

Ian Buruma Krocení bohů



Ian Buruma
Krocení bohů
Náboženství a demokracie
na třech kontinentech

Academia

PLNÉ STANY A PRÁZDNÉ KATEDRÁLY

„Elmer Gantry byl opilý, rozpovídáně opilý, opilý tak, že jeho srdce přetévalo láskou i bojovností zároveň.“ Tak začíná román Sinclaira Lewise o evangelikálním kazateli Elmeru Gantrym, velké americké postavě, nekonečně chamtivém hříšníkovi posedlém ďáblem, prodavači plném ohromující energie, který věří ve vyšší dobro svého vlastního úspěchu, muži značného šarmu a ničivé moci. Představit si Gantryho jako Evropana je těžké. Je příliš nevázaný, příliš entuziastický, příliš lhostejný k osudu, společenské třídě a tradici. Zkrátka a dobře Elmer „Čert“ Gantry je příliš optimistický, a tak nemůže být nikým jiným než plnokrevným Američanem.

Lewis svou knihu napsal v roce 1926 jako svědectví o americké evangelikální horlivosti. Věnoval ji H. L. Menckenovi, žurnalistické metle na venkovské prošťáčky, nadšené příznivce a náboženské šejdíře. Nepředpokládá se, že budeme Gantryho obdivovat. Vlastně bychom se ho měli bát stejně jako lidi, kteří věří podvodníkům jako on. A přesto, zejména ve filmové verzi s úchvatným Burtem Lancasterem, máme co dělat, abychom ho trochu neobdivovali, nebo ho dokonce neměli rádi. Kazatel i kultura, která ho zplodila, pohrávajících si s lidským strachem ze smrti (hlavním zdrojem jeho moci), překypuje vitalitou.

Román, stejně jako film, začíná jako všechny dobré příběhy o amerických kazatelích takt: hrdina coby hříšník se opije a sladkými řečmi se vemlouvá do přízně žen, které láká do ložnic ve zchátralých hotelích jen proto, aby je hned ráno opustil. Lidé, kteří našli Krista, jsou rádi, že jejich kazatelé jsou hříšní. Jen tak se s nimi mohou identifikovat; cítí se sami jako hříšníci a žijí v naději na vykoupění. Ovšem na rozdíl od mnoha kazatelů lákajících davy nezačínal Gantry jako amatér. Dostal chuť kázat už v době, kdy ho jeho zbožná matka během každoročního týdne modliteb přiměla pokleknout na kolena u baptistů a vyzpovídat se ze svých hříchů: „Byl si tu chvíli jist, že už nikdy víc se mu nezachce chlastat, chodit za lehkými holkami a rouhat se Bohu. Poznal úchvatnou krásu spásení – ano, a kouzlo okamžiku, kdy je člověk středem pozornosti davu.“¹

Gantry je později vysvěcen v kansaském městě Paris jako pastor baptistické církve, zatímco dále studuje v Mizpahském teologickém semináři, dokud ho nevyhodí za to, že stráví Boží hod velikonoční opileckými orgiemi s partou obchodníků v hotelu Ishawonga ve městě Monarch.

Úspěšný evangelikální kazatel kombinuje talent pro herectví, obchodní prozíravost a hodnověrné předstírání upřímnosti. Učenoš je v tomto druhu práce na překážku. Vzdělání, pakliže se vůbec nějaké získá, musí být zamaskováno. Podstatné je být mužem z lidu, obyčejným člověkem, a ne nějakým namyšleným, vysokoškolsky vzdělaným snobem, který si myslí, že je lepší než ostatní. Tento typ je v Lewisově románu reprezentován reverendem Cecilem Aylstonem, vysokým církevním hodnostářem, Angličanem (jak jinak), vystudovaným v Oxfordu. Ve skutečnosti není lepší než Gantry: cizoložník, podvodník a pijan, nucený hledat si štěstí v Novém světě. Hraje si však na gentlemana a je oddaným pomocníkem a učitelem Sharon Falconerové, krásné mladé kazatelky, kterou poučuje o anglické gramatice a vede ji k tomu, aby tlumila afektovanost a teatralnost. Gantry zahlédne sestru Sharon jen jednou a okamžitě se stane Aylstonovým rivalem v lásce k ní.

Poté, co Gantry působí krátce jako obchodník se zemědělským nářadím, se znovu vrací k profesionálnímu kazatelství. Je považován „ve strojařském světě za velké zvíře“. Jeho kázání dobrému lidu v Lincolnu inzerované s titulkem „Jak zvýšit obchod s pomocí boží a Gideonovou biblí“ slibovalo být „zjevením nového světa lepšího obchodování“.

Není přece potřeba podbízet se stádu, říká Aylston s elegantním anglickým přízvukem. Avšak Gantry si myslí, že právě to je nutné, i když by to tak nevyjádřil. „Staré poctivé peklo“, to je to, co lid chce. Sestra Sharon si vzala jeho radu k srdci, a jak je u Gantryho zvykem, skončila v jeho posteli. Školená svým milencem zažívá neskutečné úspěchy jako charismatická léčitelka, která lidem říká, aby odhodili své berle a šli s Pánem (dokud nespadnou na zem, když už je věřící v extázi nevidí). Společně tak bratr Elmer a sestra Sharon hrabou peníze. To však netrvá věčně. Její svět doslova shoří na prach, když doutnající cigareta zapálí modlitební stan. Umírá poté, co se snaží přesvědčit dav zachvácený panikou, že jí Pán pomůže vyvést je z plamenů.

Smrt sestry Sharon poznamenává závěr filmu, nikoliv však románu. Gantry je nezkrotný. Nic nezastaví jeho ctižádost přitáhnout ještě větší davy, vydělat si víc peněz. Žádný příběh o americkém evangelikálním kazateli není úplně bez nějakého vážného skandálu – obvykle následovaného vykoupením. Satan musí mít předposlední slovo. A tak je to i s Gantryem, který je tou dobou již ženatý. V novinách se přetřásá nechutná aférka s jeho sekretářkou, která se ho za pomoci druhořadého grázlíka pokouší vydírat. Gantry udělá to, co dělají všichni dobří hříšníci. Jde do svého kostela, padne na kolena, vztáhne ruce ke svému stádu a zavzlyká. „A s ním poklekli i všichni ostatní a vzlykali a modlili se, a když venku před zasklenými vraty stovky lidí zpozorovaly, že uvnitř všichni poklekají, také poklekly, na schody kostela, na chodník, podél celého bloku.“

„Ó přátelé moji!“ volal Elmer. „Věřte v moji nevinu, věřte v zlovolnost mých žalobců? Dejte mi zabezpečení svým aleluja!“ Kostelem zaznělo triumfální aleluja a v posvátném tichu se pak Elmer začal modlit.

A on se modlí, modlí se proti Satanu a za osvobození od veškerého pokušení. Pak se otočí, jako by chtěl do modlitby zahrnout i sbor, a poprvé si všiml, že je ve sboru

nová zpěvačka, děvčátko s kouzelnými nožkami a živými očima, s kterým se bude muset rozhodně dobře seznámit. Ale ta myšlenka byla rychlá jako blesk, takže ho nijak nevyrušila v jeho modlitbě díkyvdání.

„Dovol, ó Pane, abych v tomto dni viděl počátek křížové výpravy za dokonalou mravnost a za vládu křesťanské církve v celé této zemi. Bože nejdražší, tvé dílo jsme teprve započali! Jednou však přece uděláme z těchto Spojených států mravný národ!“²

Sinclair Lewis není žádný jemný prozaik. Jeho text neponechává místo pro dvojí výklad. Přesto je Elmer Gantry nezapomenutelnou postavou, která vypadá jako jakási drsná karikatura, dokud člověk neuvidí v televizi jeho kolegy ze skutečného života. Příklady současných Gantryů se neomezují jen na

vášnivá kazatelská představení, ve volebním roce se například vyskytují v celé své pompě na sjezdech politických stran. Také Ronald Reagan měl v sobě cosi z Gantryho, i když nebyl moc pobožný; stejně tak Bill Clinton a navzdory nedostatku přirozeného charismatu i George W. Bush, muž, který byl pro mnohé Američany příkladem tvrdé cesty od hříchu ke spáse. Rozdíl mezi prodejem evangelia, zemědělských strojů a politického kandidáta není ve Spojených státech vždy zřetelný. Ve všech případech se tu míchá šoubyznys, aktuální nálady ve společnosti, bezpečí „obyčejného života“ a chvástání pouťových vyvolavačů.

Když se Rushe Limbaugha, člověka vpravdě gantryovského typu, v jeho luxusním sídle na Floridě ptali na jeho neobyčejný úspěch jakožto pravicového politického rozhlasového moderátora, vysvětlil své pohnutky takto: „Nebyly to moje politické myšlenky. Za konzervatismus bych si takovýto dům nekoupil. Já jsem především obchodník. Mým hlavním cílem je přitáhnout co možná nejvíc posluchačů, abych vydělával na reklamě. Náhodou mám velké bavičské schopnosti, a díky tomu dokážu prodat vysílací čas.“³ Taková slova by býval mohl napsat klidně Sinclair Lewis a je dost možné, že bychom mu vytýkali přehánění.

Lewisova kniha ve skutečnosti po svém vydání způsobila takový skandál, že se proti ní postavili všichni evangelikální kazatelé. Kromě románu *Elmer Gantry* je pobouřil ještě Scopesův Opičí proces z roku 1925, v němž byl středoškolský učitel John Thomas Scopes v Tennessee obviněn z toho, že vyučuje Darwinově teorii vývoje druhů, kvůli níž vypadali letniční a jiní náboženští fanatici a fundamentalisté rázem jako blázni. Částečně proto se pak odvraceli od politiky. Přesto se jim ale podařilo uchovat si tak silný vliv na dění v zemi, že když přišla filmová verze *Elmera Gantryho* roku 1960 do kin, producenti k němu připojili důrazné varování, že obsah filmu není vhodný pro snadno ovlivnitelnou mládež.

...

Když se Evropané dívají na americkou televizi, jsou často udiveni bezostyšnou hrabivostí současných Elmerů Gantryů. Tohle je ta věc, která opravdu odlišuje Nový svět od Starého: čirá vulgárnost uječených a zpocených televizních

kazatelů a primitivní pojetí Ameriky jakožto země, jíž žehná Bůh, Města na Kopci, kde žije vyvolený lid se skelným pohledem a oděný do dvojřadových obleků.

Vypadá to, že tento typ komerční propagace neničí jen náboženství, ale také americkou demokracii samotnou. Lidé mluví o Spojených státech jako o demokracii, ale Američané nehlasují pro své vlastní dobro ani podle politické logiky, nýbrž volí kandidáty, kteří se nejúspěšněji nabízejí jako filmové hvězdy či produkty mamutích obchodních společností. Kramářské ambice přicházejí v rouše zábavního průmyslu. Když k této směsici přidáte puritánské cíle kazatelů-obchodníků, jejichž kázání nadšeně hltají milióny televizních diváků, zdá se, že Gantryho vítězství se dovršilo; hranice mezi církví a státem jsou fatálně prolomeny. Nebo se to tak jeví mnoha Evropanům stejně jako americkým liberálům. Existuje spousta příkladů, kterými lze tento názor doložit. Je tento obraz ale úplný?

Snadno zapomínáme, že náboženské obrození vlastně začalo v Evropě, stejně jako idea Bohem vyvolených zemí. Pro holandské protestanty bouřící se v 16. století proti katolickému Španělsku byla jejich republika novým Siómem. Skotští presbyteriáni a irští protestanti věřili tomu, že ve svém boji proti papežství mají smlouvu s Bohem. Němečtí pietisté v 17. století a angličtí metodisté, šejkři a další disidenti v 18. století hlásali, že každý člověk má svoje spojení s Hospodinem a že Spása nepřichází skrze členství v zavedených církvích ani k ní není zapotřebí oficiálního duchovenstva jakožto jejího zprostředkovatele.

Ústřední postavou Prvního velkého probuzení v Americe v 18. století byl anglický misionář George Whitefield. Ať se objevil kdekoliv, od Nové Anglie po Georgii, přitahoval obrovské davy. Whitefield byl rozený herec. David Garrick, který navštívil jedno z jeho modlitebních shromáždění v Anglii, byl zvlášť pohnut jeho živým podáním biblických postav. Whitefield zpíval, tancoval a křičel tak, že si publikum žádalo přídavky. Jeho americký kolega Jonathan Edwards je dnes možná známější. Edwardsova vášnivá kázání o Božím hněvu vůči hříšníkům byla pověstná tím, že při nich lidé omdlávali a upadali do bezvědomí. Ovšem jak vzpomínají ti, kteří je viděli oba, Angličanovo nasažení bylo ještě o něco větší.

Avšak i když jsou kořeny americké křesťanské víry v Evropě a Evropané byli první, kdo dobrou zprávu šířili, doopravdy se prosadila až v Novém světě. Už v polovině 19. století předstihli etablovanou anglikánskou a kongregacionalistickou církev prvních kolonizátorů baptisté, metodisté, presbyteriáni a jiní sektáři potulující se zemí dřevěných chatek a modlitebních shromáždění. Následovali je letniční, restauracionisté a charismatičtí léčitelé, kteří tančili, trhali sebou a mluvili jazyky, zatímco návštěvníků starých kostelů ubývalo. Tento trend trvá dodnes. Gallupův průzkum v roce 2004 odhalil, že 43 až 46 procent Američanů se považuje za znovuzrozené křesťany a že 77 procent amerických křesťanů věří v peklo a 70 procent v Satana. Naopak ve Francii, která je vesměs katolickou zemí, nechodí na mše ani 20 procent obyvatel. Jinde v Evropě jsou mnohé z nejstarších kostelů a katedrál otevřené turistům, kdežto méně význačné jsou přeměněny na stylové obytné domy nebo mešity. Z toho důvodu se stále více a více liberálních Evropanů posmívá Americe, zejména pak tomu, když se nějaký prezident prezentuje jako horlivý zastánce principu hříchu a vykoupení.

Pohrdání kulturou Spojených států má v Evropě bezpochyby dlouhou historii. Když slavný nizozemský spisovatel Menno ter Braak publikoval v roce 1928 eseje s názvem *Proč opovrhují „Amerikou“*, aniž by do ní kdy vkročil, nikomu to nepřipadalo zvláštní. Amerikanismus (termín Martina Heideggera) považovali ter Braak a další konzervativci za hrozbu evropské civilizaci. Byl plytký, bez vysoké kultury, chamtivý, posedlý povrchním úspěchem a tak podobně. Nadbytek religiozity, náboženskosti, nebyl obvykle tím, co by kulturní konzervativci z Evropy materialistickému Novému světu vytýkali. Současní evropští kritici Spojených států, kteří uvádějí evangelikální zápal jako jeden z důvodů svého posměchu, se však podobají v mnohém Menno ter Braakovi. Náboženská horlivost musí být výsledkem hluboké ignorance, kulturní prázdnoty a závislosti na celebritách a primitivním elánu.

Je však ještě jedno možné vysvětlení úspěšnosti lidové víry, které na americkou scénu vrhá méně negativní světlo. Zvláštní formy, které na sebe křesťanská víra ve Spojených státech bere, jsou ve skutečnosti úzce spjaty s americkou demokracií. Alexis de Tocqueville, aristokrat, který slavil zrození demokracie a zároveň se obával některých jejích důsledků, napsal, že náboženská

atmosféra byla první věcí, která ho po příjezdu do Spojených států ohromila. Sám jako zbožný katolík náboženství schvaloval; měl totiž za to, že je pro udržení sociální stability, zejména v demokracii, nepostradatelné. Když se podle jeho názoru politická pouta uvolní, je nutné utáhnout pouta morální. A to lze udělat jedině skrze náboženskou víru.

Tocqueville cestoval po Americe během Druhého velkého probuzení, kdy na západ mířili mormoni, adventisté sedmého dne a svědci Jehovovi. Byla to doba táborových shromáždění: osamocení osadníci z izolovaných výsep se občas na celé týdny sešli a tancovali a modlili se za spásu. Dvě věci Tocqueville na náboženské atmosféře, s níž se setkal, udivily. Jednou byla oddanost svobodě: „Američané směřují ve svém duchu tak dokonale křesťanství a svobodu, že je pro ně téměř nemožné představit si jedno bez druhého; u nich to není jedna z těch jalových věř, jakou minulost odkazuje přítomnosti a o níž se zdá, že v hloubi duše spíše jen vegetuje, než žije.“⁴ To kontrastovalo s Evropou. „Doma“ ve Francii, píše Tocqueville, „jsem viděl, jak duch náboženství a duch svobody jdou téměř vždycky opačným směrem. Zde [v Americe] jsem je nacházel těsně spojeny: vládly společně na téže půdě.“⁵

Další věcí, které si všiml, byl světský charakter mnoha náboženských kázání. „Američtí kněží se nepokoušejí zaměřit a připoutat veškerou pozornost člověka k budoucímu životu; zdá se, že považují pozemské statky za důležité, jakkoliv druhotné záležitosti.“⁶ Za dobrou věc se jasně považovalo „usilovat poctivě o blahobyť“. Starost o materiální úspěchy nebyla tedy v rozporu s nadějí na spásu v příštím světě, ale vzájemně se s ní doplňovala. To pozoroval Tocqueville i na protestantismu v Evropě, ale ve Spojených státech zjistil, že je to rovněž dominantní étos katolické víry.

Důvod, proč byli Američané tak silně nábožensky založení, zatímco v Evropě se na církve útočilo (to Tocquevilla evidentně děsilo), byl ten, že ve Spojených státech byla církev oddělena od státu. „Nebojím se tvrdit,“ napsal Tocqueville, „že během svého pobytu v Americe jsem se nesetkal ani s jediným člověkem, knězem nebo laikem, který by se s tímto názorem neztotožňoval.“⁷ Myslel si, že zvláště v demokraciích je důležité nejen mít silnou víru, ale rovněž ji uchovávat dobře oddělenou od světské moci, protože politické teorie, nemluvě o politických vůdcích, přicházejí a odcházejí. „Kdyby Američané [...], kteří

vydali politický svět napospas pokusům novátorů, nepostavili své náboženství někam mimo politiku, čeho by se mohlo držet v přílivu a odlivu lidských názorů?“⁸

Jinými slovy Američané cítí, že mohou svobodně věřit ne proto, že náboženskou svobodu chrání Ústava, ale protože náboženská autorita není v rukou světských politiků. Tocqueville dále poukazuje na rozdíl mezi Evropou a Amerikou v jedné z nejvýznamnějších pasáží knihy *Demokracie v Americe*: „Evropští nevěřící pronásledují křesťany spíše jako politické nepřátele než jako protivníky náboženské: nenávidí víru daleko spíše jako názor jedné strany než jako mylné dogma a ten, koho v knězi odmítají, není ani tak zástupce Boží, jako přívrženec moci.“⁹

Třetí věc, které si Tocqueville na americké náboženské praxi povšiml, byla nepřítomnost tradičních prvků: kadidla, zvonků, rouch, miter a jiných znaků hodnosti či úcty ke zvykům. Velká probuzení, se vším tím povykáváním a omdláváním a upadáním do bezvědomí, byla útokem na autoritu zavedených církví stejně tak, jako jím bylo francouzské jakobínství, i když mnohem méně prudkým. Cílem francouzských revolucionářů bylo postavit světskou republiku na popel tyranské katolické církve. Většina z nich měla odpor k církvi, která je pokřtila. Nehledali však alternativní cesty do Jeruzaléma v nezávislých církvích. Tvář Boha nesla totiž stále rysy nenáviděných kněží.

