitele či výpočet primbonu. Přes veškerou kritiku jsou tedy zároveň služby „dukunů“ aktivně vyhledávány.

Mezi informátory byli ovšem také muslimové, kteří sice kejawén sami nepraktikovali a nepovažovali jej sami pro sebe za správnou cestu, mezi praktikujícími však měli své přátele a udržovali s nimi dobré vztahy. Jeden z nich se vyjádřil následovně:

S panem Gunturem se známe a navzájem se respektujeme. Často se u nás zastaví a do noci si povídáme. Klidně i o náboženství, je to inspirativní. Takových přátel mám více, nejsem ten, kdo by měl soudit něčí víru, tu ať si každý posoudí sám...Untukmu agamamu, dan untukku agamaku... (Súra z Koránu Al Kafirun)⁴⁸ (Pak Yudi).

Badatelka věří, že tato oboustranná tolerantní přátelství nebudou zcela vyjímečná. Pokud vezmeme v potaz skutečnost, že praktikující doposud navštěvují lidi s žádostí o radu či pomoc v případě nemoci, výpočtu vhodného data svatby apod., je dozajista potřeba tyto vztahy nějakým způsobem udržovat. O „přátelství“ však volně hovořilo jen minimum informátorů nepraktikujících kejawén.

Přes zmíněné negativní názory a tendence vedoucí k potlačení tradiční víry jsou praktikující kejawénu na Jávě stále aktivní a snaží se svou tradici udržet. V mnoha případech však svou víru však praktikují skrytě, pouze v rámci rodiny či vlastní širší komunity. Přestože kejawén neměl a stále nemá v rámci indonéské legislativy stejné postavení jako oficiální podporovaná náboženství, jeho vliv je znatelný i v současné době. V rámci výzkumu měla badatelka příležitost promluvit s mnohými praktikujícími, převážná část však patřila ke starší generaci. Je otázkou, jestli ke kejawénu člověk musí duševně „dozrát“ nebo se o něj mladší generace nejeví zájem. Pravda bude pravděpodobně kombinací obojího. Vedle této tradiční formy je zde však na vzestupu (stejně jako na Západě) jakási konzumní spiritualita. S tradičním javánským náboženstvím tyto praktiky mají však většinou pramálo společného.

⁴⁸ „Vy máte své náboženství a já své náboženství mám“ (český překlad I. Hrbek).

5.4.8 Výsledky z výzkumu mezi studenty vysokých škol

Badatelka v rámci výzkumu uskutečnila vedle polostrukturovaných rozhovorů také dotazníkové šetření mezi vysokoškolskými studenty pocházejícími z města Malang či jeho blízkého okolí. Dle Minksové (2010, s. 40) jsou vysokoškoláci potenciální vzdělanou vrstvou občanů, která se následně může významně podílet na chodu společnosti. Badatelku tedy z tohoto důvodu zajímalo, jakým způsobem nazírají na mystiku a kejawénu a jeho praktikující, jelikož budou budoucnost této menšiny do jisté míry spoluutvářet.

Osloveni byli studenti dvou univerzit v Malangu, a to univerzity Brawijaya a Muhammadiyah. Jedná se o dvě nejvýznamnější univerzity ve městě, přičemž v prvním případě se jedná o univerzitu státní a sekulární (Brawijaya – dále jako UB), druhou byla univerzita soukromá (Univerzita Muhammadiyah Malang, dále jako UMM), jejímž zřizovatelem je islámská modernistická organizace Muhammadiyah. Univerzita je otevřena všem nehledě na vyznání, v rámci studia je však nutné dodržovat určitá pravidla vycházející z islámu vyplývající (od studentek se např. očekává nošení hidžábu).

Charakteristika	Počet	Procento
1. Gender		
Muži	126	57,27 %
Ženy	94	42,74 %
2. Náboženství		
Islám	204	92,73 %
Křesťanství (pravoslavní, katolíci)	16	7,03 %
3. Vzdělávací instituce		
Univeristas Brawijaya	110	50 %
Universitas Muhammadiyah Malang (UMM)	110	50 %

Tabulka 10: Charakteristika respondentů.

Badatelku zajímalo povědomí o kejawénu mezi studenty, jejich názory na něj a případné zkušenosti. Neptala se pouze na samotný kejawén, ale také na další spirituální prvky spojené s tradiční javánskou kulturou. Tímto se snažila zjistit, zda respondenti kladně/záporně nahlíží pouze na kejawén nebo zda se tyto postoje týkají spirituální javánské kultury obecně. Původně byla v dotazníku zahrnutá otázka, zda daný respondent sám kejawén praktikuje. Na tuto otázku se však významná část respondentů zdráhala odpovědět, otázka byla proto pozměněna a zaměřila se na to, zda respondent či jeho blízké okolí (rodina, přátelé, sousedé) aktivně praktikuje kejawén. Na tuto otázku již odpověděli všichni respondenti.

Reprezentativnost souboru byla zajištěna prostřednictvím náhodného výběru metodou náhodné procházky. Pro samotné zpracování kvantitativních dat byl využit statistický software SPSS. Spojitá data byla vyhodnocena pomocí průměru a směrodatných odchylek a testována pomocí nepárového dvouvýběrového t-testu. Kategoriální data byla vyhodnocena pomocí relativních četností a testována pomocí chí-kvadrát testu. Všechny testy byly provedeny na hladině významnosti $\alpha=0,05$.

První otázka se týkala znalosti kejawénu. V rámci dotazníku nebylo zkoumáno, do jaké hloubky mu respondenti rozumějí, otázka pouze směřovala na znalost daného pojmu. Testování bylo provedeno standardním statistickým postupem tedy volbou nulové hypotézy H_0 a alternativní hypotézy H_A a jejich testováním na základě příslušného statistického testu (chí-kvadrát test).

Hypotéza 1:

- Znalost pojmu kejawén se liší mezi jednotlivými univerzitami.
- Studenti ze státní univerzity znají pojem častěji než studenti na islámské modernistické univerzitě.

$$H_0: \pi_{UMM} = \pi_{UB}$$

$$H_A: \pi_{UMM} \neq \pi_{UB}$$

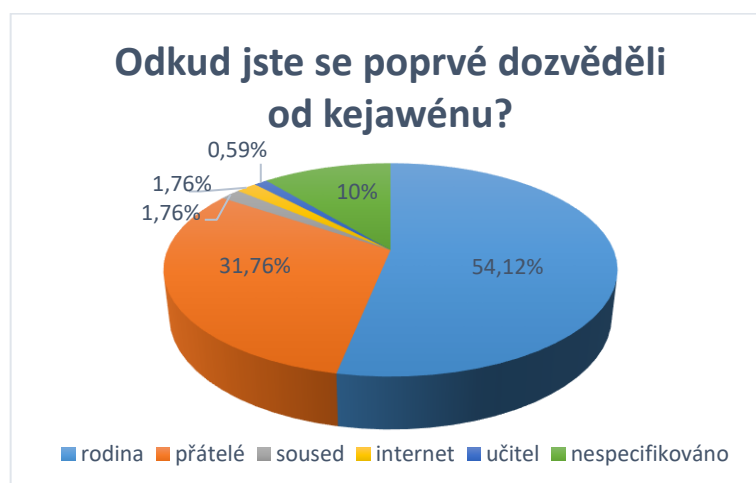
Univerzita	Ano	Ne
UMM	75,45 %	24,55 %
UB	79,09 %	20,91 %

Tabulka 11: Znáte pojem kejawén? (N=220); $p=0,519887$.

Výsledná dosažená hodnota testu vyšla $p=0,519887$, tedy vyšší než 0,05. Nezamítáme tedy H_0 , tedy se neprokázal statisticky významný rozdíl mezi univerzitami.

V případě obou univerzit byla znalost pojmu přes 75 % (viz tabulka č. 10), což autorka pokládá za překvapivý výsledek. Znalost pojmu nicméně v tomto případě prozatím nevypovídá o názorových postojích k této víře.

Respondenti byli následně tázáni na prvotní zdroj, ze kterého se o kejawénu poprvé dozvěděli. Drtivá většina odpověděla, že primárním zdrojem byla rodina (54,12 %), po které následovali přátelé (31,76 %). Někteří se o této víře poprvé dozvěděli od sousedů, svých učitelů nebo se o něm dočetli na internetu (více viz graf 2). Dle Bengtsona (2013, s. 184-186) je rodinné prostředí obvykle prvním, které nám znalosti týkající se víry předává a zároveň bývá také v jejím výběru určujícím (a to i v případě ateismu).



Graf 2: Prvotní zdroj znalostí. N=170.

Respondenti byli následně dotazováni, zda oni či někdo z jejich blízkého okolí aktivně praktikuje kejawén. Testování bylo provedeno standardním statistickým postupem, tedy volbou nulové hypotézy H_0 a alternativní hypotézy H_A a jejich testováním na základě příslušného statistického testu (chí-kvadrát test).

Hypotéza 2:

- Znalost aktivních praktikujících se liší mezi jednotlivými univerzitami.
- Studenti ze státní univerzity znají častěji aktivní praktikující kejawénu než studenti z islámské modernistické univerzity.

$$H_0: \pi_{UMM} = \pi_{UB}$$

$$H_A: \pi_{UMM} \neq \pi_{UB}$$

Univerzita	Ano	Ne
UMM	94 %	6 %
UB	86,2 %	13,8 %

Tabulka 12: Praktikujete vy nebo někdo z Vašeho blízkého okolí kejawén? (N=170); p=0,091452.

Výsledná dosažená hodnota testu vyšla $p=0,091452$, tedy vyšší než 0,05. Nezamítáme tedy H_0 , tedy se neprokázal statisticky významný rozdíl mezi univerzitami.

Procentuální zastoupení respondentů napovídá, že kejawén má v Malangu stále své aktivní praktikující. Podobný výsledek uvádí Augustin (2019, s. 2), který uskutečnil výzkum v regentství Banyumas (provincie Střední Jáva). Tvrdí, že kejawén má v současné době i zde stále mnoho následovníků, většina jej však praktikuje skrytě, a proto jejich přesné počty oficiální statistiky neuvádějí. Bruinessen (2015, s. 19) k tomuto dodává, že arabizace indonéské společnosti, stejně tak jako vliv západní kultury, může na některých místech vyústit naopak v posílení lokálních tradic, jak tomu je dle jeho názoru v Cirebonu (provincie Západní Jáva).

Badatelka se dále ptala respondentů, zda věří v účinnost rituálů kejawénu.

Hypotéza 3:

- Víra v účinnost kejawénu se liší mezi jednotlivými univerzitami.
- Studenti ze státní univerzity věří v účinnost kejawénu častěji než studenti na islámské modernistické univerzitě.

Testování bylo provedeno standardním statistickým postupem, tedy volbou nulové hypotézy H_0 a alternativní hypotézy H_1 a jejich testováním na základě příslušného statistického testu (chí-kvadrát test).

$$H_0: \pi_{UMM} = \pi_{UB}$$

$$H_A: \pi_{UMM} \neq \pi_{UB}$$

Univerzita	Ano	Ne
UMM	41 %	59 %
UB	54 %	46 %

Tabulka 13: Věříte v účinnost kejawénu? (N=170); $p=0,088358$

Výsledná dosažená hodnota testu vyšla $p=0,088358$, tedy vyšší než 0,05. Nezamítáme tedy H_0 , tedy se neprokázal statisticky významný rozdíl mezi univerzitami.

U více než poloviny respondentů (52,54 %) tedy lze očekávat, že kejawén v soukromí sami aktivně neprovozují a nerozvíjejí jej. Jako důvod respondenti nejčastěji uváděli jeho neslučitelnost se svojí vírou, jeho iracionalitu či zastaralost. Kejawén jako bida'ḥ (heretický, deviantní) je dle Sugara (2017, s. 37) v rámci islámu stále živým tématem především u islámských tradicionalistů a modernistů. Jejich odmítavý postoj se může následně podílet také na názorovém utváření indonéské společnosti (více viz s. 102).

„Nejsem si jistá, zda je kejawén dle islámu správný“ (respondentka, 20 let, UB, přímá citace z dotazníku).

„V islámu kejawén není povolený“ (respondent, 23 let, UMM, přímá citace z dotazníku).

„Kejawén mi nepřijde racionální“ (respondentka, 21 let, UMM, přímá citace z dotazníku).

Část respondentů uváděla jeho zastaralost a nedůvěryhodnost.

„Kejawén je pozůstatek z minulosti, součást kultury, dle mě se však jedná o pouhý mýtus“ (respondentka, 22 let, UB, přímá citace z dotazníku).

„Kejawén je mýtus (respondentka, 20 let, UMM, přímá citace z dotazníku)“.

Slovo „mýtus“ respondenti použili v dotazníku nezávisle na sobě v 10 % případů. Badatelka si povšimla, že ve spojitosti s kejawénem používají toto označení také mnohá indonéská média. Za všechny je možné jmenovat CNN Indonesia (2019), IDN Times (2016) nebo Kumparan (2000).

V účinnost rituálů věřilo 47,65 % respondentů. Uváděli, že znají Jávance, kteří se kejawénu aktivně věnují, přičemž někteří z nich jej praktikují za účelem nabytí určitých nadpřirozených schopností.

„O kejawénu nepochybuji, jelikož můj kamarád se na základě jeho praktikování naučil léčit“ (respondent, 19 let, UB, přímá citace z dotazníku).

„Kolem mě je mnoho lidí, kteří jej stále provozují“ (respondent, 22 let, UMM, přímá citace z dotazníku).

„Věřím, protože je to součást mojí kultury“ (respondent, 24 let, UB, přímá citace z dotazníku).

Slovní spojení „moje/naše kultura“ nebo „javánská kultura“ použilo 8,8 % respondentů. Kejawén tedy někteří stále vnímají jako součást javánské identity. Ve stejném kontextu o kejawénu hovoří také Endraswara (2018, s. 131), či Susilo a Syato (2016, s. 161-162).

Respondenti byli dále tázáni na to, zda oni nebo někdo z jejich rodiny využil rituálů kejawénu v rámci některé životní situace. V tomto případě se jednalo o 31 respondentů (18,02 %). Nejčastějšími důvody bylo nalezení ztracené věci (12), očištění domu před zlými silami (8), uzdravení z nemoci (8), způsobení neštěstí jiné osobě (2) či exorcismus (1). Kejawén si tedy někteří respondenti spojovali jak s možnou pomocí, tak s možným

nástrojem pomsty vůči ostatním. Geertz (1960, s. 87) k tomuto uvádí, že existuje více druhů dukunů majících specifické schopnosti, přičemž někteří z nich se opravdu mohou zabývat také černou magií. Jedná se však o jednání v přímém rozporu s etickými zásadami kejawénu (více viz s. 156).

Badatelka se ptala také na znalost spirituálních míst, které jsou pro kejawén významné (N=170). 27,65 % respondentů odpovědělo, že žádná taková místa neznají. 72,35 % odpovědělo kladně, přičemž tato místa nejčastěji spojovala s:

- a) s násilnými činy z minulosti (vraždy, hromadné hroby z dob japonské nebo holandské okupace),
- b) s praktikováním kejawénu, javánskými rituály,
- c) kombinace obou možností.

Do první kategorie je možné dle odpovědí respondentů zařadit Wismu Tumapel (Malang), Hotel Tugu (Malang), střední škola Tugu (Malang). Tato místa jsou spojena s holandským kolonialismem či japonskou okupací. Kvůli násilným činům, které se zde měly odehrávat, je lidé vnímají jako prokleté, strašidelné. Tato místa ve skutečnosti s kejawénem nesouvisí, ale někteří informátoři v průběhu kvalitativní části výzkumu uváděli, že je dříve navštěvovali pro ověření svých schopností vnímat a komunikovat s nadpřirozenem (tedy schopností vnímat Alam Ghaib – více viz s. 155).

Do druhé kategorie již spadají duchovní a historická místa, na které praktikující chodí vykonávat své rituály. Jedná se o pláže Selatan a Balekambang, která jsou spojena s již dříve zmíněnou mystickou královnou Nyai Roro Kidul. Dále respondenti zmiňovali hory (Gunung Kawi a Gunung Merapi), hrobky javánských králů (konkrétně byla zmíněna Maken Sri Aji Joyoboyo) a historické památky Prambanan, Borobudur nebo Candi Singhosari. Nejčastější skloňovanou však byla hora Gunung Kawi (kterou v souvislosti se svým spirituálním zážitkem zmínil také jeden z informátorů, více viz s. 144).

