

V jistém morbidním smyslu byly tedy pouliční bitvy popisované Davisovou a Tambiahem náboženskými událostmi. Vzhledem k významnému postavení válečné rétoriky ve slovníku jak tradičním, tak i moderním, lze ovšem tento postřeh obrátit naruby a prohlásit, že náboženské události často vyžadují, aby se ti, kdo se jich účastní, dovolávali obrazů bitvy. Dá se říci, že vytváření zástupné zkušenosti války – ačkoli se zpravidla předpokládá, že k ní dochází jen na duchovní rovině – je hlavním úkolem náboženství.

Vojenské metafory nalezneme v podstatě ve všech kulturních tradicích. Ideály Armády spásy v křesťanském prostředí a Dal Chalsa („armády věřících“) v sikhismu jsou typické svou přísnou náboženskou organizací. Obrazy duchovního boje jsou ještě běžnější. Nejnápadnějším příkladem je muslimský koncept *džihádu*, ale dokonce i v buddhistických legendách se mluví o velkých válkách. Například na Srí Lance se bezmála kanonický status přiznává legendárním historickým vyprávěním *Dipavamsa* a *Mahávamsa* zaznamenaným v pálijských kronikách, v nichž se popisují triumfální vítězné bitvy, které sváděli různí buddhističtí králové. A v Indii válčení přispívá k velkoleposti slavných eposů *Rámájana* a *Mahábhárata*, které vyprávějí o zdánlivě nekonečných konfliktech a vojenských intrikách. Tyto válečné eposy ovlivnily hinduistickou kulturu následujících staletí ještě podstatněji než védské rituály. Celé knihy hebrejské Bible se věnují vojenským úspěchům slavných králů a jejich boje jsou v nich popsány s velmi krvavými podrobnostmi. Přestože Nový zákon ve válečném pokřiku nepokračuje, na adresu pozdějších dějin církve to už říci nelze, a křesťanství tak postupně získalo své vlastní krvavé dějiny křížových výprav a náboženských válek.

Válčení však není jen věcí legendárních náboženských dějin: spleť vztahy je pojí i se současnými náboženskými symboly.⁴² V tomto směru nám jako příklad může posloužit protestantské křesťanství: ačkoli je reformovaná tradice přísně pacifistická, rétorika i symbolismus této víry válečnými obrazy překypují. Protestantští kazatelé po celém světě vyzývají svá stádečka, aby vedla válku proti silám zla, a po jejich kázáních znějí chvalozpěvy o „křesťanských vojácích“, kteří vedou „dobrý boj“ a razí si cestu „odhodlaně kupředu“.⁴³ Harriet Crabtreeová, badatelka zabývající se lidovým protestantstvím, prozkoumala obrazy, které hrají významnou roli v tom, co nazývá „lidovými teologiemi“ šířenými prostřednictvím hymnů, traktátů a kázání oblíbených v prostředí

moderního protestantského křesťanství, a dospěla k závěru, že „model válčení“ patří k těm nejvytrvalejším.⁴⁴

Podle Crabtreeové je na tom, jak protestanti běžně mluví o válčení, zvláště významná skutečnost, že tento obraz má být chápán jako cosi více než jen metafora. Když autoři hymnů vyzývali „vojáky kříže“, aby „stáli pevně, stáli pevně pro Ježíše“, běžně se to vykládalo jako výzva ke skutečnému válčení, byť mělo jít o boj čistě duchovní. Protestantští spisovatelé jako Arthur Wallis prohlašují, že „křesťanský život je válka“. Wallis navíc vysvětluje, že tato válka není jen „nějaká metafora nebo ustálený obrat“, nýbrž „doslovný fakt“. Podstata války – „její bojiště, zbraně a protivník“ – je však duchovní spíše než hmotná.⁴⁵ Crabtreeová prohlašuje, že obraz války působí přitažlivým dojmem v důsledku toho, jak „posluchače či čtenáře umísťuje do náboženského vesmíru“.⁴⁶

V protestantském křesťanství umísťují obrazy války věřící do náboženského vesmíru, v němž nevyhnutelně vládne mravní napětí, i když to neplatí pro všechny tradice. Bitvy, které se popisují v *Mahávamsa*, v hebrejské Bibli nebo v hinduistických eposech, například ukazují na jiný typ rozhodujícího střetnutí. Motivem, jež všechny tyto mytické válečné scény sdílají, je téma „my proti nim“, známé proti neznámému. V bitvách líčených v hebrejské Bibli nebo v takových eposech, jako je *Rámájana*, bývají nepřáteli často cizinci pocházející z přízračných okrajů známé civilizace, z míst, jako je Kanaán, Filištínsko či Lanka. Tito protivníci nezřídka ztělesňují konceptuální nejasnost svého původu – jinak řečeno, představují vše, co je na světě chaotické a nejisté včetně věcí, které se zcela vzpírají jakékoli kategorizaci. Pokud má nepřítel známý obličej (například v *Mahábháratě*, kde se válka vede mezi skupinami bratranců), chaos je ztělesněn bitvou samotnou. Tím, co bitva znázorňuje, je samo zlo válčení, jak poznamenává mytická postava Ardžuna na úvod svého setkání s Pánem Krišnou uprostřed bitevního pole.⁴⁷ Bojovat v takových podmínkách znamenalo totéž co schválně ne-řád panující v tomto světě, i když protivníci věděli, že ve vznešenějším smyslu je tento ne-řád napraven kosmickým řádem přesahujícím jejich vzájemné zabíjení. Právě to je obsahem poselství Pána Krišny, jež pronáší ve svém proslovu k Ardžunovi v *Bhagavadgítě*.⁴⁸

Vposledku jsou taková střetnutí bitvami proti nejchaotičtějšímu aspektu skutečnosti – a tím je smrt. Badatelé se obecně shodují na tom, že podstatná část náboženské představivosti přímo

souvisí s koncepty života po životě a překonání lidské křehkosti a zkaženosti, nezřídka symbolizovanými rituály, v nichž sehrává roli nutnost vyhybat se poskvrnění. Židovské pojetí vzkříšení mrtvých, křesťanské i muslimské koncepty nebe a pekla, římskokatolická představa očistce, buddhistická idea úrovní vědomí (a podle tradice Mahájána rovněž nebeských sídel) i hinduistická teorie karmických cyklů reinkarnace, to všechno jsou různé možnosti, jak se lze vyhnout tomu, o čem lidé vědí, že je to fakt: nakonec zemřou. A dokonce i tělesné chátrání a rozklad se dá údajně oddálit židovskými, hinduistickými a jinými rituály, v nichž jde o to, aby se člověk vyhýbal poskvrnění. Tohle všechno dohromady představuje cosi, co Ernest Becker nazval náboženským „popřením smrti“.⁴⁹

S Beckerem souhlasím, ale zvláště nápadný mi připadá způsob, jak náboženství užívá symbolů násilí nejen k popírání smrti, nýbrž i k ovládnutí všeho, co se smrtí vposledku souvisí – ne-řádu, ničení a rozkladu. Tím, že náboženství obrazy války vyvolává a poté jim nasazuje ohlávku, symbolicky ovládá nejen násilí, ale i veškerou zmatečnost života. V této souvislosti není bez zajímavosti, že etymologicky je základem moderního anglického výrazu *war* (válka) staroanglické slovo *werra* (případně starofrancouzské *guerra*), jež znamená „zmatení“, „spor“ či „střetnutí“ a ve slovesném tvaru má význam „uvést do stavu zmatení či sporu“. V takovém smyslu je tedy válka v podstatě stavem zmatení, což určitě může potvrdit bezpočet vojáků se zkušenostmi z bitev.

Když tudíž náboženské kultury zobrazují válku jako cosi, co je jako takové uznáváno a vposledku ovládáno, představují bezmála kosmologickou inscenaci přednosti, již má řád před chaosem. Vitrážovými okny velikých evropských katedrál, na nichž vidíme Krista jako krále vycházejícího z hrobu jako vítězný generál z bitvy, vyjadřovali jejich tvůrci cosi, co je pro křesťanství i pro všechny ostatní náboženské tradice zásadní: náboženství znovu stvrzuje prvotnost řádu, což činí nezbytným, aby násilí i jiné formy ne-řádu byly potlačeny.

Ironií těchto krvavých obrazů je, že předmětem víry je odjakživa mír. Avšak pokud má být stav harmonie zobrazen přesvědčivě, musí náboženství zdůrazňovat spíše nesoulad a svou schopnost jej zkrotit. Náboženství se tedy nestaví násilí na odpor jednoduše proto, že násilí je vzpurné a je třeba je zkrotit, nýbrž spíše s ohledem na to, že náboženství – jakožto nejzákladnější tvrzení

o smysluplnosti – musí vždy potvrzovat prvotnost významu tváří v tvář chaosu. Z toho důvodu náboženství odjakživa obnovuje řád a potvrzuje život, ačkoli v konkrétních případech ospravedlňuje i zabití. Například Ježíšovo hrdinské obětní rozhodnutí, jímž připustil, aby sám byl bolestivě usmrcen, pojmají křesťanští věřící jako velkolepý akt vykoupení lidstva, kterým se narušila dosavadní mocenská rovnováha a umožnil úspěch v zápasu o řád.

Náboženské obrazy jsou mechanismy, jejichž prostřednictvím může mír a řád porazit násilí a chaos, takže se dá pochopit, proč bývá násilí zobrazované náboženstvím v určité míře zmírněno – například atmosférou „normálnosti“, s jakou se v křesťanském rituálu pojídá „tělo Kristovo“, anebo nepřítomností rozpaků, když křesťané zpívají hymny, jejichž slova vyprávějí o krvi a boji. V rituálu se násilí symbolicky transformuje. Krev eucharistického vína požívají zbožní prosebníci a ona se stává součástí živoucí tkáně: je zdrojem nového života. K podobně uklidňující proměně dochází také v písních, kdy se věřícím v odlišné podobě předkládají tytéž obrazy. Jak vysvětluje křesťanská teologie, v Kristu byla násilí nasažena uzda. Kristus zemřel, aby byla poražena smrt sama, a jeho krev byla obětována, aby jeho věřící následovníci mohli být zachráněni před trestem tak hrůzným, jako byl ten, který vytrpěl On.

