

# Anatomie náboženského terorismu a globální rebelie proti sekulárnímu (ne)řádu<sup>1</sup>

Karel Černý<sup>2</sup>

## Anatomy of religious terrorism and global rebellion against secular (dis)order

**Abstract:** Who is dead: God or the secularization thesis? What is the relationship between religion and politics or between religion and political violence (especially terrorism) at the beginning of the 21<sup>st</sup> century? And what is the nature of contemporary conflicts all over the world: the clash of civilizations or a lot of clashes within various nation-states of particular civilizations? This article gives possible answers by critically introducing and discussing Mark Juergensmeyer's (University of Santa Barbara) key thesis, concepts and empirical research (case studies) done all over the world in past thirty years. There is a conflict between new and growing religious nationalism and secular nationalism which is at crisis worldwide. There are common patterns of the religious rebellion against secular order and secular nation-state in all cultural zones (Buddhist, Hindu, Muslim, Jewish, Protestant as well as Catholic), according to Mark Juergensmeyer.

**Keywords:** secular nationalism, religious nationalism, terrorism, cosmic war, marginal man

„Vycházející hvězda“ americké sociologie náboženství a jeden z hostů prestižní konference Fórum 2000, Mark Juergensmeyer, na základě mnohaletého *empirického výzkumu* ve skutečně „horkých“ oblastech naší planety ukazuje na nově se rýsující konfliktní linii po rozpadu bipolárního světa. Pod drobnohled si pak bere zejména nastupující náboženská hnutí, včetně jejich militantních a teroristických variant vesměs stojících na okrajích hlavního proudu těchto hnutí. Nejcennější na autorových analýzách je *komparativní metodologická perspektiva* uplatněná při pohledu na náboženská hnutí. Na základě srovnávání bohatého empirického materiálu z prostředí všech typů společností, jak vysoce industrializovaných, tak rozvojových a postkoloniálních, a rovněž z prostředí všech hlavních náboženských tradic – tedy islámské, hinduistické, buddhistické, sikhské, katolické, protestantské a židovského, autor identifikuje překvapivě mnoho podobností. Mluví pak o společných *vzorcích* celosvětově se šířící *náboženské revolty proti donedávna dominujícímu sekularizmu* – ačkoliv pokaždé vystupuje v poněkud jiných kulturně-náboženských či socioekonomických kulisách.

---

<sup>1</sup> Studie vznikla v rámci řešení projektu GA UK č. 9165/2009 „Politické probuzení islámu. Ke kořenům vzestupu islamistických hnutí a radikalizace Blízkého východu v éře modernizace.“

<sup>2</sup> Katedra sociologie FF UK, Celetná 20, 116 42, Praha 1 (interní doktorand), e-mail: karlos.cernoch@post.cz

Přítom k náboženské rebelii dochází na různých řádovostních úrovních dnešního světa – nejčastěji na úrovni národních států, avšak stále více také na úrovni nadnárodní či globální (antiglobalizační hnutí, hnutí vystupující proti západní a sekulární verzi globalizace nebo hnutí propagující vlastní alternativu mezinárodního uspořádání či diaspory národních hnutí v zahraničí) [srov. 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 až jako jeden z největších vědeckých omylů, který nebyl nikdy založený 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 tak sama stala jakýmsi náboženstvím [srov. 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 – nikoliv však již Spojené státy americké [Inglehart a Norris 2004, Moghadam 2003].

Právě v kontextu celosvětové vlny náboženského obrození a oživení dochází také k celosvětovému vzestupu politických náboženských hnutí, kterými se podrobně zabývá Mark Juergensmeyer. Jde tak 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*, ke které dochází v posledních dekádách (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, nová studená válka? Spor o výklad světa po pádu bipolarity**

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 společenskovední, 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 hnutí, 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 pak 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 však autor pokládá za adekvátnější mluvit o *globální rebelii* vůči sekulárnímu řádu. Tak jako tak, harmonický, a snad až trochu nudný, Fukuyamův konec dějin v nedohlednu [Juergensmeyer 1994: 2-4, Juergensmeyer 2008].