Američané také revoltovali proti oficiální církvi. Například v Nové Anglii, kde bylo v 18. století úředním náboženstvím anglikánství a hereze byla dosud hlavním hříchem, byli lidé za svou bezbožnost upalováni na hranicích. Thomas Jefferson, sám vychovaný v anglikánské církvi, dal jasně najevo, že by světská moc neměla vládnout nad záležitostmi víry: „Naši vládcové mohou vládnout nad takovými přirozenými právy jen do té míry, do jaké jsme se jich vzdali. Práv svědomí, kterých jsme se nikdy nevzdali, se vzdát nemůžeme. Za ně zodpovídáme našemu Bohu. Legitimní moc vlády postihuje jen takové činy, jaké jsou pro ostatní zraňující. Nezraňuje mě však to, když soused řekne, že existuje dvacet bohů nebo že není žádný bůh. To mi nevybere kapasu ani nezlomí nohu.“¹⁰

Jefferson byl mužem Osvícení, frankofilem, který vášnivě věřil v rozum. Byl pravděpodobně méně zbožný než Tocqueville, avšak pokud jde o nábožen-

skou svobodu, byl jeho cíl stejný jako cíl restauracionistů, kongregacionalistů „Nového světa“ a jiných protestantů Velkého probuzení, kteří byli přesvědčeni o tom, že lidé se mohou znovu narodit skrze Boží milost a netáhnout s sebou zátěž hierarchie církví Starého světa. Jefferson asi neměl pranic společného s charismatickými náboženskými fanatiky a kazateli z Georgie či ze severu státu New York, kteří na věřící dštili oheň a siru, ale když došlo na jejich svobodu věřit čemukoliv, čemu věřit chtěli a jakkoliv chtěli, byl zcela na jejich straně.

Despekt Elmera Gantryho k namyšlenosti Cecila Aylstona sdíleli první stoupen- ci hnutí náboženské obrody, kteří rozvinuli své podnikání podél nových hranic. Jak to řekl Frank Lambert, historik Velkého probuzení: „Duch americké revoluce se přikláněl k individualismu Nového světa, povzbuzoval ‚rovnostářskou teologii‘ a ‚křesťanství lidu‘, [...] trval na tom, že stejně jako v politice, i před Bohem mají všichni rovné podmínky.“¹¹

To ovšem platilo jen částečně – netýkalo se to otroctví. George Whitefield činil na svou dobu něco neobvyklého, když kázal otrokům a modlil se za jejich spásu. Nebyl však proti systému a dokonce v Georgii, kde žil, sám několik otroků vlastnil. Tocqueville postřehl však ještě něco, co nám pomáhá porozumět dnešní Americe. Šokovalo ho násilí francouzské revoluce a fascinovala ho otázka, proč se ostatní společnosti takové kataklyzmatické události vyhnuly, a to zejména aristokratická Anglie se svými obrovskými rozdíly v postavení a bohatství. S tím muselo mít něco společného náboženství. „Jestliže katolicismus,“ přemítal, „vede věřící k poslušnosti, nevychovává je tedy k nerovnosti. Řekl bych, že je protichůdný protestantismu, který obecně vede lidi daleko méně k rovnosti než k nezávislosti.“¹²

Evangelikální typ amerického protestantismu neupřednostňoval tedy jen okázalé emoce před lepšími znalostmi a demokracii před autoritářstvím, byl to také druh individualismu, který toleroval nerovnost, pokud měli lidé svobodu ucházet se o „dobré věci tohoto světa“. Některé formy amerického evangelikálství byly (a dosud jsou) aktivně proti kapitalismu, vidíme však, že samo náboženství může být rovněž využito k jeho podpoře. Možná je to právě proto, že jsou lidé přesvědčeni (tedy alespoň ti bílí) o své rovnosti před Bohem, a tudíž mohou žít snadněji s tím, že na zemi jsou si nerovní. Marxis-

ta by řekl, že to je přesně důvod, proč kapitalisté onu víru posilují, a měl by asi trochu pravdu.

Systém, který podporuje ekonomickou a politickou svobodu, nevylučuje ovšem morální bigotnost. Puritánská etika, kterou Tocqueville pokládal za základní princip americké společnosti a nezbytnou podmínku pro vybudování stabilních demokratických institucí ve Spojených státech, s sebou přináší také určitý stupeň sociální konformity, která ho děsila. Podobně jako všichni pamětníci revolučního násilí se i Tocqueville obával stádního chování, jež může lehce sklouznout k vládě ulice. Tíží lidé, kteří trvali na svých individuálních právech coby právech občanů demokratické republiky, byli schopni působit strašlivé zřůdnosti ostatním na základě jejich sexuálních preferencí nebo jednoduše kvůli barvě jejich kůže. K ospravedlnění takových krutostí se náboženství často používalo.

Evropané, byť v poslední době méně náchylní k tomu obracet se k Bohu jakožto spojenci, poskvřnili své dějiny přece jen větším množstvím krve než Američané. I zavedení demokracie v Evropě bylo obecně bolestivějším procesem. S mnohým má co do činění náboženství. Otázkou je, zda to prozrazuje rozpor mezi Starým světem a světem Novým, anebo spíše rozpor mezi náboženskými tradicemi, jež jdou napříč oním vodním příkopem, který oba světy odděluje.

...

Když se ve Spojených státech v polovině 18. století odehrávalo První velké probuzení, psal David Hume svůj esej „O pověře a entusiasmu“. Svým způsobem jde o překvapivé pojednání, vezmeme-li v úvahu, že je psal člověk konzervativní povahy, i když pro určité anglické předsudky není nikterak atypické. Hume, podobně jako Spinoza o století dříve, neměl pražádnou úctu k jakémukoliv formě náboženství. Podle něj je každé náboženství „falešné“, avšak měl několik zajímavých postřehů a byl více než Spinoza nakloněn tomu uznat význam náboženských institucí. Podle jeho názoru existují dva druhy věřících: pověřčiví a entusiastičtí. První se bojí, jsou melancholičtí, dokonce se chovají ponížene, a tudíž jsou příliš bázlivi, než aby dosáhli božství sami od sebe. Proto, napsal Hume, „je pověra příznivá kněžské moci“.¹³

Entusiasté jsou naproti tomu puzeni k iracionalitě přemírou sebedůvěry: „Naděje, pýcha, troufalost, živá představivost spolu s ignorancí jsou proto pravými zdroji entusiasmů.“ Zatímco pověřčiví se úzkostlivě obracejí k církevní autoritě, která zprostředkovává vztah mezi Člověkem a Bohem, entusiasté „jsou osvobozeni z pout církve a necítí zvláštní potřebu dávat najevo zbožnou úctu; pohrdají totiž formálností, ceremoniemi a tradicemi“. Více než to: „Fanatik se posvěcuje sám a své vlastní osobě uděluje posvátný charakter, a to mnohem vyšší, než jaký mohou formalizované rituály propůjčit komukoliv jinému.“

Není to zrovna špatný popis evropských – a zejména amerických – reformních křesťanů. Jako typické příklady náboženského fanatismu zmiňuje Hume první kvakery v Anglii a hned po nich presbyteriány, anabaptisty v Německu a camisardy ve Francii. Fanatismus je však podle Huma těžké udržet příliš dlouho. A tak dochází k závěru: „Náboženství, která se účastní entusiasmů, jsou ve svých obřadech zuřivější a násilnější než ta, která se účastní na pověře; v krátkém čase se však zjemňují a umírňují.“*

Z rozličných klamů je pověra nebezpečnější, neboť se „vkrádá postupně a nepostřehnutelně; činí lidi krotké a submisivní; je přijatelná pro smířčího soudce a pro lid se zdá být neškodná: Dokud se nakonec kněz, poté, co si pevně zajistil svou moc, nestane tyranem a narušitelem lidské společnosti svými nekonečnými spory, persekucemi a náboženskými válkami“. Odtud jeho postřeh, že „pověra je nepřítelem občanské svobody a entusiasmus její přítel“.** Entusiasmus totiž ničí církevní moc, zatímco pověřčiví „sténají pod nadvládou kněží“.

Protože se těším požeňnání patriotické holandské výchovy, jejíž součástí byl velký díl protestantské propagandy proti zlům katolického Španělska, nemohu v Humově analýze nevidět ohromný přínos. A přesto zuřivé a násilné fáze náboženského entusiasmů mohou narušit lidskou společnost zrovna tak jako kněžský despotismus a zdaleka se přitom nevytrácejí, nýbrž vracejí. Člověk nemusí být zběsilým antiameričanem, aby za nestoudnými pokusy změnit svět násilím viděl evangelikální entusiasmus. Krom toho násilí rozpoutané

* Česky cit. dle: Gellner, Ernest. *Podmínky svobody*. Brno: CDK, 1997. s. 43.

** Tamtéž

v náboženských válkách v Evropě 17. století nebylo zdaleka jedinou věcí, za niž byli tyranštití kněží zodpovědní. Protestantskou brutalitu nelze jednoduše připsat ani počátečnímu návalu entusiasmu. A pokud jde o tyranství, měl Spinoza rozhodně pravdu, když Cromwella považoval za stejně autoritářského vládce, jako byl král, kterého násilím nahradil. Abychom byli spravedliví, Hume viděl v Cromwellovi rovněž nebezpečného entusiastu, avšak takového, který zároveň přinesl více svobody.

Podobně jako Hobbes a před ním Spinoza chtěl i Hume zkrotit divoké vášně věřících a zabránit náboženské iracionalitě, aby se vměšovala do racionálního bádání, což jsou dvě zásadní podmínky pro úspěch jakéhokoliv demokratického systému. Hume se domníval, že jakmile násilné stadium skončí, bude moci liberálnější protestantská verze křesťanství přispět k politické svobodě, avšak pouze tehdy, budou-li divoké, nesnášenlivé a pověrečné elementy náboženství drženy pevně pod kontrolou. Velice věřil v instituce včetně oficiální církve. Podle něj byla anglikánská církev potřebná pro stabilitu anglické společnosti, a to včetně občanských svobod, kterým se Angličané naštěstí mohli těšit dostatečně.

Humův konzervatismus byl typickým příkladem anglického kompromisu. Hume coby agnostik, pokud jde o zázraky, a hluboce podezíravý vůči kléru, nepřijal nikdy tezi, že morálku nám seslal Bůh. Věřil v užívání rozumu a prosazoval vědu a filozofii, kterou nikdy neschovával s teologií. Rozum však nestačil k vysvětlení všeho. V přírodě a lidském životě je příliš mnoho záhad a tajemství. A jestliže morálku nelze zakládat zcela na lidském rozumu, pak na něm nelze stavět ani politické instituce. V extrémních případech byli lidé nuceni vzbouřit se proti nějakému tyranovi, ale svůj systém vlády si nemohli zvolit o nic více než svůj rodný jazyk či kulturní obyčej. Politická legitimita nebyla ustanovena ani božsky, ani nebyla otázkou všeobecně rozšířené suverenity, nýbrž byla věcí tradice, historie, sentimentu, předsudku a institucí vytvořených v průběhu času. Hume byl právě proto, že vzešel z osvícenství, přesvědčen o tom, že nic nelze poznat absolutně. Proto potřebujeme zvyk a tradici, jež nás vedou. To je základ britské „smíšené vlády“, ukotvení společnosti v zavedené církvi, aristokracii, monarchii a zvoleném parlamentu – ne proto, že to tak chtěl Bůh, ale proto, že to potřebuje člověk.

Hobbes a Spinoza byli radikálnější. Jelikož morálku neurčuje žádná vyšší bytost, jsou podle Hobbesova pojetí lidé ve stavu přirozenosti ovládáni svými touhami, strachem a nevědomostí. To může vést jediné k anarchii a věčnému válčení: „Lidé žijí osaměle, nuzně, stísněně, jako zvířata; a jejich život je jen krátký.“¹⁴ Náboženské spory vznikají proto, že lidé ve své tupé nevědomosti následují kněze, proroky a věštce, kteří propagují vzájemně si konkurující metafyzické předpisy, aby jim ulehčili od jejich obav. Jediným řešením je tedy zřídit jakousi absolutní světskou autoritu, která tyto svářící se pověry potlačí, převezme kontrolu nad církví a násilím zavede morální jednání. Tak by byl nastolen mír, pořádek a vznikl by prostor pro racionální myslitele, kteří hledají pravdu a nejsou omezováni šířiteli iracionality.

Hobbes byl v křesťanské Evropě jedním z tvůrců ideje „Velké odluky“.¹⁵ Šel ve stopách Machiavelliho, když zavedl vědu o politice postavenou na světských zájmech, která nepotřebuje metafyzické argumenty. Jediný způsob, jak člověka oprostít od jeho brutální přirozenosti a nebezpečných lichotek nábožných vábitelů, je mít politický systém, kterému bude vládnout osvícený despota – světský a rozhodně nedemokratický.

Spinoza zaujímal podobný názor na přirozený stav, avšak došel k jinému, daleko demokratičtějšímu závěru. Přirozenost je podle něj to, že je každý člověk sám pro sebe. Neexistuje nic takového jako dobro nebo zlo, ať již o tom rozhoduje Bůh, či nikoliv. Jediné, na čem záleží, je přežití, a nikdo se nemůže cítit bezpečně ve stavu, kdy je všechno dovoleno a každý je potenciální nepřítel. Nezbytnými podmínkami pro „podporování života a kultivování myslí“ jsou tedy spolupráce, spolenectví, zákony a společnost. „Usuzujeme tedy, že právo přirozené, které je lidskému pokolení vlastní, nelze si mysliti, leda jen tam, kde lidé mají společná práva a zároveň si mohou přivlastňovati země, jež obývají a vzdělávají, a opevňovati se a násilí odpírati a za obecného souhlasu všech žíti.“ To je to, co Spinoza nazývá „vládní soustavou“.¹⁶

Spinoza však na rozdíl od Hobbese nestránil tyranštité formě vládní soustavy, aristokratické, dokonce ani smíšené jako Hume, nýbrž demokracii, čímž myslil něco, co v podstatě odpovídá našemu dnešnímu chápání tohoto výrazu: „Neboť všichni, kdož se narodili z rodičů občanských nebo na otcovské půdě vlasti, nebo kdož se o stát zasloužili, nebo z jiných příčin, z kterých zákon

přikazuje udělit někomu právo občanské, ti, opakují, všichni právem pro sebe žádají veškero právo hlasovací v nejvyšší radě a státní úřady a nemůže jim být odepřeno, leda pro zločin nebo ztrátu cti.“¹⁷

Věřící často Spinozu či „spinozismus“ odsuzovali jako protináboženský či ateistický. Spinoza byl opravdu ateista v tom smyslu, že nevěřil v nějaké božstvo, které stvořilo a řídí vesmír. Bůh je podle jeho názoru jen jiné slovo pro přírodu. Nebyl však v pravém slova smyslu protináboženský. Uznával, že náboženská víra může podporovat lásku a dobročinnost. Stát však nemá právo říkat nám, v co máme věřit. „Ostatně však péči o šíření náboženství jest svěřiti bohu nebo nejvyšším mocnostem, kterým jediné připadla péče o stát.“¹⁸ Zní to poněkud zmateně. Nemá-li stát právo říkat nám, čemu věřit, proč by mělo být jeho věci podporovat víru? Jedinou odpovědí může být to, že Spinoza chtěl především stát kontrolující církev, a to i v otázkách šíření víry. Stát však neměl právo nařizovat občanům, jakou víru mají přijmout, ani aby přijali nějakou konkrétní víru vůbec.

Jinými slovy – náboženství je soukromou záležitostí, ale jeho propagaci nelze nechat na církvích. Spinoza neponechal žádný prostor pro autonomní náboženské instituce – tím by se otevřely dveře kněžskému zneužívání moci. Nepřál si udělovat církvím nějaká zvláštní privilegia: žádná půda, žádné daňové úlevy, žádná moc nad náboženskou doktrínou, žádné právo cenzurovat názory atd. Byl to radikální postoj, uvážíme-li dobu a místo, kde jej zastával (Holandsko v 17. století, kdy měly církve skutečně velkou moc). Pro mnohé země radikální dokonce i z dnešního hlediska.

Vynikající učenec v oblasti holandských dějin Jonathan Israel uvádí pádné důkazy, že radikální „rané osvícenství“ Spinozy bylo vskutku demokratické.¹⁹ Pozdější osvícenští myslitelé jako Hume a Locke intelektuální výdobytky radikálů 17. století otupili tím, že učinili příliš mnoho kompromisů z hlediska třídních práv i organizované víry. Spinoza si doopravdy myslel, že každý má mít svobodu věřit – nebo nevěřit – čemukoliv chce, pokud neporušuje zákon či neškodí ostatním. Naproti tomu Locke přímo nesnášel katolíky, nedůvěroval židům a netoleroval ateisty.

Z Israelova silně spinozistického pohledu jsou „smíšené vlády“ britské a holandské monarchie – první s etablovanou církví ochraňovanou panovníkem a dru-

há s přemírou politických stran propojených s církví – zredukovaným dědic-tvím kompromisů pozdního osvícenství. Jsou rozhodně lepší než tyranie, ale ne tak dobré, jak by měly být, a určitě ne tak dobré, jak si představuje anglosaský svět. Francouzská republika měla vyšší ideály, více v souladu s raným osvícenstvím, jež bylo podle Israela zdrojem „republikánského proudu, který se nakonec vyvinul v jakobínství a pokusil se po roce 1789 zničit monarchii, sociální hierarchii a církevní moc pomocí revoluce“.²⁰

Souvislost tu jistě existuje, i když Spinoza nebyl, pokud jde o politiku či náboženství, tak dogmatický jako jakobíni. Není však pochyb o tom, že francouzská revoluce organizované náboženství zlikvidovala a vydláždila cestu pro politická uspořádání, jež byla sekularističtější²¹ než jakákoliv jiná v té době. Otázkou je, zda tato uspořádání byla rovněž demokratičtější nebo liberálnější než smíšené vlády jiných evropských států. A není ani jasné, zda odpor vůči katolické církvi znamenal skutečný pokles víry. Možná ji pouze nahradil.

...

V roce 1989, v onom osudovém roce demokratické revolty proti komunistické tyranii, pozval francouzský prezident François Mitterand evropské vládcy, aby společně oslavili dvousté výročí francouzské revoluce. Vypadalo to, jako by celý svět přijel do Paříže. Po třídě Champs Élysées proudily davy Evropanů, Američanů, Afričanů, ale také čínských uprchlíků po potlačení povstání na náměstí Nebeského klidu, aby vzdaly hold Francii jakožto vlasti (*patrie*) Bratrství, Rovnosti a Volnosti. Jestliže na chvíli zapomeneme na Robespiera a teror, byly Francouzská revoluce a zvláště Deklarace práv člověka a občana vyhlášená na národním shromáždění v dubnu 1789 oficiálně prezentovány jako téměř posvátné zdroje demokratické svobody ve světě. Pouze Margaret Thatcherová, jedna z pozvaných, se pokusila vrhnout na radostnou náladu stín. Upozornila totiž, že Britové si neuvědomují svobodu díky Francii, nýbrž díky Velké listině práv a svobod (Magna charta libertatum).

Irský intelektuál Conor Cruise O'Brien, který při té příležitosti napsal skvělý článek do časopisu *New York Review of Books*, uvedl něco podobného, jen

zábavnější formou. Nejprve se zmínil o tom, že Francouzská revoluce vděčí za mnohé anglickým, a zejména americkým myslitelům. Voltaire, Montesquieu, a dokonce i Rousseau, dokud nezměnil názor, velice obdivovali britské a americké svobody. John Locke byl jedním z Voltairových idolů. Dále O'Brien poukazuje na roli, kterou sehráli Lafayette a Thomas Jefferson, jenž byl v době revoluce americkým velvyslancem v Paříži. Lafayette jako hrdina americké revoluce byl první, kdo Deklaraci navrhl francouzskému shromáždění, a revoluční myslitelé navíc navštívili Jeffersona v jeho rezidenci, kde ho žádali o radu.