Jiné náboženské tradice se k násilí stavějí způsoby značně podobnými. Například v sikhské tradici je obraz zkrocení násilí poskytován dvojbrýtým mečem. Tento dobře známý symbol, který se objevuje na medailónech a hrdě zdobí vchody do obchodů i zahradní branky, stává rovněž před *gurdwarami*, kde se k němu sikhští věřící chovají se stejnou úctou, s jakou křesťané přistupují ke svému vlastnímu znaku zkázy a triumfu, totiž ke kříži. Také další obrazy násilí v sikhismu fungují podobně jako jejich křesťanské protějšky: strašlivé rány sikhských mučedníků krvácejí na stránkách kalendářů úplně stejně jako rány křesťanských světců, tedy jako připomínka, že věřící se díky těm, jejichž krev byla prolita, už nemusí obávat zlého. Sikhští teologové a spisovatelé stejně jako jejich protějšky křesťanské víry vynakládají značné úsilí na to, aby význam těchto symbolů a příběhů vysvětlili alegoricky – upozorňují na válku mezi vírou a nevěrou, jež zuří v duši každého člověka. Vykladači židovské a islámské kultury překládají vojenské obrazy ve svých tradicích podobně. Kronikáři hebrejské Bible považovali válečné skutky za pomstu, již vykonává Bůh, a totéž platí i o muslimských historících – někteří islámští mystikové mluví

o pravém džihádu jako o boji, který se odehrává v duši každého člověka.

Násilné obrazy tedy získávají náboženský význam a jsou tak říkajíc zdomácněny. I když bývají skutky, o něž se jedná, hroživě skutečné, tím, že se z nich stávají symboly, jsou jakoby očistěny: svou hrůzoplnot ztrácejí tím, že jsou naplněny náboženským významem. Jsou také ospravedlněny a jejich pachatelé zproštěni vši viny, protože se ocitají v náboženském obraze ještě velkolepějším než mýtus a dějiny. Jsou nyní součástí rituálního scénáře, jenž umožňuje lidem, kteří se na něm podílejí, zakoušet v bezpečí drama kosmické války.

Když symboly začnou zabíjet

Avšak mají-li náboženské obrazy vítězit nad násilím, nabízí se samozřejmá a zároveň i navýsost zapeklitá otázka: Proč a jak dochází k tomu, že tato symbolická představení násilí v některých případech souvisejí se skutečnými násilnými akty? Neměla by násilí spíše předcházet tím, že umožní, aby se lidské puzení podrobovat si a ovládat vybíjelo v neškodných rituálních dramatech? Není jisté pochyb, že často dochází k pravému opaku. Výtržnické rituály násilí, jež popisovaly výše citované studie Natalie Davisové a Stanleyho Tambiaha, jakož i množství příkladů náboženského terorismu, o nichž je řeč v celé této knize, jasně prokazují, že násilí v náboženství bývá čas od času brutálně skutečné.

Otázka, proč obrazy kosmického zápasu ústí ve skutečné násilné jednání, je ožehavá, protože hranice mezi násilím symbolickým a skutečným bývá značně tenká. Symboly jsou někdy více než jen fiktivním znázorněním skutečných věcí: například obětní rituály často znamenají zabití, zatímco mučedník je zabit sám. Tato symbióza symbolického a skutečného násilí jde ke kořenům a proniká do samé podstaty náboženské představitosti. Právě tento vztah budeme podrobněji zkoumat v následující kapitole.

Zatím se však dá spekulovat o podmínkách, které činí pravděpodobným, že se kosmická válka bude odehrávat na jevišti tohoto světa. Jednou z možností jak postupovat je určit, které z aspektů náboženského myšlení spojují duchovní zápas s konfliktem světským. Touto cestou jsem se vydal před několika lety, když jsem zkoumal rétoriku náboženského násilí v sikhismu.

Dopracoval jsem se k seznamu několika podmínek (včetně těch, které zde vyjmenuji), jejichž splnění naznačuje, že sikhismus – případně i kterákoli jiná náboženská tradice – získává sklon zahrnovat skutečné násilné jednání: kosmický zápas se chápe v tom smyslu, že se odehrává na tomto světě spíše než v nějakých mytických kulisách, věřící se s tímto zápasem osobně zcela ztotožňují a konflikt se právě nyní nalézá v kritickém okamžiku, kdy jednotlivec může svým jednáním zásadně ovlivnit jeho vyústění.⁵⁰

V mnoha případech, jež v této knize rozebíráme, však duchovně založené lidi nevedly k násilí jen charakteristiky jejich náboženství. Bylo tomu i naopak: násilné situace si vyžádaly náboženská ospravedlnění. Tyto dva přístupy se přitom vzájemně nijak nevyklučují: náboženský extremismus na jedné straně vede k násilí, na straně druhé pak násilné konflikty volají po tom, aby se jim dostalo náboženského ospravedlnění. Sám jsem ovšem ve svých dřívějších studiích kladl důraz zvláště na první přístup, a z toho důvodu bych se nyní chtěl soustředit převážně na ten druhý.

Místo abych začal náboženskými obrazy, vyjdu tedy v souladu s tímto postupem spíše ze situací, k nimž dochází ve skutečném světě. Otázkou nyní nebude, proč náboženství vede k násilí, nýbrž spíše, proč do sebe zápasy, jež se vedou ve skutečném světě, vtahují náboženství. Následující charakteristiky jsou založeny na studiích konkrétních případů, které jsme provedli v této knize, a naznačují, kdy bude mít světská konfrontace pravděpodobně sklon odívat se do hávu kosmické války.

Kdy lze očekávat, že konflikt bude označen za kosmickou válku:

1. *Je-li zápas chápán jako obrana základní totožnosti a důstojnosti.* Pokud se konfrontaci připisuje zásadní význam (a jde tudíž o obranu nejen životů, ale i celých kultur, jako je například sikhismus či islám), roste pravděpodobnost, že bude pojmána jako kulturní válka s duchovními důsledky. Například konflikt v Severním Irsku byl „zduchovněn“ poté, co ho reverend Ian Paisley vyložil jako útok na protestantství, a palestinský boj získal náboženskou auru, když ho velké množství šejchů a mullů začalo interpretovat jako obranu islámu. V jiných případech může sama podstata záležitosti, o níž se jedná (jako je interrupce nebo posvátnost života), náboženské aktivisty přitahovat (například stoupence hnutí Křesťanská totožnost a křesťanské

teologie obnovy, jejichž angažmá pak protiinterruptční boj „zduchovnilo“). Rovněž pocit osobního pokoření toho druhu, jako bylo přesvědčení doktora Goldsteina, že židé jsou zostuzováni tím, jak izraelská vláda drží ochrannou ruku nad arabskými muslimy, může vést až k zoufalým pokusům znovu získat jak osobní důstojnost, tak i kulturní hrdost.

2. *Je-li porážka v zápase nemyslitelná.* Jakmile je negativní vyústění konfliktu pojmáno jako něco naprosto nepředstavitelného pro ty, kdo se ho účastní, může to vést k tomu, že zápas bude vnímán v tom smyslu, jako by k němu docházelo na transhistorické rovině. Někteří muslimové v Palestině například odmítají být se jen zabývat myšlenkou, že by na území, o němž jsou pevně přesvědčeni, že je arabské, mohl existovat židovský stát. Podobně pokládají také někteří radikální Židé za nemyslitelnou představu, že by vláda Izraele případně mohla vrátit Arabům některá biblická území. Jak se předměty sporu konkretizují a stanoviska začnou být čím dál tím nepružnější, roste pravděpodobnost, že budou zbožštěna a začne se na ně pohlížet jako na naplnění svatého písma.
3. *Ocitne-li se zápas ve slepé uličce, takže ho už není možné vyhrát v reálném čase nebo s vynaložením myslitelných prostředků.* Snad nejvýznamnější je, že jakmile je konflikt chápán jako lidsky beznadějný, začne být pravděpodobné jeho opětovné promyšlení a vyjádření posvátným jazykem, takže možnost vítězství se ocitne v rukou Božích. Když se Šókó Asahary zmocnil pocit, že už ho japonská policie zahrnala do kouta, uchýlil se k činu, o němž soudil, že jeho zápas pozvedne na úroveň kosmické války, podobně jako to udělal reverend Jim Jones v Guyaně, když se rozhodl pro sebevražedné násilí, které mu umožnilo vyhnout se očekávané porážce a zajetí. Podle Westona LaBarrea mívají takové zoufalé okamžiky sklon vést ke vzniku náboženství: LaBarre popisuje dojemný historický okamžik z roku 1870, kdy byla skupina indiánů kmene Paiute z amerických plání obklíčena jednotkami kavalerie a v bezvýchodné situaci zareagovala spontánním vytvářením rituálních tanců navozujících hypnotický trans, jež jsou dnes známy jako „náboženství Tance duchů“.⁵¹ LaBarreova studie zřejmě ukazuje, kdy jsou náboženství a kosmická válka nejpotřebnější: v okamžicích převládající beznaděje, kdy se jediným dostupným zdrojem stává síla mýtu.

Přítomnost kterékoli z právě vyjmenovaných charakteristik zvyšuje pravděpodobnost, že zápas, k němuž dochází ve skutečném světě, bude chápán jako svatá válka odehrávající se v kosmických kulisách. Pokud se setkáme se všemi třemi zároveň, bude tato pravděpodobnost velmi vysoká. Zápas, který se vede na světové úrovni, může ovšem s tím, jak řešení začnou být stále méně reálná a narůstá vědomí, že porážka by znamenala naprostou katastrofu, získávat charakteristiky kosmické války krok za krokem. Například arabsko-izraelský konflikt nebyl do konce osmdesátých let dvacátého století žádnou ze stran obecně vzato považován za svatou válku – pak se však konfliktu zmocnil sakralizační proces a v očích bezpočtu náboženských aktivistů na obou stranách ho proměnil v náboženskou válku.

Jakmile dojde k takové sakralizaci konfliktu, bývají incidenty, jež by se dříve pokládaly za drobné potyčky, případně za vcelku nepodstatné názorové rozdíly, povýšeny a získávají monumentální význam. Užití násilí se legitimizuje a sebemenší provokace či urážka může vést k teroristickým útokům. Ti, kdo byli jednoduše protivníky, stávají se kosmickými nepřáteli. A jak ukáže následující kapitola, tento proces „satanizace“ může prostý světový zápas proměnit v zápolení mučedníků s démony. Naneštěstí takový nevyhnutelný scénář nepřátelství končí až teprve ve chvíli, kdy je mytologie nějakým způsobem přeměrována, anebo je jedna či druhá strana konfliktu zničena.

