

notýsku jak arabsky, tak i v přepisu do latinky: *istišhádí*. „Znamená to ‚mučednictví z vlastního rozhodnutí,‘“ vysvětlil Rantísí a dodal, že „všichni muslimové usilují o to stát se mučedníky.“ Výraz, jímž člověk tento akt popíše, je důležitý, jak mi Rantísí v dalším vložil, poněvadž vyjadřuje jeho význam. Spojení „sebevražedný atentátník“ naznačuje, jako by šlo o spontánní jednání vyřinutého jednotlivce, zatímco mise, které na sebe berou mladí muži z řad Hamásu, jsou podle Rantísího výsledkem uvědomělého a promyšleného rozhodnutí, přičemž se jedná o součást náboženské povinnosti těch, kdo se tak rozhodnou. „Nenařizujeme jim, aby to udělali,“ zdůraznil Rantísí, „jen jim dáváme povolení udělat to v určitý čas.“²⁶

Chtěl jsem vědět, proč vlastně Hamás taková povolení vydává. Odhlédneme-li od otázky, zda je sebevražedné mučednictví přípustné, zůstává skutečnost, že jeho terčem jsou nevojáci. Proč Hamás povoluje mise vedoucí k hrůzostrašným útokům, jejichž oběťmi se stávají nevinní civilisté včetně žen a dětí?

Rantísí na to odpověděl vojenským jazykem a v zásadě jen zopakoval slova, která už v dřívějším rozhovoru o těchto záležitostech užil jeden jeho spolupracovník: „Jsme ve válce.“²⁷ Doplnil ještě, že nejde jen o válku s izraelskou vládou, nýbrž i s celou izraelskou společností. To však neznamená, že by měl Hamás v plánu vyhladit Izrael z povrchu zemského, jak uvedl, ačkoli někteří příslušníci hnutí se k takovému cíli hlásí docela veřejně. Rantísí dal najevo, že k židovské kultuře ani k židovskému náboženství žádné nepřátelství nepocituje. „Nejsme proti Židům prostě proto, že to jsou Židé,“ prohlásil.²⁸ Z Rantísího hlediska je Hamás v současnosti s Izraelem ve válečném stavu jednoduše v důsledku postoje, jež Izrael zastává k Palestině a zvláště ke konceptu islámské Palestiny hlásanému hnutím Hamás. Tím, co Izrael chce zničit, je islámský nacionalismus, uvedl Rantísí a dodal, že tento záměr podporují stanoviska, která v dnešní izraelské společnosti převládají.

Z toho důvodu je válka mezi Izraelem a Hamásem bojem, v němž žádné nevinné oběti neexistují. Jak řekl Rantísí, vojenské operace Hamásu se zpočátku zaměřovaly jen na vojáky. Hnutí v té době přijímalo „veškerá opatření“ s cílem zastavit masakry a odradit sebevražedné atentátníky. Dvě události však tento postoj zcela zvrátily. Jednou byl útok izraelské policie na Palestince demonstrující před mešitou al-Aksá nedaleko Skalního domu

v roce 1990, druhou pak masakr z roku 1994, který v Hebronu spáchal doktor Baruch Goldstein, navíc ještě v době měsíce ramadánu. Rantísí zdůraznil, že terčem byly v obou případech mešity, a ani skutečnost, že ke Goldsteinovu útoku došlo v době ramadánu, není podle jeho mínění jen shoda okolností. Rantísí dospěl k názoru, že šlo o útoky namířené nejen proti Palestincům jako národu, nýbrž i proti islámu jako náboženství. Podle jeho přesvědčení tak sice vláda Izraele může popírat, že podporuje radikální Židy, kteří vyvolali incident u mešity al-Aksá a nesou odpovědnost za hebronský masakr, není však nejmenších pochyb, že izraelská armáda se v obou případech angažovala. Poukazoval na to, že v průběhu Goldsteinova útoku postávali izraelští vojáci jen tak opodál – Goldstein se s nimi sprátelil a během střelby se mu podařilo čtyřikrát vyměnit zásobník automatické ručnice, aniž vojáci zasáhli.

Rantísí vložil, že mučednictví podstupované mladými stoupenici hnutí Hamás – tedy sebevražedné atentáty – je přípustné jen jako odpověď na tyto a další případy násilného jednání ze strany Izraele, přičemž židovské násilí často postihuje i nevinné civilisty. V tomto smyslu jde o akt sebeobranu: „Kdybychom neodpovídali takto,“ prohlásil Rantísí, „Izraelci by dál dělali to, co dělali předtím.“

Navíc, jak dodal, přinášejí s sebou sebevražedné atentáty mravní ponaučení. Mají totiž za následek, že nevinní Izraelci pocítují bolest, jakou zakoušejí nevinní Palestinci. „Chceme Izraelcům dělat to, co oni dělají nám,“ prohlásil Rantísí a naznačil, že hebronskému masakru i dalším potyčkám v izraelsko-palestinském konfliktu padli za oběť nevinní Palestinci, a proto je nezbytné, aby izraelští lidé sami na vlastní kůži zakusili násilí, než budou schopni pochopit, co ve skutečnosti musí podstupovat Palestinci. Rantísí řekl v podstatě totéž i v projevu, který vysílaly některé mezinárodní televizní stanice poté, co při izraelském leteckém útoku v Gaze v červenci 2002 přišlo o život vedle zamýšleného terče, jímž byl předák vojenského křídla hnutí Hamás, také několik žen a dětí.

Potom se mnou doktor Rantísí mluvil způsobem, z něhož zřejmě vyplývalo, že jeho poznámky nejsou určeny jen mně samotnému, nýbrž právě tak i všemu americkému lidu, za jehož zástupce mne v té chvíli považoval. „Je důležité, abyste pochopili,“ řekl, „že jsme obětí tohoto konfliktu, nikoli jeho příčinou.“ Totéž ještě jednou zopakoval na konci celé rozmluvy, když jsem se ho otázel,

v jakém ohledu lidé podle jeho názoru hnutí Hamás nerozumějí a které mylně představy by chtěl napravit. „Myslíte si, že jsme agresori,“ prohlásil Rantísi. „Tohle je nedorozumění číslo jedna. Nejsme agresori: jsme oběti.“

Rantísiho vášnivá oddanost věci hnutí Hamás pramenila ve značné míře z jeho vlastní zkušenosti s tím, jaké to je být obětí. „Podobně jako většina Palestinců,“ vysvětloval mi, „by vám i příslušníci mé rodiny mohli vyprávět strašlivé příběhy.“ V jeho případě hrálo v jednom z těchto příběhů roli zničení blahobytného domova rodiny ve vesnici, která ležela kdesi mezi moderními izraelskými městy Tel Avivem a Ašdódem. Vesnice byla stejně jako rodinný dům zničena v důsledku ustavení moderního státu Izrael, a když se jeho rodinní příslušníci postavili na odpor proti tomu, v čem spatřovali izraelskou okupaci své země, několik jich bylo zabito – mimo jiné i Rantísiho strýc, tři bratrance a dědeček. V nedávných letech Rantísi pozoroval, jak Izrael v rostoucí míře proniká na už tak omezená území, jež byla Palestincům ponechána. Podle Rantísiho byla třetina pásma Gazy přidělena 1 500 izraelských osadníků, zbylé dvě třetiny pak přibližně milionu natěsnaných Palestinců, v mnoha případech navíc uprchlíků z území, jež byla obsazena dříve. Tyto vývojové trendy přirozeně vedly k prohlubující se frustraci. Umožní-li v budoucnu izraelská vláda budování dalších osad, řekl Rantísi, „měli bychom využít všech prostředků k tomu, abychom to zastavili“.²⁹

V takovém kontextu, jak poznamenal Rantísi, se jednání mudředníků dá pochopit: jde o odpověď. Imád Falúdí, jiný aktivista a v době, kdy jsme spolu mluvili, také příslušník hnutí Hamás, mi řekl, že sebevražedné atentáty jsou „dopisy Izraeli“. Jsou to prostředky umožňující dát Izraelcům na vědomí, že ať už to v minulosti chápali či nikoli, nacházejí se nyní uprostřed obrovského konfliktu a jejich bezpečnost jakožto národa je „nulová“.³⁰ Kromě toho, prohlásil Falúdí, ukazují bombové útoky, že bezpečnost Izraele „nezáleží ani na Egyptu, ani na Libyi, ani na Arafátovi“, nýbrž „na nás“.³¹

Představu, že Hamás vede velikou válku proti Izraeli, svár s duchovními i politickými důsledky, vyjádřil obdobně rovněž šejch Ahmad Jásín, duchovní vůdce hnutí Hamás, s nímž jsem se setkal o několik let dříve v jeho domě v Gaze. Dokonce už tehdy bylo soupeření mezi sekulární Organizací pro osvobození Palestiny a Hamásem tak silné, že mne řidič mého taxíku, Pa-

lestinec z Gazy, zřejmě jednající podle rozkazů OOP, ještě před tím, než jsme dojeli k šejchu Jásínovi, zavezl do neoznačeného ústředí sekulárního hnutí v Gaze. Tam mi vysvětlili, že by šejch se svým náboženským nacionalismem neměl být považován za skutečného představitele palestinského odporu, a učinili mi návrh, abych dříve, než se setkám s vedoucími představiteli hnutí Hamás, navštívil uprchlický tábor Džabalija patřící k oblastem Gazy, kde je OOP pevně u moci. Tuto nabídku jsem docela rád přijal (ovšem když na to přijde, za volantem seděl řidič, který byl stoupcem OOP, takže jsem stejně neměl příliš na výběr) a teprve poté jsem mohl pokračovat za svým původním cílem, jímž bylo neokázalé sídlo šejcha Jásína na úbočí kopce kousek cesty od města Gaza.

Šejch Jásín žil tehdy – krátce před tím, než ho Izraelci uvěznili – v několika pokojích za sebou trochu připomínajících motel. Sloužily mu jako sídlo, kancelář, mešita i místo, kde se mohly pořádat schůze. Místnosti samotné i bezprostřední okolí byly neustále přecpány nejrůznějšími stoupci, většinou muži mezi třicítkou a padesátkou, kteří jeden s druhým horlivě rozmlouvali až do chvíle, kdy se objevil šejch; okamžitě poté uctivě zmlkli a natlačili se do místnosti, kde se konalo setkání. Na zdi visela obligátní fotografie jeruzalémského Skalního dómu spolu s kresbou znázorňující Korán na pozadí mapy – k oběma stranám Svatého písma zde byly přimalovány ruce, které objímaly země celého muslimského světa od Alžírsko až po Indonésii. Z této dvojice vyobrazení plynuly dva rozdílné, přitom však navzájem zcela slučitelné pohledy na politický význam islámu: první z nich se soustředil na Skalní dóm pojmávaný jako palestinský příspěvek k muslimské kultuře, kdežto druhý naznačoval nadnárodní islámskou kulturu, která sahá od Afriky do jihovýchodní Asie.

Jásínovi pobočníci se vyrojili z šejchových soukromých místností a tlačili šejcha před sebou na staromódním dřevěném kolečkovém křesle, jímž obratně kormidlovali až na pódium veřejné schůzovní místnosti. Šejch většinu života trpěl degenerativní nervovou chorobou, takže nyní už bylo třeba převážet ho z místa na místo. Na koberci schůzovní místnosti dokázal sedět jen s obtížemi, podepírán několika polštáři, a sotva byl s to provádět rituální úklony spojené s muslimskou modlitbou – pronášel posvátná slova a přitom se kýval dopředu a zase zpět. Když modlitby skončily, pronesl před shromážděním krátké kázání a zatímco se lidé rozcházeli,

zodpověděl mé otázky (překládané jedním z pobočníků). Chtěl jsem především vědět, proč je v přítomný dějinný okamžik nutné, aby byl islám tak militantním náboženstvím.

„Vede se válka,“ vyložil mi šejch a přesně tak, jak to v rozhovoru o několik let později popsal Rantísí, naznačil, že boj proti izraelské moci je jen odrazem jiného zápasu, obecnějšího a skrytého.³² Když jsem v odpověď nastolil otázku, proč vlastně není dostatečnou silou, jež by vedla boj za věc Palestinců, sekulární palestinské hnutí, šejch odpověděl velmi obezřetně. Aniž se přímo postavil proti Arafátovi, prohlásil, že idea sekulárního osvobození Palestiny je zcela zásadně mylná, protože „v islámu nic takového jako sekulární stát neexistuje“.³³

Právě toto stanovisko zastávalo palestinské Muslimské bratrstvo, k němuž šejch po mnoho let patřil, organizace s těsnými vazbami na stejnojmenné sdružení v Egyptě. Hamás jako hnutí začal působit koncem osmdesátých let dvacátého století, kdy městská a organizovaná strategie OOP uvázla na mrtvém bodě a začal se vést nový typ boje, jehož se účastnili lidé z chudších, venkovských vrstev palestinské společnosti: to byla *intifáda* a v jejím pozadí stálo právě hnutí Hamás. Samo slovo *hamás* znamená „horlivost“ či „nadšení“, ovšem zároveň je i akronymem formálního názvu hnutí – Harakat al-Muqáwama al-Islámíja neboli Hnutí islámského odporu. Jméno hnutí *Hamás* se na veřejnosti objevilo vůbec poprvé v komuniké, které se začalo šířit v únoru 1988.³⁴

Šejch Jásín a doktor Rantísí se na činnosti hnutí podíleli od samého počátku. Oba muži – a tudíž i hnutí samo – vyšli z prostředí Muslimských bratrů; Rantísí k němu patřil už v době svých lékařských studií v Alexandrii na severu Egypta. Jedno z prvních oznámení, které hnutí zveřejnilo, popisovalo Hamás jako „mocnou paži sdružení Muslimských bratrů“.³⁵ Snad proto se Rantísímu příliš nezamlouvalo tvrzení, že se hnutí Hamás podobá egyptskému radikálnímu al-Džamát al-islámíja vedenému šejchem Umarem Abd ar-Rahmánem, který byl usvědčen ze spiknutí v souvislosti s výbuchem ve Světovém obchodním středisku. „Nejsme jako al-Džamát al-islámíja,“ řekl mi Rantísí, „nýbrž jako Muslimské bratrstvo. Jsme legitimní.“³⁶

Tato poznámka naznačovala, že si Rantísí uvědomuje kritiku, podle níž Hamás odráží všehovšudy zlomek obecného mínění palestinských muslimů, a navíc zlomek nejokrajovější a nejradikálnější. Zdůraznil, že už od samého počátku hnutí se k němu

připojily nejprominentnější náboženské osobnosti Palestiny, jako byli šejch 'Abd al-Azíz 'Odeh nebo šejch As'ad Bajúd al-Tamími (druhý z jmenovaných žil v Hebronu a kázal v jeruzalémské mešitě al-Aksá) anebo i šejch Ahmad Jásín z Gazy.³⁷ Jásín, jenž bývá charakterizován jako „charismatický a vlivný vůdce“, ovládal Islámské shromáždění, jež udržovalo spojení v podstatě se všemi mešitami v Gaze. Doktor Rantísí mě upozornil, že pramenem náboženské legitimacy aktů sebevražedného mučednictví je náboženská vyhláška – *fatwa* – vydaná muftím z emirátů v Perském zálivu.

V devadesátých letech dvacátého století se Hamás jako organizace nesmírně rozrostl, a ačkoli těžištěm hnutí nadále nepřestávaly být decentralizované místní skupiny, vyvinul si propracovanou organizační strukturu rozdělenou na politické a vojenské křídlo. Navíc v rámci vojenského křídla existovala oddělená organizační struktura odpovědná za tajné buňky, které zajišťovaly rekrutování a náležitý výcvik mladých mužů, z nichž se poté stávali vykonavatelé „sebevražednických“ misí, jak tomu říkal Rantísí. Příslušníci těchto buněk byli v obecnějším palestinském společenství zřídka jakkoli známí, a dokonce i jejich vlastní rodinné příslušníky šokovalo, když se o jejich angažmá dozvěděli, což se ovšem nezřídka stávalo teprve poté, co své osudové poslání naplnili.

Jedna nahrávka ze sbírky Oliverové a Steinberga zachycuje pohřební obřady za mladé sebevražedné mučedníky a je na ní vidět, jak se do davu vmísí skupinka maskovaných mladíků ozbrojených puškami. Dav začal dávat najevo bouřlivé nadšení – byli to „žijící mučedníci“, ti, kdo se již k mučednictví zavázali a čekali, kdy budou posláni do akce. V některých případech byli mladí lidé k sebevražedným atentátům naverbováni jen několik dnů před tím, než měla být jejich mise vykonána, takže šlo o lidi bez předchozích styků s hnutím Hamás, a v podstatě tak i bez jakéhokoli vojenského výcviku. Výbuch, k němuž došlo v roce 1995 na rohu rušné ulice uprostřed Tel Avivu, měl například na svědomí devatenáctiletý student s batohem naplněným výbušninami. Tento plachý a přátelský mladík byl naverbován jen tři dny předtím stoupencem hnutí Hamás, který dostal za úkol nalézt vhodného dobrovolníka. Jak později prozradil organizátor a náborový pracovník Hamásu, který televizi CBS poskytl rozhovor vysílaný v rámci pořadu *60 minut*, dotýčný oslovil člověka, jehož měl po ruce: svého vlastního bratrance, který bydlel ve vedlejším domě.³⁸

Studie sebevražedných atentátů, kterou zpracoval Ariel Merari a někteří další badatelé Střediska pro studium terorismu a politického násilí při Telavivské univerzitě, naznačila, že většina členů sebevražedných buněk Hamásu podstupuje výcvik v trvání přibližně od tří týdnů až po několik měsíců. Na základě rozhovorů s přáteli a rodinnými příslušníky třiatřiceti úspěšných vykonavatelů sebevražedných misí hnutí Hamás studie ukázala, že tito lidé bývají zpravidla verbováni s využitím přátelských vazeb utvářených ve škole či při sportu, popřípadě i vazeb příbuzenských. Jejich rozhodnutí pro sebevražednou misi bývá zpečetěno tím, že mezi budoucími atentátníky vznikají zvláštní pouta vzájemného přátelství, a kromě toho musí také všichni napsat dopisy, které jsou po jejich smrti doručeny jejich rodinám. Rodiče ani nejbližší rodinní příslušníci nemají o záměru těchto mladíků nejmenší tušení, ale mladí mužové přesto umírají s vědomím, že budou odměněni. Vedoucí představitelé hnutí Hamás tvrdí, že v nebi každý z nich dostane sedmdesát panen a sedmdesát manželek (uvádí se také počet 72), a jejich rodinám zde na zemi bude vyplaceno v přepočtu dvanáct až patnáct tisíc amerických dolarů.³⁹ Počínaje rokem 2002 začaly být k dispozici další fondy z Iráku a Saúdské Arábie, a tak mohla být vyplácena částka zdvojnásobena.

Přestože většina Izraelců a ostatních Nepalestinců poznává zejména militantní stránku hnutí Hamás, která se projevuje násilnými akcemi, v městečkách Gazy a na Západním břehu bývá pro obyvatele samotné Palestiny mnohem viditelnější mírumilovná tvář Hamásu. Hnutí zde subvencuje kliniky a základní školy a přispívá i na programy péče o sirotky a poskytování bezplatných potravin. Hamás finančně podporuje lidi v nouzi – nejen rodiny sebevražedných atentátníků, nýbrž všechny, kdo strádají útoky izraelské armády namířenými proti činitelům Hamásu. Když například izraelská armáda jako trest pro ty, kdo podporovali akce Hamásu, začala bořit Palestincům domy, poskytovalo hnutí postiženým palestinským rodinám finanční vyrovnání, jež často přesáhlo hodnotu zničených domů.

Někteří Palestinci podporují Hamás nikoli proto, že by sami bezvýhradně souhlasili s radikálními stanovisky a činy tohoto hnutí, nýbrž spíše z toho důvodu, že Hamás podle jejich názoru udržuje Arafáta a Palestinskou samosprávu ve střežbu, a tato organizace je tudíž silnější, než by byla bez Hamásu. „Hamás potřebujeme,“ vyložil mi v jedné pobřežní kavárně v Gaze student

podporující toto hnutí a dodal, že Palestinská samospráva „uzavírá kompromisy příliš ochotně.“ Z toho důvodu je podle jeho přesvědčení Hamás zapotřebí jako protiváha.⁴⁰ Jak se domnívá, síla hnutí spočívá v jeho náboženské základně. Na rozdíl od sekulárních organizací, řekl mi, „Hamás se časem nemění,“ protože je „založen na náboženských principech“.

Moderní islámská ospravedlnění násilí

Náboženské principy, na nichž je Hamás založen, hnutí nejen poskytují důvěryhodnost a legitimitu, ale umožňují mu i přístup k vůbec nejvýznamnějšímu mocenskému prostředku, jaký je k dispozici: dávají Hamásu možnost ospravedlnit uplatňování síly. Islámské učení je v otázce násilí dosti nejednoznačné: islám, stejně jako všechna ostatní náboženství, příležitostně násilí připouští, přitom však zdůrazňuje, že hlavním duchovním cílem je nenásilí a mír. Korán obsahuje i zákaz značně připomínající biblické „nezabiješ!“ – věřícím předepisuje: „nevezmeš život, jež Bůh učinil posvátným.“⁴¹ Samo slovo *islám* je téhož původu jako výraz *salám*, jenž značí *mír*, a právě tak jako v hebrejském slově *šalom*, s nímž také souvisí, je v něm obsaženo cosi jako vize sociálního souladu a duchovního pokoje.

Dříve než muslimští aktivisté začnou obhajovat své násilné jednání, často se z tohoto důvodu vyznávají ze své víry v islámské nenásilí – podle slov šejcha Umara Abd ar-Rahmána, která pronesl v jednom rozhovoru nedlouho po výbuchu ve Světovém obchodním středisku v roce 1993, nemůže muslim „volat po násilí“, nýbrž jedině po „lásce, odpuštění a snášenlivosti“. Bezprostředně poté ovšem dodal, že „staneme-li se sami obětí agrese, zmocní-li se někdo naší země, musíme volat po tom, aby se na útočnicka udeřilo, a aby tak byla agrese zastavena.“⁴² V jiných případech se násilný skutek ospravedlňuje spíše jako výjimka z pravidla, například když muslimští přívrženci mešity as-Salám obhajovali zavraždění rabbiho Kahana poukazem na to, že tento skutek Koránu nijak neodporoval, poněvadž Kahane byl nepřítelem islámu.⁴³ V některých situacích se také argumentuje, že uplatnění násilí je s principy islámu zcela v souladu. Íránský ajatolláh Chomejní například jednou prohlásil, že mu není známo žádné přikázání „zavazující muslimy více než přikázání obětovat život i majetek na obranu a podporu islámu.“⁴⁴

Ajatolláh se jistě nemýlil v tom, že islám zahrnuje některé zásady, jež boj a užití síly neodsuzují. Navzdory koránskému zákazu zabijení platí i jiné muslimské principy, které násilí ospravedlňují. Násilí se vyžaduje například za účelem trestu a někdy se považuje za nezbytné, jedná-li se o obranu víry. Ve „světě války“ (*dár al-harb*), který se rozkládá za hranicemi světa muslimského, je síla prostředkem kulturního přežití. V takovém kontextu se udržování ryzosti muslimské existence považuje za otázku *džihádu*; toto slovo znamená doslova „usilování“, ale často se překládá jako „svatá válka“.⁴⁵ Někteří muslimští válečníci tohoto kontextu využívali s cílem racionalizovat rozšiřování muslimské nadvlády nad nemuslimskými oblastmi, islámský zákon však nedovoluje užívat *džihád* svévolně, za účelem osobního zisku nebo k ospravedlnění nuceného obrácení na víru: za platné jsou považované pouze ty konverze, jichž bylo dosaženo nenásilně, prostřednictvím racionálního přesvědčování a změny postoje člověka, který k islámu přistupuje.

Navzdory tomu vykazuje však islám historii ozbrojených konfliktů sahající bezmála až k okamžiku jeho vzniku. Sotva deset let poté, co prorok Muhammad v roce 610 obdržel zjevení Koránu, odešel z domovské Mekky a vybudoval si vojenské útočiště v blízkém městě Medína. Muži loajální Muhammadovi poté podnikli několik nájezdů na mekkánské velbloudí karavany, a když se Mekkánci pokusili o odvetný úder, prorokovi vojáci jim uštědřili drtivou porážku v bitvě u Badru, což bylo vůbec první vítězství muslimských válečníků. Několik let nepřítelů intenzivních bojů mezi oběma tábory posléze skončilo rozhodujícím muslimským vítězstvím v „Přikopové“ bitvě. V roce 630 už Muhammad se svými muslimy znovu ovládal Mekku i značnou část západní Arábie a z odvěkého poutního místa Ka'by se stalo středisko muslimské bohoslužby. Chalífové, kteří po Muhammadově smrti v roce 632 nastoupili na prorokovo místo jako svěští vládců muslimského společenství, rozšiřovali jak vojenskou moc islámu, tak i jeho duchovní vliv. V následujících letech došlo k nevídanému pronikání islámského společenství do celého světa a šíření islámu bývá v míře nikoli zanedbatelné přisuzováno právě úspěchům, kterých v bitvách dosahovali muslimští vojévůdci.

Avšak muslimské schválení vojenské moci není zcela bezvýhradné. Ve většině historických případů se uplatnění síly ustave-

nou vojenskou či vládní mocí ospravedlňuje jen za účelem obrany víry. Odtud je k ospravedlnění teroristických útoků velmi daleko, i když ve dvanáctém století existovaly i záškodnické skupiny muslimů – šlo o přívržence nizarijského směru ismailitského islámu – užívající cosi, co by se dalo označit za terorismus, s cílem ustavit malou říši, jejíž středisko leželo na severu Persie poblíž Kaspického moře. Příslušníci tohoto řádu lze jen stěží označit za vzorové občany ctnostné společnosti – proslýchalo se o nich, že berou drogy, a proto se jim říkalo *haššašin* neboli (ve středověké latině) *assassini*, „uživatelé hašiše“. Svou politickou moc rozšiřovali tím, že pronikali do nepřátelských táborů a vraždili tam jejich vůdce, často tak, že jim podřezávali hrdla. Jejich říše měla sice krátké trvání, ale terminologii politického terorismu přesto odkázali své jméno: výraz *assassin* dnes v angličtině označuje vraha. Většina muslimů je však pokládá za zcela okrajovou skupinu vzdálenou hlavní islámské tradici.⁴⁶

Současní náboženští aktivisté obvykle hledají spíše tradičnější islámská ospravedlnění násilného jednání. Například doktor Rantisi i šejch Jásín násilné skutky příslušníků Hamásu ospravedlňovali poukazem na islámské schválení sebeobranu. Jak Jásín, tak i Rantisi ovšem rozšířili tento koncept tak, aby zahrnoval i obranu lidské důstojnosti a hrdosti, nejen fyzického přežití.⁴⁷ Jak uvedl šejch 'Abd al-Aziz 'Odeh, jeden z Jásínových spolupracovníků, islámská *intifáda* se od *intifády*, kterou vedou sekulární stoupenci OOP, liší tím, že se jedná o islámský boj, a tedy o boj jak politický, tak i mravní, vycházející z náboženského závazku. Protest proti nespravedlnosti je součástí islámské tradice.⁴⁸ To je navýsost pozoruhodná, a navíc i poměrně nová idea: zdá se, že schválení užití síly na obranu islámu lze rozšířit tak, aby zahrnovalo i boj proti nespravedlnosti politické nebo sociální. Snad nikdo neměl na rozšíření tohoto konceptu a na reinterpretaci tradičních muslimských představ o boji – *džihádu* – větší vliv než současný egyptský autor Abd as-Salám Farag. V rozsahem nevelké příručce *Al-farída al-ghá'iba* („Zanedbaná povinnost“) předložil Farag nesmírně přesvědčivou argumentaci, podle níž je nutné vést proti politickým nepřítelům islámu válku, a vysvětlil náboženské ospravedlnění toho, oč se snaží radikální muslimové, srozumitelněji než ostatní současní autoři. Jeho příručka poprvé vyšla v Káhiře na počátku osmdesátých let dvacátého století a tam se také nejprve rozšířila.⁴⁹ Význam tohoto dokumentu spočívá především v tom, že činnosti

moderních islámských teroristů poskytl pevné zakotvení v islámské tradici, a to v textu Koránu i v životopisných vyprávěních o prorokovi, takzvaných *hadísech*.

Farag argumentuje, že Korán a *hadísy* se ve své podstatě zabývají válčením. Koncept *džihádu*, usilování neboli zápasu, se má tudíž brát doslova, nikoli jen alegoricky. Podle Faraga je „povinností“, která byla ve velmi zásadním smyslu „zanedbána“, právě povinnost *džihádu*, a ve své knize volá po „boji, jenž znamená střetnutí a krev“.⁵⁰ Každého, kdo by se odchýlil od mravních a sociálních požadavků islámského zákona, je namísto považovat za terč *džihádu* – k těmto terčům patří tudíž jak odpadlíci uvnitř muslimského společenství, tak i očekávaní nepřátelé, kteří stojí mimo něj.

Snad vůbec nejmrazivější z Faragových idejí je závěr, k němuž dospívá: podle Faraga totiž mírumilovné a legální prostředky boje s odpadlictvím nepostačují. Pravému islámskému vojákovi je dovoleno užívat v podstatě jakýchkoli prostředků, které má k dispozici, povedou-li k naplnění spravedlivého cíle.⁵¹ Farag mezi možnostmi, k nimž se zoufalý muslimský voják může uchýlit, konkrétně jmenuje podvod, lest a násilí.⁵² Výběr taktik, jež takový voják může uplatnit, je sice podle Faraga do určité míry omezen (při pokusech o atentát je například třeba šetřit nevinné přihlížející a ženy, kdykoli je to možné), ale zdůrazňuje se, že všichni skuteční muslimové mají povinnost podílet se na takových akcích, kdykoli jsou nezbytné. Odměnou za to, že se jich zúčastní, není nic menšího než místo v ráji. Podle předpokladu si takové místo v roce 1982 vysloužil i samotný Farag poté, co byl odsouzen a popraven za svůj podíl na vraždě Anwara Sádáta.

Tohle je sice krajně vyhraněný směr uvažování, není to však nic, co by se omezovalo jen na Faraga. Egyptský myslitel vyšel z tradice radikálních islámských politických autorů, kterou lze stopovat až na počátek dvacátého století a ještě dále. Mezi sunnitskými muslimy po celém světě byl nejvýznamnějším radikálním myslitelem Maulána Abú'l-A'lá Maudúdí, zakladatel a ideologický mluvčí pákistánské náboženské strany Džamáat-i-Islámi.⁵³ Jeho ideje se odrážejí i ve spisech nejvýznamnějšího egyptského autora radikální muslimské politické tradice, kterým byl Sajjid Qutb. Qutb se narodil roku 1906 a stejně jako Farag byl za svou politickou činnost popraven.⁵⁴ Přestože při popisu technik teroru, k nimž se islámští válečníci mohou uchýlovat, nebyl tak konkrétní jako Farag, Qutb položil základy Faragova chápání *džihádu* jako nále-

žitě odpovědi obhájčům těch prvků modernity, které se zdají být islámu nepřátelské.

Konkrétně Qutb horlil zejména proti těm, kdo pomáhali Západu podmanit si kulturně, politicky i hospodářsky egyptskou vládu. Qutb strávil několik let ve Spojených státech, kde se zabýval studiem správy vzdělávacího systému. Zkušenosti, které tam získal, jen dále potvrdily jeho přesvědčení, že americká společnost je ve své podstatě rasistická a americkou politiku na Blízkém východě diktuje Izrael ve spolupráci s tím, co Qutb považoval za židovskou lobby ve Washingtonu, D.C.⁵⁵ Velmi ho znepokojilo, do jaké míry se nová egyptská vláda utvářela po vzoru západních politických institucí a nechala se ovlivňovat západními politickými hodnotami. Na počátku padesátých let dvacátého století začal proto hlásat návrat k islámským hodnotám a k muslimskému zákonu. Ve svém pojednání *Toto islámské náboženství* Qutb argumentuje, že vůbec nejzásadnější hranice rozdělující lidstvo jsou hranice náboženské spíše než rasové nebo národní a jediným mravně přípustným způsobem zabíjení lidí je náboženská válka.⁵⁶ V rámci Qutbova uvažování se nejvýznamnější válka vede mezi pravdou a lží, přičemž satanští agenti lži se v egyptské vládě už dávno etablovali. Není divu, že tato vláda shledala Qutbovy ideje nebezpečnými – větší část padesátých let strávil Qutb ve vězení a v roce 1966 byl z iniciativy státu popraven a umlčen navždy.

Myšlenky Maudúdího, Qutba a Faraga kolovaly po celém muslimském světě, přičemž k jejich šíření přispěly dvě důležité komunikační sítě: univerzity a muslimské duchovenstvo. Průsečíkem obou těchto sítí je muslimský vzdělávací systém, zvláště školy a koleje, které jsou pod přímým dohledem duchovenstva. Nepřekvapí, že mnozí z těch, které posléze přitáhla polovojenská hnutí, jako je Džamáat islámíja nebo Hamás, jsou bývalí studenti, případně jako doktor Rantísí vysoce vzdělaní odborníci.

