

Anatomie náboženského terorismu a globální rebelie proti sekulárnímu (ne)řádu

KAREL ČERNÝ*

Anatomy of Religion Terrorism and Global Rebellion against Secular (Dis)order

Abstract: Is the world today facing the clash of civilizations (S. Huntington), the end of history (F. Fukuyama) or rather the global-scale clash between secular and religious nationalism within the borders of particular nation states (M. Juergensmeyer)? The article critically introduces and discusses Mark Juergensmeyer's comparative analyses of religious nationalist movements from all over the world and from all the main religious traditions: Catholic, Protestant, Jewish, Shia, Sunni, Sikh, Buddhist and Hindu. The paper puts Mark Juergensmeyer's analyses into the broader context of the secularization and desecularization debate which the analyses are part of. The world according to Juergensmeyer is not facing the so-called "clash of civilizations" that Samuel Huntington's famous thesis implicates but instead a global rebellion against the secular state and secular (dis)order. This conflict – sometimes violent, but primarily a nonviolent clash between secular and religious nationalism – is going on inside the borders of particular nation states and inside particular "civilizations". Religious nationalism is a new form of nationalism, growing since the 1970s, as a consequence of the crisis of secular ideologies and failures of secular political movements. Juergensmeyer's research is based on almost thirty years of field research, on several case studies, and on interviews with more than one hundred activists in religious nationalist movements (ordinary members as well as high ranking leaders, mainstream religious nationalist movements as well as terrorist and militant ones).

Keywords: religious nationalism, desecularization, religious terrorism, the new cold war

„Vycházející hvězda“ americké sociologie náboženství a jeden z hostů prestižní konference Fórum 2000, Mark Juergensmeyer, na základě dlouholetého *empirického výzkumu* v „horkých“ oblastech naší planety ukazuje na nově se rýsující konfliktní linie po rozpadu bipolárního světa. Do svého zorného pole si bere zejména nastupující náboženská hnutí, včetně jejich militantních a teroristických variant, vesměs stojících na okrajích hlavního proudu těchto hnutí. Nejceněnější na jeho analýzách je *komparativní metodologická perspektiva* uplatněná při pohledu na náboženská hnutí. Na základě srovnávání empirického materiálu z prostředí různých typů společností jak vysoce industrializovaných, tak rozvojových a postkoloniálních, a rovněž z prostředí hlavních náboženských tradic – islámské, hinduistické, buddhistické, sikhské, katolické, protestantské a židovské, Juergensmeyer identifikuje překvapivě mnoho podobností. Mluví o společných *vzorcích* celosvětově se šířící *náboženské revolty proti donedávna dominujícímu sekularismu* – ačkoliv pokaždé vystupuje v poněkud jiných kulturně-náboženských či socioekonomických kulisách. Přitom k náboženské rebelii dochází na různých řádovostních úrovních

* Mgr. Karel Černý, Katedra sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Náměstí Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1. E-mail: karlos.cernoch@post.cz.

dnešního světa, nejčastěji na úrovni národních států, avšak stále více také na úrovni nadnárodních či globálních (antiglobalizační hnutí, hnutí vystupující proti západní a sekulární verzi globalizace nebo hnutí propagující vlastní alternativu mezinárodního uspořádání či diaspory národních hnutí v zahraničí) [srv. Juergensmeyer 2008 a 2008b].

Mark Juergensmeyer představuje jednoho z čelných kritiků *sekularizační teze*. Ta hovoří o postupném úpadku náboženství jako o důsledku modernizace a dominovala společenským vědám po několik generací. Kritici ji odmítají jako jeden z největších vědeckých omylů, který nebyl nikdy založen na solidní empirické evidenci, zaměňoval návštěvnost kostelů a členství v tradičních církevních organizacích za subjektivní religiozitu rozvíjenou v rámci nových náboženských hnutí, předpokládal nekompatibilitu vědeckého a náboženského pohledu na svět, ireverzibilitu celého procesu a jeho těsné a lineární provázání s modernizací, vycházel z falešného srovnání idealizovaného zlatého věku středověké zbožnosti a moderní bezbožnosti a v eurocentrické zaslepenosti předpokládal, že vývoj Evropy je jakýmsi univerzálním etalonem, který budou dříve či později následovat i ostatní společnosti. Sekularizační teze postulující úpadek náboženství se sama stala jakýmsi náboženstvím [srv. Halík 2007; Stark 1999; Swatos 1999].

Empirické výzkumy provedené v posledních dvou třech desetiletích po celém světě nepodporují tezi, že by docházelo k pomalé smrti náboženství. Stejně tak nelze prokázat, že by slovy Rodneyho Starka „modernizace byla silou, která posílá Bohy do důchodu“. Jakkoliv se prosazují nejrůznějších protichůdné a ambivalentní procesy a fenomény [např. Berger 1997; Hamilton 2001] lze říci, že: „(...) většina zemí světa obydlená většinou světové populace zažívá náboženské obrození. Obroda je nejsilnější v bývalém sovětském východním bloku, ve střední a jižní Asii, na Kavkaze, ale také v Latinské Americe, na Blízkém východě, v Africe a v Číně [Moghadam 2003: 65].“ Velkou výjimku z aktuálního celosvětového trendu tak dnes představují postindustriální země západní Evropy, ne již však Spojené státy americké [Inglehart a Norris 2004; Moghadam 2003].

Právě v kontextu celosvětové vlny náboženského obrození a oživení dochází k celosvětovému vzestupu politických náboženských hnutí, kterými se Juergensmeyer podrobně zabývá. Jde o analýzu příčin, souvislostí a důsledků zesilování vlivu náboženství ve veřejné sféře (zejména v politice a ozbrojených konfliktech), kterou lze zařadit k širšímu proudu současné sociologie náboženství analyzující celosvětově probíhající *deprivatizaci a re-politizaci náboženství*, k níž dochází v posledních dekadách (věnují se jí např. Gilles Kepel, José Casanova, Ronald Robertson, Olivier Roy) [pro přehled Halík 2003; Lužný 1999: 107–136; Nešpor a Lužný 2007: 141–169].

Střet civilizací, konec dějin, nebo nová studená válka?

Ihned po ukončení studené války Mark Juergensmeyer důrazně vystoupil jak proti analýzám a prognózám Samuela Huntingtona (střet civilizací), tak také Francise Fukuyamy (konec dějin), které od počátku 90. let 20. století významně ovlivňují společenskovědní, politický i mediální diskurs. Podle Juergensmeyera [1994: 2] není Fukuyamův [2002] „konec dějin“ – tedy celosvětový ideologický konsenzus ohledně bezalternativnosti liberální demokracie a kapitalismu na západní způsob – odpovídajícím výkladem světa, ve kterém žijeme. Po celém světě se naopak rodí nový druh etnického a náboženského nacionalismu, dochází k obratu k vlastní kultuře a hodnotám, k intenzivní snaze propojit politiku a náboženství a k úsilí dospět k vlastní verzi modernity. Narůstá atraktivita hnu-

tí, která se domnívají, že národ má být definován a národní stát legitimizován za významného přispění prvků vypůjčených z náboženství a tuzemské kulturní tradice. A naopak dle nich má být upuštěno od univerzálně se tvářících, ale ve skutečnosti ryze západních konceptů, jejichž vliv je chápán jako svého druhu kulturní kolonialismus.

Pokusy nalézt vlastní kulturou a náboženstvím inspirované alternativy uspořádání a ospravedlnění národního státu podle Juergensmeyera ústí v celosvětový a potenciálně i násilný střet sekularismu reprezentovaného donedávna převládajícím sekulárním nacionalismem a náboženství v podobě nastupujícího nacionalismu náboženského. Právě pro globální rozsah soupeření dvou protichůdných ideologických typů a jeho příležitostnou násilnost autor zprvu hovořil o jistých *analogiích se studenou válkou*. Svým způsobem totiž dnešní soupeření nahrazuje předchozí ideologický střet socialismu a liberální demokracie charakteristický pro bipolárně rozdělený svět. Dnes autor pokládá za adekvátnější mluvit o *globální rebelii* vůči sekulárnímu řádu. Tak jako tak, harmonický, a snad až trochu nudný, Fukuyamův konec dějin je v nedohlednu [Juergensmeyer 1994: 2–4; Juergensmeyer 2008].

Možná ještě kritičtěji a odmítavěji autor vystupuje proti Samuelu Huntingtonovi [1993; 2001] a jeho tezi o střetu civilizací. Naprostá většina politických aktivit i konfliktů, v nichž se náboženská hnutí rostoucí měrou angažují, se odehrává uvnitř hranic jednotlivých států. I když nepopíratelně narůstá také aktivita náboženských hnutí působících na nadnárodní úrovni či dokonce těch s globální agendou (jako třeba Al-Káida). Pro hnutí náboženského nacionalismu je typické, že hlavní důraz kladou na národní cíle a národní zájmy, primárně přitom sledují politiku vytýčenou hranicemi národních států. Nacionalismus v nich jasně převažuje nad „civilizační složkou“. Namísto střetu mezi civilizacemi a la Huntington jsme daleko spíše svědky intenzivního střetu dvou typů nacionalismů uvnitř jednotlivých států či civilizačních okruhů [Juergensmeyer 1994: 201; Juergensmeyer 2008c]¹.

Je-li v některých případech národní komunita v konfliktu s jinou národní komunitou (např. Palestina, Srí Lanka, Kašmír, Sikhové v indickém Pandžábu), hnutí náboženského nacionalismu na tento spor nasazují vlastní specifickou optiku a v době všeobecné krize sekulárních ideologií dochází k jeho postupné reinterpretaci. Již nejde o území, politická práva či třídní boj (tj. vidění a líčení sporu sekulárními nacionalisty či marxisty), ale o morální souboj dobra a zla, Boha a Satana jako způsob „čtení“ sporu náboženskými nacionalisty. V tomto bodě se Juergensmeyer poněkud přibližuje Huntingtonovi, který předpovídá rostoucí roli náboženství v mezinárodních vztazích. Dynamika těchto konfliktů však v žádném případě nevede ke spojování jednotlivých hnutí náboženského nacionalismu do společných koalic dle nábožensko-civilizační příslušnosti. Střet náboženských hnutí se Západem, zejména s USA, není prvoplánový a probíhá zejména v ideologické rovině jako odmítnutí cizorodé západní (tj. sekulární) verze nacionalismu či jako odmítnutí jeho politického, ekonomického a kulturního vlivu a vměšování.

Na základě jakých případových studií autor buduje svá zobecnění a vykresluje podobu světa, ve kterém žijeme? Vůdcům i „pěšákům“ jakých hnutí v posledních více než dvaceti letech kladl své otázky. Uveďme si pro představu alespoň některá.

1 Takto lze číst např. i knihu Gillese Kepela [1996] *Boží pomsta: Křesťané, Židé a muslimové znovu dobývají svět*.

Případové studie globální rebelie a drama proplétání politiky a náboženství

V Palestině se za značného údivu světové veřejnosti po volbách do Legislativní rady (v roce 2006) rozhořelo nové kolo sporu mezi samotnými Araby o budoucí charakter nezávislého palestinského státu, který tato území uvrhl na pokraj občanské války. Sekulární Fatah (OOP) reprezentovaný úřadujícím prezidentem dlouhodobě požaduje vytvoření státu podle západního vzoru a vystupuje smířlivěji i směrem k Izraeli, zatímco těsný vítěz voleb Hamás nabízí islamistické zřízení řídicí se islámským právem šaría a zasazuje se o větší roli náboženství ve veřejném životě.