KAPITOLA 9

MUČEDNÍCI A DÉMONI

Když byl nad Timothy McVeighem vynesena rozsudek smrti, dostal možnost obrátit se naposled několika slovy k soudnímu tribunálu. Usvědčený atentátník, který spáchal bombový útok na federální budovu v Oklahoma City, využil tento zvláštní okamžik v roce 1997 k tomu, aby udělal cosi, co mnozí v soudní síni považovali za těžko pochopitelné, zvláště s ohledem na to, jak protispolečenské povahy byl zločin, za nějž byl odsouzen. Timothy McVeigh totiž v soudní síni ocitoval výrok Louise Brandeise, proslulého soudce amerického Nejvyššího soudu. Vybral si úryvek z prohlášení, které soudce v období prohibice adresoval federální vládě – jednalo se o varování před nezákonnostmi, jichž se vládní úředníci dopouštěli při odposlouchávání telefonů. „Naše vláda je mocný, všudypřítomný učitel,“ napsal tehdy Brandeis a dodal, že „ať chceme či nechceme, svým příkladem učí celý národ.“¹

Většina pozorovatelů si McVeighův citát vykládala jako prohlášení, že odsuzuje-li ho vláda k trestu smrti, dává tím občanům špatný příklad. V takovém smyslu šlo o klasický případ, kdy vrah obviňuje svou oběť. Zdálo se, jako by McVeigh tvrdil, že vraždy se dopustila vláda spíše než on. Avšak v jiném smyslu právě tohle McVeigh prohlašoval po celou dobu: že vláda je nepřitelem. Po jediný dramatický okamžik v soudní síni se Timothy McVeigh chvástl tím, co udělal, jako jedním z kroků nesmírně významného historického zápasu. Přitom vysvětlil, čeho se tento obecnější scénář podle jeho přesvědčení ve skutečnosti týká: je to boj svobody proti otroctví, kosmická válka, v níž on sám i americká vláda sehrávají zásadně důležité role, přičemž ovšem stojí na opačných stranách.

Skutečnost, že McVeigh byl odsouzen k trestu smrti, může zdánlivě naznačovat, že válka je u konce a on v ní utrpěl porážku. Přesto však McVeigh tím, že své činy umístil do obecnějšího dě-

jinného rámce, vlastně prohlašoval, že konec války je ještě daleko a o tom, kdo v ní zvítězí, vůbec není rozhodnuto. Doktor Abdal Azíz Rantísí, politický předák hnutí Hamás, mi řekl víceméně totéž v souvislosti se zápasem jeho hnutí proti Izraeli. Uznával sice, že momentálně jeho věc nevypadá příliš nadějně, ale zároveň mne ujišťoval, že boj se povede po mnoho let, možná i celé generace. „Podívejte se na dějiny,“ řekl mi. „Palestina byla i dříve okupována, trvalo to dvě staletí a pak byla osvobozena. Tentokrát,“ dodal, „nás okupují jen padesát let. Musíme si počkat.“² Rantísí si byl vědom, že k apoteóze nemusí dojít za jeho života, ale snad se tak stane už za života jeho dětí. Jednoho dne vítězství přijít musí.

Jak mi naznačil doktor Rantísí, tím, oč jde v každém příběhu, je jeho vyvrcholení. Do té míry, nakolik je kosmický scénář příběhem, bývá naplněn pohybovou energií, která ho pohání směrem k jeho zakončení a obsahuje i zárodky naděje, že všechno dobře dopadne. Užívám tu výrazu naděje spíše než strach, protože nikdo nechce věřit v příběh, který ani nemůže skončit dobře. Lidé, kteří přijmou skutečnost, že zápasy jejich životů jsou jen částmi velkého zápasu kosmické války, vědí, že vystupují ve velkolepém příběhu, který po čase nevyhnutelně skončí triumfem, byť k němu nemusí dojít snadno ani rychle. Z epické povahy celého příběhu plyne, že může trvat ještě dlouho, než nadejde jeho šťastný konec – možná se ho nedočkají oni sami ani jejich potomci. Do té doby bude navíc příběh naplněn smutkem a dřinou. Například křesťané si uvědomují, že i Ježíš zvítězil nad smrtí až poté, co se podřídil příšernému a ponižujícímu divadlu veřejné popravy.

Překonat porážku a ponížení, právě o to ve válce jde. Příběh války vysvětluje, proč má člověk po nějaký čas pocit, že je poražen a zneuctěn – je to zkrátka součást zkušenosti válečníka. V případě kosmické války však poslední bitva ještě vybojována nebyla. Teprve až k ní dojde, bude možné očekávat triumf a naplnění vlastní hrdosti. Než se tak stane, válečník musí dál vést boj, vyzbrojen často jen svou nadějí. Naše osobní příběhy strádání získají tudíž význam teprve ve chvíli, kdy jsou uvedeny do souvislosti s těmito mocnými příběhy. Legendy o utlačování, po němž přichází vysvobození, pozvedají ducha jednotlivců a činí jejich utrpení vysvětlitelným a vznešeným. Někdy vede utrpení až ke vznešenosti mučednictví. V těchto případech přetvářejí obrazy kosmické války neúspěch – a dokonce i smrt – ve vítězství.

Svátostné oběti

Koncept hrdinské, přetvářející smrti je i poselstvím vtěleným do architektury svatyně, která po nějaký čas stála na místě hrobu doktora Barucha Goldsteina poblíž Hebronu – bylo to elegantní prostranství obklopené pamětními deskami umístěnými ve schránkách ozdobených votivními svícemi, které tak trochu připomínaly zastavení křížové cesty známá z katolických kostelů. Nepochybně se jednalo o svatyni, o památník člověka, jehož mladý muž konající zde strážní službu popsal jako mučedníka a „hrdinu ve válce“.³ Podobné postoje byly patrné také v průběhu pohřebních obřadů konaných na památku mladých muslimů, kteří položili život při skutcích „sebevražedného mučednictví“, jak tomu s oblibou říkají předáci hnutí Hamás. Tyto oslavy patřily k pozoruhodným událostem zaznamenaným na videonahrávkách, jejichž převážnou většinu tvořily poslední zanícené proslovy mužů, kteří den poté, co byl záznam pořízen, obětovali při sebevražedných útocích život. Nahrávky pak tajně obíhaly po celé Gaze i po Západním břehu jako svého druhu propagační materiál, jehož účelem bylo přilákat podobně smýšlející mladé muže. Obřady, které na nich byly rovněž zaznamenány, nebyly ve skutečnosti pohřební, což bylo symbolizováno i tím, že káva se na nich nepopijela hořká, nýbrž oslazená, rozdávaly se cukrovinky a zpívaly se svatební písně. Šlo vlastně o cosi mezi svatbou a náboženskou slavností, o moderní verzi prastarého náboženského rituálu, kterým se svatořečí mučedníci.

Podobné události provázejí rovněž vzpomínkové slavnosti věnované mučedníkům v dalších náboženských tradicích. Sikhští aktivisté například hrdě vystavují obrazy svého padlého vůdce Santa Džarnaila Singha Bhindranwala, který přišel o život během vojenské operace nařízené v roce 1984 indickou ministerskou předsedkyní Indírou Gándhiovou. Jeho tvář je dnes vystavována právě tak okázale jako portréty guruů, kteří sikhskou tradici založili, a sikhové si připomínají Bhindranwalovy narozeniny i den jeho mučednické smrti. Jeho dnešní následovníci ho mají v úctě zejména jako vzor oddanosti. Jak mi vyložil jeden z jeho mladých přívrženců, Bhindranwale „šel na smrt za to, v co věřil“.⁴ V podstatě totéž mi řekl také bratr jednoho z chálístánských předáků zabitého v boji s vládními jednotkami: Bhindranwale „neřikal jen slova, ale podporoval je skutky“.⁵

Stejně smýšlení vyjádřil rovněž reverend Michael Bray, když přišla řeč na jeho přítele reverenda Paula Hilla. Jak se blížilo datum Hillovy popravky, Bray začal vydávat publikace, v nichž oznamoval Hillovo nadcházející mučednictví, přičemž cílem nebylo jen získat podporu, která by snad mohla zabránit uskutečnění popravky, nýbrž i naplnit ji náboženským významem pro případ, že k ní opravdu dojde. „Musíme se s prosbou obracet na ty, kdo jsou u moci,“ psal Bray, aby ušetřili život muže, „jehož Bůh povolal k tomu přinést oběť, veřejné svědectví“ a k trestu smrti byl odsouzen za to, že „vykonal spravedlnost a projevil milosrdenství“. Bray Hilla považoval za mučedníka a ostře kritizoval brutalitu vládních úřadů, které byly připraveny vzít život takové vznešené osobnosti.⁶

V Brayově pobouření nebylo přítom ani stopy po jakékoli úctě k životům doktora Johna Brittona a jeho dobrovolného strážce Jamese Barretta, jež Hill přerval – neboli „zastavil“, jak říkal Bray – brutální dvojnásobnou vraždou. Podivuhodným logickým přemětem dosáhl Bray toho, že Hill v jeho podání vypadal spíše jako oběť než jako vrah, za něhož ho považoval stát i velká většina americké veřejnosti. V tomto směru Bray nápadně připomínal ty, kdo oplakávali smrt doktora Barucha Goldsteina, Santa Džarnaila Singha Bhindranwala či sebevražedných atentátníků vysílaných hnutím Hamás, z nichž každý poslal desítky nevinných lidí předčasně do hrobu. Jak poznamenal Billy Wright, který si odpýkával trest za účast na teroristických útocích podnikaných protestantskou polo-vojenskou skupinou známou jako Ulsterská dobrovolnická jednotka, „každý terorista“ chová přesvědčení, že „je obětí“ – „o tom není pochyb“. Podle Wrighta to teroristům umožňuje „mravně si v duchu“ ospravedlnit své jednání.⁷

Podobný postřeh vyjádřil i doktor Rantisí, když během rozhovoru se mnou zdůraznil, že ve skutečnosti jsou arabští muslimové v boji s Izraelci oběťmi, a nikoli brutálními pachateli sebevražedných útoků, za jaké je prohlašují západní sdělovací prostředky. Vyprávěl mi o mnoha nespravedlnostech, jejichž terčem se za dlouhé roky stal on sám, jeho rodina i další Arabové, s cílem jasně mi ilustrovat zkušenost perzekuce, která násilným útokům aktivistů hnutí Hamás předchází. Podobný argument předložil také Usáma bin Ládín ve fatwě proti Americe z února 1998, kde prohlašoval, že své akce podniká výhradně na obranu, poněvadž Amerika vyhlásila „svými zločiny a hříchy“, jichž se dopustila na Blízkém východě, muslimům válku.⁸ Případy terorismu, za nimiž stojí aktivisté jako

Rantísí a bin Ládin, případně jejich podřízení, jsou tedy z hlediska jejich stoupenců ospravedlněny jakožto obranné akce vznešených bojovníků. Když se jim podaří dostat svému úkolu a zůstat naživu, jsou z nich hrdinové, a pokud při jeho plnění přijdou o život, stávají se mučedníky.

Koncept mučednictví rozhodně stojí za pozornost. V různých náboženských tradicích, k nimž patří i rané křesťanství, má dlouhou historii. Kristus sám byl mučedník, podobně jako Husajn, zakladatel ší'itské tradice v islámu. Anglické slovo martyr (mučedník) je odvozeno z řeckého výrazu s významem „svědek“, který pokrývá mimo jiné i svědectví o víře. Ve většině případů je mučednictví považováno nejen za výpověď o nezlomné věrnosti víře, nýbrž i za náboženský akt, konkrétně za obětování sama sebe.