Snad ještě kritičtější a odmítavější však autor vystupuje proti S. 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 (viz Al Kajda). Pro hnutí náboženského nacionalismu je

typické, že hlavní důraz kladou na národní cíle a národní zájmy, primárně přitom sledují politiku vykolíkovanou hranicemi národních států. Nacionalismus v nich tedy jasně převažuje nad „civilizační složkou“. Namísto střetu mezi civilizacemi á la Huntington jsme tak daleko spíše svědky intenzivního střetu dvou typů nacionalismů uvnitř jednotlivých států či civilizačních okruhů [Juergensmeyer 1994: 201, Juergensmeyer 2008c]<sup>3</sup>.

Je-li však 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 (tj. způsob „čtení“ sporu náboženskými nacionalisty). V tomto bodě se tedy Juergensmeyer poněkud přibližuje Huntingtonovi, který předpovídá rostoucí roli náboženství v mezinárodních vztazích. Avšak dynamika těchto konfliktů v žádném případě nevede ke spojování jednotlivých hnutí náboženského nacionalismu do společných koalic dle nábožensko-civilizační příslušnosti. Dále, střet náboženských hnutí se Západem (hlavně 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? Vůdčům i „pěšákům“ jakých hnutí v posledních více než dvaceti letech kladl své otázky? Uveďme si pro představu alespoň některá.

### **Případové studie globální rebelie: drama proplétání politiky a náboženství**

V Palestině se za značného údivu světové veřejnosti po volbách do Legislativní rady (r. 2006) rozhořelo nové kolo sporu mezi samotnými Araby o budoucí charakter nezávislého palestinského státu, který tato území uvrhl na hranu 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

---

<sup>3</sup> Takto lze číst např. i knihu G. Kepela [1996] Boží pomsta: Křesťané, Židé a muslimové znovu dobývají svět.

nabízí islamistické zřízení řídicí se islámským právem šaría a zasazuje se o větší roli náboženství ve veřejném životě.

Analogicky také 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 á la sousední Írán. 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 omezovaných opozičních aktivit a zejména na sociální práci (Egypt, Maroko, Sýrie, střední Asie), jdou cestou ozbrojeného boje (Somálsko, Tádžikistán do r. 2005, Alžírsko po armádou anulovaných volbách v r. 1991, Kašmír, Filipíny, menšinové militantní frakce však přítomny ve všech zemích) či jsou dokonce součástí vládních koalic (Bangladěš, Malajsie, Tádžikistán po r. 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, za hubičku drancují ropné bohatství muslimského světa, svoje jednotky bezostyšně rozmisťují v blízkosti těch nejsvatějších míst islámu a celosvětově propagují dekadentní popkulturu údajně vedoucí k úpadku společností Blízkého východu [Juergensmeyer 2000, 2008].

Náboženství se však 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 tedy musí druhý příchod Krista nejen vymodlit, ale také „odpracovat“ a náležitě zasloužit: zázraky se totiž nedějí jen tak sami od sebe, ale bohabojní 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 pak rozhodne rozdat si to se Satanem přímo, a to s pomocí terorismu zacíleného na potratové kliniky, lesbické bary či symboly „bezbožné“ federální vlády (viz Oklahoma City, 1995). Také cílem militantů je proměna Spojených států v teokratický stát jako předpoklad Kristova návratu na zemi, od mainstreamu hnutí se pak liší jen zvolenými prostředky [Juergensmeyer 1994, 2000, 2008]<sup>4</sup>.

Také menší, leč vlivné, ortodoxní židovské strany, bez nichž se neobejde prakticky žádná vládní koalice, chápou současný Izrael jen jako nedokonalého „předskokana“ ideálního biblického státu. Židé jsou pak 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. přijmout židovské právo), osídlit palestinská území na Západním břehu Jordánu – a z biblické půdy kamsi do pouště vytlačit zdejší Araby – a konečně znovu vystavět starozákonní Jeruzalémský chrám na místě dnešní mešity Al-Aksá a Skalního dómu bez ohledu na to, že jde po Mekce a Medině o nejposvátnější místa islámu. Těmto cílům by měl každý věřící maximálně napomoci. Za své nepřátele pak 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. To se v extrémní podobě projevilo vraždou izraelského premiéra Rabina usilujícího o mírové narovnání s Palestinci výstřely studenta židovského práva Jigala Amira (1995), terorismem bohabojného osadníka Barucha Goldsteina, který postřílel několik desítek modlicích se Palestinců (1993), aby tak odstartoval vlnu sebevražedných útoků Hamásu proti izraelským civilistům, a v neposlední řadě také v

---

<sup>4</sup> Autor připomíná, že ve Spojených státech spáchaly od roku 1993 daleko větší množství teroristických útoků křesťanské militantní skupiny než radikální islamisté [Juergensmeyer 2004].