Analogicky svržení diktatury Saddáma Husajna dalo volný průchod nejen sporům mezi iráckými Kurdy, Šíity a Sunnity či protiamerické ozbrojené kampani, ale také v plné nahotě odhalilo snad ještě hlubší konflikt mezi „sekularisty“ a islamisty uvnitř těchto jednotlivých táborů i irácké společnosti jako celku. Také jejich spor se týká budoucí povahy státu. Kupříkladu šíitský duchovní Baní Sadr a jeho milice vytvořil v některých čtvrtích Bagdádu teokratickou samosprávu a po odchodu amerických jednotek chtěl v Iráku zřídit islámskou republiku podle vzoru sousedního Íránu. Také mohutné povstání sunnitů ve Fallúdži (2004) sledovalo jak vyhnání Američanů v prvním kroku, tak nastolení islámského zřízení v kroku druhém.

V poněkud méně násilné podobě se stal obdobný spor mezi sekularisty ztělesňovanými armádou a Republikánskou stranou na straně jedné a islamisty, dnes reprezentovanými vládní stranou AKP, o další směřování Turecka hlavním „hybatelem“ zdejšího politického vývoje posledních let a nezdá se, že by jeho vitalita měla být v nejbližší době vyčerpána. Podobně jako v Turecku se umírněné či revolučnější verze islamismu staly významnými politickými hráči prakticky ve všech zemích islámského světa. V prostředí více či méně nedemokratických režimů se soustředí na vyvíjení státem omezených opozičních aktivit a zejména na sociální práci (Egypt, Maroko, Sýrie, střední Asie), jdou cestou ozbrojeného boje (Somálsko, Tádžikistán do roku 2005, Alžírsko po armádou anulovaných volbách v roce 1991, Kašmír, Filipíny, menšinové militantní frakce však přítomny ve všech zemích) či jsou dokonce součástí vládních koalic (Bangladéš, Malajsie, Tádžikistán po roce 2005) [Juergensmeyer 1994; 2008].

Mark Juergensmeyer nás prostřednictvím svých výzkumů zve i do společenství internacionalizovaných islamistických aktivistů, jejichž politická perspektiva i aktivita je stále více globální. Již pachatelé prvního útoku na Světové obchodní centrum v New Yorku (1993) ospravedlňují svůj čin „sadou“ podobných politických a náboženských argumentů, které jsme o něco později slyšeli opět v souvislosti s útoky z 11. září 2001. Hřích USA údajně spočívá hlavně v tom, že podporují bezbožné a „zkažené“ vlády arabského světa, bezohledně drancují ropné bohatství muslimského světa, svoje jednotky bezostyšně rozmisťují v blízkosti nejsvatějších míst islámu a celosvětově propagují dekadentní popkulturu údajně vedoucí k úpadku společností Blízkého východu [Juergensmeyer 2000; 2008].

Náboženství se propojuje razantně s politikou i v dalších částech světa, i když se při zběžném pohledu na světové zpravodajství může často zdát, že monopol na religionizaci politiky drží svět islámu. Nová křesťanská pravice v USA, tvořící voličské jádro Republikánské strany, má blízko k představám očekávajícím v religiózním rozechvění druhý příchod Krista a s ním i nastolení tisíciletého Království Božího na Zemi. Mesiáš však do Spojených států, které se mají stát Novým Jeruzalémem, nikdy nedorazí, budou-

li se stále více prosazovat síly ďábla, projevující se potraty, právy gayů a lesbiček, evoluční teorií vyučovanou na školách, rozpadem rodin či morální degenerací společnosti (drogy, kriminalita, materialismus). Američané si musí druhý příchod Krista nejen vymodlit, ale také „odpracovat“ a náležitě zasloužit: zázraky se totiž nedějí jen tak samy od sebe, ale bohobojní věřící jim musí sami pomoci. Většina aktivistů se proto snaží zabránit vítězství příliš liberálních a „bezbožných“ Demokratů ve volbách, ve volných chvílích politicky agituje a ve velkém množství se dostavuje k volebním urnám. Menšina se rozhodne vyzvat Satana přímo, a to s pomocí terorismu zacíleného na potratové kliniky, lesbické bary či symboly „bezbožné“ federální vlády (jak ukázalo Oklahoma City v roce 1995). Také cílem militantů je proměna Spojených států v teokratický stát jako předpoklad Kristova návratu na zemi, od mainstreamu hnutí se liší jen zvolenými prostředky [Juergensmeyer 1994; 2000; 2008].²

Také menší, leč vlivné, ortodoxní židovské strany, bez nichž se neobejde prakticky žádná vládní koalice, chápou současný Izrael jen jako nedokonalého předchůdce ideálního biblického státu. Židé jsou v jejich vlasteneckém pojetí Bohem vyvoleným národem a příchodu Mesiáše lze dosáhnout zvýšenou politickou aktivitou trojího zaměření: očištěním současného sekulárního úpadkového politického provozu nastolením státního zřízení odvozeného z Tóry (tj. přijmutím židovského práva), osídlením palestinská území na Západním břehu Jordánu, vytlačení zdejších Arabů z biblické půdy do pouště, a konečně znovu vystavěním starozákonního Jeruzalémského chrámu na místě dnešní mešity Al-Aksá a Skalního dómu bez ohledu na to, že jde o nejposvátnější místa islámu po Mekce a Medině. Těmto cílům by měl každý věřící maximálně napomoci. Za své nepřátele ortodoxní židovští aktivisté nepovažují zdaleka jen Palestince, kteří se jen ocitli „ve špatný čas na špatném místě“, ale i zrádné sekulární izraelské politiky. Ti svou nezodpovědnou a bezbožnou politikou blokují příchod Mesiáše a ohrožují holé přežití národa. V extrémní podobě projevilo vraždou izraelského premiéra Rabina usilujícího o mírové narovnání s Palestinci výstřely studenta židovského práva Jigala Amira (1995), terorismem bohobojného osadníka Barucha Goldsteina, který postřílel několik desítek modlících se Palestinců (1993), aby tak odstartoval vlnu sebevražedných útoků Hamásu proti izraelským civilistům. V neposlední řadě se projevilo také v současné vládní podpoře židovských osadníků na Západním břehu prostřednictvím kontroverzní stavby 420 mil dlouhé bariéry a sítě opevněných silnic zasahujících na palestinská území [Juergensmeyer 1994; 2000; 2008].

Jestliže máme na Západě sklon chápat mnohá asijská náboženství – například buddhismus či hinduismus – jako ztělesnění nenásilí, mírumilovnosti a apolitičnosti, výzkumy Marka Juergensmeyera tento romantizující pohled rozhodně nepotvrzují: „Indická lidová strana (BJP) je asi největším náboženským nacionalistickým hnutím světa, přičemž počet politických vražd ve jménu náboženství v jižní Asii je nejspíš srovnatelný, nebo i větší, než na muslimském Blízkém východě [Juergensmeyer 2008: 85].“ Zatímco v rámci indického antikoloniálního hnutí za nezávislost nejprve tváří v tvář společnému britskému nepříteli táhli za jeden provaz náboženští i sekulární nacionalisté, po získání nezávislosti se jejich cesty rychle rozešly. Mnoho dekad trvající dominance sekulárního

2 Autor připomíná, že ve Spojených státech spáchaly od roku 1993 daleko větší množství teroristických útoků křesťanské militantní skupiny než radikální islamisté [Juergensmeyer 2004].

Indického národního kongresu (INC) byla definitivně narušena volebním vítězstvím BJP v celonárodních volbách, po nichž se hindští nacionalisté chopili moci (1999–2004). Kromě diskreditace INC a touhy po změně napomohla vzestupu popularity BJP kauza zhruba tuctu mešit postavených v éře Mogulské říše (16.–19. století) na místě starších hinduistických chrámů. Trnem v oku se stala zejména Báburova mešita údajně postavená na základech chrámu, kde se měl narodit hinduistický bůh Ráma. Snahy o její zničení vedly ke spirále násilí, jež si vyžádalo stovky, ne-li tisíce, životů [Juergensmeyer 1994; 2008].

Buddhistická hnutí o sobě dala naposledy vědět při obdivuhodném povstání mnichů proti vojenské juntě v Barmě (v roce 2007). Globální publicitě se dnes těší také tibetský dalajláma, který jako teokrat slučující světskou i duchovní moc, vládl Tibetu až do roku 1950. Daleko temnější roli hrají buddhističtí militanti na Srí Lance z hnutí Jathika Hela Urumaya, dnes zastoupení i v parlamentu. Nevystupují pouze proti bouřícím se Tamilům, ale i proti vlastní sinhálské sekulární vládě. Jejich poslední povstání usilující o zřízení sinhálského buddhistického státu sice armáda tvrdě potlačila (3–6 tisíc mrtvých), ale stále torpédují snahy vlády o mírové urovnání s tamilskými separatisty a přispívají k jeho rostoucí interpretaci v náboženských kategoriích [Juergensmeyer 2008].

Nová studená válka? Náboženský versus sekulární nacionalismus

Náboženské rebelie nejsou v dějinách ničím novým. Opravdové novum současných hnutí je, že představují novou fázi ve vývoji nacionalismu v období všeobecné krize sekulárních ideologií a sekulárního nacionalismu zvláště. Náboženský nacionalismus je reakcí na krizi moderního sekulárního státu, který však nehodlá zničit, nýbrž rekonstruovat, a to tak, že mu dodá nový zdroj legitimacy a jeho neduhy vyléčí infuzí morálních a sociálních hodnot odvozených z náboženství společného celému národu.

Při výkladu náboženského nacionalismu jako historicky nového fenoménu užívá autor jeho odlišení od náboženského fundamentalismu a nacionalismu sekulárního ražení. Pojem *fundamentalismus* je spjatý s americkými konzervativními protestanty počátku 20. století se proto úplně nehodí pro označení náboženských hnutí mimo křesťanskou tradici. Navíc ve své apolitičnosti se koncentruje na otázky víry, svět politiky přitom téměř ignoruje. Naproti tomu záběr náboženského nacionalismu je širší a společenská témata či politické cíle se v něm neoddělitelně prolínají s náboženstvím, mají stejnou, ne-li větší váhu. Kromě toho hluboký „antimodernismus“ náboženských fundamentalistů kontrastuje s náboženským nacionalismem, který nemá problém s celou řadou „artefaktů“ typických pro moderní společnost: od empirického pohledu na svět, uznávání moderních forem byrokracie či významu vzdělávání, užívání nejnovější techniky až po fotbalové či baseballové fanouškovství [Juergensmeyer 1994: 4–7].

Kromě náboženských konzervativců či fundamentalistů se náboženští nacionalisté ostře vymezují i proti *náboženským transnacionalistům* (např. v Iráku dochází ke střetu zahraničních džihádistů sítě Al-Káida s iráckými sunnitskými vůdci a jejich milicemi), kteří nesledují politiku vymezenou hranicemi národních států, ale spíše jednají jménem „imaginární“ nadnárodní komunity všech souvěrců, jejíž vizi propagují. Vymezují se také vůči *náboženským liberálům*, kterým vyhovuje místo a mantinely vymezené sekulárním státem pro náboženství, na nichž nechtějí nic měnit. A konečně i vystupují proti *náboženským utopistům*, kteří odcházejí žít do ústraní, aby v malých izolovaných komunitách podobně smýšlejících vybudovali vlastní zbožné společenství, malý soukromý Ráj

na Zemi. Ten je však ve větším měřítku národního státu zatím nerealizovatelný, protože stát jako takový je nereformovatelný [Juergensmeyer 2008: 37–38].