Když jsem se doktora Rantísího ptal, kterých autorů si váží nejvíce, byl vůbec prvním, koho tento předák Hamásu uvedl, Maudúdí, zakladatel moderního muslimského politického aktivismu.⁵⁷ Když jsem ve federální věznici v Lampocu stejnou otázku položil Mahmúdu Abouhalimovi, zpočátku mi nijak konkrétně neodpověděl a poté, co jsem nadhodil Faragovo jméno, zdálo se, jako by byl poněkud překvapen, že ho vůbec znám, i když mi vytkl chybnou výslovnost. Přiznal se ovšem, že vlastní vydání Faragovy

neblaze proslulé příručky „Zanedbaná povinnost“ v arabštině i v angličtině.

Abouhalima se chtěl ujistit, že jeho obeznámenost s Faragovým dílem nebude použita proti němu. Jak uvedl, v prvním trestním procesu, který byl proti němu veden, využila obžaloba skutečnost, že vlastní výtisk Faragovy knihy, v jeho neprospěch jakožto evidenci, již dokládala jeho nepřátelské a násilné postoje k sekulární vládě. Z tohoto důvodu mne žádal, abych si dal pozor, jak přesně budu mluvit o jeho poměru k Faragovi: „Neříkejte, že jsem jím byl ‚ovlivněn‘;“ poučil mne Abouhalima, nýbrž spíše, „že si ho ‚vážím‘.“ Poté se však ke mně naklonil, takže jeho ústa byla jen kousek od mého ucha, a pošeptal mi: „ale víte, měl pravdu“.⁵⁸

KAPITOLA 5

MEČ SIKHISMU

Indii sužuje nábožensky motivované násilí víceméně už od okamžiku, kdy získala státní nezávislost. Meziskupinová napětí mezi hinduisty a muslimy se opětovně stávají příčinou tragických výbuchů, jako bylo například zničení historické mešity ve městě Ajódhja davem rozlícených hinduistů, k němuž došlo v roce 1992, anebo masové vraždění v indickém státu Gudžarát v roce 2002. V mnoha takových případech jde o samotnou povahu Indie jako multikulturního státu, tedy o otázku, zda zemi bude ovládat jediná tradice, nebo zda bude zahrnovat bohatství různých kultur. V jiných střetnutích bývá v sázce dokonce i státní jednota Indie: náboženství se v podobných situacích spojuje s politickým separatismem. V Indii působí množství různých nábožensko-separatistických hnutí toho typu, jako jsou bojovníci za nezávislost Kašmíru. Asi nejdůležitějším příkladem násilného náboženského aktivismu bylo však dlouhé roky hnutí militantních sikhů v Chálistánu.

V pět hodin odpoledne posledního srpnového dne roku 1995, když už lidé v indickém státu Paňdžáb začínali pomalu doufat, že by terorismus po patnáct let spojovaný se sikhským separatistickým hnutím mohl být konečně věcí minulosti, znenadání otřásl parkovištěm před modernistickou kancelářskou budovou v Čandígarhu, hlavním městě státu, mohutný výbuch. Exploze, jež zalomcovala velkolepým komplexem vládních budov (navrženým francouzským architektem Le Corbusierem), roztrhala doslova na kousky státního premiéra Beanta Singha a kromě něho přišlo o život patnáct jeho poradců a tělesných strážců; v následném požáru vzalo za své několik poblíž stojících aut. V dýmající hromadě, která byla jen několik minut předtím oficiálním vozem premiéra, zbyl po Beantu Singhovi jen jeho sikhský náramek (*kara*), podle něhož pak bylo možné premiéra identifikovat.¹

Mezi rozdrčenými těly s utrhanými údy se našlo i jedno, o němž se soudilo, že patří atentátníkovi. Auto, jímž dorazil na místo, stálo prázdné opodál – spolupachatel, který měl za úkol odvézt vůz do bezpečí, zřejmě zpanikařil a vzal nohy na ramena. Policie z poznávací značky zjistila, kdo je vlastníkem auta, což jí umožnilo identifikovat a posléze i zatknout několik údajných spolupíklenců. Všichni byli příslušníky jedné z vůbec nejvražednějších partyzánských buněk sikhského hnutí zvané Babbar Chalsa. Oni i členové dalších skupin včetně Bhindranwalových tygrů a Chálistánské zvláštní jednotky byli původci a zároveň i oběťmi teroru, který Paňdžábu vládl už od počátku osmdesátých let.

Sebevražedný atentátník a původce exploze, která zabila paňdžábského premiéra, byl identifikován jako Dilawar Singh, vysoký mladík, který teprve přednedávnem oslavil dvacáté narozeniny. Podrobnosti jeho posledních dní přiblížili jeho spolupíklenci podrobení tomu, co policie popisovala jako „rigorózní výslech“; mnozí sikhové jsou přesvědčeni, že tento obrat je kódovým označením mučení.² Podle jejich svědectví se Dilawar, mladík ze středostavovského předměstí Mohalli, předtím než odpálil nálož, na celou akci několik týdnů připravoval. Než opustil svůj pohodlný, moderní dům, aby spáchal zločin, o němž věděl, že za něj zaplatí životem, načmáral si na kousek papíru paňdžábsky větu konstatující, že svůj skutek vykoná „na památku mučedníků“. Pravděpodobně měl na mysli mučedníky raných sikhských dějin, ale právě tak je možné, že „mučedníky“ myslel své vlastní spolupracovníky, příslušníky skupin Babbar Chalsa, Chálistánská zvláštní jednotka a dalších, kteří položili životy v marném boji proti indické policii. Takových bojovníků nebylo málo.

Mezi roky 1981 a 1994 padly na straně jak policie, tak i vzbouřenců tisíce lidí a mnoho bylo i nevinných občanů, kteří měli jen smůlu a ocitli se v nesprávný čas na nesprávném místě. Asi žádný z masakrů nebyl však tak efektní ani ve svých důsledcích tak závažný jako vražda indické ministerské předsedkyně Indíry Gándhiové, k níž došlo 31. října 1984; atentát na paňdžábského premiéra Beanta Singha byl svého druhu reprízou. Je dosti ponurnou shodou okolností, že jeden z vrahů Indíry Gándhiové se také jmenoval Beant Singh; s mužem, který se později stal paňdžábským premiérem, ho ovšem žádné příbuzenské svazky nepojily. Beant Singh-vrah byl – stejně jako předpokládání spolupachatelé

atentátu na Beanta Singha-premiéra – členem tělesné stráže své oběti. Spolu se Satwantem Singhem, dalším strážcem, obrátili tehdy proti Indíře Gándhiové své automatické ručnice, zatímco ji provázeli překrásnou, květinami lemovanou cestou vedoucí z jejího domu do úřadu, kde se měla setkat s britským hercem Peterem Ustinovem. Ten mezitím čekal v zahradě na interview, které měla vysílat britská televize.

Atentátník Beant Singh byl zabit na místě, kdežto jeho partner Satwant Singh a jeden další spolupíklenelec stanuli před soudem; oba byli usvědčeni z vraždy Indíry Gándhiové a odsouzeni k trestu smrti oběšením. Nikdo další sice usvědčen nebyl, ale ještě několik let kolovaly pověsti o dalekosáhlém spiknutí. Jeden z možných scénářů poskytl Satwant Singh v průběhu „rigorózního výslechu“, který policie provedla okamžitě po vraždě Indíry Gándhiové. Ve svém přiznání uvedl jména několika sikhských předáků včetně Kehara Singha, postaršího aktivisty, a bývalého policejního důstojníka Simrandžita Singha Manna.

Satwant Singh navíc Manna označil za klíčovou postavu celého spiknutí. Singh Mann už předtím na protest proti operaci Modrá hvězda rezignoval na svou funkci v řadách indické policie, přidal se k militantním sikhům, kteří kritizovali vládu, a začal se skrývat. Jen několik týdnů po zavraždění indické premiérky byl zatčen příslušníky indické policie, kteří ho objevili v nákladním autě mířícím do Nepálu, když se pokoušel opustit Indii převlečen za stavebního dělníka. Podle některých verzí jednal Mann ve shodě s dalším předním radikálem Atinderem Palem Singhem a společně zorganizovali složité spiknutí, jehož cílem byla vražda ministerské předsedkyně.³ Nebyly k tomu však žádné doklady, jen vynucené přiznání Satwanta Singha. Přestože byl Mann po nějaký čas držen ve velice drsné vazbě, před soudem nikdy nestanul, a z podílu na atentátu tudíž nikdy usvědčen nebyl. Mannův poměr k nejmilitantnějším sikhům byl kromě toho dosti nejednoznačný – někdy se navzájem podporovali, jindy však mezi nimi existovala jasná dělící čára. Když byl v roce 1995 zavražděn paňdžábský premiér, Mann žil pohodlně (byť pod neustálým policejním dohledem) v příjemném dvoupatrovém domě několik bloků od vládních úřadů, kde k výbuchu došlo.

Simrandžit Singh Mann a atentáty v Indii

Když jsem rozmlouval se Simrandžitem Singhem Mannem v jeho domě v Čandigarhu ani ne rok po výbuchu, jemuž padl za oběť Beant Singh, popíral jakýkoli podíl na zavraždění paňdžábského premiéra nebo ministerské předsedkyně Indie. Na druhé straně prohlašoval, že když tito dva političtí představitelé přišli o život, „žádné slzy se neprolévaly“.⁴ Mann jejich „popravy“ přirovnával k pokusům o atentát na Hitlera. „Byl to výkon trestu,“ uvedl v souvislosti s vraždou premiéra Beanta Singha a dodal, že po celém Paňdžábu „měli lidé velikou radost“, když se jim ta novinka donesla.

V zabití premiéra, jak mi Mann řekl, se projevilo rovněž zoufalství militantních sikhů pokoušejících se prosadit. Zároveň připustil, že atentát samotný k žádným změnám skoro jistě nepovede, a spíše očekával, že to, o čem mluvil jako o „represích“ indické vlády proti sikhům, bude pravděpodobně pokračovat. Přesto se tímto skutkem dosáhlo symbolického vítězství: celý svět dnes vidí, že boj ještě neskončil. „Tohle je válečný stav,“ prohlásil Mann. „Jakmile otevřeme ústa, skončíme ve vězení.“ I když jsou nejmilitantnější křídla hnutí nyní rozdracena a od atentátu na Beanta Singha dochází už jen k minimálním projevům otevřeného nepřátelství, Mann celé hnutí nepřestával považovat za velmi mocné a sám na sebe pohlížel jako na svého druhu vojáka. „Pořád je to válečný stav,“ tvrdil.

Mannovo prohlášení bylo pozoruhodné nejen na pozadí zdánlivého klidu, který po roce 1995 na paňdžábské politické scéně převládl, nýbrž i s ohledem na útulné prostředí Mannova vlastního domu. Navzdory vyjádřením, jež občas zněla dosti militantně, se Mann v Paňdžábu stal zavedeným politickým vůdcem. Když jsem s ním roku 1996 vedl rozhovor, nežil v žádné zemljance ani v partyzánském bunkru, nýbrž ve dvoupatrovém předměstském domě, který se dá popsat jen jako blahobytně středostavovský. V obývacím pokoji byl rozložen velký kašmírský koberec a bylo patrné, že značná pozornost se věnovala výběru nábytku. Na stěně visely lepty znázorňující život v Paňdžábu a pocházející z britských cestopisů z devatenáctého století. Mann žil obklopen vnějšími znaky středostavovského úspěchu, mezi něž patřila také jeho elegantní a výřečná žena, která nám přinesla čaj, syn studující obchod ve Spojených státech a přátelský kokršpaněl jménem May.

Mann přitom vypadal docela jako profesionální úředník, jímž se také hodlal stát, když vystudoval kolej v Čandigarhu a vstoupil do řad policie; postupně se stal náčelníkem posádek ve Faridkotu i jinde v Paňdžábu a poté i v Bombaji. Jak naznačovalo jeho příjmení, Mann byl příslušníkem jedné z nejprestižnějších paňdžábských podskupin v rámci vedoucí kasty Džatů, a když se v roce 1984 na protest proti vpádu indické armády do Zlatého chrámu během operace Modrá hvězda vzdal svého místa, byla to zpráva, o níž mluvil kdekdo. Ve svém rezignačním dopisu adresovaném prezidentovi Indie Zailu Singhovi přirovnal Mann nemístně tvrdou akci vlády ke zvěrstvům spáchaným roku 1919 britskými jednotkami na indických protestujících z náměstí Džalianwala Bagh v Amritsaru. Ještě důraznější slova volil, když pak indickou vládu nařkl, že je „rozhodnuta rozpoutat proti sikhům genocidu“.⁵ Indická vláda ovšem pokládala za urážku, že se člověk s takovou kvalifikací a s takovým postavením v řadách elitního úřednictva může postavit proti ní, a tak nikoho nepřekvapilo, když byl o několik měsíců později obviněn z podílu na vraždě ministerské předsedkyně Indíry Gándhiové.

Od té doby strávil Mann většinu času na útěku, ve vyšetřovací vazbě nebo ve vězení – včetně pěti let, o kterých mluvil jako o samotce. Své vězňatele obviňoval z mučení a ukázal mi i údajné stopy jejich brutality. Mann si například nadzvedl plnovous, aby odhalil jizvy, které mu zůstaly na místech, kde mu trhali vousy. Další jizvy jsem viděl na jeho nohou; na několika prstech mu chyběly nehty a postrádal rovněž několik zubů: říkal, že mu je vyrvali a vyrazili jeho vězňatelé. Tvrdil také, že má poraněné genitálie od toho, jak mu kolem nich vázali dráty s elektrickým proudem; jedno z varlat, jak mi prozradil, má scvrklé a nyní mu volně leží v šourku. Mannovo uvěznění bylo oficiálně vazbou předcházející soudnímu řízení, avšak ve skutečnosti byl Mann zatčen dvaatřicetkrát, aniž byl kdy usvědčen z jediného trestného činu. Mann uvedl, že jeho mučení a ponižování jsou typickým příkladem nemístně tvrdé odpovědi indické vlády na sikhský radikalismus, která má za následek jen rozhojnění řad militantů.

Kromě násilného spiknutí patřila k obviněním, jež byla proti Mannovi vznesena a poté zase stažena, i zrada a pobuřování. Mann mi ovšem vysvětlil, že proti Indii jako takové válku nevede. Nepohrdá Indií jako státem, nýbrž její vládou. Indickou vládu charakterizoval někdy jako „sekulární“ a jindy jako „prohinduistickou“ –

dokladem toho, kterému náboženství dává vláda přednost, je podle něho růst vlivu hinduistické nacionalistické strany Bháratija Džanata (BJP). Když militantní sikhové v lednu 1992 zaútočili na autobusy stoupenců BJP cestujících napříč Paňdžábem do Kašmíru, kde se hodlali účastnit Pochodu jednoty, a výsledkem bylo pět mrtvých a šestnáct zraněných, prohlášovali, že tím, čemu se staví na odpor, je právě představa náboženské jednoty Indie. Pochod jednoty „bylo třeba zastavit za každou cenu“, tvrdil Mann, a to dokonce i „silou“.

Sikhské hnutí však vzniklo už dávno před vzestupem BJP a sikhská strana Akali – nikoli však frakce této strany, k níž patří Mann – se s BJP dokonce spojovala ve volebních koalicích. Hinduizace indické politiky nemohla být tudíž jedinou příčinou sikhského povstání, které vypuklo v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století. Mann prohlásil, že cílem hnutí nebyla prostě vzpoura proti hinduistické moci, nýbrž „ochrana sikhského společenství“ před sekulárním vlivem. Hnutí navíc usilovalo i o pozvednutí schopnosti sikhů uplatňovat to, o čem byli přesvědčeni, že jsou to jejich práva a oprávněné požadavky. Sikhové jsou „národní etnická menšina“, která se musí starat sama o sebe, jak řekl Mann.

Ovšem sikhské hnutí v sobě zahrnovalo množství nejružnějších stanovisek a například jeden z jeho nejrozhodnějších obhájců, muž, kterému se Mann hluboce obdivoval, pojímal jeho boj téměř výhradně nábožensky. Tímto představitelem byl Sant Džarnail Singh Bhindranwale, venkovský kazatel ze středního Paňdžábu, jenž působil jako mluvčí sikhského radikalismu od jeho prvních dětských krůčků v roce 1978 až do doby tragických událostí z roku 1984, kdy se celé hnutí ocitlo v zatím nejhlubší krizi a Bhindranwale sám zahynul mučednickou smrtí. Tento muž byl prostý vesnický kazatel, který hlásal pokání a aktivitu na obranu víry. Mann ho pokládal za jednoho z největších vůdců sikhských dějin, poněvadž dokázal vyjadřovat velická témata prostými větami a srozumitelnými obrazy. Podle Manna měl Bhindranwale schopnost „pojmenovávat nadvládu hinduistů a nespravedlnosti, kterými sikhové trpí, a činit tak s plným vědomím sikhských dějin a tradice“.

Mannovy názory na Bhindranwala mne zvláště zaujaly, protože právě Bhindranwalova kázání mne přivedla k zájmu o souvislost mezi náboženstvím a násilím, a výsledkem byl můj vůbec první

uveřejněný článek na toto téma.⁶ Ve své studii jsem rozebíral sbírku magnetofonových záznamů a videonahrávek tohoto radikálního předáka sikhů, jakož i hrubých přepisů jeho kázání pořízených profesorem R. S. Sandhujem, který mi tyto materiály ochotně zpřístupnil.⁷ Objevil jsem, že Bhindranwale opovrhoval především těmi, které popisoval jako „nepřátele náboženství“ – takové lidi si otevřeně ošklivil.⁸ Jedním z nich byla „paní zrozená v domě bráhmanů“ (tak se vyjadřoval o Indíře Gándhiové), ovšem patřili k nim i někteří sikhové, zejména všichni ti, kdo opustili ukázněný houfec a chtěli si užívat pohodlí moderního života. Dokonce i Bhindranwalova nechuť k Indíře Gándhiové byla založena na jeho nenávisti k sekularismu přinejmenším ve stejné míře jako na jeho odporu k hinduismu – Bhindranwale o sekularismu a hinduismu často mluvil jako o dvojitém nepříteli. Odrážel postoj, jež zastávají početní sikhové a podle něhož je to, co se v Indii vydává za sekulární politiku, ve skutečnosti jen jednou z forem prosazování hinduistické kulturní nadvlády. Mnozí sikhové jsou na to, co je podle nich utlačováním ze strany hinduistické kultury, tak citliví, že v praxi reagují značně podrážděně dokonce i na stanoviska badatelů, kteří kořeny jejich tradice nacházejí v prostředí středověkého hinduismu.

Je tudíž pochopitelné, že Bhindranwalova osobnost vrhala stín na sikhské společenství ještě dlouho po jeho smrti. Jeho roli příkladného hrdiny jsem si plně uvědomil už o několik let dříve, v době vůbec největšího rozmachu radikálního hnutí, kdy jsem se v místnosti přilehlé k jedné *gurdwáře* (to je sikhský dům bohoslužby) v Dillí setkal s několika mladými sikhskými aktivisty. Náš rozhovor se stočil od jejich potenciálních střetnutí s indickou policií, jež mohli velmi snadno zaplatit životem, k mučednictví jejich hrdiny Bhindranwala. Jak mi tyto mladíci řekli, všichni by byli rádi zemřeli stejně jako on: toužili dojít ve svých životech až na hranici. Na rozdíl od většiny politiků, kteří zaujímají postoj pohodlných kompromisů, vysvětlovali mi, Bhindranwale „šel na smrt pro to, čemu věřil“.⁹

Ve zlaté době sikhského hnutí, mezi roky 1981 a 1994, se k radikálům připojily tisíce mladých mužů a dost možná i stovky žen. Byli postupně uváděni do tajných bratrstev různých navzájem spolu soupeřících radikálních organizací, jako byly Babbar Chalsa, Chálistánská zvláštní jednotka a Chálistánská osvobozenecá armáda, Bhindranwalovi tygři z Chálistánu a extremistické frakce

Celoindické sikhské studentské federace. Za nepřátele byli pokládáni sekulární političtí představitelé, náčelníci policejních jednotek, někteří hinduističtí novináři a jiné vůdčí osobnosti indické společnosti. S postupem času ovšem přestával být rozdíl mezi legitimními a nevhodnými terči jasný, a proto se oběti hněvu radikálů mohl stát v podstatě kdokoli. V lednu 1988 už přicházelo o život více než sto lidí měsíčně a vůbec nejkrvavější byl rok 1991, kdy bylo v trojstranných bitvách mezi policií, radikály a místním obyvatelstvem Paňdžábu zabito více než tři tisíce lidí. Jedním z vůbec nejokázalejších incidentů v roce 1991 byl útok sikhských extremistů na indického velvyslance v rumunské Bukurešti; rumunské úřady se pak zúčastnily honu na atentátníky. Všichni přišli o život a sikhové se později téhož roku pomstili únosem rumunského diplomata v Dillí.

Nárůst násilí provázel všeobecný rozklad zákona a pořádku, zvláště ve venkovských oblastech Paňdžábu nedaleko hranic s Pákistánem. Mladí aktivisté zastrašovali starší sikhské předáky, z nichž se stávaly prakticky figurky v rukou radikálů. V některých krajích byli jedinou autoritou ti, jejichž zbraně ovládaly noc. Částečně to způsobil úpadek idealismu v řadách příslušníků sikhského hnutí a částečně i skutečnost, že toto hnutí využívalo skupin, jež byly stěžejí něčím více než pouličními gangy nebo potulnými lupičskými bandami. Kromě toho se sikhskému hnutí nikdy nepodařilo dosáhnout politických cílů, které si předsevzalo, takže za sebou zanechávalo cynickou a veskrze zdemoralizovanou veřejnost. V nepřítomnosti jakékoli legitimní vlády v Paňdžábu se z venkova stávala země nikoho, bojiště, na němž se střetávaly jednotky radikálů a ozbrojené indické policie.

V devadesátých letech dvacátého století se starší a odpovědnější předáci společenství Džat Sikh ocitli v obtížném postavení. Nemohli kapitulovat a smířit se s vedoucí úlohou městských hinduistických vrstev spjatých s ústřední vládou, protože by to znamenalo zradu náboženství i kasty. Bez podpory mladých sikhských radikálů se obejít nedokázali, přitom si však chtěli zachovat alespoň vnější zdání politické kontroly nad nimi. Člověk by si mýsl, že zájmem ústřední vlády bude nějak jim v tomto jejich úsilí pomoci, ale rozhodující zástupci Indického národního kongresu váhali. Potíž byla v tom, že čelným sikhským představitelům zazlívali jejich identifikaci se sikhskou stranou Akali spíše než s Kongresem anebo i s jednou ze stran národní koalice. Ještě

větší komplikace působily jejich obavy, že každý ústupek sikhským náčelníkům bude mít pravděpodobně nepříznivé následky pro celou Indii. Podobných práv by se bezodkladně začali dožadovat rovněž muslimové, jakož i vůdcové separatistických hnutí v severovýchodní Indii a Kašmíru.

V Kašmíru, kde má muslimské společenství většinu, vyprovokoval už předtím vzestup hinduistického nacionalismu po celé Indii vznik separatistického hnutí. Protesty, v jejichž čele stanula Muslimská sjednocená fronta, propukly v letech 1986 a 1987, roku 1988 se pak některé prvky opozice vydaly radikálnějším směrem a zformovaly polovojenskou organizaci známou jako Fronta za osvobození Kašmíru. Fronta, údajně podporovaná Pákistánem, začala volat po odtržení od Indie, organizovala demonstrace a na policejní úsilí potlačit ji odpovídala vrháním bomb a střelbou z automatických zbraní; výsledkem bylo krveprolití na obou stranách. V květnu 1989 se separatisté začali označovat za *mudžáhidy* („svaté válečníky“) a o svém boji proti vládě mluvili jako o svaté válce – a tato válka pokračovala po celá devadesátá léta a dál do jednadvacátého století.¹⁰

Ačkoli sikhské separatistické hnutí s hnutím kašmírským nijak nesouviselo, jakmile by se nějakého ústupku dostalo jednomu z nich, okamžitě by se téhož začalo dožadovat i druhé. Přitom platilo, že zakročí-li indická vláda jakkoli důrazně proti jednomu, za akt nepřátelství to budou považovat obě. V roce 1995 vedli například zástupci indické vlády právě ten týden, kdy byl zavražděn paňdžábský premiér Beant Singh, velmi choulostivá jednání s cílem dosáhnout propuštění několika zahraničních rukojmích zadržovaných v Kašmíru, a proto si vláda nemohla dovolit obnovení válečného stavu se sikhy.

K nástupu hinduistického nacionalismu v Indii došlo v době, kdy už sikhské hnutí začínalo postupně upadat. Jak jsme si povšimli výše, postoj sikhů k hinduistické politice nebyl vždy zcela jednoznačný. Poté, co BJP získala v několika severoindických státech silné postavení, které jí nakonec umožnilo sestavit koaliční vládu i na národní úrovni (v roce 1998), některé umírněné frakce sikhské strany Akali se s BJP dokonce spojovaly. Tyto koalice Akali a BJP však dosáhly podstatnějších úspěchů spíše u voličů z měst, kde se hinduistické a sikhské prvky mísily, než na venkově, který zůstával pevnou baštou sikhů. Podezření, s nímž sikhové stále pohlíželi na hinduistické politické představitele, se nikdy

nepodařilo docela překonat, podobně jako nenávist mnoha sikhských aktivistů ke straně Indický národní kongres.

V roce 1990 se indický ministerský předseda a vedoucí představitel Kongresové strany Rádžív Gándhí odhodlal k pokusu prolomit začarovaný kruh nenávisti a odplaty a propustil na svobodu Simrandžita Singha Manna – bylo to jedno z posledních rozhodnutí, která ve svém úřadu přijal. Šlo o skutečně mimořádný akt, poněvadž Mann ve vězení čekal na soudní proces, v němž proti němu měla být vznesena obvinění z podílu na spiknutí s cílem zavraždit Rádžívovu matku Indíru Gándhiovou. Mann předtím vedl z vězení volební kampaň, a podařilo se mu dokonce získat parlamentní křeslo, Rádžív Gándhí však důrazně trval na tom, že milost se rozhodl udělit nikoli s ohledem na Mannův volební úspěch, nýbrž výhradně proto, že sám touží po „zhojení ran“.¹¹

Když byl Mann propuštěn na svobodu, nejdůležitější frakce strany Akali se sice pod jeho vedením spojily, jejich jednotu však neměla dlouhé trvání. V letech, která následovala, došlo ke značnému oslabení Mannovy podpory, strana se rozštěpila a z Mannovy frakce se stala jen jedna z mnoha malých skupin pohybujících se na periferii strany Akali. Za svůj politický vliv vděčil Mann v převážné míře tomu, jak dokázal vyjednávat spojenectví mezi umírněnými křídly sikhské politické reprezentace a radikály. Militanti Manna respektovali jak pro jeho radikální rétoriku, tak i z důvodů pronásledování, které musel vytrpět kvůli své údajné úloze ve spiknutí s cílem zavraždit Indíru Gándhiovou. Když ozbrojená policie v roce 1990 dostala volnou ruku a vlada radikálů byla u konce, znamenalo to i úpadek Mannova vlivu.

Mann soudí, že vítr se začal obracet proti radikálům v roce 1992 a podle jeho mínění byli militanti zničeni jak zvenčí, tak i zevnitř. Prohlásil, že šlo o problém vedení: poté, co byli mnozí čelní představitelé pochyťáni, začali si radikálové užívat kořisti, kterou nashromáždili – jejich domy měly nyní klimatizaci a bojovníci se projížděli v drahých automobilech. „Tváří v tvář masám hlásali puritánské způsoby,“ řekl Mann, „ale sami žili v přepychu.“ Normy uplatňované v hnutí degenerovaly. „Stranu ovládaly pušky,“ prohlásil bývalý sikhský vůdce a dodal, že „to mělo být naopak.“ Rozmáhaly se vnitřní spory a spíše než v boji s policií hynuli mnozí radikálové rukou příslušníků soupeřících frakcí.

Koncem devadesátých let dvacátého století byl už Mann jedním z mála aktivistů, kteří nebyli zabiti, uvězněni ani poslání do úkrytu

v zahraničí, nejčastěji do Pákistánu, Anglie nebo Spojených států. Podobně jako bývalí radikálové, s nimiž jsem mluvil v Indii a ve Spojených státech, pocítoval i Mann hořkost jak k indické vládě, o níž soudil, že jeho hnutí pronásleduje, tak i k extremistickým příslušníkům radikálních organizací, které vinil z toho, že hnutí rozložili zevnitř.

Zeptal jsem se Manna, zda nyní radikálnost celého hnutí nepokládá za omyl. Řekl mi, že vzhledem k zeměpisné situaci Paňdžábu – obklopeného zbytkem Indie s vojenskými zdroji, jež zdaleka převyšují všechno, čím může disponovat Paňdžáb – nemohlo hnutí nikdy vést opravdu produktivní vojenskou kampaň, ovšem s výjimkou situací, kdy „tresty“ a „represe“ po násilí volaly, jako například v případech atentátů na ministerskou předsedkyni Indíru Gándhiovou a na paňdžábského premiéra Beanta Singha. Ve většině případů, jak řekl, bylo však násilí spíše kontraproduktivní, poněvadž vládě dávalo záminku k vykořevení celého hnutí. Mann sám by dal přednost mírovému řešení takového typu, jako je například navrhované oddělení Quebecu od Kanady. Zároveň ovšem připustil, že principiálně proti uplatnění násilí k dosažení spravedlivé věci nic nenamítá. Jak uvedl, jeho nesouhlas s násilnými akcemi v tomto konkrétním případě není „mravním rozhodnutím“, nýbrž „rozhodnutím strategickým“.

Sikhská a hinduistická ospravedlnění násilí

Když se člověk zamyslí nad hrozbou daní, již si patnáct let teroru vyžádalo, zdá se mu zcela nepředstavitelné, že by se všechno to krveprolití a ničení dalo nějak ospravedlnit. Cena, kterou za násilí bylo třeba zaplatit – a to především na paňdžábském venkově, kde se sociální a psychologická zranění hojí obzvláště pomalu – je stále velmi patrná.

Ozvěny tragické minulosti jako by se ještě pořád nepřestávaly odrážet od hliněných stěn domků vesnice Sultanwind nedaleko Amritsaru, přestože jsem ji navštívil až několik let poté, co bylo sikhské hnutí rozdraceno. Během svého pobytu ve vesnici jsem se zúčastnil rozhovorů s rodinnými příslušníky bývalých aktivistů, které vedl můj kolega profesor Hariš Puri spolu se skupinkou svých doktorandů z katedry politologie na Univerzitě Guru Nánaka Déva. Sultanwind v minulosti sloužil jako hlavní ústředí jedné

z frakcí Chálistánské zvláštní jednotky; bylo to v nejbouřlivějším období sikhského radikálního hnutí, jehož tragický konec stále hraje v životě vesnice významnou úlohu. Mluvili jsme například s Hardžapem Singhem, příbuzným jednoho ze studentů a vedoucí osobností vesnice. Zdálo by se, že tento vesnický vůdce má všechny důvody ke spokojenosti: právě byl zvolen do rady Amritsarského městského sdružení, patřil k Čauhanům, vedoucí podkastě této oblasti, a stál v čele rozsáhlé rodinné zemědělské usedlosti, kterou řídil buď osobně, anebo mobilním telefonem. Jeho rodinní příslušníci hráli v sikhském společenství už odněpaměti vedoucí úlohu a obrazy zdobící stěny jeho domu naznačovaly, že ho pojí svazky s Pratapem Singhem Kaironem, proslulým sikhským vůdcem období poté, co Indie získala nezávislost, i se Simrandžitem Singhem Mannem, který stál v čele strany Akali v nedávnější době.¹²

Navzdory úspěchům, jichž Hardžap Singh dosáhl, naplňovalo jeho domácnost ovzduší smutku, jež symbolizovala jedna ze stěn obývacího pokoje věnovaná památce Hardžapova mladšího bratra Kanwardžita Singha, kterého rodina uctívá jako mučedníka za věc sikhského společenství. Kanwardžit Singh se narodil v roce 1966 a vyrůstal s dvojí vášní: pro sikhismus a pro sport, zejména pozemní hokej. V roce 1982, když mu bylo pouhých šestnáct let, zašel si poslechnout Džarnaíla Singha Bhindranwala a nadchl se pro romantiku a dobrodružství, které si spojoval s radikálním sikhským hnutím. V roce 1985 – přestože několik rodin z okolí už v té době nabídlo pohlednému mladému sportovci své dcery k manželství – se stal Kanwardžit příslušníkem Chálistánské zvláštní jednotky. O dva roky později, ve věku jednadvaceti let, byl jmenován vrchním velitelem celé organizace.

Byly to hektické doby, vzpomínají jeho rodinní příslušníci na čas, kdy se jejich malá veska stala střediskem velmi aktivní a významné organizace. Na Kanwardžitovu vedoucí úlohu byli všichni pyšní – ostatní mladíci z vesnice mu byli buď podřízeni, anebo si netroufali proti němu jakkoli vystoupit. Kolovaly pověsti o „akcích“, jež Kanwardžitovy jednotky podnikaly v okolních oblastech a zůstávaly po nich zabítí vládní úředníci, policejní důstojníci a političtí představitelé. Lidé z vesnice Sultanwind, a dokonce i místní policisté byli však před veškerým násilím chráněni tak dlouho, dokud byl Kanwardžit naživu.