Další soubor otázek se zaměřoval na názorové postoje ke kejawénu a spirituální javánské kultuře. Postoje bylo možno ohodnotit na škále 1-5, přičemž platilo: (1) pozitivní postoj, (2) spíše pozitivní, (3) neutrální, (4) spíše negativní a (5) negativní postoj.

Hypotéza 4:

- Názor na kejawén se liší dle typu univerzity (soukromý – modernistický/státní).
- Studenti ze státní univerzity mají pozitivnější přístup ke kejawénu než studenti studující na islámské modernistické univerzitě.

Testování bylo provedeno standardním statistickým postupem, tedy volbou nulové hypotézy H_0 a alternativní hypotézy H_A a jejich testováním na základě příslušného statistického testu (dvouvýběrového t-testu).

$$H_0: \mu_{UMM} = \mu_{UB}$$

$$H_A: \mu_{UMM} \neq \mu_{UB}$$

	UB	UMM
Střední hodnota	2,77	2,95
Směrodatná odchylka	0,86	0,59
N	83	87

Tabulka 14: Tabulka 15: t-test; N=170; p=0,2972

Pro zjištění případného rozdílu byl zvolen nepárový dvouvýběrový t-test ($\alpha = 0,05$). Výsledná dosažená hodnota testu vyšla $p=0,2972$, tedy vyšší než 0,05. Nezamítáme tedy H_0 , jelikož se neprokázal statisticky významný rozdíl mezi univerzitami.

Jaký je Váš názor na Kejawen?



Graf 3: Hodnotové postoje k javánskému kejawénu. N=170.

Názorový postoj na samotný kejawén byl u respondentů v průměru byl spíše neutrální (viz graf 3). Někteří respondenti k tomuto dodávali, že záleží především na účelu, ke kterému se mystika kejawénu využívá, což souzní s názorem Muldera (1998, s. 46-47), dle kterého mohou mít spirituální praktiky motivy sobecké (černá a bílá magie) a nesobecké (vyšší fáze poznání hakékat či makripat), ke kterým by také praktikující měli směřovat. Pokročilí mystikové varují před přílišnou fascinací nadpřirozenem a egoistickými záměry, s čímž souhlasili také informátoři v průběhu kvalitativní části výzkumu.

Autorka se dále respondentů ptala na jejich názorové postoje k postavě javánského šamana (dukuna). Přestože se pojem „*dukun*“ (šaman) neváže pouze k Jávě, mnoho praktikujících kejawén je za dukuny považováno (více viz kapitola 5.4.4) MUI v roce 2005 vydala fatwu, dle které je šamanismus a předpovídání budoucnosti „haram“ (tedy v rámci islámu nesprávné). Badatelku zajímalo, zda se tato skutečnost odrazí také výsledcích mezi jednotlivými univerzitami.

Hypotéza 5:

- Názorový postoj k osobě dukuna liší dle typu univerzity (soukromý – modernistický/státní).
- Studenti ze státní univerzity mají pozitivnější přístup k osobě dukuna než studenti studující na islámské modernistické univerzitě.

Testování bylo provedeno standardním statistickým postupem, tedy volbou nulové hypotézy H_0 a alternativní hypotézy H_A a jejich testováním na základě příslušného statistického testu.

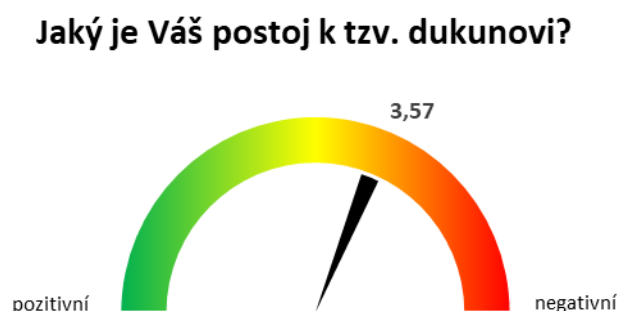
$$H_0: \mu_{UMM} = \mu_{UB}$$

$$H_A: \mu_{UMM} \neq \mu_{UB}$$

	UB	UMM
Střední hodnota	3,52	3,64
Směrodatná odchylka	0,92	0,90
N	109	104

Tabulka 15: t-test; N=213; p=0,1099

Pro zjištění případného rozdílu byl zvolen nepárový t-test ($\alpha = 0,05$). Výsledná dosažená hodnota testu vyšla $p=0,1099$, tedy vyšší než 0,05. Nezamítáme tedy H_0 , jelikož se neprokázal statisticky významný rozdíl mezi univerzitami.



Graf 4: Hodnotové postoje k osobě dukuna. N=213.

Výsledky potvrdily spíše negativní postoj, což je v souladu s výsledky kvalitativní výzkumné části. Z výše zmíněných důvodů se informátoři termínu dukun vyhýbali a preferovali spíše označení *pitulung* (pomocník), *orang paranormal* (člověk s paranormálními schopnostmi) nebo *wong pinter* (chytrý člověk), která bývají okolím přijímána pozitivněji.

Dle Geertze (1976, s. 90–91) v javánské společnosti existuje tendence vnímat dukuny jako osobu provozující černou magii, za kterou si nechávají platit. V roce 1998 tato nevole ve městě Banyuwangi vyústila v zavraždění více než 150 osob podezřelých z provozování černé magie (Brown, 2000).

„Dukun je člověk provozující černou magii, tzv. santet, jsou to nebezpeční lidé“ (respondentka, 20 let, UMM, přímá citace z dotazníku).

„Dukunové jsou mnohdy podvodníci, kteří se snaží z lidí vylákat peníze“ (respondentka, 19 let, UB, přímá citace z dotazníku).

„Můj otec kvůli černé magii zemřel. Záviděli mu obchod a zaplatili si u dukuna „sihir“ (rituál podobný voodoo) (respondentka, 25 let, UB, přímá citace z dotazníku).

Další názorové postoje byly zkoumány v případě tradičního spirituálního léčitelství (masáže, nápoje, rituály apod.). Je nutné dodat, že různé formy tradičního léčitelství jsou na

Jávě doposud velmi rozšířené, a to především kombinace masáží (které může doplnit matra/modlitba) s tradiční herbální medicínou (tzv. jamu). Tradiční léčitelství nemusí být nutně spojeno s praktikováním kejawénu, mnoho z těch, kteří praktikují kejawén, však poskytují právě léčitelské služby. UMM provozuje v rámci Malangu soukromou nemocnici, ve které nabízí svým studentům ošetření zdarma. Autorka tedy také z tohoto důvodu očekávala, že se tato dostupnost konvenční medicíny projeví na výsledcích.

Hypotéza 6:

- Názorový postoj k tradičnímu léčitelství liší dle typu univerzity (soukromý – modernistický/státní).
- Studenti ze státní univerzity mají pozitivnější přístup k tradičnímu léčitelství než studenti studující na islámské modernistické univerzitě.

Testování bylo provedeno standardním statistickým postupem, tedy volbou nulové hypotézy H_0 a alternativní hypotézy H_A a jejich testováním na základě příslušného statistického testu.

$$H_0: \mu_{\text{UMM}} = \mu_{\text{UB}}$$

$$H_A: \mu_{\text{UMM}} \neq \mu_{\text{UB}}$$

	UB	UMM
Střední hodnota	2,06	2,17
Směrodatná odchylka	0,78	1,01
N	110	108

Tabulka 16: t-test; N=218; p=0.3998

Pro zjištění případného rozdílu byl zvolen dvouvýběrový nepárový t-test ($\alpha = 0,05$). Výsledná dosažená hodnota testu vyšla $p=0,3998$, tedy vyšší než 0,05. Nezamítáme tedy H_0 , tedy se neprokázal statisticky významný rozdíl mezi univerzitami.

Jaký je Váš názor na tradiční léčitelství?



Graf 5: hodnotové postoje k tradičnímu léčitelství. N=218.

V tomto případě u celkového počtu respondentů převažovaly spíše pozitivní názory (výsledná průměrná hodnota 2,1). Triratnawati et al. (2014, s. 280) tvrdí, že tento setrvalý zájem o alternativní léčitelské služby na Jávě vyplývá z několika faktorů. Jedním z nich je tzv. placebo efekt, kterého lze léčitelskými praktikami docílit, a dále je to ochota naslouchat pacientovi. Léčitel poskytuje také určitou formu psychoterapie. Jejich služby jsou hodnoceny ve srovnání s konvenční medicínou jako dostupnější a efektivnější.

Respondenti byli dále tázáni na názorové postoje k javánským spirituálním rituálům. Autorka záměrně v rámci otázky použila slovo „spirituální“ a „javánské“, aby bylo zjevné, že nemá na mysli rituály vycházející z jiné náboženské tradice. Jako příklad byl dáván *sesaji*, tedy tradiční koš s obětinami, jež je velmi často součástí tzv. *slametan* (oslav spojených často s přechodovými rituály, jako např. svatba, pohřeb, obřízka apod).

Hypotéza 7:

- Názorový postoj k javánským spirituálním rituálům se liší dle typu univerzity (soukromý – modernistický/státní).
- Studenti ze státní univerzity mají pozitivnější přístup k javánským spirituálním rituálům než studenti studující na islámské modernistické univerzitě.

Testování bylo provedeno standardním statistickým postupem, tedy volbou nulové hypotézy H_0 a alternativní hypotézy H_A a jejich testováním na základě příslušného statistického testu.

H0: $\mu_{\text{UMM}} = \mu_{\text{UB}}$

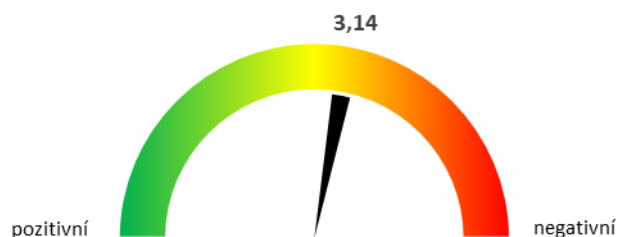
HA: $\mu_{\text{UMM}} \neq \mu_{\text{UB}}$

	UB	UMM
Střední hodnota	3,17	3,11
Směrodatná odchylka	1,01	0,96
N	110	108

Tabulka 17: t-test; N=218; p=0,6654

Pro zjištění případného rozdílu byl zvolen nepárový t-test ($\alpha = 0,05$). Výsledná dosažená hodnota testu vyšla p=0,6654, tedy vyšší než 0,05. Nezamítáme tedy H0, tedy se neprokázal statisticky významný rozdíl mezi univerzitami.

Jaký je Váš postoj k jávanské spirituálním rituálům?



Graf 6: Postoje k jávanským spirituálním rituálům. N=220.

Postoje celkového počtu respondentů byly v tomto případě v průměru spíše negativní (výsledná hodnota 3,14). Dle Yusmanta (2018) je tzv. sesaji tradicí mnoha indonéských kultur, která je však dnešní době čím dál častěji považována za jednání v rozporu s islámem (více viz s. 155-160).

„Sesaji je obětování duchům. V islámu je to hřích“ (respondentka, 25 let, UB).

V rámci dotazníkového šetření se autorka ptala také na hodnotové postoje týkající se vybraných tradičních kulturních prvků spojených velmi často se spirituálními rituály. Jednalo se o postoje k tradičnímu stínovému divadlu wayang a tanci Kuda Lumping. V případě divadla wayang by měl loutkoherec (tzv. dalang) disponovat spirituálními schopnostmi a znalostí rituálů, které jsou potřeba pro odehrání představení.

Hypotéza 8:

- Názorový postoj k postoje k tradičnímu stínovému divadlu wayang se liší dle typu univerzity (soukromý – modernistický/státní).
- Studenti ze státní univerzity mají pozitivnější přístup k tradičnímu stínovému divadlu wayang než studenti studující na islámské modernistické univerzitě.

Testování bylo provedeno standardním statistickým postupem, tedy volbou nulové hypotézy H_0 a alternativní hypotézy H_A a jejich testováním na základě příslušného statistického testu (t-testu).

$$H_0: \mu_{UMM} = \mu_{UB}$$

$$H_A: \mu_{UMM} \neq \mu_{UB}$$

	UB	UMM
Střední hodnota	1,83	1,98
Směrodatná odchylka	1,02	0,98
N	108	109

Tabulka 18: T test; N=217; p=0,2758

Pro zjištění případného rozdílu byl zvolen dvouvýběrový nepárový t-test ($\alpha = 0,05$). Výsledná dosažená hodnota testu vyšla $p=0,2758$, tedy vyšší než 0,05. Nezamítáme tedy H_0 , tedy se neprokázal statisticky významný rozdíl mezi univerzitami.

Jaký je Váš názor na wayang?



Graf 7: Hodnotové postoje k tradičnímu stínovému divadlu wayang. N=217.

Wayang je zároveň uznáván jak součást kulturního dědictví, přestože se tato skutečnost neodráží na finanční podpoře ze strany státu (Gusti, 2013). Také respondenti se o wayangu jako o javánském kulturním dědictví vyjadřovali, přičemž v rámci celkového počtu respondentů v průměru převládaly pozitivní postoje (viz graf 7).

V tomto případě si respondenti s největší pravděpodobností neuvědomovali (či nepřipouštěli), že se při představení používá také dříve zmíněných spirituálních rituálů (včetně dříve odsuzovaného „sesaji“). Z kvalitativní části výzkumu však také vyplynulo, že se podoba wayangu v současnosti přizpůsobuje jak „moderní“ západní kultuře, tak také v některých případech také ortodoxnější verzi islámu (více viz s. 166).

Hypotéza 9:

- Názorový postoj se k tanci Kuda Lumping liší dle typu univerzity (soukromý – modernistický/státní).
- Studenti ze státní univerzity mají pozitivnější přístup k tanci Kuda Lumping než studenti studující na islámské modernistické univerzitě.

Testování bylo provedeno standardním statistickým postupem, tedy volbou nulové hypotézy H_0 a alternativní hypotézy H_A a jejich testováním na základě příslušného statistického testu (t-testu).

$$H_0: \mu_{UMM} = \mu_{UB}$$

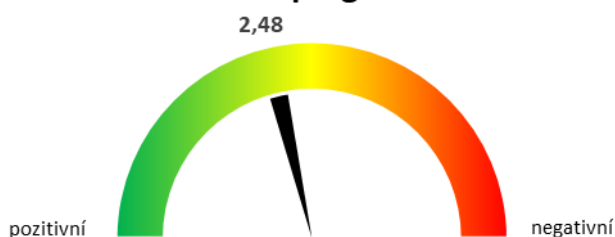
$$H_A: \mu_{UMM} \neq \mu_{UB}$$

	UB	UMM
Střední hodnota	2,42	2,54
Směrodatná odchylka	1,06	0,97
N	109	105

Tabulka 19: t-test; N=214; p=0,3852

Pro zjištění případného rozdílu byl zvolen dvouvýběrový nepárový t-test ($\alpha = 0,05$). Výsledná dosažená hodnota testu vyšla $p=0,3852$, tedy vyšší než 0,05. Nezamítáme tedy H_0 , tedy se neprokázal statisticky významný rozdíl mezi univerzitami.

Jaký je Váš názor na tradiční tance jako je Kuda Lumping?



Graf 8: Hodnotové postoje k tanci Kuda Lumping. N=214.

K tanci Kuda Lumping v průběhu zastávali respondenti méně pozitivní postoje než ke stínovému divadlu wayang (viz graf 8). Dle Andriansyah (2016, s. 18) je samotný tanec v rámci islámu povolen. Pokud však jeho součástí je i zmíněná spiritualita (přivolávání duchů, posednutí tanečníků), jedná se o hřích (syirik). K původní formě tance však „posednutí“ tanečníků patří, stejně jako následné předvádění nadpřirozených schopností jako je pojídání žhavých uhlíků, schopnost překonávat bolest apod.

V případě všech devíti stanovených hypotéz se neprokázal statisticky významný rozdíl mezi univerzitami (H_0 nebyla zamítnuta). Badatelka si tuto skutečnost vysvětluje tím, že ve výběru univerzity ve výběru univerzity hrají podstatnější roli také jiné faktory než náboženské zaměření. Může se jednat o finanční náročnost, prestiž dané univerzity,

vyučované obory či kvalitu vzdělání, což také odpovídá výsledkům výzkumu Hararap a Amanah (2019, s. 17) či Hermawana a Suryani (2019, s. 4). Podrobnější diskuzi výsledků se bude věnovat následující kapitola.