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 ale 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 jak náboženští tak i sekulární nacionalisté, po získání nezávislosti se jejich cesty rychle rozešly. Mnoho dekád trvající dominance sekulárního 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, jenž 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 (r. 2007). Globální publicitě se dnes těší také tibetský dalajláma, který jako teokrat slučující jak světskou, tak i duchovní moc, vládl Tibetu až do roku 1950. Daleko temnější roli hrají buddhističtí militanti na Srí Lance (hnutí Jathika Hela Urumaya), dnes zastoupení i v parlamentu. Ti nevystupují jen 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), i tak 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 tím, že mu dodá nový zdroj legitimacy a jeho neduhy vyléčí infuzí morálních a sociálních hodnot odvozených z celému národu společného náboženství.

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. Proto se tak úplně nehodí pro označení náboženských hnutí mimo křesťanskou tradici. Navíc se ve své apolitičnosti koncentruje na otázky víry, svět politiky přitom téměř ignoruje. Oproti 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. Krom 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 však náboženští nacionalisté ostře vymezují i proti *náboženským transnacionalistům* (např. v Iráku dochází ke střetu zahraničních džihádistů sítě al Kajda s iráckými sunnitskými vůdci a jejich milicemi), kteří nesledují politiku vymezenou hranicemi národních států, ale spíše se cítí jednat jménem „imaginární“ nadnárodní komunity všech souvěrců a vizi této komunity propagují. Dále vůči *náboženským liberálům*, kterým vyhovuje místo a mantinely vymezené sekulárním státem pro náboženství a nechtějí na tom nic měnit. A konečně i proti *náboženským utopistům*, kteří odcházejí žít do ústraní, aby v malých izolovaných komunitách podobně smyšlejších vybudovali vlastní zbožné společenství; malý soukromý Ráj na Zemi, který 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. Problematizuje tak západní pohled na *nacionalismus*, podle kterého je národ odvozen ze „sekulární společenské smlouvy“, jenž 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 tak primárně identifikoval s pomocí společné náboženské tradice a z ní



odvozených hodnot (svorník, ideové „lepidlo“)<sup>5</sup>. Navíc, náboženský nacionalismus 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<sup>6</sup> [Juergensmeyer 1994: 7-16].

V případě náboženského nacionalismu tedy jde o pokus propojit tradiční náboženství s moderní politikou. Takováto „syntéza“ by měla ústit v akceptaci moderních technologií, byrokratických forem správy národního státu, demokracie a dalších elementů moderních industriálních společností, avšak zároveň provázenou silnou identitou národního společenství, legitimitou státních institucí a důvěrou v politické představitele [tamtéž: 191, 202]. Náboženský nacionalismus tak 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 (1) úspěšných městských středostavovských elit s velmi dobrým vzděláním (např. hindští „japís“, palestínští aktivisté Hamásu s diplomou západních univerzit či lékaři, vědci a univerzitní profesori tvořící jádro alžírské Fronty islámské spásy) a (2) venkovských či městských nedostatečně vzdělaných a marginalizovaných mas [tamtéž: 190]. Jak konstatuje autor: „Náboženští nacionalisté jsou moderní, aniž by byli modernisté“<sup>7</sup> (Juergensmeyer 2008: 242).

### **Příčiny vzestupu: 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 (1) úpadek socialistického bloku (následovaný totálním kolapsem SSSR) vedl k odmítnutí sovětského modelu jako vzoru modernizace a

---

<sup>5</sup> 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].

<sup>6</sup> 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].

<sup>7</sup> V této souvislosti autor rozlišuje „modernitu“ charakterizovanou výčtem jejích znaků a „modernismus“ jako ideologii vypjatého individualismu a bezbřehého morálního relativismu.

rozvoje společnosti. Také (2) umenšování 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 [*tamtéž*: 144], že jednotlivá náboženství často vystupují proti dominanci nadnárodních ideologií – jak socialistického internacionalismu (viz prestižní křesťanská a islámská opozice v rámci bývalého východního bloku), tak také sekulárního nacionalismu a kapitalismu (např. revoluce v Iránu, Nikaraguy, Guatemale). Tyto sekulární ideologie totiž svými univerzalistickými nároky popírají roli místních kultur, sociálních hodnot a tradic, cítí se jim býti nadřazeny a vystupují vůči nim nepřátelsky.