Podle líčení O'Briena skončili Francouzi tím, že opustili umírněující vliv Locka, Lafayettea a Jeffersona a místo toho si zvolili jakýsi státem řízený absolutismus. Rousseau, který si od Spinozy vypůjčil myšlenku sekulárního státu jako ztělesnění obecné vůle nebo společného dobra, napsal v roce 1762 své dílo *O společenské smlouvě*. Byl to pokus dát dohromady projekt společnosti, kde jsou si svrehovaní lidé stejně rovní a svobodní jako v přirozeném stavu, přičemž se řídí zákony, jež vyjadřují obecnou vůli. Podstata této obecné vůle, která měla být neomylná jako nejdespotičtější katolictví papežové, není zcela zřejmá. Musela by zahrnovat nějakou formu náboženství, slovy Rousseaua jakési „občanské náboženství“, jež převyšuje individuální zájmy a váže občany k sobě navzájem. Rousseau se, na rozdíl od některých svých radikálních předchůdců, ovšem podobně jako Locke a vlastně i Tocqueville, domníval, že když lidé musejí spolupracovat, potřebují společnou víru, byť nemusí jít o víru odvozenou od autority církve. A obecnou vůli je jim třeba vnutit. „Aby tedy společenská smlouva nebyla jen prázdnou formulí, obsahuje mlčky závazek, který samojediný může dát sílu ostatním, že kdokoli by odepřel poslechnouti obecnou vůli, bude k tomu donucen celým tělesem: to znamená jen, že bude nucen, aby byl svobodný; neboť taková je podmínka, která chrání každého občana vlasti: podmínka, která tvoří umělost a chod státního stroje a která jediná činí legitimními občanské závazky, které by bez toho byly nesmyslné, tyranické a vydané nejrůznějšímu zneužívání.“²²

Tuto myšlenku vtělil v mnohem hrubší formě do Deklarace práv člověka a občana Rousseauův žák Abbé Sieyès. Národ byl fetišizován jako ztělesnění obecné vůle: „Národ existuje přede všemi, je původcem všeho. Jeho vůle je vždy legální, je

zákon sám.“²³ V článku 3 této Deklarace se praví: „Jediným zdrojem veškeré suverenity je Národ. Žádná instituce, žádný jednotlivec nemůže vykonávat pravomoc, která by od něj výslovně nepocházela.“* Tato myšlenka vyhovovala nejen šovinismu, ale také nové formě ideologického útlaku. Neboť moc kohokoliv, kdo reprezentuje národ jako ztělesnění obecné vůle, bylo těžké zpochybnit. Nesouhlasit s vůlí lidu znamenalo být nepřítelem nebo zrádcem. Tak pojmával Robespierre nepřátele lidu: „Naše vůle je obecná vůle.“ Bylo to, jako by rebelové vůči absolutní monarchii a katolické církvi nahradili jeden druh absolutismu jiným.

To je cena, která se často platí, když tyranii svrhnou fanatičtí stoupenci. Toho si správně povšiml Spinoza u anglické revoluce ve čtyřicátých letech 17. století. Jak říká O'Brien: „Robespierův vztah k obecné vůli je přesně takový, jaký má Cromwell k Bohu.“²⁴ „Entusiasmus“, s jakým francouzští revolucionáři (nebo mnohem později levicoví republikáni ve španělské občanské válce) věšeli kněze a jeptišky a pálili kostely, svědčí o fanatismu, k němuž lidi dožene příliš dlouhý dogmatický útlak.

Dokonce i myslitelé mimo Francii, kteří měli pro revoluční věc pochopení, byli tímto násilím šokováni. Někteří dospěli až k tomu, že francouzskou revoluci považovali za tragédii. Zmatek ve Francii byl velkou pobídkou pro britský konzervatismus. Lord Acton, liberální katolík Tocquevillova ražení, prohlásil, že francouzská revoluce zmařila naději na svobodu kvůli vášni pro rovnost. Rovnost podle konzervativního britského uvažování znamenala totéž co nátlak.

Edmund Burke podobně jako Hume tvrdil, že po zničení tradičních institucí následuje vždy něco horšího. Odtud touha po stabilitě, včetně té stability, kterou přinášejí hierarchie. Člověk nemusí vášnivě věřit v Boha, aby si přál zachování anglikánské církve, ani nemusí být vášnivým stoupencem monarchie, aby usiloval o její trvání. Ve skutečnosti je vášni třeba nedůvěřovat. Tradice je zapotřebí právě proto, že ovládá zhoubné lidské vášně. Když britští myslitelé odsoudili francouzskou revoluci za její bezbožnost, nečinili tak jakožto náboženští fanatci, nýbrž jako tradicionalisté, kteří britské svobody položili

* Český cit. dle: Křivský, Petr. *Francouzská buržoazní revoluce*. Praha: Mladá fronta, 1989. s. 20–21.

na roveň prastarým zvykům, od konstituce krále Alfreda Velikého po rituály anglikánské církve. Jejich problémem nebyla svoboda; tvrdili totiž, že bohabojní Britové, kteří akceptují, že nerovnost je součástí lidského stavu, byli svobodnější než bezbožní francouzští občané, kteří se musili přizpůsobit programu demokratické utopie.

Britští konzervativci měli podivného spojence v jednom z nejzuřivějších francouzských autoritářů, jaké osvícenství zplodilo, v hraběti Josephu de Maistrovi. Maistre, bezvýznamný šlechtic z jihu vychovaný jako jezuita, byl jakýs takýs liberál, dokud revoluce a její následky radikálně nezměnily jeho názor. Revoluce mu teď připadala jako Boží trest za lidskou domýšlivost. Nebyl sice nijak zvlášť zbožný, ale velebil katolickou církev pro její božskou autoritu a dogmatismus. Prahla po návratu absolutní monarchie a byl přesvědčen, že jen nejrepresivnější právní systém by mohl potlačit zlou přirozenost člověka.

Racionalismus, věda, rovnost, přirozená práva, demokracie, liberalismus – takové pojmy mu byly odporné. Byl vůdčí osobností protiosvícenských snah, avšak nikoliv kvůli nějaké romantické vášni pro mystérium či tmářství. Nebyl romantik. Byl radikální pesimista. Osvícenství podle něj nepřineslo pokrok, svobodu či větší poznání, nýbrž chaos, násilí a nemravnost. Člověka prostě nelze nechat, ať si dělá, co chce. Proto musí být řád vynucován tradiční autoritou, předsudky, instinkty a katem. Odmítají-li lidé, napsal, „uznat autoritu tam, kde oprávněně spočívá – v církvi a božské (*divinisé*) monarchii – upadnou pod jeho tyranie lidu, což je nejhorší ze všeho“.²⁵

Zvláštní výjimku učinil však Maistre pro Anglii. Angličané, řekl, mají totiž nepsanou ústavu, jež byla Bohem inspirována. Jejich ústava není produktem racionálního myšlení, nýbrž pouhého „cítění“, a pro Maistra je tudíž spolehlivějším zdrojem autority než všechny povrchní a pomýlené instituce, v něž racionalisté vkládají svou důvěru.

Burke a další britští konzervativci by se s tímto názorem možná bývali snadno ztotožnili, i když nesdíleli Maistrovo drsné autoritářství a vlastně ani jeho pesimismus. Isaiah Berlin o Maistrovi napsal, že povahou připomínal své nepřátele. Stejně jako jakobíni byl destruktořem, nenávistníkem, extrémistou. Revolucionáři chtěli starý řád zbourat, vytvořit jakousi tabulu rasu a na ní

postavit od základu nový sociální řád. Maistre byl podle slov Berlina „v naprosté opozici. Na racionalismus 18. století však útočil se stejnou netolerancí a vášnivostí, silou a vervou, jaké byly vlastní velkým revolucionářům“.²⁶

Rozdíl mezi Francií a Británií nebo Spojenými státy je v úloze katolické církve. Jak upozornil Tocqueville, evropští nevěřící útočili na církve spíše jako na politického než náboženského nepřítele. Pokud šlo o Francii, měl určitě pravdu. Katolická církev byla nesmírně mocnou politickou institucí s obrovským nemovitým i movitým majetkem. Vatikán byl zdrojem absolutní pravdy a autorita kněží byla téměř nezpochybnitelná. Francouzská despotická monarchie byla úzce spjata s církví, a proto museli jakobíni zničit obojí. I když Ludvík XVI. nebyl zdaleka despotický, potřebovali monarchii rozdrtit a veřejnou oblast očistit od náboženství, aby dostali světský stát mimo dosah církve. A Maistre, následován generacemi katolických reakcionářů, rozhodnutý pomstít se za porážku z roku 1789, chtěl autoritu církve a monarchie znovu oživit a navrátit tak původní řád.

Thomas Jefferson tento problém neměl: katolíci byli ve Spojených státech zranitelnou menšinou. To se změnilo v 19. století, když noví imigranti z Irska, Itálie a Německa římskou církev přetvořili na největší tamní křesťanskou denominaci a vyvolali tím značné nepřátelství. Teprve když nepřátelství protestantů vůči katolíkům více či méně vymizelo, mohly být Spojené státy skutečně nazvány zemí náboženské snášenlivosti. To bylo ale až ve století dvacátém. Na začátku 19. století si bystrý pozorovatel Tocqueville všiml jedné podstatné věci: „Většina katolíků je chudá a tak, aby se rovněž dostali k vládě, potřebují, aby vládli všichni občané. Katolíci jsou v menšině, a aby bylo zajištěno svobodné uplatnění jejich práv, potřebují, aby byla respektována všechna práva. Tyto dvě příčiny je vedou, dokonce aniž si to uvědomují, k politickým názorům, které by asi přijímali s menší horlivostí, kdyby byli bohatí a měli převahu.“²⁷

Jefferson ovšem následoval francouzský model, který náboženství vytlačil z veřejné sféry. Jak řekl o Pennsylvánii a New Yorku, dvou státech bez etablovaných církví: „Učinily šťastný objev, že způsob, jak utišit náboženské spory, je nevšímání si jich.“ Neudělal to však jako nepřítel církve. Necítil žádnou potřebu církve zrušit, neboť žádná neměla moc podobnou té, jíž se těšila katolická

církev za *ancien régime* ve Francii.* Naopak věřil, že separace církve od státu náboženství prospěje.

V této otázce nebyl Jefferson ochoten ke kompromisu. Ale ve své politice radikální vůbec nebyl. Jeho ideálem byla stabilní venkovská společnost vzdělaných farmářů nakloněných demokracii proto, že jsou zodpovědní za půdu, kterou vlastní. I když nebyl v žádném případě propagátorem otroctví, sám otroky vlastnil. A demokracie v jeho očích nebyla v podstatě slučitelná s průmyslovou společností, kde žije vysoký počet manuálně pracujících lidí v obrovských, „škodlivých a zkázonosných“ městech. Cenil si nezávislosti, která šla ruku v ruce s vlastnictvím, a nedůvěřoval příliš vládě. Ve své autobiografii napsal: „Dobrá vláda je efektivní nikoliv na základě upevňování či soustředění moci, nýbrž na základě jejího rozdělování.“ A dále: „Smyslem zřízení různých sněmoven je otevřít prostor pro různé zájmy či vliv různých principů.“²⁸

To už nešlo nadále odvozovat z jakobínské představy státu coby ztělesnění vůle lidu. Ovšem i na náboženské frontě bylo Jeffersonovo pojetí světského státu, striktně neutrálního ve všech náboženských otázkách, zpochybněno křesťany, kteří měli zcela odlišnou vizi. Již při prezidentské kampani roku 1800 obviňovali křesťanští věřící Jeffersona, že jako ateista není pro prezidentský úřad vhodný. Jelikož křesťané žijí „podle zákona Kristova“, jak opakovaně zdůrazňoval John Mitchell Mason, presbyteriánský pastor z New Yorku, měli by mluvit otevřeně o falešnosti politických stran.²⁹ Lidé jako Mason neustále tvrdí, že Spojené státy jsou křesťanským národem a že stát má povinnost prosazovat křesťanskou morálku ve věcech rodinného života, sexuálních praktik či výuky biologie.

Zároveň se však nepodobají svým francouzským protějškům, neboť jejich víra v americkou demokracii a jedinečnost amerických svobod stojí v příkrém rozporu s revanšistickou politikou Maistra, Charlese Maurrasede, myslitele a šéfa extrémně pravicového hnutí Action Française, nebo maršála Pétaina, kteří všichni pohlíželi na demokracii, a zejména na Spojené státy, s nejhlubší nedůvěrou. Američtí pravicoví křesťané možná nejsou liberální, a možná jsou dokonce bigotní, ale přesto vyznávají víru v demokracii. Věří stejně jako

* Absolutistický vládní systém Francie před revolucí 1789. (pozn. překl.)

ateisté v americké občanské náboženství. Rozdíl je v jejich přesvědčení, že svobodu udělil svému vyvolenému národu Bůh.

Občanské náboženství je produktem demokratických revolucí, a to jak ve Spojených státech, tak ve Francii. To, co mají společného, je jejich nárok na univerzální platnost jako u křesťanství či islámu. Napoleonské tažení bylo stejně jako americká idea „zjevného předurčení“* ospravedlněno univerzalistickými požadavky. Francouzský republikanismus by se se svými racionalistickými ideály volnosti, rovnosti a bratrství podle názoru jeho propagátorů mohl a vlastně měl aplikovat všude. V případě Ameriky byl však sekularistický idealismus otců-zakladatelů komplikován tvrzením křesťanských věřících, že osud národa je v rukou vyšší moci.

Jelikož taková metafyzická tvrzení můžeme dosud ve Spojených státech zaslechnout, jsou Evropané nakloněni souhlasit s americkými esencialisty, že představují unikátní americký fenomén. To je však také chyba. Podobné výroky trousili protestanti v jiných západních demokraciích, a to i (nebo dokonce hlavně) v rodné zemi Spinozy, v Nizozemsku. Politika velkého nizozemského státníka Abrahama Kuypera (1837–1920) nebyla ničím jiným než snahou zbavit evropskou politiku v polovině 19. století osvícenského liberalismu. Jakožto ortodoxní kalvinista byl vůči katolické církvi nepřátelský. Jeho představa pravého holandského národa byla ryze protestantská, byla to identita ukovaná během povstání proti španělskému králi v osmdesátých letech. Zcela však sympatizoval s papežem Piem IX., který s nasazením všech sil útočil na bezbožný racionalismus a liberalismus. Politická strana, kterou po mnoho let vedl jako ministr a předseda vlády, se nazývala Antirevoluční.

Revoluce, proti níž se tato strana postavila, byla pochopitelně ta francouzská. Kuyper raději obdivoval revoluci americkou a byl přívržencem Burkeho. Jeho obdiv však ve skutečnosti nebral v úvahu Jeffersonovy osvícenské ideály. To, co měl zvláště na Spojených státech rád, byla jejich protestantská religiozita a pokojná a nenásilná povaha jejich demokratických institucí. Sdílel Burkeho odpor k francouzské revoluci, i když Burkeho tradicionalistický názor na anglikánskou církev byl ve srovnání s Kuyperovou kalvinistickou ortodoxií liberální.

* Doktrína omlouvající expanzi USA v 19. století. (pozn. překl.)

V některých směrech se Kuyper značně podobal svým populistickým křesťanským protějškům v Americe. Jeho nedůvěra k liberální, vzdělané elitě byla taková, že ji nepovažoval za součást holandského lidu, *volk*. Podle jeho názoru duch Erasma, Grotia a Spinozy odtrhl Holandsko od křesťanských kořenů. Tito „popírači Krista“, tito „samolibí myslitelé“ jsou možná učenější než běžný věřící, za něhož Kuyper bojoval, ale oddělili se od „proudu národního života“.³⁰ Proto také nevěřil centrální vládě vedené uhlazenými měšťáky. Skutečný lid (*volk*) žil na malých městech. Opravdová národní kultura byla provinciální. Cílem Kuyperových antirevolucionářů bylo opět pokřesťanštit národ, vrátit holandskou společnost jejím ortodoxním protestantským kořenům. Jeho úhlavními nepřáteli, ještě většími než katolíci, kteří alespoň věřili v Boha, byli liberálové, kteří v politice vládli od čtyřicátých let 19. století.

Stejně jako američtí křesťané, ale na rozdíl od francouzských revolucionářů, věřil také v demokracii. Dokonce byl přesvědčen o správnosti odluky církve od státu. Trval na ní totiž kvůli církvi. Jeho motto znělo „nikoliv státní církev, ale církevní stát“. Neexistovala by žádná zavedená církev, ale všechno od školního vzdělávání až po národní politiku by mělo odrážet kalvinistické názory na pravý holandský národ. Jelikož musel s jistou zdráhavostí přijmout, že katolíci, socialisti a liberálové s ním mají společnou národnost, nemohl vnutit svou křesťanskou vizi každému. Řešením nebylo vyřadit víru z politických debat nebo zabránit vstupu náboženství do veřejné sféry, nýbrž rozdělit veřejnou sféru na autonomní „pilíře“. Tím se mělo ochránit náboženství před státem. Ortodoxní protestanti by měli své vlastní školy, univerzity, sportovní kluby, noviny, penzijní fondy a politické strany a stejně tak by tomu bylo u katolíků, socialistů a liberálů. Lidé by volili nikoliv podle svých zájmů, nýbrž podle svého nejhlubšího přesvědčení, přičemž v případě zbožných křesťanů by oba motivy splývaly.

Kuyperova Antirevoluční strana už neexistuje. Poté, co byly jednotlivé pilíře fatálně podkopány společenskými změnami v šedesátých letech 20. století, sloučila se s katolickou a jinými křesťanskými stranami a vytvořila tak křesťanské demokraty. Jeho ideály však žijí dále. Kromě křesťanských demokratů je dosud řada politických stran, které reflektují názory více či méně orto-

doxních protestantských denominací. Vzdělání založené na náboženství je dosud financováno státem. Nizozemsko se nikdy nestalo církevním státem, jak Kuyper doufal, avšak i v dnešních, daleko sekulárnějších dobách má náboženství, na rozdíl od Francie, stále své místo ve veřejné oblasti.

Evropa a Spojené státy tedy nemohou být úhledně rozděleny na dvě odlišné entity. Přesnější by bylo vidět vztahy mezi politikou a vírou v Americe jen jako další variantu v různorodém západním světě, který charakterizují více než cokoliv jiného rozdíly mezi římskou a protestantskou církví. Ve Francii je veřejný sekularismus neboli *laïcité*, abych tak řekl, jakýmsi článkem víry. Obecná vůle je reprezentována jednotlivými občany. Pro organizovanou náboženskou víru není ve veřejné sféře žádné místo. V Anglii je etablovaná církev anglikánská, na jejíž bohoslužby chodí stále méně a méně lidí, součástí národní kultury, a na její rituály, podobně jako na rituály monarchie, se pohlíží se zálibou, podrážděností či s indiferencí. Rozsáhlá imigrace od šedesátých let 20. století rozšířila církev o nové členy a zároveň umožnila rozličným kulturám zapustit kořeny v dřívějším impériu a osobovat si právo na část veřejného prostoru. V Americe se po Reaganovi zmobilizovala nově ustavená křesťanská koalice, která vstoupila do politické sféry způsobem, jenž zpochybňuje jeffersonovský stát. V Německu a Nizozemsku přežívá křesťanská demokracie ve vesměs světských společnostech, jejichž hodnoty tentokrát nezpochybňují fanatičtí křesťané, nýbrž narůstající přítomnost islámu.