5.4.9 Dílčí závěry a diskuze

Kapitola 5.4 se věnovala samotnému kejawénu a jeho praktikování v rámci javánské společnosti se zaměřením na město Malang. Její součástí je také podkapitola 5.4.9, ve které byla vyhodnocena kvantitativní výzkumná část.

Na úvod je nutné podotknout, že samotná definice kejawénu je předmětem vědeckých diskuzí, v rámci kterých je velmi složité dojít ke konsensu. Nejčastější koncepty, které se v odborné literatuře o kejawénu objevují, je kejawén jako tzv. „*Agama Java*“ (tedy doslova javánské náboženství) (Ricklefs, 2008, s. 14), dále kejawén jako javánismus, tedy systém představ obsahujících kosmologii a mytologii vysvětlující povahu světa dávající základ javánské antropologii (Mulder, 2005, s. 14), či jako vývojový stupeň náboženství nastupující po tzv. „*Jawadipa*“ a „*Jawa Buda*“ (Shashanga, 2014, s. 21). Geertz používá termín kejawén pro souhrnné označení sekt vzniklých v rámci 20. století (1960, s. 340-349). Toto nejasné vymezení kejawénu od náboženství, sekty, životního stylu, javánismu, odnoží súfismu až po koncepty další může být dle badatelky také jedním z faktorů vedoucím k jeho problematického postavení. Je zřejmé, že „*uměle vytvořené sekty 20. století*“, „*životní styl*“ či „*javánské náboženství*“ s sebou mohou nést zcela odlišné konotace. Samotní praktikující se v průběhu rozhovorů shodovali, že kejawén vychází z původních animistických, hinduistických a buddhistických tradic, vyzdvihovali také význam příchodu islámu a dříve zmíněné Wali Songo, což nejvíce odpovídá pojetí dříve zmíněného Riclefse, 2008, s. 14), který islámu (súfismu) přikládá také zásadní význam. Znalost islámu však není pro spirituální praxi nutnou podmínkou, jelikož bylo z výzkumu zjevné, že aktivní praktikující lze nalézt také např. mezi křesťany či hinduisty.

Mezi informátory panovala jasná shoda na hlavním záměru dané víry, a tedy tzv. *Manunggaling kawulo gusti* (dosažení jednoty s Bohem), ke kterému lze dospět více způsoby. Praktikující nejlépe pod vedením vhodného učitele vykonává *lelaku*, pomocí kterého nabývá *ngelmu*. Zásadní je pro kejawén dodržování etických zásad, na které je vhodné navázat meditací a asketickými cvičeními.

Badatelka si v průběhu výzkumu mnohokrát kladla otázku, v čem se ve skutečnosti kejawén svým pojetím a obsahem tolik liší od státem podporovaných náboženství, jakými je například hinduismus či buddhismus. Je zjevné, že kejawén nemá žádného proroka (to však nemá ani hinduismus), nemá určenou svatou knihu (zmíněná náboženství také čerpají z více zdrojů). V případě převážně hinduistického Bali je sesajén všudypřítomným rituálem, sesajén v rámci javánského kejawénu je však kritizován. Jáva však hinduistickým ostrovem není, převážná část obyvatel jsou muslimové, což platí ve většině případů také u praktikujících. A zde se dle badatelky nachází hlavní jádro problému. Na kejawén je nahlíženo prizmatem islámu jako na jakousi „neúplná a nehotovou“ odnož, která se stále ještě nezbavila svých hinduistických a buddhistických vlivů. Ze stejných důvodů, tedy jakéhosi „odklonu“ od podporovaného sunnitského islámu, jsou odsuzováni příslušníci Ahmadyiah, Gafatar nebo šíitští muslimové.

Dle výsledků z výzkumu informátoři v současnosti nejsou vystavováni fyzickému násilí, jejich víra je však společně s nimi označovaná za deviantní, zastaralou, nemoderní. Podobně se o kejawénu vyjadřovali také někteří respondenti z řad studentů v průběhu dotazníkovém šetření. Vedle bida'h z pozice islámu zmiňovali také jeho zastaralost či nedůvěryhodnost. 10 % respondentů zmínilo nezávisle na sobě slovo mýtus, přičemž se toto označení ve spojitosti s kejawénem objevuje také v některých indonéských médiích CNN Indonesia (2019), IDN Times (2016) nebo Kumparan (2000). Kejawén neschvaluje ani oficiální modernistická organizace Muhammadiyah či tradicionalistická NU (Sugara, 2017, s. 37), samotnou kapitolou jsou fatwy proti šamanismu či nový trestní zákoník (více viz kapitola 5.3). Z výše zmíněných důvodů badatelka považuje za překvapivé, že studenti zastávali ke kejawénu dle výsledků z výzkumu v průměru spíše neutrální postoj (statistický významný rozdíl v tomto postoji se mezi univerzitami neprokázal). Někteří si uvědomovali, že záleží na účelu, ke kterému je javánská spiritualita používána. Neplatilo tedy automaticky (jak často uváděli informátoři v průběhu rozhovorů), že by respondenti spojovali kejawén apriori s černou magií. V účinnost rituálů věřilo 47,65 % a 31 respondentů zároveň přiznávalo, že v rámci jejich rodin bylo aktivně využito rituálů kejawénu v rámci některé životní situace. Badatelka zastává názor, že určitou roli u praktikujících může hrát také tzv. sebenaplnující proroctví, které definuje např. Jussim (2001, 13830-13833), tedy situace, ve které jsou přesvědčeni, že jsou pro všechny nepraktikující apriori bráni jako „devianti“, na základě čehož se stále více odcizují a uzavírají do sebe a na základě čehož je na ně opravdu takto nazíráno.

Respondenti se více vymezovali k termínu „dukun“ (opět bez statisticky významného rozdílu mezi univerzitami). Je však paradoxní, že se tradičně za tímto označením tradičně skrývala široká škála služeb jako např. porodní asistence (tzv. *dukun bayi*), organizace svateb (*dukun temanten*), numerologie (*dukun petungan*), masáže (*dukun pijat*) či bylinkářství (*dukun djampi*). Sutiono (2014, s. 102) v rámci svého výzkumu na Západní, Střední a Východní Jávě identifikoval těchto aktivit celkem 28 aktivit, striktní rovnítka s černou magií tedy ve skutečnosti neplatí. Je logické, že se zároveň také samotní informátoři tomuto termínu vyhýbali, spíše preferovali označení *pitulung* (pomocník) nebo např. *orang paranormal* (člověk s paranormálními schopnostmi).

Postavení praktikujících ovlivňuje více faktorů, které se badatelka snažila obsáhnout v rámci bodového shrnutí na s. 172. Jedná se např. o narůstající „arabizaci“ společnosti, marginalizaci náboženství nespádajících do státem podporované šestice, či nazírání na kejawén jako na nemoderní „relikt“ minulosti. Praktikující zažívají situaci, o které Goffman (1986, s. 5-8) hovoří jako o stigmatizaci. Její počátky lze dohledat postupným vymezováním zbožných santri, která postupně od 2. pol. 20. stol. přerůstá až v tzv. santrizaci (Petrů, 2015, s. 15). Určitou tenze mezi jednotlivými skupinami (santri/abangan/priyaji) popisoval během svého výzkumu v šedesátých letech 20. století také Geertz (1960, s. 356), zároveň však vnímal významný potenciál v narůstajícího nacionalismu, který by mohl tyto tenze zmírnit. Postupná proměna identity ke sdílené identitě „indonéské“ bezpochyby sehrála v mnoha aspektech v rámci souostroví svou pozitivní roli. Je obdivuhodné, jakým způsobem dokázala během velmi krátké doby sjednotit několik set etnik odlišné kultury a jazyka. Zároveň je však nutné dodat, že nastavená pravidla podléhají mnohým kompromisům a dle některých (např. Fachrudin, 2017) jsou postavena především na islámském základě.

Informátoři z řad praktikujících nezažívali (kromě zmíněné stigmatizace), žádné konkrétní omezení k veřejným službám či dalším omezením na základě dříve uvedené legislativy. O činnosti PAKEM věděli, ale nepovažovali se jeho činností ohroženi. Oficiálně se hlásili k jednomu ze šesti tradičně podporovaných náboženství. Nic na této skutečnosti nezměnilo ani Ústavního soudu z roku 2017. Nepřipadalo jim to důležité, vzhledem k tomu, že kejawén lze praktikovat i v rámci oficiálních náboženství. Zároveň nepovažovali za rozumné se k praktikování kejawénu veřejně hlásit. Stejně tak je tomu bylo také dětí informátorů, které z tohoto důvodu navštěvují hodiny náboženství dle svého oficiálního

vyznání. Toto zjištění koresponduje s daty Úřadu pro náboženské záležitosti města Malang, ze kterého vyplývá, že celkový počet obyvatel oficiálně deklarujících svoji víru naopak ubývá (v roce 2018 se jednalo o 88 osob). Pro srovnání je dle dat ze stejného úřadu v Malangu zaregistrováno celkem 13 náboženských organizací s celkovým počtem 10500 členů (Haryanto, s. 55, 2018), které se od sebe nutností koncepčnosti v mnoha ohledech liší, všechny však určitým způsobem vychází z filozofie kejawénu. Není však jasné, zda se tento počet vztahuje ke dni registrace dané organizace (2. pol. 20. st.) nebo se opravdu jedná o aktuální stav praktikujících. Také v případě dotazníkového šetření znalost aktivních praktikujících deklarovalo 86,2 % respondentů v případě univerzity UB a 96 % respondentů v případě UMM. Těžko tedy odhadnout, kolik praktikujících ve městě ve skutečnosti existuje, z výsledků je však zřejmé, že kejawén zde bezpochyby své aktivní praktikující má i v současnosti.

Badatelka prováděla také rozhovory s těmi, kteří se vůči kejawénu vymezovali, i s těmi, kteří jej jednoduše nepraktikovali. Kritika se týkala především podezření na praktikování černé magie. Na straně druhé byla badatelka zároveň svědkem přátelství praktikujících kejawén s nepraktikujícími muslimy. O této soudržnosti však volně hovořilo jen minimum informátorů. Nepraktikující (a to včetně těch, kteří kejawén kritizovali) zároveň přiznávali, že v rámci určitých životních situací služby praktikujících kejawén využili (nejčastěji léčení či paradoxně jako ochranu před černou magií). Mnohdy byli sami javánskou spiritualitou ovlivněni více, než si byli sami ochotní připustit. I mezi studenty z univerzit se našli ti, kteří měli s využitím služeb v rámci svých rodin své zkušenosti (18,02 %; viz s. 186).

Přes zmíněné negativní názory a tendence vedoucí k potlačení tradiční víry jsou praktikující kejawénu na Jávě stále aktivní a snaží se svou tradici udržet. V mnoha případech však svou víru však praktikují skrytě, pouze v rámci rodiny či vlastní širší komunity. Přestože kejawén neměl a stále nemá v rámci indonéské legislativy stejné postavení jako oficiální podporovaná náboženství, jeho vliv je znatelný i v současné době. Je otázkou, zda se jej podaří zachovat, případně splyne v rámci zmíněné šantrizace.

6 Závěr

Cílem disertační práce je zjistit, zda a případně jakým způsobem současný sociokulturní a politický vývoj Indonésie zasahuje do vztahů jednotlivých náboženských skupin se zaměřením na postavení praktikujících tradiční javánskou spirituální víru kejawén. K zodpovězení výzkumných otázek vedl smíšený výzkum, konkrétně se jednalo o kombinaci rozhovorů, pozorování, kvalitativních textových analýz a kvantitativních statistických metod.

Indonésie je bezpochyby inspirativním příkladem úspěšného sjednocení jazykově, nábožensky i etnicky rozdílného obyvatelstva. Státotvorný proces se však neobešel bez kompromisů vedoucích k určité nekonzistentnosti v legislativních a politických rozhodnutích. Pád totalitního režimu prezidenta Suharta otevřel cestu k demokratizaci dlážděnou mnohými ekonomickými a politickými reformami. S koncem diktatury se však politická aréna otevřela také politickému islámu a radikálnější požadavkům. Přestože došlo především v průběhu vlády prezidenta Abdurachmanna Wahida v otázce náboženských minorit k mnohým pozitivním změnám, tento trend dlouho nevydržel. Současná polarizace společnosti se tak i přes snahu o některé pozitivní legislativní kroky negativně odráží ve vztazích mezi jednotlivými náboženskými skupinami i uvnitř majority samotné.

Jaký je současný politický vývoj Indonésie a jakou roli v něm hraje náboženství?

Náboženství hrálo významnou roli již v počátcích státotvorného procesu. Stanovením víry v jednoho svrchovaného Boha došlo k jakémusi kompromisu mezi náboženskou pluralitou, sekularismem a islámským právem. Hnutí „kebatinan“, tedy hnutí zahrnující vyznavače synkretických forem včetně kejawénu, usilovalo po dlouhou dobu o získání statutu náboženství ve smyslu „agama“. Přestože náboženské synkrezi byli v mnohém nakloněni jak první prezident Sukarno, tak následující Suharto, tyto ambice nikdy naplněny nebyly.

Po pádu režimu prezidenta Suharta začalo v Indonésii docházet k mnoha pozitivním demokratickým reformám. Zároveň se však také začaly častěji ozývat požadavky o zavedení islámského práva na státní úrovni. Ty sice do současnosti nebyly vyslyšeny, vliv islámského

práva je však v určitých legislativních rozhodnutích velmi zřetelný (např. projednáváný návrh nového trestního zákoníku).

Významný pozitivní obrat pro náboženské minority představovalo především funkční období prezidenta Abdurrahmana Wahida, který byl známý pro své sympatie k islámskému sufismu a javánské mystice. Nastartovaný pozitivní vývoj však nevydržel a v Indonésii jsou dodnes směrem k náboženským minoritám prováděna politická rozhodnutí balancující na jedné či druhé straně tak, aby nezpůsobily odliv potřebných majoritních voličů. Jak bylo ukázáno na příkladu prezidentských a guvernérských voleb, náboženství je v rámci předvolební kampaně využíváno jako mocný populistický nástroj. Jeho síla se projevila již v roce 2014 a následně eskalovala v letech 2017, kdy byl guvernér Jakarty (etnický Číňan a křesťan) odsouzen na základě zákona o rouhání na dva roky do vězení. Volby a následný soud odkryly zvyšující se náboženskou radikalizaci. Je však nutné podotknout, že ve stejném roce, kdy docházelo k procesu se zmíněným Ahokem, byla zakázána činnost organizace Hitzbut Tahrir Indonesia (HTI), která se snažila o prosazení práva šaría na celostátní úrovni. Zároveň byla Ústavním soudem přiznána širší práva náboženským minoritám nespádajícím do oficiální šestice. Situace tedy rozhodně není černobílá.

Plná síla náboženství jako politického nástroje se projevila v roce 2019 během předvolební prezidentské politické kampaně. Kandidát Prabowo Subianto se stal zástupcem ortodoxnějších muslimů, volby však úspěšně obhájil zastánce umírněného islámu prezident Joko Widodo. I v rámci jeho kampaně a následné vlády lze však pozorovat významné ústupky, díky kterým se snaží o přízeň právě u konzervativnějších muslimů.

Příklon k ortodoxnější verzi islámu ovlivňuje mimo jiné saudskoarabská síť škol, poskytovaná stipendia indonéským studentům ke studiu na blízkovýchodních školách, či nově postaveným mešitám, snažící se o nahrazení lokální tradiční interpretace islámu wahhábistickým výkladem. Na vzestupu je také tzv. islámská ekonomika, která zasahuje do mnoha komerčních odvětví, a která tvoří z ortodoxnějšího pojetí islámu módu. Moderní je nošení hidžábu, „halal“ restaurace, hotely, nemocnice, obytné komplexy pouze pro muslimy, rozvoj islámského bankovníctví či kosmetika a farmaceutický průmysl. Společenský tlak vyžadující tyto muslimské atributy rozhodně nedoléhá pouze na náboženské minority, jakými je kejawén, ale také na běžné muslimy, kteří tyto prvky (např. hidžáb) nepovažovali dříve za prioritní a pocítují zvýšený nárok na projevy své vlastní zbožnosti. I tato nově

nastupující ekonomická vlna tedy souvisí s příklonem k ortodoxnějšímu pojetí islámu ve společnosti.

b) Jaké je postavení minoritních náboženských skupin se zaměřením na tradiční proud kejawén?