Jak už to však bylo s většinou radikálních sikhských předáků, netrvala jeho velitelská a právě tak ani životní dráha příliš dlouho.

Už v roce 1989 se Kanwardžit spolu se dvěma spolubojovníky ocitl v obklíčení policie v domě poblíž města Džalandhár – policisté si zřejmě vůbec neuvědomili, jaký úlovek se jim dostal do rukou, a zajatce začali nakládat do aut, která je měla dopravit na policejní stanici k výslechu. Pak se jednomu z Kanwardžitových spolubojovníků podařilo z vozidla vyskočit. Dal se na útěk, avšak Kanwardžit nebyl schopen běžet, poněvadž při léčbě staršího zranění mu byla do nohy voperována kovová destička. Místo toho spolknul jednu z kyanidových kapslí, které s sebou vždy nosil pro případ, že by se ocitl v podobné situaci. Stejně jako mnozí radikální vůdci dával přednost sebevraždě před mučením až k smrti, při němž by byl nucen prozradit informace o svém hnutí. V té době bylo Kanwardžitu Singhovi třídvacet. O několik měsíců později byla už většina mladých mužů z jeho vesnice rovněž mrtvá; místní společenství tak ztratilo celou generaci chlapců.

Přesto však nebyli zapomenuti. Kromě souboru fotografií na stěně pokoje v rodinném domě vytvořila Kanwardžitova stará matka ještě další, soukromější svatyni ve své ložnici, kde se Kanwardžit narodil. Hardžap a jeho synové znali bezpočet příběhů ze slavné doby sikhského hnutí. Spolu s vesnickými staršími postavil Hardžap uprostřed vesnice i pomník „všem ztraceným synům“, kteří přišli o život ve střetnutích s policií v době teroru. Na památku „ztracených synů“ chtěli pojmenovat rovněž novou školu, ale vznikl spor se státními úředníky, kteří měli pochyby, zda je vhodné umístit vládní instituci zrovna v budově věnované mužům, kteří byli koneckonců nepřáteli státu. Jako památeční budova z toho důvodu nakonec posloužila knihovna přiléhající ke škole.

Hardžap se mnou o Kanwardžitově protivládním odporu raději nechtěl mluvit, ovšem zešíroka se rozpovídal, jakmile řeč přišla na schopnosti jeho bratra jakožto politického vůdce. „Kanwardžit svou moc nikdy nepoužíval k tomu, aby vydělal peníze,“ řekl mi Hardžap hrdě a dodal, že jeho bratr vždy „bojoval za principy“. Jiné militantní skupiny, jako byli například Bhindranwalovi tygři, podle Hardžapa přitahovaly darebáky, kteří zbraní užívali i k tomu, aby si obstarali peníze, drogy a ženy. Kanwardžitova skupina, Chálistánská zvláštní jednotka, tyto závadné prvky musela čas od času „eliminovat“, aby celé hnutí nepřestalo být účtyhodné. Jak uvedl Hardžap, někdy bylo potřeba přistoupit i k „eliminaci“ příslušníků vlastní skupiny, pokud se zjistilo, že zneužívají moc.¹³

Čemu však tato moc sloužila? Co bylo cílem hnutí?

Zdálo se, jako by moje otázka Hardžapa zpočátku poněkud zmátla, a chvíli váhal, jak na ni má nejlépe odpovědět. „Podporovat sikhské společenství,“ prohlásil nakonec.

A stálo to za to? Nebyla smrt jeho bratra a všech ostatních nadarmo?

Na tuto otázku odpověděl Hardžap Singh nepřimo: „V sikhských dějinách,“ vysvětlil, „mladí mužové odcházejí do boje a nevracejí se. Jsou to naši mučedníci.“

Toto prosté ospravedlnění vysvětlující, proč mladí mužové bojují v bitvách (a zabíjejí a jsou zabíjeni ve svatém boji), má hluboké kořeny v náboženských tradicích Indie. Už dávno před tím, než se sikhismus v šestnáctém století vyvinul v samostatnou náboženskou tradici, ve védských dobách starověké Indie, pozvedali tehdejší válečníci své hlasy k bohům a žádali je, aby se zúčastnili jejich bojů a poskytli jim božskou pomoc zaručující vítězství. Síla bohů byla pak živě znázorňována mytickými příběhy plnými nejruznějších násilných střetnutí a krvavých aktů pomsty.¹⁴

Jak se indické náboženské tradice rozvíjely, obrazy války v nich přetrvávaly. Proslulé indické epy *Mahábhárata* a *Rámájana* obsahují velkolepé popisy válek a bitev a Krišnovo pamětihodné kázání Bhagavadgíta je v Mahábháratě zaznamenáno jako přednášené přímo na bitevním poli. Bhagavadgíta uvádí několik důvodů, proč je zabíjení ve válce přípustné, a patří mezi ně i argument, podle něhož duši nikdy doopravdy zabít nelze – „kdo zabijí, nezabijí; kdo je zabit, není zabit“. Další důvod je založen na *dharmě* (mravním závazku): povinnosti člena kasty válečníků (*kšatrija*) už z podstaty zahrnují i zabíjení, takže násilí je ospravedlněno poukazem na nutnost zachovat samotný společenský řád.¹⁵ Móhandás Gándhí, stejně jako mnoho jiných moderních hinduistů vážících si Bhagavadgíty, považoval ovšem násilí, o němž se v ní mluví, jen za alegorické a soudil, že má zobrazovat konflikt mezi dobrem a zlem.¹⁶ Gándhí, který sám hlásal nenásilí, však uznával, že z tohoto obecného pravidla mohou existovat výjimky v případech, kdy se malým strategickým násilným aktem zabrání většímu násilí.¹⁷

Většina představitelů hinduistického nacionalismu se ovšem v otázce, zda hinduistické náboženství předepisuje nenásilí, s Gándhím neshodovala. Hinduistická Národní vlastenecká organizace (Raštriya Swajamsevak Sangh) zahájila výcvik polovojskových jednotek na obranu hinduistické kultury už ve dvacátých letech dvacá-

tého století. Gándhího atentátník byl bývalý člen RSS a v roce 1992 přívrženci RSS zaútočili na starobylou mešitu ve městě Ajódhja, což po celé Indii vedlo k šarvátkám mezi muslimy a hinduisty, které tisíce lidí zaplatily životem. Také mnozí vedoucí představitelé hinduistické nacionalistické strany BJP pocházejí z řad RSS, a když se roku 1998 dostala k moci vůbec první vláda BJP na národní úrovni, jedním z jejích prvních rozhodnutí bylo schválení pokusného jaderného výbuchu, jímž se měla demonstrovat vojenská moc Indie. Je jasné, že podobně jako většina náboženských tradic je také hinduismus schopen zahrnovat v sobě stanoviska násilná i nenásilná.

Podobně jsou i dějiny sikhismu dějinami násilných střetnutí, zpravidla na obranu této tradice proti jejím nepřátelům.¹⁸ Přitom je však krví zbrocená historie sikhismu do určité míry paradoxem. Guru Nának, duchovní učitel, který působil v šestnáctém století a je považován za zakladatele sikhismu, bývá v literatuře zobrazován jako křehká duše – je to jeden z velikých světců indického středověku,¹⁹ jeho následovníci se však brzy zapletli do vojenských střetnutí s pronikajícími mogulskými armádami. Od konce šestnáctého století se k sikhské komunitě začali připojovat členové kmenové skupiny známí jako Džatové a tito proslavení válečníci vtiskli postupně své bojovné hodnoty a symboly celému sikhskému společenství.²⁰ Někteří odborníci na sikhismus jsou toho názoru, že nejmilitantnější a nejagresivnější stránky této tradice – včetně povstání, které se odehrálo v posledních desetiletích dvacátého století – jsou dědictvím právě džatského vlivu.

Na konci sedmnáctého století stanul už guru Gobindh Singh – desátý a poslední učitel posloupnosti velikých sikhských mistrů – v čele dosti početné armády. Nejvyšší poctou, již se mohlo dostat těm, kdo za věc sikhismu položili život, byla pověst mučednictví. K symbolům, o nichž se říká, že je guru Gobindh Singh v roce 1699 přinesl svým následovníkům a věřící je uctívají dodnes, patří i takové znaky bojovnosti, jako je meč a náramkový štít připevňovaný k zápěstí. V současnosti se ze sikhských symbolů nejčastěji setkáváme s dvojbřitým mečem v kruhu – či snad v kotlíku – a s dvojicí zahnutých mečů. Válčení tudíž není jen součástí sikhských dějin, nýbrž i ústředním prvkem sikhské ikonografie.²¹

V osmnáctém století se sikhské vojsko ve skutečnosti skládalo z několika armád, které měly rozděleny sféry vlivu. Počátkem devatenáctého století pak zkonsolidoval sikhská území – a také

sikhské armády – maharádža Randžit Singh, jehož království obsáhlo větší část Paňdžábu a stalo se poslední na Britech nezávislou oblastí Indie. Teprve později v devatenáctém století se koloniální mocnost po těžkých bojích prosadila i zde. V britském koloniálním období došlo k úpadku sikhského společenství, ale od roku 1873 začalo působit reformní hnutí, které tradici obnovilo a zavedlo přísná měřítka víry i jednání. Příslušníky tohoto hnutí známého jako Singh Sabha zvláště pobuřovalo vystavování toho, co pokládali za hinduistické artefakty, ve Zlatém chrámu i v jiných sikhských svatyních a *gurdwarách* (domech sikhské bohoslužby; *gurdwara* doslova znamená „práh guruů“).

Ve dvacátých letech dvacátého století začaly skupiny sikhů volat po reformách správy *gurdwar* a vyzývat k odstranění těch, kdo ovládali sikhské svatyně, včetně Udasiů (sektu, která svůj původ odvozovala od syna guru Nánaka, uctívala hinduistické bohy i hinduistické texty a guru Nánaka vyvyšovala do té míry, že zbylých devět guruů-zakladatelů sikhismu přehlížela). Britské úřady těmto požadavkům v roce 1925 ustoupily a zřídily správní radu, takzvaný výbor Širomani Gurdwara Prabandhak (SGPC, Výbor pro ústřední správu *gurdwar*), v němž zasedali z větší části volení zástupci. Z SGPC se brzy stalo hlavní bojiště sikhské politiky. Jedna ze skupin stoupenců hnutí za reformu *gurdwar* zvaná Akali Dal („tlupa Nesmrtelného“) se později proměnila v politickou stranu a po osamostatnění Indie se s úspěchem ucházela o křesla v zákonodárném sboru; spolu s Indickým národním kongresem dokázala utvářet akceschopné vlády Paňdžábu. Sikhští politici podporovali boj Indie za nezávislost na Británii, třebaže někteří z nich chovali pochybnosti stran toho, v čem spatřovali hinduistickou nadvládu nad hnutím za nezávislost.²² Úspěch Muhammada Aliho Džinnáha a ustavení muslimského státu Pákistán přispělo k tomu, že nemálo sikhů začalo být přesvědčeno o potřebě podobného státu pro sikhy.

Nezávislost Indie v roce 1948 se stala pro mnoho sikhů, kteří podporovali odboj proti Britům, příčinou rozčarování. Měli pocit, že se v hlavním proudu národní politiky ocitli kdesi na periferii, a nezískali moc dokonce ani nad svou vlastní oblastí Indie, poněvadž v Paňdžábu tvořili jen necelou polovinu hlasujícího obyvatelstva. V padesátých letech vzniklo politické hnutí dožadující se na indické vládě splnění slibu, že paňdžábské hranice budou stejné jako u ostatních indických států stanoveny na základě jazyka. Jeho

přivrženci trvali na tom, aby do Paňdžábu patřili jen ti, kdo mluví paňdžábsky, což ovšem znamenalo totéž co požadovat takový stát, v němž by sikhové měli většinu. Sant Fateh Singh – tehdejší charismatický předák – vyhlásil za bedlivé pozornosti sdělovacích prostředků protestní hladovku a vyhrožoval, že se upálí přímo v areálu Zlatého chrámu. Indická vláda v čele s ministerskou předsedkyní Indírou Gándhiovou se nakonec rozhodla ustoupit a starý Paňdžáb byl v roce 1966 opravdu rozdělen podle jazykových hranic, což vedlo ke vzniku nového a menšího Paňdžábu, který měl těsnou sikhskou většinu.

Tyto rané kampaně za sikhskou autonomii a politickou pravomoc předjímalý hnutí, které se rozvinulo v osmdesátých letech. V mnoha ohledech bylo však toto nové hnutí intenzivnější a také náboženštější.²³ Jeho počátky sahají do roku 1978, kdy došlo ke střetnutí mezi několika sikhy a členy uskupení Sant Nirankari, což je jedna z větví hnutí Nirankari, které se od hlavní sikhské tradice odtrhlo – přívrženci Sant Nirankari následují svou vlastní posloupnost guruů. Vůdcem sikhů útočících na nirankarie byl Džarnail Singh, mladý venkovský kazatel, který se v mladém věku připojil k Damdami Taksalu, náboženské škole a duchovnímu středisku, které se odkazovalo k velikému sikhskému mučedníkovi Baba Deep Singhovi. Džarnail Singh se stal po nějakém čase hlavou Damdami Taksalu a přijal za vlastní jméno předchozího vůdce, který pocházel z vesnice jménem Bhindran, a říkalo se mu tudíž Bhindranwale („bhindranwalský“). Džarnail Singh Bhindranwale začal zkoumat náboženské zvyklosti okolní sikhské společnosti a dospěl k názoru, že bohoslužba Sant Nirankari zaměřená na dosud žijícího guruja je domyšlivá a urážlivá. Násilí mezi oběma skupinami se stupňovalo a obě strany měly své mrtvé. Nakonec byl nirankarijský guru v roce 1980 zavražděn – někteří sice Bhindranwala podezírali, že v tom má prsty, ale nikdy nebyl ani obviněn, ani usvědčen.

Bhindranwalovo úsilí se následně zaměřilo na novou organizaci nazvanou Dal Chalsa („skupina ryzích“), která se těšila podpoře mladšího syna ministerské předsedkyně Sandžeje Gándhího a dalších vedoucích představitelů Indického národního kongresu včetně prezidenta Indie Zaila Singha.²⁴ Tito lidé měli zájem, aby nová skupina nahradila Akali Dal v postavení vedoucí strany v SGPC, avšak k tomu nikdy nedošlo. Rok nato byl zastřelen vydavatel několika paňdžábských hinduistických novin, známý Bhindranwalův

kritik, a opět se mluvilo o tom, že Bhindranwale je do vraždy zapleten, ale před soudem ani tentokrát nestanul a usvědčen nikdy nebyl. Bhindranwale však přece jen neušel zatčení a přitom byly zničeny jeho osobní dokumenty; od té doby stál neoblomně proti vládě. Tlupy mladých sikhů začaly bez rozmyslu vraždit hinduisty a později téhož roku (1981) unesla skupinka sikhů v Pákistánu letadlo Indických aerolinií. To vedlo k výbuchu masového násilí.

Situace se vyhrotila 5. července 1984, kdy ministerská předsedkyně Indira Gándhiová poslala v rámci operace označené jako Modrá hvězda (*Bluestar*) jednotky indické armády do Zlatého chrámu. Byla to velice komplikovaná akce trvající celé dva dny a o život při ní přišly dva tisíce lidí a možná i více, včetně nevinných věřících. Bhindranwalovi bojovníci se srdnatě bránili, nakonec byli však pobiti do posledního muže a padl i samotný Bhindranwale. Sikhské společenství šokovala nejen násilná smrt jeho čelního představitele, ale i nevidané znesvěcení nejposvátnější sikhské svatyně. Dokonce i umírnění sikhové po celém světě se zděsili, když se jim donesly obrázky indických vojáků dupajících se vojenských bagančatech po nejsvětějších sikhských místech a vystřelujících díry do zdobných mramorových fasád na budovách chrámového areálu. Atentát na Indíru Gándhiovou z 31. října 1984 byl všeobecně přijímán jako akt pomsty za toto zneuctění. Den poté bylo v Dillí i jinde rozhněvanými davy zmasakrováno více než dva tisíce sikhů – někteří tvrdí, že tuto odvetu podnítila sama policie.²⁵

Bhindranwalova kázání poskytují vodítka, jež nám pomáhají chápat jeho náboženskou citlivost i politické důsledky, které z ní plynuly. Nesouvislým, lidovým způsobem vyzýval Bhindranwale své stoupence, aby si v době zkoušek uchovali víru, a v jeho slovech bylo slyšet i rozšířené obavy, že sikhové mohou v záplavě obrozujícího se hinduismu anebo (což by bylo ještě horší) v moři sekularismu přijít o svoji totožnost. Jedním z jeho vůbec nejčastěji opakovaných témat byla otázka přežití sikhského společenství; pro „společenství“ (komunitu) přitom užíval výrazu *qaum*, který s sebou nese podtext státní svrchovanosti.²⁶ Co se týče ideje Chálistánu, samostatného sikhského státu, Bhindranwale jednou prohlásil, že „není ani pro něj, ani proti němu“.²⁷ Na druhé straně vždy podporoval sikhský koncept *miri-piri* neboli představu, že duchovní a světská moc spolu souvisejí.²⁸ Vykresloval přitom obraz velkolepé války mezi dobrem a zlem, která se v současnosti

vede – „zápasu... o naši víru, za sikhský národ, za lidi, kteří jsou utlačováni“.²⁹ Svě mladé stoupence nabádal, aby povstali a zaujali svá místa v řadách těch, kdo bojují za spravedlnost. „Guru vám dá sílu,“ ujišťoval je.³⁰

Násilí sice nebylo výslovným předmětem Bhindranwalových promluv, avšak tomu, co podle něj může v tomto nespravedlivém světě z konceptu *miri-piri* vyplynout, se rozhodně nijak nevyhýbal.³¹ Potvrzoval, že sikhská tradice, stejně jako většina ostatních náboženských tradic za normálních okolností předepisuje nenásilí a svým stoupencům zakazuje zničit lidský život.³² Připouštěl také, že „pro sikha je velikým hříchem mít v držení zbraně a kohokoli zabít“. Zároveň ovšem Bhindranwale ospravedlňoval příležitostné násilné jednání, pokud k němu dochází ve výjimečných podmínkách, a říkal, že „je ještě větším hříchem mít v držení zbraně a neusilovat o spravedlnost“.³³ V jeden zvláště vypjatý okamžik dokonce pochválil své mladé zástupce za to, že unesli letadlo, a od vedoucích politických představitelů Indie se dožadoval buď úplného přijetí svých požadavků, „anebo jejich hlav“.³⁴

Jeden z dodnes žijících předáků tohoto hnutí uznal, že sikhismus násilí připouští, ale zpravidla jen tehdy, užívá-li se ho k obraně. Tímto vůdcem byl Sohan Singh, jehož jméno se uvádí v souvislosti s jedním z nejvýznamnějších koordinačních orgánů militantního sikhského hnutí, takzvaným Panthickým výborem Sohana Singha. Když jsem se s ním setkal na předměstí Mohalli poblíž Čandigarhu, bylo mu už více než osmdesát.³⁵ Sohan Singh se o roli lásky v sikhismu vyjadřoval velmi výmluvně: prohlásil, že sikhská tradice lásku zdůrazňuje a konverzi připouští pouze v případech mravního přesvědčení. Jak však Sohan Singh rovněž řekl, snaží-li se vás druzí zabít, máte právo pokusit se zabít je. Argumentoval, že násilí, kterého se sikhové v nedávných letech dopouštěli, bylo v první řadě odpovědí na násilí, jehož se na nich dopouštěl stát. Prohlašoval, že vraždy, které radikálové páchali, měly vždy nějaký účel: nikdy nešlo o „zabíjení kvůli zabíjení“.³⁶ Navíc, jak zdůrazňoval, byla pokaždé vydána varování a trest byl vykonán jen v případech, kdy zločinci i nadále pokračovali v jednání, které militanti pokládali za nepřístojné.

Člověka napadne, proč se vlastně radikálové domnívali, že disponují mravní autoritou umožňující jim vynášet soudy nad druhými a sami pak na nich vykonávat tělesné tresty. Lze-li soudit na základě pozoruhodné řady rozhovorů s mnoha sikhskými militanty,

kteří přepsala, rozebrala a ve své knize *Boj za víru a za národ* zveřejnila Cynthia Keppley Mahmoodová, zdá se, že militanti se otázkou své vlastní mravní autority nijak zvlášť nezabývali.³⁷ Podle sikhské tradice postačuje rada tvořená pěti předáky k tomu, aby společenství poskytla náležité vedení; v sikhismu tak neexistuje žádná kněžská hierarchie ani kodifikovaná autorita. Roku 1986, těsně poté, co byl zabit Bhindranwale, vytvořili radikálové svůj vlastní Panthický výbor (autoritativní radu vedenou pěti staršími). Bhai Dhanna Singh, jeden z těch, kdo zasedali v tomto prvním výboru, Mahmoodové vysvětlil, že úkolem skupiny bylo mluvit za sikhy. Tvrdil, že výrazem *sikh* se označuje každý, „kdo poslouchá příkazy guruů“. Guruovým příkazem, jak řekl Dhanna Singh, bylo „promlouvat proti nespravedlnosti“. Dodal pak ještě, že „ten, kdo je loajální utlačovatelskému režimu, nikdy nemůže být sikh“.³⁸

Radikálové tedy předpokládali, že jsou vybaveni jakousi božsky ustavenou autoritou, která jim umožňuje napravovat nespravedlnosti a ochraňovat veřejný řád. Sohan Singh měl za to, že jemu a jeho spolupracovníkům je svěřena mravní jurisdikce umožňující jim rozhodovat o životě a smrti těch, kdo jsou jim svěřeni, především v situaci, kdy vláda podle předpokladů mravně zkrachovala. Jak řekl, bylo potřeba ukázat, že on a jeho spolupracovníci jsou schopni dostát své veřejné úloze strážců politické spravedlnosti a zodpovědných mravů. Co konkrétně Sohan Singh považoval v případě militantů za dobré mravy, to se do jisté míry vyjasnilo, když se zmínil o omluvě, jež byla nabídnuta rodinám lidí, kteří byli neúmyslně zabiti při výbuchu bomby nastražené na paňdžábského premiéra Beanta Singha; Sohan Singh o něm vždy mluvil jako o „zabijákovi“ a prohlásil, že byl zabit „v záru boje“. Tato omluva, jak řekl, ukazovala „mravní odvahu“ radikálů.³⁹

Zatímco Sohan Singh podle všeho neměl k tomu, jak militanti uplatňovali moc, kterou disponovali, žádné větší výhrady, Simrandžit Singh Mann se nad touto otázkou zamýšlel hlouběji. I když nepocítoval žádné rozpaky nad tím, že sikhové zabíjeli lidi pokládané za nepřátele víry, domníval se, že v tomto směru je třeba přijímat určitá strategická rozhodnutí. Mann rozlišoval mezi „náhodným zabíjením“ a „cíleným zabíjením“. Smyslem prvního, jak řekl, je jednoduše vyděsit obyvatelstvo obecně a dosáhnout toho, aby si uvědomilo, že potenciálně by se mohlo stát terčem ještě horšího teroru v podobě odvetných opatření státu. Cílené zabíjení, na druhé straně, napomáhá rozšířit řady těch, o jejichž podporu se ra-

dikálové opírají, poněvadž v lidech vzbuzuje sympatie a eliminuje jedince jednající nemilosrdně. Působivým příkladem takového cíleného zabití byl podle Simrandžita Singha Manna právě atentát na premiéra Beanta Singha, který byl zosobněním státní tyranie. Podobným symbolem byl i bývalý náčelník paňdžábské policie K. P. S. Gill. Kdyby měl být zabit, jednalo by se rovněž o symbolický akt. Atentát na něho by byl vyjádřením kolektivního soudu sikhů a skutečnosti, že jejich hnutí stále disponuje nezanedbatelnou mocí.

Generálmajor Narinder Singh, další bývalý předák radikálního sikhského hnutí, souhlasil, že premiér Beant Singh „musel být zabit“ a že se K. P. S. Gill už zanedlouho stane terčem – „zítra“, jak řekl.⁴⁰ Narinder Singh dokázal podobný akt ospravedlnit, poněvadž násilí s cílem obrany či trestu schvaloval. Měl za to, že militantní hnutí poskytovalo stabilitu v době anarchie a státní korupce. Na druhou stranu měl rovněž pocit, že radikální sikhské hnutí zašlo ve svém donkichotském ozbrojeném boji o moc mnohem dále.

Když mi Narinder Singh vysvětloval roky teroru sužujícího Paňdžáb, dospěl k závěru, že „chlapi“ – tak se v Paňdžábu o sikhských radikálech mluví běžně – čas od času „byli horkokrevní“.⁴¹ Právě vášnivost se jim nakonec stala osudnou. „Nakonec lidem ze všeho toho zabíjení začne být špatně,“ vysvětlil mi v odpověď na otázku, proč se hnutí rozpadlo. Jednoho dne, dodal, povstanou sikhové znovu. Ale teď ne, řekl. „Všichni chlapi jsou mrtvi.“

KAPITOLA 6

ARMAGEDON V TOKIJSKÉM METRU

Náboženskou tradicí, kde by člověk očekával násilí vůbec nejméně, je nejspíš buddhismus a země, kde jsou lidé na násilný útok ze strany náboženských teroristů nejméně připraveni, by mohlo být moderní a urbanizované Japonsko. Přesto na sebe právě jedna z odnoží japonského buddhismu, skupina nazývaná Óm šinrikjó, upoutala pozornost celého světa, když její členové v tokijském metru otevřeli několik nádob se sarinem, jedovatým plynem, kterému padlo za obětí tucet nevinných pasažérů a tisíce dalších se přiotrávily. Šlo navíc o jeden z nemnoha případů náboženského aktivismu na celém světě, kdy k teroristickým účelům bylo užito zbraní hromadného ničení. Jak se mi však podařilo zjistit, útok příslušníků sekty Óm šinrikjó neměl za cíl zabít velké množství lidí, nýbrž spíše prokázat věrohodnost vůdce sekty prorokujícího bezprostředně se blížící vypuknutí apokalyptické války.

Bylo právě tři čtvrtě na osm ráno, pondělí 20. března 1995, čas dopravní špičky. Pětice mladých mužů, příslušníků hnutí a vědců ve službách elitního Ministerstva vědy a technologie při Óm šinrikjó, nastoupila na pěti různých konečných stanicích do souprav složitěho systému tokijské podzemní dráhy. Podle jízdního řádu se mělo všech pět vlaků setkat skoro přesně za půl hodiny na jediné ústřední stanici: na zastávce Kasumigaseki uprostřed vládní čtvrti města, jen několik bloků od budov parlamentu, vládních úřadů a císařského paláce.

Své místo ve vlaku linky Hibija zaujal mladý doktorand studující fyziku na Tokijské univerzitě. Na druhém konci téže linky čekal jiný absolvent fyziky a na linku Čijoda nastoupil bývalý kardiolog, který studoval ve Spojených státech a poté absolvoval univerzitu Kejo v Japonsku. Na jedné konečné linky Marunúči byl někdejší student fyziky z univerzity Waseda, na opačné elektroinženýr.¹ Všichni tito náruživí a oddaní mladí muži sdíleli vedle

vědeckého vzdělání a dovedností také hlubokou oddanost Mistru Šókó Asaharovi. Ovšem při této příležitosti všichni sdíleli ještě cosi dalšího: každý měl deštník se zaostřenou špicí a v ruce třímal volně svinuté noviny. V novinách ukrývali plastické sáčky obsahující tekutou chemikálii.

Když se vlaky přiblížily k zastávce Kasumigaseki v samém středu Tokia, položilo pět mužů noviny na podlahu vlaku a zaostřeným koncem složených deštníků propíchno plastické sáčky s chemikálií. Na nejbližší zastávce pak všichni vystoupili a vlaky uháněly dál bez nich. Avšak za sebou nechali prosakující plastické sáčky a zlověstný zápach, který se začal šířit po vagónech podzemní dráhy. Ve své čisté podobě je sarin zcela bez zápachu, ale do sloučeniny, již připravili vědci Óm šinrikjó, se dostaly nečistoty, takže cítit byla. Podle některých svědků připomínal zápach hořčici, jiní ho přirovnávali k hořící gumě.²

Za několik minut už cestující začali kašlat, dusit se a chytat se za žaludek v záchvatech nevolnosti. Když vlak zastavil, pasažéři se vypořádali ven, zvraceli a zmítali se na nástupišti v křečích. Přesto se dveře zavřely a vlaky vyrazily na Kasumigaseki. Pasažéři uvnitř se hroutili na podlahu, svíjeli se v bolestech a trásli se s pěnou u úst, neschopni dýchat. Dokonce i ti, kterým se podařilo dostat ven, a uniknout tak smrti, trpěli po několik dnů bolestmi a neviděli. Doktorů a zdravotníků, kteří pečovali o kontaminované cestující, si později stěžovali na bolesti v krku a podráždění očí. Nakonec zemřelo dvanáct lidí, někteří přímo na zastávkách metra a jiní krátce nato v nemocnicích; celkem utrpělo následkem útoku újmu na zdraví zhruba 5500 lidí, mnozí z nich s trvalými následky.

Reakcí veřejnosti na tuto událost byl zpočátku šok a neschopnost uvěřit, že k něčemu takovému mohlo dojít. Zdálo se nepředstavitelné, že by se nevinní lidé mohli stát terčem tak zákeřného a ničemného útoku, a ještě k tomu v systému podzemní dráhy, který většina Japonců považuje za snad vůbec nejvěšednější a nejspolehlivější stránku veřejného života. Stanovisko veřejnosti se změnilo v hněv, jakmile policejní vyšetřování prokázala, že pachatelé zločinu byli vedoucí představitelé jednoho z všudypřítomných nových japonských náboženských hnutí. Pokračující pátrání sledovala japonská veřejnost bombardovaná zprávami z médií nadmíru bedlivě. Šókó Asahara, vůdce dotyčného hnutí, byl spolu s nejužším kroužkem svých věrných do roka po incidentu

zatčen a obviněn z plánování a provedení útoku. Soudní proces trval několik let a obvinění byli po celou dobu drženi ve vězení. V roce 2002 byla trojice pachatelů usvědčena a odsouzena k trestu smrti.

Útok nervovým plynem v Tokiu se stal jednou z nejdiskutovnějších událostí, která se v Japonsku na sklonku dvacátého století odehrála. Nemálo Japonců na něj pohlíží hlavně jako na odvrácenou stranu moderní, urbanizované společnosti, výsledek zoufalého hledání sociální totožnosti a duchovního naplnění. Badatelé zabývající se násilím ve společnosti shledali tento případ navysost pozoruhodným, neboť se v něm jednalo o terorismus nového druhu: ohromná událost, k níž došlo, byla motivována katastrofickým pojetím světových dějin a vůbec poprvé bylo použito zbraní hromadného ničení. Z hlediska mé vlastní snahy porozumět kulturám násilí, z nichž vyvstává náboženský terorismus, se bezprostředně nabízela především otázka, kterou si asi položí každý, kdo se o tak strašlivém činu doslechne: Jak může náboženství – a ze všech náboženství právě buddhismus – vést k něčemu takovému?

Když jsem odcestoval do Tokia nalézt odpovědi, mým cílem bylo zkoumat především kulturní kontext události a porozumět stavu mysli příslušníků hnutí Óm šinrikjó. I přes mimořádný zájem veřejnosti o tento případ a téměř jednohlasné odsouzení, jehož se Óm šinrikjó v japonské společnosti dostalo, uvolili se totiž vedoucí představitelé tohoto hnutí přijmout mne ve svém ústředí; jen několik dnů po mé návštěvě japonské úřady jejich centrálu uzavřely. Hlavní stan Óm šinrikjó se nacházel v menší kancelářské budově na rohu rušné křižovatky na tokijském předměstí Aojama. Než jsem dorazil na místo, bylo potřeba propracovat se hotovým kordonem televizních kamer a reportérů, jakož i policiemi zátarasy.