Náboženský nacionalismus se však primárně vymezuje vůči dosud dominujícímu nacionalismu sekulárního ražení. Problematické je západní pohled na *nacionalismus*, podle kterého je národ odvozen ze „sekulární společenské smlouvy“, kterou spolu ze své vůle uzavírají svobodná a racionálně jednající individua společně obývající dané území. Náboženský nacionalismus reprezentovaný náboženskými hnutími a religiózně definovanými politickými stranami či politiky chce poskytnout jiný základ pro *vymezení národa a jeho identity*. Národ by se proto primárně identifikoval s pomocí společné náboženské tradice a z ní odvozených hodnot (představujících svorník či ideové „lepidlo“).³ Náboženský nacionalismus navíc slibuje „léčit“ nedůvěryhodný, neúspěšný, zdiskreditovaný a zkorumpovaný svět sekulární politiky právě „infuzí“ morálních hodnot odvozených z náboženství. Takto by se měl *legitimizovat* stát a jeho jednotlivé instituce a poskytnout nový zdroj důvěry v jeho politické představitele [Juergensmeyer 1994: 7–16].⁴

V případě náboženského nacionalismu jde o pokus propojit tradiční náboženství s moderní politikou. Takováto „syntéza“ by měla vyústit v akceptaci moderních technologií, byrokratických forem správy národního státu, demokracie a dalších elementů moderních industriálních společností, avšak zároveň by měla být provázena silnou identitou národního společenství, legitimitou státních institucí a důvěrou v politické představitele [tamtéž: 191, 202]. Náboženský nacionalismus představuje zcela moderní fenomén, nikoliv produkt antimoderních sil odvolávajících se na archaiku dávno zašlých časů. Ostatně také jeho *sociální základnu* lze chápat jako produkt moderní doby: jde o spojení úspěšných městských středostavovských elit s velmi dobrým vzděláním (např. hindští „japís“, palestínští aktivisté Hamásu s diplomaty západních univerzit či lékaři, vědci a univerzitní profesori tvořící jádro alžírské Fronty islámské spásy) a venkovských či městských nedostatečně vzdělaných a marginalizovaných mas [tamtéž: 190]. Jak autor konstatuje: „Náboženští nacionalisté jsou moderní, aniž by byli modernisté [Juergensmeyer 2008: 242].“⁵

Všeobecná krize sekularismu

Jaké jsou *příčiny současné celosvětové atraktivity politických náboženských hnutí*? Jak to, že je dnes sekulární nacionalismus vytlačován nacionalismem náboženským, ačkoliv se původně očekával jeho masivní nástup? Postupný úpadek socialistického bloku následo-

3 I v sekulárním nacionalismu však hraje náboženství silnou roli, viz odkazy na všem společnou historii a kulturu s klíčovým významem náboženské tradice. Ve skutečnosti existuje jen „tenká hranice“ mezi náboženstvím a nacionalismem. Nacionalismus sám je pak často chápán jako „funkcionální náhražka“ náboženství či jako náboženství tribalistického ražení [Juergensmeyer 1994: 16]. Autor si je zároveň vědom obtíží pochopení náboženského nacionalismu na sekularizovaném Západě, pro který je charakteristické oddělování politiky i veřejné sféry od náboženství [tamtéž: 200].

4 Roland Robertson zdůrazňuje, že náboženský nacionalismus se především snaží změnit národní politický diskurs a nově legitimizovat stát. Připomíná, že podobně jako u jiných jevů globalizovaného světa (např. worldmusic, environmentální hnutí) jde i v jeho případě o kulturní hybrid, o mix prvků lokálního a globálního, tradičního a západního původu, jakkoliv se snaží tvářit autenticky (právě proto, že autenticita a tradice je dnes tolik atraktivní) [Robertson 2006].

5 V této souvislosti autor rozlišuje „modernitu“ charakterizovanou výčtem jejích znaků a „modernismus“ jako ideologii vypjatého individualismu a bezbřehého morálního relativismu.

vaný totálním kolapsem Sovětského svazu vedl k odmítnutí sovětského modelu jako vzoru modernizace a rozvoje společnosti. Také oslabování ekonomické moci a politického vlivu USA provázené růstem viditelných vnitřních problémů (drogy, krize rodiny, chudoba sociálně vyloučených vrstev) vede k diskreditaci západní verze modernizace a oslabení přitažlivosti západního sekulárního nacionalismu následované obratem k vlastní kultuře a snahou inspirovat se z místních tradic [tamtéž: 194]. V těchto souvislostech autor uvádí, že jednotlivá náboženství často vystupují proti dominanci nadnárodních ideologií jak socialistického internacionalismu prestižní křesťanské a islámské opozice v rámci bývalého východního bloku, tak i sekulárního nacionalismu a kapitalismu (jak ukázaly např. revoluce v Íránu, Nikaraguy, Guatemale) [tamtéž: 144]. Tyto sekulární ideologie svými univerzalistickými nároky popírají roli místních kultur, sociálních hodnot a tradic, cítí se jim býti nadřazeny a vystupují vůči nim nepřátelsky.

K revoltě proti stávajícímu režimu dochází vždy, když *nejsou naplňována rostoucí očekávání*. Zanícení pro náboženský nacionalismus v postkoloniálním třetím světě a v zemích bývalého SSSR roste přímo úměrně frustracím z neuspokojení konzumních a kariérních očekávání a nadějí na brzké zlepšení životní úrovně a vzestupné sociální mobility. Velká očekávání povbuzená sliby neúspěšných sekulárních vlád a zkompromitovaných politiků zplodila nutně také velká zklamání. Sekulární stát selhal ve všech oblastech: nenaplnil sliby v oblasti šíření politických práv a svobod občanů (namísto toho se uchýlil k represím, autoritářství či manipulaci); na plné čáře selhal v oblasti slibů ekonomické prosperity a všeobecného blahobytu (přitom nedokáže zabezpečit ani nejzákladnější životní potřeby obyvatel, dostatek pracovních příležitostí ani životních jistot ve stále turbulentnějším světě); zcela viditelně se velkým obloukem vyhnul naplňování svých předsevzetí v oblasti sociální spravedlnosti (namísto toho se ekonomické a politické elity odcizují zbytku společnosti). Oproti konzumním a dalším „pozemským“ touhám mají naděje náboženské povahy vzbuzované náboženskými nacionalisty jednu velkou výhodu: tolik nefrustrují, nejsou-li ihned naplňovány. Časové horizonty jsou v jejich případech posunuty, vesměs se ani nedoufá v jejich vyplnění v průběhu jedincova života [Juergensmeyer 1994: 46; 2008: 33].

Krise legitimacy národního státu, jeho institucí a politiků se týká Západu i rozvojových a transformujících se zemí Afriky, Asie, Jižní Ameriky či východní Evropy. Jak klesá důvěra občanů ve zkompromitovaný politický provoz v podání sekulárních politiků, v úřady a další instituce sekulárního státu, roste poptávka po důvěryhodné politické alternativě. Vzniklé „legitimizační vakuum“ pak zaplňují náboženská politická hnutí, jež slibují legitimizovat fungování politiky, státu a jeho institucí hodnotami a pojmy odvozenými z náboženství a jeho tradice [Juergensmeyer 1994: 23, 194].

Zvláště v postkoloniálních oblastech, případně regionech bývalého SSSR, se sekulární stát ukázal jako příliš slabá a křehká instituce a sekulární nacionalismus nedokázal vytvořit pocit jednotného národního společenství. Ukazují na to uměle vytvořené hranice; etnický i jazykový velmi heterogenní obyvatelstvo a absence společné historické paměti a společné identity. Právě společné náboženství může v této situaci představovat účinný „svorník“ a zdroj národní identity i solidních základů legitimacy „znovuzrozeného“ státu. Stát se však stává slabým a zranitelným po celém světě, protože *globalizační procesy* podemílají hlavní pilíře, na kterých stojí, tj. politickou suverenitu, ekonomickou autonomii a sociální identitu [Juergensmeyer 2008b].

Vzorce náboženské revolty: podobnost v rozdílnosti

Autor dokumentuje razantní a pro mnohé západní analytiky překvapivý návrat náboženství do veřejné sféry, zejména politiky, který se v celosvětovém měřítku odehrál v posledních dvou až třech desetiletích. Náboženství v pojetí náboženských nacionalistů poskytuje jak „munici“ pro kritiku stávajícího sekulárního (ne)řádu, tak i inspiraci při formulování vize alternativního společenského uspořádání. Globální náboženská revolta proti sekulárnímu státu, jeho hodnotám a představitelům vykazuje po celém světě značné podobnosti či společné vzorce, které autor identifikuje na základě komparativního studia [Juergensmeyer 1994; 2006; 2008].

Klíčový moment představuje *odmítání sekulárního nacionalismu* a nepřátelství vůči zdiskreditovaným sekulárním vládám a politikům vlastních zemí. Dosavadní oslabování role náboženství a tradičních hodnot vede podle náboženského nacionalismu k morálnímu úpadku jak „zkažených“ politiků, tak také celé společnosti. Nejrozličnější společenské problémy jsou chápány jako důsledek ústupu náboženství ze života jedinců i celého národního společenství. A vinu zde nesou právě sekulární nacionalisté aktivně nahlodávající důvěru v tradiční hodnoty a oslabující roli náboženství ve veřejné sféře (provozují loterie, licencují alkohol, dovolují porážet posvátná zvířata, v křečovité snaze být neutrální v náboženských otázkách „nadržují“ menšinovým náboženstvím atp.). Sekularismus je přitom viděn jako ztělesnění všeho zla, jako nástroj v rukou ďábla.

Autor si všímá skutečnosti, že čím déle sekulární nacionalismus dominuje, tím silnější je jeho pozdější odmítnutí (jak ukazují státy bývalého SSSR, Egypt či Indie). Západ v tomto ohledu představuje spíše anomálii než univerzálně platný vzorec, i když si ve své etnocentrické zpupnosti myslí opak. Konflikt náboženství a sekulárního nacionalismu se na Západě odehrál v relativně dlouhém období 18. a 19. století. V nezápádním světě probíhá obdobný střet až nyní, avšak v relativně kratším čase a patrně výbušnějším a násilnějším způsobem [Juergensmeyer 1994: 20, 30, 146–147].

Je třeba poznamenat, že kromě představitelů sekulárního státu mohou být nepřáteli náboženského nacionalismu také cizí hnutí náboženského či etnického nacionalismu, s nimiž je daná národní komunita ve sporu (jak dokládají sikhští a hinduističtí nacionalisté v Indii, islámští a židovští aktivisté v Palestině, sinhálští a tamilští militanti na Srí Lance) [Juergensmeyer: 2008b].

Typický rys představuje *odmítání koloniálního vlivu*, ať již západního, ruského či jiného původu. Všechny země třetího světa či bývalého východního bloku prošly nějakou formou bolestného kolonialismu a výrazného vměšování do svých „vnitřních záležitostí“. Optikou dnešních náboženských nacionalistů tato dominance pokračuje i nadále; jen ve skryté a méně přímé podobě (prostřednictvím vojenské pomoci, ekonomické závislosti, kulturního vlivu či ideového „brainwashingu“). Právě místním „zkorumpovaným“ a nepopulárním vládám je vyčítáno, že jsou „zaprodanci“ Západu či zrádní spojenci imperiálního Ruska, přičemž vycházejí vstříc jejich zájmům výměnou za svou podporu, bez které by se u moci jen těžko udržely.

Konečnou fází dekolonizace se navíc rozumí nejen získání formální politické suverenity či ekonomické nezávislosti, ale také *dekolonizace kulturní*. Odmítaný sekularismus, jehož příznakem je morální úpadek společnosti, je chápán jako cizorodý, importovaný západní kulturní prvek. Na cestě ke skutečné nezávislosti je tedy třeba ujit ještě pořádný kus cesty. Obrat k vlastní kultuře a hodnotám, na jejichž principech se mají za-

ložit společenské instituce, představuje směr vytyčený náboženským nacionalismem [Juergensmeyer 1994: 21, 148].