Svoboda náboženského vyznání je v Indonésii utvářena dvěma protichůdnými faktory. První souvisí s procesem demokratizace po roce 1998, a tedy postupným přijímáním lidských práv a jejich začleňováním do zákonů a ústavních změn. Druhým, avšak neméně významným faktorem, je přetrvávající správa omezeného náboženského pluralismu. Pokud bychom tedy měly jedním slovem definovat indonéský právní rámec týkající se náboženství, bude to slovo nekonzistentnost. Přestože vybrané právní dokumenty svobodu vyznání přiznávají také náboženským minoritám nespádající do šesti státem podporovaných náboženství, další jejich náboženskou svobodu významně omezují. V legislativě také často nalezneme neurčité termíny jako je *morálka*, *náboženské hodnoty*, či *etika národa*, které mohou být vysvětleny různými způsoby a kterými jsou náboženské svobody mnohdy podmiňovány.

Nejkomplikovanější postavení mají v rámci legislativy bezpochyby tzv. „aliran sesat“, mezi které patří šiitští muslimové, Ahmadiyya a Gafatar. Jedná se o takové náboženské minority, které jsou považovány za deviantní odchylky od státem podporovaných náboženství. Příslušníci těchto komunit čelí mnohým útiskům nejen ze strany státu, ale také lokálního obyvatelstva. Jako velmi problematické autorka vidí především omezení činnosti skupiny Ahmadiyah, kteréžto může vytvořit určitý precedens a vyústit v další zákazy či omezení činnosti u dalších minorit, včetně kejawénu.

Samotný kejawén jako lokální javánská mystická víra nespadá mezi státem podporovaná náboženství, přestože se „kebatinan“ snažilo o prosazení mystických proudů také na státní úrovni. Proti kejawénu nebylo vydáno prozatím žádné závazné nařízení, podporován však není. Nejen islamistická radikální hnutí, ale také instituce MUI, stejně jako její protipól, tradicionalistická NU, kejawén odmítají a nahlíží na něj jako na herezi (bid'ah nebo širk). V současnosti náboženskou svobodu tohoto proudu může omezovat zákon proti rouhání. Podobně jako ostatní náboženství a víry nespádající do státem podporované šestice podléhá kontrole monitorovacího orgánu BAKOR PAKEM, který také veřejně deklaruje, že se na praktikující kejawénu zaměřuje.

Přímou existenci daného proudu může významně ohrozit přijetí návrhu nového trestního zákoníku, který obsahuje mnohé kontroverzní články omezující nejen náboženské minority (mimo jiné kriminalizuje homosexualitu či cizoložství). V souvislosti s kejawénem je nutné zmínit zákaz provozování černé magie, se kterým praktikující bývají mnohdy spojováni (ať je realita jakákoliv), a který následně může vést k mnoha perzekucím. Proti šamanismu existuje již v současnosti právně nezávazná fatwa MUI. Schválení zákoníku by znamenalo s ohledem na obsah mnoha dalších kontroverzních článků výrazný odklon od deklarované modernizace, demokratizace a liberizace.

Přes výše zmíněné jsou však v Indonésii patrné také určité konkrétní vstřícné kroky směrem k náboženským minoritám. Mezi tyto lze zařadit vznik *Nejvyšší rady v Boha všemohoucího*, která komunitu aktivně informuje o vydané legislativě týkající se příslušníků domorodých náboženství, pořádá návazné online workshopy a jiné relevantní události. Krokem vpřed je také bezpochyby přiznání legitimacy tradičním náboženstvím Ústavním soudem, stejně tak jako odvíjející se legislativa týkající se vzdělání a administrace obyvatelstva. V současnosti tak existuje možnost pro příslušníky povolených registrovaných náboženských organizací uvést do osobních dokumentů „víru v Boha všemohoucího“, získat zaměstnání v rámci státní správy či studovat svou víru v rámci povinné náboženské výuky. V této souvislosti byl také na univerzitě v Semarangu založen obor pro budoucí učitele „víry v Boha všemohoucího“. Obor je zaměřen především sociokulturně (kultura, ochrana životního prostředí apod.), pokud je však za současného nastavení výuka náboženství povinná, považuje badatelka obecná „kulturní studia“ pro příslušníky víry za schůdnější východisko než nucené studium jednoho z šesti podporovaných náboženství.

Vedle těchto legislativních změn, které náboženské minority nespádající do oficiální šestice pozitivně ovlivňují, současně probíhají dříve zmíněné protichůdné tendence, které se jejich práva naopak snaží potlačit. Je tedy otázkou, které nakonec převáží.

c) Ovlivňuje výše zmíněné podobu a způsob praktikování javánského kejawénu se zaměřením na město Malang na východní Jávě?

Dle informátorů je kejawén synkretismem původní animistické víry s hinduismem, buddhismem, a především islámem. Kejawén se dle praktikujících s hlavními podporovanými náboženstvími nevylučuje, na oficiálním vyznání praktikujícího příliš

nezáleží. Způsob modlitby se může měnit, rituály a postupy však musí zůstat zachované. Hlavním záměrem kejawénu je tzv. „*Manunggaling Kawulo Gusti*“, které bylo považováno za kontroverzní již v době Syekh Siti Jenara, který toto učení Javáncům předával jako první. Dle badatelky může hrát roli také v tom, proč kejawén není plně přijat ani v současnosti. Oficiální se proti kejawénu staví NU či MUI, která také proti šamanismu vydala fatwu. Na kejawén je zároveň nahlíženo prizmatem islámu jako na nedokonalou víru, která se stále ještě nezbavila svých hinduistických a buddhistických vlivů.

Praktikující v Malangu omezení ze strany PAKEM či konkrétní legislativy nepociťovali. Podstatné pro ně bylo zastoupení veřejných činitelů města Malang, kteří dle jejich názoru kejawén stále tolerují. Pro svou náboženskou toleranci bylo také město Malang v roce 2020 oceněno Nejvyšší radou ve víru v Boha všemohoucího (MLKI).

Vníмали však prohlubující polarizaci ve společnosti, která je pozorovatelná především od procesu s Basukim Tjahajou Purnamou (Ahokem). Jako problematickou zmiňovali narůstající „arabizaci“ společnosti, nárůst komercializace a západní kultury, nazírání na kejawén jako na nemoderní „relikt“ minulosti, a jeho spojování s černou magií. Zároveň kritizovali nárůst komerční spirituality, která se částečně podílí na jeho negativní pověsti, přestože má s kejawénem málokdy příliš mnoho společného.

Z těchto důvodů jej praktikovali ve většině případů skrytě v rámci rodiny či vlastní širší komunity. Za zásadní pro duchovní vývoj považovali dodržování etických zásad, meditace a asketická cvičení. V rámci své duchovní praxe využívali také tzv. pusaka, kterými mohl být keris, prsten či přívěšek obsahující tzv. khodam. Oficiálně se všichni informátoři hlásili k jednomu ze státěm podporovaných náboženství. Na této skutečnosti nic nezměnila ani určitá legitimizace přiznána Ústavním soudem zaregistrovaným vírám. Praktikující tuto oficiální deklaraci nepovažovali za důležitou a zároveň očekávali, že by v mnohém byla spíše přítěží.

Nepraktikující se shodovali, že kejawén v islámu povolen není, a především ortodoxnější muslimové jej spojovali s dříve zmíněnou černou magií. Je zřejmé, že pokud by došlo ke schválení nového trestního zákoníku, může na tomto základě docházet k perzekucím. Praktikující se s odkazem na etiku vůči praktikám černé magie vymezovali, přiznávali však, že je možné nabytou duchovní moc k těmto účelům zneužít. Přes zmíněnou kritiku mnoho informátorů přiznávalo, že v rámci určitých životních situací pomoc

praktikujících kejawén využili (nejčastěji léčení či paradoxně ochranu před černou magií). Mnohdy byli sami v běžném životě javánskou spiritualitou ovlivněni více, než si byli ochotní připustit. Také mezi respondenty z řad studentů byli také ti, kteří měli s využitím služeb v rámci svých rodin své zkušenosti (18,02 %). Studenti ke kejawénu zastávali v průměru spíše neutrální postoj. Část jej opravu považovala za herezi či přežitý mýtus, někteří jej však stále vnímali jako součást javánské kultury. Vymezovali se však vůči „dukunům“, které již s černou magií spojovali.

Znalost spirituálních praktik historicky doprovázela některé javánské tradice, jakými jsou stínové divadlo wayang či tradiční tance. V posledních letech je však dávána přednost jednodušším formám oproštěných o spirituální rituály. Negativní vliv na tyto tradice nemá jen ortodoxní verze islámu, ale také současná globalizace. Představení wayangu trvajícího tradičně celou noc již v současné době málokdo vyhledává, stejně tak se dle informátorů ztrácí schopnost mu plně porozumět. Původní tradiční spirituální formy těchto tradic je možné nalézt především při neoficiálních menších soukromých příležitostech.

Mnoho prvků z javánského spiritualismu však přežívá i u vymezených odpůrců vůči kejawénu aniž by si toho byli mnohdy vědomi. Na jedné straně jsou staré tradice související s kejawénem zatracovány, na druhé straně jimi často žijí i ti, kteří se přiklánějí k ortodoxnějšímu vyznání islámu. I přes veškeré negativní názory a tendence vedoucí k potlačení tradiční víry má tento duchovní směr stále své aktivní praktikující. Badatelka jej považuje za významnou část indonéského kulturního dědictví, jehož principy, ať už etické nebo duchovní, ovlivňují v určité míře javánskou společnost do současnosti.

7 Seznam použitých zdrojů

Adanya Imbauan Pelarangan Atribut Natal, Benarkah Kota Malang Mulai Intoleran? *Kompasiana* [online]. 2019 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.kompasiana.com/ikromzzzt/5ddf227a097f36783a150bc2/viral-imbauan-pelarangan-atribut-natal-benarkah-kota-malang-mulai-intoleran>

ADRIANSYAH, Roy. *Dampak Kesenian Kuda Lumping Terhadap Perilaku Keagamaan*. Darussalam-Banda Aceh, 2016. Diplomová práce. Universitas Islam Negeri.

AFRIANTI, Dwi. Transformation of the Spread of the Manunggaling Kawula lan Gusti Concept in Javanese Society from the 16th Century AD to the 21st Century AD. *International Journal of Islamic Khazanah* [online]. 2020, 9(1), 29-34 [cit. 2022-02-11]. ISSN 2302-9781. Dostupné z: doi:10.15575/ijik.v9i1.9018

ISKANDAR, Nandan, Amelya GUSTINA, Dyah KUSUMASTUTI, Fitri Austina SIREGAR, Aghia Khumaess SUUD a Irfan FACHRURROZI. *Penguatan Peran Intelijen Kejaksaan dalam Pengawasan Aliran Kepercayaan dan Aliran Keagamaan dalam Masyarakat (PAKEM) demi Keterbikan dan Ketenteraan Umum* [online]. Jakarta: Kejaksaan Agung Pusat Penelitian dan Pengembangan, 2017 [cit. 2022-02-11]. ISBN 978-602-6532-26-8. Dostupné z: [https://www.kejaksaan.go.id/uplimg/userfiles/files/pusat_litbang/PENGUATAN%20PERAN%20INTELIJEN%20KEJAKSAAN%20DALAM%20PENGAWASAN%20ALIRAN%20KEPERCAYAAN%20DAN%20ALIRAN%20KEAGAMAAN%20DALAM%20MASYARAKAT%20\(PAKEM\)%20DEMI%20KETERTIBAN%20DAN%20KETENTERAMAN%20UMUM.pdf](https://www.kejaksaan.go.id/uplimg/userfiles/files/pusat_litbang/PENGUATAN%20PERAN%20INTELIJEN%20KEJAKSAAN%20DALAM%20PENGAWASAN%20ALIRAN%20KEPERCAYAAN%20DAN%20ALIRAN%20KEAGAMAAN%20DALAM%20MASYARAKAT%20(PAKEM)%20DEMI%20KETERTIBAN%20DAN%20KETENTERAMAN%20UMUM.pdf)

Ahmadiyah: Sebuah Gambaran Singkat. Ahmadiyah.id: Official Website Jammah Muslim Ahmadiyah Indonesia [online]. 2021 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <http://ahmadiyah.id/ahmadiyah>

AL BANNA CHOIRUZZAD, Shofwan a Bhakti Eko NUGROHO. Indonesia's Islamic Economy Project and the Islamic Scholars. *Procedia Environmental Sciences* [online]. 2013, 17, 957-966 [cit. 2021-8-8]. ISSN 18780296. Dostupné z: doi:10.1016/j.proenv.2013.02.114

ALFIAN. THE ULAMA IN ACEHNESE SOCIETY A Preliminary Observation. *Asian Journal of Social Science* [online]. 1975, 3(1), 27-42 [cit. 2021-03-07]. ISSN 1568-4849. Dostupné z: doi:10.1163/080382475X00030

ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade: Volume 11 of Theorists of myth*. Psychology Press, 2002. ISBN 9780415939393.

ARIFianto, Alexander R. Indonesian Ulema Council edges closer to the centre of power. *East Asia Forum* [online]. 2020 [cit. 2021-8-7]. Dostupné z: <https://www.eastasiaforum.org/2020/12/08/indonesian-ulema-council-edges-closer-to-the-centre-of-power/>

ARIFIN, Syamsul. *Attitudes to Human Rights and Freedom of Religion or Belief in Indonesia* [online]. PENERBIT KANISIUS, 2010 [cit. 2021-11-29]. ISBN 978-979-21-2863-5. Dostupné z: <https://www.jus.uio.no/smr/english/about/programmes/oslocoalition/docs/oc-indonesia.pdf>

ARITONANG, Jan S. a Karel A. STEENBRINK. *A history of Christianity in Indonesia*. Boston: Brill, 2008. Studies in Christian mission, v. 35. ISBN 90-041-7026-X.

ASEAN. What is Primbon? Why Is It So Famous In Indonesian Javanese Culture? *Indonesiar* [online]. 2020 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://indonesiar.com/what-is-primbon-why-is-it-so-famous-in-indonesian-javanese-culture/>

ASRAWIJAYA, Enkin a Bambang HUDAYANA. The Power of a Leader in the Samin People's Opposition Movement to the Development of a Cement Factory in the North Kendeng Mountains. *Jurnal Humaniora* [online]. 2021, 33(1), 26-38 [cit. 2021-11-29]. ISSN 2302-9269. Dostupné z: doi:10.22146/jh.56224

AUGUSTIN, Rafika. *Penetrasi Ajaran Islam Kejawa Di Desa Pekuncen Kecamatan Jatilang Kabupaten Banyumas*. Purkowerto, 2019. Diplomová práce. IAN Purkowerto.

AULIA, Safira. 11 Mitos Jawa yang Paling Banyak Beredar di Masyarakat, Kamu Percaya? *IDN Times* [online]. 2016 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: <https://www.idntimes.com/life/inspiration/aulia-ratna-safira/11-mitos-jawa-yang-paling-banyak-beredar-di-masyarakat-kamu-percayaaya>

BAGIR, Zainal Abidin, ASFINAWATI, SUHADI a Renata ARIANINGTYAS. Limitations to Freedom of Religion or Belief in Indonesia: Norms and Practices [online]. 2020, 15(1-2), 39-56 [cit. 2021-03-07]. ISSN 1871-031X. Dostupné z: doi:10.1163/18710328-BJA10003

BAGIR, Zainal Abidin. Policing religion? There's an app for that. Indonesia at Melbourne [online]. 2018 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/policing-religion-theres-an-app-for-that/>

BARRO, Robert a Rachel MCCLEARLY. Religion and Economic Growth. *American Sociological Review: Working Paper* 9682. 2003. DOI: 10.3386/w9682.

BBC News: Indonesia election 2019: All you need to know [online]. 2019 [cit. 2019-04-30]. Dostupné z: <https://www.bbc.com/news/world-asia-47729119>

BELL, Daniel. Religion in the sixties. *Social Research* [online]. The Johns Hopkins University Press, 1971, 38(3), 447-497 [cit. 2021-12-07]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/40970070>

BĚLOHRADSKÝ, Václav. Postsekulární společnost I.: Od kultury k civilizaci a zpět?. *Právo: Salon*. 2010. Dostupné také z: <https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/vaclav-belohradsky-postsekularni-spolecnost-i-31418>

BENDA, Harry J. a Lance CASTLES. The Samin movement. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* [online]. 1969, 125(2), 207-240 [cit. 2021-11-29]. ISSN 0006-2294. Dostupné z: doi:10.1163/22134379-90002844

BERNARD, H. Russel. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. California: SAGE Publications, 2000. ISBN 0-7619-1403-X.