V této době, ani ne rok po incidentu s nervovým plynem, byli už Šókó Asahara, duchovní vůdce hnutí, a Fumihiro Džóju, jeho mluvčí, ve vazbě. Reprezentanti hnutí, kteří mne přijali, generální tajemník a zástupce tokijské pobočky pro věci veřejné, usilovali především o to, aby hnutí nepřestalo fungovat.³ Snaha japonské vlády postavit Óm šinrikjó mimo zákon, zcela hnutí rozpustit a přehodnotit i liberální zákon o náboženském sdružování dělala starosti nejen těmto vedoucím představitelům Óm šinrikjó. Právě tak znepokojovala i mnoho dalších Japonců, jimž podobné otázky nejsou lhostejné. Obávali se, že úřady v Japonsku omezí svobodu

vyznání a rozpoutají pronásledování členů mnoha nových náboženských hnutí.⁴

Čelné představitele Óm šinrikjó znepokojoval také způsob, jak se ve vězení zacházelo s jejich duchovním mistrem. Jasuo Hiramacu, zástupce pro věci veřejné, mi vysvětlil, že Mistr Asahara svůj údajný podíl na útoku popírá, a ujišťoval mne, že „všichni naši členové Mistrovi stále věří“. I přesto se mi však přiznal, že má pochybnosti. Když jsem se ho přímo zeptal, zda soudí, že je Asahara vinen plánováním plynového útoku, řekl jen: „To nevím.“ Otázal jsem se tedy dále, co se stane, bude-li shledán vinným mimo jakoukoli rozumnou pochybnost. Hiramacu odpověděl navysost zdrženlivě: „To by se vysvětlovalo dosti těžko.“ Ale i „jestli to udělal“, prohlásil zástupce pro věci veřejné, neotrášlo by to jeho přesvědčením a nepřivedlo by ho to až k odpadu od víry v Mistra Asaharu a v hnutí Óm šinrikjó. Pokud se Mistr na útoku nějak podílel, řekl mi Hiramacu, musel k tomu mít nějaký „náboženský důvod“.⁵ Tento názor sdíleli také další členové hnutí, s nimiž jsem mluvil, včetně dobrovolných prodavačů v knihkupectví Óm šinrikjó, které se nacházelo ve výškové budově uprostřed tokijského okrsku Šibuja a stoupalo se k němu po několika schodištích. Když jsem rozmlouval s tamními dobrovolníky z Óm šinrikjó, jejich knihkupectví – v té době posledního z dříve prosperující sítě pokrývající celé Japonsko – zbývalo do uzavření už jen několik dnů.⁶

Byl to křečovitý okamžik v dějinách Óm šinrikjó, nejen proto, že se hnutí stalo terčem veřejného útoku, ale i s ohledem na nevyhnutelné zhroucení světonázoru, který jeho příslušníci tak poslušně a spokojeně sdíleli. Vůbec nejlepší výklad pojetí světa, jež členové Óm šinrikjó vyznávali před útokem nervovým plynem i po něm, mi zprostředkoval mladík, který sám dříve patřil k personálu tokijské kanceláře. Tento bývalý příslušník Óm šinrikjó, jemuž zde budu říkat „Takeši Nakamura“, se s hnutím rozešel v bouřlivých dnech po útoku v metru. Hovořil jsem s ním v lednu 1996 v tokijském *International House*, tedy přibližně o rok později; v té době měl k doktrínám hnutí ještě pořád velikou úctu a oceňoval, jak jemu osobně Óm šinrikjó pomohlo v tom směru, že ho naplnilo pocitem naděje a důvěry v život.

Takeši Nakamura a útok Óm šinrikjó

Takeši Nakamura, s nímž jsem se setkal, byl hubený a nervózní mladík, který se k Óm šinrikjó připojil v lednu 1995, tedy jen dva měsíce před tím, než došlo k incidentu, jenž hnutí rozložil.⁷ Doba bezprostředně předcházející jeho vstupu do hnutí, jak mi sdělil, byla pro něho těžká jak profesionálně, tak i v osobním životě. Když se přidal k Óm šinrikjó, zvláštní dojem na něj udělala jeho kritika tradičního japonského náboženství. Většina forem buddhismu, jak mi řekl, je pro učence nebo existuje jen proto, aby umožnila pohřební rituály. Forma náboženství nabízená Óm šinrikjó byla přesně tím, co Nakamura hledal – čímsi schopným člověka osobně proměnit a zároveň se prorocky obracet k celé společnosti.

Nakamura se už předtím zajímal o náboženství, zejména o zenový buddhismus, i o sociální reformu. Japonský společenský systém pokládal za velmi silný a hierarchický, přičemž se domníval, že náležitě nevyjadřuje principy spravedlnosti, poctivosti a svobody. Nakamura rovněž soudil, že japonskou společnost není snadné změnit. To, co mu nabízelo hnutí Óm šinrikjó, nebyl jen osobní mystický zážitek, nýbrž i rovnostářské společenství a vize proměny sociálního řádu odpovídající přesvědčením, jež Nakamura sdílel.

Vzdor tomu, jak přitažlivým dojmem na Nakamuru hnutí v těchto ohledech působilo, než nabyl přesvědčení, že Óm šinrikjó je pravou cestou, již se má vydat, bylo zapotřebí i některých důležitých znamení. Nedlouho poté, co se Nakamura setkal s učením Óm šinrikjó, dostalo se mu dramatické zkušenosti: pocítil, jak jeho duše cestuje mimo jeho tělo. V té době také celé Japonsko zakusilo následky zemětřesení, jež v lednu 1995 srovnalo se zemí město Kóbe. Pro Nakamuru se obě tyto události staly duchovními znameními prokazujícími, že se světem je něco v nepořádku a že se blíží dramatické změny. Dne 23. ledna odeslal pohlednici, na níž vyjádřil svůj zájem o Óm šinrikjó, a krátce nato se stal členem hnutí.

Přidat se k hnutí, s tím nebyly spojeny žádné zvláštní náklady – hned na počátku Nakamura musel zaplatit deset tisíc jenů (přibližně sto dolarů) a pak už jen příspěvky ve výši tisíce jenů (deseti dolarů) měsíčně. Všechny publikace, videonahrávky a další vybavu mu pak hnutí poskytovalo za hotovost. V úvodních fázích svého členství musel Nakamura studovat knihy o Óm šinrikjó, včetně videonahrávek Šókó Asahary. Řekli mu rovněž, aby si prostudo-

val zvukové i obrazové záznamy Asaharových promluv a cvičil se v meditačních technikách, při nichž seděl v pozici „lotosový květ“. Měl žít odříkavým životem, vyhýbat se sportovním akcím, nechoďit do kina, nedívat se na televizi a vyvarovat se pohlavního života. Spolu s ostatními členy se měl rovněž vyhnout čtení a poslouchání zpráv veřejných sdělovacích prostředků, a to z důvodu „nečistoty údajů, které člověk o světě dostává“. Ke své radosti začal mít Nakamura brzy mystické zážitky při meditaci a při recitaci pěti principů Óm šinrikjó. Viděl jasné světlo, jež se k němu blížilo, slyšel zvon bijící v temnotách a cítil, jak se jeho vědomí pozvedává. Nakamura to sám později popisoval jako probouzení svého *kundalini* – tímto výrazem bývá označován střed osobní energie člověka, jehož se užívá v hinduistických meditačních technikách.⁸

Nakamura byl tak připraven k úplnému zasvěcení do hnutí. Jeho čtyřdenní iniciace začala 5. března, kdy byl spolu se třemi dalšími kandidáty uveden do malé místnosti. Tam si odložili všechno oblečení, místo něho si vzali pleny, jako by byli nemluvnata, a navlékli si taláry přes hlavu. Jíst, spát nebo chodit na toaletu nadále směli, jen pokud jim to bylo povoleno. Žádalo se po nich, aby podepsali prohlášení, že nevyzradí iniciační tajemství a nebudou si stěžovat. Pak byli po velmi dlouhý čas, jak se domnívali, ponecháni v naprostém tichu s úkolem doplnit větu začínající slovem: „Jsem...“ Když úlohu splnili, byli vyzváni spekulovat o tom, co je čeká po smrti. Přitom však byli ujištěni, že ať už bude jejich osud, jaký chce, Mistr Asahara bude na poslední cestě s nimi.

Celé zasvěcení vyvrcholilo příchodem Mistra Asahary samotného. Nakamuru na hnutí Óm šinrikjó zaujalo právě Asaharovo charisma, a proto považoval tento okamžik za obzvláště dramatický. Bylo to, jako by se Takešimu zjevil sám Kristus. Asaharovo náboženské poznání se zdálo být bezmezně hluboké, jeho předpovědi neotřesitelné a jeho vysvětlení sil působících podráždění a zmatení světa jasná a srozumitelná.

Dílem vděčil Asahara za mystický dojem, jímž působil, své slepotě. Krátce poté, co se roku 1955 narodil v malé vsi na jižním japonském ostrově Kjúšú, postihl ho dětský glaukom; na jedno oko oslepl docela a na druhé viděl jen špatně. Když dospěl do věku školní docházky, poslali ho i s bratrem, který byl slepý úplně, do speciální školy. Říká se, že tam Asahara získal nad ostatními žáky, bez výjimky nevidomými, díky svému omezenému zraku značnou moc.⁹ Dostával od nich peníze a těšil se vysokému postavení, protože

svých schopností dokázal užívat k tomu, aby jim popisoval svět okolo nebo je vodil městečkem, kde se škola nacházela. Jedna z vychovatelek ho popsala jako „panovačného a násilnického“.¹⁰

Do Tokia přišel Asahara s cílem získat vyšší vzdělání. Když však neuspěl hned u dvou přijímacích zkoušek, z nichž jedna by mu byla zajistila místo na prestižní Tokijské univerzitě, začal se duchovně vzdělávat po svém. Připojil se pak k novému náboženskému hnutí Agonšů, v jehož čele stála silná charismatická osobnost schopná prorokovat budoucí události. Doktríny hnutí byly bez okolků přejímány z nejrůznějších buddhistických tradic a své místo v něm nalézaly i taoistické myšlenky z Číny nebo jogínská cvičení z Indie. Právě prostřednictvím Agonšů se Asahara dozvěděl o hinduistické myšlence *kundalini*, což je svého druhu vnitřní vědomí, které je v rámci já člověka třeba povznést pomocí jogínských cvičení. Kolem roku 1985 už Asahara začal být hnutím Agonšů rozčarován, a nakonec z něj odešel; ideje tohoto hnutí si však odnesl s sebou a provázelo ho také zhruba tucet jeho členů, s nimiž založil svou vlastní skupinu. Poté, co roku 1986 navštívil Himaláje, kde – alespoň jak sám tvrdil – studoval s hinduistickými mistry a dostalo se mu mystických vidění, vrátil se do Japonska. Změnil si jméno na Šókó Asahara – jeho původní, rodné jméno bylo Čizuo Macumoto – a roku 1987 dal svému novému uskupení název Óm šinrikjó. Óm je alternativní hláskování hinduistické mantry, prepisované někdy také jako *aum*, následující *šinri* je japonské slovo s významem „nejvyšší pravda“ a *kjó* znamená „náboženské učení“. Asaharovi učedníci za tuto nejvyšší pravdu považovali v podstatě vše, co jejich Mistr vyslovil.

Zjevení Mistra v průběhu iniciačního obřadu bylo tedy více než jen vyvrcholením celé události: pokud se Nakamura týkalo, Asaharův příchod *byl* touto událostí. Duchovní vůdce do místnosti vstoupil v doprovodu dvacítky asistentů a usadil se na podušce. Podle Nakamury se Asahara zdál být prakticky slepý, byť Nakamura choval podezření, že na jedno oko dost možná ještě trochu vidí. Asahara se choval vážně, dokonce až hněvivě, a Nakamura cítil, jak každého ze zsvěcenců osobně hodnotí. Pak usrkl ze skleničky a rituálně ji poslal kroužku zsvěcenců, kteří ho obklopovali – Nakamura se podle pokynů rovněž napil. Následovalo krátké kázání, v němž mistr nováčkům vysvětlil, že věrně slouží jak Šivovi, tak i Buddhovi a od svých zsvěcenců očekává bezpodmínečnou oddanost.

Po promluvě Mistra Asahary odvedli nováčky pryč, do jiné místnosti, kde je usadili na chvějící se rohožku. Všichni ucítili, jak jim vibrace stoupají páteří vzhůru, a přitom odříkávali mantru a recitovali pět principů Óm šinrikjó, kterým je Asahara naučil. Ať už bylo v nápoji, který předtím okusili, cokoli, teď to začalo působit: Nakamura se později domýšlel, že nejspíš požili LSD. Dostavily se halucinace a Nakamura spolu s ostatními kandidáty zakoušel mystické zážitky. Zsvěcenci byli potom vyzváni, aby podali zprávu o tom, co viděli a co cítili, a přitom je upozornili, že kdyby spatřili „strašlivého boha“, jedině, co musí udělat, je myslet na Mistra Asaharu a vidění zmizí. Zakrátko se místnost zaplnila postavami přestrojenými, jak to popsal Nakamura, za „strašlivé“ a „pokojné“ bohy. Zsvěcencům vysvětlili, že se nyní ocitli v pekle, a vyzvali je, aby přemýšleli, co mohou udělat, aby se tomuto osudu vyhnuli. Nakamura se přiznal, že ho ten zážitek vyděsil, ale po boku měl ženu, která byla zkušenou členkou hnutí, a ta ho ujistila, že bude-li mít i nadále neochvějnou důvěru v Asaharu, přežije. Po srdceryvných vyznáních a vyhlášeních odpuštění účinky nápoje pomalu ustoupily a zsvěcení bylo u konce. Na závěr ještě zhlédli videonahrávky Mistrových kázání, vykonali meditační cvičení a dostali nitrožilní výživu, kterou jejich půst končil.

Po zsvěcení bylo Nakamurovi zakázáno vrátit se domů a místo toho byl poslán do kláštera Óm šinrikjó, kde se věnoval meditaci. Po nějakém čase byl přeložen do tokijského ústředí hnutí ve čtvrti Aojama, kde mu přidělili práci. Několik dnů poté, co nastoupil na místo v kanceláři Óm šinrikjó, si ovšem začal uvědomovat, že se hnutí i kancelář, kde pracuje, stalo terčem veřejné pozornosti. Bylo totiž právě 20. března 1995 a celé město se vzpamatovalo z velkolepého útoku nervovým plynem, jehož se právě stalo obětí.

Když se Nakamura o incidentu doslechl poprvé, přesně věděl, co to znamená. Myslel si, že „nadešel podivný čas“.¹¹ Když jsem se ho zeptal, co tím chce říct, v odpověď jen zašeptal: „Armagedon.“

Hlavní podstatou Asaharových proroctví byl veliký mrak vrhající stín na budoucnost: strašidlo světové katastrofy, jaká v dějinách člověka nemá obdoby. I když druhá světová válka byla pro japonskou společnost skutečnou katastrofou, s ní související zpusťování – a to včetně jaderných holocaustů v Hirošimě a Nagasaki – se vůbec nedalo přirovnat k tomu, co Asahara charakterizoval jako třetí světovou válku. Je dosti zvláštní, že Asahara tuto kataklyzmatickou událost označoval právě pojmem Armagedon, jenž

pochází z novozákonní knihy Zjevení, tedy z křesťanské Bible, a označuje se jím místo, kde má dojít k rozhodující bitvě mezi silami dobra a zla.¹² Podle biblického líčení tohoto konfliktu rozlomí zemětřesení veliké město na kusy a v pohromě, která nastane, zhynou všechny národy.

Asahara převzal proroctví ze Zjevení a smíchal je se starozákonními vizemi a s výroky francouzského astrologa Nostradama (Michela de Nostredame) z šestnáctého století. Právě od Nostradama převzal představu, že svobodní zednáři kují tajné pikle s cílem ovládnout svět. K těmto obavám pak Asahara přidal stejnou posedlost Židy jakožto ohniskem mezinárodního spiknutí, jakou trpí myslitelé Křesťanské totožnosti, a předpokládal, že zapojena je rovněž CIA. Navíc Asahara do své předpovědi světového vývoje zapracoval i hinduistické a buddhistické koncepty křehkosti života a hlásal, že jeho temná proroctví dojdou naplnění částečně proto, že lidem je třeba dát lekci z mravnosti: „K Armagedonu,“ řekl Asahara, „dojít musí, poněvadž „obyvatelé současné říše člověka si neuvědomují, že jejich osudem je zemřít.“¹³

Až přijde Armagedon, věštil Asahara, zaútočí síly zla těmi nejukrutnějšími zbraněmi. „Rozšíří se radioaktivita a životní podmínky se neblaze zhorší – dojde k nasazení jedovatých plynů, vypuknou epidemie a zavládne nedostatek potravin,“ hlásal Mistr.¹⁴ Přežijí jen lidé „s velikou karmou“ a ti, které ochrání prostředky poskytnuté organizací Óm šinrikjó. „Přežijí,“ řekl Asahara, „a vytvoří nový a transcendentní svět člověka.“¹⁵

Asaharova proroctví poskytovala Nakamurovi pocit jistoty o okolním světě a nabízela mu naději do budoucnosti. Toužil stát se jedním z těch, kdo přežijí a budou účastní budování lepšího světa. Stejně jako nemálo Japonců této generace měl dojem, že svět se pohybuje příliš rychle a vládne v něm příliš vysoká míra napětí, než aby se v něm mohl cítit pohodlně. Než se stal příslušníkem hnutí Óm šinrikjó, zdál se mu vlastní život prázdný a neúspěšný. Bylo tedy docela rozumné předpokládat, že z jeho osobního nepokoje musí mít někdo užitek. Když mu Asahara odhalil existenci mezinárodního uskupení konspiroujícího s cílem zotročit celý svět, Nakamuru tato představa vyděsila. Ovšem zároveň, jak mi prozradil, se mu Asaharovy názory intuitivně zdály být vcelku přijatelné.

Všechna prorocká vyhlášení Mistra Asahary se Nakamurovi vrátila dunivou ozvěnou, jakmile se poprvé doslechl o incidentu z 20. března. Nakamura řekl, že si připadal, jako když v divadelní

hře nadejde chvíle, kdy je člověk z tichého zákulisí znenadání povolán doprostřed bouřlivého dění na scéně. Poněvadž Asahara svým učedníkům předem vyložil, že Armagedon by mohl přijít v roce 1997, Nakamura a jeho spolupracovníci se domnívali, že případ v metru je jen předzvěstí nadcházejícího strašlivého kataklyzmatu, a tak s jistotou očekávali sled dalších příšerných událostí, jež se měly odehrát už v následujících dnech a měsících. Drama, jak řekl Nakamura, začínalo.

Jednou z okolností, jež Nakamuru okamžitě přesvědčily, že útok nervovým plynem je předzvěstí děsivého Armagedonu, bylo i místo, kde k němu došlo: nejen v systému podzemní dráhy, nýbrž právě ve vlcích mířících ke stanici Kasumigaseki uprostřed Tokia. Tato zastávka se nachází hluboko pod zemí v srdci vládní čtvrtě Tokia, a proto nemálo novinářů vyvozovalo unáhlené závěry a tvrdilo, že tato konkrétní stanice byla zvolena s cílem zaútočit proti japonské vládě. V tokijském ústředí Óm šinrikjó však členové hnutí – ti, které jejich vlastní představitelé účastníci se přípravy akce nijak blíže neinformovali – uvažovali o poněkud odlišných scénářích. Takeši Nakamura a jeho spolupracovníci se sice domnívali, že útok v metru dost možná skutečně byl útokem proti japonské vládě, ale útokem klamným. Pokládali za možné, že vládní úředníci podnikli útok sami na sebe s cílem odvrátit pozornost veřejnosti od toho, k čemu podle členů Óm šinrikjó ve skutečnosti došlo, totiž od skutečnosti, že vypukla třetí světová válka a vlády nad Japonskem se potají zmocnily Spojené státy. Samo užití nervového plynu navíc tuto teorii podle jejich mínění podporovalo, poněvadž příslušníci Óm šinrikjó od svých vůdců věděli, že v Japonsku takovou zbraní disponuje jediné americká armáda.¹⁶

Knihy Asaharových proroctví vydaná hnutím jen několik měsíců před tím, než došlo k útokům v metru, naznačovala další – a možná ještě významnější – důvod, proč se terčem stala právě zastávka Kasumigaseki. Mezi předpověďmi velikého zpusťování, k němuž mělo dojít na konci dvacátého století, byla i jedna týkající se nervového plynu: údajně měl být nasazen proti obyvatelstvu! Výslovně je tu zmiňován dokonce i sarin. Asahara občany vyzýval, aby se připojili ke hnutím, jako je Óm šinrikjó, která se na blížící se útok připravují. Japonská vláda, jak tvrdil, je nedokáže náležitě ochránit; Asahara výslovně prohlašoval, že vláda má „pro blížící se válku“ připraveny jen „slabé obranné prostředky“.¹⁷ V dalším tvrdil, že vláda vybuďovala jen jednu jedinou stanici podzemní dráhy,

kteřá se nalézá v náležitě hloubce pod povrchem, a tak je dostatečně bezpečná na to, aby jí bylo možné využívat jako kryt v případě jaderného útoku, případně útoku jedovatým plynem. „Jen stanici metra Kasumigaseki nedaleko budovy Sněmu lze využít jako kryt,“ psal Asahara, ale dokonce i ona je podle něho zranitelná.¹⁸ Pokud si aktivisté za terč zvolili právě tuto stanici metra, zřetelně tím ilustrovali nedostatečnost japonské bezpečnosti a zároveň podpořili platnost Asaharova tvrzení, podle něhož jedině jeho hnutí dokáže zachránit japonské lidi, až nadejde Armagedon. Útok navíc vyvolal dojem, že první vlny této velkolepé války již byly rozpoutány.

Navzdory všem signálům blížící se zkázy měl Nakamura pocít bezpečí, poněvadž Óm šinrikjó disponovalo prostředky ochrany svých příslušníků před zbraněmi hromadného ničení. Považoval za příznačné, že při incidentu s plynem v podzemní dráze žádný člen hnutí nepřišel k úrazu. Zcela se shodoval s jiným příslušníkem Óm šinrikjó, který prohlásil, že tato událost ukazuje, jak Asahara bdí nad bezpečností svých stoupenců. „Mistr plynový útok předvídal,“ nechal se slyšet tento vděčný přívrželec a dodal, že svým varováním „nás zachránil“.¹⁹ Nakamura a jiní členové hnutí zpočátku vůbec nezaznamenali zprávy médií, podle nichž byli do incidentu zapleteni jejich vlastní předáci, protože stoupencům Óm šinrikjó bylo zakázáno sledovat vnější sdělovací prostředky. Jak Nakamura řekl, později, když se začaly šířit zvěsti o tom, co prohlašují japonská média, jim stejně nikdo nevěřil. Všichni předpokládali, že musí jít o snahu zdiskreditovat jejich hnutí.

O necelý měsíc později Nakamuru přeložili do kanceláře v jisté vzdálenosti od Tokia, kde se dostal do sporu s místním ředitelem. Nakamura chtěl pomáhat s výzdobou pracovního prostředí, ale řekli mu, že zatím ještě není dost zbožný na to, aby se do takových věcí mohl zapojit. Nakamury se zmocnil pocit, že si ho ředitel jaksepatří neváží, a tak se den nato rozhodl odejít. Jeho rozhodnutí s hnutím Óm šinrikjó tudíž s plynovým útokem nesouvisel – šlo o otázku osobní hrdosti. K hnutí se původně připojil, poněvadž se mu nedostávalo pocitu vlastního významu, a získal v něm nové sebevědomí, které teď nehodlal obětovat a, jak řekl, hrát cosi, co považoval za ponížující roli. Proto se s hnutím rozešel.

V šesti měsících mezi jeho odchodem z řad Óm šinrikjó a rozhovorem, jež jsme spolu vedli v tokijském *International House*, budově vzdálené jen několik zastávek podzemní dráhy od stanice Kasumigaseki, pomáhal radami některým z odhadovaného více

než tisíce členů Óm šinrikjó, kteří hnutí pod vlivem negativní publicity opustili. Dosud se však obával odvety z jeho strany, a proto svou adresu raději tajil. Stále měl také potřebu duchovní útechy a osobní pomoci, a tak se obrátil ke křesťanství. Setkal se s pastorem, který stál v těžkých chvílích při něm, a začal navštěvovat jeden tokijský kostel.

Když jsem se Nakamury otázal, co nyní soudí o učení Óm šinrikjó, sdělil mi, že všem stránkám jeho rozpracované konspirační teorie ve skutečnosti nikdy nevěřil, zvláště ne úloze, kterou v ní údajně měli sehrávat svobodní zednáři – to už bylo podle něho za vlasy přitážené. Stále měl však podezření, že Armagedon úplně vyloučit nelze. Pokud ovšem nastane, jak mi řekl, stejně se s tím nedá nic dělat, a tak bude nejlepší soustředit se na přítomnost. „Proč spekulovat o světové historii?“ zeptal se mne.²⁰

Dnes už Nakamura věří, že Asahara je za útok nervovým plynem v tokijské podzemní dráze skutečně odpovědný. Když jsem se ho otázal, co mohlo Asaharu k takovému postupu motivovat, uvedl tři důvody vysvětlující úlohu jeho bývalého mistra. Především, řekl, chtěl Asahara ovládnout Japonsko a „být jako král“. Zosnování plynového útoku ho naplnilo pocitem moci. Poněvadž Asahara stál údajně už v pozadí vražd několika bývalých členů hnutí a svých kritiků, aniž to pro něj mělo jakékoli neblahé důsledky, dospěl k závěru, že mu projde doslova všechno, i vražda. „Měl pocit, že si může dělat, co chce,“ řekl Nakamura. Zadruhé, Asahara a jeho spolupracovníci měli dojem, že je policejní vyšetřování zahánějí do kouta, a tak chtěli všechno ukončit „s pořádným haló“. A nakonec, jak uvedl Nakamura, Asahara „chtěl, aby na něho lidi hleděli jako na spasitele,“ a k tomu mělo posloužit spáchání zločinu, který bude vypadat, jako by potvrzoval jeho vlastní proroctví. Chtěl „být jako Kristus“.²¹

Lze buddhistické násilí ospravedlnit?

Kristus, Buddha ani žádný další z Asaharových duchovních vzorů nebyl vrah. Je tudíž zapotřebí vysvětlit, jak se mohlo společenství oddané intenzivní duchovní zbožnosti podílet na takto brutálním násilném činu. Osobní megalomanie Šóko Asahary nám může pomoci chápat jeho vlastní jednání, nevysvětluje však, proč mu dávalo za pravdu tolik inteligentních a citlivých přívrženců, jako byl

Takeši Nakamura. Nevyplývá z ní také žádný, jak to označil Hiramacu, „náboženský důvod“, který Asahara k útoku mohl mít.²²

Dalo by se očekávat, že doktrína *ahimsá* – nenásilí – musí přece každou buddhistickou organizaci před jakýmkoli náboženským ospravedlnováním teroristického jednání ochraňovat, a mělo by to platit i pro uskupení s tak eklektickými doktrínami, k jakým se hlásili členové Óm šinrikjó. Přesto však nejsou buddhistické dějiny ani doktríny tak docela bez poskvrny. Slavné vojenské podrobení sinhálských království na Srí Lance se například uskutečňovalo ve jménu buddhistické tradice a často také s požehnáním buddhistických mnichů. V Thajsku vyzývala stejná tradice ty, kdo vládnou jako králové s mečem v ruce, aby si nejdříve osvojili kázeň, která je plodem buddhistického klášterního vzdělání. Měli být „odpírači světa“ dříve, než se stanou „dobyvateli světa“, jak napsal harvardský antropolog Stanley Tambiah.²³

Některé tradiční buddhistické doktríny se snaží přesně stanovit okolnosti, kdy lze pravidlo nenásilí porušit, a přijímají představu, že v určitých situacích může být některým lidem odpuštěno, dopustí-li se zabití nebo pokusu o zabití. Taková učení vyžadují, aby byla splněna pětice podmínek, které prokazují, že vskutku došlo k násilnému jednání: musí být zabito něco živého, ten, kdo zabil, si musel být vědom, že to je živé, musel mít v úmyslu to zabit, muselo dojít k vlastnímu aktu zabití a člověk nebo živočich, proti němuž byl útok veden, musel skutečně zemřít.²⁴ Tím, co zpravidla umožňuje jisté zmírnění pravidla nenásilí, bývá ve většině případů nesplnění třetí podmínky (úmysl zabit). Mnozí buddhisté budou například ochotni požit maso, pokud jejich záměrem nebylo dotyčné zvíře zabit ani se nijak nepodíleli na jeho porážce. Užítí násilí jinak než na obranu, s cílem dosáhnout jeho prostřednictvím nějakého politického zisku, je podle buddhistických pravidel zakázáno. Avšak ozbrojená obrana – a dokonce i válka – se někdy ospravedlňuje poukazem na to, že takové násilí je ve své povaze odpovědí, a nejedná se tedy o vlastní záměr. Podobně jako v případě islámu lze veliké rozšíření buddhismu v různých částech světa připsat na vrub částečně také podpoře, kterou buddhismu poskytli různí vítězící monarchové a vojenské síly, které o sobě tvrdily, že boj vedou jen na obranu víry proti nevěřícím a za ustavení mírumilovného mravního řádu.

Na Srí Lance, kde jsou velké bitvy sváděné ve jménu buddhismu součástí sinhálských dějin, podporovali buddhističtí mniši

násilné činy, jichž se v posledních desetiletích dvacátého století dopouštěli sinhálští aktivisté. Jeden z mnichů, který se zúčastnil násilných protivládních protestů, mi vysvětlil, že „v době *dukchy*“ – tedy ve věku utrpení, které buddhisté považují za typické pro celé známé dějiny člověka – se násilí vyhnout nelze.²⁵ V tento čas, řekl, násilí přirozeně plodí násilí. Politici, kteří neberou ohledy a jsou pokládáni za nepřátele náboženství, se mohou nadít krveprolití jako svého druhu karmické odpovědi na své vlastní jednání. V takových obdobích sinhálských dějin, prohlašoval, bývají zlí vládcové svrháváni. „Věříme v karmický zákon,“ dodal, „a ti, kdo mečem zacházejí, mečem také scházejí.“²⁶ Atentát na ministerského předsedu Srí Lanky S. W. R. D. Bandaranaika, který v roce 1959 spáchal buddhistický mnich, prokazuje, že buddhisté, podobně jako jejich protějšky v jiných náboženských tradicích bývají s to ospravedlnit násilí mravními – či spíše nadmravními – důvody.

Tak byl v buddhistické tradici ustaven precedent pro ospravedlnování aktů zabití – byť nikoli v té její podobě, s níž se obvykle setkáváme v Japonsku. Snad i proto hnutí Óm šinrikjó sáhlo raději po mimojaponských buddhistických tradicích, které poskytují výklad karmického zákona (pravidla mravní odplaty) umožňující těm, kdo jej přijímají, jednat s ničivými záměry i ve jménu náboženství.

Asahara prohlašoval, že takovou výjimku nalezl v tibetském buddhismu. Toto učení se tolik nesoustřeďuje na neblahé důsledky, které má každé zabití na mravní čistotu toho, kdo se ho dopouští, nýbrž spíše se zaměřuje na toho, kdo je zabit, a na hodnotu, která přichází po smrti. Koncept *foa* – podle níž lze vědomí přesunout ze života do stavu smrti a pozvednout tak jeho duchovní hodnotu – Asahara rozšířil v tom směru, že v některých případech jsou na tom podle něho lépe lidé mrtví než živí.²⁷ Podle Asaharova výkladu tohoto tibetského principu platí, že pokud jsou ti, kdo mají být zabiti, darebáci anebo pokud jsou představiteli společenských systémů natolik špatných, že jejich další existence v přítomném životě by měla za následek nahromadění ještě většího negativního karmického dluhu, člověk, který je zabijí, prokazuje svým obětem vlastně službu, poněvadž jim umožňuje zemřít dříve. Jejich předčasné úmrtí je svého druhu eutanazií, která jejich duším dává příležitost posunout se na vyšší úroveň, než jaké by jinak byly schopny dosáhnout.

Příslušníci Óm šinrikjó tvrdili některým badatelům, kteří jejich hnutí zkoumali, že se s Asaharovým učením o tomto tibetském

principu seznámili v učebnici, k níž získávali přístup výhradně pokročilí členové hnutí.²⁸ Ian Reader, britský badatel zaměřující se na nová japonská náboženství, měl dotyčný text v rukou a popisuje ho jako fotokopii 360stránkového rukopisu v japonštině. Uvádí, že tato učebnice obsahuje mnoho odkazů na mravní přijatelnost eutanazie a obhajuje „právo gurua duchovně pokročilých zasvěcenců usmrtit ty, kteří by jinak propadli peklu“.²⁹ Avšak badatelé zabývající se tibetským buddhismem, s nimiž jsem věc konzultoval, mají sklon pochybovat, že by něco takového mohlo pocházet z autentického tibetského textu. Zdá se, že musí jít o Asaharovu vlastní představu smíšenou s tibetskými principy. Ovšem pro jeho přívržence to všechno znělo docela důvěryhodně.

Členové Óm šinrikjó přijímali také další představu, kterou jim Asahara vštěpoval, totiž hinduistický koncept úrovně vědomí. Nakamura mi řekl, že jeho mistr měl schopnost přemístit se ve zlomku lidského času z jedné úrovně vědomí na druhou. Tahle jeho schopnost částečně vysvětlovala, proč čas od času dělal věci, které z čistě lidského úhlu pohledu působily veskrze nezvyklým dojmem. Podle Hiromiho Šimady, který Asaharu po nějaký čas veřejně obhajoval, a v důsledku toho přišel o místo profesora religionistiky na dívčí koleji, učil Asahara své stoupence, že žije v nehmotném světě.³⁰ Přivlastnil si také hinduistický koncept úrovně existence. Na nejnižším stupni je podle něj úroveň světská, kde se odehrávají naše běžné, historické aktivity. Nad ní je rovina příčinnosti, která je v materiálním světě zdrojem veškerého smyslu, a ještě výše se nachází úroveň astrální, v níž po materiálním světě není ani stopy. Asaharu jeho stoupenci považovali za člověka sice schopného existovat na astrální úrovni, který se však v zájmu svých světských obdivovatelů pohybuje i na příčinné a materiální rovině, což lidem, kteří v něj věří, umožňuje pozvednout své duše.