Společným vzorcem všech střetů náboženských hnutí a sekulárního nacionalismu je *nekompromisnost* postojů obou rivalů vedoucí až k *násilným a krvavým konfrontacím*. Obě soupeřící strany odvolávají se na náboženství či světský nacionalismus, se zaštiťují „*ideologiemi řádu*“. Ty si nárokují monopol na výklad světa a postavení jedince v něm, legitimizaci společnosti či poskytnutí správného základu pro sociální soudržnost. Obě tak odpovídají na individuální i společenskou potřebu smysluplného vysvětlení zdánlivého a každodenně zakoušeného chaosu tím, že ho vyloží jako výsledek určitého řádu a skrytých pravidel a dodají mu smysl s pomocí ukotvení v transcendentnu. Tyto konkurenční „*ideologie řádu*“ tak samy sebe chápou jako nejvyšší autority, přičemž se navzájem vylučují. Autor upozorňuje, že silný morální absolutismus, emocionální náboj a mobilizující politický potenciál obsažený jak v nacionalismu, tak také v náboženství, se v případě náboženského nacionalismu sčítá a vzájemně umocňuje. Z toho vyplývá jeho síla a výbušnost, která se uplatňuje při politických konfliktech.

Mark Juergensmeyer si všímá podstatné souvislosti: čím je sekulární stát represivnější, tím náboženská opozice reaguje násilněji (viz Írán před revolucí). Pokud naopak umožní regulérní demokratické volby, formování opozičních hnutí a alespoň elementární úroveň dalších občanských a politických svobod, křídlo radikálů v táboře náboženského nacionalismu bývá slabší a intenzita násilí v konfrontaci se sekulárními vládami nižší. V prostředí autoritářských režimů navíc představují náboženská hnutí nejviditelnější, nejzásadovější a často dokonce jedinou opozici, čímž roste jejich popularita. Její „ostrakizace“ ze strany vlády jen dále zvyšuje prestiž opozičního náboženského nacionalismu a důvěryhodnost jeho představitelů v očích obyvatel, což se ale může změnit v případě, kdy se naopak náboženský nacionalismus stane součástí nového establishmentu (např. Polsko, Írán) [tamtéž: 40, 46, 148].

Ideologie a rétorika těchto politických hnutí čerpá z náboženství a jeho tradice, často však velmi selektivně. Někdy se mohou politickými vůdci stát i duchovní, není to však pravidlem a spíše výjimkou. Všechna náboženství poskytují relativně vágní a obecné vymezení nepřítele, stejně jako i příčin všech problémů. To pak lze využít v široké škále konkrétních politických konfliktů. Všechny tyto střety jsou optikou náboženských nacionalistů nahlíženy jako součást širšího metafyzického soupeření sil dobra, světla a pravdy se silami zla, temna či ďábla, jak ukazuje idea „kosmické války“. Každý střet, do kterého se náboženští nacionalisté pouští, je v první řadě střetem morálním [tamtéž 1994: 149, 159–162].

Hnutí náboženského nacionalismu nabízejí náboženstvím inspirovanou a legitimizovanou *alternativu* modelu sekulárního státu, dosavadní společenské organizace a mezilidských vztahů. Jestliže je nabízena zásadní změna politického a sociálního uspořádání a rozchod s předchozími sekulárními modely, alternativní program není podle autora detailně rozpracováván, často zůstává na rovině mlhavých proklamací. Pokud se náboženští nacionalisté dostanou přece jen k moci, není pravděpodobné, že by slavili dlouhodobý úspěch [tamtéž: 47–48, 151].

Achillovy paty nabízené alternativy

Kromě přílišné vágnosti či obecnosti nabízené alternativy a vždy existující možnosti uži-

tí politického násilí pak vysvětluje několik dalších konkrétních problémů dlouhodobého charakteru: (a) vztah náboženského nacionalismu k demokracii, (b) k právům menšin a (c) ke svobodám jednotlivce.

Náboženští nacionalisté se ve své rétorice a veřejných proklamacích zaštiťují demokracií,⁶ kterou požadují i pro své země. Demokratická volební procedura se ostatně uplatňuje stále více také v rámci jejich organizací. Zároveň však existuje i zřejmá *tendence k autoritářství*, kterou však autor poněkud relativizuje s poukazem na to, že nedemokratičnost trpí většinou i sekulární režimy, s nimiž tato hnutí soupeří. V čele náboženských hnutí vesměs stojí nekriticky přijímaní vůdci s nesmírně vysokou autoritou, o nichž není radno pochybovat (předmětem obdivu byl i v jiných náboženských oblastech charismatický iránský ajatolláh Chomejní). Tito vůdci vyžadují řád a disciplínu. V politice nemá jít o vůli většiny, o celé řadě otázek nelze hlasovat, nutné je namísto toho sledovat přání Boha. Právě vůdci náboženského nacionalismu se prezentují jako ti, kteří tuto vůli poznali. Jejich kroky proto nemají být zpochybňovány a jejich prosazování nesnese kompromisu. Politická náboženská hnutí zpochybňují také racionalitu voličů a soupeření zájmových skupin jako legitimní princip politiky. Místo toho nabízí společenské uspořádání, kde právní řád odvozený z náboženství a jeho tradice představuje základ všech mezilidských vztahů. Demokracie pak slouží jako princip vybírání politických vůdců, jejichž manévrovací možnosti jsou však omezeny právě tímto právem a náročnými mravními standardy. Náboženský nacionalismus neusiluje o teokracii, tedy přímou vládu duchovních, nýbrž o vládu demokraticky vybíraných laiků.

Objevuje se také obava o osud *náboženských menšin* ve státech vedených náboženskými nacionalisty, avšak opět relativizovaná s poukazem na skutečnost, že jsou minority až příliš často diskriminovány i v režimech sekulárních. Menšiny mohou strádat širokou škálou ústrků: od spíše symbolických (všem společné státní symboly a svátky odvozené od většinové náboženské tradice), přes diskriminaci minorit ze strany státních institucí (např. menší podíl pracovníků ve státních službách, v úřadech, u policie) až po situace, kdy jsou nuceny dodržovat náboženské právo a předpisy jim cizí (např. v oblasti stravovacích zvyklostí, rodinného práva) nebo dokonce hrozí vyhnání z „posvátného území“. Řešení postavení menšin však existuje. Pokud jsou geograficky koncentrované, mohou získat autonomní status s vlastní samosprávou a autonomním právním řádem (např. obdoba křesťanských a židovských milletů v Osmanské říši, autonomní komunity v Indii v době britského kolonialismu). V opačném případě lze použít princip tzv. dvoustupňové šaríi. Ten počítá s tím, že ve všech náboženských tradicích lze identifikovat množinu všem společných závazných hodnot a univerzálně platných norem. Ve specifických právních oblastech (např. rodinné právo) pak platí pro různé náboženské komunity různé právní režimy (např. současný Írán či řecká Thrákie, Indie v dobách Mogulské říše). Skutečný a těžko řešitelný problém je tak podle Marka Juergensmeyera jinde. Náboženský nacionalismus vykazuje větší toleranci k ostatním náboženským tradicím než k ateistům či sekularistům. Právě jejich postavení by bylo skutečně problematické.

6 Například palestinský Hamás tvrdí: „Islám věří v demokracii.“ Sinhálští aktivisté na Srí Lance zase zdůrazňují: „Buddhismus je demokratický již ze své podstaty.“ Jestliže je demokracie chápána jako vláda většiny – a majorita v těchto společnostech je muslimská (nebo buddhistická atd.) – pak se v rámci hnutí často předpokládá, že i náboženstvím inspirované politické zřízení musí být jaksi automaticky také nutně demokratické.

Také postavení a práva jedince mohou být zpochybňována. V případě konfliktu individuálních potřeb a zájmů skupiny dostává v komunitárním pojetí politiky s důrazem na hodnotu soudržného společenství přednost skupina. Příliš autonomní jedinec vybavený širokou škálou práv a svobod (vyznání, projevu, shromažďování atd.) je chápán jako nebezpečí pro skupinovou soudržnost a kolektivní identitu. Proto jsou mu namísto práv ukládány spíše povinnosti a zdůrazňovány závazky, stát je tady pak od toho, aby morálku jednotlivců předepisoval a kontroloval [Juergensmeyer 1994: 171–190, 197–198, Juergensmeyer 2008: 225–243].

Náboženský terorismus pod drobnohledem: idea „kosmické války“ a její funkce

Mark Juergensmeyer [2000] se ve svých dalších výzkumech zabýval náboženskými militantními hnutími, které stály vesměs na okrajích hnutí náboženského nacionalismu. Čtenáře prostřednictvím velmi plastických případových studií seznamuje s teroristickými hnutími rekrutujícími se ze všech náboženských tradic. Autor přitom ve svých komplexních analýzách sleduje všechny proměnné pomyslné sociologické rovnice „text + kontext = interpretace“. Jinými slovy, při studiu náboženského terorismu zohledňuje jak jeho sociální situovanost, tak i interakce tohoto kontextu s náboženskými texty a tradicemi vlastní dané společnosti.

U všech zkoumaných hnutí náboženského nacionalismu [Juergensmeyer 1994, 2008] a snad ještě silněji v případě všech teroristických skupin [Juergensmeyer 2000] lze identifikovat velmi *podobné vidění či interpretaci světa*, ve kterém jejich aktivisté žijí. Ačkoliv se většinové společnosti může zdát jako mírový a nenásilný, „optikou“ militantů v tom samém světě už dávno zuří – někdy rafinovaně skrytý a plíživý, jindy zcela otevřený – konflikt. Běžní lidé si toho jen ještě nevšimli nebo si nepříjemnou skutečnost nechťejí z různých důvodů připustit a raději před problémy strkají hlavu do písku. Autor tuto optiku označuje jako „kosmickou válku“ (*cosmic war*). To, co lidé vně hnutí běžně chápou jen jako dílčí společenský problém či omezený politický spor, vidí náboženští militanti ultimativně jako součást daleko širšího morálního a duchovního zápasu, v němž není místa pro kompromisy. Aktuální problémy a konflikty tak zasazují do širšího transcendentálního kontextu a vykládají je: (a) jako součást obecnějšího, metafyzického a celovesmírného střetu dobra a zla, čistých sil Boha a nečistých sil Satana, řádu a chaosu, světla a tmy a/nebo (b) jako součást, pokračování nebo vyústění mytologických či slavných historických bitev vedených příslušníky daného náboženství v dobách dávno či nedávno minulých.⁷

Přitom údajnou povinností každého „opravdového“ věřícího je postavit se na obranu dobra proti temným silám zla. Právě představa, že svět je již dávno ve válce – i když si toho „zkažená“ a sekularizovaná majoritní společnost možná ještě nevšimla – a náboženská hnutí jsou ve skutečnosti stranou napadenou, nikoliv agresorem, umožňuje vy-

⁷ K jednomu a témuž střetu dobra a zla přitom dochází jak na úrovni individuální (tj. víra vs. nedostatek víry), ve světě kolem nás (morální pojmání politiky u náboženského nacionalismu), tak i na rovině metafyzické či celovesmírné (Bůh vs. Satan). Zatímco většina věřících bere konflikt dobra a zla přítomný v každé náboženské tradici metaforicky, náboženští militanti ho chápou doslova. Zatímco většina věřících se snaží začít s bojem proti zlu u sebe samých (nehešit, snažit se o osobní nápravu), militanti se domnívají, že zlo je všude kolem nich, je vůči nim externí, proto na něj lze zaútočit silou a zničit ho jednou provždy [Juergensmeyer 2004].

užít *koncepte spravedlivé války*. Násilí je přípustné v případech obrany, jsou-li ovšem vyčerpány všechny ostatní možnosti. Tyto koncepty jsou v různých obměnách přítomny v každé náboženské tradici a v teologických termínech ospravedlňují užití násilí, které by bylo v mírových časech jen těžko obhajitelné. Zatímco jsou pro lidi vně hnutí teroristické akty krajně matoucí, šokující a neospravedlnitelné, protože narušují dosavadní mírový a nenásilný chod světa, z pohledu aktivistů jde o legitimní, zodpovědnou a morálně chvályhodnou snahu bránit se postupujícím silám zla ve všech jeho podobách, které na sebe v reálném světě chápáném optikou kosmické války bere. Teror je navíc chápán také jako „vzkaz“ většinové společnosti, jako snaha vyvést ji z pasivity a letargie a jako pokus otevřít jí s pomocí „šokové terapie“ oči, aby si uvědomila, že ve světě ve skutečnosti probíhá nelítostný souboj Boha a Satana.