K revoltě (3) 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 „vybuzená“ sliby neúspěšných sekulárních vlád a zkompromitovaných politiků zplodila nutně také velká zklamání. Sekulární stát selhal ve všech oblastech: (a) nenaplnil sliby v oblasti šíření politických práv a svobod občanů (místo toho se uchýlil k represím, autoritářství či manipulaci), (b) na plné čáře selhal v oblasti slibů ekonomické prosperity a všeobecného blahobytu (místo toho nedokáže zabezpečit ani nejzákladnější životní potřeby obyvatel, o dostatku pracovních příležitostí či životních jistot ve stále turbulentnějším světě nemluvě) a (c) zcela viditelně se velkým obloukem vyhnul naplňování svých předsevzetí v oblasti sociální spravedlnosti (místo 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 případě posunuty, vesměs se ani nedoufá v jejich vyplnění v průběhu jedincova života [*Juergensmeyer 1994: 46, 2008: 33*].

*Krise legitimacy národního státu* (4), jeho institucí a politiků se týká jak Západu, tak také rozvojových a transformujících se zemí Afriky, Asie, Jižní Ameriky či východní Evropy. Tak, 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 (viz uměle vytvořené hranice; etnicky i jazykově velmi heterogenní obyvatelstvo; absence společné historické paměti a společné identity). Právě společné náboženství pak v této situaci může představovat účinný „svorník“, 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. politická suverenita, ekonomická autonomie a sociální identita [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 také 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 (1) 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 pak 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 křečovitě snaze být neutrální v náboženských otázkách „nadržují“ menšinovým náboženstvím atp.). Sekularismus je pak 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 (státy bývalého SSSR, Egypt, Indie). Přitom 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 (např. sikhští a hinduističtí nacionalisté v Indii, islámští a židovští aktivisté v Palestině, sinhálští a tamilští militanti na Srí Lance) [Juergensmeyer: 2008b].

Typický (2) rys představuje *odmítání koloniálního vlivu*, ať již západního, ruského či jiného původu. Všechny země třetího světa či bývalého východního bloku si 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 ujít ještě pořádný kus cesty. Obrat k vlastní kultuře a hodnotám, na jejichž principech se mají založit společenské instituce, představuje směr vytyčený náboženským nacionalismem [Juergensmeyer 1994: 21, 148].

Společným (3) 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 sami sebe chápou jako nejvyšší authority, 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 násilnější (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. Navíc, v prostředí autoritářských režimů představují náboženská hnutí nejviditelnější, nejzásadovější a často dokonce jedinou opozici, čímž roste jejich popularita. Jejich „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* (4) těchto politických hnutí čerpá z náboženství a jeho tradice, často však velmi selektivně. Někdy se mohou politickými vůdci stát i duchovní, není to však zdaleka pravidlem, spíše výjimkou. Všechna náboženství poskytují relativně vágní a obecné vymezení nepřítele, stejně tak 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 (idea „kosmické války“, viz dále). Každý střet, do kterého se náboženští nacionalisté pouští, je tak v první řadě střetem morálním [*tamtéž* 1994: 149, 159-162].

Hnutí (5) 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 přeci jen k moci, není pravděpodobné, že by slavili dlouhodobý úspěch [*tamtéž*: 47-48, 151].

### **Kolik Achillových pat má nabízená alternativa?**

Kromě přílišné vágnosti či obecnosti nabízené alternativy a vždy existující možnosti užití politického násilí pak vysvítá 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<sup>8</sup>, 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. Navíc, 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 standarty. Náboženský nacionalismus tedy neusiluje o teokracii, tedy přímou vládu duchovních, nýbrž o vládu demokraticky vybíraných laiků.

Dále vystupuje 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

---

<sup>8</sup> 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.

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 totiž vykazuje větší toleranci k ostatním náboženským tradicím než k ateistům či sekularistům. Právě jejich postavení by bylo skutečně problematické.

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 vesměs stály 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 také 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 nechtějí 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 celo-vesmírného 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<sup>9</sup>.