Tento rozměr spojuje mučednictví s činností, kterou někteří badatelé pokládají za vůbec nejzákladnější podobu náboženskosti, totiž s obětí. Jedná se o rituál ničení, na němž je pozoruhodné, že se s ním setkáváme prakticky ve všech náboženských tradicích po celém světě. Jak naznačuje anglický výraz pro oběť (sacrifice), samotný proces ničení je duchovní povahy, poněvadž toto slovo pochází z latinského sacrificium, což doslova znamená „učinění svatým“. Tím, co oběť činí tak fascinující záležitostí, není tedy jen skutečnost, že v ní jde o zabíjení, nýbrž i to, jak je – ironicky – povznášející. Ničení se vykonává v náboženském kontextu, který zabítí proměňuje v cosi pozitivního. Stejně jako všechny ostatní náboženské obrazy oběti poskytuje i mučednictví symbol násilí přemoženého – anebo přinejmenším vykázaného do jakýchsi mezi – obecnějším rámcem řádu, jež poskytuje jazyk náboženství.

Existují určité doklady naznačující, že starověké náboženské obětní rituály – podobně jako ničení, k němuž dnes dochází při teroristických útocích – byly veřejnými představeními, v jejichž průběhu docházelo k zabíjení živých bytostí. Pozdější „zdomácnění“ oběti, k němuž dochází v rozvinutých podobách náboženské praxe, jako je například křesťanský rituál přijímání eucharistie, všehovšudy maskuje fakt, že v průběhu většiny raných forem oběti přicházelo na posvátném popravčím špaluku (totiž na oltáři) o život skutečné zvíře – a v některých případech dokonce i skutečný člověk. V hebrejské Bibli, kterou za posvátnou pokládají židé, křesťané i muslimové, najdeme v knize Leviticus velmi podrobné pokyny, jak je třeba zvířata na obětní porážku připravit. Samotná architektura izraelských chrámů odrážela ústřední postavení,

jež se oběti připisovalo. Védický rituál agnikajana, jehož stáří se odhaduje přibližně na tři tisíce let, což jej činí dost možná vůbec nejstarším rituálem, který se dodnes vykonává, zase předepisuje stavbu složitého oltáře, na němž se pak obětní rituál odehrává, a někteří tvrdí, že původně šlo o oběť lidskou.⁹ S jistotou víme, že lidské oběti se přinášely na opačné straně zeměkoule, ve starověké aztécké říši, kde se poraženým vojákům dostávalo královského zacházení, které bylo ovšem jen přípravou na roli, již posléze měli sehrát při obětním rituálu. Nakonec všichni skončili pod noži, dosud bijící srdce jim byla vyrvána z hrudi a obětována Huitzilopochtlimu nebo dalším bohům, a nakonec je pozřeli jednotliví věřící. Mrtvým obětem pak ještě byla stažena kůže z obličeje – z té se vyráběly rituální masky.

Proč hrají v náboženství takové krvavé obětní rituály ústřední roli? Už více než století se badatelé snaží najít na tuto otázku nějakou přesvědčivou odpověď. Postřehy průkopnických myslitelů, jako byli Émile Durkheim a Sigmund Freud, dnes znovu oživilí současní badatelé, například Maurice Bloch, René Girard, Walter Burkert nebo Eli Sagan, kteří uvádějí sociální a psychologické důvody, proč je násilí v náboženských obrazech i náboženských ideách téměř všudypřítomné.¹⁰ Většina z nich má za to, že symboly násilí sehrávají vpsledku nenásilnou a společensky prospěšnou úlohu.

Například podle Freuda násilné náboženské symboly a obětní rituály evokují, a tudíž i ventilují násilná nutkání všeobecně. Girard Freudovu základní tezi přijímá, avšak doplňuje ji domněnkou, podle níž je motivací násilí „mimetická touha“ – touha napodobit soupeře – spíše než psychologické instinkty sexuality a agrese. Girard, stejně jako Freud tvrdí, že ritualizované násilí sehrává ve společnosti kladnou roli. Tím, že jednotlivcům umožňuje uvolnit nepřátelské pocity, které chovají k příslušníkům svých vlastních společenství, umožňují symboly násilí spřízněným skupinám dosahovat vyšší úrovně sociální soudržnosti. „Funkci rituálu,“ prohlašuje Girard, „je „očistovat“ násilí, jinak řečeno, „manipulovat“ je tak, aby se vybil jen na obětech, jejichž smrt nebude mít za následek žádná odvetná opatření.“¹¹ Lidé, kteří se účastní rituálu, si pochopitelně sociální ani psychologický význam toho, co se v jeho průběhu odehrává, přímo neuvědomují; Girard v té souvislosti prohlašuje, že „náboženství se snaží vysvětlit své vlastní fungování metaforicky“.¹²

Převážná většina toho, co Freud a Girard říkají o funkci symbolického násilí, zní dosti přesvědčivě. Dokonce i tehdy, zpochybňuje-li

někdo – tak jako já – Girardovu představu, podle níž je jedinou hybnou silou vysvětlující symboly náboženského násilí mimetická touha, lze stále ještě připustit, že mimeze je významným faktorem. Dá se souhlasit i s dalším tématem, jež Girard přebírá od Freuda, totiž s představou, že ritualizované hraní násilných rolí má význam při vytlačování agresivních citů, takže se svět jeho zásluhou stává mírumilovnějším místem k životu, než jakým by byl jinak. Klíčovou otázkou však zůstává, zda bychom oběť skutečně měli přijmout jako kontext, v němž poté budeme vykládat všechny ostatní formy náboženského násilí, jak tvrdí Freud s Girardem.

Osobně jsem toho názoru, že válka poskytuje kontext oběti spíše než naopak. Ovšem, náboženské válčení je možné chápat jako směsici obětí a mučednictví – obětování příslušníků nepřátelské strany a přinášení mučedníků vlastní strany v oběť. Avšak za touto hrůznou litaní se skrývá cosi, co zahrnuje oběť i mučednictví, a ještě mnoho dalšího: kosmická válka. Jak už uvedl Durkheim, jazyk náboženství obsahuje ideje důvěrného a zároveň zásadního napětí, jež on sám popsal jako rozdíl mezi náboženským a profánním. Z tohoto klíčového protikladu pak vyvstávají obrazy velikého střetnutí kosmických sil (řád bojuje proti chaosu, dobro proti zlu, pravda proti lži), které světská zápolení napodobují. A tím, co tento rozpor vystihuje nejlépe, je obraz války spíše než oběť.

Jednou se stalo, že Girard v průběhu semináře, který se zabýval otázkami komparativního studia problému řádu a ne-řádu, musel čelit námitkám kolegy, jenž zpochybňoval jeho předpoklady týkající se antropologických počátků konceptu oběti. Tento účastník semináře vyslovil názor, že Girard by se mohl mýlit: na počátku podle něho mohl stát spíše prvotní lov a smyslem oběti bylo tento lov napodobit. „Kdybych přijal vaši teorii,“ zněla Girardova odpověď, „nemohl bych svou teorii touhy uvést do souvislosti se svou teorií vysvětlující, kdo se stává obětí.“ Tuto poznámku doprovodil přátelským smíchem.¹³ Domnívám se však, že se jednalo o smích poněkud nervózní, neboť poznámka badatele Erica Ganse mířila k tomu, co většina kolegů účastnících se semináře považovala za nesporný fakt – že totiž sociální aktivita organizovaného konfliktu (ať už jde o lov na nějaké zvíře nebo o bitvu, kdy protivníkem jsou jiní lidé) je prvotní formou lidské aktivity. Válčení lidí organizuje v jednotky označované jako „my“ a „oni“ a podobně i sociální dějiny bývají pod vlivem válčení pořádány v příběhy

o pronásledování, střetnutí a naději na vykoupení, osvobození a vítězství.¹⁴ Tím, co obětním rituálům od starověku až do současnosti propůjčuje jejich význam, je právě vytrvalý a – jak se zdá – všudypřítomný obraz kosmické války.

Domnívám se, že koncept oběti má smysl jen v rámci kosmické války. Posvátná oběť představuje ničení, jež si od bitvy nelze odmyslet. Podobně jako nepřítel – a rovněž jako násilí samotné – je oběť často kategoricky cizí prostředí, v němž se vyskytuje, a to ji činí symbolem ne-řádu. Například obětní zvířata se zpravidla vybírají z ochočeného dobytka, který se nachází jakoby uprostřed mezi říší zvířat a světem lidí.

Když ještě byli posvátnými oběťmi lidé, často spadali do podobně neurčitých kategorií – například v Indii se takto při vdovském satí stávali oběťmi lidé nacházející se v anomálním postavení: vdané ženy, které přišly o své manžele.¹⁵ Mezi hurónskými a senekaskými indiány docházelo k obětování válečníků, kteří se ocitli mimo své prostředí: v době války byl polapen nepřátelský bojovník, uveden do společenství a začleněn do domácnosti, jež v bitvě ztratila syna, takže se na určitý čas stával tímto chybějícím synem. Tento válečník byl pak oslavován a byla mu prokazována nesmírná úcta, než byl – u vědomí, jaký konec ho čeká, a přesto osvědčující svou odvahu – rituálně umučen k smrti. Poslední kroky zahrnovaly mimo jiné vyloupení očí, rozdrčení a zohavení genitálií, to vše v době, kdy mladík byl dosud naživu a svíjel se bolestí. Statečně však přijímal svůj osud.¹⁶

Někdy byl obětován i samotný bůh či bohyně, popřípadě božsky inspirovaná osobnost, jako byl Ježíš nebo Husajn, jejichž sama existence byla výjimečná. Tím, co je učinilo božskými, přitom nebyla jen jejich oběť: spíše platí, že kandidáty oběti je učinila jejich téměř nadlidská svatost. *Billy Budd*, povídka Hermana Melvilla, využívá právě tohoto tématu: Billy sice koktá, ale ve všech ohledech je právě tak mravně ryzí, jako je jeho protivník Claggart zkažený. Sama jeho dobrota naznačuje, že do společnosti nezapadá, a nakonec proto musí být zničen. Skupina badatelů, jejichž zkoumání se zaměřují na srovnávání otázek svatosti a mravnosti v různých kulturách, dospěla ve věci světců k podobnému závěru, ale vyjádřila ho jakoby z druhé strany: kandidáty svatosti bývají nezřídka lidé, kteří sociálně nezapadají. Má-li být jejich mučednictví a sebeobětování chápáno jakožto ryzí, bývá zapotřebí, aby byli už předtím považováni za lidi veskrze výstřední.¹⁷

Oběti, které jsou v poslední době přinášeny v souvislosti s akty náboženského terorismu, tomuto tématu vcelku odpovídají. Ve své studii mladých mužů, jež si libanonské sekty Hizballáh a Amal vybraly k tomu, aby se stali oběťmi jako mučedníci při bombových útocích proti americkým a izraelským cílům, dochází Martin Kramer k přesvědčení, že tito lidé odpovídali tradičním kritériím ryzosti a odlišnosti, jež se od bytostí určených k oběti očekávají. Nebyli už dětmi, dosud však zůstávali svobodní, patřili sice ke společenství, ale přitom je netížila žádná odpovědnost za rodinu, a byli zbožní, aniž vstoupili do řad duchovenstva.¹⁸ V případech mladíků, kteří se dobrovolně přihlásili k účasti na sebevražedných misích hnutí Hamás, naznačovaly zase rozhovory s jejich rodinnými příslušníky, jakož i nahrávky jejich vlastních posledních slov, že obvykle byli považováni za poněkud plaché, ale v zásadě hodné děti. Jejich vystupování bylo vážné, ve vztahu k mnoha jejich vrstevníkům snad i poněkud odměřené, ovšem společnost je nakonec přijala ve velkolepém stylu, když se jejich sebevražedné útoky jako akty mučednictví staly předmětem radostných vzpomínkových oslav.