BOOGERT, J.W.P. van den. *Rethinking Javanese Islam. Towards new descriptions of Javanese traditions*. 2015. Dostupné také z: <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/access/item%3A2889921/view>. Disertační práce. Leiden University. Vedoucí práce Arps, B.

BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-378-9.

BPS. *Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut: Data Sensus Penduduk 2010 - Badan Pusat Statistik Republik Indonesia* [online]. In: . 2013 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <http://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321&wid=0>

BPS. *STATISTIK INDONESIA 2020: Statistical Yearbook of Indonesia 2020* [online]. 2020 [cit. 2021-8-8]. ISBN 0126-2912. Dostupné z: <https://www.bps.go.id/publication/2020/04/29/e9011b3155d45d70823c141f/statistik-indonesia-2020.html>

BREKKE, Torkel. *Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization*. Cambridge University Press, 2012. ISBN 9781139019620.

BROOKS, Karen B. Indonesia's Election Exposes Growing Religious Divide. *Council on Foreign Relations* [online]. 2019 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.cfr.org/in-brief/indonesias-election-exposes-growing-religious-divide>

BROWN, Jason. The Banyuwangi murders. *Inside Indonesia* [online]. 2000 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: <https://www.insideindonesia.org/the-banyuwangi-murders>

BRUCE, Steve. *God is dead: secularization in the West*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2002. ISBN 978-0-631-23275-9.

BRUCE, Steve. *God is dead: secularization in the West*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2002. ISBN 06-312-3275-3.

BRUINESSEN, Martin van a Julia Day HOWELL. *Saints, politicians and Sufi bureaucrats: mysticism and politics in Indonesia's New Order* [online]. New York: I.B.Tauris & Co [cit. 2021-11-29]. ISBN 978 1 85043 854 0.

BRUINESSEN, Van Martin. "Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the 'Conservative Turn' of the Early 21st Century", in: Martin van Bruinessen (ed.), *Contemporary developments in Indonesian Islam: explaining the 'conservative turn'*, Singapore: ISEAS, 2013.

BURHANI, Ahmad Najib. Defining Indonesia Islam: An examination of the construction of the national Islamic identity of traditionalist and modernist Muslims. BURHANUDIN, Jajat a Kees Van DIJK. *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013, s. 25-49. ISBN 978-90-8964-423-7.

BUTT, Simon. CONSTITUTIONAL RECOGNITION OF "BELIEFS" IN INDONESIA. *Journal of Law and Religion* [online]. 2020, 35(3), 450-473 [cit. 2021-11-29]. ISSN 0748-0814. Dostupné z: doi:10.1017/jlr.2020.39

CALDAROLA, Carlo. *Religions and societies, Asia and the Middle East*. New York: Mouton, 1982. Religion and society (Hague, Netherlands), 22. ISBN 90-279-3259-X.

CHOUEIRI, Youssef M. Islamic Fundamentalism. *International Encyclopedia of The Social and Behavioral Sciences*. **2015**, 741-745. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.93063-0>.

Co je extremismus. *MVČR* [online]. 2010 [cit. 2019-05-02]. Dostupné z: <https://www.mvcr.cz/clanek/co-je-extremismus.aspx>

COHEN, Matthew. Polarising Javanese society; Islamic and other visions (c. 1830-1930) by M.C. Ricklefs. *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania* [online]. 2010, **166**(1), 143-146 [cit. 2021-8-7]. Dostupné z: doi:10.2307/27868564

COLLIER, John a Malcolm COLLIER. *Visual antropology: Photography as a Research Method*. 2.vyd. Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press, 1986. ISBN 0-03-065245-6.

CRS UGM - MC. Ricklefs: Polarization streams and Politicised Religion in Indonesian Society. *CRCS UGM* [online]. 2007 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://crs.ugm.ac.id/mc-ricklefspolarization-streams-and-politicised-religion-in-indonesian-society/>

DAGUR, Ryan. Saudi funding of Indonesian education fuels concerns. *Union of Catholic Asian News* [online]. 2017 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.ucanews.com/news/saudi-funding-of-indonesian-education-fuels-concerns/80083#>

DITTHISAMPANNO, Budi Utomo. Mind and Development of Mind in Javanese Buddhist Texts. *Journal of International Buddhist Studies (JIBSC)* [online]. 2019, **2**(1), 55-63 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://so03.tci-thaijo.org/index.php/ibsc/article/view/211297>

DUBOVSKÁ, Zorica, Tomáš F. PETRŮ a Zdeněk ZBOŘIL. *Dějiny Indonésie*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2005. Dějiny států. ISBN 80-710-6457-2.

DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh, 2002. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-729-8056-4.

EDWARDS, Scott a Asmiati MALIK. Saudi Arabia's influence in Southeast Asia – too embedded to be disrupted? *The Conversation* [online]. 2018 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://theconversation.com/saudi-arabias-influence-in-southeast-asia-too-embedded-to-be-disrupted-106543>

ENDRASWARA, Suwardi. *Agama Jawa: ajaran, amalan, dan asal-usul kejawen*. Cetakan pertama. Yogyakarta: Narasi bekerjasama dengan Lembu Jawa (Lembaga Budaya Jawa), 2015. ISBN 60-219-9624-0.

ENDRASWARA, Suwardi. *Falsafah Hidup Jawa: Menggali Mutiara Kebijakan dari Intisari Filsafat Kejawen*. 2. vyd. Yogyakarta: Cakrawala, 2008. ISBN 979-405-137-3.

ENDRASWARA, Suwardi. *Klenikologi:: World Charm and Fine Dissident Among Javanist Received by Trust* [online]. Surakarta, 2011 [cit. 2021-12-06]. Dostupné z: <http://staffnew.uny.ac.id/upload/131872518/penelitian/unspdf.pdf>. Universitas Sebelas Maret.

ENDRASWARA, Suwardi. *Mistik kejawen: sinkretisme, simbolisme, dan sufisme dalam budaya spiritual Jawa*. Cetakan kelima. Gejayan, Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2018. ISBN 979-168-564-9.

ENGELHARDT, Jeffers a Philip V. BOHLMAN. *Resounding Transcendence: Transitions in Music, Religion, and Ritual* [online]. Oxford University Press, 2016 [cit. 2021-11-29]. ISBN 978-0-19-9737-64-2. Dostupné z: https://books.google.cz/books?id=nIIVDAAAQBAJ&dq=wayang+kejawen&source=gbs_navlinks_s

ERRINGTON, Joseph. Self and Self-Conduct among the Javanese "priyayi" Elite. *American Ethnologist* [online]. 1984, **11**(2), 275-290 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/643851>

FACHRUDIN, Azis Anwar. [online]. New Mandala, 2017 [cit. 2019-04-29]. Dostupné z: <https://www.newmandala.org/religion-belief-indonesia-whats-difference/>

FAJFRLÍKOVÁ, Pavla, Anna BRUNEROVÁ a Hynek ROUBÍK. Analyses of Waste Treatment in Rural Areas of East Java with the Possibility of Low-Pressure Briquetting Press Application. *Sustainability* [online]. 2020, **12**(19) [cit. 2021-8-9]. ISSN 2071-1050. Dostupné z: doi:10.3390/su12198153

FAJFRLÍKOVÁ, Pavla. *Kejawen jako tradiční mystická víra v případě současné Jávý*. Kulturní studia, 2018. (1) 18-34. DOI: <http://dx.doi.org/10.7160/KS.2018.100102>.

FAJFRLÍKOVÁ, Pavla a Andrea ŠTOLFOVÁ. Financial Capital Analysis in Case of Small Scale Farmers of North Sumatra with Special Emphasis on Gender Issues. In: *Agrarian Perspectives XXV: Global and European Challenges for Food Production, Agribusiness and the Rural Economy*. Prague: CULS, 2016, s. 97-104. ISSN 2464-4781. . Dostupné z: <https://www-webofscience-com.infozdroje.czu.cz/wos/woscc/full-record/WOS:000391137000012>

FEALY, Greg. *Indonesia at Melbourne: Bigger than Ahok: explaining the 2 December mass rally* [online]. The University of Melbourne, 2016 [cit. 2019-04-29]. Dostupné z: <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/bigger-than-ahok-explaining-jakartas-2-december-mass-rally/>

FERJENČÍK, Ján. *Úvod do metodologie psychologického výzkumu: jak zkoumat lidskou duši*. Vyd. 2. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-815-9.

FILIPOVÁ, Lenka a Radek BEDNARIK. The Role of Religion and Political Regime for Human Capital and Economic Development. *SSRN Electronic Journal: Proceedings of the 11th International Conference of the Society for Global Business and Economic Development*. 2009. DOI: 10.2139/ssrn.1374861. ISSN 1556-5068. Dostupné také z: <http://www.ssrn.com/abstract=1374861>

FITRIANI, Alif Satria, PRICILIA Putri Nirmala Sari a REBEKHA Adriana. *The Current State of Terrorism in Indonesia: Vulnerable Groups, Networks, and Responses: CSIS WORKING PAPER SERIES WPSPOL – 02/2018* [online]. Jakarta: Centre For Strategic and International Studies, 2018 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: https://www.csis.or.id/uploaded_file/publications/the_current_state_of_terrorism_in_indonesia_-_vulnerable_groups__networks__and_responses.pdf

FORMICHI, Chiara. Pan-Islam and Religious Nationalism: The Case of Kartosuwiryo and Negara Islam Indonesia. *Indonesia* [online]. 2010, (90), 125-146 [cit. 2021-8-7]. Dostupné z: doi:193.84.47.235

FREUD, Sigmund. *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig: Internationale Psychoanalytischer Verlag, 1928. Spektrum (Hynek). ISBN 80-862-0213-5.

FREY, Rebecca Joyce. *Fundamentalism*. New York: Facts On File, 2007. Global issues (Facts on File, Inc.). ISBN 08-160-6767-8.

Gagal Paham Islam Nusantara Diluruskan IAIN Tulungagung. *NU online* [online]. 2018 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://nu.or.id/nasional/gagal-paham-islam-nusantara-diluruskan-iain-tulungagung-zgTNf>

GALLETA, Anne a William CROSS. *Maturing the Semi-Structured Interviews and Beyond*. New York: the New York University Press, 2013. ISBN 978-0-8147-3293-9.

GEERTZ, Clifford. *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press, 1995. Jerusalem-Harvard lectures. ISBN 06-740-0871-5.

GEERTZ, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971. ISBN 0226285111.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. London: Fontana Press, 1993. ISBN 00-068-6260-8.

GEERTZ, Clifford. *The religion of Java*. London: Free Press of Glencoe, 1960.

GERLACH, Christian. *Extremely Violent Societies: mass violence in Twentieth-century world*. Cambridge: University Press, 2010. ISBN 978-0-521-88058-9.

GOFFMAN, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. 2.vyd. New York: Simon & Schuster, 1986. Most (Sociologické nakladatelství). ISBN 0-671-62244-7.

GUMILANG, Prima. Rizal Ramli: Gus Dur Seorang Wali. *CNN Indonesia* [online]. 2015 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20151226220200-20-100477/rizal-ramli-gus-dur-seorang-wali>

GUSTI. *Wayang Ditinggal Generasi Muda* [online]. 2013 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: <https://www.ugm.ac.id/id/newsPdf/7928-wayang-ditinggal-generasi-muda>

HADLER, Jeffrey. A Historiography of Violence and the Secular State in Indonesia: Tuanku Imam Bondjol and the Uses of History. *The Journal of Asian Studies* [online].

2008, 67(03) [cit. 2021-03-07]. ISSN 0021-9118. Dostupné z:
doi:10.1017/S0021911808001228

HALÍK, Tomáš. NÁBOŽENSTVÍ A SPOLEČNOST. *Proměny světové náboženské scény* [online]. 2007 [cit. 2019-05-01]. Dostupné z: <http://halik.cz/cs/tvorba/clanky-esaje/nabozenstvi-spolecnost/clanek/40/>

HAMDI, Saipul. Wahhabism and the Shariah State in Indonesia. *SSRN Electronic Journal* [online]. [cit. 2021-8-9]. ISSN 1556-5068. Dostupné z: doi:10.2139/ssrn.3767226

HAMID, Sandra. Normalising Intolerance: Elections, Religion and Everyday Life in Indonesia. *Centre for Indonesian Law, Islam and Society* [online]. Melbourne: The University of Melbourne, 2018 [cit. 2021-8-7]. ISSN 2202-1612.

HAMMOND, Phillip. PETER BERGER'S SOCIOLOGY OF RELIGION: An Appraisal. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*. 52(3), 415-424. Dostupné také z:
<https://www.jstor.org/stable/41177759>

HANNIGAN, Tim. *A Brief History of Indonesia: Sultans, Spices, and Tsunamis : The Incredible Story of Southeast Asia's Largest Nation*. Rutland, Vermont: Tuttle Publishing, 2015. ISBN 978-0-8048-4476-5.

HARAHAP, Dedy Ansari a Dita AMANAH. Assessment in Choosing Higher Education: A Case of Indonesia. *Journal of International Business, Economics and Entrepreneurship* [online]. 2019, 4(1), 10-20 [cit. 2022-02-13]. ISSN 2550-1429. Dostupné z: doi:10.24191/jibe.v4i1.14413

HARSONO, Andreas. *Human Rights Watch: The Human Cost of Indonesia's Blasphemy Law* [online]. The University of Melbourne, 2018 [cit. 2019-04-29]. Dostupné z:
<https://www.hrw.org/news/2018/10/25/human-cost-indonesias-blasphemy-law>

HARSONO, Andreas. Indonesia Launches 'Snitch' App Targeting Religious Minorities. Human Right Watch [online]. 2018 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z:
<https://www.hrw.org/news/2018/11/30/indonesia-launches-snitch-app-targeting-religious-minorities>

HARSONO, Andreas. Indonesia's 'Religious Harmony' Regulation Brings Anything But. Human Right Watch [online]. 2020 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z:
<https://www.hrw.org/news/2020/04/11/indonesias-religious-harmony-regulation-brings-anything>

HARSONO, Andreas. Religious Minorities in Indonesia Face Discrimination. *New Mandala* [online]. 2020 [cit. 2021-8-7]. Dostupné z:
<https://www.hrw.org/news/2020/12/24/religious-minorities-indonesia-face-discrimination>

HARYANTO, Joko Tri. *Negara Melayani Agama dan Kepercayaan* [online]. Jakarta: LITBANGDIKLAT PRESS, 2018 [cit. 2021-11-29]. ISBN 978-979-797-378-0. Dostupné z:
https://simlitbangdiklat.kemenag.go.id/simlitbang/assets_front/pdf/1594367136NEGARA_MELAYANI_AGAMA_DAN_KEPERCAYAAN.pdf

HASAN, Noorhaidi. Reformasi, Religious Diversity, and Islamic Radicalism after Suharto. *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities* [online]. 2008, 1(1) [cit. 2021-8-7]. ISSN 2656-7512. Dostupné z: doi:10.14203/jissh.v1i1.2

HASBULLAH, Moeflich. A Century of NU-Muhammadiyah in Indonesia: The Failure of Islamic Modernism? *Islamika Indonesiana* [online]. 2014, 1(1), 17-32 [cit. 2021-03-07]. ISSN 2355-6242. Dostupné z: doi:10.15575/isin.v1i1.2

HASYIM, Syafiq. *The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom: Les notes de l'Irasec n°12 - Irasec's Discussion Papers #12* [online]. 2011 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.irasec.com/documents/fichiers/47.pdf>

HAYS, Jeffrey. *Wayang Puppet Theater: Wayang* [online]. 2008 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: http://factsanddetails.com/indonesia/Arts_Culture_Media_Sports/sub6_4c/entry-4056.html

HEFNER, Robert W. Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java. *The Journal of Asian Studies* [online]. 1987, 46(3), 533-554 [cit. 2021-11-29]. ISSN 0021-9118. Dostupné z: doi:10.2307/2056898

HEFNER, Robert W. Javanese Religion: A Gentle Blend of Islam and Adat. OEY, Eric. *Java*. Singapore: Periplus Editions, 1997, s. 66-69. ISBN 9625930132.

HENNING, Monique, Inge HUTTER a Ajay BAILEY. *Qualitative Research Methods*. 2.vyd. Netherlands: SAGE Publications, 2020. ISBN 978-1-4739-0390-6.

HERMAWAN, Melina a Arif SURYADI. Factors Affecting Indonesia Student Choosing University and Industrial Engineering Study Program. *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering* [online]. 2019, 505(1) [cit. 2022-02-13]. ISSN 1757-8981. Dostupné z: doi:10.1088/1757-899X/505/1/012081

HERRIMAN, Nicholas. Legislating against the supernatural. *Inside Indonesia* [online]. 2013 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.insideindonesia.org/legislating-against-the-supernatural>

HERRIOT, Peter. *Religious Fundamentalism: Global, Local and Personal*. Routledge, 2008. ISBN 0415422094.