Optika kosmické války plní z hlediska hnutí a jejich členů několik *funkcí*. Jak jsme již nastínili, uvedené pojetí světa morálně *ospravedlňuje užití násilí*. Jde totiž o obranu proti již probíhající agresi. V období skutečného míru by naopak bylo použité násilí neospravedlnitelné, nemorální a odsouzeníhodné. Odtud pochází okřídlené rčení: „Pro jednoho teroristu, pro druhého mučedník či bojovník za svobodu.“ Jestliže je navíc svět ve válce, do které jsou nějakým způsobem všichni zataženi – lze stát buď na straně dobra, nebo zla – povážlivě se stírá rozdíl mezi vojáky a civilisty, což ospravedlňuje také případné útoky na civilní cíle. Autor na mnoha místech upozorňuje, že náboženství je kromě státu a jeho monopolu na výkon legitimního násilí jedinou alternativní entitou schopnou přesvědčivě ospravedlňovat zabíjení. Tudíž představuje trvalý zdroj možné násilné opozice vůči státu.

Dále přesvědčení o probíhajícím konfliktu *poskytuje dezorientovanému jedinci orientaci* ve světě. Jde tedy o jakýsi „kompas“ s informací o tom, kdo jsem, na čí straně stojím (na straně dobra, pravdy, Boha aj.), proč trpím, případně proč jsem osobně neúspěšný, kým jsem ponížen a proč se celý svět i vlastní život vyvíjí „špatným směrem“. Aktivisté své prozření popisují jako „aha“ okamžik. Na jednu stranu znamená konec zmatků a frustrací z toho, že absolutně nechápou svět kolem sebe, na stranu druhou jsou poněkud rozladěni tím, že se jim tak docela nedaří navodit podobný „aha“ efekt u zbytku společnosti.

Konečně pak prizma „kosmické války“ dodává i *naději* s příslibem konečného vítězství v situacích, které jinak na první pohled vypadají jako zcela bezvýchodné a přede ztracené. Součástí nábožensky inspirovaných ideologií je totiž také „vypravování“ o konečném vítězství dobra, pravdy či Boha a nabídka nepředstavitelných pozitivních změn jak v osobním, tak společenském životě.

Tyto narace proto fungují jako jakýsi „doping“ naděje.⁸ Autor v této souvislosti konstatuje: „Být bez takovýchto představ o válce je téměř jako být bez naděje jako také-*vé* [tamtéž: 155].“ Protože kosmická válka nabízí jak kosmologii, historii i eschatologii, působí jako silný mobilizační činitel. Poslední funkcí náboženství je „symbolické zmocnění“ (*empowering*), kdy si jedinec může dodat velkou dávku sebeúcty – ale i bojovnosti

8 Karel Marx ukázal, že náboženství může působit dvojsečně, buď jako známé „opium lidstva“, jako ideologie legitimizující a konzervující daný stav společnosti (status quo), nebo naopak jako revoluční médium posilující kritiku stávajícího stavu, dodávající naději, že lze nahradit daný systém lepším, jako ideologie mobilizující k akci [srv. Hamilton 2001; Lužný 1999].

– tím, že se v imaginárním střetu dobra a zla postaví na tu správnou stranu barikády [tamtéž: 184, 187–188].

Mnohdy donekonečna „omílaná“ souvislost politického jednání a různých konkurenčních interpretací náboženských textů a náboženských tradic – konzervativních či liberálních, militantních či umírněných,⁹ je tak Juergensmeyerem korigována klíčovostí ideje kosmické války. Ta ukazuje, že velmi důležitou je také interpretace politických či sociálních poměrů a každodenně zakoušené reality, nikoliv jen interpretace náboženství. Pokud je okolní svět pochopen jako svět, ve kterém zuří boj dobra a zla, je povinností věřících všech náboženských okruhů postavit se útočícím silám na odpor a postup sil ďábla ve spravedlivé a ospravedlnitelné sebeobraně zastavit. Snad ještě důležitější než způsob čtení svatých textů je proto způsob čtení světa, ve kterém potenciální aktivisté žijí, a problémů, které zakouší. Svět je také textem, přičemž kontext k jeho interpretaci představuje náboženská imaginace odvoditelná z mainstreamové náboženské tradice, nikoliv z militantní, fundamentalistické aj. Hnutí náboženského nacionalismu i militantního religiózního terorismu pak dělají závratnou politickou kariéru právě v závislosti na tom, jak dobře a přesvědčivě se jim daří za nejrůznějšími „pozemskými“ problémy identifikovat postupující temné síly zla, zasadit je do kontextu kosmické války a popularizovat tento specifický způsob čtení světa [podle 2006b].¹⁰

Dynamika konfliktů: reinterpretace sporu a satanizace nepřátel

Vede náboženství k násilí? Podle názoru autora: „Náboženství není samo o sobě problém. Avšak role náboženství ve veřejném životě je často problematická [Juergensmeyer 2004: 24].“ Náboženství není jedinou příčinou problémů politického násilí, kdy nám v projevech náboženského terorismu ukazuje svou pravou a špatně skrývanou tvář. Není však ani zcela nevinnou a pasivní obětí zneužití politickými aktivisty, deviantními skupinami náboženských extrémistů či manipulace nepříznivými socioekonomickými či politickými problémy. Spíše jde vedle faktorů sociálního, ekonomického, politického rázu o jednu součást z celého trsu nezávisle proměnných, které teprve ve vzájemné interakci vedou ke vzniku fenoménu náboženského terorismu.¹¹ Juergensmeyer se proto soustředí na hledání odpovědi na to, jakým způsobem je náboženství vplétáno do reálných konfliktů dnešního světa a za jakých okolností začínají aktéři chápat existující problémy a pozemské konfrontace jako součást takové metafyzické kosmické války, ve které je nutné pozvednout zbraně nebo začít házet bomby.

Lze identifikovat několik takových okolností. *Delší dobu trvající konflikty s nejrůznějšími příčinami mají tendenci být kulturně-nábožensky odlišnými účastníky postup-*

9 Tato argumentace implicitně předpokládá, že pokud se prosadí apolitické interpretace náboženství, vymizí jev, kterému Mark Juergensmeyer říká náboženský nacionalismus či Gilles Kepel repolitizace náboženství. Podobně, prosadí-li se umírněné, mainstreamové a pacifistické interpretace náboženských textů a tradic na úkor militantních, jako mávnutím kouzelného proutku zmizí i náboženský terorismus. Jelikož však každé náboženství pracuje s centrální představou dvou protikladných sil – dobra a zla – bude vždy svůdné interpretovat pozemský svět v náboženské terminologii jako arénu, kde si to tyto dvě antagonistické síly rozdávají.

10 Odtud kritika rétoriky prezidenta USA G. W. Bushe po 11. září a praxe „války s terorismem“, v jejichž důsledku nedošlo k izolaci mezinárodních džihádistů, nýbrž k masové popularizaci jejich specifického způsobu „čtení“ světa [Juergensmeyer 2008c].

11 Jde tedy o důsledek *interakce* sociální reality (místně specifické sady jejích problémů) s náboženstvím (přesněji s náboženskou imaginací odvoditelnou ze všech tradičních náboženství).

ně reinterpretovány jako obrana daného náboženství, kultury či identity před útokem expanzivního cizího náboženství či sekularismu. Až do 80. let minulého století hrály v konfliktech popisovaných v autorových případových studiích prim ideologie sekulárního nacionalismu, náboženská perspektiva se začala prosazovat až mnohem později (např. Palestina, Srí Lanka, Severní Irsko). Jakoby se v dlouhodobém soupeření a vzájemně způsobeném příkoří „pozapomnělo“ na původní, skutečné příčiny konfrontace jakými jsou území či politická práva aj. Pokud tedy jde o hodnocení *dynamiky* konfliktů, autor se v tomto bodu blíží pozici Samuela Huntingtona [2001], který též varuje před nebezpečím reinterpretace konfliktů a jejich nejrozličnějších příčin „nábožensky obrozenými“ a reliгиозně senzitivními aktéry.

Pokud si možnost porážky nelze ani připustit, byla by nemyslitelná ve smyslu holého přežití skupiny, jako např. v Palestině. Jakkoliv katastrofální prohry je pak možno znevýznamnit přenesením sporu do nadčasového, trans-historického rámce a chápat je jen jako dílčí epizody na cestě ke konečnému, osudem předurčenému a nevyhnutelnému vítězství.

Také je-li spor zablokovaný, dlouhodobě se jeví jako beznadějný. O vítězi nemůže být rozhodnuto v „reálném čase“, za života současných generací, jež se konfliktu účastní. Náboženství je nejpotřebnější právě v nejbeznadějnějších momentech, kdy už je po ruce jediné možnost zásahu vyšší síly. Jedinou zbývající možností je svěřit boj do rukou „posvátného plánu“ nebo Boha. V těchto situacích může náboženství poskytnout potřebný příběh o naději a konečném „happy endu“, s jehož pomocí mobilizuje další – jinak už ochabující – síly [tamtéž: 161–162].

Idea kosmické války se s větší pravděpodobností prosazuje také v situacích, kdy jsou naléhavě pociťovány problémy a konflikty reálného světa (např. izraelská okupace Palestiny, zkorumpovanost sekulárních vlád Indie či Egypta, ohrožení tradičních hodnot USA či Japonska), avšak zároveň klesá důvěra v řešení s pomocí dosud běžných a nenásilných metod. Stále větší část společnosti rezignuje, menší část se dále pokouší o řešení legálními prostředky. Pokud jsou však běžné „kanály“ změny a participace dále uzavírány, dochází k posilování rodící se „kultury násilí“, která prizmatem kosmické války chápe všechny dílčí politické a společenské problémy jen jako projev daleko hlubšího konfliktu dobra a zla, Boha a Satana. Optika kosmické války přesvědčivě vysvětlí veškeré společenské problémy i osobní nezdary a poukáže také na jejich viníka („síly zla“). Nakonec i teroristické akty samy nesou silný symbolický význam, právě výběrem symbolického místa nebo času. Poukazují na to, že skutečně dochází ke střetu v rámci kosmické války [tamtéž: 185–186].

V takto nábožensky redefinovaném konfliktu je již velmi obtížné dosáhnout kompromisu. „Satan“ nemůže být polepšen či „reformován“, ale jediné zničen. V monumentálním střetu dobra a zla mohou zvítězit síly světla, nebo temna, řádu, nebo chaosu, avšak tyto dva protiklady mohou jen těžko dlouhodobě koexistovat. Nekompromisní vidění problémů vede ke snaze vést boj až do vítězného konce. Přitom definitivní vítězství se většinou neočekává za života jedné generace bojovníků, dílčí prohry jsou jen irelevantní epizody a časové horizonty či perspektivy jsou oproti sekulárním ideologiím značně posunuté [tamtéž: 216–218].