Přítom 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 využít *koncepte spravedlivé války*; násilí je přípustné v případě obrany, jsou-li ovšem vyčerpány všechny ostatní možnosti. Tyto koncepte 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 tedy 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 chápaném 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 (a) 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 okřídlené rčení „pro jednoho terorista, pro druhého mučedník či bojovník za svobodu.“ Jestliže je navíc svět ve válce, do

---

<sup>9</sup> K jednomu a témuž střetu dobra a zla přítom 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 (nehřešit, snažit se o osobní nápravu), militanti se domnívají, že zlo je všude kolem nich, je jim externí, proto na něj lze zaútočit silou a zničit ho jednou provždy [Juergensmeyer 2004].



kteřé 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.

Přesvědčení (b) o probíhajícímu 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 ponížěn 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“ okamžik u zbytku společnosti.

Prizma „kosmické války“ (c) dodává i *naději* s příslibem konečného vítězství v situacích, které jinak na první pohled vypadají jako zcela bezvýchodné a předem 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<sup>10</sup>. Autor [*tamtěř*: 155] v této souvislosti konstatuje: „Být bez takovýchto představ o válce je téměř jako být bez naděje jako takové.“ Protože náboženství nabízí jak kosmologii, historii i eschatologii, působí jako silný mobilizační činitel. Poslední funkcí (d) je „*symbolické zplnomocnění*“ (empowering), kdy si jedinec může dodat velkou dávku sebeúcty – ale i bojovnosti – tím, že se v imaginárním střetu dobra a zla postaví na tu správnou stranu barikády (viz dále) [*tamtěř*: 184, 187-188].

Mnohdy donekonečna „omílaná“ souvislost politického jednání a různých konkurenčních interpretací náboženských textů a náboženských tradic – konzervativních či liberálních, militantních či umírněných<sup>11</sup> – je tak Juergensmeyerem korigována klíčovostí idey kosmické války. Ta ukazuje, že velmi důležitou je také interpretace politických či

---

<sup>10</sup> 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 [srov. Hamilton 2001, Lužný 1999].

<sup>11</sup> 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 tyto dvě antagonistické síly rozdávají.

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 tedy 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]<sup>12</sup>.

### **Dynamika konfliktů: reinterpretace sporu a satanizace nepřátel**

Vede náboženství k násilí? Podle 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 o jednu z celého trsu nezávislých proměnných (vedle faktorů sociálního, ekonomického, politického rázu), které teprve ve vzájemné interakci vedou ke vzniku fenoménu náboženského terorismu<sup>13</sup>. 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 (a) dobu trvající konflikty s nejrůznějšími příčinami mají tendenci být kulturně-nábožensky odlišnými účastníky postupně*

---

<sup>12</sup> Odtud kritika rétoriky prezidenta USA G. W. Bushe po 11. září a praxe „války s terorismem“, v jejichž důsledku nedošlo k izolaci mezinárodních džihádístů, nýbrž k masové popularizaci jejich specifického způsobu „čtení“ světa [Juergensmeyer 2008c].

<sup>13</sup> Jde tedy o důsledek *interakce* sociální reality (místně specifické sady jejích problémů) s náboženstvím (přesněji s náboženskou imaginací odvoditelnou ze všech tradičních náboženství).

*pře-interpretovány 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 táhlém soupeření a vzájemném způsobeném příkoří „pozapomnělo“ na původní, skutečné příčiny konfrontace (území, 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 religiózně senzitivními aktéry.*

Pokud (b) si možnost porážky nelze ani připustit, byla by nemyslitelná ve smyslu holého přežití skupiny (např. Palestina). 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 (c) je-li spor zablokovaný a 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 (d) 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 sami nesou silný symbolický význam (výběr symbolického místa nebo času) a 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“, 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 nepřítele má podle autora téměř každá skupina angažující se ve veřejné 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 d'ábla“, a proto proti nim lze užít nábožensky ospravedlněné násilí (např. židé nejsou lidé, ale děti d'ábla). Často kreativně vytvářené stereotypní, kolektivní a „anonymní“ kategorie („žid“, „nevěřící“ aj.) nerozlišují mezi individualitami a napomáhají dehumanizaci nepřátel. Satanizace a dehumanizace pak usnadňuje zabíjení<sup>14</sup>.