Když se doktor Rantisí ohradil proti tomu, že jsem jeho mladé spolupracovníky z hnutí Hamás, kteří přijali závazek vyhodit se do povětří při násilných útocích proti Izraeli, označil výrazem „sebevražední atentátníci“, jeho námitky se týkaly především představy, že by snad jejich skutky mohly být jakkoli idiosynkratické nebo bezmyslenkovité. Jak už jsem poznamenal výše, dával přednost tomu uvažovat o nich jako o „mučednících z vlastního rozhodnutí“, o vojácích, kteří bojují ve veliké válce a horlivě a oddaně pokládají životy za své společenství a za své náboženství. Videonahrávky, na nichž jsou mladíci zaznamenáni večer před tím, než se rozhodli zahynout, naznačují, že oni sami uvažovali o sobě právě takto. Nesnažili se nějak vyhnout životu, nýbrž naplnit ho takovým způsobem, o němž soudili, že je aktem vykoupení jak osobního, tak i sociálního.

Vynález nepřítel

Každý zápas má své hrdiny, ale co je ještě podstatnější, musí v něm vystupovat nějaký nepřítel. Jak už si povšiml James Aho ve své studii polovojenských hnutí v amerických státech Idaho a Montana, koncept nepřítel bývá „sociálně sestaven“.¹⁹ Náš rozbor

scénářů války naznačil, že to platí v podstatě pro všechny případy náboženského terorismu: pokud nepřítel zatím neexistuje, nutně se musí vymyslet. Je-li účelem scénářů kosmické války naplnit ty, kdo je přijímají, pocitem síly, zmocnění a naděje, nelze takové pocity navodit v nepřítomnosti někoho, kdo bude hrát roli zlého protivníka a poskytne záporný bod, od něhož bude odvozováno vlastní postavení; veškerá naděje se pak bude upírat k představě triumfu nad ním. Stručně řečeno, nelze mít válku bez nepřítel.

To ovšem znamená, že některé nepřátele bývá potřeba vyrobit uměle. Jak poznamenal Stanley Tambiah ve svém rozboru etnických konfliktů, „rituály násilí“ objevující se v průběhu náboženských nepokojů v jižní Asii nevyhnutelně vedly k „demonizaci obětí a jejich vyvržení či zničení prostřednictvím exorcismu“.²⁰ Démonizace protivníka je docela snadná, pokud mají lidé pocit, že jsou utlačováni nebo docházejí újmy ze strany nějaké dominantní, nemilosrdné a brutální vnější moci. Když ovšem k ničemu takovému nedochází, důvody démonizace bývají značně mlhavé a pokusy představit poměrně nezáludné protivníky jako satanské bytosti musí být o to kreativnější.

V případě hnutí Óm šinrikjó v Japonsku stojí například směsice nepřátelských sil vskutku za pozornost. Patří k nim japonská vláda, o níž vedoucí představitel tohoto hnutí prohlásil, že její zájmy jsou výhradně materialistické, a tudíž usiluje o rozdrčení všech forem duchovnosti, i Spojené státy. Samotná skutečnost, že v Japonsku jsou umístěna americká vojenská zařízení, poskytla zřejmě dostatečné opodstatnění Asaharově domněnce, podle níž se Spojené státy za každou cenu chtějí zmocnit vlády nad světem. Nepřátelům tohoto typu není zpravidla zase tak těžké porozumět, protože se nacházejí v poměrně bezprostřední blízkosti.

Je proto podivnější, že do nesvatého panteonu hnutí Óm šinrikjó byli zahrnuti také Židé a svobodní zednáři, protivníci, které by normálně stěží někdo podezíral, že japonské společnosti nějak zvlášť škodí. Mistr Asahara svobodné zednáře pravděpodobně přibral hlavně na základě četby spisů evropských mystiků, kteří tajným zednářským společenstvem a jejich nejasným úsvětlím odedávna připisovali zrádné úmysly. Asahara svým věrným vysvětlil, že svobodní zednáři se pokoušejí rozpoutat Armagedon, poněvadž „se domnívají, že vláda Kristova nepřijde, dokud nebude vybojována poslední válka“.²¹ O Židech je zde řeč proto, že jim podobné konspirační teorie připisovaly plány na hospodářské a politické

ovládnutí světa už v minulosti. Z nějakého důvodu se knihy o takzvaném židovském ohrožení těší v Japonsku značné oblibě.²² K těmto nepřítelům se v Asaharových výpadech přidával ještě jakýsi neurčitý, všeobecný protivník, cosi jako prvotní zlo představované japonskou policií, veřejnými sdělovacími prostředky a vlastně každým, o němž Asahara usoudil, že je proti němu.

Nepřítelé sikhismu, které popsal hlavní představitel aktivistů tohoto hnutí Sant Džarnail Singh Bhindranwale, jsou podobné různorodí. Patří k nim jak politici, tak i záhadné postavy postrádající jména. Bhindranwale opovrhoval především těmi, které označoval za „nepřátele náboženství“ – takové lidi skutečně nenáviděl. Patřili k nim heretici, kteří z nějakého důvodu odpadli od ukázněného sikhského stádečka a hledali snadné pohodlí moderního života, a zvláště „paní zrozená v domě bráhmánů“, jak říkal Indíře Gándhiové. Zdá se, jako by tato přezdívka indické ministerské předsedkyně nějak souvisela s odsuzováním politiků jak sekulárních, tak i hinduistických – prvních z důvodů stranických, druhých kvůli jejich kastě. Když na to přijde, Bhindranwale tato dvě zla často označoval za dvě strany jedné a téže mince. V tomto směru vyjadřoval postoj, který sdílí mnozí sikhové a podle něhož je všechno, co se na indické sekulární politické scéně odehrává, ve skutečnosti nějakou formou hinduistické kulturní nadvlády.

Podobná politická pirueta charakterizuje také „satanizaci“ katolíků, kterou hlásal čelný představitel severoirských protestantů reverend Ian Paisley. Když se o papeži vyjadřoval jako o „starém mládenci v černém kabátě“, urážel tím náboženství vyznávané společenstvím, které v něm i v některých dalších protestantských předácích vzbuzovalo neklid. Tito lidé měli obavy, že severoirští katolíci jednoho dne díky svému rostoucímu počtu a vlivu sousední Irské republiky odsunou ulsterské protestanty na druhé místo. Avšak Paisley se rovněž snažil proměnit obvyklého protivníka – vedoucího představitele soupeřící náboženské skupiny – v karikaturu a dehumanizovat tím jak jeho samého, tak i katolíky, kteří k němu vzhlížejí s úctou. Při jiných příležitostech Paisley nejen popíral, že by katolíky bylo možné považovat za křesťany, nýbrž i naznačoval, že jsou cosi jako podlidé. Tyto rétorické postupy mu umožnily dosáhnout přesně toho, co se nepřítelům dělá běžně: upřít jim osobnost.

V některých případech bývá nepřítel karikován i doslova. Například reverend Michael Bray ve svém časopise s oblibou uveřej-

ňoval kresby doktorů z interrupčních klinik či politiků Clintonovy administrativy jako baňatých klaunů. Rozšiřoval i humoristickou knížku ve stylu „polských vtipů“,²³ která zesměšňovala personál interrupčních klinik. Obsahuje takové otázky jako například: „Jak poznáte, že potratář má opravdu úroveň?“ Odpověď: „Všechna slova na jeho tetování jsou hláskována správně.“ Komický efekt tu, zřejmě bezděky, násobí skutečnost, že slovo tetování (tattoo) je hláskováno s chybou (jako tatoo). V jednom čísle svého časopisu Bray vyložil, že vtipy, které „zesměšňují pachatele nepravosti“, posilují „správné stanovisko“, a tím je „nechuť, nikoli spokojená snášenlivost“.

Bray uznává, že v pozadí jeho humoru stojí vážně míněná snaha o odosobnění, kterou lze odhalit v přístupech téměř každé skupiny lidí k nepřítelům – a o to více, jedná-li se o velkého nepřítele, satanského protivníka vystupujícího ve scénáři nějaké kosmické války. Nedlouho poté, co Benjamin Nathaniel Smith vyrazil na svou střeleckou výpravu, během níž zabil nebo zranil jedenáct příslušníků rasových menšin a nakonec obrátil zbraň sám proti sobě, truchlil vedoucí představitel Světové církve Stvořitele, k níž se vrah hlásil, nad „ztrátou jednoho bílého muže“, totiž Smithe. Těch ostatních jedenáct zabitých či zraněných se očividně nepočítalo, protože to byli „podlidé“ čili „bahno“ (mudpeople), jak jim říkal Matthew Hale, vůdce tohoto hnutí; týchž pejorativních přídomků užívají i autoři z okruhu hnutí Křesťanská totožnost.²⁴

Robert Matthews, vedoucí představitel odštěpenecké skupiny Árijských národů, která si říká Řád, později zabitý v přestřelce s vládními ozbrojenými silami, užíval výrazu „bahno“, běžného v prostředí hnutí Křesťanská totožnost, když mluvil o černoších a Hispáncích. Hlásal nutnost, aby takoví lidé byli spolu se svými stoupenci, které označoval za „takzvané bílé zrádce rasy“, vyhubeni – a o jejich vyhlazení mluvil jako o „rasovém a náboženském Armagedonu“.²⁵ Také Richard Butler, patriarcha všech aktivistů hnutí Křesťanská totožnost, jednou sezval své následovníky do Hayden Lake ve státě Idaho na – jak tomu říkal – „letní konferenci a střelení negrů“. Prohlásil, že pokud by se snad setkání zúčastnil někdo černé pleti, stane se z něj „živý terč“ a všichni takoví, kdo „odmítnou nebo z nějakého důvodu nebudou schopni utíkat, budou předhozeni psům“.²⁶