Důsledkem náboženské reinterpretace konfliktu je také změněné chápání oponentů. Nějakého nepřítel má podle autora téměř každá skupina angažující se ve veřej-

né sféře. Nyní se ale nepřátelé nacházejí na druhé strany barikády kosmické války, nikoliv na druhé straně „banálního“ pozemského zájmového konfliktu, sporu o půdu, podíl na moci či uznání svých práv. Jde tak o „nehumánní monstra“ či „ztělesnění sil ďábla“, a proto proti nim lze užít nábožensky ospravedlněné násilí (např. Židé nejsou lidé, ale děti ďábla). Často kreativně vytvářené stereotypní, kolektivní a „anonymní“ kategorie („Žid“, „nevěřící“ aj.) nerozlišují mezi individualitami a napomáhají dehumanizaci nepřátel. Satanizace a dehumanizace pak usnadňuje zabíjení.¹²

Teroristická hnutí „vyrábějí“ s notnou dávkou invence nejen své mučedníky, ale také nepřátele. Zemřelí militanti jsou chápáni jako oběti sil zla a jsou prezentováni jako hrdinové hodní následování, jak ukazují např. kazety sebevražděných atentátníků Hamasu, hrobka s čestnou stráží Barucha Goldsteina nebo připomínky výročí úmrtí členů sikhského hnutí. Nepřítel je snadno identifikovatelný v situacích, kdy lidé pociťují útlak a nespravedlnost. V opačném případě musí být „vyroben“ a v procesu satanizace se pak musí uplatnit více kreativity.¹³ Přitom prakticky všem militantním náboženským hnutím je společná homofobie (nenávist k homosexuálům) a antisemitismus.

Autor rozlišuje dvě základní skupiny nepřátel militantů, jednak *primárního* a jednak *sekundárního* nepřítel. Primární protivník je pro náboženské teroristy ten, kdo přímo konfrontuje a ohrožuje aktivistovu členskou skupinu (např. v případě Izraelců Palestinci a naopak; pro islamisty či sikhské extremisty a sektu Óm šinrikjó zejména vlastní sekulární a „zkorumpované“ režimy). Sekundárním nepřítelem je pak ten, kdo ochraňuje, podporuje, nebo se v očích aktivistů jinak zastává primárního nepřítel (např. sekulární vláda Izraele, která zrazuje svůj lid a snaží se uzavřít s Palestinci dohodu). Právě vláda se většinou musí ujmout nevďěčné role zprostředkovatele a mediátora mezi znepřátelenými skupinami a snažit se o kompromis v otázkách, které jsou z hlediska náboženských radikálů ultimativní a kompromis nesnesou (zúčastněné strany ji pak obviňují ze zrady, stranění nepříteli). Ale i samotný sekularismus projevující se snahou o neutralitu a nestrannost státu v náboženských otázkách je chápán jako zrada a symptom spolčení se s nečistými silami ďábla. Sekundárním nepřítelem militantních náboženských hnutí jsou kromě místních sekulárních režimů velmi často také Spojené státy americké [*tamtéž*: 176–8].

Amerika jako Velký Satan?

V průběhu 90. let bylo ze všech teroristických útoků spáchaných po celém světě celých 40 % namířeno proti americkým občanům a majetku v USA i mimo ně. Proč jsou američtí občané, politici, obchodníci, vládní symboly, kultura nebo dokonce „americký systém“ chápány jako ospravedlnitelné cíle teroristů? Například bin Ládín označil USA již v roce 1997 ve své fatwě za „největší teroristy světa“, kteří okupují islámský svět na jeho nej-

12 Podobný proces dehumanizace a uplatnění kolektivních kategorií usnadnil hromadné zabíjení při holocaustu (viz např. Bauman [2002]).

13 Tyto mechanismy připomínají „vynalézání tradice“, jak je pojednává historik Eric Hobsbawm v knize *The Invention of Tradition* [2000: 9]. Zcela nové tradice, nebo nové ustavení starých tradic, slouží v moderní společnosti k: (a) ustavení a posílení sociální koheze – většinou nově vzniklých – skupin a hnutí, (b) ustavení a legitimizaci nové instituce, (c) napomáhají socializaci předáváním víry, hodnot, konvencí. Autor koriguje zjednodušující sociologická schémata, která mají sklon hovořit paušálně o „úpadku tradice“ v procesu modernizace – tradice však mají stále své nezastupitelné místo, zejména ve veřejné sféře a politice.

svatějších místech, plundrují a rabují jeho přírodní bohatství, diktují místním zkorumpovaným vládcům a ponižují zdejší obyvatelstvo. Postup USA a Západu vidí paranoidně jako cílenou strategii s cílem zničit islámské náboženství, vyzývá proto k jeho obraně. Spojené státy jsou však odmítány nejen bin Ládinem, ale i náboženskými militanty celého světa. Podle Juergensmeyera k tomu vede několik důvodů.

Motiv „politický“ vychází z toho, že USA jsou typickým sekundárním nepřítelem náboženských hnutí. Podporují totiž ekonomicky, vojensky i diplomaticky nenáviděné a zkorumpované režimy, vůči kterým stojí hnutí v opozici, jsou jejich primárním nepřítelem a chtějí je svrhnout (např. Egypt, Saúdská Arábie nebo Írán do roku 1979).

Motiv „kulturní“ viní USA z podpory a šíření sekulární kultury v podobě propagace sexu, alkoholu, drog, úpadku rodinných hodnot či vypjatého individualismu. Globální média jsou chápána jako „americká“ a jejich celosvětový dosah a vliv i v těch nejzapadlejších oblastech světa je chápán jako příčina mravní degradace a sociálního úpadku místních společenství.

Motiv „ekonomický“ poukazuje na skutečnost, že většinu mocných nadnárodních korporací kontroluje americký kapitál a podílíci, centrály jsou nejčastěji ve Spojených státech nebo se v nich alespoň praktikuje americký styl práce a řízení. Zároveň se předpokládá, že náboženské hodnoty představují překážku neomezeného působení korporací v cestě za maximalizací zisku, zvětšování jejich moci a šířením bezduchého konzumního životního stylu (např. Chomejní poukazoval na optiku velkých firem, které v islámu vidí hrozbu maximalizace zisku a moci).

Motiv „globalizační“ se obává procesu globalizace chápaného jako americký pokus kontrolovat svět prostřednictvím celoplanetární dominance v politické, ekonomické i kulturní oblasti. Tato paranoidní podezřívání americké vlády jsou blízké jak islámistům (Hamás, ajatolláh Chomejní), tak také americké extrémní náboženské pravici (např. Timothy McVeigh) či japonské sektě Óm šinrikjó. V tomto bodě hraje významnou roli skutečnost, že americká vláda skutečně celosvětově podporuje sekularismus v jeho konfliktu s náboženským nacionalismem.

Motiv „mezinárodně-politický“ představuje konspirativní vysvětlení všeho zlého, k čemu ve světě dochází – zvláště není-li po ruce jiné přesvědčivé vysvětlení. Po konci studené války jsou totiž USA jedinou globální supervelmocí schopnou ovlivňovat dění ve všech koutech planety. Za veškerým problematickým děním tak lze hledat Spojené státy a jejich sobecké zájmy [tamtéž: 178–182].

Kdo jsou náboženští militanti? Dvě tváře marginalizace

Kdo jsou lidé páchající násilí ve jménu náboženství? Sami pachatelé se za teroristy nepokládají, toto označení odmítají. Spíše o sobě mluví jako o militantech, bojovnících za svobodu atp., své akce pak nazývají mučednické mise nebo obranné akce. Zda je násilí chápáno jako oprávněné, či nikoliv – a pak se běžně nazývá terorismem – se odvíjí od obecnějšího pohledu na svět a jeho interpretaci. Jsou-li lidé přesvědčeni, že panuje mír, násilí je šokuje a pokládají jej za terorismus. Sdílí-li naopak přesvědčení o tom, že je válka – i v různé skryté podobě – považují akty násilí za legitimní a ospravedlnitelné (viz idea „kosmické války“). Jde tedy o rozdílnosti nejen v interpretaci náboženské tradice, ale i širšího sociálního kontextu, ve kterém jsou teroristické akty páčány: kdo je teroristou pro jednoho, je bojovníkem za svobodu či pravdu pro druhého [tamtéž: 9].

Autor vyvrací častou domněnku o tom, že pachatelé jsou psychicky nenormální individua (psychopati či sadisti libující si v násilí aj.). Většinou se jedná o *psychicky naprosto normální jedince* žijící „spořádaným“ životem, ve svém okolí uznávané.¹⁴ Klíčovou roli v analýze náboženského terorismu tak hraje sociální a kulturní kontext, jehož jsou militanti součástí a ze kterého násilné akty vyrůstají („kultury násilí“). Autor se tedy zabývá „lokálně zakořeněným“ fenoménem,¹⁵ všímá si přímé i nepřímé podpory ze strany vlastní komunity a vztahu k širší společnosti (implicitně očekávaný souhlas atd.) [tamtéž: 7–8].

Zatímco lídři militantních hnutí vesměs pocházejí ze zajištěných středostavovských poměrů s dobrým vzděláním a nezanedbatelným veřejným vlivem, „pěšáci“ se rekrutují z řad marginálů nacházejících se zpravidla v nezáviděníhodné a frustrující životní situaci.¹⁶ *Marginalita* přitom vystupuje ve dvou základních podobách, socioekonomické a demografické.

Autor v komunitách, ze kterých pocházejí náboženští militanti, pozoroval mimořádně vysokou míru nezaměstnanosti, zejména mezi mladými lidmi. Například v Palestině se nezaměstnanost mládeže pohybuje dlouhodobě okolo alarmujících 50 %, podobně Alžírsko počátku 90. let minulého století – tedy v období před vítězstvím islamistické FIS a následnou občanskou válkou provázenou řádním náboženských militantů ze skupiny GIA – trpělo socio-ekonomickými neduhy v podobě nezaměstnanosti převyšující 25 % a inflací vyšší než 20 %, přičemž 70 % populace bylo mladší 25 let. Proto autor připouští, že na hodnocení náboženských revolucí jako „ekonomických rebelií v přestrojení“ je leccos pravdivého. V tomto ekonomickém kontextu se totiž šíří frustrace z nenaplněných aspirací po budování úspěšné kariéry, vzestupné sociální mobility a dosažení uspokojivého společenského postavení. Militantní hnutí pak nabízí nejen sociální a charitativní asistenci (léky, školy, levné potraviny a ošacení), ale i zdroj hrdosti a nový smysl života díky možnosti participovat na velkém projektu „kosmické války“ a na životě militantní komunity. Militantní náboženské ideologie navíc nabízejí i vysvětlení neutěšené situace, dokáží poukázat na viníka, ale také dodat naději a víru v lepší zítřky.

Obava z možné socioekonomické marginality a související ztráty společenského postavení a prestiže v nejistém, stále globalizovanějším, turbulentním a masivním migračním proudům vystaveném světě je zdrojem radikalizace také u středostavovských členů japonské sekty Óm šinrikjó, bílých příslušníků (tzv. WASP) extrémní náboženské pravice v USA či tradičních agrárních elit Sikhů v Pandžábu, kteří ztrácí postavení na úkor nastupujících urbánních vyšších vrstev. Podobně i revoluční radikalizaci íránských ajatolláhů způsobila drastická sekularizační reforma šáha podlamující jejich tradičně výsadní sociální postavení (klíčová role v právních otázkách a vzdělávání, pozemkové vlastnictví).

14 Existuje rozsáhlá literatura zabývající se psychologií osobnosti teroristů. Spíše deduktivní přístupy hovořící o specifickém osobnostním profilu či nenormalitě teroristů shrnuje Treblin [2004] či Post [2004], pochybnosti naopak vznáší ve své přehledové práci Horgan [2005] a na základě rozsáhlého empirického šetření mezi odsouzenými teroristy hypotézy o existenci „teroristické osobnosti“ nejnověji odmítá například Antonjan [2004] či analýza zpracovaná pro britskou tajnou službu MI6 (The Guardian 2008).

15 Nikoliv terorismem globálním – sociálně, teritoriálně a kulturně vykořeněným a sledujícím globální cíle, jakým je např. Al-Káida [více Roy 2004].

16 Takto identifikované sociální zázemí odpovídá také sociální základně členů hlavního proudu hnutí náboženského nacionalismu, jeho umírněnému mainstreamu [Juergensmeyer 1994: 190].