HESOVÁ, Zora. Radikalizace, ideologie a islámský fundamentalismus. In: *AMO: Briefing Paper 06*. 2017.

HIDAYATULLAH, Mochammad Rifky Edgar. Ada 88 Penghayat Kepercayaan di Kota Malang, Silakan Segera Ubah Kolom Agama pada KTP. *Surya Malang* [online]. 2019 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://suryamalang.tribunnews.com/2019/03/12/ada-88-penghayat-kepercayaan-di-kota-malang-silakan-segera-ubah-kolom-agama-pada-ktp>

HOHENDER, Tobias. *Islam and Politics in Indonesia: Freedom of Religion or Belief and the influence of Islamic actors*. Hamburg: Anchor Academic Publishing, 2018. ISBN 9783960677192.

HOWELL, Julia D. Muslims, the New Age and Marginal Religions in Indonesia: Changing Meanings of Religious Pluralism. *Social Compass* [online]. 2005, 52(4), 473-493 [cit. 2021-8-7]. ISSN 0037-7686. Dostupné z: doi:10.1177/0037768605058151

HRBEK, Ivan. Surah Kafiroon 109:6. *Islamic Finder* [online]. 2022 [cit. 2022-02-12]. Dostupné z: <https://www.islamicfinder.org/quran/surah-al-falaq/3/?translation=czech-preklad-i-hrbek>

HUGHES, John. *Islamic extremism and the war of ideas: lessons from Indonesia*. Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, Stanford University, 2010. Hoover Institution Press publication, 592. ISBN 978-081-7911-645.

HUMAN RIGHT WATCH (HRW). In Religion's Name: In Religion's Name Abuses against Religious Minorities in Indonesia [online]. United States of America: Human Right Watch, 2013 [cit. 2021-03-07]. ISBN 1-56432-992-5. Dostupné z: https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/indonesia0213_ForUpload_0.pdf

HUNTER, Shireen a Huma MALIK. *Modernization, democracy, and Islam*. Westport, Conn.: Praeger Publishers, 2005. ISBN 02-759-8530-X.

HURRIYAH, Hurriyah. Dynamics of Shrinking Religious Freedom in Post-Reformasi in Indonesia. *Journal of Southeast Asian Human Rights* [online]. 2020, 4(2), 335-356 [cit. 2021-8-9]. ISSN 2599-2147. Dostupné z: doi:10.19184/jseahr.v4i2.19546

HYHLÍK, František. *Sociologická encyklopedie* [online]. In: 2018 [cit. 2021-5-31]. Dostupné z: [https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Interview_\(MSgS\)](https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Interview_(MSgS))

IBROH, Umi. *Fungsi Teks Mujarobat Dalam Masyarakat Desa Pesarean*. Semarang, 2017. Diplomová práce. Universitas Diponegoro Semarang.

ICHWAN, Moch Nur. *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto* [online]. Leiden. Leiden University Press, 2016 [cit. 2021-8-8]. ISBN 978-90-8728-238-7. Dostupné z: <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/30098/605451.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

INDAH. Pers Rilis Cegah Ekstremisme, Kemenag Larang Pegawai Gabung Organisasi Terlarang Cegah Ekstremisme, Kemenag Larang Pegawai Gabung Organisasi Terlarang. *Kementarian Agama Republik Indonesia* [online]. 2021 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://kemenag.go.id/read/cegah-ekstremisme-kemenag-larang-pegawai-gabung-organisasi-terlarang-8npy7>

INDARTI a Li-Hsun PENG. Bridging local trend to global: Analysis of Indonesian contemporary modest fashion. *2017 International Conference on Applied System Innovation (ICASI)* [online]. IEEE, 2017, 2017, , 1710-1713 [cit. 2021-8-8]. ISBN 978-1-5090-4897-7. Dostupné z: doi:10.1109/ICASI.2017.7988267

INDONESIA 2020. *Amnesty International* [online]. 2020 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.amnesty.org/en/location/asia-and-the-pacific/south-east-asia-and-the-pacific/indonesia/report-indonesia/>

Indonesia: Ahmadiyah Community Persecuted: Subang Authorities Ban Religious Minority's Activities. *Human Rights Watch* [online]. 2016 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2016/02/12/indonesia-ahmadiyah-community-persecuted>
Indonesia: Constitutional Amendment to Be Considered. Library of Congress [online].

Indonesia: Constitutional Amendment to Be Considered. *LOC - Library of Congress* [online]. 2016 [cit. 2022-02-11]. Dostupné z: <https://www.loc.gov/item/global-legal-monitor/2016-04-19/indonesia-constitutional-amendment-to-be-considered/>.

Indonesia: Constitutional Court Opens Way to Recognition of Native Faiths. *LOC - Library of Congress* [online]. 2017 [cit. 2022-02-11]. Dostupné z: <https://www.loc.gov/item/global-legal-monitor/2017-11-17/indonesia-constitutional-court-opens-way-to-recognition-of-native-faiths/>.

Indonesia: Court Ruling a Setback for Religious Freedom: Blasphemy Law Puts Religious Minorities at Risk. *Human Right Watch* [online]. 2009 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2010/04/19/indonesia-court-ruling-setback-religious-freedom>

Indonesia: Draft Criminal Code Disastrous for Rights: Remove Provisions Harmful to Women, Minorities, Free Speech. *Human Right Watch* [online]. 2019 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2019/09/18/indonesia-draft-criminal-code-disastrous-rights>

Indonesia: Persecution of Gafatar Religious Group: Thousands Forcibly Evicted, Relocated, Detained. *Human Rights Watch* [online]. 2016 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2016/03/29/indonesia-persecution-gafatar-religious-group>

Indonesia: Vice Presidential Candidate Has Anti-Rights Record. *Human Right Watch* [online]. 2018 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2018/08/10/indonesia-vice-presidential-candidate-has-anti-rights-record#>

Ini 10 Kementerian/Lembaga dengan pagu anggaran terbesar di APBN 2021 [online]. 2020 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://nasional.kontan.co.id/news/ini-10-kementerianlembaga-dengan-pagu-anggaran-terbesar-di-apbn-2021>

INTAN, Benyamin Fleming. New York: Peter Lang, c2006. ISBN 978-0-8204-7603-2.

IRAWAN, Andi Muhammad. 'They are not Muslims': A critical discourse analysis of the Ahmadiyya sect issue in Indonesia. *Discourse & Society* [online]. Sage Publications, 2017, 28(2), 162-181 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: doi:0.1177/0957926516685462

IRAWAN, Andi Muhammad. 'They are not Muslims': A critical discourse analysis of the Ahmadiyya sect issue in Indonesia [online]. 2017, 28(2), 162-181 [cit. 2021-8-8]. ISSN 0957-9265. Dostupné z: doi:10.1177/0957926516685462

ISKANDAR, Nandan, Amelya GUSTINA, Dyah KUSUMASTUTI, Fitri Augustia SIREGAR, Aghia Khumaessi SUUD a Irfan FACHRURROZI. *Penguatan Peran Intelijen Kejaksaan dalam Pengawasan Aliran Kepercayaan dan Aliran Keagamaan dalam Masyarakat (Pakem) demi Ketertiban dan Ketenteraman Umum* [online]. Jakarta: Kejaksaan Agungpusat Penelitian dan Pengembangan, 2017 [cit. 2021-03-07]. ISBN 978-602-6532-26-8. Dostupné z: https://www.kejaksaan.go.id/upling/userfiles/files/pusat_litbang/PENGUATAN%20PER

AN%20INTELIJEN%20KEJAKSAAN%20DALAM%20PENGAWASAN%20ALIRAN%20KEPERCAYAAN%20DAN%20ALIRAN%20KEAGAMAAN%20DALAM%20MASYARAKAT%20(PAKEM)%20DEMI%20KETERTIBAN%20DAN%20KETENTERAMAN%20UMUM.pdf

ISMATU, Ropi. *Religion and regulation in Indonesia*. New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2017. ISBN 978-981-10-2826-7.

IZAD, Rohmatul. Perbedaan Wacana Sufisme di Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. *Alif.Id*. [online]. 2019 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://alif.id/read/rohmatul-izad/perbedaan-wacana-sufisme-di-nahdlatul-ulama-dan-muhammadiyah-b225102p/>

Jenis Tarian Kuda Lumping (Jaranan), Simbol Kedigdayaan Rakyat Jawa. *SatuJam* [online]. [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: <https://www.satujam.com/kuda-lumping/>

JUSSIM, L. Self-fulfilling Prophecies. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* [online]. Elsevier, 2001, 2001, 13830-13833 [cit. 2022-02-11]. ISBN 9780080430768. Dostupné z: doi:10.1016/B0-08-043076-7/01731-9

KAHAN, Alan. Alexis de Tocqueville on Democracy and Religion: Democracy & Civic Engagement. *Facing History and Ourselves* [online]. 2019 [cit. 2019-05-01]. Dostupné z: <https://www.facinghistory.org/nobigotry/readings/alexis-de-tocqueville-democracy-and-religion>

Kejawen, a Javanese traditional spiritual teaching. *Joglosemar* [online]. 1999 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: <https://joglosemar.co.id/kejawen/index.html>

Kejawen: Jalan panjang menuju Agama sipil. *Bawarasa* [online]. 2020 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: https://www.bawarasa.org/kejawen-jalan-panjang-menuju-agama-sipil/?fbclid=IwAR0s1fxd7lrnv3gDVJtntMgms5Nn3teyRNXOcHPYcT7pn4vFo9qh_HqMmJ8

Kementarian Agama Dalam Angka 2019 [online]. Biro Hubungan Masyarakat, Data dan Informasi Kemenag, 2020 [cit. 2021-03-07]. ISBN 978-602-18320-0-4. Dostupné z: https://adminku.kemenag.go.id/public/data/files/users/3/temps_finale47-final.pdf
KEPUTUSAN BERSAMAMENTERI AGAMA, JAKSA AGUNG, DANMENTERI DALAM NEGERI REPUBLIK INDONESIA. In: . ročník 2008, číslo 199. Dostupné také z: <https://ahmadiyah.org/wp-content/uploads/2012/12/SKB-3-Mentri-tentang-Ahmadiyah.pdf>

KHOERON, Moh. Groundbreaking Masjid Agung Sheikh Zayed di Solo Perkuat Hubungan RI-UEA. *Kementerian Agama Republik Indonesia* [online]. 2021 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://kemenag.go.id/berita/read/515496/-groundbreaking-masjid-agung-sheikh-zayed-di-solo-perkuat-hubungan-ri-uea>

KIM, Hyung-Jun. *Reformist Muslims in Yagyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life* [online]. Canberra: The Australian National University, 1996 [cit. 2021-11-29]. ISBN 1920942351. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?id=xeC3CzdYDusC&pg=PA166&dq=villagers+whi+seekin>

g+ilmu&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjTr7nQnPfzAhU5QvEDHQL1CEYQ6AF6BAgCEAI#v=onepage&q=villagers%20whi%20seeking%20ilmu&f=false

KINE, Phelim. President Yudhoyono's Blind Side: Religious Violence in Indonesia. *Human Rights Watch* [online]. 2014 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2014/08/25/president-yudhoyonos-blind-side-religious-violence-indonesia>

KODA, Fauji. The History Of Muhammadiyah's Thought And Movement, Study On Personality And Idea Of The Founding Figure (KH. Ahmad Dahlan). *International Journal of Scientific & Technology Research* [online]. 2017, 6(8), 155-159 [cit. 2021-03-07]. ISSN 2277-8616. Dostupné z: <http://www.ijstr.org/final-print/aug2017/The-History-Of-Muhammadiyahs-Thought-And-Movement-Study-On-Personality-And-Idea-Of-The-Founding-Figure-kh-Ahmad-Dahlan.pdf>

KOKAISL, Petr. *Geografie náboženství*. Vyd. 2. V Praze: Česká zemědělská univerzita, Provozně ekonomická fakulta, 2009. ISBN 978-80-213-1935-6.

KOKAISL, Petr. *Základy antropologie*. V Praze: Česká zemědělská univerzita, Provozně ekonomická fakulta, 2007. ISBN 978-80-213-1722-2.

Kontras: Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan. *Kontras* [online]. 2021 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: https://kontras.org/en/2021/07/26/substantial-lack-of-public-involvement-the-criminal-bill-needs-to-be-discussed-openly-not-one-way-socialization/?utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=substantial-lack-of-public-involvement-the-criminal-bill-needs-to-be-discussed-openly-not-one-way-socialization

KREJČÍ, Jindřich. *Kvalita sociálněvědních výběrových šetření v České republice*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. Studie (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-7419-001-8.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Šesté, opravené vydání. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-598-0.

LESMANA, Agung Sandy a Ria Rizky Rilmana SARI. Maruf: Jika Rumah Ibadah Telah Penuhi Syarat, Tak Boleh Ada Penolakan. *Suara.com* [online]. 2019 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://www.suara.com/news/2019/12/26/200624/maruf-jika-rumah-ibadah-telah-penuhi-syarat-tak-boleh-ada-penolakan>

LIEBMAN, Charles S. Extremism as a religious norm. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Wiley, 1983, 22(1), 75-86.

LIM, Merlyna. *Islamic Radicalism and Anti-Americanism in Indonesia: The Role of the Internet* [online]. Washington: East-West Center, 2005 [cit. 2021-12-06]. ISBN 978-1-932728-35-4. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/resrep06514>

LINDSEY, Timothy a Helen PAUSACKER. *Religion, law, and intolerance in Indonesia*. New York: Routledge, 2016. ISBN 978-1-138-10087-9.

- MACKIE, Jamie. *Australia and Indonesia: Current problems, future prospects* [online]. 1.vyd.: Lowy Institute for International Policy, 2007 [cit. 2021-11-29]. ISBN 9781921004308. Dostupné z: https://www.lowyinstitute.org/sites/default/files/pubfiles/Mackie%2C_Australia_and_Indonesia_1.pdf
- Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia. *Facebook* [online]. 2021 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.facebook.com/mlki.pusat/>
- MALIKI, Musa. *Local/Global Disruption: The Response of the Samin Movement to Modernity*. 2019. Dostupné také z: https://ris.cdu.edu.au/ws/portalfiles/portal/33386025/Thesis_CDU_33111362_Maliki_M.pdf. Disertační práce. Charles Darwin University.
- MARSHALL, Paul. Saudi Influence and Islamic Radicalism in Indonesia. *Lusanne Global Analysis* [online]. 2017, 6(5) [cit. 2021-8-7]. Dostupné z: <https://lausanne.org/content/lga/2017-09/saudi-influence-islamic-radicalization-indonesia>
- MARSHALL, Paul. *The Ambiguities of Religious Freedom in Indonesia* [online]. 2018, 16(1), 85-96 [cit. 2021-11-29]. ISSN 1557-0274. Dostupné z: doi:10.1080/15570274.2018.1433588
- MARTY, Martin E. Religious Fundamentalism: Cultural Concerns. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Elsevier, 2015, 2015, 396-400. DOI: 10.1016/B978-0-08-097086-8.84051-9. ISBN 9780080970875. Dostupné také z: <https://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/B9780080970868840519>
- MARX, Karl. *Critique of Hegel's 'Philosophy Of Right'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. ISBN 0-521-07836-9.
- MASDUKI, Anwar. The Social Construction of New Understanding Wali in Java. *DINIKA - Academic Journal of Islamic Studies* [online]. 2016, 1(2), 189-208 [cit. 2022-02-11]. ISSN 2503-4219. Dostupné z: https://www.academia.edu/28714884/The_Social_Construction_of_New_Understanding_Wali_in_Java
- MCDANIEL, June. Religious change and experimentation in Indonesian Hinduism. *International Journal of Dharma Studies*. 2017, 5(1). DOI: 10.1186/s40613-017-0056-x. ISSN 2196-8802. Dostupné také z: <http://internationaljournaldharmaudies.springeropen.com/articles/10.1186/s40613-017-0056-x>
- MCRAE, Dave. Talking Indonesia: religious harmony. *Indonesia at Melbourne* [online]. 2020 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/talking-indonesia-religious-harmony/>
- MENCHIK, jeremy. Illiberal but not intolerant. *Inside Indonesia* [online]. 2007 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://www.insideindonesia.org/illiberal-but-not-intolerant>
- MENCHIK, Jeremy. Is Indonesia's 'pious democracy' safe from Islamic extremism? *The Conversation* [online]. 2017 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://theconversation.com/is-indonesias-pious-democracy-safe-from-islamic-extremism-79239>