Teroristická hnutí „vyrábějí“ s notnou dávkou invence nejen své mučedníky, ale také nepřátelé. Zemřelí militanti jsou chápáni jako oběti sil zla a jsou prezentováni jako hrdinové hodní následování (např. kazety sebevražděných atentátníků Hamasu, hrobka s čestnou stráží Barucha Goldsteina, 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<sup>15</sup>. Přitom prakticky všem militantním náboženským hnutím je společná homofobie (nenávisť k homosexuálům) a antisemitismus.

Autor rozlišuje dvě základní skupiny nepřátel militantů: (a) *primárního* a (b) *sekundárního* nepřítele. Primární protivník je pro náboženské teroristy ten, kdo přímo konfrontuje a ohrožuje aktivistovu členskou skupinu (např. pro Izraelce 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 nepřítele (např. sekulární vláda Izraele,

<sup>14</sup> Podobný proces dehumanizace a uplatnění kolektivních kategorií usnadnil hromadné zabíjení při holocaustu (viz např. Bauman, Z. (2002).: *Modernita a holocaust*. Bratislava: Kaligram)

<sup>15</sup> 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.

kteřá zrazuje svůj lid a snaží se uzavřít s Palestinci dohodu). Právě vláda se většinou musí ujmout nevděčné role zprostředkovatele a mediátora mezi zneprátelenými 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 % naměřeno proti americkým občanům a majetku (tedy i mimo USA). 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 nejsvatějších 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 náboženskými militanty celého světa. Co je k tomu vede?

(1) „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 (př. Egypt, Saúdská Arábie, Írán do r. 1979).

(2) „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.

(3) „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).

(4) „Motiv globalizační“ se obává procesu globalizace chápaného jako americký pokus kontrolovat svět prostřednictvím celoplanetární dominance v politické, ekonomické i kulturní oblasti (viz výše). Tato paranoidní podezřívání americké vlády jsou blízké jak islamistům (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.

(5) „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 různě 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<sup>16</sup>. 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<sup>17</sup>, 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<sup>18</sup>. *Marginalita* přitom vystupuje ve dvou základních podobách: (a) socioekonomické a (b) demografické.

Autor v komunitách, ze kterých pocházejí náboženští militanti, pozoroval zoufale vysoké míry 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 řaděním 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

---

<sup>16</sup> 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).

<sup>17</sup> Nikoliv terorismem globálním – sociálně, teritoriálně a kulturně vykořeněným a sledujícím globální cíle – př. al Kajda [více Roy 2004].

<sup>18</sup> Takto identifikované sociální zázemí odpovídá také sociální základně členů hlavního proudu hnutí náboženského nacionalismu, jeho umírněnému mainstreamu [viz výše, Juergensmeyer 1994: 190].

členů japonské sekty Óm Šinrikjó, bílých příslušníků (tzv. WASP) extrémní náboženské pravice v USA či tradičních agrárních elit Siků v Pandžábu, kteří ztrácí postavení na úkor nastupujících urbánních vyšších vrstev. Podobně i revoluční radikalizaci iránských ajatolláhů způsobila drastická sekularizační reforma šáha podlamující jejich tradičně výsadní sociální postavení (klíčová role v právních otázkách a vzdělávání, pozemkové vlastnictví).

Podle Marka Juergensmeyera lze u všech militantních hnutí zaznamenat také obavu ze ztráty sociálních pozic na úkor nastupujících a stále vzdělanějších a emancipovanějších žen. Ty již 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. 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 odsouvaní na okraj společnosti. S pomocí internetu, distribuce videokazet a propagandistických tiskovin se pak sdružují v tzv. „e-mailových komunitách“. Časté je i financování náboženských nacionalistických hnutí v „mateřských“ zemích, včetně těch militantních.

Mark Juergensmeyer si je samozřejmě vědom slabin poměrně hojně užívaného konceptu 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. A 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 v zásadě i proti ní lze 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 16 a 22 roky pokládá autor za citlivý věkový interval, v němž se radikálům daří nábor nováčků nejlépe.



Tito mladíci totiž 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 statusem a potenciálně narušeným sebepojetím. Patřičného 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<sup>19</sup>. V nábožensky založených komunitách totiž nejsou mimomanželské styky tolerovány. To vše už je podle Marka Juergensmeyera důvodem k pořádné frustraci. Ale aby toho nebylo málo, ve většině případů jde o společnosti s neexistující či slabě rozvinutou 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].