Hlavním terčem hněvu stoupenců Křesťanské totožnosti nejsou ovšem černoši, nýbrž Židé. Podle ideologie tohoto hnutí od samého počátku překrucují učení Bible svým tvrzením, že jsou

skutečnými biblickými Židy, dědici království Božího, a nikoli dětmi Satanovými, za které je prohlašuje hnutí Křesťanská totožnost. Denver Parmenter vysvětlil, že mu doktríny Křesťanské totožnosti uložily povinnost podílet se na spiknutí s cílem zavraždit Alana Berga, moderátora z Denveru ve státě Colorado, poněvadž jakožto známá rozhlasová osobnost byl Žid. Židy „je třeba zabíjet“, řekl a vysvětlil, že „černoši rozředili bílou rasu“ a zaslouží si pohrdání, ale Židé jsou ještě horší a podle učení Křesťanské totožnosti jsou „původci zla“.²⁷

Ve světle podobných odsudků Židů a vzhledem k tomu, jak často byli Židé v průběhu staletí jakožto nepřátelé odosobňováni, je poněkud znepokojující, pozorujeme-li, jak se někteří židovští aktivisté začínají stavět v podstatě stejně ke svým vlastním nepřátelům, totiž k Arabům. Takový odosobňující postoj nebyl snad nikdy patrnější než během pohřbu doktora Barucha Goldsteina zabitého v potyčce, jež vypukla poté, co Goldstein zmasakroval množství nevinných arabských muslimů modlících se v mešitě při hebronské Hrobce patriarchů. Rabbi Jicchak Ginsburgh, představený ješivy při Josefově hrobce v Nábulusu, v průběhu pohřebních obřadů utěšoval Goldsteinovy shromážděné příznivce vysvětlením, že krev pohanů má menší hodnotu než krev židovská.²⁸ Mezi stoupenci Kahanova uskupení Kach putujícími autobusem na Goldsteinův pohřeb kolovaly po cestě noviny s fotografiemi Arabů, kteří přišli o život během Goldsteinova masakru. Na jednom obrázku byl například zachycen arabský muž, jehož hlava byla roztržena tak, že bylo vidět obsah mozkové dutiny. „Tím se prokazuje, že Arabové mají mozek!“ poznamenal jeden mladík. Jeho přátelé se jen rozesmáli a rozdali si plastové kelímky naplněné sladkým vínem kidduš, aby mohli připít na památku doktora Goldsteina.²⁹

Podobné paušální charakteristiky příslušníků nějakého národa činí proces odosobnění nepřítele mnohem snazším. Není totiž snadné ponížit a zabít osobu, kterou člověk přímo zná a k níž nepocituje žádný osobní odpor. Po dlouhých staletích, kdy byli terčem antisemitismu, si dnes Židé uvědomují, že je podstatně jednodušší stereotypizovat a zaškatulkovat jako kolektivního nepřítele celý národ než nenávidět jednotlivce. Aktivisté hnutí Křesťanská totožnost k Židům dodnes přistupují právě takto a jak jsme viděli, někteří židovští extremisté kolektivně cejchují Araby úplně stejně. Pro mnohé muslimské aktivisty je kolektivním nepřítelem

zase Amerika a Američané, aniž se konkrétněji zamýšlejí nad otázkou, jak a proč je vlastně ohrožen muslimský lid nebo jeho kultura – a po 11. září existují rovněž Američané, kteří za své nepřátele považují všechny muslimy.

Fenomén kolektivního nepřítele bez tváře v podstatné míře vysvětluje, proč bylo tolik teroristických útoků zaměřeno proti obyčejným lidem, tedy proti jednotlivcům, které by většina pozorovatelů jistě označila za nevinné oběti. Avšak v očích členů hnutí Hamás připravujících výbuchy bomb v jeruzalémských a telavivských autobusech děti na cestě do školy ani ženy v domácnosti vyrážející po nákupech nevinné nebyly: byli to představitelé kolektivu – izraelské společnosti – společně pokládaného za nepřítele. Jeden Izraelec na opačné straně konfliktu potvrdil, že i on považuje nevinné Araby za nepřátele, poněvadž v „kulturní válce“ přece nic takového jako „civilista“ neexistuje.³⁰ V dokonalé ozvěně jeho vyjádření mi čelný představitel hnutí Hamás vysvětlil, že „ve válce mezi Araby a Židy nikdo není nevinný“.³¹ Naznačil dále, že za vojáky nebo potenciální vojáky pokládá všechny Izraelce včetně žen a dětí. Na nahrávce rozhovoru s Usámou bin Ládinem, jež byla pořízena několik týdnů po útocích z 11. září 2001, je muslimského vůdce vidět, jak projevuje radost z úspěchu leteckých útoků proti Světovému obchodnímu středisku a Pentagonu a děkuje Bohu za úspěch mise, ale nikde není patrná žádná známka lítosti nad tím, že při zhroucení budov zahynuly tisíce lidí.

Protože zabít někoho neznámého bývá poměrně snadné, pachatelé teroristických útoků se někdy po provedení naplánovaných akcí dokonce i omlouvají. Udělali to například příslušníci „Pravé IRA“ poté, co zaútočili na městečko Omagh v Severním Irsku. Mnohem častěji ovšem pachatelé své činy nepřestávají hájit a činí tak i poté, co už je hloubka utrpení jejich obětí všeobecně známa. Když například Timothy McVeigh vyslovil soustrast rodinám obětí exploze v Oklahoma City, v podstatě tak učinil obraty vypůjčenými z jedné scény Turnerových deníků. V tomto románu se fiktivní bomboví atentáčníci poté, co vyhodí do povětří federální budovu ve Washingtonu, brodí troskami a pomáhají jedné ze zraněných žen, jejíž „hezký obličej byl umazaný a odřený... a z hluboké rány na stehně jí prýštila krev“. Útočníci litují, že tolik „tisíc nevinných obětí“ muselo zemřít, ale neochabují ve svém přesvědčení, že „není žádná možnost“, jak by se dal „zničit systém, aniž bude poraněno mnoho tisíc nevinných lidí – žádná možnost“.³²

Podobné oběti postrádají individuální osobnost, a mohou tak představovat kolektivního nepřítele, jakým je například americký „systém“, popřípadě mohou zastupovat nějakou méně konkrétní koncepci nepřítele, jakéhosi „všeobecného nepřítele“. V kázáních, jež pronesl Sant Džarnail Singh Bhindranwale, se otázka, kdo přesně je nepřítelem, zdá být cílevědomě zamlžována. „Zničení náboženství,“ vysvětlil Bhindranwale shromážděnému davu, „znamená, že byly zahájeny taktické postupy“, a to „ze všech stran a v mnoha podobách“. ³³ Avšak místo aby konkrétně vyložil, které síly se tu angažují, soustředil se Bhindranwale spíše na to, jak se proti nim musí postupovat: zapotřebí je podle něho především ochota bojovat a bránit víru – nebude-li vyhnutí – až do konce. „Mladí mužové, se sepjatýma rukama vás snažně prosím,“ naléhal Bhindranwale na mladíky a důrazně jim připomínal, že vpsledku je rozhodnutí mezi pravdou a zlem jen na nich. ³⁴

Navíc je obraz nepřítele jakožto přízračné a bezmála podlidské postavy – „bahna“, jak zní označení užívané mezi aktivisty hnutí Křesťanská totožnost – z poetického hlediska velmi příhodný. Protože smyslem náboženské vize kosmické války je potvrdit konečné vítězství řádu nad ne-řádem, lze pochopit, proč je důležité, aby byli protivníci považováni naopak za beztvaré. Jsou ve skutečnosti symbolem beztvarosti jako takové. Dokonce i v případě, že takovými symboly jsou konkrétní národy a jejich vlády (například Židé, Arabové nebo Spojené státy), bývají tyto koncepty tak široké a obecné, že jejich povaha je v podstatě metaforická.

Idea nepřítele je dostatečně pružná na to, aby do ní mohla patřit i více než jen jedna skupina. Jak ukazuje politolog Ehud Sprinzak, v praxi snaha „delegitimizovat“ protivníka tím, že bude považován za nepřítele, často vedla k „rozštěpu“. Nenávist vyvolaná tím, co Sprinzak označuje za „radikalizaci skupiny extremistů“, poté směřuje proti „dvěma různým entitám“. ³⁵ V takových situacích nepřítel zahrnuje nejen primární terč, nýbrž i další, sekundární cíl. Může jím být kterákoli osoba či entita, o níž panuje přesvědčení, že primární terč podporuje či hájí.

Primárním nepřítelem bývá náboženský soupeř nebo místní politická autorita, která přímo ohrožuje aktivistickou skupinu a v jejímž případě obvykle existují zcela pochopitelné důvody, proč vypuká nepřátelství a dochází ke konfliktům. Sekundární nepřítel na druhé straně žádné samozřejmé nebezpečí nepředstavuje: může se jednat například o umírněného představitele na

vlastní straně anebo o zástupce vlády, který se snaží vše nezaujatě posoudit. Jeden i druhý však radikály, jejichž svět je rozdělen na hrdiny a nepřátele bojující spolu v kosmické válce, dohání k zuřivosti. Na sekundární nepřátele, jako jsou například vládní úřady, se nejen hledí jako na obhájce nepřítele primárního, nýbrž vytýká se jim i to, že probíhající kosmickou válku bagatelizují. Z hlediska radikálů bývá přitom jedním z největších nedostatků sekundárních nepřátel jejich neschopnost vzít vážně koncept absolutního, posvátného boje. Místo toho chápou probíhající konflikty, jako by byly jen racionálními neshodami, jaké přece rozumní lidé vždy dokáží nějak urovnat nebo i dospět k oboustranné shodě. Pro ty, jejichž světem zmítá válka, je takové stanovisko naprosto nepřijatelné.