Protože však Asahara žil na vyšší úrovni, viděl věci, jež zůstávají běžným lidem zcela neviditelné, a jeho jednání bylo tudíž dáno realitou úrovně příčinné, nikoli naší vlastní. Z toho důvodu cokoli, co Mistr Asahara udělal a běžným smrtelníkům to mohlo připadat podivné (což zahrnovalo i podíl na spiknutí, jehož cílem bylo zabíjení jiných lidí), dalo se vysvětlit jako vycházející z vyšší úrovně skutečnosti a touto vyšší úrovní zároveň také ospravedlněné. Vrazi i jejich oběti byli prostě jen herci hrajícími role předepsané v božském scénáři. Když pak byl Asahara uvězněn, řekl mi Nakamura, členové hnutí to považovali všehovšudy za další jednání

hry – Asahara hrál roli vězně, čímž naplňoval scénář, který oni sami nijak blíže neznali a jehož cíl chápal pouze on sám.

Nejdramatičtější ze scénářů, které Asahara svým stoupencům předložil, byl Armagedon a tento koncept mimo jiné ospravedlňoval zabíjení. Jakmile se člověk zaplete do kosmické války, vysvětloval Asahara, obvyklá pravidla chování přestávají platit. „Světová ekonomika se docela zastaví,“ prohlásil. Někdy v polovině devadesátých let dvacátého století stanovil čas, kdy má k tomuto zhroucení dojít, zhruba na 1. srpna 1999.³¹ „Země se prudce otřese a obrovité vodní stěny rozdrtní vše na zemi... Vedle přirozených katastrof,“ prorokoval Asahara, „zavládne i hrůza z jaderných zbraní.“³² V příšerné válce, jež se rozpoutá, se bude užívat také nervového plynu – konkrétně sarinu.³³

Ian Reader, autor pronikavého rozboru doktríny hnutí Óm šinrikjó, koncept kosmické války uvádí do souvislosti s pocitem ponížení. Vývoj Asaharova konceptu Armagedonu podle Readera postupoval ruku v ruce s tím, jak Šóko Asahara sám i členové jeho hnutí zakoušeli znovu a znovu odmítnutí. Pocit, že nejsou přijímáni, je vedl ke konfliktu s okolní společností a tato střetnutí měla za následek jen zase rozhodnější odmítnutí. Nekončící koloběh ponížení a konfrontace vedl až k paranoidnímu postoji „Óm proti světu“.³⁴

Je možné, že paranoia vedoucích představitelů Óm šinrikjó ve skutečnosti přispívala k lákavosti hnutí. Óm šinrikjó, podobně jako mnohá další nová náboženská hnutí v Japonsku za svou atraktivitu vděčilo částečně tomu, jak odporovalo hlavnímu proudu japonské společnosti. Tam, kde je japonská společnost hierarchická, nabízejí taková nová náboženská hnutí ducha rodinného společenství – byť mocně ovládaného otcovskými či mateřskými osobnostmi. Tam, kde jsou hodnoty společnosti materiální, tato nová hnutí působí dojmem, že jejich podstata je transcendentně duchovní.

Podle Susumu Šimazona, dnes nejuznávanějšího odborníka na současná náboženství z Tokijské univerzity, vykazala nová japonská náboženská hnutí v nedávné době dvě vlny aktivity: první se odehrála v sedmdesátých a počátkem osmdesátých let dvacátého století, druhou lze pozorovat na konci osmdesátých a v devadesátých letech. Šimazono uvádí, že druhou z těchto vln charakterizují hnutí jako například Institut pro náboženství a lidské štěstí či Světový přítel. Óm šinrikjó bylo nepočtené a tajnostkářské uskupení odpovídající jejich modelu. Šlo o hnutí s politickou agendou, v nichž hrál úlohu obrozující se nacionalismus a milenaristická

prorocství. Podle Šimazona odrážejí tyto rysy nejistotu, s níž Japonci pohlížejí k budoucnosti, nervozitu z toho, co bude v budoucí globální společnosti s japonskou totožností, a také nedostatek důvěry ve schopnost politických představitelů předložit morální vizi a podněcovat sociální solidaritu v době hospodářského a společenského zmatení.³⁵

Snad právě proto, že odrážejí některé z nejpalcivějších obav, jež Japonci ve vztahu ke své společnosti pocítují, těší se dnes taková hnutí mimořádně oblibě. Dokonce ani odsouzení, s nímž se setkal Óm šinrikjó, neutulmilo zájem veřejnosti o ně a leccos nasvědčuje tomu, že zcela stranou se neocitlo ani Óm šinrikjó samotné. Říká se, že po skončení soudního procesu s Asaharou na sklonku devadesátých let dvacátého století i ve století jednadvacátém došlo k přílivu nových členů hnutí, a to nejen v Japonsku, ale také v Rusku a v dalších částech světa, kde se hnutí v minulosti těšilo početnému okruhu příznivců.³⁶ Název hnutí se sice změnil na Alef, avšak doktríny jsou stále stejné a stejní zůstali i vedoucí představitelé. I když se japonská vláda zabývala otázkou, zda by své autority neměla využít k omezení svobody náboženských hnutí a zda by samotné hnutí Óm šinrikjó nemělo být postaveno mimo zákon, nakonec od podobně tvrdých opatření ustoupila. Nová náboženská hnutí včetně Óm šinrikjó se tak v Japonsku i nadále těší značné volnosti pohybu a vláda k jejich svobodě jednání a možností veřejného projevu dosud přistupuje se shovívavostí.

Takeši Nakamura se proto nejspíš nemýlil, když mi na konci našeho rozhovoru řekl, že hnutí Óm šinrikjó zatím ani zdaleka není rozvráceno. Zničení jeho ústředí, jak prohlásil, by je pravděpodobně naopak posílilo, protože odštěpenecké skupinky a různí odpadlíci pohybující se dosud v rámci hnutí by tak získali možnost ustavit si své vlastní mocenské základny. Důvodem, proč je hnutí tak vytrvalé, je podle Nakamury skutečnost, že reaguje na potřebu lidí nalézt jistotu a rámec, v němž se dají chápat neviditelné síly působící v okolním světě. Právě takové hledání, jak mi řekl Nakamura, ho původně přivedlo do Óm šinrikjó. Ačkoli byl nyní hnutím pokládán „za zrádce“, Nakamura uvedl, že mu mnohé z toho, co svým věřícím hnutí nabízí, stále chybí. Pro něj osobně hledání, jež ho přivedlo k Šóko Asaharovi, zdaleka neskončilo.³⁷

LOGIKA NÁBOŽENSKÉHO NÁSILÍ

KAPITOLA 7

DIVADLO TERORU

Mají všechna tato vyprávění o zbožnosti a krveprolévání něco společného? To je zásadní otázka a s ohledem na to, jak často se dnes s náboženským terorismem po celém světě setkáváme, bude mít odpověď na ni – ať už kladná či záporná – velký význam. Dojdeme-li k záporné odpovědi, mohlo by z rozšíření náboženského terorismu plynout, že nastalo jakési celosvětové uvolnění společenské kontroly, jež má za následek, že dříve nepředstavitelné násilné činy začínají být reálnou možností. Odpovíme-li kladně a dokážeme-li předložit i přesvědčivá vysvětlení modelů, jež se zde uplatňují, může nám to pomoci vrhnout nějaké světlo na otázku dramatického opětovného vzestupu násilí a náboženství, kterého jsme v tomto historickém okamžiku svědky. Snad také budeme schopni vysvětlit, proč se násilí tak často projevuje právě ve spojení s náboženstvím. Otázkou, před níž tu stojíme, tudíž je, zda v příbězích reverenda Michaela Braye, Timothyho McVeighe, reverenda Iana Paisleyho, Joela Lenera, doktora Barucha Goldsteina, Usámy bin Ládina, Mahmúda Abouhalimy, doktora Abdala Azíze Rantisího, Simrandžita Singha Manna, Takešioho Nakamury a mnoha dalších náboženských aktivistů po celém světě existují nějaká společná témata.

První vodítko nám v našem hledání může poskytnout už sama povaha násilí. Když na to přijde, vždy šlo o případy nejen úmyslného ničení, nýbrž také krveprolévání, jež bylo páčáno způsobem obzvláště intenzivním a jasně viditelným. Zdá se, jako by všechny tyto skutky byly přímo plánovány s cílem maximalizovat brutální povahu násilí, jehož se pachatelé dopouštějí, a s úmyslem vyvolat v ostatních hněv.

Strašlivé útoky proti Světovému obchodnímu středisku a Pentagonu, bombové atentáty na americká velvyslanectví v Africe, výbuchy před federální budovou v Oklahoma City nebo v nočních

klubech na Bali a v židovském letovisku v Keni, jakož i požáry cíleně zakládáné na interrupčních klinikách a chladnokrevné střelení doktorů, kteří na nich působí, atentáty, jejichž oběťmi se stali izraelští a indiští političtí představitelé, masakr nevinných věřících v mešitě a povraždění plného autobusu hinduistických poutníků v podhůří Himálaje, kterého se dopustila tlupa radikálních sikhských mladíků, tragické výsledky útoku nervovým plynem, jehož terčem se stalo tokijské metro, i krvavý zmatek, který zavládl po sebevražděných bombových útocích vedených proti jinak docela pokojným ulicím v Jeruzalémě a Tel Avivu – tohle všechno nejsou prostě jen násilné činy. Jde o případy záměrně přeháněného násilí.

Okázalé letecké útoky na Světové obchodní středisko a Pentagon z 11. září 2001 poskytují dramatickou ilustraci tohoto divadelního předvádění násilí. O život při nich přišly tisíce lidí, ovšem i jedna jediná smrt může svou brutalitou stačit na to, aby moc terorismu byla každému zřejmá. Zamysleme se například nad příšerným pohledem, který se 13. srpna 1995 naskytl kašmírským vesničanům na cestě nedaleko horského městečka Pahalgamu. Narazili tam na zohavené tělo Hanse-Christiana Ostra, sedmadvacetiletého Nora, který do Indie přišel studovat tanec a spolehl se na informaci vládní turistické kanceláře v Dillí, podle níž mělo být jeho putování po Kašmíru docela bezpečné. Kašmírští separatisté, kteří se zmocnili Ostra i několika dalších amerických, britských a německých turistů, vyhrožovali, že svá rukojmí povraždí, nebudou-li jejich požadavky splněny. Když se jim nedostalo kladné odpovědi, zmasakrovali Ostra a jeho tělo vystavili úmyslně provokativním způsobem: mladíkovi nejprve usekli hlavu a potom mu ji připevnili mezi stehna.

Cílem takového jednání je vyvolat hrůzu užitím „nejmorbidnějších prostředků“, jak to označil jeden protestantský aktivista v Belfastu.¹ Kenny McClinton, jak se tento unionistický bojovník jmenoval, se v rozhovoru s britským novinářem přiznal, že prosazoval, aby jakožto metoda boje proti irským republikánům byly katolíkům usekávány hlavy, které by potom byly nabodávány na plot okolo parku v Shankhillu, což je jedna protestantská čtvrť Belfastu.² Jeho skupina (známá jako Shankhillští rezníci) byla obviněna ze spáchání více než třiceti krvavých vražd, přičemž ke všem bez výjimky došlo za účelem politického zastrašování: měly ukázat moc protestantského společenství a vydesit katolíky

katolíky, aby přestali podporovat IRA. Terčem se tak mohl stát například nevinný, náhodně vybraný katolík na cestě do práce – dotyčný byl zaměstnán jako strážný v hraniční oblasti mezi katolickou a protestantskou oblastí. Nešťastník byl krutě a pomalu zavražděn: svlékli ho do naha, svázali a rituálně rozřezali tak, jako řezbáři opracovávají kus dřeva.³ Jejich oběť byla poté, co utrpěla na 147 ran po celém těle, stále ještě naživu, a tak jí upevnili kolem krku pomalu se stahující oprátku a pověsili na trám, takže muž nakonec zemřel uškrcením. Jeho znetvořené tělo bylo nakonec veřejně vystaveno, aby si je mohli prohlédnout jak katolíci, tak i protestanti.

Dokonce i v těch případech, kdy akty terorismu zahrnovaly méně přímé metody zabíjení, jako jsou bomby ukryté v automobilech či sebevražedné atentáty, nemálo útoků bylo vedeno snahou, aby byly co nejbolestnější a naháněly co největší hrůzu. Terče byly často voleny tak, aby byly co nejznámější a zdanlivě nejbezpečnější – nákupní střediska, noční kluby nebo uzly hromadné dopravy. Útoky byly kromě toho načasovány s cílem zaručit přítomnost co možná největšího množství lidí na místě, proti němuž byl útok veden – platí to například o Světovém obchodním středisku a amerických ambasádách, o federální budově v Oklahoma City, metru v Tokiu a o nákupních střediscích v Tel Avivu. Výbušná zařízení mívají nezřídka za cíl především zranit lidi, nikoli poškodit budovy. Bomby sebevražedných atentátníků z hnutí Hamás bývají obloženy hřebíky, aby zasáhly a poznamenaly co nejvíce lidí. Vědci z Óm šinrikjó uvažovali o tom, že by sarin, který se chystali vypustit v podzemní dráze, obohatili květinovou vůní, což mělo ještě více lidí přimět k tomu, aby ho vdechovali.⁴

V případě výbuchu, k němuž došlo v srpnu 1998 v severoirském městečku Omagh, se úřadům sice dostalo včasného varování, ale podle zpráv, které obdržely, mělo k výbuchu dojít v jiné čtvrti, než kde katolíci aktivisté bomby ve skutečnosti nastražili. V důsledku toho byli nic netušící občané nahnáni do oblasti přímo sousedící s místem, kde byly ukryty výbušniny, takže zabito nebo zraněno bylo mnohem více lidí, než kdyby všichni zůstali, kde byli před výbuchem. Ačkoli mluvčí „Pravé IRA“, skupiny, která se přihlásila k odpovědnosti za atentát, tvrdili, že jejich cílem nebylo zabít tolik civilistů, úřady o tom pochybovaly. Mnozí souhlasili spíše s hodnocením ministryně pro Severní Irsko, podle níž prohlášení Pravé IRA nebylo nic než „trapný

pokus omluvit se za masovou vraždu a ospravedlnit ji“.⁵ Zavládlo přesvědčení, že účelem nepřesné informace bylo zabít tolik obyvatel městečka, kolik jen bude možné, a udělat to co nejpříšernějším způsobem.

Mnohé teroristické útoky měly za cíl připravit o život obrovské množství lidí. Kdyby byl býval sarin vypuštěný v tokijské podzemní dráze alespoň ze 70 či 80 procent čistý, místo aby byl rozředěn jen na 30 procent plné síly (přičemž jediným účelem tohoto postupu bylo ochránit zdraví příslušníků Óm šinrikjó, kteří ho přepravovali), o život by musely přijít tisíce lidí. A o několik týdnů později by byl útok na zastávku Šibuja v Tokiu připravil o život dvacet tisíc lidí, kdyby zařízení fungovalo podle plánu, který zahrnoval i jeho objevení ostražitými zaměstnanci podzemní dráhy.⁶ Kdyby výbušniny použité při útoku na Světové obchodní středisko z roku 1993 měly takovou sílu, jakou očekávali ti, kdo je nastražili, obě dvě budovy by se byly zřítily a jak jsem poznamenal výše, zahynout by při tom muselo přinejmenším dvě stě tisíc lidí, spíše než jen tři tisíce, jež přišly o život, když ke zhroucení obou budov nakonec došlo v roce 2001. Před útoky z 11. září byl vůbec nejkrvavějším jednotlivým teroristickým útokem výbuch, který se odehrál na palubě zaoceánského dopravního letadla indických aerolinií poblíž irského pobřeží 23. června 1985 a který si vyžádal životy 329 pasažérů. Bylo to prostě jen obrovské štěstí, že mnohem více lidí nepřišlo o život v útocích naplánovaných tak, aby svou brutalitou zapůsobily co nejvelkolepěji a svou ničivostí co nejděsivěji.

Takové případy přehnaného násilí jsou ve své podstatě konstruovanými událostmi: jde o divadlo, jehož cílem je ochromit mysl diváků a doslova je hypnotizovat. Uprostřed jeviště je místo pro tyto akty samotné – pro šokující, abnormální, pobuřující vraždění, k němuž dochází takovým způsobem, aby se názorně ukázala děsivá moc násilí – zapracované do velkolepých scénářů plných konfliktů a vyhlášení. Každé vraždění a mrzačení je samozřejmě násilné, ale tyto skutky mívají za následek cosi více než rány utrpěné ve válce nebo zabítí, k němuž bývá odsouzen ten, komu je udělen trest smrti. Částečně je tomu tak proto, že mají druhotný dopad: tím, jak demonstrativně působí, vyvolávají pocity zhnusení a nenávisti i v lidech, kteří se stávají jejich svědky.

Násilí jako veřejné představení

Jak máme chápat takové divadelní podoby násilí? Jednou z možných odpovědí na tuto otázku je, že na podobné dramatické násilí je třeba hledět jako na součást strategického plánu. Toto hledisko předpokládá, že terorismus je vždy částí nějaké politické strategie, a když na to přijde, někteří sociální vědci terorismus právě takto definují: terorismus je podle nich „užitím skrytého násilí, jehož se dopouští skupina sledující nějaké politické cíle“.⁷ Taková definice je v některých případech bezesporu namístě, poněvadž násilný čin dokáže plnit politické účely a přímo ovlivňovat veřejnou politiku.

Velmi ilustrativní příklad nám v tomto ohledu poskytují volby v Izraeli. Bezprostředně po atentátu na Jicchaka Rabina se jeho nástupce Šimon Peres v průzkumech veřejného mínění těšil před svým soupeřem Benjaminem Netanjahuem až dvacetiprocentnímu náskoku, jenže pak došlo k sérii sebevražedných atentátů na jeruzalémské autobusy, které provedli členové hnutí Hamás, náskok se rozplynul a v květnových volbách Netanjahu Perese těsně předstihl. Mnozí pozorovatelé došli k závěru, že Netanjahu – vždy rozhodný protivník islámských radikálů – může za své vítězství děkovat právě teroristům z Hamásu.

Když byl velitel Hamásu, který útoky z roku 1996 naplánoval, později zatčen a uvězněn, ptali se ho, zda měl v úmyslu nějak ovlivnit výsledky izraelských voleb. „Nikoli,“ odpověděl a vysvětlil, že se o vnitřní záležitosti Izraelců nezajímá. Tento velitel byl samozřejmě jen dosti nevýznamnou figurkou, a dalo by se tedy spekulovat, že jeho nadřazení museli mít na mysli nějaký konkrétnější cíl. Když jsem však stejnou otázku položil také politickému vůdci hnutí Hamás, doktoru Abdalu Azizovi Rantisimu, jeho odpověď se bezmála v ničem nelišila: účelem útoků nebylo jakkoli ovlivnit vnitřní politickou situaci v Izraeli, protože hnutí Hamás mezi Peresem a Netanjahuem žádný rozdíl nečiní. Podle názoru Hamásu jsou oba tyto Izraelci stejnými nepřáteli islámu.⁸ „Snad to chtěl Bůh,“ poznamenal velitel Hamásu na adresu Netanjahuova volebního vítězství. Dokonce i v tom případě, že předáci hnutí Hamás nemluvili upřímně, zůstává nesporným faktem, že sebevražedné atentáty, které zosnovali, neposloužily žádnému přímému politickému účelu.

I další příklady náboženského terorismu dokládají jeho nevalnou strategickou hodnotu. Vypuštění nervového plynu v tokijské

podzemní dráze neznamenalo pro ty, kdo je zosnovali, žádný bezprostřední politický zisk a totéž platí i pro oba útoky na Světové obchodní středisko. Ačkoli celkové finanční ztráty způsobené útokem z 11. září 2001 byly astronomické, neexistují žádné doklady, z nichž by plynulo, že Usáma bin Ládín a další členové sítě al-Káida připravili celou akci výhradně s cílem ochromit americké hospodářství. Mahmúd Abouhalima, odsouzený za podíl na bombovém útoku proti Světovému obchodnímu středisku z roku 1993, mi řekl, že útoky na vládní budovy mají strategickou hodnotu jiného typu: pomáhají „označit vládu za nepřítele“. Platí tudíž, že „politické a hospodářské cíle“, kvůli nimž jsou podnikány, v nich obecně vzato žádnou bezprostředně významnou roli nehrají.⁹

Politoložka Martha Crenshawová navíc ukázala, že koncept „strategického uvažování“ lze vykládat také v obecném smyslu, který bere v úvahu nejen bezprostřední politické zisky, nýbrž i vnitřní logiku, která skupinu přiměje podnikat teroristické útoky. Jak prohlásil Abouhalima, mnozí z těch, kdo se takových činů dopouštějí, soudí, že je ospravedlňují obecné a dlouhodobé zisky, které z nich vyplynou.¹⁰ I má vlastní zkoumání potvrzují, že se Crenshawová nemýlí – teroristické útoky obvykle nějakou vnitřní logiku mají: nejsou zkrátka věci okamžité inspirace ani výplodem choré mysli. Na druhé straně však váhám, je-li na místě označovat odůvodnění teroristických aktů výrazem *strategie*. Pojem *strategie* zahrnuje totiž stupeň promyšlenosti a očekávání, že zvolený prostředek povede k naplnění jasně stanoveného cíle, jaký asi jen stěží nalezneme v takových dramatických ukázkách moci, jako bylo například letecké zničení věží Světového obchodního centra. Akty terorismu nejsou konány proto, aby se dosáhlo nějakého strategického účelu: cílem je symbolické prohlášení.

Označují-li akty náboženského terorismu za „symbolické“, myslím tím, že jejich cílem je ilustrovat něco mimo jejich bezprostřední cíl, případně na to upozornit: může se jednat o nějaké obecnější vítězství, jež bude jednoho dne vybojováno, anebo o boj velkolepější, než je na první pohled zřejmé. Jak řekl Abouhalima, vyhodí-li se do povětří vládní budova, může se tak obyvatelstvu dramaticky naznačit, že vládá či hospodářské zájmy představované touto budovou jsou považovány za nepřátele, a ukázat světu, že se nyní jako satanští protivníci stali terčí odplaty. Smyslem útoku bude tedy vyslovit jakékoli názorné a velmi srozumitelné věcné poučení. Podobné výbušné scénáře nejsou *taktickými* prostředky,

kterými se dosahuje bezprostředních, pozemských a strategických cílů, nýbrž *dramatickými událostmi*, jejichž účelem je dělat svým symbolickým významem náležitý dojem. Jako takové se dají analyzovat podobně jako každé jiné symbolické, rituální či posvátné drama.

Představme si osu, jejíž protilehlé konce nesou označení „strategické“ a „symbolické“, přičemž různé případy náboženského terorismu se nacházejí mezi těmito krajnostmi. Rukojmí zadržovaní na japonském velvyslanectví v Peru příslušníky hnutí Tupac Amaru – zde nepochybně šlo o pokus získat rozhodující výhodu, která by se následně dala uplatnit při jednáních o propuštění příslušníků tohoto hnutí vězněných peruánskými úřady – by se nacházeli blíže politickému či strategickému konci této osy, zatímco plynový útok, který zosnovali členové Óm šinrikjó, by byl blíže symbolické neboli náboženské straně. V obou případech šlo však o výsledek logického uvažování a oba dva měly zcela logická odůvodnění. V takových situacích, jako byl tokijský útok nervovým plynem, jinak řečeno v případech spíše symbolických než strategických, bývá ovšem logika zaměřena nikoli na nějaký bezprostředně dosažitelný politický zisk, nýbrž spíše na obecnější, méně hmatatelný cíl.

Sama přídavná jména, jimiž případy náboženského terorismu označíme (symbolický, dramatický, divadelní), naznačují, že na ně hledíme nikoli jako na taktické prostředky, nýbrž jako na *veřejná představení*. Okázalé útoky z 11. září 2001 nebyly jen tragickými násilnými akcemi, ale také působivým divadlem. Mluví-li však o terorismu jako o „představení“, nejde mi o to, že by se k teroristickému jednání přistupovalo jakkoli lehkomyšlně či vrtošivě. Spíše se – tak jako v případě náboženských rituálů nebo pouličního divadla – jedná o dramata, jejichž cílem je ovlivnit rozmanité typy diváků, kteří jsou jim vystaveni. Lidé, kteří jsou svědky násilí (a dokonce i na dálku, prostřednictvím sdělovacích prostředků), se totiž stávají součástí toho, k čemu dochází. Navíc má symbolický význam těchto událostí – podobně jako u jiných forem veřejných rituálů – několik rovin a různí pozorovatelé si je vykládají různě.

Odtud podle všeho plyne, že se veřejná představení aktů náboženského terorismu dají zkoumat komparativně. Dnes již existuje rozsáhlá literatura sestávající ze studií založených na myšlence, že občanské jednání souvisí s veřejnými kulturními představeními.¹¹

Kontroverzní pochody, které každý rok v mnoha katolických čtvrtích severoirských městeček pořádají členové protestantského Oranžského řádu, byly například studovány nejen jako kulturní události, ale i jako politická prohlášení.¹² Není tedy nic nerozumného na tom, pohlížíme-li na veřejné násilí jako na svého druhu *veřejné představení*.

Kromě toho, že se obratu *veřejné představení* (performance) často užívá v souvislosti s dramatem, souvisí také s ideou „performativnosti“ – jako v konceptu „performativních aktů“, což je idea, kterou rozvinuli filosofové jazyka a která se týká určitých typů hovoru, které dokáží plnit sociální funkce: už sama skutečnost, že někdo určitá slova vyřkne, má za následek, že dochází k odpovídající změně.¹³ Podobně jako v případě slibů veřejně přednášených v průběhu svatebních obřadů existují slova, která skutečnost nejen reprezentují, nýbrž i utvářejí – jsou nadána jistou vlastní mocí. Totéž ovšem platí i v případě některých nonverbálních symbolických akcí, jako je například výstřel z pistole startéra na začátku závodu nebo vztyčení bílé vlajky na znamení kapitulace – nebo také teroristický útok.

Teroristický útok může být tudíž jak performativní *událostí* (tedy veřejným představením) – do té míry, nakolik v něm jde o vyslovení symbolického prohlášení – tak i performativním *aktem*, jehož účelem je pozměnit stav věcí. Když Muhammad Atta navedl americké dopravní letadlo proti věžím Světového obchodního střediska, když Jigal Amir namířil pistoli na Jicchaka Rabina, ministerského předsedu Izraele, a když se sikhští aktivisté rozhodli zavraždit paňdžábského premiéra Beanta Singha výbuchem nálože nastražené v automobilu parkujícím před vládním komplexem, ve všech případech aktivisté dobře věděli, že jejich podnik nabídne velkolepou podívanou všem, kdo se stanou jeho svědky. Pravděpodobně si také dělali naději, že jejich skutky budou mít za následek nějakou změnu, ne-li v přímém, strategickém smyslu, pak alespoň nepřímou jako natolik přesvědčivá dramatická podívaná, že lidé pod jejím dojmem změní způsob, jak pohlížejí na svět.

Sama skutečnost, že piloti vyslaní síť al-Káida nebo vrahové ministerského předsedy Rabina a premiéra Beanta Singha doufali, že jejich činy budou přijaty jako tvrzení s takovým účinkem, ovšem ještě neznamená, že se jim tohoto přijetí ve skutečnosti dostalo. Jak už jsem poznamenal výše, veřejné symboly chápou různí lidé různě, a tak se může stát, že symbolické veřejné představení

nebude mít výsledek, o nějž usilovali ti, kdo je uspořádali. Hlavní roli tu hraje způsob, jak bude jednání přijato – jak lidmi, kteří sami jednají, tak i těmi, kdo budou jejich jednáním poznamenáni. Ve skutečnosti se dá totéž říci rovněž na adresu performativní řeči. J. L. Austin, jeden z předních filosofů jazyka, upřesnil představu, podle níž některé mluvní akty mohou být performativní, postřehem, že moc každého podobného aktu je určena tím, jak bude přijímán. Například děti, které si hrají na svatbu, nebudou oddány jednoduše tím, že odrecitují text svatebního slibu a přesně napodobí svatební obřady, a stejně tak ani loď nebude pokřtěna prostě kýmkoli, kdo se rozhodne dát jí jméno.¹⁴

Francouzský sociolog Pierre Bourdieu pak ideu, podle níž tvrzení činí důvěryhodnými jejich sociální kontext, ještě dále rozvinul a trval na tom, že působivost performativní řeči (jako při slibech a křtech) vychází ze sociální skutečnosti a uznání jí zajišťují zákony a sociální zvyky, které za ní stojí.¹⁵ Podobně i z aktu terorismu vyplývá obvykle existence moci a legitimizující ideologie stojící v pozadí. Zda jsou ovšem moc a legitimita implicitní v teroristických útocích jako svatební sliby, které mohou skládat hrající si děti, anebo zda připomínají spíše skutečnou svatbu, to do jisté míry závisí na způsobu, jak se na takové akty pohlíží. Dilem je to dáno také tím, zda se lidé domnívají, že jsou opravdu významné.

To nás vede zpět do oblasti víry. Veřejné rituály bývají tradičně doménou náboženství – což je jeden z důvodů, proč aktivisté, kteří vycházejí z náboženského prostředí, shledávají veřejné představení násilí čímsi zcela přirozeným. Před několika lety byla uveřejněna sbírka esejů, jež se zaměřují právě na souvislost mezi náboženstvím a terorismem, a David C. Rapoport, jeden z jejich redaktorů, ve svém příspěvku poznamenává (výstižně, jak soudím), že tato dvě témata se k sobě hodí nejen proto, že dějiny náboženství mají svou násilnou stránku, ale i s přihlédnutím ke skutečnosti, že teroristické útoky mají své symbolické aspekty a v tomto ohledu napodobují vlastně náboženské rituály. Oběti terorismu se stávají terči nikoli proto, že by znamenaly pro pachatele nějakou hrozbu, říká Rapoport, nýbrž jakožto „symboly, nástroje, zvířata anebo zkorumpované bytosti“, které sehrávají roli ve „zvláštním pojetí světa či konkrétním způsobu uvažování“, kterým se aktivisté vyznačují.¹⁶

Pouliční divadlo veřejně představovaného násilí nutí ty, kdo se stávají jeho přímými či nepřímými svědky, tento „způsob

uvažování“ (toto alternativní pojetí světa) přijmout. Lidem, kteří se uchylují k teroristickým prostředkům, se v podstatě dostává statusu celebrit a to, co dělají, se zdá být významné. Romanopisec Don DeLillo zachází tak daleko, že podle něho „jen smrtonosný věřící, takový, jenž pro víru zabíjí a umírá“, bude moderní společností brán vážně.¹⁷ Když podobné akty my, kdo jsme jejich pozorovateli, bereme vážně – jsme jimi zhnuseni, zavrhuje je a začínáme pochybovat o tom, zda je svět okolo nás mírumilovný – účel celého divadla je naplněn.

Příprava jeviště

Pohlížíme-li na náboženský terorismus jako na divadlo, příhodným místem, kde začít zkoumání, bude jeviště – místo, kde jsou teroristické akty páčány, anebo spíše představovány. Když členové sítě al-Káida hledali vhodné místo, jež by se mohlo stát terčem jejich nenávisti ke Spojeným státům a globální hospodářské a vojenské moci, kterou Spojené státy disponují, vybrali si stejnou scénu, pro jakou se už o několik let dříve rozhodla skupinka jejich souvěrců soustředěná okolo vlivného muslimského šejcha žijícího ve vyhnanství v New Jersey. Pro tyto spiklence z Jersey City byl terč, který si zvolili, doslova tím nejdramatičtějším jevištěm v dohledu: svůj útok namířili proti Světovému obchodnímu středisku. Jak se zakrátko ukázalo, šlo o místo vhodné hned z několika symbolických důvodů.

Dvojice věží Světového obchodního střediska byla se svými 110 poschodími navržena tak, aby se stala nejvyšší budovou New York City a ve své době i celého světa. Nacházela se v nich ústředí významných mezinárodních obchodních a finančních korporací a mezi mnoha kancelářemi sídlila v budovách i federální tajná služba a úřad guvernéra státu New York. Den za dnem tak docházelo do mamutího komplexu, který zahrnoval mimo jiné i hotel, obchody a několik restaurací, více než padesát tisíc zaměstnanců. Z oken restaurace Okna světa, která ležela těsně pod střechou, dokázali úředníci, kteří se tam přišli naobědvat, sotva rozeznat Jersey City a ostatní průmyslové oblasti táhnoucí se v dále podél protějšího břehu řeky Hudson ukrytého v mlze.

Z opačného břehu, kde se rozkládá Jersey City, vypadala dvojice věží Světového obchodního střediska tak impozantně, že když už

ze všech mrakodrapů New Yorku nebyl vidět ani jediný, vrcholky věží se i přesto nepozemsky vznášely nad východním obzorem. Ve středu 24. února 1993, když Muhammad Salameh vstoupil do půjčovny dodávek Ryder na rušném Kennedyho bulváru, aby si pronajal třímetrového forda econoline, pravděpodobně zahlédl věže Světového obchodního střediska tyčící se v dále hned z parkoviště.