...

Politické problémy týkající se náboženství v Evropě a ve Spojených státech se *zdají* být natolik odlišné, že snadno přehlédneme velké rozdíly mezi evropskými národy. Vzestup křesťanské pravice ve Spojených státech, jakož i různé reakce na islám v Evropě, odrážejí dřívější společenské změny, zejména ty, které povstaly z kulturních nepokojů šedesátých let 20. století. Všechny mají něco společného s otázkou národní identity zrovna tak, jako tomu bylo v revolučních devadesátých letech 18. století, v antirevolučních šedesátých letech 19. století a v revolučních třicátých letech 20. století. Náboženští a samozřejmě i sekularističtí horlivci by rádi upevnili, nebo dokonce zamra-

zili kolektivní identitu danou neměnnými názory na víru, kulturu nebo rasu. Ve skutečnosti je to, kdo nebo co jsme, vždy mnohem nestabilnější.

Vzpouza mládeže v šedesátých letech 20. století v Británii se týkala převážně třídy – a národní instituce udržující systém v chodu na ní stavěly. Zároveň šlo o vyvracení národních mýtů. Váleční hrdinové byli zesměšňováni v satirických televizních pořadech a stejně tak anglikánští faráři a královna. Jelikož žádná z těchto symbolických postav nebyla zvláště utlačovatelská, byla tato satira při zpětném pohledu mírná, dokonce láskyplná. Vikář byl figurkou k popukání, nikoliv hodnou nenávisti. Mnozí faráři vtip pochopili a tvářili se, že jsou na stejné vlně, že mají rádi Beatles a tak podobně. Třídy byly zpochybňovány takovými populárními ikonami, jako jsou módní fotografové, neuctíví televizní moderátoři a rockové hvězdy, které imitovaly přízvuk londýnských dělníků a účastnily se zároveň aristokratických večírků.

Jako u všech mládežnických vzpour tu hrál významnou roli sex. Ve Spojených státech bylo sexuální „osvobození“ chápáno jako rána náboženské morálce. V Británii byly opět důležité sociální vrstvy. Soudní proces kolem vydání knížky *Milenec lady Chatterleyové* od Davida Herberta Lawrence se často považuje za odstartování šedesátých let. Jak napsal Philip Larkin ve své slavné básni *Annus Mirabilis*: „S pohlavním stykem se začalo / ve třiašedesátém / (na mě už dost pozdě) / co skončil zákaz Chatterleyové / a před prvním elpíčkem Beatles.“*

To, co šokovalo britské konzervativce, nebyl samotný popis análního styku (patrně nikoliv neobvyklá praxe na některých lepších soukromých školách), ale fakt, že se ho dopustil obyčejný zahradník s představitelkou aristokracie.

Nejslavnější satirický pořad britské televize, *That Was the Week That Was* (Co týden dal), napodobila na začátku šedesátých let televize nizozemská. Krotký skeč z prostředí střední třídy, kdy rodina svůj nově získaný televizor uctívá modlitbou Páně, přičemž slovo „Otče“ nahradí slovem „TV“, způsobil pozdvižení. Bouřlivé debaty vyvolal i v parlamentu. Úvodníky novin volaly po okamžitém zákazu. Nenávistné dopisy obsahovaly narážky na židovské spiknutí. Účastníkům vyhrožovali smrtí. Ukázalo se, že nizozemský protestantismus umí být

* Český cit. dle: Wasson, Ellis. *Dějiny moderní Británie*. Praha: Grada, 2010. s. 338.

ještě mnohem nelítostnější než zdrženlivé anglikánství. Avšak skutečná výzva kultury let šedesátých byla sociální, dokonce politická. Revolta proti tradiční sexuální morálce a paternalistické „represivní toleranci“ (hojně citovaný pojem Herberta Marcuseho) byla totiž de facto revoltou proti pilířům společnosti, institucionální moci církví, politických stran a vzdělávacímu establishmentu. Také monarchie se dostala pod palbu, když se protestující v Amsterdamu pokusili narušit svatbu korunní princezny s jedním německým diplomatem tím, že zaclonili výhled na královský pár pomocí dýmovnic.

Ve Francii zase podnítila studentské nepokoje v květnu 1968 dusivá atmosféra gaullistické vlády, autoritativní systém na francouzských univerzitách a přetrvávající vliv maloburžoazních katolických mravů. „L'imagination au pouvoir!“ možná zní jako nějaký romantický útok na francouzský racionalismus – a v určitém směru tomu tak bylo. Ale protože se jedná o zemi Robespiera, jsou doktrinální bitvy také extrémnější než v jiných částech Evropy. Všude na Západě se našli intelektuálové, které zaujal maoismus, ale francouzská inteligence se mu oddala se zvláštním fanatismem.

A pak tu máme dějiny 2. světové války. Britská mládež na sebe upozorňovala tím, že si dělala legraci z válečných hrdinů, čímž bezpochyby šokovala některé starší lidi, ale mělo to jen nepatrný význam. Ve Francii muselo nakonec dojít ke konfrontaci v případě prokatolického, pronacistického, antisemitského odkazu vichistického režimu, který generál de Gaulle ignoroval, aby dal rozbitý národ znovu dohromady. Německé děti dávaly svým rodičům vinu za Třetí říši a přísahaly, že se budou bránit „fašismu“ třeba i násilím. Omladina v Nizozemsku si dobírala policii tím, že amsterodamské četníky srovnávala s gestapem a jednotkami SS.

Ve Spojených státech byl hlavním problémem patriotismus, zvláště pojetí týkající se amerického předurčení osvobodit svět silou zbraní, toho času ve Vietnamu; odtud okázalé pálení vlajky v areálech vysokých škol a na rokenrolových pódíích ve stejné době, kdy se britští rockeri v ironičtějším duchu do britské vlajky zahalovali. Hlavní věcí však byla rasa a ta byla spojena se sexem, a protože to byla Amerika, pochopitelně i s náboženstvím. Řečnické umění Martina Luthera Kinga vděčilo za mnohé náboženským tradicím, zejména sociálnímu evangeliumu černošských baptistických církví a učení Mahátmy Gándhího. King

byl ale rovněž ovlivněn kritikou kapitalismu od Reinholda Niebuha. Používal kazatelnu, aby říkal to, co mladí asociálové (převážně z prosperující střední třídy) svým protikulturním způsobem říkali vždcky: „Automobily a metro, televize a rádio, dolary a centy nemohou nikdy nahradit Boha.“

Kingovo sociální evangelium nebylo jen produktem černošských církví, ale součástí tradice, která v Americe od konce 19. století, kdy baptistický pastor Walter Rauschenbusch a další kázali proti zlu Zlatého věku kapitalistické chamtivosti, nikdy zcela nevytizela. Jeho hlas po čase zeslábl, neboť byl přemožen palebnou silou jiných hlasů kázajících evangelium bohatství: mezi tyto kazatele patřili Andrew Carnegie, John Rockefeller a další. King, Abernathy a jejich bratři ve zbrani tuto tradici oživil, aby podpořili rovná demokratická práva pro černé občany. Andrew Young říká: „Vedli jsme jakési evangelikální hnutí za svobodu, které ztotožňovalo spásu nejen s naším osobním vztahem k Bohu, ale s novým vztahem mezi lidmi černé a bílé pleti.“³¹ Když tento krásný ideál narazil na pevné hranice předsudků často posilovaných odkazy na Písmo svaté, a to zejména na jihu, obrátili se někteří černošští aktivisté pro útěchu a pocit sebeúcty k islámu.

Jednu věc však mají američtí i západoevropští rebelové ze šedesátých let 20. století společnou, a tou je způsob vnímání těch, kteří vůči nim stojí v opozici. Jsou to prý velkoměstští a elitářští lidé útočící na hodnoty obyčejných, maloměstských lidí připoutaných k rodné půdě, „malých lidiček“ podporovaných dlouhou řadou populistů, fašistů a náboženských fanatiků od Abrahama Kuypera až po – řekněme – Elmera Gantryho. V roce 1968 byly speciální pořádkové oddíly z provincií sváženy autobusy do Paříže, aby velkoměstským studentům udělily lekci. Členové hnutí Provo z Amsterodamu s dlouhými vlasy a v bílých džínách byli především provokací pro venkovany, kteří Amsterodam stejně nikdy rádi neměli. Hippies, yippies a jiná protikulturní hnutí působila v San Francisku, New Yorku, Los Angeles a v univerzitních městečkách. Muž, který zastřelil hipíka Billyho (Dennis Hopper) na motorce v závěru filmu *Bezstarostná jízda*, není nenasytý kapitalista, nýbrž bohabojný vesnický buran v pickupu ze samého středu Louisiany.

Když se zvedl odpor proti sociálním změnám, a to v některých zemích dříve než v jiných, přišel jako populistická reakce vůči elitám. Elity v Evropě jsou obviňo-

vány z toho, že ve snaze nalézt evropskou jednotu nepřihlížely k národnímu citění a že příliš mnoha imigrantům, zvláště muslimům, dovolily, aby „zaplavili“ města Francie, Nizozemska, Velké Británie, Dánska a Německa. Poprvé od šedesátých let se tak náboženství stalo opět kontroverzní otázkou.

Strach z islámu, z jeho nesnášenlivosti a z jeho spojení s revolučním násilím dosud nevyprovokoval nějakou křesťanskou obrodu. Protože Evropané vedou s náboženskými institucemi zápas ve jménu svobody již přes dvě stě let, boj za svobodu proti muslimským věřícím nelze dost dobře připravovat v náboženském rámci. To by vypadalo jako protimluv. Pro mnoho ateistických Evropanů je to právě síla muslimského přesvědčení, co způsobuje úzkost, jako by racionální „osvěcenské hodnoty“ a liberální demokracie byly pod tlakem iracionální víry. Někdy však v protimuslimské rétorice zaznívá jakýsi kuriózně náboženský, dokonce apokalyptický polohlas, obvinění, že světští Evropané musejí nutně existenciální válku prohrát, neboť již nevěří v hodnoty, stávají se dekadentními a nihilistickými a jsou vlastně v tomto ohledu horší než muslimové, kteří mají výhodu své víry. Existují obavy, že by západní demokracie mohla zkolabovat nikoliv kvůli islámu, nýbrž kvůli nedostatečné víře Evropanů ve vlastní civilizaci a z toho plynoucího odmítnutí usilovat o její přežití.

Ve Spojených státech se za svobodu a občanská práva bojovalo ve jménu Boha. A tak tomu je i v případě kontrarevoluce, jež začala na počátku sedmdesátých let 20. století, kdy bílí baptisté z jihu, šokovaní emancipací černých, houfně opouštěli Demokratickou stranu a utíkali se do bezpečí velkých kostelů na předměstí. Poselství, které v těchto obrovských centrech zbožnosti slyšeli, bylo stále fundamentalističtější. Americkou identitu je třeba obrodit a vzít si ji zpět z rukou zdegenerované a bezbožné městské smetánky, která se ji ze všech sil snažila zničit. Životně důležitou součástí této americké identity je „být svobodný“ – stát se nejsvobodnějším národem na zemi, svobodně nosit zbraň, zbavit se velké vlády i hrozby cizího útoku. V očích mnoha bohabojných křesťanů jsou pojmy svoboda, náboženství a Amerika propojené. Válčili jsme s „terorem“, tvrdila poslední republikánská vláda; kdybychom to nechali na liberálech, prohráli bychom a nastala by apokalypsa.

Propast mezi Evropou a Spojenými státy není tedy tak hluboká, jak bychom možná předpokládali. Úzkostné lidi pronásledují podobné obavy. Každý máme

jinou minulost a jinou představu o tom, kdo vlastně jsme. Všude se však lidé snaží zvládat zmatky rychle se měnícího světa tak, že sahají po pevné – a docela často nově vytvořené – identitě postavené na rase, náboženství či národní kultuře. Tato snaha zatuhnout na místě je výzvou pro liberální společnost. Antiliberalismus lze namířit proti domnělé hrozbě islámu či proti liberálním ateistům. V obou případech je za tím strach ze ztráty identity, něčeho, v co lze věřit, společných vazeb, etických, kulturních či náboženských, bez nichž mají lidé strach, že budou vyvrženi ze společnosti, zpět do přirozeného stavu. Je to tentýž strach, který hnal původní americké osadníky do modlitebních stanů, kde lidé jako Elmer Gantry kázali o pekelných mukách a plnili si kapsy penězi.

Roku 1583 do
jemnějšího
císařský dv
Číňany věc
hodný zám
chápadí Či
vyvracely ja
zvedlo velk
pohanských
dokazující s
mala zejm
hoval jako p
záležitostí n
i v případě k
ně vytříbený
uctívání dáb
Kněží v Římě se
křesťanské d
čínská civiliz
liže si Číňané
jako etika kře
rozhodnutím
morální jedná
zat, že Číňan
Je přirozené, že i
ité první výrc
v jakousi svrc
školy čínské

OSVÍCENSKÉ HODNOTY

*V mládí jsem se nikdy neodvážil být radikální
ze strachu, že bych se ve stáří
stal konzervativním.*

Robert Frost

Tocqueville zastával na islám a demokracii tentýž názor, který je obvyklý i dnes. Napsal, že „Mohamed nechal sestoupit z nebe a učinil součástí Koránu nejen náboženské doktríny, nýbrž i politické zásady, občanské i trestní zákony a vědecké teorie. Evangelium naproti tomu mluví pouze o obecných vztazích lidí k Bohu a mezi sebou navzájem. Neučí a neukládá věřit ničemu více. Už to, kromě mnoha jiných skutečností, je důvodem, proč první z těchto dvou náboženství by nemohlo dlouho vládnout v dobách vzdělanosti a demokracie, zatímco druhé je předurčeno, aby vládlo v těchto i ve všech ostatních stoletích“.¹

Velký francouzský katolický myslitel nebyl odborníkem na islám. A porovnávat Korán pouze s Evangelii tak úplně nestačí. Tocqueville se příhodně zapomněl zmínit o tom, že i Starý zákon (nemluvě o Talmudu) obsahuje politiku a zákony. Tocqueville sám mohl ostatně ve Spojených státech pozorovat, že nejiracionálnější a vskutku neosvícené názory snadno ovlivní i občany demokratických režimů. A tihle občané přitom nebyli muslimové. Otázkou je, zda lidé s takovými názory mohou vůbec ještě hrát podle pravidel demokratické vlády. Američtí křesťané celkem vzato mohli a stále ještě mohou. Existuje však důvod domnívat se, že muslimové nikoliv?

Osvícenší myslitelé se v této otázce rozcházel. Někteří radikální spinozisté jako Pierre Bayle však zastávali názor, že islám je lepší než judaismus a křesťanství, protože je tolerantnější a méně pověrečný. Filozofové 18. století rovněž připomínali, že to byli právě učenci z muslimského světa – byť ne vždy

přímo muslimové, někdy šlo o židy – kdo zodpovídal za překlady klasických děl řecké filozofie do arabštiny. Arabský filozof z 12. století Ibn Rušd (Averroes) byl dokonce podobně jako Konfucius přirovnáván ke Spinozovi coby vzor rozumu.²

V každém případě není pro mnohé muslimy demokracie ani nová, ani cizí. Indická populace čítá okolo 150 milionů muslimů. Jako mnohé demokracie má indický systém vlády daleko k dokonalosti, ale jeho vady – korupce, demagogie, zločinnost, nepokoje plynoucí z kastovního systému a tak dále – nemají nic společného s obsahem Koránu. Turecká demokracie je rovněž nedokonalá, ale stoupenci ideologie „sekularismu“ mají na jejich nedostacích stejnou vinu jako islamisté, možná ještě větší. A Indonésie, národ s největším počtem muslimů na světě, je dnes jednou z mála fungujících demokracií v jihovýchodní Asii.

Přesto však rozhodně platí, že blízkovýchodní, převážně muslimské země bývají často autokratické. Existuje pro to mnoho možných důvodů – kulturních, historických, politických – ale neměli bychom zapomínat, že kromě Íránu a po krátkou dobu Afghánistánu jsou diktatury na Středním a Blízkém východě světské. Násirismus čerpal hojně z marxismu. Saddám Husajn byl arabský fašista. Egyptští a syrští samovládcí drtili islámská hnutí, jako je Muslimské bratrstvo, tak nemilosrdně, jak by to asi udělal každý evropský koloniální režim v 19. století. Hlavním terčem radikálního náboženského aktivismu je zkorumpovaný sekulární policejní stát. A protože zkorumpovanost autokratických elit Blízkého a Středního východu souvisí s úpadkovým, nevěřícím Západem (což není tak úplný nesmysl, neboť Západ tyto elity, možná *faute de mieux*, stále podporuje), stávají se Evropa a Spojené státy pro náboženské radikály prvořadými cíli. To pak rozněcuje vášně mladých muslimů v Evropě a dává jim to ideální důvod proč zabíjet a umírat.

Avšak obavy Evropanů z islámu se neomezují jen na násilí islamistických revolucionářů. Starosti dělá i to, co jasně vyjádřil Tocqueville: že totiž islám není slučitelný s tím, co nazýváme „osvícenskými hodnotami“ nebo čemu říkáme „hodnoty západní“ (i když jde často o totéž), a že přítomnost významné muslimské menšiny na Západě poškodí, a možná dokonce zničí hodnoty, které už považujeme za samozřejmé (a zapomínáme přitom na to, že jsme

je získali teprve nedávno), jako je např. svoboda projevu a rovná práva pro ženy i homosexuály. Na základě vžitě představy o neoblíbených minoritách, že totiž budou trvale rodit víc dětí než nemuslimové, máme strach, že jimi budeme „zaplaveni“, že ztratíme evropskou identitu a že budeme svědky toho, jak se Evropa změní v „Eurábii“. Mnohé Evropany neděsí totiž jen náboženské násilí; mají také hrůzu z toho, že budou „islamizováni“.

Často nás znepokojují menšiny žijící odděleně od zbytku společnosti, tedy alespoň pokud jde o muslimy; čínské čtvrtě a chasidské komunity jsou nám lhostejné. Jsou pokojné a příliš malé, než abychom se jich báli. Tento strach se týká toho, co filozofy a politické myslitele trápí už celá staletí, přinejmenším od časů Konfucia: jak vytvořit politické společenství na základě obecné etiky, zvyků, víry či zákonů? Vyjádřeno dnešní terminologií: jestliže občané nesdílejí společné hodnoty, jak může demokracie přežít?

Pokud někdo stejně jako já věří, že sdílené hodnoty nejsou pro fungování demokracie zásadní, když občané dodržují zákony, začne být strach oprávněný ve chvíli, kdy je významně velký počet lidí ochoten z ideologických důvodů tyto zákony narušit. Jelikož mezi nejlítější nepřátele liberální demokracie dnes patří revoluční islamisté, jsou starosti ohledně muslimů, kteří projevují názory nepřátelské vůči západní společnosti, pochopitelné a je nutno je řešit. Problém je o to akutnější, že rozlícení revolucionáři již nejsou cizinci z dalekých zemí, nýbrž mladí lidé narození a vychovaní v Evropě, kteří za mateřštinu nemají arabštinu, ale angličtinu, francouzštinu či holandštinu.