Některé z nejdrsnějších výroků reverenda Iana Paisleyho byly adresovány „odpadlíkům“, jak je označuje, tedy umírněným příslušníkům jeho vlastní, protestantské strany. Patří k nim i hlasatelé snášenlivosti typu Billyho Grahama či ekumenická uskupení, jako je například Světová rada církví. Když jednou Paisleyho navštívila delegace protestantů, aby vyjádřila svou úctu ke stanoviskům, jež zastává, avšak zároveň ho vyzvala k větší uvážlivosti při jejich vyjadřování, začal reverend jejím členům vyhrožovat, že je vykope ze dveří. Později vysvětlil, o jaké lidi se podle jeho názoru jednalo: „poslové pekla to byli, vyslaní Belzebubem a pověřeni Satanem, aby muže Božího přiměli ke kompromisům“. ³⁶

Také Džarnail Singh Bhindranwale kritizoval moderně zaměřené sikhly patřící k jeho shromáždění. Terčem jeho hněvu se stávali zejména ti, kdo si v rozporu se sikhskou zvyklostí zastříhávali vlasy a vousy, a takoví, kteří „dychtí po místech vládních úředníků“. ³⁷ Aktivisté z okruhu hnutí Křesťanská totožnost zase nenávidí bílé liberální obhájce lidských práv bezmála ještě více než černochoy. „O. J. Simpson je národní hrdina,“ poznamenal vedoucí představitel skupiny Árijské národy Richard Butler v narážce na to, že se Simpson údajně dopustil vraždy své ženy a jejího židovského přítele: „dostal Žida a zrádkyni rasy zároveň“. ³⁸

Vládní úřady se sekundárními terči stávají velmi snadno. Chráni totiž primárního nepřítele a zcela odmítají představu, že by běžný konflikt mezi smrtelníky mohl být povýšen na úroveň kosmické války. Navíc jsou vládní úřady jako podporovatelé řádu ve společnosti přirozenými nepřáteli těch, kdo soudí, že jistá úroveň revolučního ne-řádu je nezbytná, má-li být systém přetvořen.

Například rabbi Meir Kahane mi vysvětlil, že sekulární vládou státu Izrael pohrdá více než palestinskými Araby – k těm, jak tvrdil, pociťuje spíše lítost než nenávisť.³⁹ Mahmúd Abouhalima se přiznal, že nemůže vystát sekulární muslimy, jako je egyptský prezident Husní Mubáarak, a říkal o nich, že to ve skutečnosti žádní muslimové nejsou. Mubáaraka považoval za vlka v rouše beránčím, který sice mává islámským praporem, ale islámský zákon „rozředit“.⁴⁰ Co se týče reverenda Iana Paisleyho, ten dokázal vládou Velké Británie opovrhovat i přesto, že se od ní zároveň dožadoval podpory unionistické věci, za níž se zasazoval. Právě umírněný a vcelku otevřený postoj londýnské vlády ke katolíkům popudil reverenda Paisleyho natolik, že ministerskou předsedkyni Margaret Thatcherovou jednou označil za „zlotřilou, proradnou a proľhanou ženu“.⁴¹

Tato nenávisť k vládě jakožto primárnímu či sekundárnímu nepříteli v kosmické válce činí politické představitele potenciálními terči atentátů. Irští nacionalisté z Prozatímní IRA tak v roce 1979 zabili britského Lorda Mountbattena, zatímco v Egyptě byl roku 1981 zavražděn prezident Anwar Sádát; atentát spáchali muslimští extremisté ve spojení s hnutím al-Džihád. V Indii zavraždili v roce 1984 ministerskou předsedkyni Indíru Gándhiovou její vlastní sikhští tělesní strážci jako odvetu za to, že jednotkám indické armády nařídila obsadit Zlatý chrám. V roce 1990 byl členy téže radikální muslimské skupiny, která stála za atentátem na prezidenta Sádáta, zavražděn předseda egyptského parlamentu Rifaat al-Mahgúb. V Alžírsku byl v roce 1992 zabit civilista předsedající Státní radě podporované ozbrojenými silami – pachateli byli údajně stoupenci zakázané Fronty islámské spásy. V roce 1995 byl zase izraelský ministerský předseda Jicchak Rabin, opojený dosud vítězstvím, jehož dosáhl uzavřením mírové dohody s Palestinci, zastřelen židovským extremistou, který se s představou kompromisu mezi Židy a Araby odmítal smířit.

Atentát na Jicchaka Rabina následoval po několikaměsíčním období, v jehož průběhu se stupňovala „satanizace“ izraelských politických představitelů. Už rok před tím, než se stal Rabin obětí atentátu, bylo hluboké pohrdání politickými představiteli Izraele patrné například během pohřbu doktora Barucha Goldsteina, strůjce hebronského masakru. Podobně jako členové hnutí Hamás obviňovali izraelskou vládu z toho, že Goldsteina tajně podporovala, a proto má na svědomí smrt nevinných muslimů,

Goldsteinovi příznivci zase nařkli vládu ze spiknutí s Araby, jehož výsledkem údajně byla Goldsteinova smrt. Ačkoli Goldsteina ve svatyni při Hrobce patriarchů ubili k smrti Arabové, kteří se snažili zabránit pokračování masakru, jeho stoupenci v průběhu pohřbu kladli vinu za jeho smrt vládě státu Izrael. Pouhá zmínka o Rabinovi a jiných vládních úřednících vyvolala pokaždé bouři syčení a hvízdání. V autobuse, kterým na pohřeb cestovali příznivci strany Kach, jedna žena přátelům hrdě vyprávěla o tom, jak její syn připevnil obrazy Rabina a jiných vládních představitelů do záchodu a opatřil je soustřednými kružnicemi, takže mu nyní při močení slouží jako terče.⁴²

Amerika jako nepřítel

Poslední dobou jsou do role primárního či sekundárního nepřitele častěji než kterákoli jiná země obsazovány Spojené státy. Jak ukázaly útoky z 11. září 2001, terčem hněvu nejsou jen symboly americké vlády, nýbrž i amerického hospodářství – nejen Pentagon, ale i Světové obchodní středisko. Širší okruh terčů zahrnuje tedy americké obchodníky, americkou kulturu i americký „systém“, všeobecný termín pokrývající všechny odpovědné představitele a všechny entity, které se nějak podílejí na tom, že země jako politická, hospodářská a sociální jednotka nepřestává fungovat. Podle údajů z Kroniky mezinárodního terorismu vydávané nadací RAND stojí od roku 1968 Spojené státy každoročně v čele seznamu zemí, jejichž občané a majetek se stávají nejčastějšími terči útoků.⁴³ Protiteroristické oddělení ministerstva zahraničí Spojených států vydalo zprávu, podle níž v devadesátých letech dvacátého století byli terčem 40 procent teroristických útoků po celém světě právě američtí občané a americká zařízení.⁴⁴

Usáma bin Ládín řekl, že Ameriku považuje za globálního nepřítel, a důvody vyložil člen jednoho z hnutí napojených na síť al-Káida. Spojené státy, řekl mi Mahmúd Abouhalima, se dnes ocitly v takové situaci nejen kvůli tomu, že podporují sekulární vlády (jako je například ta egyptská, kterou on sám i jeho spolupracovníci považují za nepokryté tyranskou), ale i v důsledku historie teroristických akcí, které podnikly Spojené státy samotné. Například bombardování Hirošimy je podle Abouhalimy srovnatelné s útokem proti federální budově v Oklahoma City.⁴⁵ Šejch

Umar Abd ar-Rahmán, Abouhalimův duchovní vůdce, ve zdoluhavém projevu, který pronesl v soudní síni na konci řízení, v němž byl usvědčen z podílu na spiknutí s cílem vyhodit v roce 1993 do povětří Světové obchodní středisko, předpověděl, že „mstivý“ Bůh „vyškrábe“ Ameriku z tváře země.⁴⁶

Usáma bin Ládín v rozhovoru několik let před útoky z 11. září a měsíce před výbuchy před americkými ambasádami v Keni a Tanzánii, k nimž došlo roku 1998 a údajně je připravili členové jeho sítě al-Káida, vysvětlil, že Amerika se stává terčem po právu, poněvadž je „největším teroristou na světě“.⁴⁷ Možná je to shoda okolností, ale po útocích na americká velvyslanectví označil Samuel Berger, poradce amerického prezidenta pro národní bezpečnost, bin Ládína za „nejnebezpečnějšího nestátního teroristu světa“ a právě tuto nálepku mu po útocích z 11. září 2001 – zřejmě už natrvalo – přikla také americká média.⁴⁸ Bin Ládín hájil útoky na Spojené státy s odvoláním na seznam amerických „zločinů“, jenž zahrnoval i „okupaci muslimských území a nejsvětějších míst, Arabského poloostrova, drancování jeho zdrojů, diktování jeho vůdcům, ponižování jeho obyvatel, terorizování jeho sousedů a využívání základen na poloostrově jako předpolí, z něhož se vede boj proti sousedním muslimským národům“.⁴⁹ V odpověď na to, co označil za americké vyhlášení války muslimům, vydal bin Ládín fatwu vyzývající „každého muslima“, aby splnil svou „individuální povinnost“ připojit se k němu ve spravedlivé válce a „zabíjel Američany a jejich spojence“. Povinností muslimů má být nyní nejen „zabíjet Američany“, nýbrž i „drancovat jejich peníze kdykoli a jakkoli se jich bude možné zmocnit“. Fatwa vrcholí ujištěním, že „toto je v souladu se slovy Všemocného Boha“ a „každý muslim, jenž věří v Boha a touží po odměně,“ by tedy měl „splnit Boží rozkaz“.⁵⁰

Proč se stala nepřítelem právě Amerika? Pozorovatelé mezinárodní politiky mají s nalezením přesvědčivé odpovědi na tuto otázku potíže a ještě méně to dokáží obyčejní Američané. V oněch strašlivých hodinách 11. září 2001 sledovali mnozí zděšení Američané, jak jsou jejich spoluobčané vražděni a symboly jejich země ničeny lidmi, které vůbec neznali, pocházejícími z kultur, které by v atlasu světa jen stěží dovedli nalistovat, a z důvodů, které si v ten okamžik naprosto nedokázali představit. Podíváme-li se však na tuto věc z hlediska lidí, kteří Ameriku považují za svého nepřítele, objeví se hned několik motivů.