V poledne dva dny nato, jen krátce poté, co byla dodávka zanechána na parkovišti B2 v suterénu Světového obchodního střediska, otrásl podzemními poschodími obrovský výbuch – řada podlaží se zhroutila, což několik zaměstnanců zaplatilo životem, a ve zdi podzemního nádraží příměstské dráhy, odkud jezdily vlaky přes řeku Hudson, se objevila šedesátimetrová trhlina. Zato na stodesátém podlaží, kde ležela restaurace Okna světa, pocítili začínající mladí manažeři, kteří se tam právě účastnili pracovního oběda spojeného s profesionální orientací, jen tlumený náraz a zaslechli zvuk, jež připsali mírnému zemětřesení nebo snad vzdálenému hromu. Za několik okamžiků však přestala fungovat elektřina a hostům bylo sděleno, že musí opustit budovu – vlastně to byla ostrá zkouška chvatné evakuace, která proběhla 11. září 2001. V prvním případě se ještě nikdo nijak zvlášť nestrachoval a společnost vyrazila po schodech dolů za bujarého zpěvu pijáckého popěvku „Sto flašek piva na stěně“. Veselí však zanedlouho vystřídal obavy, protože schodiště naplnily mraky kouře a sazí. Manažeři tak museli sešplhat stovku poschodí téměř poslepu, než dorazili do přízemí a vynořili se uprostřed scény naplněné zmatkem a utrpením.¹⁸

Sdělovací prostředky ihned začaly do celého světa roznášet obrázky výmluvně ilustrující, jak jsou americká vojenská moc i civilní řád otřeseny. Na základě domněnky vládních úředníků, kteří usoudili, že se Světové obchodní středisko stalo terčem útoku především jakožto veřejný symbol, byly během odpoledne v okolí washingtonských pomníků a pamětihodností narychlo rozmístěny bezpečnostní jednotky. Ačkoli bylo při výbuchu zabito šest lidí, většina reportáží informovala o útoku v tom smyslu, že byl veden proti budově samé. Sotva hodinu po výbuchu bomby ve Světovém obchodním středisku se stala terčem útoku kavárna v Káhiře – v pozadí údajně stála táž skupina, která byla zapletena i do přípravy výbuchu ve Světovém obchodním středisku. Tento druhý útok si vyžádal více obětí, ale mimo Káhiru se mu věnovala

minimální pozornost: bez ohledu na to, kolik lidí může být zabito, kavárna prostě není Světové obchodní středisko. Svým způsobem byla totiž dvojice věží stejně americká jako Socha svobody nebo Washingtonův památník – a tím, že si aktivisté za terč útoku vybrali právě je, zanechali stopu na velmi viditelně americkém symbolu.

Totéž lze říci také na adresu bombového útoku na vládní budovu Alfreda P. Murraha v Oklahoma City, jež 19. dubna 1995 provedli Timothy McVeigh a Terry Nichols. Počet obětí tohoto atentátu byl mnohem vyšší než v případě výbuchu ve Světovém obchodním středisku z roku 1993 a mohutná vlna veřejných sympatií k obětem zcela zastínila veškeré starosti o to, jaké škody následkem exploze utrpěla budova. Přesto však jsou si obě události v některých ohledech podobné: McVeigh s Nicholsem použili směs hnojiva na bázi dusičnanu amonného a nafty, která se od výbušniny užitá o dva roky dříve ve Světovém obchodním středisku příliš nelišila, a útočníky z roku 1993 napodobili rovněž tím, že při své akci využili dodávku, kterou si pronajali od společnosti Ryder. Podobně jako Mahmúd Abouhalima a jeho spolupracovníci hleděli i tito lidé na sebe sama jako na vojáky bojující v kvazináboženské válce proti americké vládě a za terč připravovaného útoku si zvolili veřejnou budovu symbolizující to, co pokládali za utlačovatelskou vládní moc.

Murrahova budova patřila v centru Oklahoma City k nejmpozantnějším stavbám a svá místní ústředí v ní měla řada agentur napojených na americkou federální vládu. Drtivá většina těchto úřadů patřila k „dobročinné“ větvi vládní byrokracie a obstarávala například vyplácení sociálních dávek. Kromě nich však v budově sídlilo také regionální ústředí federální Agentury pro alkohol, tabák a střelné zbraně (*Bureau of Alcohol, Tobacco, and Firearms*, zkráceně ATF) a právě agenti ATF byli vysláni do texaského města Waco, aby na místě prosadili dodržování zákonů upravujících držení střelných zbraní – výsledkem bylo tragické obležení tábořiště Davidovské větve. Proto byla také úřadovna ATF v Oklahoma City spolu s regionální pobočkou FBI (jejíž ústředí se rovněž nacházelo v Oklahoma City, avšak od Murrahovy budovy je dělilo dobrých padesát bloků) pravidelným terčem slovních útoků, které jí adresovali protestující příslušníci pravicových milic. Na chodníku před budovou se odehrálo mnoho protivládních demonstrací svolaných aktivisty z obou konců politického spektra: jak levice-

vými odpůrci války, tak i pravicovými zastánci volného držení střelných zbraní.

Kdyby si měl člověk vybrat jednu jedinou stavbu co nejlépe symbolizující přítomnost centralizované federální vládní moci v této středoamerické oblasti, volba by určitě padla právě na Murrahovu budovu. Když se toho rána ve středu 19. dubna 1995 po čase rozptýlila mračna prachu vyvrženého do povětří poté, co celým městem zatřásla ohlušující detonace, ukázalo se, že federální budova ztratila celou fasádu. O život toho dne přišlo 168 lidí a zraněno jich bylo více než 500. Mezi mrtvými a zraněnými byly i desítky děti z jeslí, které se rovněž nacházely v budově, avšak ze zaměstnanců ATF utrpěli zranění jen čtyři a zabit nebyl žádný. Není proto pochyb, že terčem útoku nebyli ani tak vládní zaměstnanci, a dokonce ani federální agentury, jako je například ATF, nýbrž spíše veřejná budova samotná a její ničím nevynikající personál vládních úředníků.

Terčem se stal symbol normálního fungování vlády. V tomto teroristickém scénáři se z životů zaměstnanců, podobně jako z budovy samé, staly jen součásti scenerie, kulisy: úředníci i s budovou představovali jeviště, na němž byla představena dramatická scéna. Kdyby k útoku na budovu došlo v noci, kdy tam zrovna žádní zaměstnanci nebyli, z hlediska fungování vlády by výbuch nebyl zase tak drtivou ranou, a navíc by si společnost jako taková neuvědomovala strádání, které útok mnoha lidem způsobil, tak citlivě. A kdyby byli bývali úředníci pracující v Murrahově budově skoseni střelbou ze samopalu ve chvíli, kdy právě opouštěli své kanceláře, aniž při tom budova sama utrpěla vážnější škody, symbolismus útoku na normální fungování vlády by rovněž nebyl úplný. Takové terče, jako bylo Světové obchodní středisko anebo federální budova v Oklahoma City, poskytovaly nápadné obrazy pevné a zdánlivě zcela nezranitelné hospodářské a politické moci. Přesto jsou však všechny budovy zranitelné a vykonavatelé teroru, lidé jako Muhammad Atta, Mahmúd Abouhalima či Timothy McVeigh, se nadšeně chopili příležitosti to dokázat.

Některé skupiny, jež zaútočily na samotnou páteř moderní společnosti, si za terč vybraly jiný ze symbolů společenské centralizace: hlavní dopravní systémy. V moderních městech bývají často vůbec nejrušnějšími strukturami místní letiště. Jejich význam je jasně patrný už z toho, jakou rozlohu zabírají rozjezdové a přistávací plochy a kolik letadel z nich startuje a přistává na nich, jakož

i z okázalosti letištní architektury. Proto se některé teroristické útoky zaměřily právě na letištní budovy a přistávací plochy.

O hospodářském stavu společnosti však vypovídá mnohé i sama letecká doprava, a tak poskytovala teroristům vhodná jeviště často spíše letadla než letiště. Vůbec nejdramatičtějším příkladem takového útoku je plán Bojinka Ramzího Yousefa, jehož terčem se mělo stát jedenáct amerických transpacifických dopravních letadel; údajně ho financoval Usáma bin Ládín. Jeho uskutečnění by mělo katastrofální důsledky soustředěné do jediného děsivého dne roku 1995. Výraz „Bojinka“ vymyslel sám Yousef a jednalo se o označení souboru uloženého na pevném disku jeho přenosného počítače Toshiba, v němž byly vypsány všechny podrobnosti celé akce – kde letadla startovala, po jakých trasách letěla, kde z nich měli vystoupit účastníci spiknutí, aby se vyhnuli následkům výbuchů bomb, které měli zanechat na palubě jednotlivých letadel. Yousef vystupující jako svůj vlastní obhájce předložil v průběhu procesu, který skončil jeho usvědčením ze spiknutí s cílem spáchat tyto teroristické útoky, jako hlavní argument obhajoby tvrzení, že takové informace mohl na pevný disk jeho počítače uložit kterýkoli odborník v tomto oboru. Neuměl ovšem nijak uspokojivě vyvrátit tvrzení svědků, kteří ho o spiknutí slyšeli mluvit, ani filipínské letušky, která si ho všimla, jak sedí přesně na tom sedadle, pod nímž během dalšího letu (poté, co už Yousef sám vystoupil) vybuchla bomba. Uvádí se, že Yousef v prosinci 1994 nastoupil na palubu, a když letadlo vzlétlo, odešel na toaletu a namíchal tam vysoce hořlavou směs obsahující mimo jiné i tekutou formu nitroglycerinu. Tou naplnil nádobu, k níž připojil roznětku s časovačem. Potom se vrátil zpět na sedadlo, upevnil zařízení na jeho spodní stranu, při mezipřistání vystoupil a nalíčenou bombu nechal vybuchnout v době, kdy už letadlo bylo ve vzduchu na cestě k dalšímu cíli. Je to scénář děsivě připomínající jedno z vysvětlení toho, jak došlo 17. července 1996, dva měsíce poté, co začal soudní proces s Yousefem, k výbuchu na palubě letadla společnosti TWA letícího na lince 800, jež právě odstartovalo z Kennedyho letiště v New Yorku. Tato shoda přiměla některé novináře k unáhlenému závěru v tom směru, že letadlo museli zničit muslimští aktivisté ve spojení s Yousefem.¹⁹

Podle chronologického seznamu všech případů terorismu, který vede Bruce Hoffman ve spolupráci s korporací RAND a s univerzitou St. Andrews, se terčem bombových útoků v posledních

třech desetiletích dvacátého století stalo 22 letedel po celém světě, přičemž mnohá další byla unesena. Je možné ponížít stát tím, že jedno z jeho letadel bude zničeno výbuchem nastražené bomby, což platí i v tom případě, kdy se dotyčné letadlo – jako například nešťastný let Pan Am 103 – právě nachází daleko od domova. V tomto konkrétním případě z roku 1988 bomba (šlo o plastickou trhavinu ukrytou v přenosném magnetofonu s radiopřijímačem, který na palubu údajně dopravili agenti libyjské tajné služby působící na Maltě) roztrhala letadlo na kousky v okamžiku, kdy se nacházelo nad Skotskem, takže rozervané trosky letadla dopadly na zem nedaleko městečka Lockerbie.

Když v roce 1985 vybuchlo nad pobřežím Irska letadlo indických aerolinií, přičemž se soudilo, že jde o teroristický útok, postižené letadlo bylo rovněž tisíce mil od domova. Právě tolik jej dělilo také od boje o suverénní sikhskou entitu, který se vedl v severoindickém státě Paňdžábu, a mnozí byli přesvědčeni, že s výbuchem souvisí. Ačkoli sikhští bojovníci popírají, že by kterákoli z jejich skupin měla s incidentem cokoli společného (jak mi řekl jeden sikhský předák, „prostě to nijak nesloužilo našim účelům“), není téměř pochyb, že tento čin měl na svědomí člověk přesvědčený, že se na něm indická vláda dopustila křivdy; možná tak učinila nějaká odpadlická sikhská skupinka, kterou neznali dokonce ani čelní představitelé celého sikhského hnutí.²⁰ I když bylo letadlo zničeno daleko od Indie samotné, útok na letoun Air India byl považován za útok proti Indii jak indickým tiskem, tak i vedoucími politickými představiteli země.

Zvláště v případech, kdy je konflikt poskytující teroristickým útokům kontext lokální rozmíškou (ať už mezi dvěma nepřátelými frakcemi anebo mezi státem a separatistickým hnutím), bývá za terč vybírán spíše národní než mezinárodní dopravní systém. Ve střetu mezi militantními muslimy z hnutí Hamás a sekulárním státem Izrael tak byly v Jeruzalémě a v Tel Avivu oblíbeným terčem sebevraždných atentátníků autobusy. Na autobusy – a podobně i na vlaky – rádi útočili i sikhští aktivisté v Paňdžábu ve zlaté době paňdžábského separatistického hnutí na konci osmdesátých let dvacátého století.²¹

Také ve Spojených státech vykojili sabotéři nedaleko Phoenixu ve státě Arizona vlak společnosti Amtrak; jeden cestující přišel o život a 78 jich bylo zraněno. Lístek zanechaný na místě činu a podepsaný „Synové gestapa“ – což byla málo známá místní

pravicová skupina – upřesňoval, že útok je odvetnou akcí za ukrutnosti, jichž se federální vláda dopustila ve Waco a v Ruby Ridge. Ačkoli je Amtrak nevládní společností, skutečnost, že vlaky Amtraku uhanějíci liduprázdnou arizonskou pouští jsou jednou ze součástí národního dopravního systému, podle všeho stačila jako důvod k tomu, aby byl konkrétní vlak arizonské linky prohlášen za symbol utlačovatelské vládní moci uplatňující se v americkém vnitrozemí.

V Paříži se vlaky a stanice metra v devadesátých letech dvacátého století staly terčem řady teroristických útoků, za nimiž údajně stáli alžírští stoupenci Strany islámské fronty (FIS) rozhněvaní podporou, kterou francouzská vláda poskytovala alžírskému vojenskému režimu. Tento režim vládnoucí bývalé francouzské kolonii prohlásil za neplatné volby, jejichž výsledky by bývaly vynesly k moci islámskou stranu. Jeden z nejdiskutovanějších pařížských útoků se odehrál na zastávce St. Michel, která patří k vůbec nejrušnějším pařížským stanicím a nachází se v blízkosti katedrály Notre Dame; byla na ní ukryta nálož.

Umístění této bomby nápadně připomínalo teroristický útok, který podnikla úplně jiná skupina v jiné části světa: vypuštění nervového plynu v tokijské podzemní dráze, jež měli na svědomí příslušníci hnutí Óm šinrikjó. Jak už jsem uvedl v předchozí kapitole, několik sáčků se smrtelným sarinem bylo otevřeno ve vlcích několika různých linek metra, přičemž cílem bylo, aby se maximální ničivé síly dosáhlo v jediném okamžiku, kdy se všechny vlaky se sarinem setkají na přestupní stanici metra Kasumigaseki. Výběr místa vypovídá o mnohém, protože cílem akce bylo jednak ponížit japonskou vládu, jejíž hlavní budovy se nacházely jen několik minut chůze od této stanice, a jednak vrhnout stín pochybnosti na schopnost vládních orgánů chránit veřejnost i sebe sama. Podobně jako teroristické útoky skupin v jiných částech světa zaútočilo hnutí na samotný koncept národní bezpečnosti.

V bezmála všech ostatních případech náboženského terorismu, jež se v poslední době odehrály, měly budovy, vozidla či konstrukce, které se staly terčem útoku, anebo i místo, kde se útok odehrál, symbolický význam. V některých případech byl symbolismus místa útoku zcela konkrétní; to platí o interrupčních klinikách ve Spojených státech, které vypalovali náboženští protiinterrupční aktivisté, a podobně i o turistických lodích a hotelech v Egyptě, na něž útočili islámští aktivisté, kteří je pokládali za projevy

nežádoucího vměšování cizí kultury. Šejch Abd ar-Rahmán taková turistická střediska označil za „hříšná“ a trval na tom, že „muslimské země se nestanou nevěstinci pro hříšníky všech ras a barev pleti“.²² Svatyně u Hrobky patriarchů v Hebronu, kde doktor Goldstein zabil desítky modlících se muslimů, měla také svůj konkrétní symbolický význam, protože ji Goldstein a další příslušníci jeho skupiny pokládali za typický příklad muslimské okupace židovského území.

V jiných případech byl symbolismus místa obecnější: dějiště útoků představovala moc a stabilitu společnosti jako takové. Jak už jsme viděli, příklady tohoto typu obecnějších symbolů jsou budovy jako Pentagon, Světové obchodní středisko a federální budova v Oklahoma City anebo významné dopravní systémy. Jedno uskupení – islámské hnutí al-Fuqar' („Zbídačení“), jehož základnou byla zvláště severní část státu New York – zaútočilo na energii, jíž americká vláda disponuje, jak doslova, tak i v přeneseném smyslu: bylo obviněno ze zosnování spiknutí s cílem rozvrátit elektrárenský systém státu Colorado.²³ K dalším symbolům srdce společnosti patří počítačové sítě a internet – v současnosti nejdůležitější komunikační systém. Jak už dnes mnoho počítačových virů prokázalo mimo vši pochybnost, sabotážní akce dokáží naprosto ochromit i veliké společnosti a vládní agentury. V reakci na bombardování Srbska a Kosova a na válku v Iráku pronikli hackeři elektronickými cestami do počítačových systémů několika amerických vládních agentur a nechali tam za sebou protiválečná hesla.

Tím, že hnutí podnikající takové sabotážní akce odhalila zranitelnost nejstabilnějších a nejmocnějších národních institucí, dotkla se v podstatě každého člena národního společenství. Každý státní příslušník Spojených států mohl shodou okolností právě stoupat výtahem jedné z věží Světového obchodního střediska, vyřizovat si záležitosti ve federální budově v Oklahoma City, cestovat linkou Pan Am 103 anebo sedět u počítače, na nějž právě zaútočil elektronický virus. A každý Američan bude nyní v důsledku těchto násilných incidentů pohlížet na stabilitu veřejných budov, dopravních sítí a komunikačních systémů jinak než dříve.

Proč je však umístění teroristických útoků – tedy veřejně představovaného násilí – tak důležité? Jak už si povšiml David Rapoport, veřejnou autoritu určuje nadvláda nad územím a etnicko-náboženské skupiny historicky získávají totožnost právě tím, že začnou být spojovány s ovládnutím konkrétních míst.²⁴

Roger Friedland a Richard Hecht postoupili v tomto směru ještě o krok dále v eseji srovnávajícím střetnutí hinduistů a muslimů, v němž šlo o posvátné místo v indickém městě Ajódhja, s muslimsko-židovským sporem o Chrámovou horu v Jeruzalémě. Autoři upozorňují na to, že předmětem náboženských konfliktů často nebývá jen místo, nýbrž i ústřední význam, který je tomuto místu připisován.²⁵

Taková ústřední místa se stávají – dokonce i v případě, že existují jen v kyberprostoru – symboly moci, a teroristické útoky se jich symbolickým způsobem zmocňují. Jinak řečeno, podobné útoky na okamžik vyjadřují moc, kterou teroristické skupiny disponují a využívají jí k nadvládě nad těmito ústředními místy (tím, že je poškodí, terorizují či na ně zaútočí), ačkoli ve skutečnosti je po většinu času vůbec neovládají. Jen několik dnů po zničení věži Světového obchodního střediska v roce 2001 byla už převážná většina obchodních společností, které v nich měly svá ústředí, schopna obnovit činnost, protože mohla užívat náhradní informační systémy umístěné jinde. V Oklahoma City vykonávala vláda už krátce po výbuchu v plné míře veškeré své funkce, které byly před ním soustředěny ve zničené Murrahově federální budově. I přesto však v onen krátký, dramatický okamžik, kdy teroristický útok srovná budovu se zemí anebo zasadí těžké rány nějaké struktuře, kterou společnost považuje za klíčovou pro svou existenci, prohlašují ti, kdo útok zosnovali, že nyní dotýchnou strukturu a její ústřední význam ovládají oni – a nikoli sekulární vláda.

Samotný útok, o který jde, bývá ovšem někdy více než jen symbolický: demonstrují-li útočníci zranitelnost vládní moci, v určité míře ji tím skutečně oslabují. Moc je totiž převážně otázkou toho, že je jako moc vnímána, a proto mají symbolická tvrzení hmatatelné důsledky. Celkem vzato je však míra, v níž je autorita vlády teroristickými útoky reálně zdiskreditována, obvykle příliš malá, než aby se poukazem na diskreditaci vlády dalo ospravedlnit dalekosáhlé ničení spojené s útokem samým. Větší význam má dojem, který je vyvolán – byť ve většině případů jde prostě jen o iluzi – a podle něhož má hnutí, které útok připravilo, ohromnou moc a ideologie stojící v jeho pozadí musí mít vpravdě kosmický význam. Ve válce, kterou spolu vedou sekulární a náboženská autorita, je nutně každá ztráta schopnosti sekulární vlády kontrolovat a zabezpečovat veřejné prostory – dokonce i jen na krátký, hrůzostrašný okamžik – ziskem strany náboženské.

Čas zabíjet

Mnohé z výše řečeného lze uvést i na adresu dramatického času: data, roční doby anebo denní hodiny, kdy k teroristickému útoku dochází. Koneckonců některé časy mají stejně jako některá místa klíčový význam. Výročí a narozeniny jsou takto důležitými dny pro jednotlivce, zatímco státní svátky určují podobně zasvěcené dny společnosti jako celku. Upoutat na sebe pozornost veřejnosti aktem veřejného představení násilí v den, jehož datum je významné pro příslušníky skupiny, která toto představení pořádá, znamená, že jejich chápání toho, co je na tomto čase významné, bude vnuceno i všem ostatním.

Když Timothy McVeigh a jeho spolupracovníci rozhodli, kterého dne má dojít k výbuchu před federální budovou v Oklahoma City, v podstatě tím vyhlásili veřejný svátek – ve smyslu dramatického veřejného uznání – připomínající několik různých událostí. McVeigh a další aktivisté hnutí Křesťanská totožnost považovali totiž datum 19. dubna za důležité hned z několika důvodů. Právě toho dne se v Nové Anglii slaví Den vlastenců, poněvadž 19. dubna 1775 začala Americká revoluce, stejného dne v roce 1943 vstoupili nacisté do varšavského ghetta s cílem zcela vyhladit tamní obyvatelstvo – a navíc k tomu došlo právě v den, kdy toho roku Židé slavili Paschu – a rovněž 19. dubna, tentokrát ovšem roku 1993, vyhořel tábor Davidovské větve ve Wacu ve státě Texas. A právě na 19. dubna 1995 bylo také stanoveno datum, kdy mělo ve vězení dojít k vykonání trestu smrti nad aktivistou hnutí Křesťanská totožnost Richardem Wayneem Snellem, usvědčeným z vraždy. Podle svědectví Kerryho Nobla, jednoho ze Snellových blízkých z arkansaského tábořiště nazývaného Smlouva, meč a paže Páně (*The Covenant, the Sword and the Arm of the Lord*, zkráceně CSA), měl už Snell v plánu vyhodit do povětří federální budovu v Oklahoma City na protest proti tomu, co pokládal za utlačovatelské a démonické jednání vlády Spojených států; výbuch plánoval na rok 1983.²⁶ Z různých důvodů se však jeho projekt nikdy neuskutečnil. Byla to pouhá shoda náhod, že tato budova byla nakonec zničena právě v den, kdy Snell zemřel? Noble se dohaduje, že McVeigh znal Snella prostřednictvím svých styků s lidmi žijícími v Elohim City, což bylo jiné tábořiště hnutí Křesťanská totožnost, o němž je známo, že je McVeigh čas od času navštěvoval. Robert Millar, vůdce Elohim City, byl Snellovým hlavním poradcem a obhájcem.

Je tedy zřejmé, že datum 19. dubna mělo pro McVeighe značný význam. Krátce poté, co bylo stanoveno datum Snellovy popravky, McVeigh si vyrobil falešný řidičský průkaz, kde jako své datum narození uvedl právě 19. dubna, přestože ve skutečnosti se narodil o čtyři dny později. Uvádí se, že jedenáct dní před výbuchem si McVeigh s jedním z vůdců tábořiště Elohim City zašel do baru a před jiným hostem se holedbal: „Devatenáctého dubna si na mne vzpomenete.“²⁷ Snell několik hodin po útoku v Oklahoma City, zatímco se připravoval na popravu, která se měla konat později toho večera, spatřil v televizi záběry zpusťované budovy, jejíž zničení sám svého času připravoval. „Ať žije vítězství,“ prohlásil údajně nedlouho před tím, než byl trest vykonán.²⁸ Jeho tělo bylo pak pohřbeno v Elohim City.

Někdy bývají dny, jež jsou příslušníky aktivistické skupiny pokládány za posvátné, známy právě jen příslušníkům dotyčné skupiny, případně omezené části společnosti. Jak uvádí Noble, „blíživšího se data Snellovy popravky si byla vědoma celá pravice“. V dalších případech zavládne ve dnech veřejných náboženských slavností stav zvýšené citlivosti a roste potenciál násilných odvetných opatření. Noble vládní činitele varuje, že radikální skupiny, jež jsou spojeny s hnutím Křesťanská totožnost, by neměly být zbytečně drážděny zvláště ve třech ročních obdobích. Prvním je polovina dubna, tedy doba spojená s Velikonocemi a vzkříšením Krista: členové některých skupin totiž věří, že každý, kdo bude v těchto dnech zabit, dočká se třetího dne vzkříšení. Druhým obdobím je polovina srpna, historicky čas pronásledování Židů, a tudíž i „skutečných Židů“ tradice Křesťanské totožnosti. A konečně, třetím obdobím, kdy je záhodno vyhnout se zbytečným konfliktům, je září a říjen, totiž období Svátku stánků, které je považováno za čas zázraků.²⁹

Rovněž k jednomu z nejsmutnějších proslulých incidentů nedávných židovských dějin – k masakru ve svatyni při hebronské Hrobce patriarchů, který spáchal doktor Goldstein – došlo v čase náboženské slavnosti. Goldstein si k útoku vybral svátek Purim, tedy den, který Židé uctívají a věnují jej oslavě své pomsty nad Amálekovci. V knize Ester se píše, že Haman byl přímým potomkem amálekovského krále Agaga, a podle jednoho izraelského autora „Goldstein vlastně nevráždil nevinné modlíci se lidi, nýbrž Hamana, Hitlera a Arafáta – posvěcoval Boží jméno tím, že se mstil na Amálekovicích.“³⁰ V tomto smyslu Goldstein vyzýval

Židy po celém světě, aby se vrátili ke svým tradicím, odčinili ponížení, kterých se jim dostalo, a naplnili bezprostředním politickým významem ideje, o nichž ve dnech svých náboženských slavností prohlašují, že je ctí.

Ke Goldsteinovu útoku navíc došlo v den, který za posvátné nepovažují jen Židé. Shodou okolností se totiž jeho útok odehrál také v době ramadánu, nejposvátnějšího měsíce muslimů – a tato skutečnost mohla jen stěží uniknout pozornosti mnoha muslimských aktivistů z hnutí Hamás, kteří načasování Goldsteinova masakru pokládali nejen za způsob jak uctít židovskou tradici, nýbrž i za pokus o diskreditaci islámu. Tento výklad přijali jako nepochybný ve chvíli, kdy se jim donesly – nikdy nepotvrzené – pověsti o tom, že Goldstein nejednal sám, nýbrž jako činitel izraelské vlády a armády. Avšak zcela bez ohledu na to, zda za Goldsteinovým útokem opravdu stály oficiální izraelské orgány, mluvily jeho činy podle názoru příslušníků Hamásu samy za sebe: útok se odehrál v měsíci, během konání bohoslužby a navíc v době posvátného měsíce ramadánu. Když „Izraelci zabili naše ženy a děti v období svatého měsíce ramadánu,“ řekl mi jeden z předáků Hamásu, „chtěli jsme udělat Izraelcům totéž, dokázat jim, že jejich ženy a děti jsou stejně zranitelné: nikdo není nevinný.“³¹ Jak se ovšem ukázalo, načasování bylo pro vedoucí představitele Hamásu stejně důležité jako pro Goldsteina: mnoho jejich sebevražedných atentátů se totiž odehrálo ve dnech, na něž připadla výročí úmrtí hrdinů zabitých Izraelci a uctívaných hnutím Hamás. Volba těchto dat způsobila, že se atentáty staly svého druhu hrůzostrašnou slavností k uctění památky mučedníků.

Také v Alžírsku bývá ramadán obdobím, kdy dochází k vystupňování násilných útoků. Tato země je rozervána násilím už od doby, kdy armáda v letech 1991–1992 zastavila volby a hlavní náboženské straně, kterou byla Fronta islámské spásy, tím zabránila ve vítězství. Snad vůbec nejstrašnějšími událostmi, k nimž v Alžírsku docházelo, se staly hromadné noční masakry vesničanů. Zdálo se, že vesnice jsou vybírány náhodně, a zabíjení v nich probíhalo způsobem, který ze všeho nejvíc připomínal rituální oběti – vesničanům byla proříznuta hrdla zhruba tak, jako se podřezávají zvířata během náboženských slavností. Obvykle navíc k těmto masakrům docházelo v měsících bezprostředně před začátkem posvátného měsíce ramadánu. Například v prosinci roku 1998 se terči podobných útoků stalo sedm obyvatel městečka Merad

šedesát mil západně od Alžíru a došlo k tomu jen dva týdny před zahájením ramadánu.³² Další třicítka byla zabita v okolních vesnicích na konci tohoto měsíce.³³

Americký Den nezávislosti – 4. července – si zase zvolil Benjamin Nathaniel Smith ke svému vražednému střeleckému řádění, jež se roku 1999 odehrálo ve státech Illinois a Indiana. Svě terče si sice vybíral docela náhodně, ale ve všech případech šlo o příslušníky národnostních menšin: Smith, příslušník šovinistické církve hlásající nadřazenost bílé rasy, tehdy zabil afro-amerického basketbalového trenéra a korejského doktoranda a kromě nich těžce zranil šest ortodoxních židů, studenta z Tchaj-wanu a dva další Afro-Američany. Podle Smithovy bývalé přítelkyně nebyla volba Dne nezávislosti náhodná: Smith, jak prohlásila, tak chtěl oslavit svobodu bílých Američanů a odmítnout šířící se pluralismus americké společnosti.

„Je čas zabíjet,“ jak napsal reverend Michael Bray v parafrázi úryvku z biblické knihy Kazatel.³⁴ V tomto případě však Bray nemluvil o konkrétních datech, nýbrž o historické době, o okamžiku ospravedlňujícím to, co nazval „obrannou akcí ve jménu nenarozených“ a co jiní označují spíše za teroristické útoky namířené proti interrupčním klinikám a jejich personálu. Z Brayova hlediska mohla takový vhodný čas představovat i řada událostí – posloupnost vedoucí k tomu, co považoval za prakticky nevyhnutelné uplatnění násilí. Bray toto pojetí načasování předložil jako vysvětlení toho, proč jeho přítel reverend Paul Hill zavraždil doktora floridské kliniky i s jeho tělesným strážcem. Bray prohlásil, že načasování bylo správné – vskutku, čas si akci přímo žádal – a kdyby tehdy Hill nebyl udělal to, co udělal, Bray by se byl cítil povolán udělat to sám.³⁵

Bray vlastně vytvořil kontext. On i jeho spolupracovníci byli už dlouho přesvědčeni o tom, že zabíjení členů personálu interrupčních klinik je ospravedlnitelné. Jejich morální kalkulace podporovala také jedna ze základních tezí teorie spravedlivé války, jak ji rozvinula křesťanská teologie: menší násilný čin může být ospravedlněn za předpokladu, že se jím zabrání mnohem většímu výbuchu násilí. Podle Brayova názoru stovky „nenarozených dětí“ (jak je označoval), jež jsou denně zabíjeny v zařízeních, o nichž Bray mluvil jako o „potratárnách“ (*abortuaries*), ospravedlňovaly násilný čin vedený snahou zastavit jejich vraždění. Otázkou tedy nebylo, zda je možné ospravedlnit násilné útoky proti personá-

lu interrupčních klinik, nýbrž spíše, kdy se k těmto útokům má přistoupit.

Byla to věc načasování. V letech bezprostředně před útokem, který provedl Paul Hill, došlo ke dvěma nezdařeným pokusům o zabití členů personálu interrupčních klinik a Bray s Hillem měli pocit, že tuto historii selhání je potřeba zvrátit. Pro členy Brayova kroužku bylo zásadně důležité, aby celá „obranná akce“ byla provedena správně. V Pensacole, ve státě Florida, střelil 10. března 1993 – tedy dříve než došlo k Hillovu útoku – Michael Griffin třikrát do zad doktora Davida Gunna, který byl na místě mrtev. Hill byl tímto incidentem zpočátku nadšen a vystoupil i v průběhu televizního diskusního pořadu, jehož moderátorem byl Phil Donahue – Hill v něm Griffinův čin chválil. Když se však případ dostal před soud, Griffin se pokusil hájit tím, že hlavní odpovědnost za svůj zbrklý čin připsal protiinterrupčnímu hnutí. Podle Brayova i Hillova názoru Griffin ztratil nervy.³⁶ Bray mi potvrdil, že Hill byl tímto vyústěním celé věci velmi zklamán. Dělal si prý naději, že zabití doktora Gunna se pro protiinterrupční hnutí stane bodem obratu a rozpoutá se jakési polovojenské povstání po vzoru IRA. K ničemu takovému však nedošlo a Hill dával Griffinovi vinu za to, že svůj čin připravil o hodnotu, jež mu podle Hilla právem náležela.