Letmý pohled na některé lidi zodpovědné za páchání ukrutností by měl zbořit jednu velmi rozšířenou představu, s níž přišel Bernard Lewis a kterou zpopularizoval Samuel Huntington, a sice že máme co do činění se „střetem civilizací“. Lidé, kteří do západoevropských zemí přišli v šedesátých letech 20. století z Turecka a Severní Afriky, aby tu pracovali v továrnách nebo uklízeli ulice, jsou opravdu z jiného světa. První generace *gastarbeiterů*, kteří často neuměli číst a obvykle pocházeli z venkova, s sebou přinesla obyčeje a tradice, jež byly většině Evropanů cizí a mohly se stát zdrojem konfliktu. Tito lidé, v podstatě spokojení s tím, že si vydělávají dostatek peněz, které pak pošlou domů svým rodinám, a příliš přepracovaní na to, aby vyvíjeli jakoukoli politickou aktivitu, nebyli pro nikoho hrozbou.

Když se pak zahraničním dělníkům nepodařilo oproti očekávání vrátit zpět do vlasti, některé evropské vlády jim dovolily vzít si k sobě celé rodiny. Přistěhování obrovského množství migrantů do starých dělnických oblastí bylo nevyhnutelně příčinou napjatých vztahů se starousedlíky. Laxní úředníci, úzkostní politici či sociální pracovníci ovlivnění určitou ideologií však stížnosti obvykle odmítali jako známky evropského rasismu. Bylo snazší problémy ignorovat a pasivitu zahalit do protirasistické, protikolonialistické, multikulturalistické rétoriky.

To, že se však zvyky nových imigrantů mnohdy střetávaly s převládajícími normami mainstreamové společnosti, sotva představovalo nějaké nebezpečí pro trvání liberální demokracie, natožpak západní civilizace. Skutečně riziko pramení z radikální fundamentalistické ideologie, a to zejména v podobě násilné svaté války. Nová vlna fundamentalismu – trend, který nelze zdaleka považovat za výhradně islámský – však není výrazem nějaké tradiční kultury či civilizace, nýbrž je moderním, globálním fenoménem. Totéž platí pro revoluční svatou válku. Olivier Roy, jeden z předních evropských znalců moderního islámu, to vysvětluje takto: „[Neofundamentalismus] má potěšení ze ztráty kulturní identity: mladí radikálové jsou vskutku dokonale „pozápadní“. Mezi znovuzrozenými a konvertity (do těchto kategorií patří četné mladé ženy, které chtějí nosit závoj) je islám vnímán nikoliv jako kulturní relikv, ale jako náboženství, jež je univerzální a globální a přesahuje konkrétní kultury právě tak jako evangelikalismus či pentekostalismus.“³

Mohammed Bouyeri, vrah nizozemského režiséra Thea van Gogha, se narodil a byl vychován v Amsterdamu. Jeho otec tam v šedesátých letech přijel z Maroka. Když Mohammed dospěl, o náboženství se nezajímal. Měl jen základní znalosti islámu. Raději kouřil trávu a honil holky. Jako mnoho mladých lidí byl citlivý na urážky a odmítnutí. A jako člen široce opovrhované menšiny byl možná ještě o to citlivější. Byl odtržený od venkovské kultury svých rodičů, cítil se nejistě v zemi, kde se narodil, a byl přímo zralý na to nechat se zlákat novou identitou slibující očištění, morální nadřazenost a moc. S radikálním islamismem se setkal zprvu v osobě potulného kazatele vyhnaného ze Sýrie a pak na internetu. Většinu z toho, co Mohammed o své víře – puristické a kruté verzi islámu – věděl, si stáhnul z různých

webových stránek, převážně v angličtině, které vycházejí vstříc potřebě nespokojených a rozhořčených lidí najít nějakého společného nepřítele. Kdyby byl Rusem na počátku 20. století, mohl by být anarchistou. Kdyby byl Němcem v sedmdesátých letech, mohl by se klidně přidat k Frakci Rudé armády. Jelikož byl „Maročanem“ v Nizozemsku 21. století, zrodil se znovu coby svatý válečník za islámskou utopii.

Příběh Mohammada Sidiquea Khana, iniciátora bombového útoku v londýnském metru ze 7. července 2005, nabízí pro výklad Oliviera Roye ještě lepší ilustraci. Narodil se v Leedsu roku 1974 a vyrůstal v Beestonu, na zchátralém předměstí s velmi početnou populací přistěhovalců, z nichž mnozí pocházeli ze stejné kmenové oblasti Pákistánu. Již tak dost izolovanou a zbídačenou komunitu pustošily drogy. Když pak několik mladých lidí včetně Khana založilo skupinu s názvem Mullah Boys, která měla bojovat proti zločinu a narkomanii, starší lidé tuto iniciativu vítali. Některé však znepokojoval typ militantního islámu, který skupina přijala.

Khan, kterého spolužáci znali jako „Sida“, nebyl nenávidný od přírody. Měl přátele mezi bílými a jako jeho nizozemský jmenovec Mohammed Bouyeri překypoval nápady jak zlepšit úděl své komunity. Po dokončení školy studoval ještě ekonomii na Metropolitní Univerzitě v Leedsu, kde poznal svou budoucí ženu, muslimku indického původu. Oženil se s ní proti vůli svých rodičů (nepatřila totiž „do kmene“). A podobně jako Bouyeri aktivně poučoval mladé lidi v nesnázích – odtud jeho účast ve skupině Mullah Boys. Díky této skupině se začal zajímat o wahhábismus, sektářskou, fundamentalistickou víru podporovanou Saúdskou Arábií.

Wahhábismus je pro vykořeněné lidi všude na světě přitažlivý právě pro svůj purismus, proto, že nevychází ze žádné konkrétní kultury či tradice. Kazatelé z generace Khanových rodičů, kteří mluvili urdsky, na něj nezapůsobili, neboť Khan urdštinu téměř neznal a jako chlapec z Yorkshiru měl jen nepatrné ponětí o kmenové kultuře, z níž pocházeli. Na internetu i jinde se wahhábismus propaguje v angličtině. Je příslibem čistě islámského státu a ve své nejbojovnější formě se tento druh politického islámu opírá o revoluční ideologii, která je motivována spíš sociálně a politicky než teologicky. Slovy Hassana Butta, bývalého náboráře svatých válečníků v Británii: „Jsou

tu islamisté a nabízejí vám identitu. [...] nepotřebujete Pákistán ani Velkou Británií. Můžete být kdekoli na světě a tato identita na vás lpí a dává vám pocit, že někam patříte.“⁴

Khan nenašel jen náboženství, našel i důvod k revoluci. Vzít si ženu, která není z kmene Barelvi, bylo ze strany Khana aktem vzpoury. Ale tím byl i jeho extrémní islamismus. Rodina se ho ve skutečnosti snažila svést z radikální cesty tím, že poukazovala na svou vlastní kulturní tradici. Požádala jednoho tradičního duchovního – *píra* – aby mu domluvil. Nezabralo to. Než Khan spolu s dalšími dvěma chlapci z Beestonu spáchal vraždu a sebevraždu pomocí bomb umístěných v soupravách metra, přerušil s rodinou veškeré styky. Jak vysvětluje Butt: „Jakmile jste odříznuti od své rodiny, stává se vaší rodinou síť džihádu. Ta je vaší páteří a oporou.“⁵

Tento typ popsal nádherně ve svých románech *Tajný agent* a *Očima západu* Joseph Conrad: rozhněvaný mladý muž pohřbený v anonymní mase našich velkých měst a čekající na to, až bude moci velkým činem, kterým vymaže svůj zmatek, vyhodit sebe a ostatní do povětří; násilná smrt jako balzám na bolestný pocit osobní nedostatečnosti. Akt pomsty za lhostejnost vnějšího světa. Pokud jde o Mohammeda Bouyeriho a Mohammada Sidiquea Khana, ti své skutky ospravedlnili tím, že přijali bizarní, a především moderní vizi islámu.

...

Svatí válečníci v Evropě jsou – byť třeba jen volně – propojeni s celosvětovou sítí zuřivého revolučního islámu, proto není radno je jakožto bezpečnostní hrozbu podceňovat. Jejich síť bychom měli sledovat, pronikat do ní a likvidovat ji. Kromě globálního měřítka a modernějších technických prostředků k zabíjení na tom není nic nového. Teror ve službách propagandy nebo jako taktika násilných blouznivců tu byl vždy. Avšak skutečnost, že v tomto případě je násilí inspirováno revolučním islámem, věci komplikuje. Většinu lidí to vede k tomu, že hrozbu politického extremismu kladou do souvislosti se zvyky a tradicemi spjatými s náboženstvím, jež se nepřizpůsobují konvencím moderního liberalismu: islám jako ohrožení Osvíceného Západu, jako trojský kůň, který „islamizuje“ Evropu.

Diskuse o osvícenství, probíhající na stránkách novin, v politických projevech a tak dále, je čímsi novým. Dokud se nás nezmocnil dojem, že Západ je v obležení, bylo osvícenství akademickým tématem. To již není pravda. Historicky vzato sestávalo osvícenství z mnoha věcí: z antiklerikalismu raného osvícenství Spinozy, racionalismu francouzských filozofů a z pragmatismu skotského a anglického osvícenství. Někteří filozofové byli religiózní, jiní aktivně protináboženští. Jestliže Voltaire, Diderot a Locke byli lidmi osvícenství, pak jím byl i Markýz de Sade, který zrušením křesťanské morálky dospěl k logickému závěru. Neexistuje-li žádný Bůh, který by nám předepsal rozdíl mezi dobrem a zlem, proč by se pak svobodomyšlný jedinec neměl řídit svými tužbami, ať již jsou jakkoliv násilné či perverzní? Cokoli jiného by bylo pokrytecké – a kromě toho nic zvráceného a nemravného v chování lidského individua nemůže být tak hanebné jako krutosti páchané politickými režimy, které o sobě prohlašují, že mají požehnání od Boha.

Sade není zrovna člověk, kterého mají moderní obhájci osvícenských hodnot na mysli. Mám dojem, že někteří z těch lidí, kteří si dnes přejí bránit osvícený Západ proti hrozbě islámu, by asi tak před sto lety poukazovali naopak na křesťanství. Stopy toho vidíme dokonce i mezi komentátory, kteří se hlásí k levici. Například spisovatelka Melanie Phillipsová je v Británii jednou z výrazných zástupkyň ostrážitého postoje vůči islámu. Ve své hojně čtené knize *Londonistan* líčí řadu způsobů, jakými muslimské organizace v Británii s pomocí a podporou nemuslimských „usmiřovatelů“ podkopávají národní identitu. A co je touto národní identitou? Phillipsová píše: „Podstatou tohoto podrývání národní identity je zavrhování křesťanství, základní víry národa a pramene všech hodnot včetně silného individualismu a hluboké lásky ke svobodě.“⁶ A strategie al-Káidy? „Svrhnout křesťanství – tím bude hned Západ z poloviny podmaněn.“⁷

Tento názor ovšem všichni evropští obhájci osvícenských hodnot nesdílejí. Někteří z nich jsou totiž přesvědčeni, že mezi ně patří také hodnoty protináboženské či ateistické. Ve Francii již muslimové vlastně platí cenu za dlouhé panování katolické církve. Voltairovo *écrasez l'infâme* – „zničte tu ohavnost!“ – bylo namířeno proti autoritě katolických kněží. Nyní se uplatňuje proti ženám, které na státních školách nosí šátky. Jako obrana křesťanstva rozhodně ale zamýšleno nebylo.

Klíčovým elementem osvícenského myšlení v 18. století byl nárok na univerzální platnost. Lidský rozum není omezen kulturou, vírou ani tradicí; je univerzální. A stejně tak ovoce rozumu, jako je vědecké bádání, kritické myšlení a právo používat těchto schopností svobodně bez politického či náboženského zasahování. Kritické hodnocení vlastní kultury a společnosti bylo součástí osvícenského myšlení stejně jako zkoumání jiných kultur a civilizací a překládání jejich textů. Z ducha osvícenství vzešla jak orientalistika, tak i Schlegelovy překlady Shakespearových her. Byl to právě požadavek univerzalizmu, který způsobil, že mnoho „pokrokářů“ v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století osvícenství zpochybňovalo. Viděli v něm totiž nekolonialistické zavádění „západních hodnot“ do dřívějších kolonií třetího světa. Jedním z mnoha paradoxů současných evropských debat je i to, že stejní bývalí pokrokáři brání nyní tytéž hodnoty zuřivě proti islámu.⁸

Osvícenské hodnoty jsou často interpretovány jako hodnoty západní, a to nejen jejich někdejšími kritiky, ale také jejich dnešními obhájci. Hlavním nepřitelem není jen islám nebo islamismus, nýbrž západní usmiřovatelé, kteří Západ podíravají svou propagací morálního relativismu a multikulturalismu.

Multikulturalismus je často jako jakákoliv idea, když se stane dogmatem, scestný. Dogmatický morální relativista odmítá kritizovat morální hodnoty ostatních kultur, zejména kultur nezápadních, proto, že jsou si všechny ve své době a na svém místě rovné. Každý, kdo s tímto názorem nesouhlasí, je okamžitě odsuzován jako rasista. Multikulturalismus je jakožto ideologie založený na stejné myšlence. Přistěhovalce je třeba povzbuzovat k tomu, aby lpěli na tradicích svých předků, které jsou stejně oprávněné jako tradice Západu, a vlastně jsou mnohdy dokonce lepší. To je přinejmenším značně blahosklonný přístup. Melanie Phillipsová se zmiňuje o případu, kdy se školské úřady v Londýně snaží zabránit dětem z etnických menšin, aby sledovaly v televizi pohřeb královniny matky, neboť „by jim to nic neříkalo“.⁹

Multikulturalismus je zvláště silný v bývalých imperiálních mocnostech, kde má postkoloniální inteligence ve vztahu k nezápadnímu světu pocitu viny. Antiimperialismus a antirasismus přežívaly jako hlavní proudy poválečné evropské levice, i když přitažlivost marxistické ideologie pomalu slábla. Gilles Kepel, francouzský autor mnoha knih o islámu, tvrdí, že britský a nizozem-

ský multikulturalismus připomíná staré koloniální metody nepřímého vládnutí prostřednictvím stávajících náboženských a etnických komunit. Stejně oprávněně bychom mohli tvrdit, že koloniální vláda odrážela mnohonáboženskou a mnohonárodnostní povahu Británie a Nizozemí. V každém případě tento „komunitní“ přístup podle něj nedovoluje úspěšnou integraci muslimů a jiných imigrantů do Evropy, zachází se s nimi totiž jako s odlišnými kulturními skupinami. Ve Francii, kde se teoreticky ke každému občanovi přistupuje jako k rovnoprávnému jednotlivci a na jeho příslušnost ke skupině není brán zřetel, tento problém zdánlivě nemají.

Ve skutečnosti Francie problém má, jak dokazují občasně výbuchy prudkého násilí v přistěhovaleckých čtvrtích velkých francouzských měst. Tvrzení, že by kolektivní identita neměla hrát ve veřejné sféře žádnou roli, problémy menšin jen zakrývá, ale neřeší je, a možná je ještě zhoršuje. Koloniální vina na Francouzích ulpívá zrovna tak jako na Holanďanech či Britech. Předstírání, že kolektivní identita se svou vlastní historií a specifickou vnímavostí nic neznamena, slouží ovšem jako jakási kamufláž a trochu se podobá tvrzení bývalých východních Němců, že jelikož byli všichni „antifašisty“, jsou nacistickou minulostí neposkrvnění. Evropské debaty o kultuře a rase stále ještě sužuje a pronásleduje nacistická minulost, a to o nic méně než vzpomínky na koloniální dobývání.

Antirasismus jakožto postoj vyvěrá nejen z pocitu koloniální viny, ale také z otřeseného osudu evropských židů za německé okupace. Třetí říše je oblíbená rétorická figura ve chvíli, kdy přijde řeč na lidi, které považujeme za rasisty. Ti, kteří si stěžují na sociální návyky sousedů-přistěhovalců (hlasité svolávání k modlitbě, nezvyklé pachy z jídel a tak dále) nebo na rostoucí zločinnost v imigrantských čtvrtích, často slyší, že takové xenofobní či „islamofobní“ názory vedou přímo k plynovým komorám.

Ovšem vzpomínky na válku se mohou obrátit i opačným směrem. Snahy muslimy přizpůsobovat, hledat společnou řeč, tolerovat názory, které zrovna neodpovídají moderním liberálním hodnotám, se podobají Chamberlainově politice appeasementu vůči Hitlerovi – nebo ještě hůř, lze je přirovnat ke kolaboraci s nacisty. Pro ty, kdo se bojí „islamizace“ Evropy, rok 1938 neskončil. Jeden americký spisovatel žijící v Evropě bije na poplach a píše zlověstně o jejím

„výmarském okamžiku“.¹⁰ Melanii Phillipsovou přirovnávají jedny newyorské noviny k „tém několika lidem, kteří se v Británii ve třicátých letech otevřeně stavěli proti snaze být zadobře s Hitlerem.“¹¹ Západ se ocitá ve válce nejen s islámskými revolucionáři, ale také s „islamofašismem“. Až příliš lehkovážné využívání Mnichova 1938 okomentoval Olivier Roy slovy: „Mnozí, kteří se považují za Churchilla, píší jako Céline, ale nemají jeho styl.“¹²

Phillipsová je stejně jako Tocqueville a vlastně i jako muslimové, proti nimž vystupuje, přesvědčena o tom, že morální hodnoty se bez náboženství rozpadají: „Sekulární humanismus otevřel Pandořinu skříňku.“¹³ Avšak křesťanství nebo židokřesťanství není jediný způsob, jak definovat Západ.

Nejzajímavějším politikem, který těžil z všeobecného strachu z islámu, byl nizozemský populist Pim Fortuyn. Podobně jako pravicoví demagogové ve Francii, Rakousku a jiných částech Evropy, využil Fortuyn pocit, společný mnoha lidem nejen v Evropě, že v globální síti nadnárodních korporací a byrokracií ztrácejí svoje jistoty a pevné opěrné body. V určitém smyslu takové úzkosti odrážejí úzkosti dětí imigrantů, které v čistých vizích islámu hledají útěchu a novou identitu. Fortuyn a jiní populisté vedli vzpouru proti politickým a intelektuálním elitám, kterým kladli za vinu vše, co tyto úzkosti vyvolává: přistěhovalectví, Evropskou unii, proměnlivé toky peněz po celém světě a služby.

Fortuyn navrhoval cestu zpátky k pohodlnější, důvěrnější, homogennější zemi, kde jsou obyvatelé stále mezi svými a neruší je řeckně podivný pach z pokrmů, zvláštní výzvy k modlitbám, neukázněné děti s cizím přízvukem na ulicích, eurokraté v Bruselu a všechen ten chaos související s „globalizací“. Byla to pochopitelně fantastická představa společnosti, která nikdy doopravdy neexistovala. A i kdyby existovala, nebylo by možné se k ní vrátit.

Avšak Fortuyn měl ještě jeden, originálnější a veskrze modernější důvod k přiživování strachu z muslimů v nizozemské společnosti. Je nezvyklé, když se politik, který káže proti přistěhovalectví, zároveň veřejně chlubí svou homosexualitou. Na otázku, proč nemá rád muslimy, odpověděl: „Jak to myslíte, že nemám rád muslimy? Vždyť s nimi chodím do postele.“ Jako mnoho lidí, kteří se přidali k boji proti „islamofašismu“, býval Fortuyn přívržencem levice. Zároveň vyrůstal v přísné římskokatolické rodině a zachoval si lásku k obřadům a slavnostem své církve. Ale Západ, který chtěl Fortuyn bránit proti islá-

mu, vatikánské pojetí civilizace nepřijal. Ani se v jakémkoliv ohledu nepodbal jeho útěšné vizi Nizozemska z let padesátých, kdy rodiny trávily neděle poslechem křesťanských kázání v rozhlase. Fortuynova představa Západu měla výraznou příchuť šedesátých let: rovná práva pro ženy a homosexuály, sexuální svoboda a tak dále. Proto řekl: „Nechtělo by se mi znovu procházet celou emancipací žen a homosexuálů.“¹⁴

...