### **Síla bojovníka, aneb čtyři cesty ke zplnomocnění bezvýznamných 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 zplnomocnění* marginálů [Juergensmeyer 1994: 167]. V podobném smyslu teroristy zplnomocňuje, povzbuzuje, utvrzuje a často dokonce až „příjemně“ překvapuje mediální zájem, které jejich akty vyvolají [Treblin 2004: 127, o roli médií dále].

Kromě toho však dochází k neméně významnému *zplnomocnění 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.

---

<sup>19</sup> 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 (viz demografický přechod provázený množstvím mladých lidí v kombinaci s nerozvinutým hospodářstvím provázeným 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.

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 zmatečného a 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<sup>20</sup>. 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 „partáka“ Timothy McVeigha (viz atentát na budovu federální vlády v Oklahoma City z r. 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.

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 zplnomocnění“ 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

---

<sup>20</sup> 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 makro-úrovni ilustrovaný statistikami apod., nesnaží se identifikovat mechanismy probíhající na mikroúrovni, tj. jakým způsobem k této radikalizaci dochází.

v jejímž zájmu se cítí jednat. I ten přispívá k sociálnímu zplnomocnění teroristů, při akcích je motivuje a pohání vpřed<sup>21</sup> [Juergensmeyer 2000: 187-191].

Vidíme tedy, 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. Tak, jak konflikt eskaluje a počet obětí se zvyšuje, kumulují se také negativní emoce, zášť a nenávisť. Konflikt je proto velmi snadné rozdmýchat, ale velmi nesnadné 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 Kajdy 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 snad lze ještě uvést možnost jakéhosi *genderového zplnomocnění*. Na rozdíl od sekulárního terorismu v náboženském terorismu ženy prakticky nefigurují. Těmto organizacím je společný postoj, který Juergensmeyer označuje jako radikální patriarchalismus (viz výše). 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 a i v rodinných záležitostech mají poslední slovo, protože v sociální hierarchii stojí

---

<sup>21</sup> Toto platí jen pro terorismus „sociálně vkořeněný“, tj. pro militantní skupiny náb. 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 džihádistské 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 zplnomocnění jen ze strany spolubojovníků [viz Horgan 2005: 93, 105].

výše. I odtud pak militanti mohou čerpat jeden ze zdrojů hrdosti, důstojnosti a pozitivního sebehodnocení [tamtéž 196-198, Juergensmeyer 2008: 221].

### **Terorismus jako divadlo: symboly ve věku masmédií**

Většinu aktů násilí však vidí autor jako součást propagace alternativní vize sociálního a politického uspořádání a jako snahu dodat těmto požadavkům váhu. Jde tedy o „vzkazy“ vysílané jednak směrem k většinové společnosti, jednak 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 [Juergensmeyer: 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 je pak akty zpochybňována. Publikum má být upozorněno na to, že ve světě je něco v nepořádku, nepanuje mír, ale probíhá – ačkoliv třeba i skrytá – válka.

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 ponižení, 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 nesmyslným jako divadelní hra bez diváků a přestal by existovat [*tamtéž*: 141-144].

### **Co nás čeká? Scénáře vývoje náboženského násilí a jeho řešení**

Autor nabízí možné scénáře budoucího vývoje náboženského násilí a způsobů jeho řešení. Jednou z cest (a) 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 Kajdy v Afghánistánu po útocích na americké ambasády v Africe (v r. 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).

Také (b) se můžeme pokoušet *teroristy zastrašit*. Ani tato metoda příliš nefunguje, protože militanti dnešní svět chápou jako nebezpečné místo zmítané zuřivým konfliktem sil dobra a zla. I beztak proti sobě očekávají ten nejtvrďší postup. Jestliže byla například v roce 1986 bombardována Libye (100 mrtvých 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 možností (c) je, že *násilí zvítězí*. Zde autor připomíná, že dosud nebyl nikde nastolen náboženský režim pomocí terorismu. Tato možnost není pravděpodobná ani do budoucna, i když ji nelze vyloučit. Jako pravděpodobnější (d) se naopak v dlouhodobějším horizontu jeví *ústup 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 rozsévaném jejich radikálními příznivci. Svou roli sehrál také postup vlády a médií, kteří jim nevěnovali pozornost a spíše je ignorovali.