Stejně zklamán byl Hill i dalším nevydařeným pokusem o zabití doktora provádějícího interrupce. V tomto druhém případě byla pachatelkou Shelly Shannonová, členka Hillova a Brayova kroužku aktivistů, která se v srpnu 1993 pokusila o vraždu George Tiller, doktora z interrupční kliniky ve Wichtě ve státě Kansas. Bezprostředně poté, co na doktora vypálila, byla dopadena a svědkové vypověděli, že když ji odváděli, vykřikla: „Zabila jsem ho?“ Odpověď byla záporná: doktora sice zranila, ale jeho život nebyl v ohrožení. Shannonová se z obvinění, jimž posléze čelila, ani nepokoušela nějak vykrotit a za svůj zločin byla potrestána odnětím svobody na mnoho let. Ovšem napadený interrupční specialista přežil a mohl ve své činnosti pokračovat – vrátil se do práce hned následujícího dne – a v Hillových a Brayových očích byl tudíž její pokus nezdařený. „Shelly byla člověkem velkého charakteru, ale její pokus selhal,“ řekl Bray a dodal, že „Griffin úkol splnil, ale bez charakteru.“

Podle Braye vyvstala z těchto pokusů nutnost – sám tomu říkal „osud“ – vykonat tento skutek a udělat to jaksepatří. Bylo potřeba

provést účinnou vojenskou operaci a musel tak učinit neochvějně rozhodnutý voják se správnou motivací. Takovým vojákem se mohl stát reverend Michael Bray, ale los padl na jeho přítele, reverenda Paula Hilla. Jak mi Bray vyložil, Hillovi se dostalo křesťanského „povolání“ vykonat tento čin.³⁷ „Pán mne povolal a ukázal mi cestu,“ potvrdil Brayova slova sám Hill v dopise, který zaslal Brayovi a dalším svým stoupencům poté, co svůj čin vykonal.³⁸

V pátek 29. června 1994, právě když doktor John Britton a jeho dobrovolný tělesný strážce James Barrett přijížděli ke klinice, na níž se prováděly interrupce, Hill na ně zahájil palbu oknem své dodávky. Oba zasáhl do hlavy a na místě zabil; Barrettova žena June, která manžela doprovázela, utrpěla zranění. Když Hilla odváděli, vykřikl přes rameno: „Dnes na téhle klinice nebudou zabity žádné nevinné děti.“³⁹ Po útoku se Bray a ostatní členové jeho kroužku stali předmětem policejního sledování, poněvadž vládly obavy, že mohou následovat ještě další násilné útoky. Podle Braye však policie mohla být klidná. Po završení Hillovy akce, jak sám řekl, nebylo už nutné pokoušet se o něco podobného. Skutek, o nějž šlo, byl konečně vykonán tak, jak ho bylo zapotřebí vykonat, symbolické tvrzení bylo vyřčeno a Hill – v Brayových očích – přinesl nejvyšší obět. Okamžik byl naplněn a přišel čas postoupit dále.

Tento pocit velikého dějinného směřování vedoucího ke kataklyzmatickému okamžiku vyznačujícímu se rozpoutáním násilí charakterizoval také další hnutí. Snad nejvelkolepějším příkladem v nedávných dějinách byl tokijský incident s nervovým plynem. V období bezprostředně před ním zavládlo mezi rozhodujícími osobnostmi Óm šinrikjó přesvědčení, že vláda a policie jim utahují smyčku kolem krku – šlo o vyšetřování zločinů vraždy a únosu, kterých se příslušníci hnutí dopustili v minulosti. V takové situaci poskytoval útok nervovým plynem vhodné rozuzlení celé zápletky a zároveň i prostředek odvedení policejní pozornosti stranou. Podobné úvahy útok sice dost možná urychlily, avšak byl tu ještě jeden další, velkolepější cíl celé akce, který přímo souvisel s kataklyzmatickým pojetím dějin, jež členové tohoto hnutí přijali za vlastní. Dlouhé roky hlásal totiž Šóko Asahara, vůdce hnutí Óm šinrikjó, že běh dějinných událostí se urychluje a směřuje k okamžiku veliké pohromy, k bitvě ještě větší, než byla druhá světová válka. Říkal jí Armagedon.

Asaharova nejděsivější proroctví se měla naplnit někdy kolem roku 2000. Jak měsíce a roky mijely a konec milénia se blížil, pocit

očekávání začal být tak silný, že se zkrátka muselo něco stát – Asaharovi stoupenci o tom ani v nejmenším nepochybovali. Když v tokijské podzemní dráze došlo k vypuštění nervového plynu, mnoha Asaharových následovníků se poté, co se o tom doslechli, zmocnily pocity nadšení a úlevy. Viděli v útoku potvrzení Asaharových proroctví a nepochybovali, že nyní vskutku nadešel Armagedon. Právě to měl na mysli Takeši Nakamura, když mi řekl, že – jak tehdy soudil – „nadešel podivný čas“.⁴⁰

Rok 2000 hrál významnou roli také pro jiná hnutí. Na počátku roku 1999 bylo čtrnáct členů americké skupiny nazvané Zainteresovaní křesťané⁴¹ neočekávaně vyhoštěno z Izraele, kam předtím odcestovali v očekávání bližícího se milénia. Jejich hlavní základnou byl Denver ve státě Colorado, ale příslušníci skupiny opustili všechny své světské majetky a přestěhovali se do Jeruzaléma v přesvědčení, že konec milénia bude časem apokalyptické konfrontace, kterou prorokuje Kniha zjevení (tedy Armagedonu), a po ní Kristova druhého příchodu na svět. Celá skupina byla však obviněna z přípravy řady teroristických útoků s cílem uspíšit Armagedon a snad i z plánování hromadné sebevraždy, kterou její členové měli spáchat během chystaného postupu akcí. Existovaly i jiné náboženské skupiny sdílející táž očekávání kataklyzmatického vyvrcholení milénia. V polovině roku 1999 se už do Jeruzaléma z Evropy i ze Spojených států přestěhovalo více než sto křesťanů, aby tam očekávali příchod Mesiáše. Izraelské orgány měly obavy, že někteří z nich sdílejí plány Zainteresovaných křesťanů na uspíšení Armagedonu pomocí teroristického útoku – „nejzávažnějšího zločinu ohrožujícího bezpečnost státu“, jak řekl izraelský úředník, který vypověděl ze země Zainteresované křesťany.⁴²

Ve všech podobných případech sehrával v přípravě teroristického útoku zcela zásadní roli nějaký konkrétní čas, respektive načasování události. Čas vlastně sloužil jako svého druhu proscénium události. Přesný den nebo historický okamžik, kdy se akce odehrála, propůjčoval úsilí aktivistů nádech mimořádnosti. Už tím, že sami sebe umístili jakoby do transcendentního časového rozměru, prohlašovali pachatelé o svých akcích, že mají mimo jiné i transcendentní význam. Vposledku se pokoušeli zmocnit toho, co společnost v čase a v prostoru považovala za ústřední, a proměnit to k obrazu svému.

Na takových symbolicky ústředních okamžicích či místech – a když na to přijde, také na ústředních věcech, jako jsou podzemní

dráhy a letadla – je důležité to, že reprezentují moc. Jsou středisky neboli – v tom smyslu, jak o tom mluví Clifford Geertz – „koncentrovanými místy vážného jednání“.⁴³ Podobná místa i časové okamžiky představují „arény“ společnosti, kde se střetávají „vůdčí ideje s vůdčími institucemi“, přičemž se soudí, že zde dochází k „závažným událostem“.⁴⁴ Když si aktivisté nějaké podobné místo zvolí za terč útoku, ať už jde o Světové obchodní středisko nebo o stanici podzemní dráhy Kasumigaseki uprostřed Tokia, a zaútočí v nějaký takový čas, zpochybňují tím moc a legitimitu společnosti samotné.

Oslovit obecnost

Jak už si povšiml romanopisec Don DeLillo, terorismus je vlastně „jazykem upoutání pozornosti“.⁴⁵ Ve skutečnosti by terorismus jednoduše neexistoval, kdyby na sebe nedokázal upoutat pozornost. Sám akt zabítí není teroristickým útokem: k vraždám a záměrným útokům dochází ve většině společností natolik často, že o nich veřejné sdělovací prostředky zpravidla ani neinformují. Teroristický útok charakterizuje skutečnost, že někomu nahání strach. Skutky označované jako terorismus bývají prováděny úmyslně a s jasným cílem – jde o výbuchy bomb, případně o jiné útoky, k nimž dochází na takových místech a v takový čas, aby bylo zaručeno, že upoutají náležitou pozornost. Terorismus bez vyděšených svědků, to by bylo jen nesmyslné představení bez diváků.

Reverend Michael Bray řekl v zásadě totéž, když mi vysvětloval sekundární důsledky bombových útoků proti interrupčním klinikám. Uznával, že pokud se vypálí jedno či dvě taková zařízení, celkový počet interrupcí, které budou kteréhokoli daného dne v americké společnosti provedeny, to nijak podstatněji neovlivní, ale jak řekl, tyto akce mají „symbolickou hodnotu“, poněvadž odrazují jak personál, tak i klienty interrupčních klinik, kteří se o takových útocích doslechnou a budou jimi odstrašeni.⁴⁶ Bray naznačoval, že prvořadým cílem podobných útoků je dosáhnout toho, aby se celému národu naskytla podívaná na vypálené a zničené interrupční kliniky. V časopise, který vydával, uveřejňoval Bray takové obrázky pravidelně. Vyobrazení teroristických útoků jsou z Brayova hlediska důležitější než jakýkoli přímý dopad, který snad tyto útoky mohou mít.

Z mnoha různých obrázků, které byly pořízeny 19. dubna 1995 po tragickém výbuchu před federální budovou v Oklahoma City, se veřejnosti asi nejvíce vryla do paměti fotografie zkrvaveného a rozdrčeného dětského tělíčka, které záchranář právě vynáší z troskek a pokouší se ho – marně, jak se ukázalo – přivést k životu. Snad žádný jiný obraz nemohl tak pronikavě vyjádřit patos znevěčené nevinnosti a vyburcovat v mnoha lidech spravedlivý hněv nad tím, co se zdálo být naprosto zavrženímhodným a nesmyslným činem. Pachatelé výbuchu sice přímo nezmáčkli spoušť, a pocho-pitelně nijak nepřispěli ani k tomu, že se obrázek dostal na titulní stránky novin a časopisů po celém světě, ale přesto byla tato fotografie, její rozšíření i odpor, jež v obyčejných lidech vyvolávala, nedílnou součástí teroristického útoku, který zobrazila, a hrůzu, již naháněl, znásobila tak, že zasáhla mnohem více lidí, než kolik jich bylo výbuchem bezprostředně poznamenáno.

Pro mnohé, kdo se sami účastní plánování teroristických útoků, má schopnost upoutat pozornost veřejnosti prostřednictvím veřejných sdělovacích prostředků zásadní význam. Když jsem Mahmúdu Abouhalimovi položil otázku, co je podle něho v současnosti vůbec největším ohrožením islámu, odpověď, kterou mi dal, mne dosti překvapila: jeho falešný portrét v médiích.⁴⁷ Vysvětlil mi, že sekularismus má dnes veřejné sdělovací prostředky víceméně v hrsti, zatímco islám zcela postrádá mediální možnosti představit svůj vlastní pohled na současné dění. Odtud vyplývá, že teroristické útoky, jako byl ten, z něhož byl usvědčen Abouhalima (tedy výbuch ve Světovém obchodním středisku z roku 1993), vznášejí svým způsobem nárok na obrázky a titulky světových médií, přinejmenším na krátký okamžik. Abouhalima si byl úlohy veřejných sdělovacích prostředků velmi dobře vědom. Důkladně pročítal zprávy o sobě i o své skupině, upozorňoval na ty, jež pokládal za nestranné (například v magazínu *Time*), a odsuzoval ty, které podle jeho přesvědčení byly spíše pomluvkami – to tvrdil mimo jiné o zpravodajství v denících *New York Times* a *Newsday*. Abouhalimu zvláště popudila kniha *Dvě vteřiny pod světem*, kterou napsali reportéři z *Newsday* a v níž je Abouhalima označen za hlavního konspirátoru v pozadí výbuchu ve Světovém obchodním středisku.⁴⁸ Naproti tomu si hrdě schovával výtisk magazínu *Time*, na jehož obalu se objevila jeho fotografie a hlavní článek se zabýval jeho životním příběhem. V tomto případě soudil, že fakta jsou podána nestranně a bez předsudků.

Ve svém úsilí přimět k rozhovoru aktivisty podporující teroristické útoky, popřípadě i ty, kteří se na nich přímo podílejí, narazil jsem na jednotlivce docela ochotné věnovat mi čas a odvyprávět mi své příběhy. Počáteční kontakt mi ve většině případů zprostředkovali kolegové z vysokých škol nebo novináři. Mnozí aktivisté byli možností, že bych s nimi vedl rozhovor, nakloněnější v případě, kdy kontakt zprostředkoval někdo ve spojení s veřejnými sdělovacími prostředky. Přitom platilo, že čím mezinárodnější bylo dotyčné médium, tím lépe. Například v Japonsku mi představitelé Óm šinrikjó vzkázali, že se mnou jsou ochotni hovořit výhradně pod podmínkou, že mne nebudou doprovázet žádní japonští novináři ani badatelé. Měl jsem pocit, že jim nejde jen o objektivitu (tím vlastně naznačovali, že pokud sám nepocházím z Japonska, mohl bych být s to posoudit jejich situaci nestranněji), nýbrž i o rozsah obecenstva, k němuž mým prostřednictvím získávali přístup. Doufali, že když si promluví s americkým badatelem, zasáhne jejich poselství více lidí po celém světě.

Navíc už v té době nezbyvalo mnoho novinek, které by japonské sdělovací prostředky o hnutí Óm šinrikjó mohly ještě přinést: mediální trh v Japonsku byl zprávami o této skupině úplně zahlcen. Incident s nervovým plynem rozpoutal nebyvalou a několik let trvající mediální horečku, kdy byly tomuto tématu věnovány stovky hodin televizního vysílání i tisíce článků a knih. Jedna japonská novinářka, která o události informovala, se díky svým reportážím sama stala doslova celebritou, takže se ostatní novináři začali předhánět, komu se podaří udělat s ní rozhovor.⁴⁹ Jistý americký žurnalista působící v Japonsku mi vysvětlil, že tohle je příběh „větší než zemětřesení v Kóbe – větší než soud s O. J. Simpsonem“, a dodal, že „japonská veřejnost se ho prostě nemůže nabažít“.⁵⁰ Tak jako v Americe přitahovaly veřejnou pozornost události následující po ničivých explozích před americkými velvyslanectvími v Africe, v newyorském Světovém obchodním středisku nebo před federální budovou v Oklahoma City a stejně jako jsou na Blízkém východě sdělovací prostředky zahlceny teroristickými útoky, které podnikají muslimští i židovští aktivisté, Japonci nyní začali na terorismus pohlížet jako na svého druhu národní drama.

Když vedení redakce listu *New York Times* v roce 1995 rozvažovalo, zda se má uveřejnit manifest takzvaného Unabombera (zvíci 35 000 slov), nejvíce byla přetřásána otázka role, do níž byly veřejné sdělovací prostředky neznámým útočníkem tlačeny. Vládly

také pochybnosti, zda pozornost věnovaná listem Unabomberovi – a zvláště ochota uveřejnit jeho prohlášení – ve skutečnosti přispěje k potírání terorismu (tím, že napomůže odhalení jeho totožnosti), anebo povede naopak k jeho rozšíření (tím, že neúmyslně povzbudí nějaké další aktivisty usilující o publicitu, kterou je jim list *New York Times* zdánlivě ochoten nabídnout). Arthur Sulzberger, Jr., vedoucí redaktor, se sice bránil představě „odevzdat stránky našich novin člověku, o němž víme, že vraždil“, avšak jak posléze sám připustil, dospěl k „přesvědčení“, že „mezi špatnými možnostmi jsme si zvolili tu správnou“.⁵¹

Skutečnost, že zveřejnění manifestu nakonec vedlo ke zjištění totožnosti Unabombera (Theodora Kaczynského v autorovi textu rozpoznal jeho bratr David), podle všeho nasvědčuje tomu, že se vydavatelé listu *New York Times* rozhodli správně. Zatčení Unabombera ukončilo sedmnáct let trvající sérii násilných aktů, během níž bylo odesláno šestnáct dopisových bomb, které usmrtily tři lidi a zranily dalších třiatdvacet. Přesto však není docela jasné, zda nebyli tím, že list teroristickým mediálním požadavkům nakonec ustoupil, povzbuzeni nějakí další aktivisté. V případě vizuálního média, jakým je televize, se ovšem téměř nemají čeho dožadovat, poněvadž jejich jednání vždy zapůsobí senzačním dojmem, takže pozornost televizních stanic zpravidla upoutá okamžitě a beze zbytku.

Ve sborníku esejů zabývajících se současnou kulturou charakterizuje Jean Baudrillard formu terorismu na sklonku dvacátého století jako „příznačně moderní“, protože působí na veřejné mínění prostřednictvím elektronických médií. Baudrillard se domnívá, že teroristické útoky nevyvstaly „ani tak z vášně, jako z obrazovky: násilí je v povaze obrazu“.⁵² Baudrillard zachází tak daleko, že čtenářům doporučuje, aby „se raději vyhýbali veřejným prostranstvím, kde právě natáčí televize, neboť je dosti vysoká pravděpodobnost, že její přítomnost povede k násilnému útoku“.⁵³ Doporučení, jež předkládá, je samozřejmě nadnesené, poukazuje však na skutečnost, že teroristické útoky mají za cíl upoutat pozornost sdělovacích prostředků a získat publicitu, a tedy by k nim nejspíš nedocházelo tak často, anebo by se neodehrávaly přesně tak, jak se odehrávají, kdyby obrovské zdroje, jimiž naše současná zpravodajská média disponují, nebyly vždy tak bezprostředně po ruce a kdyby panovala menší ochota šířit zprávy o útocích po celém světě.

Světová mediální pozornost věnovaná útokům proti Světovému obchodnímu středisku, nočním klubům na Bali, izraelským tržištím nebo federální budově v Oklahoma City zřetelně ilustruje nový vývojový trend, který se v terorismu objevuje: dochází ke zcela mimořádnému rozšíření obecnstva, jež teroristické útoky sleduje. Po větší část našich dějin se obecnstvo, které teroristickým útokům přihlíželo, omezovalo převážně jen na vládní úředníky a na ty, kdo za útoky stáli; popřípadě k němu patřili ještě příslušníci soupeřících skupin. Tím, co terorismus v nedávné době činí tak významným, je hlavně početnost jeho obecnstva: v mnoha případech jde dnes vlastně o globální podívanou.

A pokud televize náležitě neinformuje o ideách či motivacích skrývajících se v pozadí teroristických útoků, členové mnoha aktivistických skupin už objevili, že účinnou alternativu jim poskytuje celosvětová síť internetu. Hnutí, jako jsou Hamás nebo Árijské národy, mají na síti své zavedené stránky. Protiinterrupční stránky nazvané „Norimberská akta“, jejichž autoři obhajovali zabíjení doktorů zaměstnaných na interrupčních klinikách, a návštěvníci si dokonce mohli prohlédnout seznam potenciálních cílů, poskytovatel internetových služeb sám uzavřel poté, co na nich bylo jméno doktora Barnetta Slepiana červeně přeškrtnuto – stalo se tak ještě toho dne, kdy byl zavražděn. Neal Horsley, autor stránek, však prohlásil, že je to jen „dočasná překážka“, a přislíbil, že se na internet vrátí.⁵⁴ Jiné skupiny, včetně Křesťanské totožnosti a polovojenských aktivistů, chrání své stránky hesly, takže přístup na ně mají pouze jejich členové. Tím sice omezují množství potenciálních návštěvníků, ale přesto platí, že jejich poselství je šířeno veřejným sdělovacím prostředkem.

V některých případech násilí vyjadřuje dvě rozdílná poselství zároveň – jedno obecné, jehož příjemcem je široká veřejnost, a druhé konkrétní, adresované vymezenému obecnstvu. V případech islámského násilí v Palestině i sikhského terorismu v Indii byla jedním z důvodů, proč byly útoky podnikány, potřeba dokázat příslušníkům hnutí, že jeho vedení nepřestává být dost silné na to, aby v srdcích řadových bojovníků inspirovalo oddanost na život a na smrt. V jiných případech bylo cílem zastrašit příznivce hnutí a donutit je k podpoře nekompromisního stanoviska spíše než nějakého smírlivějšího pojetí.

Podobné motivy nám napomáhají vysvětlit jednu z nejpodivnějších podob současného násilí, kterou je tichý teror. Jde o velmi

zvláštní teroristické akty, při nichž není bezprostředně zřejmé, jakému obecnstvu jsou vlastně určeny. Veřejnost často bývá zmatena výbuchy, které provází jen přízračné mlčení, aniž se k nim přihlásí nějaká skupina a aniž je cíl útoku jakkoli vysvětlen. Když 7. srpna 1998 došlo k výbuchům před americkými velvyslanectvími v Keni a v Tanzánii, uplynulo mnoho dní, ale k odpovědnosti se nepřihlásil žádný jednotlivec ani žádná organizace – mnozí si kladli otázku, proč výbuchů žádná skupina nevyužila k tomu, aby se její věc dostala do veřejného povědomí. Podobně se také nikdy nikdo – ani příslušníci sítě al-Káida Usáma bin Ládina – nepřihlásil k velkolepým útokům z 11. září 2001. Předpokládáme-li, že cílem těchto útoků byla mimo jiné i propagace cílů skupiny, proč by se měli její příslušníci zdráhat připsat si jejich provedení k dobru?

Stejnou otázku si mnozí kladli i po dalších teroristických útocích, které rovněž zůstaly bez vysvětlení. Výbuch na palubě letounu společnosti Air India, bomba naličená v nákladním automobilu, která zcela zničila židovské kulturní středisko v Buenos Aires, anebo útoky proti nočním klubům na Bali a izraelskému letovisku v keňské Mombase – po všech těchto útocích následovalo mlčení. Dokonce i tehdy, když byla totožnost anonymních pachatelů odhalena, jako v případě výbuchu na palubě linkového letadla 103 společnosti Pan Am nad městečkem Lockerbie ve Skotsku, z něhož byli obviněni libyjští vládní agenti, pachatelé se k přiznání své účasti na zločinu nijak zvlášť neměli.

A dokonce i když obvinění stanuli před soudem a byli usvědčeni – tak jako tomu bylo v případech útoku proti Světovému obchodnímu středisku z roku 1993, výbuchu v Oklahoma City anebo incidentu s nervovým plynem v tokijské podzemní dráze – viníci nepřestali popírat, že by se na akci jakkoli podíleli. Mahmúd Abouhalima mě i poté, co už byl za účast na útoku proti Světovému obchodnímu středisku odsouzen, stále přesvědčoval, že v době, kdy došlo k výbuchu, nebyl „nikde v blízkosti“ budovy a se šejchem Umarem Abd ar-Rahmánem, který byl duchovním vůdcem skupiny usvědčené z útoku, ho nepojil žádný vztah.⁵⁵ Předpokládáme-li, že tvrzení obžaloby proti Abouhalimovi byla prokázána a na zločinu, z něhož byl obviněn, se skutečně podílel, proč by měl on sám anebo kterýkoli další aktivista podílející se na násilném útoku svou účast popírat?

Když jsem s Abouhalimou rozmlouval o výbuchu v Oklahoma City, řekl mi, že na tom, kdo jsou pachatelé útoku, ani příliš nezáleží,

jen když se jim podařilo dát najevo, že nepřítelem je americká vláda. O to šlo podle Abouhalimy především, poněvadž jednou z věcí, které ho na Americe zvláště hněvají, je sebeuspokojení americké veřejnosti, její neschopnost uvědomit si, k jakým velikým střetnutím v současném světě dochází, a popírání, že by se jich americká vláda bezprostředně účastnila. Vyhodit do povětří vládní budovu, tím se prokazovala skutečnost skryté války. Jelikož terorismus je prostě divadlo, katastrofy, k jakým došlo ve Světovém obchodním středisku, ve federální budově v Oklahoma City a na amerických ambasádách v Africe, slouží k tomu, aby se tato informace rozšířila po světě. Z hlediska pachatelů útoků to zcela postačuje – poselství jednou bylo odesláno a ničemu by neprospělo, kdyby se pak ještě vytahovali svou schopností je odeslat.

Ve světě, kde informace je formou moci, se veřejné demonstrace násilí stávají vskutku působivými poselstvími. Když nějaká skupina dokáže doložit svou schopnost rozsevat zkázu hned na několika různých místech po celém světě zároveň, jako tomu bylo v případě výbuchů před americkými ambasádami v Africe, zapůsobí taková ukázka síly ještě větším dojmem než jednotlivé útoky. Totéž platí v situacích, kdy jediným obecenstvem, jež zná totožnost útočnicků, dokáže jaksepatří uznat, co vykonali, a je s to ocenit jejich moc nad životem a smrtí, budou příslušníci skupiny samotné. Teroristický útok prokazuje schopnost těchto lidí vykonat působivý čin, jehož dopad je v podstatě globální.

Podoby náboženského terorismu, které se objevily v závěrečném desetiletí dvacátého století, jsou globální přinejmenším ve dvou odlišných smyslech. Jak volba cílů teroristických útoků, tak i povaha spikleneckých sítí nezřídka bývají mezinárodní. Už samo označení Světové obchodní středisko naznačuje roli této instituce v globálním obchodě a mezi těmi, kdo v jejích troskách našli smrt, byli občané šestaosmdesáti různých států. Rovněž členové sítě al-Káida, pachatelé tohoto i mnoha dalších útoků, jsou různé národnosti – etnicky pocházejí ze Saúdské Arábie, Egypta, Súdánu, Afghánistánu, Pákistánu, Alžírka i odjinud – a své útoky plánují na tak rozmanitých místech, jako je Německo, Španělsko, Súdán, Maroko a Spojené státy. Navíc jsou podobné incidenty globální rovněž svými dopady, ve značné míře následkem okamžitého a celosvětového mediálního zprostředkování, kterého se jim dostává. Jde o terorismus určený nejen televizi jako takové, nýbrž přímo CNN. V případě útoku příslušníků sítě al-Káida proti

Světovému obchodnímu středisku i některých dalších se navíc jednalo o události naplánované i pro televizní stanici al-Džazíra, katarskou zpravodajskou stanici, jejíž vysílání pokrývá celý Blízký východ.

Ve vzrůstající míře se teroristické útoky podnikají pro televizní diváky po celém světě. V tomto smyslu se terorismus stává skutečnou globální událostí srovnatelnou s nadnárodními událostmi, k nimž dochází v globálním hospodářství. Je ironií, že se terorismus stal mocnější globální politickou silou než organizované politické úsilí o jeho omezení a potlačení. Spojené národy postrádají vojenskou sílu i kapacitu tajných služeb, bez níž nelze proti celosvětovému terorismu účinně zakročit. Namísto OSN jsou tak dnes různé státy nuceny vytvářet sdružení, která jim umožňují nezbytné sdílení informací a organizaci společných akcí, bez nichž silám násilí v mezinárodním měřítku nelze čelit.

Tento globální rozměr organizace terorismu i jeho obecenstva, a podobně i nadnárodní odpověď na terorismus, má za následek, že pojetí terorismu jako veřejného představení násilí – jako sociální události s hmotnými i symbolickými stránkami – dnes získává na důležitosti. Jak poznamenal Bourdieu, náš veřejný život je utvářen symboly neméně než institucemi. Z toho důvodu nám symbolické akty – „rituály instituce“ – pomáhají vyměřovat veřejný prostor a určovat, co je v sociálním světě důležité.⁵⁶ Terorismus takové rituály zvláštním způsobem napodobuje a představuje přitom své vlastní dramatické události. Tyto rituály násilí poskytují alternativní pohled na veřejnou skutečnost – nejen na jednu konkrétní, měnící se společnost, nýbrž na celý svět, který čelí pronikavé náboženské vizi proměny a přetvoření.

KAPITOLA 8

KOSMICKÁ VÁLKA

Svět je ve válce, prohlásil Usáma bin Ládín ve fatwě, kterou vynesl dlouho před tím, než došlo ke strašlivým útokům na Světové obchodní středisko a Pentagon, a také měsíce před výbuchy bomb, které proměnily v trosky americké ambasády v Keni a Tanzánii, přičemž právě Usáma bin Ládín bývá označován za jejich hlavního sponzora a organizátora. Svou fatwou z roku 1998 chtěl dát bin Ládín najevo, že tím, kdo válku rozpoutal, není on, nýbrž Američané a zvláště jejich postup na Blízkém východě. Jak se uvádí ve fatwě, jednání Američanů představuje „jasné vyhlášení války Bohu, jeho Poslu i muslimům“.¹ Odtud dále vyplývá, že bin Ládínovy vlastní násilné útoky jsou všehovšudy odvetami v rámci probíhajícího velkého zápasu. Ve stejném duchu se bin Ládín několikrát veřejně vyjádřil také po útocích z 11. září 2001. Americká média navíc útoky nepojala jako zločin nepočtené skupinky ničemů, nýbrž přispěla k tomu, že byly vnímány přesně tak, jak chtěl bin Ládín: jako akt války. Slovy, v nichž bylo jasně slyšet ozvěnu bin Ládínových formulací, prohlašoval americký tisk po 11. září, že svět je ve válce – americký prezident George W. Bush ji brzy označil za „válku proti terorismu“. Tato válka má podobně jako jazyk, kterým se o ní mluví, mnoho různých aspektů.

Bin Ládínova válka kromě toho není jediná, kterou náboženští aktivisté po celém světě vyhlásují, a není výjimečná ani tím, že se v ní jako taktické zbraně užívá terorismu. Není to také jediná válka vedená proti Spojeným státům. Když Bo Gritz, vůdce Amerického vlasteneckého hnutí, vyrazil v srpnu 1998 v čele zvláštního ozbrojeného oddílu do jihokarolínských hvozdu s cílem dopadnout tam Erica Roberta Rudolpha, který údajně provedl několik bombových atentátů na interrupční kliniky a v lesích se podle některých zpráv skrýval, vysvětlil, že Rudolph považuje sám sebe za „vojáka ve válce“ – a za svého nepřítele označuje americkou vládu. Gritz si tímto

hodnocením mohl být jist, poněvadž mnozí jeho spolupracovníci z polovojenských organizací pohlízejí sami na sebe úplně stejně. Výraz RAHOWA, jímž se zkracuje sousloví „rasová svatá válka“ (*racial holy war*), se používá jako pozdrav a bojový pokřik příslušníků Světové církve Stvořitele, což je skupina spojovaná s rasově motivovanými vraždami, kterých se v červenci 1999 dopustil Benjamin Nathaniel Smith ve státech Illinois a Indiana.

„Pán Bůh je válečník,“ připomněl Kerry Noble, jeden z vedoucích představitelů hnutí Křesťanská totožnost, svým následovníkům v arkansaském tábořišti známém jako Smlouva, meč a paže Páně.² Poté, co Noble strávil nějaký čas ve vězení a s hnutím se rozešel, vyjádřil sice nad svými rasistickými postoji lítost, ale vysvětlil, že je tehdy považoval za nutné, poněvadž jeho skupina „musela vědět, že nadešel čas překročit hranici, za níž leží násilí,“ a její jednání „Pán přijme“.³ Bob Matthews, jeden z Noblových bývalých spolupracovníků, vzal toto pověření k násilí vážně, podílel se na vraždě židovského rozhlasového moderátora a nakonec se opevnil na Whidbey Island severně od Seattlu, odkud vydal prohlášení, že se spolu se svými soudruhy nachází „ve stavu úplné a neochabující války“ s vládou Spojených států.⁴ Jak poznamenal jiný aktivista Křesťanské totožnosti, Bible je „kniha války, kniha nenávisti“.⁵

Obrazy nadpřirozené války se v prostředí náboženského aktivismu objevují znovu a znovu. Poskytují obsah i témata, která jsou vyjadřována velkolepými scénáři skrývajícími se v pozadí veřejného představování násilí, jehož jsme v současnosti svědky. V mnoha případech nejsou nijak nové: patří k dědictví náboženských tradic sahajících až do starověku a v posvátných textech jich lze najít bezpočet. Například Kerry Noble v brožuře s názvem *Připravte válku!* poskytuje biblická ospravedlnění svého bojového postoje i spolupráce s Křesťanskou armádou Boží. Poněvadž Bůh je „válečník“ (Ex 15,3)⁶ a vykonává pomstu na svých protivnících, podle Nobla se sluší, aby tak činili i jeho následovníci. Podobně jako mnohé aktivisty, kteří se chopili zbraní teroru, inspiroval i Nobla obraz kosmické války.