Událostí, která mnoho bývalých multikulturalistů, antirasistů a zastánců třetího světa přiměla dát se ke konzervativcům a zaujmout odmítavé stanovisko vůči islámu, bylo pálení románu *Satanské verše* od Salmana Rushdieho. Salman Rushdie se narodil v Indii jako syn zámožných rodičů a vystudoval Rugby School a King's College v Cambridgi. Byl prominentní postavou levicově orientované městské inteligence, jakýmsi postkoloniálním literárním hrdinou, který s potěšením odsuzoval západní imperialismus ve všech jeho podobách, a kosmopolitním hlasem Londýna a Bombaje. Rushdie pochází z bohaté muslimské rodiny, ale je nevěřící, libuje si v pohanském libertinizmu, je zkrátka příkladem kulturního propojení, které obohacuje umělecký život poválečné Evropy. Místo aby se snažil dosáhnout čisté náboženské identity, raději si svobodně vybíral z různých kultur, které byly po ruce. Ve svém románu neútočí na islám, ale na fanatický fetiš etnického, kulturního či náboženského purismu. Svým hravým, neuctivým zpracováním religiózních textů – jde o verše diktované Prorokovi Satanem – spíše napadal fanatiky, než že by hanobil jejich víru.

Jeho knihu však nepálili jen náboženští fanatici (kteří z ní nejspíš nepřečetli jedinou větu), nýbrž i méně privilegovaní synové a vnuci Britského impéria, kteří se narodili a vyrůstali na deprimujících betonových předměstích zchátralých průmyslových měst provinční Anglie. Právě to bylo pro levicovou inteligenci velkým šokem. Rushdie nebyl jen „jedním z nás“, on byl i na *jejich* straně, na straně chudého a utlačovaného lidu postkoloniálního světa. A teď tu stáli tito neotesaní venkovští mladíci, jejichž mysl roznítily primitivní imámové, pálicí literární dílo a v hlavách zděšených liberálních intelektuálů evokující výjevy nacistických SA, které v roce 1933 ničily „zvrhlá“ mistrovská díla.

Případ Rushdieho rozdělil levice, ale i pravici a samozřejmě i muslimy. S vášněmi muslimů, kteří se cítili být uraženi Rushdieho „blasfemií“, sympatizovali i někteří konzervativci, zejména náboženští. Zákony o rouhání v Británii se vztahují jen na anglikánské vyznání. Když mluvčí Islámské nadace založené v Leicesteru roku 1973 a financované Saúdskou Arábií požadovali právní dodatek, který by zahrnoval i muslimské vyznání, dostalo se jim určité podpory od zbožných křesťanů, nikoliv však od anglikánského arcibiskupa, který by nejraději zákon o rouhání zrušil úplně. Historik Hugh Trevor-Roper, který nebyl nijak zbožný, prohlásil, že by „neuronil ani slzu, kdyby si několik britských muslimů zavrhuje způsob pana Rushdieho na něj někde v tmavé uličce počíhalo a pořádně ho napravilo“.¹⁵ Jiní konzervativci byli útoky na Rushdieho stejně znechuceni jako jeho liberální přátelé.

Islámská nadace tvořila součást Britské islámské misie, která si stanovila za cíl „zavést do Spojeného království islámský společenský řád“. Saúdské peníze a tento deklarovaný záměr jsou poněkud znepokojivé. Islámská nadace se nicméně snažila svou věc prosadit demokratickými prostředky jako nátlaková skupina. Rushdieho případ poskytl Islámské nadaci příležitost zahrát si národní roli, jako kdyby reprezentovala všechny muslimy. Za pálením knih a násilnými demonstracemi ovšem nestála. V tom měli prsty „kmenoví muslimové“ (komunita, z níž pocházel Mohammad Sidique Khan, bombový útočník ze 7. července 2005), kterými vzdělanější islamisté Britské islámské misie opovrhují. Paliče knihy zastupovala Bradfordská rada pro mešity. A ti se do toho dali teprve poté, co muslimové v Indii zorganizovali demonstrace ze svých vlastních důvodů (knihy byla zakázána nejprve v Indii). Tím nejznámějším, kdo tento případ využil, byl ovšem iránský duchovní ajatolláh Chomejní, který se chtěl stát vůdcem všech muslimů na světě a nad britským spisovatelem vyhlásil smrtelnou fatvu, jako by byl nějakým islámským papežem. Nakonec se ukázalo, že muslimové jsou v Británii i mimo ni příliš různorodí, než aby se sjednotili. Pokus zesnulého doktora Kalima Siddiquiho, pákistánského imigranta, který svou kariéru započal jako novinář v liberálních novinách *Guardian*, dát dohromady všechny protestující proti Rushdieho knize a zřídit v Británii jakýsi parlament muslimů, jehož cílem by bylo „definovat, obhajovat a prosazovat muslimské zájmy ve Velké Británii“, skončil neúspěšně.¹⁶

Někteří levicoví politici a intelektuálové zůstali – z oportunismu nebo přesvědčení – věrni svým starým instinktům třetího světa. Člen britského parlamentu zvolený za Labouristickou stranu Keith Vaz vedl v Leicesteru demonstraci a nesl transparent s Rushdieho hlavou, z níž rostou ďábelské rohy, namalovanou na podkladě psa. Podle těch, kteří automaticky obhajují všechno nezápádní, neměl Rushdie žádné právo muslimy urážet. Mnozí další se však postavili za právo na svobodný projev a začali opouštět dlouho udržované přesvědčení ohledně role Západu a privilegovaného místa pro rozdílné kultury v rámci jeho hranic.

To bylo více než pochopitelné; bránit svobodu vyjadřování spisovatele bylo správné. Ale způsob, jakým se staré postoje opouštěly, občas dokazoval typickou horlivost konverze, horlivost vyvolanou hořkým pocitem zrad. Německý sociolog Jürgen Habermas popisuje současné klima v Evropě jako „*kulturkampf*“ mezi sekularisty a multikulturalisty. Tento německý termín pro evropský kulturní boj byl ražen v sedmdesátých letech 19. století, kdy Bismarck, přezdívaný Železný kancléř, zahájil politický útok na německé katolíky. Ti byli neprávem podezíráni z toho, že jsou nástrojem Vatikánu a tehdejšího papeže Pia IX., jehož reakcionářský pohled na papežskou neomylnost vnímala světská německá říše jako nebezpečný. Jezuité byli vyhnáni ze země, katolické řády rozpuštěny a náboženské instituce převzal pod svou kontrolu stát.

Mnozí současní sekularisté se kdysi bouřili proti všemu, co v životě Západu pokládali za zpátečnické: pochopitelně proti církvi, ale také proti sexuálním mravům, rasovým předsudkům, kapitalismu, nerovnostem mezi pohlavími a tak dále. Zastávali se, alespoň teoreticky, chudých a utlačovaných, obětí rasismu doma a imperialismu v zahraničí. A ať již byli vůdci utiskovaných jakkoliv tyranští, stáli při nich solidárně proti dle jejich názoru daleko represivnějšímu systému neokolonialistického západního kapitalismu.

Většina z těch, kteří žádali hlavu Salmana Rushdieho, má rodové kořeny ve třetím světě. V mnoha případech však islám nebyl jejich hlavní inspirací. Řada rozhněvaných mladých lidí nebyla ve skutečnosti vůbec nábožensky založená. A ti, kteří byli, většinou konvertovali poměrně pozdě. Britský novinář a vysokoškolský profesor Kenan Malik navštívil v roce 1989, pár týdnů po pálení Rushdieho knihy, Bradfordskou radu pro mešity. Tam narazil na Hassana,

starého přítele a soudruha ze Socialistické dělnické strany, jejichž byli oba dva kdysi členy. Malik i Hassan byli zvyklí věřit v radikální socialistické řešení etnických i ekonomických nerovností. Měli jakýsi sekulární, univerzalistický, politický ideál, který byl radikální odezvou osvícenské filozofie. Když se tento ideál nepodařilo zhmotnit, zachvátila řady socialistů a antirasistů totální deziluze. Děti přistěhovalců se začaly uzavírat za hradby kmenové soudržnosti, která univerzální ideál nahrazovala. Tuto tendenci povzbuzovala levice, která čím dál tím více opouštěla marxismus ve prospěch politiky identity. Antirasismus se již neinterpretovat z hlediska třídního boje, nýbrž jako požadavek odlišné identity, jako protest proti kulturnímu útlačku.

Když se Malik přítele zeptal, co u všech všudy dělá na půdě Bradfordské rady pro mešity, Hassan mu odpověděl, že se angažuje v kampani „za umlčení rouhače“. Malik to nechápal, vůbec svého bývalého soudruha nepoznával. Pamatoval si ho jako zábavného člověka, který rád chodil za děvčaty, pil a sledoval fotbalový klub Arsenal. „Nemusíš se tvářit tak udiveně,“ řekl Hassan, „už mám dost bílé levice. Ztratil jsem smysl pro to, kdo jsem a odkud pocházím. Tak jsem se vrátil do Bradfordu, abych ho znovu našel. Potřebujeme si bránit svou muslimskou důstojnost, svoje hodnoty a názory a nedovolit nikomu – ať je to rasista nebo Rushdie – aby nám je pošlapal.“¹⁷ Malik se vydal druhou cestou, cestou stoupenců levice, kteří se zapojili do *kulturkampf* proti multikulturalismu.

Hassanův příběh ilustruje, že přitažlivou silou náboženské ideologie není obvykle teologie, ale mnohem spíš politické zanícení. Vysvětlovat Rushdieho případ z hlediska Koránu či muslimské tradice je zavádějící. Obrat k náboženství kvůli vytvoření pocitu *self*, společenství, síly je blízký tomu, co se stalo ve Spojených státech v šedesátých letech, kdy politické hnutí, v němž černí a bílí aktivisté stáli při sobě, nemělo očekávané výsledky. Martin Luther King byl zavražděn. Malcolm X byl zavražděn. Novou politikou se staly Černá síla a Národ islámu, prosazující černou identitu a odmítající společnost bílých. Takovou volbu provedl Hassan, ale také Mohammad Sidiq Khan. Zabíjení v londýnském metru začalo pálením Rushdieho knihy. Oba činy byly spáchány ve jménu islámu, nikoliv však tradičního islámu venkovského Pákistánu, nýbrž na základě nového, puristického a přebudovaného islámu. Politika a víra vytvořily fatální směs.

Mnoho bílých liberálů považovalo Černou sílu za zradu. Takový je vděk za to, že spolu s černochoy vzdorovali policejním psům a puškám v Birminghamu a Selmě? Ve skvělé eseji *My Negro Problem – and Ours*¹⁸ popsal newyorský intelektuál Norman Podhoretz své nepříjemné zkušenosti s černochoy v rodném Brooklynu čtyřicátých let. Jelikož pocházel ze socialistické židovské rodiny, neustále ho učili dívat se na černochoy jako na slabého a neplnoprávného, jako na někoho, koho je třeba chránit před nespravedlivostí a diskriminací. Ve skutečnosti ale černoši, které v Brooklynu poznal, nebyli vůbec slabí, byli naopak velice drsní a na školním dvoře ho občas ztloukli. Záviděl jim jejich tvrdost a spatra se díval na „spisovatele, intelektuály a umělce, kteří si černochoy romantizují a podlézají jim“, a na „všechny bílé liberály, kteří se nechají černochoy vydírat a přijímají dvojí měřítko morálního soudu“.¹⁹

Bývalí přívrženci levice jako Podhoretz, z nichž se v šedesátých letech stali neokonzervativci, se cítili podvedeni černochoy, odmítajícími vděčnost za solidaritu bílých; a zklamali je i bílí liberálové, kteří se černochoům „podbízeli“, kritizovali válku ve Vietnamu a útočili na Izrael. Stejně jako Hassan měli i oni bílé levice už dost, byť z jiných důvodů.

Když v roce 1982 stanulo v Bradfordu před soudem dvanáct mladých muslimů za to, že si vyrobili zápalné láhve na obranu proti bílým rasistickým gangům, většina liberálů je podpořila. Nakonec byla „bradfordská dvanáctka“ zproštěna viny. Když pak jen o sedm let později pálili bradfordská muslimové Rushdieho knihu, byl pocit zrady velice intenzivní.

Britský dramatik David Edgar popsal pocity lidí, kteří se kdysi přidali k extrémně levicovým organizacím na podporu chudých a utlačovaných. Když se jejich cíle zhroutily a místo nich zavládlo násilí a korupce, obrátil se vztek nejen proti jednotlivým stranám, ale také proti samotným chudým: „Zjištění, že chudí se nechovají jako trpělivé a odevzdané oběti, je stejně traumatické jako další zjištění, totiž že se ne vždy chovají v duchu nesobeckého hrdinství.“ Je dost těžké, pokračuje, „když vás podvede strana; ještě těžší je akceptovat, že jste sami sobě namluvili, že chudí jsou z titulu své bídy výjimečně svatí či silní. Není divu, že tohle zjištění pak vede k pocitu osobní zrady, z něhož se navenek stává vina.“²⁰

To vysvětluje drsný tón současného *kulturkampf* – to, a pak ještě neustále oživované vzpomínky na fašismus a jakýsi ostrý dogmatický postoj, který je

zbytkem starých levicových pozic. Dobře to vyjádřil David Edgar, sám starý bojovník levice: „Jako dřívější oběti politického bludu si tito přeběhlci osobují zvláštní autoritu. Je ale trochu zvláštní, když člověk tráví druhou polovinu života tím, že se mstí za tu první. To, co si tihle zběhové myslí a dělají teď, je bez ohledu na dokonalost jejich proměny nevyhnutelně zabarveno tím, co si mysleli a dělali dříve.“²¹

Debata o islámu v Evropě se nevede ani tak v duchu hledání pravdy skrze otevřený nesouhlas jako v duchu separování přátel od nepřátel a udavačských zrůdců, usmiřovatelů a kolaborantů. To kopíruje nejhorší léta studené války a záměrně evokuje rétoriku 2. světové války. Islámský radikalismus nás jistě znepokojuje. Musíme si však uvědomit, čím je. Zaměřovat islamismus (natožpak islám sám o sobě) za Hitlerův nacismus či Stalinovo Sovětské impérium není totiž zrovna nejlepší způsob, jak se s ním vypořádat.

...

Druhou až symbolickou postavou v evropské diskusi o islámu po Salmanu Rushdie-
em je aktivistka Aján Hirsí Alíová. Její příběh, který začal v rodném Somálsku a pokračuje v Evropě a Spojených státech, je jako tolik jiných příběhem rozčarování a proměny. Vyrůstala v exilu v Keni (její otec byl odpůrcem somálského diktátora Mohammeda Siada Barreho) a v záchvatu mladické vzpoury se stala muslimskou fundamentalistkou. Zahalila se do hidžábu, podporovala ajatolláhův režim v Íránu, a když slyšela o Rushdieho „blasfemii“, přála si jeho smrt.

Poté, co ji nutili provdat se za vzdáleného příbuzného z Kanady, se Hirsí Alíová změnila. Ač byl její otec v politice demokratem, zůstával v rodinných záležitostech konzervativní. Při cestě do Kanady se tedy rozhodla emigrovat do Nizozemska, kde požádala o politický azyl, přičemž tvrdila, že utíká před občanskou válkou v Somálsku. Její náboženské přesvědčení trvalo, byť již nebylo tak radikální; naučila se holandsky, pomáhala spoluuprchlákům, studovala politické vědy na Leidenské univerzitě a četla knihu *Ateistický manifest* od nizozemského profesora filozofie. Západní život pro ni byl vysvobozením. Náboženská omezení a zábrany se kousek po kousku

rozpadaly. Žila s nizozemským přítelem, pila alkohol a postupně se stala přesvědčenou ateistkou.

Jelikož Hirsí Alíovou zajímal úděl přistěhovalých žen utlačovaných manželi a otci ve jménu tradičního islámu, zdálo se, že jejím přirozeným útočištěm bude liberálně levicová nizozemská Strana práce. Pro jejich stranický think tank prováděla určitý výzkum, její závěry však nemohly být pro multikulturní stranickou linii méně příznivé. Tvrdila, že islámské školy by se měly zavřít, přistěhovalectví omezit a státní podpora náboženské výchovy, zaručená článkem 23 nizozemské ústavy, zrušit. Hlavními zastánci článku 23 nejsou ve skutečnosti levicové, ale křesťanské strany. Nicméně její názory na islám a imigraci nebyly považovány za prospěšné, a to zejména tehdy, když nazvala Proroka „zvrhlíkem“ a „tyranem“. Několik muslimů se bezúspěšně pokoušelo dát jí k soudu za to, že uráží lidi na základě jejich víry.

Stejně jako Hassab v Bradfordu měla i Hirsí Alíová bílé levice plné zuby. Nepřiklonila se však k radikálnímu islámu, nýbrž ke konzervativně-liberální Straně pro svobodu a demokracii (VVD), jejíž vůdci už nějaký čas varovali před nebezpečím, jaké představuje islám pro západní způsob života. Na besedách a v televizi byla stále otevřenější, až jí bylo nabídnuto křeslo v nizozemském parlamentu – zčásti proto, aby získala vládní ochranu před islámskými extremisty, kteří jí vyhrožovali zabitím. Vyslovovala se proti „zabíjení žen z důvodu zachování cti“, což je věc, kterou popsala jako své „svaté poslání“.²² Napsala scénář pro krátký film s názvem *Podrobení* (Submission), v němž jsou na nahých ženských tělech zahalených do závojų napsány texty z Koránu o podřízené roli žen. Film režíroval Theo van Gogh – brzy po jeho odvysílání v televizi byl zavražděn. „Přece nikdo nezabije vesnického idiota,“ prohlásil, když odmítl požádat o ochranu a jako soukromé osobě mu žádnou nenabídl.

To, že agresivní islamismus je nebezpečný, je v podstatě nezpochybnitelné. Otázkou je, zda je hlavní příčina tohoto násilí teologická, nebo politická. Hirsí Alíová si myslí, že teologická. Jako konvertitka k ateismu neupřednostňuje vlastně žádné náboženství, ale má chuť vyřídít si účty hlavně s islámem. „Jádrém islámu,“ napsala, je ospravedlnění útoku z 11. září 2001 a jeho „logickým důsledkem je nelidský čin oněch devatenácti únosců.“²³ Proto je třeba

islám zreformovat a Korán nově interpretovat – a kde je to nutné, i opravit či cenzurovat. Teprve pak je možné hrozbě radikálního islámu čelit.

K tomuto stanovisku je třeba něco dodat. Zdali je Alíová jako ateistka tou nejvhodnější náboženskou reformátorkou, je jiná věc. V *kulturkampfu* současné Evropy máme však málo místa pro nuance. Aján Hirsí Alíová se v Nizozemsku stala polarizující figurou: buď jste byli pro ni, nebo proti ní. Odsudky létaly oběma směry. Ti, kteří její věc podporovali, byli obviňováni z toho, že jsou pravicovými islamofoby svedenými její tmavou ženskou krásou. Kritici byli nazýváni v nejlepší případě povýšenými (protože se jedná o ženu) nebo naivními – „užitečnými idioty“ naší doby – ale běžněji odsuzováni jako usmířovatelé, zrádci či nepřátelé osvícenských hodnot.