Další pravděpodobný (e) scénář počítá s „*léčbou*“ politiky s pomocí náboženství. To do politiky vstupuje 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 slábne. 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].

*KAREL ČERNÝ (1980) je interním doktorandem Katedry sociologie FF UK. Spolupracuje také s Ústavem výzkumu a rozvoje vzdělávání při PedF UK. Je stipendistou The German Marshall Fund (2009), absolvoval studijní stáž na Petrohradské státní univerzitě (2005). Zabývá se sociologickou reflexí současného Blízkého východu, sociologií náboženství, války a historickou sociologií.*

## **Literatura**

- Antoňjan, Jurij M. [2004]. Ličnost' terorista i vaprosy borby s terrorismom. In. Kudrjavcev, Vasilij N. (ed.) *Borba s terrorismom*. Moskva: Nauka, 2004, s. 93-108.
- Berger, Peter L. [1997]. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister&Principál, 2003.
- Brzezinski, Zbigniew. [1993]. *Bez kontroly. Chaos v předvečer 21. století*. Praha: Victoria Publishing, 1993.
- Fukuyama, Francis. [2002]. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher, 2002.
- Gombár, Eduard. [2001]. *Dramatický pŭlměsíć. Sýrie, Libye a Írán v procesu transformace*. Praha: Karolinum, 2001.
- Halík, Tomáš. [2007]. O Bohu a politice. *Respekt* (2007), č. 51-52, s. 56-59.
- Halík, Tomáš. [2003]. Globalizace a náboženství. In. Mezřický, Václav. (ed.) *Globalizace*.

- Praha: Portál, 2003, s. 133-147.
- Hamilton, Malcolm. [2001]. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London and New York: Routledge, 2001.
- Hobsbawm, Eric. [2000]. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Horgan, John. [2005]. *The Psychology of Terrorism*. London a New York: Routledge, 2005.
- Huntington, Samuel P. [1993]. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72 (1993), no. 3, s. 22-49.
- Huntington, Samuel P. [2001]. *Střet civilizací*. Praha: Rybka Publisher, 2001.
- Inglehart, Ronald – Norris, Pippa. [2004]. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Juergensmeyer, Mark. [1994]. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Juergensmeyer, Mark. [2000]. *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Juergensmeyer, Mark. [2004]. Is Religion the Problem? *The Hedgehog Review* 6 (2004), No. 1, s. 21-33.
- Juergensmeyer, Mark. (ed.) [2006]. *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Juergensmeyer, Mark. [2006b]. From Bhindranwale to Bin Laden: A Search for Understanding Religious Violence. In. Cady Linell E. – Simon, Sheldon W. (eds.) *Religion and Conflict in Asia: Disrupting Violence*. London: Routledge, Taylor and Francis Group, 2006, s. 21-30.
- Juergensmeyer, Mark. [2007]. Gandhi vs. Terrorism. *Daedalus* 136 (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, 2008.
- Juergensmeyer, Mark. [2008b]. Religious Nationalism and Transnationalism in a Global World. [online]. Dostupné na <<http://www.juergensmeyer.com/files/Relig%20natlism-trans.doc>> [16. 10. 2008].
- Juergensmeyer, Mark. [2008c]. Jak myslí teroristé (rozhovor s Karlem Černým). *Respekt* (2008), č. 47, s. 50-53.
- Kepel, Gilles. [1996]. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996.

- Lužný, Dušan. [1999]. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999.
- Moghadam, Assaf. [2003]. *A Global Resurgence of Religion?* Cambridge: Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University, 2003.
- Nešpor, Zdeněk – Lužný, Dušan. [2007]. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007.
- Post, Jerrold M. [2004]. *Leaders and their Followers in a Dangerous World: The Psychology of Political Behavior*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- Robertson, Ronald. [2006]. Antiglobal Religions? In. Juergensmeyer, Mark. (ed.). *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 611-623.
- Roy, Olivier. [2004]. *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Stark, Rodney. [1999]. Secularization, R.I.P – rest in peace. *Sociology of Religion* 60 (1999), No. 3, s. 249-273.
- Swatos, William H. [1999]. Secularization Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion* 60 (1999), No. 3, s. 211-248.
- Treblin, Michail P. [2004]. *Terrorism v 21. věku*. Moskva: Nauka, 2004.