Válečné obrazy tohoto druhu označují za „kosmické“, protože svůj předmět znázorňují v takřikajíc nadživotní velikosti: evokují proslulé bitvy legendární minulosti a vyprávějí o metafyzických konfliktech mezi dobrem a zlem. Koncepty kosmické války jsou sice ve své podstatě osobní, ale zároveň je možné přeložit je i do

jazyka společnosti. Vposledku ovšem lidskou zkušenost překračují. Tím, co činí náboženské násilí zvláště brutálním a neústupným, je skutečnost, že ti, kdo se ho dopouštějí, využívají náboženské obrazy nadpřirozeného zápasu – kosmické války – pro potřeby světských, politických střetnutí. Náboženský terorismus tudíž neslouží jen jako taktický prostředek, který se uplatňuje v rámci nějaké obecné politické strategie, nýbrž i jako připomínka mnohem obecnějšího duchovního střetnutí.

Scénáře kosmické války mají zcela klíčový význam téměř ve všech případech veřejně představovaného násilí, které jsme rozebrali v první polovině knihy. V prostředí křesťanských hnutí se literatura oblíbená mezi příslušníky polovojenských hnutí a křesťanskými vlastenci (včetně *Turnerových deníků*, nejmilejší knihy Timothyho McVeighe) obrazy války jen hemží.⁷ Skupina Árijské národy spojená s hnutím Křesťanská totožnost zveřejnila brožuru s vyznáním víry následujícího znění: „VĚŘÍME, že se v tyto dny odehrává bitva mezi dětmi temnoty (jež jsou dnes známy jako Židé) a dětmi Světla (dětmi Božími), árijskou rasou, pravým biblickým Izraelem.“⁸

Reverend Michael Bray, kazatel hlásící se ke křesťanské teologii obnovy, popisuje své násilné protesty proti fungování interrupčních klinik jako jeden z aspektů „kulturní války“, jež se dnes ve Spojených státech vede a mimo jiné v ní jde o to rozhodnout mezi „velkou vládou a občanskou samosprávou, vysokým a nízkým zdaněním, omezením a neomezením práva na držení zbraně, právem na interrupci a odmítnutím práva na interrupci nebo právem na sodomii a odmítnutím práva na sodomii“.⁹ V Severním Irsku zase reverend Ian Paisley, jenž o víře a o politice často mluví vojenským jazykem, začal v říjnu 1997 vydávat časopis nazvaný *Bojová korouhev*.¹⁰ Jeden Paisleyho stoupenec a usvědčený terorista vyjádřil souhlas s představou, že jeho útoky na irské katolíky byly součástí „náboženské války“.¹¹

Židovští aktivisté následující rabbiho Meira Kahana byli rovněž přesvědčeni, že jejich násilné akce jsou ospravedlnitelné, poněvadž jsou zbraněmi, kterými se bojuje v nadpřirozené válce schválené samotným Bohem. Masakr doktora Barucha Goldsteina ve svatyni při Hrobce patriarchů v Hebronu, k němuž došlo roku 1994, byl představen jako vojenská akce. „Všichni Židé,“ jak mi řekl jeden z Goldsteinových stoupenců (a naznačoval, že něco takového ví přece každý), jsou „ve válce s Araby.“¹²

Jako prapodivná ozvěna tvrzení tohoto židovského aktivisty zní výroky stoupenců hnutí Hamás, kteří prohlašují, že i oni jsou „ve válce“ – totiž s Izraelem.¹³ Právě tento veliký zápas, jak mi vložil šejch Ahmad Jásín, vytvořil potřebu hnutí Hamás.¹⁴ Mahmúd Abouhalima mne zase varoval před neschopností Američanů uvědomit si, že „tady se vede válka“.¹⁵ Jeden novinář z ABC vzpomíná, že krátce před prvním útokem na Světové obchodní středisko, když ještě Abouhalima sedával za volantem taxíku, absolvoval jízdu s jakýmsi muslimským aktivistou, který mu s velkým zápalem kázal o tom, že Amerika bude ve válce s islámem poražena, aniž si vůbec uvědomí, že nějakou válku vede, popřípadě jí to dojde až v okamžiku porážky.¹⁶

Muslimský koncept zápasu – džihád – nalézal po dlouhá staletí uplatnění v islámských teoriích jak osobní spásy, tak i politického vykoupení. „Život je víra a zápas,“ prohlásil iránský ajatolláh Chomejní a naznačil tím, že koncept boje je základem lidské existence a leží na téže úrovni jako náboženský závazek.¹⁷ Už výše jsem poznamenal, že Abd as-Salám Farag a další myslitelé jako on využili ideje džihádu k tomu, aby v boji se všemi myšlenkami, ideologiemi a politickými institucemi, které považovali za islámu cizí, žádali nasazení fyzické síly, bude-li třeba. Koncept džihádu však násilí nedává automaticky zelenou. V muslimských teologických kruzích je využití ideje džihádu k ospravedlnění násilí uplatňovaného spíše v útoku nežli k obraně – jako v případě teroristických akcí – velice kontroverzním tématem. Bruce Lawrence, americký badatel zabývající se islámem, ukazuje, že termín *džihád* mění význam v závislosti na dějinném kontextu a odjakživa má rozměry nejen vojenské a politické, nýbrž také sociální a ekonomické.¹⁸

Bez ohledu na jemné rozdíly užití je však džihád ve své podstatě konceptem zápasu. Je to obraz, s nímž se v rétorice násilných náboženských aktivistů setkáváme běžně, ať už patří k náboženstvím abrahámovským či neabrahámovským. Když militantní sikhský vůdce Džarnail Singh Bhindranwale vyzýval své příznivce k jednání, volal přitom po „boji... za naši víru, za sikhský národ, za utlačované“.¹⁹ Na osobní úrovni jde o zápas mezi vírou a nevírou, zatímco na úrovni sociální o bitvu mezi pravdou a zlem. Stoupeneci hinduistické strany Bháratija Džanata se rozpomínají na obrazy velikých válek z indických eposů *Mahábhárata* a *Rámájana*. Vůdce synkretistického buddhistického hnutí Óm šinrikjó zase

prorokoval válčení toho nejvelkolepějšího rozměru, jaký si lze představit – globální konflikt, který by intenzitou zuřivosti a ničivou mocí překonal i první a druhou světovou válku.²⁰

Bezmála všudypřítomné obrazy války, s nimiž na přelomu dvacátého a jednadvacátého století přicházejí příslušníci militantních náboženských skupin, mají klíčový význam pro pojetí násilí a náboženství, jemuž se budeme věnovat po zbytek knihy. V této kapitole, jakož i v té následující, se soustředíme na to, jak představa kosmické války poskytuje scénář, který je inscenován veřejným představováním násilí, jehož se dopouštějí militantní náboženští aktivisté, a souvisí s koncepty triumfu a selhání, mučednictví a oběti. V desáté kapitole potom uvidíme, jak násilí může být součástí obecnějšího schématu ospravedlnění, jež člověka posiluje a zmocňuje na úrovni jak osobní, tak i sociální. V poslední kapitole se zaměříme na otázku, jak obrazy zápasu napomohly tomu, že náboženství v současnosti znovu začalo vzbuzovat úctu a stalo se nástrojem legitimizace, což pozvedlo jeho význam jako ideologie řádu podpírající veřejný život.

Veliké scénáře

Podíváme-li se na koncepci války podrobněji, staneme tváří v tvář ideji opozice dvou protikladů odehrávající se v prakticky absolutním měřítku. Nejde už jen o názorový rozpor, a dokonce ani o zápolení se soupeřem. Koneckonců vyjadřování a rozhodování sporů nebývá obvykle válčením nijak podstatně urychlováno. Z války totiž vyplývá existence zápasu „všechno nebo nic“ vedeného proti soupeři, o němž se předpokládá, že cílem je ho zničit. Neočekává se, že by bylo možné uzavřít jakýkoli kompromis. Už samotná existence protivníka je ohrožením, a dokud nebude rozdrčen či podroben, vlastní bezpečnou existenci nelze zaručit. Na takovém válečnickém postoji je nápadná zvláště neotřesitelnost vlastního stanoviska a ochota bránit je, popřípadě vnucovat je ostatním, až do konce.

Podobná jistota věcí vlastní strany může být těmi, kdo s ní sympatizují, považována za vznešenou, zatímco v ostatních bude vzbuzovat spíše obavy. V žádném případě však nepůjde o racionální postoj. Jedním ze základních pravidel řešení konfliktů je ochota přijmout možnost, že ve vlastním stanovisku by stejně

jako ve stanovisku protivníka mohly být nedostatky. To je zcela rozumný postoj, chceme-li s ostatními vyjít po dobrém a vyhnout se násilí.²¹

Ale co když má někdo jiný cíl? Bojovné stanovisko je v zásadním rozporu se samotným účelem kompromisu a porozumění. Zaujmeme-li hned na počátku rozporu nepružně militantní postoj, vyvolá to pochybnosti o motivech, které nás k tomu vlastně vedou. Válečnický postoj naznačuje, že ten, kdo jej zastává, už kompromis nepovažuje za možný anebo – což je neméně pravděpodobné – nikdy ani nechtěl, aby konflikt dospěl k nějakému smírnému rozuzlení. Ve skutečnosti platí, že neusiluje-li člověk o soulad, nýbrž spíše o posílení a zmocnění, které se získává užíváním násilí, bude válečný stav v jeho zájmu. V takovém případě není válka pouze kontextem násilí, nýbrž i jeho omluvou. Válka poskytuje důvod k násilnému jednání. To platí i tehdy, když se nezdá, že by světské otázky, o jejichž vyřešení v konfliktu jde, ospravedlňovaly podobně zuřivé stanovisko.

To může vysvětlovat, proč se teroristické akce zdají být nepochopitelné lidem stojícím mimo hnutí, která je podnikají, zatímco pro jejich příslušníky jsou zcela srozumitelné. Snadno to lze ilustrovat reakcí na bombové útoky proti interrupčním klinikám a vraždy doktorů, kteří na nich pracovali. Pro mnohé lidi ve Spojených státech se otázka interrupcí stala velmi vážným mravním problémem: soudí, že jde o věc veřejné politiky, o níž by se mělo veřejně diskutovat, která by se měla rozebírat, kvůli níž by se mělo protestovat a za níž by se mělo bojovat. Avšak bez ohledu na to, jaké vášně může tento předmět vzbuzovat, jen málo lidí na jedné či druhé straně jej bere jako otázku, za níž jsou ochotni položit život či sami zabíjet.

Reverend Michael Bray zastává jiné stanovisko. Potřebu kvůli interrupcím zabíjet a v případě nutnosti položit za tuto věc i vlastní život hájí, důvodem však není, že by ji považoval za záležitost veřejné politiky. Jde spíše o to, že přijetí zákonů umožňujících interrupce – anebo i homosexualitu, když už jsme u toho – považuje za symptom mnohem obecnějšího konfliktu a mnohem lstivější formy současné společenské kontroly. Podle jeho přesvědčení je Amerika už nějaký čas pod nadvládou démonických sil, přičemž osvobozenecský boj proti nim teprve začíná. Jak tvrdí, probíhá velká válka, která z převážné části uniká pozornosti, protože nepřítel se chopil moci postupně a nenápadně. V důsledku toho si masy

vůbec neuvědomují, jaký už má protivník vliv, a nijak se netrápí důsledky, které z toho plynou.

Nahlíženo z Brayova stanoviska, svět se dnes nalézá ve válečném stavu: jde o konflikt podobný druhé světové válce. „Tyto záležitosti jsou souměřitelné,“ řekl mi Bray a dodal, že „záležitosti, jež ospravedlňují násilí, jsou nyní tytéž.“²² Na Braye dělá veliký dojem onen zdrcující pocit viny, jež mnozí křesťané pocítovali, když si uvědomili, jak se nacistická moc postupně prosazovala, zatímco oni sami po všechny ty strašlivé roky zůstávali lhostejní a pasivní. Norimberský proces uvedl do povědomí veřejnosti mnohé z toho, k čemu v Německu došlo, a řada jinak citlivých křesťanů čelila v jeho důsledku obvinění z tiché spolupráce s nacisty. Dnes, uvažuje dále Bray, si mnozí křesťané říkají: „Kdybychom tak byli jednali dříve“ a učinili zabíjení přítrž. Tuto situaci reverend Bray srovnává se zabíjením, k němuž podle něho dochází při interrupcích.

Braye navíc neznepokojuje jen vraždění těch, které popisuje jako „nenarozené“, nýbrž i cosi, co sám považuje za postoj připomínající stanoviska nacistů: neúcta k lidskému životu a záliba v zabíjení bez rozdílu, podle Braye charakteristické pro vládnoucí skupiny současné americké společnosti. Zoufá si nad tím, že k otevřené vzpourě nebo revoluci proti této moci dojde teprve ve chvíli hospodářského zhroucení nebo sociálního chaosu, jehož rozměry budou natolik děsivé, že si lidé uvědomí skutečný stav a „získají sílu či nadšení k tomu, aby se chopili zbraní“.²³ Až do té doby lze jen podnikat to, čemu Bray říká „obránné akce“ a většina Američanů „terorismus“, s nadějí, že tak bude veřejnosti připomenuta již v současnosti probíhající tichá válka. Snad se Američany podaří probudit a přesvědčit, aby se přidali ke vzpourě.

Michael Bray vidí svět v okamžiku nastupující a bezmála eschatologické konfrontace mezi silami dobra a zla sešikovanými na politickém bojišti. Jeho vize není nijak idiosynkratická – ve skutečnosti se až pozoruhodně podobá názorům, které šíří militantní sikhové v Indii, hnutí Óm šinrikjó v Japonsku, izraelská strana Kach založená rabbi Kahanem nebo stoupenci šejcha Omara Abd ar-Rahmána v Egyptě a v New Jersey, jakož i některá další uskupení zapletená do nedávných teroristických útoků. Jejich akce jsou výrazem zoufalství a reakcí na situaci, která je, jak soudí, lidsky vzato bezvýchodná: se světem je podle jejich přesvědčení něco zásadního v nepořádku. Kultury, jejichž část tvoří, jsou si nápadně

podobné v tom ohledu, že na současný svět pohlížejí jako na svět ve válce.

Například v Japonsku předpokládali členové hnutí Óm šinrikjó, že svět stojí na prahu katastrofy ne nepodobné rozvratu, který přivodila druhá světová válka. Japonci si přitom válku zpravidla nespojují ani tak s Hitlerovou genocidou, jako spíše se zničením japonských měst v dešti amerických bomb včetně nejděsivějších zbraní hromadného ničení, které kdy byly proti nepříteli nasazeny: atomových bomb, jež zničily Hirošimu a Nagasaki. Tím, co se nyní podle proroctví duchovního vůdce Óm šinrikjó vrací, je právě vláda hrůzy (neboli teroru) související s válkou ještě tragičtější, než byla druhá světová válka. „Ve srovnání se zbraněmi třetí světové války,“ vysvětlil Asahara svým následovníkům, „budou atomové a vodíkové bomby vypadat jako hračky.“²⁴ Přestože skutečný rozměr veliké války začne být zcela zřejmý teprve později, první stupně Armagedonu, jak Asahara nastupující střetnutí označoval, dorazily k japonským břehům už o mnoho let dříve.

Mistr Asahara při vysvětlování povahy nadcházející zkázy neboli Armagedonu nešetřil slovy. Cílem, s nímž má být tato katastrofa rozpoutána, prohlásil Asahara, je „zcela anihilovat města, vytvořit stav anarchie a následně ustavit celosvětovou sjednocenou politickou moc“.²⁵ K mocnostem, které se podle něho skrývají v pozadí tohoto spiknutí, patří židovští kapitalisté, svobodní zednáři, americká armáda i japonská vláda. Převrat, k němuž došlo, je ovšem natolik rafinovaný, že většina lidí si ho vůbec neuvědomuje. Právě to je důvod, proč jsou prorocká učení Óm šinrikjó tak významná: umožňují nemnoha osvěceny uvědomit si přicházející katastrofu a připravit se na ni. Do té míry, nakolik byli příslušníci hnutí o něčem informováni, soudili, že chemické laboratoře Óm šinrikjó vyrobily nervový plyn v souvislosti s vývojem protijedů a preventivních zařízení, která měla chránit členy skupiny před jedovatými plyny poté, co nadejde Armagedon a síly zla začnou proti civilnímu obyvatelstvu nasazovat chemické zbraně. Jen ti nejloajálnější byli však ochotni uvěřit takovým proroctvím v nepřítomnosti jakýchkoli dokladů, jež by svědčily o tom, že třetí světová válka je už skutečně za dveřmi. Jenže když došlo k vypuštění nervového plynu v tokijské podzemní dráze, všichni náhle získali dramatický důkaz, že proroctví se plní. Tak to přinejmenším chápali Asaharovi následovníci – a pouze oni, dokud se nevyjasnilo, že se na útoku ve skutečnosti podílel sám Asahara.

Rovněž scénáře kosmické války předkládané členy hnutí Křesťanská totožnost bývají do jisté míry prorocstvími, která uskutečňují sama sebe. Sociální zápasy současnosti lze podle učení Křesťanské totožnosti vykládat jako výraz konfliktu, který se vede už od stvoření světa: Lucifer, satanský protibůh podsvětí, začal žárlit na Boha, zosnoval spiknutí s cílem získat moc nad světem a touží ustavit na zemi svou vlastní říši zla.²⁶ Křesťanství sice představuje zásadní pokus Boha zmařit Luciferovy plány, avšak Luciferovy síly mu hned od počátku házely klacky pod nohy. Někteří Luciferovi činitelé vystupují v podobě lidí, kteří o sobě říkají, že jsou Židé, ale ve skutečnosti jimi nejsou: pravými Židy jsou podle doktríny Křesťanské totožnosti Árijci. Lidé, kteří se dnes označují za Židy, jsou ve skutečnosti Luciferovi přívrženci vyslaní na svět s úkolém křížit křesťanům plány. Podezřelý byl dokonce už apoštol Pavel a nástup římského katolictví jakožto převládající formy evropského křesťanství není nic jiného než „podvod“ – v tomto spiknutí hrají roli také svobodní zednáři. Kromě toho se uvádí, že se „židovsko-katolicko-zednářským agentům Satana“ v nedávných letech dostalo mocných spojenců v podobě komunistů a liberálních demokratů.

Stoupenci hnutí Křesťanská totožnost kromě toho disponují knihou, jež údajně dokazuje, že všechny tyto mocnosti jsou vskutku spolčeny a konspirují proti poměrně nepočetné skupince ryzích bílých protestantských křesťanů. Touto podvrženou příručkou jsou *Protokoly siónských mudrců*, údajný zápis ze sionistického kongresu pořádaného roku 1897 ve švýcarské Basileji pod vedením Theodora Herzla. Podle Jamese Aha, sociologa, který viděl kopii tohoto dokumentu, se v něm popisuje čtyřiaadvacet kroků, které je třeba uskutečnit předtím, než celý svět ovládne židovsko-komunistické spiknutí. Jsou zde podrobně rozepsány vývojové trendy globální společnosti, které se daly rozpoznat v době, kdy byl fiktivní dokument ve skutečnosti sepsán, ale text se tváří, jako by byly s prorockou jasnozřivostí stanoveny už v období, o němž se v něm mluví, tedy koncem devatenáctého století. K těmto trendům patří nástup monopolních korporací, rozpoutání závodů ve zbrojení, podpora občanských práv příslušníků menšin, jakož i svobody slova, šíření pornografie, zavedení progresivní daně z příjmu a založení národních bank (jako je například americká Federal Reserve, o níž přívrženci hnutí Křesťanská totožnost obecně soudí, že je nástrojem nekalé hospodářské nadvlády).²⁷ Jako

další projev kontroly, již vláda nad občany vykonává, se uvádí i zavedení kreditních karet, které je možné elektronicky sledovat, a rozšíření čísel sociálního zabezpečení jako prostředku prokazování totožnosti. Přitom prostý fakt, že nejrůznější takové prvky patří k moderní společnosti, a vláda je tudíž prosazuje a obhazuje, podle aktivistů Křesťanské totožnosti očividně prokazuje, že toto spiknutí opravdu existuje a sklízí úspěchy.

Křesťanské milice jsou tedy obrannými prostředky uplatňovanými v odvěké válce, jež zuří dodnes, a stoupenci hnutí Křesťanská totožnost jsou přesvědčeni, že osobně ohrožuje je samé i způsob jejich života. Například Michiganská milice, polovojenská organizace čítající na dvanáct tisíc příslušníků cvičících se v metodách přežití, s níž byl ve styku i Timothy McVeigh, rozšiřovala představu, podle níž americká federální vláda již zahájila program s cílem docela ovládnout život každého Američana. V souladu s tímto přesvědčením se milice výcvikem svých členů v metodách vedení partyzánské války a v technikách přežití připravuje k odporu proti údajnému plánu federální vlády rozmístit ve Spojených státech jednotky Spojených národů vyzbrojené přebytečnými ruskými zbraněmi, případně hordy komunistických čínských vojáků, jež by za podpory latinskoamerických a černošských pouličních gangů z chudinských čtvrtí amerických měst rozdrtily jakoukoli opozici.

V románu *Turnerovy deníky*, který je učení hnutí Křesťanská totožnost ovlivněn, se předkládá scénář, na jehož počátku schvaluje liberály ovládaný kongres zákon, kterým se zakazuje soukromé držení střelných zbraní. S cílem prosadit tento zákon pak začnou celou zemí procházet legie federálních agentů „v jezdeckých holínkách“, kteří zabavují zbraně, kdekoli jim přijdou pod ruku. Skupinka bílých křesťanských vlastenců to považuje za krok k federální diktatuře, a proto zakládá podzemní buňku odporu. Začnou využívat partyzánských taktických postupů a z dusičnanu amonného a nafty se jim podaří podomácku vyrobit bombu, kterou pak naloží na nákladní auto a zaparkují ho před ústředím FBI ve Washingtonu. Podle románu přijde následkem výbuchu o život 700 lidí. Krátce nato zazvoní v redakci listu *Washington Post* telefon a ozve se poselství: „Bílá Amerika přežije!“ To je ovšem scénář, který i s podrobnostmi, z nichž tuhla krev v žilách, zinscenoval ve skutečném světě Timothy McVeigh a jeho spolupracovníci, když v roce 1994 vyhodili do povětří federální budovu v Oklahoma City.

Všechny náboženské rozmíšky v jiných částech světa – dokonce i ty, které se zdají být racionálnější, protože se týkají sporů o vládu nad územími, na něž mohou obě strany vznášet legitimní nároky – využívají podobných obrazů velkolepé války. Jochaj Ron, mladý židovský aktivista, s nímž jsem hovořil u hrobu doktora Goldsteina nedaleko Hebronu, mi řekl, že válka s Araby nezačala až intifádou v osmdesátých letech dvacátého století, a dokonce ani ustavením státu Izrael. Sahá až „do biblických časů“, vysvětlil mi a naznačil, že dnešní Arabové jsou prostě jen moderními potomky starověkých nepřátel Izraele, které popisuje Bible a proti nimž Bůh rozpoutal odvetné války.²⁸ Domníval se, že válčení sice jednou může dospět ke konci, ale stane se tak teprve poté, co Arabové zemi opustí a Izrael, podle jeho názoru, bude znovu celistvý. Také Sarah Nachshonová, která podobně jako Ron žila v prakticky obležené hebronské osadě Bejt Hadassa, byla přesvědčena, že současné násilí je třeba chápat jako válečný stav: „V Bibli se píše,“ řekla, „že před tím, než přijde Mesiáš, rozpoutá se velká válka a tato válka se povede v Jeruzalémě.“²⁹

Palestinský konflikt se tedy pojímá jako cosi závažnějšího než jen spor Arabů se Židy: je to kosmický zápas manichejských rozměrů. Tento názor sdílejí náboženští aktivisté na obou stranách – například šejch Jásín mi konflikt popsal v podstatě eschatologickým jazykem jako „boj dobra se zlem“. V komuniké, jež hnutí Hamás uveřejnilo poté, co Američané v odpověď na invazi Saddáma Husajna do Kuvajtu v roce 1990 poslali vojáky do saúdskoarabské pouště, se uvádí, že jde o „další epizodu boje mezi dobrem a zlem“ a „nenávisťou křesťanskou intriku proti našemu náboženství, naší civilizaci a naší zemi“.³⁰

Snad žádná muslimská skupina nepoužívá v posledních letech metaforu války k tomu, aby vysvětlila své pojetí globálního zápasu, důsledněji než síť al-Káida Usámy bin Ládina. V tomto konfliktu, jak upřesňuje bin Ládín, nakonec nejde o záležitosti politické a hospodářské, nýbrž o střetnutí mezi transcendentními a světskými cíli, náboženstvím a proti-náboženstvím. Do té míry, nakolik užívání takového velkolepého protikladu naznačuje existenci metafyzické duality duchovního a materiálního řádu, teologicky ovšem neodpovídá přísnému monoteismu, podle něhož je vše vposledku vtaženo do sféry Boží. Abolhassan Banísadr, svého času blízký spolupracovník Chomejního, píše o konceptu zápasu podrobněji a vysvětluje, jak je možné, že islámský monoteismus

na jedné straně nepřipouští žádné rozdělení mezi světem a duchem (protože žádnou takovou dualitu nepřijímá), avšak na straně druhé uznává možnost zápasu s dualitou jako takovou.³¹ Podle Banísadra je tudíž možné, že k podobně velkolepému konfliktu dojde i uvnitř teologických hranic islámu. A je to právě tento zápas s dualitou americké rozluky státu a náboženství, proti němuž se Usáma bin Ládín tak rozhořčeně staví.

Absolutismus kosmické války činí kompromis nepravděpodobným a každý, kdo nabízí možnost dohodnout se na nějakém řešení, bývá odsouzen jako nepřítel. V Palestině například přívrženci extrémního náboženského stanoviska na obou stranách zavrhnou pracně vyjednaný kompromis, který svého času předložili Jicchak Rabin s Jásirem Arafátem. „Nic takového jako soužití neexistuje,“ řekl mi Joel Lerner a vysvětlil, že Bible na Židy klade požadavek, aby se zmocnili biblických území a žili na nich. Z toho důvodu všemi mírovými smlouvami pohrdá a izraelské předáky, kteří je podepsali, pokládá za zrádce.³² Později téhož dne, kdy jsem vedl rozhovor s Lernerem, setkal jsem se i s čelnými představiteli hnutí Hamás a slyšel jsem doktora Abdala Azíze Rantísího prohlásit v zásadě totéž o nutnosti, aby se arabští muslimové zmocnili Palestiny, kterou Rantísí označoval za jejich domovinu. Rantísí podobně jako Lerner pocítoval hněv ke světským předákům Palestinců (v tomto případě šlo zejména o Arafáta), kteří vykročili po nebezpečné a beznadějně stezce k usmíření, jež podle něho není možné.³³ Můžeme tudíž říci, že extrémisté na obou stranách – Lerner a Rantísí – dávají před mírem přednost válce.

Jedním z důvodů, proč se válečný stav zdá být výhodnější než mír, je i skutečnost, že z něj vyplývá mravní ospravedlnění násilného jednání. A násilí zase nabízí klamný pocit moci. Křesťanští teologové obnovy dovozují, že v době války je správné vykonávat popravu veřejně, a navíc naznačují, že tím, kdo má vynášet rozsudky a určovat tresty, jsou spíše oni než stát. V podobném duchu vyhlašují rovněž stoupenci hnutí Křesťanská totožnost, že v době války účel světí prostředky, a racionalizují tak pokusy narušit každodenní fungování světské společnosti. Když se jednoho příslušníka Pinchasova kněžstva zeptali, zda by považoval za možné použití jedu k otrávení zásoby pitné vody nějakého amerického velkoměsta, odpověděl: „Když je člověk ve válce, na takové věci pomyslet musí, naneštěstí.“³⁴ Reverend Michael Bray eticky rozlišuje mezi tím, co je zákonné ve společnosti žijící v míru, a co je mravně

ospravedlnitelné ve stavu války: sem patří například porušování vlastnických práv a zákonů proti vraždě. Tato Brayova argumentace pozoruhodně připomíná slova Nathurama Godseho, jednoho z vrahů Móhandáse Gándhího, jenž před soudem výmluvně ospravedlňoval to, co považoval za „mravný“, třebaže „nezákonný“ skutek zabití Mahátmá.³⁵

Z ideje válečného stavu vyplývá více než jen postoj: vposledku jde o světonázor a o prosazování moci. Žít ve stavu války, to znamená obývat svět, kde jednotlivci vědí, kým jsou, proč trpí, kým jsou ponižováni a na čí úkor se jim daří přežívat. Koncept války nabízí dějiny, kosmologii i eschatologii a poskytuje také otěže politické vlády. Snad vůbec nejvýznamnější však je, že živi naději na jakési konečné vítězství a upřesňuje prostředky, které k němu povedou. V obrazech kosmické války bývá tento vítězný triumf velkolepým okamžikem sociální i osobní proměny přesahujícím veškerá světská omezení. Na taková očekávání není snadné rezignovat: opustit obrazy války znamená bezmála totéž jako ztratit naději samotnou.

Symbolická válka

„Byl to nejskvělejší zážitek mého života,“ prohlásil Richard Butler, když popisoval svou první reakci na teorii kosmické války hlásanou stoupenci hnutí Křesťanská totožnost. „Světla se najednou začala rozsvěcet, bum-bum-bum,“ řekl tento doyen hnutí reportérce listu *Los Angeles Times* v roce 1999.³⁶ Pro Butlera se poznání, že „více než šest tisíc let probíhá válka mezi syny Kainovými a syny Božími“, stalo, jak sám rovněž řekl, očišťujícím zážitkem, který mu „odhalil, kdo jsme, odkud přicházíme a proč jsme tady“. Dodal ještě, že tato epifanie byla „nejvíce vzrušujícím zážitkem“, jakého se mu kdy dostalo, a od tohoto okamžiku věděl, „co je mým posláním“.

„Páni, to je ono!“ vykřikl Denver Parmenter, když vyprávěl, jak on sám objevil učení Křesťanské totožnosti, a své pocity popisoval výrazy velice podobnými těm, jež volil Butler. Prohlašoval například, že ho toto pojetí starověkého a dodnes pokračujícího válčení přivedlo k náhlému prohlédnutí, díky němuž porozuměl, „proč věci nejdou tak, jak by měly jít“. ³⁷ Tento velkolepý scénář mu nabídl obraz světa, který mu umožnil zúčastnit se dění. Díky němu nejen pochopil svůj osud, ale získal nad ním kontrolu.

Stejně jako rituály, které poskytují náboženské tradice, je i vložení dramatem, jehož se člověk může účastnit, ilustrujícím – a tudíž zároveň i vysvětlujícím – nejhlubší stránky života. Na lidi jako Butler a Parmenter, kteří jsou nejen zmateni tím, co se v jejich životech odehrává, nýbrž zmítají jimi různé neviditelné síly, působí takový obraz velice přitažlivým dojmem. Například Parmenter se na probíhajícím zápase dokázal podílet, a to účastí na spiknutí s cílem zavraždit židovského rozhlasového moderátora, kterého Parmenter sám i jeho spolupracovníci napojení na hnutí Křesťanská totožnost považovali za pověřence Satana.

Představu válečného stavu odedávna pojí s náboženstvím tajemný a dosti blízký vztah. Historie se ostatně jen hemží jednoznačně náboženskými konflikty, jako byly křížové výpravy, muslimská dobytá tažení nebo náboženské války, které v šestnáctém století zcela ovládly politiku ve Francii. Ačkoli jsou tyto konflikty zpravidla charakterizovány jako války ve jménu náboženství spíše než přímo nábožensky vedené, historička Natalie Zemon Davisová odhalila ve své studii náboženských nepokojů ve Francii šestnáctého století pozoruhodné podrobnosti toho, co nazývá „rituály násilí“. Jednalo se o „celý repertoár postupů vyvozovaných z Bible, z liturgie, z jednání politických autorit nebo z tradic a rozšířených lidových zvyků, jejichž cílem bylo očistit své vlastní náboženské společenství a ponižit protivníka, který se tím stával méně nebezpečným“. Davisová si povšimla, že násilí „směřovalo proti určitým cílům a vybíralo si z tradičního repertoáru trestů a forem ničení“. ³⁸ Podle autorky „dokonce ani extrémní způsoby zneuctování mrtvých – vláčení těl ulicemi, jejich házení psům, popřípadě uřezávání genitálií, jež byly poté předstíraně prodávány – či znesvěcování náboženských předmětů“ nepostrádaly to, čemu říká „perverzní souvislosti“ s náboženskými idejemi, jako je poskvrnění, očišťování, kacířství a rouhání. ³⁹

Antropolog Stanley Tambiah ukázal, že se tytéž „rituály násilí“ projevovaly rovněž v náboženských nepokojích, k nimž docházelo v jižní Asii. ⁴⁰ V některých případech se stávalo, že se dav zmocnil nevinných přihlízejících a zaživa je upálil. Podle Tambiaha se takové děsivé vraždy bezbranných a vystrašených obětí odehrávaly rituálním způsobem, který jakoby „posměšně napodoboval sebeupalování odpůrců z důvodů svědomí anebo i posledního rituálu, jímž je kremace“. ⁴¹