Aján Hirsí Alíová měla plány odstěhovat se do Spojených států ještě předtím, než ji události v její druhé vlasti mezinárodně proslavily. Nejprve dostala příkaz opustit svůj zajištěný byt v Haagu, poté co se sousedům z obavy z bezpečnostních rizik a klesajících cen majetku úspěšně podařilo dát vládu k soudu. Pak se přítelkyně a kolegyně Hirsí Alíové z konzervativně-liberální VVD Rita Verdonková, nekompromisní ministryně pro imigraci kandidující na šéfkou strany, rozhodla, že bude ostře dohlížet na uprchlíky, kteří požádali o azyl pod falešnými záminkami. Když Hirsí Alíová redaktorovi, který s ní vedl rozhovor, prozradila, že i ona v této věci lhala, Verdonková jí pohrozila, že jí zruší občanství. Tato hrozba byla okamžitě stažena po zuřivé celonoční debatě v parlamentu, po níž sympatie k Verdonkové klesly na minimum.

Než se Hirsí Alíová odstěhovala do Spojených států, aby tu ve Washingtonu D. C. pracovala v Americkém podnikatelském institutu, *kulturkampf* se rozšířil po celém světě. Byla sepsána petice, kterou podepsali přední kritici politického islámu, jako je kanadská aktivistka Irshad Manjiová. Ta uvedla, že zacházení Nizozemska s Hirsí Alíovou odhaluje „politickou agendu nizozemské vlády, která má zastrašovat a umlčovat všechny oponenty politického islámu a obhájce sekularismu“.²⁴

Za všemi gesty, peticemi a dezinformacemi se skrývala racionální debata o významu a kladech argumentů Hirsí Alíové. Američané psali raději namyšlené články o evropské zbabělosti a nadřazenosti Země svobody (do níž však bylo pro lidi, kteří měli tu smůlu a narodili se v muslimských zemích nebo jen nosili

muslimské jméno, stále těžší dostat vízum). Když nizozemská vláda bez přílišného taktu či soucitu rozhodla, že již nebude platit Hirsí Alíové ochranku, až se stane permanentní občankou Spojených států, následovalo další kolo pranýřování a bušení se do prsou. Nejen že se nizozemská politika nelišila od politiky Británie či Francie (nemluvě o Spojených státech, které neplatí domácí ochranu ani svým vlastním občanům). „Aján“ se navíc stala něčím víc než jen osobou; byla symbolem, kolem kterého se střetávali protivníci v *kulturkampfu*.

Tentokráte to byli Francouzi, kdo se vychloubal svým kvalitnějším opatrovnickým svobodou. Prezident Sarkozy prohlásil, že Francie bude chránit utlačované ženy na celém světě včetně Aján Hirsí Alíové. Známy filozof Bernard-Henri Lévy měl projev o tom, že se vlastní „duchovní domovina Aján zřekla a neznala se k ní“. V sázce je samotná „duše Evropy“ a Francie by jí měla ihned udělit občanství. Hirsí Alíová byla náležitě vděčná: „Rozhořčení, které vyjádřili francouzští intelektuálové, když se současné nizozemské vedení rozhodlo přestat mě chránit, mi dává sílu a naději. Sílu pokračovat v boji proti nespravedlnostem páchaným na ženách ve jménu islámu. A naději, že můj život bude ochráněn, ne-li vládou nizozemskou, tak doufám, že vládou francouzskou... Je serais honorée d'avoir la possibilité de devenir française. Merci beaucoup. [Považovala bych za čest stát se francouzskou občankou. Děkuji vám mnohokrát.]“²⁵

Nakonec Francie svou nabídku platit jí ochranu neuskutečnila a Hirsí Alíová zůstává nizozemskou občankou žijící ve Spojených státech. Další úroveň nadsázky přidává v říjnu 2007 sám Salman Rushdie, když opět úmyslně vyvolává vzpomínky na jinou, velmi odlišnou dobu. Aján Hirsí Alíová, napsal do *Los Angeles Times*, „je asi prvním uprchlíkem ze západní Evropy od holocaustu“.²⁶

...

„Slova ‚tolerance‘ a ‚respekt‘ přišla o svou nevinnost.“²⁷ Takto informovaly své čtenáře nejdůležitější nizozemské noviny poté, co královna Beatrix ve svém vánočním projevu roku 2007 volala po „rozmanitosti“ a „snášlivosti“. Geert

Wilders, pravicový politik s nelítostným protimuslimským programem, se nechal slyšet, že z projevu královny, který byl plný „multikulturních žvástů“, se mu dělá „na zvracení“.

Tolerance byla kdysi považována za jeden z největších výdobytků osvícenství.²⁹

John Locke, jehož idea tolerance měla své hranice, řekl: „Tolerance k těm, kdo mají odlišné názory v otázkách náboženství, je natolik v souladu s evangeliem a rozumem, že je děsivé, jak v tak jasném světle mohou být lidé slepí.“³⁰

Locke se domníval, že by se politická autorita neměla rozšiřovat do oblasti náboženských otázek. Přestože očividně upřednostňoval protestantismus, dával prostor i jiným vyznáním. Meze Lockovy tolerance se týkaly těch, kteří nevěří vůbec v žádného Boha, což je stanovisko, jež zaujímají někteří věřící i dnes.

Locke byl však dalek toho, aby toleranci zavrhoval jako jakousi slabost. To je v současnosti oblíbený názor, který nepatrně zavání antiliberalními postoji z minulosti: tolerance jako typický znak liberální dekadence, jako forma „morálního relativismu“, nihilismu, indiference, dokonce pohrdání, neboť, slovy francouzského spisovatele Pascala Brucknera, „se předpokládá, že určité společnosti jsou neschopny modernizace“.³¹ Být tolerantní k názorům a zvykům náboženských menšin, které jdou proti hlavnímu proudu moderního názoru (na sexualitu, roli žen a tak dále), je příkladem tolerování netolerance, kdy necháme lidi dusit ve vlastní šťávě, místo abychom se postarali o jejich blaho či de facto o blaho západní liberální demokracie. Nizozemský romanopisec Leon de Winter v recenzi na mou knihu o vraždě Theo van Gogha³² cituje slova Karla Poppera z jeho díla *Otevřená společnost a její nepřátelé* (1945): „Neomezená tolerance musí vést k zániku tolerance. Jestliže uplatníme neomezenou toleranci i vůči těm, kdo jsou netolerantní, jestliže nebudeme ochotni bránit tolerantní společnost proti netolerantním lidem, pak budou tolerantní lidé zničeni a s nimi i tolerance.“³³

Popper měl pravdu, jestliže „netolerantními lidmi“ mínil víc než jen jejich netolerantní názory. V tomto ohledu se ale vyjadřuje poněkud mlhavě. „Touto formulací nechci například říci, že bychom měli vždy potlačit netolerantní filozofie; dokud jim můžeme čelit racionální argumentací a držet je na uzdě pomocí veřejného mínění, bylo by potlačení zajisté krajně nemoudré. Měli

bychom si však podržet právo je v případě nutnosti potlačit dokonce i silou; může se totiž snadno ukázat, že nejsou ochotni se s námi setkat na úrovni racionální argumentace, nýbrž že budou odsuzovat veškerou argumentaci; mohou svým stoupencům zakázat, aby racionální argumentaci naslouchali, protože je klamná, a naučit je odpovídat na argumenty pěstmi či pistolemi. Měli bychom tedy ve jménu tolerance požadovat právo netolerovat netolerantní.“³⁴

Otázkou je, kdy by se mělo s potlačováním začít: před, nebo po použití pěstí a pistolí? Většina západních demokracií má zákony proti podněcování k nenávisti či násilí. Interpretovat takové podněcování není vždy snadné, nehledě na to, že tyto zákony jsou často velice nejasné. Násilné pasáže obsahuje například mnoho náboženských knih. Lze je používat jako podněcování, ale není to vždy záměr (jinak by se židé oslavující pesach provinili neobyčejně výhrůžnou rétorikou). Sociální nesnášenlivost ve smyslu vyloučení nevěřících, homosexuálů, cizoložných žen a tak dál, či dokonce opovrhování takovými lidmi není samo o sobě ještě výzvou k použití násilí. Aby si demokracie zachovala svobodu projevu, musí v těchto věcech hrát na jistotu a potlačovat názory jen tehdy, jestliže lze prokázat přímou souvislost s násilným chováním.

Něco jiného však leží v základu výzev, abychom přestali být tak tolerantní. Jedná se o dávnou námitku vznášenou proti liberalismu – totiž představu, že liberální stát nic nereprezentuje, že je díky své neutralitě v otázkách víry doslova „nevěřící“. Když Pascal Bruckner obhájí povinnost „modernizovat“ lidi, mluví jako radikální francouzský republikán se silným přesvědčením, že stát musí formovat myšlení a jednání jednotlivých občanů. Ve své nejdogmatičtější formě to vedlo k Teroru roku 1793 se sloganem: „Žádná svoboda pro nepřátele svobody.“ To, že prezident George W. Bush, který nebyl ani známým frankofilem, ani, jak bychom si možná mysleli, přesvědčeným zastáncem francouzské revoluce, tuto větu téměř oživil, je jedním z nejkřiklavějších paradoxů, jimž dal během svého funkčního období vzniknout.

Ti, kdo věří, že stát má povinnost vštěpovat kulturní, morální či náboženské názory, jsou přesvědčeni, že jsme odsouzeni k úpadku, pakliže se mu to nedaří. V pravém duchu *kulturkampf* vykřikuje Melanie Phillipsová, že „Británie

nyňi uvízla v takové spirále dekadence, sebenenávisti a sentimentality, že není schopna vidět, že se připravuje na kulturní oběť.³⁵ Phillipsová si pochopitelně přeje obnovit křesťanství jako kulturní páteř národa. Bruckner a jiní, kteří věří v jakobínský stát, mají na mysli odlišný druh náboženství, náboženství občanské nazývané *laïcité* neboli sekularismus.

Sekularismus jde dál než k oddělování církve od státu či zacházení s náboženskou vírou jako se soukromou záležitostí. Tak tomu je již více či méně v západních a vlastně i v nezápádních demokraciích. Sekularismus je ideologie, kterou musí uvádět v platnost silný stát. Jak řekl o své zemi francouzský historik sekularismu Jean Baubérot: „Národ, ústava a právo se staly ‚posvátnými věcmi‘.“³⁶ Někteří patriotičtí francouzští občané rádi tvrdí, že *laïcité* je francouzskou výjimkou, unikátním plodem francouzských osvícenských filozofů a francouzské revoluce. Ve skutečnosti existují formy *laïcité* i v jiných zemích, například v Turecku a Mexiku.

Je ovšem určitě pravda, že Francie je velkým propagátorem a vývozcem sekularismu. V samotné Francii je ostře diskutovaný již od dob revoluce. Dalo by se říci, že zavedení sekularismu způsobilo jakousi občanskou válku, která doutnala přinejmenším do konce 2. světové války. Vztahy mezi katolickou církví a francouzským státem prošly v posledním století mnoha stadii, od násilí až po vzájemnou dohodu o formální odluce. Někteří katoličtí konzervativci v revoluci stále spatřovali trest Boží. A přesto ještě mnoho let po revoluci byla církev považována za hlavní normativní instituci pro mravní chování. To pochopitelně rozzuřilo radikální přívržence *laïcité*, kteří byli vždy připraveni vidět třepotající se černá roucha kněží za vším, co pokládali za zpátečnické a tmářské (postoj, který ze zřejmých důvodů sdílí mnoho liberálů i přívrženců levice v Itálii a Španělsku).

A ne jen tak pro nic za nic. Obnovení katolické autority bylo vždy jedním z cílů francouzských nepřátel republikánského státu. Mezi prvními činy maršála Pétaina, když se v roce 1940 stal hlavou proněmeckého vichistického státu, bylo napadení *laïcité*, kterou nazval dekadentní, prostřednictvím nařízení vyučovat na státních školách „Povinností vůči Bohu“. Zrušení *laïcité* představovalo mimo jiné rovněž aktivní pronásledování židů a svobodných zednářů. V roce 1946, rok poté, co byl Pétain odsouzen k smrti (trest zmír-

nil na doživotní vězení generál de Gaulle), byla *laïcité* vepsána do francouzské ústavy: „Francouzský stát je nedělitelná, laická, demokratická a sociální republika.“

Právě na tomto pozadí více než stovky let teritoriálních sporů mezi světskou a náboženskou autoritou bychom měli posuzovat „šátkovou aféru“ ve Francii. Šátek má dlouhou historii, která nezačala s islámem. Perské ženy z vyšších tříd jej nosily dlouho předtím, než se narodil Prorok. Ani v poslední době není obraz šátku a žen, které ho nosí, stabilní. Když Francie vládla muslimským zemím v severní Africe, považovali Francouzi šátek za typický příklad útlaku, který francouzská civilizace (*laïcité*) napraví.³⁷ Později, v padesátých letech 20. století, nosily šátek ženy v Alžírě jako známku odporu proti francouzskému kolonialismu a jako odznak kulturní identity. Frantz Fanon, tvrdý odpůrce kolonialismu, v roce 1958 napsal: „Z počátku byl šátek prostředkem odporu, ale jeho hodnota pro sociální skupinu zůstala velmi silná. Šátek se nosil proto, že tradice vyžadovala přísné oddělování jednotlivých pohlaví, ale také proto, že okupant měl v úmyslu Alžír odhalit.“³⁸

V říjnu 1989, kdy bylo dvousté výročí Velké francouzské revoluce, viděla většina francouzského lidu věci jinak. Tehdy byly tři muslimské dívky vyloučeny ze školy v Creil, asi třicet mil od Paříže, za to, že své šátky odmítly sundat – nejednalo se přitom o žádné závoje, jen o šátky, které nezakrývají tvář, ale pouze část hlavy. V Nizozemí, kde propukají podobné spory, se ihned vyvolávají obrazy z 2. světové války. Pět věhlasných filozofů varovalo před „Mnichovem republikánské školy“. Tomu odporovaly jiné, stejně rozhořčené fráze, jako je „vichistická integrace“.

„Aféra“ poněkud vychladla, když Státní rada, nejvyšší správní soud ve Francii, rozhodla, že nošení znaků náboženské příslušnosti se dovoluje, pokud je diskrétní a nevnučuje se ostatním. V roce 1994 se aféra opět rozhořela, když tentýž bývalý ředitel školy v Creil, Eugène Chénier, požadoval naprostý zákaz „demonstrativních“ znaků náboženské příslušnosti. Ministr školství François Bayrou nařídil zákaz zavést. Po „Mnichovu“ a „Vichy“ přišla teď na řadu vzpomínka na Dreyfusovu aféru. Je pronásledována menšina, říkali moderní dreyfusovci. Neměla by se tolerovat netolerance, říkali jejich oponenti. Zdálo se, že existence republiky je v sázce. Státní rada prosadila

své dřívější rozhodnutí, že by se mělo jednat uváženě a každý případ hodnotit podle skutkové podstaty.

Aféra však žila dál. V roce 2004 si dvě židovské dívky, které konvertovaly k islámu, nechtěly sundat své šátky ani je vyměnit za méně „okázalou“ pokrývku hlavy. Opět se odpůrci a zastánci vzájemně obviňovali z rasismu, potlačování ženských práv, ožiování nacismu, maoismu či totalitarismu. Nakonec vydala takzvaná Stasiho komise* zprávu, která doporučuje zákaz všech ostentativních náboženských oděvů na státních školách. Zákon se často nazývá „šátkový“, ale ve skutečnosti postihuje i takové věci, jako je židovská jarmulka či sikhský turban.

Překvapivá není samotná debata. Na problém šátků existuje mnoho úhlů pohledu: je-li omezování práva mladé ženy nosit šátek špatné, pak je špatné i tolerování mužů, kteří své ženy a dcery nutí šátek nosit. Striktní neutralitu – alespoň teoreticky základ sekulárního státu – je těžké zachovat v dobách, kdy se náboženská víra používá k ospravedlnění násilí. Zneklidňující věcí na celé aféře je hysterický tón, jako by šátek nošený členy náboženské menšiny představoval pro světskou republiku obdobné riziko jako velká moc katolické církve v 18. století. Tato hysterie poukazuje na hlubší úzkosti, které mají „místní“ společně s přistěhovalci či jejich dětmi, úzkosti ohledně identity v moderním světě.

Výzva, kterou muslimové pro Evropu znamenají, není tedy kulturní, civilizační a v posledku dokonce ani náboženská. Je sociální a politická. Týká se toho, jak se přizpůsobit či vyhovět komunitám, ať již jsou to muslimové, křesťané, židé, sikhové či nějaká jiná skupina věřících, které si přejí prosazovat své vlastní normy a názory na veřejnosti. Nutit lidi, aby se přizpůsobovali normám stanoveným státem, o což se snaží Francie, je přinejmenším neliberální. Podporovat lidi, aby lpěli na svých vlastních zvycích, což je tendence Británie, nepomáhá rozvoji integrace. Cestou kupředu není tedy trvat na sociální, natožpak teologické konformitě, nýbrž vyžadovat dodržování zákona a základních pravidel demokratické společnosti. Pokud lidé přistoupí na hru a pravidla svobodného projevu, vyjadřování, nezávislého soudnictví

* Komise, v jejímž čele stál francouzský ombudsman Bernard Stasi. (pozn. překl.)

a svobodných voleb, jsou demokratickými občany, ať již se rozhodnou nosit na hlavě cokoliv.

...

Mají-li ale občané hrát podle pravidel demokracie, musí existovat obecný názor, že tato pravidla stojí za to hájit. Tento názor nesdílí třeba zdaleka všichni muslimové. Někteří fundamentalisté zase odmítají uznat legitimnost sekulárního státu. To platí i o některých velmi ortodoxních židech – odtud jejich osvobození od vojenské služby v Izraeli. Existují také křesťané, kteří vystoupili z mainstreamové společnosti, a to zejména, ale ne výlučně, ve Spojených státech. Náboženské komunity tohoto druhu žijí v enklávách, jako jsou Mea Šearim v Jeruzalémě nebo části Brooklynu či venkov Pensylvánie. Často se považují za vyvolený lid, který věří jako amišové, že jelikož je svět plný hříšníků, „přátelství se světem je nepřátelství s Bohem“ (List Jakubův 4,4). Nechtějí však nutně tento svět zničit nebo vnutit svou víru a způsob života jiným. V tomto omezeném smyslu hrají dosud podle pravidel.

Revolucionáři, kteří sní o rozbíjení společností, jež považují za zkažené, patří do odlišné kategorie. K tomuto typu revolučního násilí nemusí náboženský fundamentalismus vést. Ortodoxní víra a politický extremismus spolu mohou souviset, ale nejedná se o totéž. Asi není příliš smysluplné pokoušet se diskutovat s revolucionáři. Používání násilí v demokracii z jakéhokoliv důvodu lze tedy zřejmě řešit jedině silou. V tom měl Popper pravdu. Ovšem zamezení revolučnímu násilí bude mít úspěch jen tehdy, budou-li revolucionáři izolovaní a nebudou-li s nimi nenásilní věřící sympatizovat. Hranice mezi věřícími včetně fundamentalistů a těmi, kdo za svou víru zabijí, musejí být jasně dány.