Mengapa Kosmetik Harus Halal? *LPPOM MUI* [online]. 2018 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.halalmui.org/mui14/main/detail/mengapa-kosmetik-harus-halal>

MINKSOVÁ, Lenka. Vysokoškoláci – přehled hlavních sociologických výzkumů realizovaných v ČR. *Data a výzkum - SDA Info 2010* [online]. v.v.i., Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2010, 2010, **4**(1), 39-60 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: http://dav.soc.cas.cz/uploads/0cef0da1bacc35ea4353fd5d8eb52bb1bd9add7e_DaV10_1_s39_60.pdf

Mitos-Mitos Misteri Malam 1 Suro. *CNN Indonesia* [online]. 2019 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: <https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20190831133955-284-426361/mitos-mitos-misteri-malam-1-suro>

MOLLET, Julius Ary. The dynamics of contemporary local-government policies and economic development in West Papua. *Development in Practice* [online]. Taylor & Francis, 2011, **21**(2), 232-243 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/23048470?seq=1>

MUHAMMAD, Muhammad, Sukiman SUKIMAN a Irwansyah IRWANSYAH. Social Status Shift and Collapse of Uleebalang in Aceh of 1900-1946. *Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI-Journal): Humanities and Social Sciences* [online]. 2019, **2**(2), 36-47 [cit. 2021-11-29]. ISSN 2615-3076. Dostupné z: [doi:10.33258/birci.v2i2.235](https://doi.org/10.33258/birci.v2i2.235)

Muhammadiyah Is an Islamic Da'wah. *Pimpinan Pusat Muhhamadiyah: Cahaya Islam Berkemajuan* [online]. 2020 [cit. 2021-8-7]. Dostupné z: <https://muhammadiyah.or.id/en/gerakan-dakwah/>

MUHNI, Djuhartati Imam. The pursuit of happiness in American mind and in Javanese thought. *Humaniora* [online]. 2002, **14**, 27-33 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://media.neliti.com/media/publications/11717-ID-the-pursuit-of-happiness-in-american-mind-and-in-japanese-thought.pdf>

MUI. Daftar Fatwa Majelis Ulama. *Majelis Ulama Indonesia* [online]. 2021 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://mui.or.id/fatwa/>

MULDER, Niels. *Mysticism in Java: ideology in Indonesia*. 2nd ed. Deresan, Yogyakarta, Indonesia: Kanisius Pub. House, 2005. ISBN 97-921-1167-0.

MURDANINGSIH, Dwi. 100 RS Ditarget Miliki Sertifikasi Syariah pada 2020. *Republika.id* [online]. 2020 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.republika.co.id/berita/q41y3r368/100-rs-ditarget-miliki-sertifikasi-syariah-pada-2020>

MUSTOLEHUDIN, Mustolehudin a Siti MUAWANAH. Kejawen Spiritualism: The Actualization of Moral Values at Paguybuan Suci Hati Kasampurnan in Cilacap. *EL HARAKAH*. 2017, **19**(2), 177-194. DOI: 10.18860/el.v19i2.4029. ISSN 2356-1734. Dostupné také z: <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/infopub/article/view/4029>

MUTTAQIN, Ahmad. Islam and the Changing Meaning of Spiritualitas and Spiritual in Contemporary Indonesia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* [online]. 2012, **50**(1), 23-56 [cit. 2021-8-8]. ISSN 2338-557X. Dostupné z: doi:10.14421/ajis.2012.501.23-56

NASURUDDIN, Mohamed Ghouse. Dancing to ecstasy on the hobby horse. WAZIR, Johan Karim. *Emotions of Culture: A Malay Perspective (South-East Asian Social Science Monographs)*. London: Oxford University Press, 1990, s. 142-158. ISBN 978-0195889314.

NEGORO, Suroyo S. *Kejawen: Javanese Traditional Spiritual Teaching*. Surakarta: CV Buana Raya, 2000. ISBN B0000D7KBN.

NEŠPOR, Zdeněk R., David VÁCLAVÍK a Iva DOLEŽALOVÁ. *Průručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. Studijní texty (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-86429-92-2.

New religious affairs minister vows to protect Shia, Ahmadiyah. *The Jakarta Post* [online]. 2020 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.thejakartapost.com/news/2020/12/25/new-religious-affairs-minister-vows-to-protect-shia-ahmadiyah.html>

NINGRUM, Eva Setia. *Sistem Kepercayaan dan Praktik Keagamaan Sapta Darma Serta Relasinya dengan Penganut Agama Islam Perspektif Teori Konstruksi Sosial: Studi Atas Penghayat Kerohanian Sapta Darma di Sanggar Candi Busana Kota Malang*. Malang, 2018. Diplomová práce. Universitas Islam Negeri Malang.

HASAN, Noorhaidi. Religious Diversity and Blasphemy Law: Understanding Growing Religious Conflict and Intolerance in Post-Suharto Indonesia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* [online]. 2017, **55**(1), 105-126 [cit. 2021-03-07]. ISSN 2338-557X. Dostupné z: doi:10.14421/ajis.2017.551.105-126

NUGROHO, Johannes. A ray of hope for Indonesia's traditional religious beliefs. *Strategic Review by SGPP Indonesia* [online]. 2019 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://sr.sgpp.ac.id/post/a-ray-of-hope-for-indonesias-traditional-religious-beliefs>

NUGROHO, Johannes. A ray of hope for Indonesia's traditional religious beliefs. *Strategic Review by SGPP Indonesia* [online]. 2019 [cit. 2021-8-7]. Dostupné z: <https://sr.sgpp.ac.id/post/a-ray-of-hope-for-indonesias-traditional-religious-beliefs>

NURHADI, Wahyu. Rancangan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (RKUHP) Ditinjau dalam Perspektif Advocacy Coalition Framework (ACF) [online]. 2020 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/343335986_RANCANGAN_KITAB_UNDANG_UNDANG_HUKUM_PIDANA_RKUHP_DITINJAU_DALAM_PERSPEKTIF_ADVOCACY_COALITION_FRAMEWORK_ACF

NURHAYATI, MAHSYAR a HARDIANTO. *Muhammadiyah: Konsep Wajah Islam Indonesia*. Penerbit Suara Muhammadiyah, 2019. ISBN 978-623-90323-6-4. Dostupné z:

<http://repository.stainparepare.ac.id/916/1/Muhammadiyah%20Konsep%20Wajah%20Islam%20Indonesia%2095.pdf>

OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Současný islám: tendence a dynamika*. Praha: Středisko společných činností AV ČR, 2018. Věda kolem nás. ISBN 978-80-270-5123-6.

PALS, Daniel L. *Osm teorií náboženství*. Praha: ExOriente, 2015. Religionistická knihovna. ISBN 978-80-905211-2-4.

PANGGABEAN, Rizal a Ihsan ALI-FAUZI. *Policing Religious Conflicts In Indonesia* [online]. Yogyakarta: Gadjah Mada University, 2015 [cit. 2021-8-8]. ISBN 978-979-772-050-6. Dostupné z: <https://media.neliti.com/media/publications/787-EN-policing-religious-conflicts-in-indonesia.pdf>

PAWESTRI, Galuh. Jathilan: Between the Javanese sacred rituals and performance in tourism attractions. *Journal of Advances in Humanities and Social Sciences* [online]. 2019, 5(5) [cit. 2021-11-29]. ISSN 24143111. Dostupné z: doi:10.20474/jahss-5.5.2

PCGN: Information Paper: Indonesian Administrative Divisions. *PCGN* [online]. 2015 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/499702/Indonesia_Administrative_Divisions.pdf

Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama FKUB. *Pusat Kurukunan Umat Beragama Kementerian Agama Republik Indonesia* [online]. 2019 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://pkub.kemenag.go.id/artikel/43236/pemberdayaan-forum-kerukunan-umat-beragama-fkub>

PEMETAAN HAK ATAS KEBEBASAN BERAGAMA DAN KEPERCAYAAN DI ENAM DAERAH: Kotamadya Tangerang (Prov. Banten), Kab. Lebak (Prov. Banten), Kab. Sukabumi (Prov. Jawa Barat), Kab. Tasikmalaya, Kab. Blora (Prov. Jateng), Kotamadya Solo (Prov. Jateng) [online]. Komnas HAK Indonesia, 2009 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: http://advokasi.elsam.or.id/assets/2015/09/20090210_Mapping-KBB-6Daerah_KomnasHam.pdf

PEPINSKY, Tom. *Religion, ethnicity, and Indonesia's 2019 presidential election* [online]. 2019 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.newmandala.org/religion-ethnicity-and-indonesias-2019-presidential-election/>

PETRŮ, Tomáš. *Graffiti Converts and Vigilantes: Islam Outside the Mainstream In Maritime Southeast Asia*. Wien: Caesarpress, 2015. ISBN 978-3-902890-04-7.

PETRŮ, Tomáš. Jak reálná je hrozba islamizace Indonésie?. *Mezinárodní politika*. 2012, (11). Dostupné z: <https://www.iir.cz/article/jak-realna-je-hrozba-islamizace-indonesie>

PETRŮ, Tomáš. Jokowi's not so surprising re-election: A victory for "moderate" Islamism in Indonesia? *Central European Institute of Asian Studies* [online]. 2019 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://ceias.eu/jokowis-not-so-surprising-re-election-a-victory-for-moderate-islamism-in-indonesia-2/>

PRIHATIN, Rina. Mitos Nyai Roro Kidul Menikah dengan Bung Karno Hingga Jaga Kekuasaan dari Belanda? Begini Penejelasananya. *Lingkar Kediri* [online]. 2021 [cit. 2021-

11-29]. Dostupné z: <https://lingkarkediri.pikiran-rakyat.com/hiburan/pr-671930616/mitos-nyai-ro-ro-kidul-menikah-dengan-bung-karno-hingga-jaga-kekuasaan-dari-belanda-begini-penejelasan>

Program Sarjana S1 Pendidikan KTTYME. *Untag Semarang* [online]. 2021, 2021 [cit. 2022-02-05]. Dostupné z: <http://fbb.untagsmg.ac.id/index.php/program-studi/s1-pkttyme>

Puasa dan Semedi Dalam Acara Kejawen. *IlmuKejawen* [online]. 2017 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: <http://www.ilmukejawen.com/?puasa-dan-semedi-dalam-ajaran-kejawen>

RAHADIAN, Lalu. MUI: Ada 300 Lebih Aliran Sesat di Indonesia. *CNN Indonesia* [online]. 2016 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160121180616-12-105893/mui-ada-300-lebih-aliran-sesat-di-indonesia>

RAHIM, R., C.A. UTAMA a R. ROKHIM. Does religion affect capital structure in Indonesia? *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities* [online]. 2019, 27(2) [cit. 2021-8-6]. ISSN 01287702. Dostupné z: <https://www.scopus.com/record/display.uri?eid=2-s2.0-85076343888&origin=inward&txGid=98cdbe53c09df024f26a0d33337484a9>

RAJAMANICKAM, M. *Statistical Methods in Psychological and Educational Reserach*. New Delphi. Concept Publishing Company: 1.vyd., 2001. ISBN 91-7022-802-6.

Religious symbols and clothing. *European Court of Human Rights*. 2018. Dostupné také z: https://www.echr.coe.int/documents/fs_religious_symbols_eng.pdf

RENALDI, Adi. *Indonesia Has Hundreds of Indigenous Religions. So Why are They Only Being Recognized Now?: Religious freedom* [online]. 2017 [cit. 2019-04-29]. Dostupné z: https://www.vice.com/en_asia/article/3kv7py/indonesia-has-hundreds-of-indigenous-religions-so-why-are-they-only-being-recognized-now

RICKLEFS, M. C. *A history of modern Indonesia since c. 1200*. 4th ed. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008. ISBN 08-047-6130-2.

RICKLEFS, M.C. *A History of Modern Indonesia since c. 1300*. 2.vyd. London: Palgrave, 1993. ISBN 978-0-333-57689-2.

RIZKY, Nilufar a Jessica DAMIANA. Muslim leader urges Indonesians to boycott Starbucks over LGBT stand. *Reuters* [online]. 2017 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.reuters.com/article/us-indonesia-starbucks-lgbt-idUSKBN19M36N>

SAPIIE, Marguerita Afra. Constitutional Court rules indigenous faiths 'acknowledged' by state. *The Jakarta Post* [online]. 2017 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.thejakartapost.com/news/2017/11/07/constitutional-court-rules-indigenous-faiths-acknowledged-by-state.html>

SARASWATI, Nanda. *Cultural relativism approach to freedom of religion: How religious values affect business and investment in Indonesia* [online]. 1.vyd., 2019 [cit. 2021-8-8]. ISBN 9780429426032. Dostupné z:

<https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.1201/9780429426032-16/cultural-relativism-approach-freedom-religion-religious-values-affect-business-investment-indonesia-nanda-saraswati>

SARTINI a Heddy Shri AHIMSA-PUTRA. Redefining The Term of Dukun. *Humaniora* [online]. 2017, **29**, 46-60 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://media.neliti.com/media/publications/66899-EN-redefining-the-term-of-dukun.pdf>
SATRIO, Abdurrachman. Indonesia's obsession with ideology: the case of the Pancasila bill. *Indonesia at Melbourne* [online]. 2020 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/indonesias-obsession-with-ideology-the-case-of-the-pancasila-bill/>

SCHRÖTER, Susanne. *Christianity in Indonesia: Perspectives of Power*. Berlin: LIT Verlag, 2010. ISBN 978-3-643-10798-5.

ŠEDIVÁ, Zuzana. *Pád prezidenta Suharta a konsolidace demokracie v Indonésii*. Praha, 2014. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze. Vedoucí práce PhDr. Josef Mlejnek, Ph.D.

Sejarah MLKI. *MLKI - Majelis Luhur Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Indonesia* [online]. 2020 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.mlki.or.id/sejarah-mlki/>

Sekilas Tentang Kementerian Agama. *Kementarian Agama RI* [online]. 2021 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://kemenag.go.id/home/artikel/42956/sejarah>

SEO, Myengkkyo. *State Management of Religion in Indonesia*. New York: Routledge, 2013. ISBN 9781138183001.

SETARA: <http://setara-institute.org/kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-dan-minoritas-keagamaan-di-indonesia-2016> [online]. SETARA. Institute for Democracy and Peace., 2017 [cit. 2019-04-29]. Dostupné z: <http://setara-institute.org/kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-dan-minoritas-keagamaan-di-indonesia-2016/>

SHASHANGKA, Damar. *Induk ilmu kejawen: Wirid hidayat jati*. Cetakan I. Pasar Minggu, Jakarta: Dolphin, 2014. ISBN 978-979-1701-143.

SIANIPAR, Tito. Komnas HAM sebut ada pelanggaran HAM terhadap pemeluk aliran kepercayaan. *BBC News Indonesia* [online]. 2017 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-42064964>

SIDABALOK. The Memory Landscapes of “1965” in Semarang. *Journal of Genocide Research* [online]. 2017, **19**(4), 530-550 [cit. 2021-8-7]. ISSN 1462-3528. Dostupné z: doi:10.1080/14623528.2017.1393945

SILALAH, Manatar Raja Mada. *Protecting the One and Only God: A Human Rights Assesment on Indonesian Blasphemy Law* [online]. 2010 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/22874/ThesisxCandidatexNo.x8030.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Diplomová práce. University of Oslo. Vedoucí práce Tore Lindholm.

SIMUH. *Sufisme Jawa: transformasi tasawuf Islam ke mistik Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2016. ISBN 97-987-9308-0.

SIREGAR, Hasnil Basri. Lessons Learned from the Implementation of Islamic Shari' Ah Criminal Law in Aceh, Indonesia. *Journal of Law and Religion* 24, no. 1 (2008): 143-76. Accessed March 7, 2021. <http://www.jstor.org/stable/27639135>.

SISWANTO. Persatuan Dukun Nusantara Tak Pakai Kata Santet Lagi: Niat Kami Baik. *Suara.com* [online]. 2021 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.suara.com/news/2021/02/12/132020/persatuan-dukun-nusantara-tak-pakai-kata-santet-lagi-niat-kami-baik>

SMITH, Ryan. *Mysticism and Syncretism on the Island of Java*. SIT Digital Collections, 2020. Dostupné také z: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4372&context=isp_collection. Independent Study Project (ISP). Whittier College. Vedoucí práce Dr. Ni Wayan Ariati.