Podle Marka Juergensmeyera lze u všech militantních hnutí zaznamenat také obavu ze ztráty sociálních pozic na úkor nastupujících a stále vzdělanějších a emancipovanějších žen. Tyto ženy v důsledku modernizačních procesů nechtějí zastávat svou tradiční roli, odhazují zástěry, studují na středních i vysokých školách a derou se na trh práce. Mužům tak začínají konkurovat ve stále dalších a dalších oblastech veřejného života (trh práce, politika, kultura, občanská společnost). Náboženští militanti oproti tomu zastávají pozici „radikálního patriarchy“, který tvrdí, že role muže je ve veřejné sféře (včetně terorismu, kde na rozdíl od terorismu sekulárního ženy nefigurují), žena má zůstat v domácnosti, poslouchat svého muže a věnovat se rození a výchově dětí.

V marginalitě dané zejména jazykovou bariérou a relativní chudobou žijí též někteří *imigranti* na Západě, a to i přesto, že v absolutním vyjádření disponují značně vyšším příjmem, než by měli v zemi původu. Své postavení často zakoušejí jako ponižující, cítí se diskriminováni a odsouváni na okraj společnosti. S pomocí internetu, distribuce videokazet a propagandistických tiskovin se pak sdružují v tzv. e-mailových komunitách. Časté je rovněž financování náboženských nacionalistických hnutí v „mateřských“ zemích, včetně těch militantních.

Mark Juergensmeyer si je samozřejmě vědom slabin poměrně hojně užívaných konceptů marginalizace či pauperizace při vysvětlování politické a náboženské radikalizace, zvláště pokud není chápán v kontextu dalších relevantních faktorů. Mezi terorismem a marginalizací totiž není přímý kauzální vztah. Z většiny pauperizovaných hochů se skutečně nikdy nestanou teroristé. Naopak zdaleka ne všichni teroristé jsou marginálové vyvržení na okraj společnosti. Domnívám se, že jako daleko originálnější, opomíjená a pro explanaci náboženského terorismu přínosnější se jeví marginalizace demografická, i když lze v zásadě proti ní vznést výše zmíněné obecné výtky.

Podle autora není vůbec náhodou, že členská základna náboženských teroristických organizací sestává hlavně z velmi mladých hochů (např. sikhským extrémistům je v průměru něco málo přes dvacet let, podobně mezi militantními aktivisty palestinského Hamásu najdeme většinou teenagery). Stáří mezi šestnácti a dvaadvaceti lety pokládá autor za citlivý věkový interval, v němž se radikálům daří nábor nováčků nejlépe. Tito mladíci již ztratili postavení dítěte, avšak ještě nezaložili vlastní rodiny, aby se stali „plnohodnotnými“ dospělými. V konzervativních společnostech s vysokou hodnotou rodinných svazků tak představují osoby s nejistým sociálním statutem a potenciálně narušeným sebepojetím. Patřícného společenského uznání a „ukotvení“ se mohou dočkat teprve po úspěšném založení vlastní rodiny – nejlépe s mnoha dětmi. Vzhledem k situaci na trhu práce jsou však tyto aspirace v nedohlednu a spolu s tím je v nedohlednu i uspokojení sexuální touhy.¹⁷ V nábožensky založených komunitách totiž nejsou mimomanželské styky tolerovány. To vše už je podle Marka Juergensmeyera důvodem k zvýšené frustraci. Nadto, ve většině případů jde o společnosti s neexistující či slabě rozvinutou

17 Jde patrně o určité napětí mezi hodnotami tradiční společnosti a možnostmi jedinců žijících v sociální a ekonomické realitě na „půli cesty“ mezi společnostmi tradiční a moderní. Demografický přechod prováděný množstvím mladých lidí v kombinaci s nerozvinutým hospodářstvím prováděným značnou nezaměstnaností neumožňuje sledování a naplňování tradiční hodnoty rodiny. Trvání tohoto „citlivého věkového intervalu“, kdy již mladíci nejsou sociálně definováni jako děti, ale ještě se nestali „plnohodnotnými“ dospělými, se podle mého názoru v této „hybridní situaci“ prodlužuje a podíl i absolutní počet těchto jedinců se zvyšuje se všemi riziky a důsledky z toho plynoucími.

kulturou mládeže, nabídka smysluplných možností trávení – vesměs vynuceného a nedobrovolného – volného času je omezená [Juergensmeyer 1994: 167–170; Juergensmeyer 2000: 187–198; Juergensmeyer 2008: 220–224].

Čtyři cesty ke zmocnění jinochů

Náboženská hnutí v této situaci vítají svobodné mládence s otevřenou náručí. Mohou jim totiž leccos atraktivního nabídnout; v první řadě pocit moci. Militanti velmi záhy zjistí, že pácháním násilí získávají vliv na společenské události, někdy dokonce tak výrazný, až jsou jím sami zaskočeni. Najednou se z nich stávají aktéři svým významem srovnatelní s úhlavními soupeři: orgány sekulárního státu, policií či armádou. Dochází tak k *psychologickému zmocnění* marginálů [Juergensmeyer 1994: 167]. V podobném smyslu teroristy zmocňuje, povzbuzuje, utvrzuje a často dokonce až „příjemně“ překvapuje mediální zájem, které jejich akty vyvolají [Trebín 2004: 127].

Kromě toho však dochází k neméně významnému *zmocnění symbolickému*. Společně sdílená idea kosmické války nepřispívá jen k upevnění soudržnosti teroristické skupiny, ale sama se stává také zdrojem sebeúcty a kladného sebehodnocení nespokojených, frustrovaných a různými životními situacemi ponižovaných jedinců. Ten se díky ní může cítit jako skutečný voják účastnící se toho nejzásadnějšího historického i metafyzického střetu. V něm bojuje na té správné straně barikády, aby hájil pravdu, dobro a Boha proti postupujícím silám lži, temna a ďábla. Má tak šanci změnit dosavadní směřování světové historie, ale také svého vlastního neurovnaného života. Právě proto, že určitý pocit nespokojenosti s vlastním životem má do jisté míry skoro každý, příležitost účastnit se velkolepého boje proti zlu na straně Boha se může zdát jako velmi atraktivní způsob, jak se svým životním pocitem něco udělat.

Daleko důležitější než samotný výsledek aktu násilí je potom z hlediska „pěšáků“ samotná účast na akcích. Dává možnost být konečně v něčem výjimečný, důležitý, podniknout něco významného, být součástí něčeho většího a smysluplného. S tím souvisí také skutečnost, že teroristické skupiny a militantní hnutí často nedisponují ani žádnou jasnou vizí alternativního společenského a politického řádu, primárně se zaměřují na boj proti aktuálně postupujícímu „zlu“ v různých podobách, jež nabývá [Juergensmeyer 2000: 184, 187–188, 214; Juergensmeyer 2006].

Náboženská militantní hnutí však marginálům nabízejí také jakousi náhradní rodinu či náhradní domov a v rámci militantního společenství poskytují tolik hledaný pocit sounáležitosti a uznání.¹⁸ Svazky mezi muži se v konzervativních společnostech, kde se nenosí nemanželská přátelství s jedinci opačného pohlaví, vyvinou velmi silně. V sociální a emoční rovině jde o jakýsi ekvivalent rodiny či manželského vztahu. Dokladem toho může být žárlivost manželky Terryho Nicholse na jeho svobodného „parťáka“ Timothy McVeigha (pachatele atentátu na budovu federální vlády v Oklahoma City v roce 1995), s nímž trávil o mnoho více času než s ní samotnou. V Hamasu o sobě zase členové mluví jako o „bratrech“ a dochází mezi nimi k rituálům s prvky manželského sezdání.

18 Politologové či historici [např. Brzezinski 1993; Kennedy 1996; Huntington 2001] si často všímají demografických charakteristik (zejména pohlaví a věku) a poukazují na jejich souvislost s politickou mobilizací a radikalizací. Avšak sledují pouze vztah na makroúrovni ilustrovaný statistikami apod., nesnaží se identifikovat mechanismy probíhající na mikroúrovni, tj. jakým způsobem k této radikalizaci dochází.

Vysoká sociální koheze, solidarita skupiny a pocit bratrství se při akcích projevuje zvýšenou statečností a hrdinstvím, jedinec je potom ochoten sebeobětování pro druhé, na základě společných aktivit a projevené statečnosti se mu dostává uznání a kladného sebepotvrzení. Výsledkem je „sociální zmocnění“ marginálů prostřednictvím socializace a aktivizace v militantním hnutí. Důležitý je zde však také – ať již skutečný či předpokládaný – souhlas rodiny, sociální či etnické skupiny a širší komunity, ze které se militanti rekrutují a v jejímž zájmu se cítí jednat. I ten přispívá k sociálnímu zmocnění teroristů, při akcích je motivuje a pohání vpřed [Juergensmeyer 2000: 187–191].¹⁹

Je zřejmé, že členství v teroristických skupinách, účast na velkolepém metafyzickém boji dobra proti zlu a avantgardní pozemské náboženské revoluci přináší jak sociální uznání, tak i kladné sebepojetí a vyšší sociální postavení marginalizovaných jedinců a skupin. Silná skupinová solidarita vede k tomu, že po útoku zvnějšku či úmrtí člena hnutí lze rychle zažehnout vzestupnou „spirálu násilí“. Smrt blízkého spolubojovníka (vztah v emoční oblasti ekvivalentní manželství) vyvolá bouřlivé emoce a touhu po pomstě. Jak konflikt eskaluje a počet obětí se zvyšuje, kumulují se negativní emoce, zášť a nenávisť. Konflikt je proto velmi snadné rozdmýchat, ale velmi obtížné kontrolovat a utlumit.

I přes velmi silné a vřelé vztahy uvnitř skupin militantů není dlouhodobě lehké udržet nekritickou důvěru v činnost hnutí a vysokou skupinovou solidaritu. Přitom právě na těchto charakteristikách je založeno fungování a samotné přežití militantních skupin. Proto organizace často vytváří komunity izolované od ostatního světa (tábory Al-Káidy v Afghánistánu, osady radikálních židů, vlastní městečka japonských členů Óm Šinrikjó či hnutí Christian Identity v USA). I tak ale hrozí odpadlictví, přičemž platí, že heretik je pro soudržnost skupiny a hnutí daleko nebezpečnější než vnější nepřítel.

Teroristické útoky jsou proto někdy určeny spíše vnitřnímu publiku, mají obnovit jednotu hnutí či skupiny, zvýšit jeho vliv a ukázat členům, že má smysl pokračovat v boji. Jinými slovy, teroristické akty často nejsou důsledkem síly, ale naopak krize či úplného kolapsu hnutí (např. po podpisu mírových dohod). Vnitřní skupinová dynamika militantů tak představuje důležitý prediktor nebezpečí útoků [tamtéž: 207–208].

Na závěr lze ještě uvést možnost jakéhosi *genderového zmocnění*. Na rozdíl od sekulárního terorismu v náboženském terorismu ženy prakticky nefigurují. Těmto organizacím je společný postoj, který Juergensmeyer označuje jako radikální patriaralismus. Role muže je ve veřejné sféře, role ženy je oproti tomu omezena na oblast rodinnou. Ženy mají muže obdivovat a vzhlížet k nim, muži nad ženami dominují, mají nad nimi moc i v rodinných záležitostech mají poslední slovo, protože v sociální hierarchii stojí výše. I odtud pak militanti mohou čerpat jeden ze zdrojů hrdosti, důstojnosti a pozitivního sebehodnocení [tamtéž 196–198; Juergensmeyer 2008: 221].