Běžné řešení upřednostňované mnoha liberály, kteří to myslí dobře, je najít náboženské „umírněnce“ a jednat s nimi, jako by byli svým způsobem vůdci, a to tak, že je postavíme na nějakou privilegovanou pozici. Jednat s určitou organizací jako s ústředním reprezentantem konkrétní náboženské komunity je francouzskou republikánskou tradicí. Mohlo to fungovat u židovské komunity, ovšem nefunguje to u muslimů, kteří jsou příliš různorodí, než

aby se ochotně a s radostí shromáždili pod jednu střechu. Milli Görüs původu tureckého se velice liší od Islámské fronty spásy v Alžírsku (FIS), která je zase docela jiná než rovněž alžírská Velká mešita v Paříži, vůči níž je FIS přímo nepřátelská. Kromě vnitřních rozdílů riskuje jakákoliv organizace, která vyjednává přímo se státem, že ztratí styl ulice uznávaný mezi věřícími, kteří v takových kontaktech, a to někdy z dobrých důvodů, větrí politický oportunistismus. Tak tomu je i v zemích s liberálnějším a méně invazivním přístupem k náboženským organizacím, jako jsou Velká Británie a Nizozemsko. Dokonce i jednotliví muslimové, kteří kandidují na politický úřad či povýší v řadách státní správy, jsou rychle obviněni z toho, že se „zaprodali“, aby podpořili své vlastní zájmy.

Pokoušet se nalézt náboženské „umírněnce“ asi stejně nebude dobrý nápad. Demokratický stát nemá žádné právo být arbitrem v teologických věcech. K čemu by pak bylo odlučování církve od státu? Všechna hlavní náboženství jsou fundamentalistická v tom smyslu, že si nárokují absolutní pravdu. Když byl současný papež ještě kardinálem Ratzingerem, prefektem Kongregace pro nauku víry, byl zcela neoblomný v tom, že je jen jedna pravda, a sice pravda Boží.³⁹ Katolická církev, nemluvě o miliónech evangelikálních protestantů ve Spojených státech, je proti legalizování potratů. Avšak většina odpůrců potratů (žel bohu ne všichni) přesto souhlasí s tím, že se podřídí zákonům. Je neplodné vstupovat do teologických disputací. Nechme to na církvích. *Laïcité*, jak si všímá Olivier Roy, „nemá co dělat s akceptací sdílených hodnot, ale [...] s přijetím společných pravidel hry“.⁴⁰

Jednou z nejkontroverznějších a nejvíce nenáviděných postav, které se z muslimských debat v Evropě vynořují, je Tariq Ramadan, ve Švýcarsku narozený intelektuál a aktivista, který rozděluje společnost stejně jako Aján Hirsí Alíová. Ti, kdo pokládají jakýkoliv skepticismus vůči Hirsí Alíové za zradu osvěcenských hodnot, mají tendenci vidět v sympatiích vůči Ramadanovi znamení téhož. Ve skutečnosti by mělo být možné najít přínos jak v kritice Hirsí Alíové týkající se náboženské bigotnosti, tak v pokusech Tariqa Ramadana smířit islám s demokratickou praxí. Z Ramadana dělá tak komplikovanou figuru zjevná diskrepance mezi jeho náboženskou ortodoxií a jeho neomarxistickou politikou.

Říká si *salafistický* reformátor. *Salafista* se důrazně odvolává na původní svaté texty bez nánosu pozdějších komentářů jako na etický základ pro všechny své činy, ať již jsou náboženské, sociální nebo politické. V tomto smyslu je Ramadan salafista, ale při interpretaci těchto textů obhajuje používání rozumu, aby je přiblížil současnému životu. Cílem, píše, „je ochránit muslimskou identitu a náboženskou praxi, uznat západní konstituční strukturu, zapojit se jako občan na sociální úrovni a žít s pravou věrností zemi, k níž člověk patří“.⁴¹

Ramadan, člověk sympatický, charismatický, k médiím vysoce přátelský a v osobním kontaktu s mnoha Evropskými politiky, opovrhne organizacemi, které pro muslimy prosazují speciální zájmy a menšinová práva. Islám by podle jeho názoru neměl být jen osobním vyjádřením víry, něčím, co pouze dodává další kamínek do mozaiky kulturního a sociálního pluralismu. Ani by ovšem neměl značit nějakou etnickou minoritu. S muslimy by se na Západě vůbec nemělo zacházet jako s menšinou, a oni by to ostatně ani neměli žádat. Ramadan je přesvědčen, že univerzalistické hodnoty islámu, tak jak jsou zjeveny v posvátných textech, by se v západních demokraciích neměly relativizovat, nýbrž plně zužitkovat. Vždyť islám má zvláštní úlohu při navrácení spirituality do racionalistického, materialistického světového řádu. Ten podle jeho slov „zdá se zapomíná na Stvořitele a spoléhá se na rozum, který je téměř výlučně ekonomický“.⁴²

To není pro nábožensky založeného člověka neobvyklé stanovisko. Ramadanův názor, že moderní svět si vytváří falešné modly z peněz a majetku, sdílí i papež Benedikt XVI. Avšak Ramadan svou ostrou kritiku moderního světového uspořádání čerpá na rozdíl od papeže z rétoriky levice: osvobození třetího světa, americký imperialismus, Světová banka a Mezinárodní měnový fond, sionismus a tak dále. Tím si získává příznivce z řad zbývající části nové levice ve Francii a lidí, kteří třeba nesdílejí jeho víru v Alláha, ale schvalují jeho politiku vůči Izraeli a Spojeným státům. Jedním z faktorů, které vážně oslabily levice v posledních desetiletích kromě náhlého zhroucení Sovětského impéria, je abdikace univerzalizmu a internacionalismu ve prospěch politiky identit, jež se zaměřuje na rasu, gender a sexuální preference. Ramadan usiluje o to dát znovu tématům levice nějaké univerzální kouzlo prostřednictvím toho, co považuje za univerzalizmus své muslimské víry.

Spojení islámu s marxismem není nijak nová myšlenka. Íránský myslitel 20. století Alí Šarí'Atí viděl v náboženství (v jeho případě v šíitském islámu) způsob, jak osvobodit lid třetího světa od západního imperialismu a „tržního fetišismu“. Byl nebyl ortodoxním marxistou, využíval marxistické ideologie k analýze nemocí západní společnosti a islám ordinoval jako lék.

Podobnou cestou kráčel i Tariq Ramadan, který doháněl k nepřičetnosti své odpůrce a radost naopak dělal mnohým svým stoupencům, když obracel situaci proti svým nejvýznačnějším kritikům. V roce 2003 zahájil skvěle medializovaný útok na „francouzské židovské intelektuály“, např. Bernarda-Henriho Lévyho, Bernarda Kouchnera a Pierra-Andrého Taguieffa (který není ve skutečnosti židem), které obvinil z „relativizace obrany univerzálních principů rovnosti a spravedlnosti“⁴³ tím, že obhajují zájmy Izraelců na úkor trpících Palestinců. Jinými slovy „židovští“ liberálové jsou sektáři a omezení, zatímco Ramadanův islamismus je novým modelem univerzálních osvěcenských hodnot.

Proč přesně je ale známkou univerzalizmu, když nějaký muslimský aktivista z Evropy brání zájmy Palestinců, kdežto pro evropské židy je sektářské, jestliže obhajují zájmy Izraele, nebylo nikdy zcela objasněno. Pochybné jsou i některé metody, které Ramadan používá, když kritizuje sionismus. Když se pořadatelé knižního veletrhu v Turíně v roce 2008 rozhodli při příležitosti šedesátého výročí založení židovského státu pozvat izraelské spisovatele jako Amose Oze a Davida Grossmana, chtěl to Ramadan bojkotovat. Příznačné je jeho tvrzení, že to není záležitost arabská ani islámská, nýbrž že se jedná o univerzální otázku lidských práv. Sionismus není jediným terčem Ramadanova hněvu. V roce 1994 protestoval proti uvedení Voltairovy divadelní hry *Fanatismus a prorok Mohamed* v Ženevě, takže ji ženevští radní nakonec z programu stáhli.

Nicméně ať již jsou některé jeho intervence jakkoliv pomýlené, odsuzuje Ramadan používání násilí. V odpovědi kritikům, kteří ho považují za nebezpečného člověka, říká: „Nebezpečím mého diskurzu ve Francii je to, že lidem říkám, aby byli občany. S muslimy se dosud jedná jako s cizinci. Říkám jim, aby chodili k volbám.“⁴⁴ Jak to tedy, že v něm tolik lidí (nejen „židovští intelektuálové“) vidí hrozbu? Je to částečně vinou jeho příbuzenstva. Ramadanovo postavení ve světě sunnitského islámu posiluje skutečnost, že jeho dědeček z matčiny

strany, Hasan al-Banná, založil v Egyptě roku 1928 Muslimské bratrstvo. Tariqův otec, Saíd Ramadan, byl al-Bannovým žákem, a když utekl z Egypta, zastupoval Bratrstvo v Evropě. Tariqův bratr Hani Ramadan, který v Ženevě vede Islámské centrum, je kontroverzním kazatelem veřejně obhajujícím praxi kamenování cizoložných žen.

Tariq Ramadan svou rodinu velice ctí, zejména svého vysoce váženého dědečka. To však neznamená, že chce zřídit – jako Muslimští bratři – muslimský stát. Vlastně tvrdí, že „nic takového jako islámský řád neexistuje. Musíme jednat tak, abychom prosazovali spravedlnost a svou etiku vnášeli do stávajícího systému“.⁴⁵ Jelikož však chce ovlivňovat muslimy, zejména vzdělané evropské muslimy, je často obviňován z toho, že říká různé věci různým posluchačům. To by poměrně dobře odpovídalo poněkud trockistickým metodám mnoha Muslimských bratří, kteří doufají, že svých cílů dosáhnou spíše účastí a infiltrací než přímou konfrontací. A přesto nám možná při tomto obvinění jaksi uniká pointa.

V roce 2003 se Ramadan ve francouzské televizi utkal s Nicolasem Sarkozym, který byl tehdy ministrem vnitra. Sarkozy Ramadana vyzval, aby v otázce kamenování jako trestu za cizoložství vyšel s pravdou ven. Kamenování je stanoveno v oddíle islámského trestního systému známém jako *hudúd*. Měl by být podle Ramadana tento zákon zrušen? Místo aby odpověděl rovnou kladně, rozlítil Ramadan jak Sarkozyho, tak bezpochyby i mnoho televizních diváků tím, že místo jeho zrušení požadoval moratorium. „Osobně,“ řekl, „jsem proti trestu smrti, a to nejen v muslimských zemích, ale i v USA. Pokud ale chcete být v muslimských zemích vyslyšeni, když se dotýkáte náboženských otázek, nemůžete prostě říct, že se takový trest musí zrušit. Já si myslím, že se zrušit musí. Ale musíte o něm jednat v náboženském kontextu. V některých textech se o něm totiž dočtete. Nemluvím jen k muslimům v Evropě, mluvím o provádění *hudúd* všude, v Indonésii, Pákistánu i na Blízkém východě. Mluvím k muslimům jakožto muslim. Mluvit jako člověk zvenčí, to by bylo kontraproduktivní.“⁴⁶

To lze vykládat různě. Jednak to lze interpretovat jako otevřené potvrzení toho, co si Ramadanovi kritici mysleli již od samého počátku: že to, co říká, přizpůsobuje svým posluchačům. Ovšem očekávat takovou otevřenost

od mazaného aktivisty by možná bylo příliš naivní. Olivier Roy vysvětluje Ramadanovo stanovisko k tělesnému trestu jako de facto přijímání sekularismu. Má na mysli to, že Ramadan svým přáním nechat náboženský zákon na diskusi a vlastně ho neuplatňovat odděluje náboženskou nauku od politické či společenské praxe. Roy říká: „V rámci takovéhoho přístupu mohou věřící propojit ortodoxii s životem v sekulární společnosti.“⁴⁷ Jinými slovy to dovoluje ortodoxnímu muslimovi hrát podle pravidel demokracie, aniž by se zřekl své víry.

Možná se tento přístup až příliš přizpůsobuje požadavkům náboženské ortodoxie. Hovoří-li Ramadan jako evropský muslim, proč by se měl zpronevřovat nějaké zásadě jen kvůli tomu, aby „oslovil“ Blízký východ? Navíc je počet evropských muslimů, kteří s trestem smrti ukamenováním souhlasí, pravděpodobně jen nepatrný. Jeho stanovisko, byť poněkud nejednoznačné, z něj ještě nedělá teroristu. A rozhodně nikde neobhájuje trestání podle *hudúd*. Naopak. V tomto smyslu Ramadan jasně rozlišuje mezi svým vlastním politickým přesvědčením a náboženskou ortodoxií.

Islamisté své politické názory s vírou slučují. Není ale důvod se jejich příkladem řídit. Náboženství a politika by se měly hodnotit zvlášť. Budeme-li z politického násilí vinit „zpátečnictví“ islámu nebo nesnášenlivost zbožných lidí, bude pak těžké oddělovat revolucionáře od věřících včetně fundamentalistů, kteří jsou ochotni zachovávat zákony světské společnosti. Násilný islamismus je politický problém, který nelze řešit rétorikou či prostředky *kulturkampf*.

Výsledky *kulturkampf* jsou často protikladné původním záměrům. Když Bismarck vedl v sedmdesátých letech 19. století svou kulturní válku proti katolíkům, posílilo to mezi katolickými věřícími pocit sounáležitosti a mnoho protestantů se kvůli tomu cítilo zahanbeno. Slovy jednoho protestantského teologa: „Proti velké části vlastního obyvatelstva nemůže vést stát válku, aniž by tím zároveň jako vedlejší produkt nezapříčinil hlubokou újmu morálnímu vědomí.“⁴⁸ Bismarck ve své moudrosti od války uvnitř německé říše upustil, ovšem na polském území, v té době ovládaném Pruskem, které chtěli Bismarck a po něm další němečtí vůdci „germanizovat“ podporováním německých osad, kulturní boj pokračoval, dokud se za nacistické okupace nerozvinul v hromadné vraždění.

Dějiny se nikdy neopakují přesně. Národy současné Evropy nejsou stejné jako Německo 19. století. Ani moderní evropští muslimové se v mnohém nepodobají katolíkům Bismarckových dob. Stálejší jsou ovšem lidské pohnutky k násilí, jejich předsudky i zbožnost. Muslimy na Západě je nutné považovat za spoluobčany, stejně jako tomu bylo s katolíky v protestantské Evropě. Evropané našli způsob, jak katolíky, protestanty, židy a nevěřící pomocí demokratických prostředků smířit, byť až po staletích zabíjení a utlačování. Proto je v zájmu každého, kromě násilných revolucionářů, aby se Evropa dalšímu kolu náboženského násilí vyhnula. Tocquevillov názor, že islám a demokracie nemohou žít pohromadě, je třeba vyvrátit. To bude pro islám zkouška. Bude to ale zkouška i pro nás ostatní, kteří musíme přijmout tyto věřící jako rovnocenné, i když nemůžeme sdílet jejich víru.

Jestliže má být islám akceptován jako jedno z evropských náboženství, jakým na základě čistě početní síly již je, pak musíme nalézt místo pro jeho praxi, pokud bude v souladu se zákonem. Přísní sekularisté budou tvrdit, že tento prostor musí být zcela privátní; v okamžiku, kdy necháte náboženství zasahovat do veřejné oblasti (školy, bazény a tak dále), poškozujete světský stát a tudíž demokratické uspořádání. Hranice mezi veřejnou a soukromou sférou nejsou vlastně v mnoha zemích tak zřetelně vymezeny jako ve Francii, a přitom i tam má v některých státních školách katolická církev dosud značný vliv. V Německu a Nizozemsku jsou církve a náboženská výchova částečně financovány z veřejných zdrojů, což se může nevěřícím zdát nespravedlivé a dokonce škodlivé, ale v podstatě to dává světskému státu nad náboženskými věcmi určitou míru kontroly.

Znamená přijetí také respekt? Proč by měl ateista respektovat názory, které považuje přinejmenším za absurdní? Respekt není ale totéž co obdiv. Člověk nemusí cítit úctu k náboženské víře, jen k důstojnosti věřících. To se pochopitelně snadno řekne, ale kdo rozhodne, kdy je tato důstojnost uražena? Mullové, kněží a samozvaní představitelé náboženských komunit mají osobní zájem na tom být arbitrem veřejného diskurzu. Rozhodují o tom, která slova urážejí „jejich lid“ a jak se má o jejich víře diskutovat. Tariq Ramadan má například největší sklony ke kritizování, když přebírá právě tuto roli.

Zákony, které omezují svobodu projevu, jako jsou zákony proti rouhání nebo popírání holocaustu či arménské genocidy (obojí je zakázáno ve Francii), v liberálních demokraciích moc dobře nefungují. Evropská úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod obsahuje určitá omezení svobody projevu, rouhání v nich ale vlastně zahrnuto není. Ustanovení se týkají jen úmyslných a bezdůvodných urážek či projevů nenávisti, které mají za cíl vyvolat násilí a diskriminaci stoupců určitého náboženství.

Existují však způsoby, jak respektovat důstojnost spoluobčanů i bez pomoci zákonů. V praxi jsou lidé v civilizovaných společnostech zvyklí nepoužívat slova či nevyjadřovat názory, které jsou urážlivé či pohoršující. Urážka či pohoršení závisí do značné míry na tom, kdo komu co říká a za jakých okolností to říká. Kritiku náboženských názorů by určitě zákon zakazovat neměl. Kritika mezi věřícími je vlastně prospěšná věc a takovou kritiku je nutno chránit zákonem před násilnými reakcemi.

Salman Rushdie činil rozdíl mezi útokem na víru a útokem na věřící. První by mělo být zcela povoleno, zatímco druhé nikoliv. Tento rozdíl někteří věřící, kteří berou útok na svou víru osobně, možná nepostřehnou. To však není důvodem k tomu, abychom Rushdieho tvrzení zavrhnuli. Mohlo by se snad vylepšit tak, že bychom zdůraznili legitimitu útoku na náboženskou autoritu, zejména tehdy, když mají jejich výroky politické konsekvence. Když papež řekne lidem v Africe, že kondomy podporují AIDS, měla by se jeho výpověď vystavit kritice. Totéž evidentně platí i tehdy, když muslimští duchovní vydávají prohlášení, která podněcují k násilným činům vůči ženám, homosexuálům, bezvěrcům či komukoliv jinému.

Přesto však je možné kvalifikovat Rushdieho tvrzení v jednom ohledu nikoliv právně, nýbrž sociálně, dokonce politicky. Kritika je nejužitečnější, když se týká věcí, o nichž lze racionálně diskutovat. Racionální argumentace proti víře v Boha nemá příliš velký smysl (pomineme-li fakt, že může být pro někoho urážlivá), neboť se jedná právě o víru, nikoliv názor. Zjevná pravda může ovlivnit názory jednotlivce k lepšímu či k horšímu, ale neměla by mít žádnou politickou moc. Vyjadřování náboženských názorů v politice je legitimní potud, pokud tyto názory formují stanoviska, která podléhají rozumu. Politiku Martina Luthera Kinga a způsob, jakým svoje názory vyjadřoval, hlu-

boce ovlivňovala jeho náboženská víra, ale jeho cíle byly racionální. Z jeho náboženské víry vyplynuly světské závěry. Právě proto hovořil k nevěřícím stejně působivě jako ke svým souvěrcům.

Pokud tedy opravdu věříme v odstavění církve a státu, což by všichni demokraté měli, je jistá zdrženlivost či taktnost s ohledem na náboženské názory ostatních na místě. To nemusí a nemělo by znamenat faktickou segregaci jako u „pilířů“, které oddělovaly katolíky od protestantů v Nizozemí, či u ideologie multikulturalismu. Znamená to totéž, co měl na mysli Olivier Roy, když mluvil o ponechání teologie věřícím a o soustředění na pravidla demokratické hry. Konfucius, ten prozíravý starý čínský mudrc, nikdy o demokracii neslyšel, ale řekl víceméně totéž, když se ho jeho žák zeptal, jak sloužit duchům a bohům: Nechme duchy stranou, dokud nebudeme vědět, jak nejlépe sloužit lidem.