Social Status Shift and Collapse of Uleebalang in Aceh of 1900-1946. *Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI-Journal): Humanities and Social Sciences* [online]. 2019, 2(2), 36-47 [cit. 2021-8-7]. ISSN 2615-3076. Dostupné z: [doi:10.33258/birci.v2i2.235](https://doi.org/10.33258/birci.v2i2.235)

SOGUK, Nevzat. *Globalization and Islamism: beyond fundamentalism*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2011. ISBN 978-0-7425-5752-9.

Solusi MUI Perihal Kolom Penghayat Kepercayaan. *Majelis Ulama Indonesia (MUI)* [online]. 2017 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://mui.or.id/berita/9169/solusi-mui-perihal-kolom-penghayat-kepercayaan/>

SOUKUP, Martin. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. V Praze: Karolinum, 2014. ISBN 978-80-246-2567-6.

STANGE, Paul. *Kejawen modern: hakikat dalam penghayatan Sumarah*. Yogyakarta, 2009. ISBN 97-997-8538-3.

STEENBRINK, Karel. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*. 2.vyd. Amsterdam: Rodopi B.V., 2006. ISBN 90-420-2071-7.

SUBAGYA, Rahmat. *Kepercayaan : kebatinan, kerohanian, kejiwaan dan agama*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1976. ISBN 754859.

SUCAHYO, Nurhadi. FKUB dan Peran Minoritas dalam Kerukunan Beragama. *VOA Indonesie* [online]. 2020 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.voaindonesia.com/a/fkub-dan-peran-minoritas-dalam-kerukunan-beragama-/5591362.html>

SUGARA, Robi. Reinterpretasi Konsep Bid'ah dan Fleksibilitas Hukum Islam Menurut Hasyim Asyari. *Asy-Syari'ah* [online]. 2017, 19(1), 38-48 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: <https://core.ac.uk/download/pdf/234031039.pdf>

SUGIANTO, Danang. 10 Kementerian dengan Anggaran Terbesar di 2020. *Detik finance* [online]. 2019 [cit. 2021-03-07]. Dostupné z: <https://finance.detik.com/infografis/d-4669631/10-kementerian-dengan-anggaran-terbesar-di-2020>

SUKIRNO. Diskriminasi Pemenuhan Hak Sipil Bagi Penganut Agama Lokal. *Administrative Law & Governance Journal* [online]. 2018, 1(3) [cit. 2021-11-29]. ISSN 2621 – 2781.

SURYANTO, Venny a Yudho WINARTO. Ini 10 Kementerian/Lembaga dengan pagu anggaran terbesar di APBN 2021. *Kontan.co.id* [online]. 2020 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://nasional.kontan.co.id/news/ini-10-kementerianlembaga-dengan-pagu-anggaran-terbesar-di-apbn-2021>

SUSILO, Sulistiyono a Ibnu SYATO. Common identity framework of cultural knowledge and practices of Javanese Islam. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* [online]. 2016, 6(2), 161-184 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: [doi:https://doi.org/10.18326/ijims.v6i2.161-184](https://doi.org/10.18326/ijims.v6i2.161-184)

SUTIONO, Augustinus. *The Roles and Significance of Wong Pinter, the Javanese Shaman*. 2014. Dostupné z: <https://etheses.whiterose.ac.uk/6879/1/JRL-Agustinus%20Sutiono-Thesis-20140101-01.pdf>. Disertační práce. The University of Leeds.

SUZUKI, Jun. As religious tensions rise, foreign investment in Indonesia slows. *Nikkei Asia* [online]. 2017 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://asia.nikkei.com/Economy/As-religious-tensions-rise-foreign-investment-in-Indonesia-slows2>

SYIFA AMIN WIDIGDO, Mohammad a Homaidi HAMID. The Power of Fatwā in Indonesia: An Analysis of MUI's Controversial Fatwās. *Afkaruna* [online]. 2018, 14(2) [cit. 2021-11-29]. ISSN 25990551. Dostupné z: [doi:10.18196/AIJIS.2018.0085.146-165](https://doi.org/10.18196/AIJIS.2018.0085.146-165)

TEDJASUKMANA, Jason. Indonesia's Fatwa Against Yoga. *TIME* [online]. 29. 1. 2009 [cit. 2022-02-11]. Dostupné z: <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,1874651,00.html>

Tentang Komnas HAM. *Komnas HAM Republik Indonesia* [online]. 2020 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.komnasham.go.id/index.php/about/1/tentang-komnas-ham.html>

The ARDA: Association of Religion Data Archives [online]. 2010 [cit. 2019-05-01]. Dostupné z: <http://www.thearda.com/rcms>

The Second Amendment to the 1945 Constitution. In: . 2000. Dostupné také z: <https://www.icj.org/wp-content/uploads/2014/10/Indonesia-Constitution-Second-Amendment-2000-eng.pdf>

Tiga Mitos Pantangan soal Pernikahan dalam Kejawen. *Kumparan* [online]. 2020 [cit. 2021-8-9]. Dostupné z: <https://kumparan.com/dukun-millennial/3-mitos-pantangan-soal-pernikahan-dalam-kejawen-1tCHJLydWdL>

TOTTEN, Samuel. *Teaching about Genocide: Issues, Approaches and Resources* [online]. Connecticut: Information Age Publishing, 2014. ISBN 1-59311-075-8.

TRIRATNAWATI, Atik, Arsanti WULANDARI a Tiara MARTHIAS. The Power of Sugesti in Traditional Javanese Healing Treatment. *KOMUNITAS: International Journal of Indonesian Society and Culture* [online]. 2014, 6(2), 280-292 [cit. 2021-8-9]. ISSN 2460-7320. Dostupné z: doi:10.15294/komunitas.v6i2.3307

TURSINA, Ulfa, Sahid WIDODO a Kundharu SADDHONO. Syncretism in The Drama Script of Syekh Siti Jenar Written by Martha Vredi Kastam. *Proceedings of the Proceedings of the 1st Seminar and Workshop on Research Design, for Education, Social Science, Arts, and Humanities, SEWORD FRESSH 2019, April 27 2019, Surakarta, Central Java, Indonesia* [online]. EAI, 2019, 2019, [cit. 2021-11-29]. ISBN 978-1-63190-193-5. Dostupné z: doi:10.4108/eai.27-4-2019.2286931

UMM. *Efektivitas Pencantuman Kolom Agama Dalam E-KTP di Tinjau Dari Undang-undang No 24 Tahun 2013 Tentang Administrasi Kependudukan: Pembahasan*. 2016, 62-102. Dostupné také z: <http://eprints.umm.ac.id/36213/4/jiptummpg-gdl-abdussuyukk-47638-4-babiii.pdf>

VAN BRUINESSEN, Martin. Ghazwul Fikri or Arabization? Indonesian Muslim Responses to Globalization. *Southeast Asian Muslims in the Era of Globalization* [online]. London: Palgrave Macmillan UK, 2015, 2015, , 61-85 [cit. 2021-8-9]. ISBN 978-1-349-49362-3. Dostupné z: doi:10.1057/9781137436818_4

VARAGUR, Krithika. How Saudi Arabia's religious project transformed Indonesia. *The Guardian* [online]. 2020 [cit. 2021-8-7]. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/news/2020/apr/16/how-saudi-arabia-religious-project-transformed-indonesia-islam>

VOTRUBEC, Ctibor a Zorica DUBOVSKÁ. *Indonéská republika*. Ilustroval Jiří LOUDA, ilustroval Ludvík KOPAČKA. Praha: Svoboda, 1985. Zeměmi světa.

WARSIMAN, Dr. *Sosiolinguistik: Teori dan Aplikasi dalam Pembelajaran*. Malang: Universitas Brawijaya Press, 2014. ISBN 978-602-203-673-9.

WASISTO, Muhammad Adiz. Reflecting on Kejawen: Javanese Esoteric Teachings in Indonesian National Development. *Udayan Journal of Law and Culture* [online]. 2021, 5(2), 96-118 [cit. 2021-11-29]. ISSN 2549-0680. Dostupné z: doi:10.24843/UJLC.2021.v05.i02.p01

WASISTO, Muhammad Adiz. *Reflecting on Kejawen_ Javanese Esoteric Teachings in Indonesian National Development*. Hague, 2020. Diplomová práce. International Institute of Social Studies. Vedoucí práce Dr. Helen Hintjens.

Wayang puppet theatre. *UNESCO: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organizations* [online]. 2021 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://ich.unesco.org/en/RL/wayang-puppet-theatre-00063>

WENG, Hew Wai. Making 'new' Muslim places in urban Malaysia and Indonesia. *International Institute for Asian Studies* [online]. 2014 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: https://www.iias.asia/sites/default/files/nwl_article/2019-05/IIAS_NL67_09.pdf

WESSING, Robert. Rumours of Sorcery at an Indonesian University. *Journal of Southeast Asian Studies* [online]. Cambridge University Press, 1996, 27(2), 261-279 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/20062742>

WESTERMAN, Pauline C. Review: The Modernity of Fundamentalism. *Journal of Religion*. 1994, 74(No. 1), 77-85. DOI: <https://www.jstor.org/stable/1203616>.

WIDHANA, Dieqy Hasbi. Kisah Penghayat Kapribaden Menghadapi Diskriminasi Negara. *Tirto.id* [online]. 2017 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://tirto.id/kisah-penghayat-kapribaden-menghadapi-diskriminasi-negara-cCrS>

WIJAYA, Callistacia. Setidaknya 200 gereja disegel atau ditolak dalam 10 tahun terakhir, apa yang seharusnya dilakukan pemerintah? *BBC News Indonesia* [online]. 2019 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-49494326>

WILDAN, Muhamad. UAE dominates Middle East Country investment to Indonesia. *Arsia News* [online]. 2020 [cit. 2021-8-8]. Dostupné z: <https://arsianews.com/2020/01/uae-dominates-middle-east-country-investment-to-indonesia/>

WILSON, Ian Douglas. *Reog Ponorogo: Spirituality, Sexuality, and Power in a Javanese Performance Tradition* [online]. Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific, 1999 [cit. 2018-21-04]. Dostupné z: <http://intersections.anu.edu.au/issue2/Warok.html>

WISMABRATA, Michael Hangga a David Oliver PURBA. Fakta Surat Imbauan Non-Muslim Tak Makan di Tempat Umum, Khawatir Sweeping hingga Bantah Desakan Ormas. *Kompas* [online]. 2019 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://regional.kompas.com/read/2019/05/08/11160821/fakta-surat-imbauan-non-muslim-tak-makan-di-tempat-umum-khawatir-sweeping?page=all>

WOODWARD, Mark R. *Islam in Java: normative piety and mysticism in the sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press, 1989. Monographs of the Association for Asian Studies, no. 45. ISBN 08-165-1103-9.

WOODWARD, Mark. *Java, Indonesia and Islam*. New York: Springer, 2011. ISBN 978-94-007-0055-0.

YLBHI Surati Jokowi Soal Penyegehan Masjid Ahmadiyah. *CNN Indonesia* [online]. 2021 [cit. 2021-11-29]. Dostupné z: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210818081924-20-681725/ylbhi-surati-jokowi-soal-penyegehan-masjid-ahmadiyah-sintang>

YUNALDI, Wendra. The Dynamic Interpretation of Pancasila in Indonesian State Administration History: Finding Its Authentic Interpretation. *Jurnal Hukum Novelty* [online]. 2020, 11(1), 39-55 [cit. 2021-03-07]. ISSN 2550-0090. Dostupné z: <http://journal.uad.ac.id/index.php/Novelty/article/view/15166>

8 Seznam použité legislativy

Indonéská ústava z roku 1945 (vč. dodatků). Dostupné také z:

https://www.bphn.go.id/data/documents/uud_1945.pdf

Zákon o lidských právech č. 39/1999. Dostupný také zde:

<https://www.refworld.org/docid/4da2ce862.html>

Prezidentská vyhláška z roku 1965 proti rouhání. Dostupná zde:

<https://www.hukumonline.com/pusatdata/detail/26390/penetapan-presiden-nomor-1-tahun-1965/document>

Návrh nového trestního zákoníku (verze ze září 2019). Dostupná zde:

<https://www.hukumonline.com/pusatdata/detail/17797/rancangan-undang-undang-2019>

Nářízení z roku 2006 týkající se sakrálních staveb. Dostupné z:

<http://sahabat.kotabogor.go.id/assets/dokumen/peraturan/Peraturan%20Bersama%20Meningkatkan%20No%209%202006%20dan%20Mendagri%20No.%208%202006%20Tentang%20FKUB.pdf>

Rozhodnutí o zákazu činnosti Ahmadiyah z roku 2008. Dostupné z:

<https://jabar.kemenag.go.id/assets/uploads/regulasi/kep1354606430.pdf>

Rozhodnutí Ústavního soudu. Dostupné z:

https://www.mkri.id/public/content/persidangan/putusan/97_PUU-XIV_2016.pdf

Rozhodnutí z roku 2016 o vzdělání pro kepercayaan. Dostupné z:

https://simpuh.kemenag.go.id/regulasi/permendikbud_27_16.pdf

9 Seznam obrázků

Obrázek 1: Design výzkumu.....	12
Obrázek 2: Mapa Provincie Východní Jávy a město Malang. Zpracováno pomocí Google Maps.	17
Obrázek 3: Tuanku Iman Bondjol na indonéské bankovce.....	62
Obrázek 4: Výstavba mešity financované z UAE.....	90
Obrázek 5: Javánský kalendář.....	153
Obrázek 6: Bersih Desa, Malang.	154
Obrázek 7: Badatelka během výzkumu ve vesnici Donowarih.	156
Obrázek 8: Keris, který badatelka dostala darem od jednoho z informátorů.	157
Obrázek 9: Reog Ponorogo	168
Obrázek 10: Kuda Lumping.	169
Obrázek 11: Kuda Lumping.	170
Obrázek 12: Wali kota města Malang přebírá ocenění za "tolerantní město"	180

10 Seznam tabulek

Tabulka 1: Pasportizační tabulka respondentů.	16
Tabulka 2: Srovnání distribuce obyvatel dle náboženské příslušnosti mezi lety 2010 a 2019. Zpracováno dle Kemenag (2020, s. 84).....	51
Tabulka 3: Rozpočty jednotlivých ministerstev pro rok 2020 (Sugianto, 2019).....	96
Tabulka 4: Překlad noční modlitby.	141
Tabulka 5: Počet násilných incidentů vůči náboženským minoritám mezi lety 2006-2018.	173
Tabulka 6: Nejčastější pachatelé nábožensky motivovaných útoků mezi lety 2014-2018.	173
Tabulka 7: Nejčastější pachatelé nábožensky motivovaných útoků mezi lety 2014-2018.	174
Tabulka 8: Obyvatelstvo Malangu v roce 2016 dle náboženské příslušnosti (UMM, 2016, s. 69)	176
Tabulka 9: Seznam registrovaných náboženských organizací ve městě Malang (Haryanto, 2018, s. 55).....	178
Tabulka 10: Charakteristika respondentů.	184
Tabulka 11: Znáte pojem kejawén? (N=220); $p=0,519887$	186
Tabulka 12: Praktikuje vy nebo někdo z Vašeho blízkého okolí kejawén? (N=170); $p=0,091452$	187
Tabulka 13: Věříte v účinnost kejawénu? (N=170); $p=0,088358$	188
Tabulka 14: Tabulka 15: t-test; N=170; $p=0,2972$	191
Tabulka 15: t-test; N=213; $p=0,1099$	192
Tabulka 16: t-test; N=218; $p=0,3998$	194
Tabulka 17: t-test; N=218; $p=0,6654$	196
Tabulka 18: T test; N=217; $p=0,2758$	197
Tabulka 19: t-test; N=214; $p=0,3852$	199

11 Seznam grafů

Graf 1: Distribuce náboženství v Indonésii. Zpracováno dle BPS (2010).....	50
Graf 2: Prvotní zdroj znalostí. N=170.....	186
Graf 3: Hodnotové postoje k javánskému kejawénu. N=170.	191
Graf 4: Hodnotové postoje k osobě dukuna. N=213.	193
Graf 5: hodnotové postoje k tradičnímu léčitelství. N=218.	195
Graf 6: Postoje k javánským spirituálním rituálům. N=220.	196
Graf 7: Hodnotové postoje k tradičnímu stínovému divadlu wayang. N=217.	198
Graf 8: Hodnotové postoje k tanci Kuda Lumping. N=214.	199