19 Toto platí jen pro terorismus „sociálně vkořeněný“, tj. pro militantní skupiny náboženských nacionalistů, jež popisuje M. Juergensmeyer (např. Hamás, Hizballáh, IRA). Ty jsou četnými svazky integrovány do širší společnosti, sdílí též její hodnoty. Autor v této souvislosti hovoří o „kulturách násilí“, ze kterých militanti pocházejí, kde vyrůstají, a ve kterých jsou silně „zakořeněni“. Oproti tomu existuje i terorismus „sociálně vykořeněný“ (např. levicový a anarchistický terorismus 70.–80. let, globální džihádistické skupiny typu al-Kajda). Jeho bojovníci zpřetrhali veškeré svazky s komunitami, z nichž vzešli, a nejsou s nimi naladěni ani na stejnou „hodnotovou vlnu“. Zde pak dochází k sociálnímu zmocnění jen ze strany spolubojovníků [viz Horgan 2005: 93, 105].

Terorismus jako divadlo

Většinu aktů násilí však vidí autor jako součást propagace alternativní vize sociálního a politického uspořádání a jako snahu dodat těmto požadavkům váhu. Jde o „vzkazy“ vysílané jednak směrem k většinové společnosti, jednak k primárnímu nepříteli, jímž jsou vesměs sekulární „zkorumpované“ vlády. Manifestním cílem těchto hnutí je nastolit spravedlivější vládu a organizaci společnosti, která by vycházela z principů svatých textů či náboženské tradice. Ve skutečnosti však Juergensmeyer zjistil, že militantní hnutí a skupiny nemají jasné představy alternativního řádu, ani neočekávají, že by bylo možno v dohledné době společnost zásadně změnit. Rozpracovávání politických programů je příliš nezajímá, spíše se soustřeďují na boj jako takový [*tamtéž*: 209–214].

Pokud jde o výběr cíle a doby útoku, hovoří autor [*tamtéž*: 120–139] o *centralitě prostoru a času*. Jako terč se vybírají místa se silným symbolickým významem (např. WTC v New Yorku jako symbol politické a ekonomické moci USA, potratové kliniky jako symbol daleko širšího konfliktu dobra a zla, letadla jako symbol daného státu, posvátná místa nepřátel). Legitimita a schopnost vlády ochránit své občany tyto akty zpochybňují. Publikum má být těmt způsobem upozorněno, že ve světě je něco v nepořádku, napanuje mír, ale probíhá válka, třebaže skrytá.

O centralitě času lze hovořit, pokud k útokům dochází v obdobích se silným symbolickým významem (dr. Goldstein zabíjí muslimy o svátku Purim, kdy si Židé připomínají konec svého ponížení, sebevražedné akce Hamásu se odehrávají v období výročí smrti mučedníků atd.). Efekt teroru na publikum je závislý daleko více na jeho symbolické síle než na počtu obětí a výši materiálních škod. Výběr místa a času zapadá do logiky vidění světa náboženských teroristů, zároveň jsou ale akty zinscenovány jako poutavé divadlo s cílem maximálně vyděsit, čímž se nadhodnocuje skutečná moc pachatelů.

Média jako televize, satelit a internet dnes zprostředkovávají akty násilí historicky bezprecedentně velkému publiku v bezprecedentně rychlém čase. Po většinu historie byly akce známy jen omezené skupině lidí (např. členům vlády, úřadům a policii, bezprostředním svědkům). Dnes se vytváří globální publikum, jenž je ostatně stále častěji zamýšleným publikem teroristů. Zvláště klíčová je televize, která je založena na rychlosti sdělení. Proto odpadají úvahy o etice zveřejňování násilí, které se občas vyskytují u editorů periodického tisku. Důležitým médiem se stává také internet. Jean Baudrillard dokonce tvrdí, že moderní forma terorismu konce 20. století je daleko více produktem obrazovky než vášní. Obrazně řečeno, kdybychom televizi vypnuli, terorismus by se stal stejně nemslyšným jako divadelní hra bez diváků a přestal by existovat [*tamtéž*: 141–144].

Scénáře vývoje náboženského násilí a jeho řešení

Juergensmeyer nabízí možné scénáře budoucího vývoje náboženského násilí a způsobů jeho řešení. Jednou z cest bude i nadále spolehnout se na užití síly. Definitivně *fyzicky zlikvidovat* či *kontrolovat* teroristy ale komplikuje skutečnost, že je nelze vždy snadno lokalizovat (někdy se dokonce „přelévají“ přes hranice států), v případě asymetrického guerillové boje navíc nelze úspěšně užít ani taktiku a zbraně vyvinuté pro vedení konvenční války. Otevřený střet pak sám o sobě hraje do karet teroristům: potvrzuje správnost jejich ideologie (komplot ďábla, snaha sekularismu zničit náboženství atp.), zvyšuje jejich legitimitu, poskytuje jim publicitu a napomáhá rekrutovat nové členy. Například bombardování táborů Al-Káidy v Afghánistánu po útocích na americké ambasády

v Africe v roce 1998 nebo represe alžírské či izraelské vlády ještě posílily pozici militantních islamistů v daných společnostech. Na druhou stranu dlouhotrvající násilí a rostoucí množství obětí způsobí mezi obyvatelstvem „únavu“, která vede k poklesu podpory militantním hnutím (viz povstání Siků v Pandžábu, buddhistických militantů na Srí Lance, eventuálně potlačení islamistického povstání v syrském Hamá, které si v roce 1982 vyžádalo okolo 10 tisíc obětí a město bylo srovnáno prakticky se zemí).

Můžeme se také pokoušet *teroristy zastrašit*. Ani tato metoda příliš nefunguje, protože militanti dnešní svět chápou jako nebezpečné místo zmítané zuřivým konfliktem sil dobra a zla. I bez toho proti sobě očekávají ten nejtvrděší postup. Jestliže byla například v roce 1986 bombardována Libye, což vedlo ke smrti stovky civilistů, za dodnes nevyjasněný útok na berlínskou diskotéku, kde zahynuli dva američtí vojáci, v následujících letech prudce vzrostly teroristické útoky proti USA nejspíš iniciované režimem „nejnebezpečnějšího muže na světě“ (slovy prezidenta Reagana), blíže [Gombár 2001].

Další alternativou je možnost, že *násilí zvítězí*. Autor zde připomíná, že dosud nebyl nikde nastolen náboženský režim pomocí terorismu. Tato možnost není pravděpodobná ani do budoucna, i když ji nelze vyloučit. Jako pravděpodobnější se v dlouhodobějším horizontu naopak jeví možnost *ústupu náboženství od nároků v oblasti politiky*. Nepůjde však o tak radikální privatizaci náboženství jako v období evropského osvícenství. Náboženství bude i nadále uplatňovat vliv na veřejnost, zejména prostřednictvím formování společenských hodnot a morálních norem lidského jednání. Křesťanští militanti se například stáhli z politiky v USA po roce 1996, kdy mezi novou náboženskou pravicí zavládlo zděšení z teroru rozséváném jejich radikálními příznivci. Svou roli sehrál také postup vlády a médií, kteří jim nevěnovali pozornost a spíše je ignorovali.

Další pravděpodobný scénář počítá s „*lěčbou*“ *politiky s pomocí náboženství*. Náboženství vstupuje do politiky v období všeobecné hodnotové krize a krize legitimacy sekulární politiky zvláště. Napomůže společenské obrodě, sekulární autority tyto hodnoty přijmou a část umírněných náboženských aktivistů vstoupí do světa reálné politiky. V tomto kontextu již nepůjde přesvědčivě vykreslovat sekulární vládu jako Satana, pozice radikálů v táboře náboženských nacionalistů bude slábnout. Autor připomíná, že pokud se náboženským hnutím umožní zapojit do volebního klání a politiky, míra politického násilí slábně. Pokud jsou naopak soustavně zakazována, úroveň násilí spíše narůstá. Umírnění aktivisté jsou totiž asimilováni do politického systému, zatímco extremisté se ocitají ve stále větší izolaci [Juergensmeyer 2000: 238–243, 2008: 258–265].

Literatura

- Antoňjan, Jurij M. [2004]. Ličnosť terorista i vaprosy borby s terrorismom. In. Kudrjavcev, Vladimir, N. (ed.). *Borba s terrorismom*. Moskva: Nauka, s. 93–108.
- Bauman, Zygmunt. [2002]. *Modernita a holocaust*. Bratislava: Kaligram.
- Berger, Peter L. [1997]. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Brzezinski, Zbigniew. [1993]. *Bez kontroly. Chaos v předvečer 21. století*. Praha: Victoria Publishing.
- Fukuyama, Francis. [2002]. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher.
- Gombár, Eduard. [2001]. *Dramatický půlměsíc. Sýrie, Libye a Írán v procesu transformace*. Praha: Karolinum.
- Halík, Tomáš. [2007]. O Bohu a politice. *Respekt* 18, 17. prosince 2007, č. 51–52, s. 56–59.
- Halík, Tomáš. [2003]. Globalizace a náboženství. In. Mezřický, Václav. (ed.) *Globalizace*. Praha: Portál, s. 133–147.
- Hamilton, Malcolm B. [2001]. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London – New York: Routledge.
- Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence. (eds.) [2000]. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horgan, John. [2005]. *The Psychology of Terrorism*. London – New York: Routledge.
- Huntington, Samuel P. [1993]. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72, Summer 1993, No. 3, s. 22–49.
- Huntington, Samuel. [2001]. *Střet civilizací*. Praha: Rybka Publishers.
- Inglehart, Ronald – Norris, Pippa. [2004]. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juergensmeyer, Mark. [1994]. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark. [2000]. *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark. [2004]. Is Religion the Problem? *The Hedgehog Review* 6, Spring 2004, No. 1, s. 21–33.
- Juergensmeyer, Mark. (ed.). [2006]. *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark. [2006b]. From Bhindranwale to Bin Laden: A Search for Understanding Religious Violence. In. Cady Linnell E. – Simon, Sheldon W. (eds.) *Religion and Conflict in Asia: Disrupting Violence*. London: Routledge, s. 21–30.
- Juergensmeyer, Mark. [2007]. Gandhi vs. Terrorism. *Daedalus* 136, Winter 2007, No. 1, s. 30–39.
- Juergensmeyer, Mark. [2008]. *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark. [2008b]. *Religious Nationalism and Transnationalism in a Global World*. dostupné na Mark Juergensmeyer.com., <<http://www.juergensmeyer.com/files/Relig%20natlism-trans.doc>> [16. 10. 2008]
- Juergensmeyer, Mark. [2008c]. Jak myslí teroristé. (rozhovor s Karlem Černým). *Respekt* 19, 25. listopad 2008, č. 47, s. 50–53.
- Kepel, Giles. [1996]. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Lužný, Dušan. [1999]. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- Moghadam, A. [2003]. A Global Resurgence of Religion? Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University, Working Paper No. 03-03, September 2003, <http://www.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/723_Moghadam03_03.pdf> [16. 10. 2008]

- Post, Jerrold M. [2004]. *Leaders and their Followers in a Dangerous World: The Psychology of Political Behavior*. Ithaca: Cornell University Press.
- Robertson, Roland. [2006]. Antiglobal Religions? In: Juergensmeyer, Mark. (ed.). *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press, s. 611–623.
- Roy, Oliver. [2004]. *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Stark, Rodney. [1999] Secularization, R. I. P – Rest in Peace. *Sociology of Religion* 60, Fall 1999, No. 3, s. 249–273.
- Swatos, William H., Jr. [1999]. Secularization Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion* 60, Fall 1999, No. 3, s. 209–228.
- Trebin, M. P. [2004]. *Terrorizm v XXI. veke*. Minsk: Kharvest.

Karel Černý (1980) pracuje jako vědecký pracovník na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy a zároveň je doktorandem na katedře sociologie Filosofické fakulty Univerzity Karlovy. Zabývá se empirickými výzkumy v oblasti vzdělávání, sociologickou teorií a problematikou současného Blízkého východu. Absolvoval studijní pobyt v Petrohradě (2005) a získal stipendium The German Marshall Fund of the United States (2009).