Jeden z nich jsme již zmínili: Amerika se často stává sekundárním nepřítelem. Ve své roli obchodního partnera i politického spojence má totiž nesporně zájem, aby v nejrůznějších oblastech po celém světě převládly pokud možno stabilní podmínky. Následkem toho se Spojené státy často dostávají do nepříjemného postavení obhájce sekulárních vlád, které jejich místní náboženští protivníci považují za svého primárního nepřítele. Dlouho před výbuchem ve Světovém obchodním středisku z roku 1993 vyjádřil šejch Umar Abd ar-Rahmán své pohrdání Spojenými státy za to, že podporují režim Husního Mubáraka v Egyptě. „Amerika stojí za všemi těmito neislámskými režimy,“ vysvětlil šejch a dovozoval, že cílem americké politické i hospodářské podpory je „udržet je silné“ a dosáhnout „porážky muslimských hnutí“.⁵¹ V Íránu v době před islámskou revolucí pohlížel ajatolláh Chomejní na šáha a na americkou vládu jako na ďábelská dvojčata – Amerika byla podle něho poskvrněna spojenectvím se šáhem, zatímco šáh byl pro změnu zkorumpován tím, že se stal „společníkem satanských sil“, totiž Ameriky.⁵² A když se Chomejní modlil ke svému „vznešenému Bohu o ochranu před zlem všech podlých zrádců“ a žádal Ho, aby „rozdrtil nepřátele“, prvořadým zrádcem, kterého měl přitom na mysli, byl šáh a hlavním nepřítelem Amerika.⁵³

Druhým důvodem, proč bývá Amerika považována za nepřítele, je skutečnost, že jak přímo, tak i nepřímo podporuje moderní kulturu. V současném světě, kde obyvatelé zapadlých vesnic mají stále častěji přístup k MTV, sledují hollywoodské filmy a surfují po internetu, jsou totiž globálně šířené obrazy a hodnoty obvykle americké. Právě toto kulturní ohrožení přimělo také ortodoxního rabína Manachema Frumana, který žil v židovské osadě na izraelském Západním břehu poblíž Hebronu, setkávat se pravidelně s mully z okolních vesnic, kteří byli přitom ve spojení s hnutím Hamás. Tím, co sdíleli, vyložil mi rabbi Fruman, byl jejich společný odpor k rysům „amerického stylu“, jako je individualismus, nadužívání alkoholu či filmy otevřené zobrazující sex, jež jsou v moderních městech, například v Tel Avivu, všeobecně rozšířené. Rabbi Fruman mi sdělil, že „když si mullové kladli otázku, kdo sem všechnu tuhle zkaženost zanesl, jejich odpovědi bylo: ‘Židé.’ Jenže,“ pokračoval Fruman, „rabínům, jako jsem já, se ta zkaženost nezamlouvá o nic víc.“ Rabín se s mully shodl v otázce úpadku moderních hodnot ve městech a ukázalo se, že zajedno jsou rovněž v otázce, která země nese vpsledku největší zodpovědnost.

Když poté mullové prohlásili, že Spojené státy jsou „hlavním městem ďábovým“, řekl mi rabbi Fruman, mohl s tím souhlasit.⁵⁴ V nikoli nepodobném tónu se mi Mahmúd Abouhalima svěřil, že pocituje hořkost nad neschopností islámu ovlivňovat globální média tak, jako je ovlivňuje Amerika. Byl přesvědčen, že Spojené státy dnes svého informačního vlivu užívají k tomu, aby šířily nemravné hodnoty sekulární společnosti.⁵⁵

Třetí z důvodů nechuti k Americe je hospodářský. Světové obchodní středisko se stalo symbolem globálního ekonomického vlivu Spojených států a přestože většina korporací, které se pohybují na mezinárodní scéně, je už v současnosti mnohonárodní a právní závazky, jakož i osobní vazby je pojí s více než jen jednou zemí, mnohé z nich stále mají svá ústředí právě ve Spojených státech nebo mají v Americe pobočky. A dokonce i ty, jež jsou zcela nepopíratelně evropské nebo japonské, bývají považovány za společnosti amerického stříhu, přičemž jejich přístupy i styl jsou implicitně americké. Když ajatolláh Chomejní vyjmenoval „satanské“ síly usilující o zničení islámu, zahrnul mezi ně nejen Židy, ale i dokonce ještě „satanštější“ lidi ze Západu, především špičkové manažery nadnárodních společností „bez náboženské víry“, kteří na islám pohlížejí jako na „hlavní překážku na cestě své materialistické ctižádosti a významné ohrožení své politické moci“;⁵⁶ ajatolláh také prohlásil, že „všechny problémy Íránu“ vznikly v důsledku proradnosti „cizích kolonialistů“.⁵⁷ Při další příležitosti propojil politické, osobní a duchovní otázky v jediném zobecnění týkajícím se kosmického nepřítele – kterým je západní kolonialismus – a „černé a děsivé budoucnosti“, již podle něho „kolonialističtí agenti, kéž je Bůh všechny zavrhne,“ určili islámu a muslimskému lidu.⁵⁸

Když ajatolláh prorokoval islámu „černou a děsivou budoucnost“, měl přitom na mysli celosvětovou nadvládu amerického hospodářství a americké kultury. A právě takové obavy z globalizace jsou čtvrtým důvodem, proč se na Spojené státy tak často hledí jako na nepřitele. Obavy ajatolláha Chomejního sdílají mnozí nejen v muslimském světě, ale i jinde, a dokonce i přímo ve Spojených státech. Členové pravicových polovojenských organizací nepochybují, že „nový světový řád“ vyhlášený prezidentem Georgem Bushem zahrnuje více než jen důraz na celosvětovou spolupráci: podle nich jde o promyšlené spiknutí s cílem ovládnout svět. Stejně paranoidní představy o globálních záměrech vedoucích

představitelů Spojených států přijímali také příslušníci hnutí Óm širikjó: Šókó Asahara, jejich duchovní vůdce, mluvil o spojenectví americké armády s japonskou vládou, jakož i se svobodnými zednáři a Židy, takže před očima jeho posluchačů vystával obraz jediného celosvětového spiknutí.

Podobně jako ve všech stereotypech je také v každém z těchto zobecnění určitý prvek pravdy. Americká kultura a ekonomika skutečně ovládají společnosti po celém světě a činí tak způsoby, které ochráncům místních společenství přidělávají vrásky na čele. Rozsáhlé finanční a mediální sítě korporací a informačních systémů, které se těší podpoře Spojených států, dnes ovlivňují celý svět. Po celém světě se také vskutku setkáváme s dramatickými protiklady mezi sekulárním a náboženským stylem života, přičemž Amerika ve většině případů stojí na straně sekularistů. Finanční pomoc poskytovaná takovým vedoucím politickým představitelům, jako je Ariel Šaron v Izraeli či Husní Mubárak v Egyptě, měla za následek posílení pozic politiků, kteří se náboženskému nacionalismu stavějí na odpor. Navíc, když se rozpadl Sovětský svaz, staly se Spojené státy v podstatě jedinou celosvětovou organizovanou vojenskou velmocí, což má za následek, že jim bezmála automaticky připisují odpovědnost všichni ti, jejichž životy se neodvíjejí tak, jak by si představovali, popřípadě je kontrolují síly, které pro ně nebyvá snadné okamžitě rozpoznat. Přesto však platí, že pocítovat k Americe nechuť je jedna věc a pokládat ji za kosmického nepřítele věc docela jiná.

Když byly Spojené státy ocejchovány jakožto nepřítel v kosmické válce, Američanům byly automaticky přisouzeny nadlidské – anebo možná spíše podlidské – vlastnosti, jež často mají jen máloco společného se skutečnými lidmi, kteří v Americe žijí. Předmětem opovržení se tak stává obraz Spojených států, vlastně jakýsi zvěcnělý koncept amerikanismu, a nikoli konkrétní američtí lidé. Ti, kdo kolektivní obraz Ameriky jakožto svého kosmického nepřítele hořce nenávidí, se často nerozpakují přijímat jednotlivé Američany docela přívětivě. Poprvé jsem si to uvědomil v Gaze, když jsem hovořil s doktorem Abdalem Azízem Rantisím o tom, jak se hnutí Hamás staví ke Spojeným státům a co soudí o jejich proizraelském postoji. Seděli jsme právě v pohodlném obývacím pokoji v domě doktora Rantisího, který mi nabídl kávu a připustil, že Spojené státy jsou pro něj spíše jen sekundárním nepřítelem, poněvadž nesou část viny za existenci státu Izrael, a tedy i za to,

jak židovský stát pronásleduje palestinské Araby. Z jeho hlediska si Spojené státy zasluhují, aby se k nim přistupovalo jako k nepříteli. A co jednotliví Američané, zeptal jsem se ho opatrně, a zmínil jsem se pro názornost o amerických univerzitních profesorech. Stanou se takoví lidé rovněž terčů?

„Vy?“ obrátil se na mne Rantís s určitým překvapením. „Vy se nepočítáte. Jste přece náš host.“⁵⁹

Satanizace a postupné zmocnění

Každý má nepřátele ve smyslu protivníků, ale na to, aby se takoví protivníci stali terčem náboženského terorismu, bývá potřeba, aby šlo o protivníky vsutku výjimečné, totiž o kosmické nepřátele. Když Usáma bin Ládín mluvil o Americe jako o ztělesnění „sil zla“, měl přitom na mysli více než jen objasnění problému, který si žádá řešení. Představoval si mytického netvora, s nímž je nutné bojovat – netvora, jehož vposledku dokáže zdolat jediné božská moc. Otázkou je, jak k takovému posunu vlastně došlo: jak může vnímání nepřítelů překročit hranici, za níž se stává hlubokou a trvalou nenávistí k satanskému nepříteli?

Tento postup označují výrazem satanizace. Proces vytváření satanských nepřátel je ve skutečnosti jedním z kroků vedoucích ke konstrukci obrazu kosmické války; některá z kritérií umožňujících posvátné válčení, jež jsme vyjmenovali na konci předchozí kapitoly, umožňují také existenci satanského nepřítel. Když protivník odmítá mravní či duchovní přesvědčení, k němuž se hlásí ti, kdo se mu staví na odpor, když podle všeho disponuje mocí dostatečnou k tomu, aby úplně rozdrtil jejich společenství, kulturu i je samotné, a když se jeho vítězství zdá být jednoduše nepředstavitelné a lidsky vzato není zřejmě žádná možnost, jak by se mu dalo zabránit – při splnění těchto podmínek roste pravděpodobnost, že protivník začne být považován za nadlidského odpůrce a kosmického nepřítel. Proces satanizace mívá přitom za cíl nahlodání moci nepřátel a jejich diskreditaci. Tím, jak budou znevažováni, ponižováni a prohlašováni za podlídi, podpoří se nadřazená mravní moc vlastní strany.

Satanizace je tedy do určité míry procesem „delegitimizace“, jak jej popisuje Sprinzak. Tento politolog stanovil posloupnost tří po sobě jdoucích stupňů diskreditace protivníka, jeho ponižení

a omezení jeho moci.⁶⁰ První stupeň představuje krize důvěry v autoritu režimu nebo v politické linie, které tento režim uplatňuje. Druhým stadiem je spor o legitimitu, v němž je skupina, která předkládá námitky, „ochotna zpochybnout samu legitimitu celého systému“.⁶¹ Na třetí úrovni propuká otevřená krize legitimacy. V této fázi se skupina staví nepřátelsky ke každému členu společnosti, který je nějak spojen s režimem pokládaným za nelegitimní, a jak režim, tak i prostí občané jsou satanizováni čili – jak to vyjadřuje Sprinzak – bývají „přirazeni k nejhorším nepřátelům nebo označeni za podlidskou rasu“.⁶² Toto odlidštění dotyčné skupině umožňuje „páchat zvěrstva, aniž se nad nimi jakkoli zamýšlí“.⁶³ Právě na třetím stupni dochází podle Sprinzaka k tomu, že terorismus začíná být ospravedlnitelným postupem.

Obecně vzato se Sprinzakem souhlasím, že výsledkem satanizace bývá delegitimizace protivníka. Když například reverend Ian Paisley prohlásil o papeži, že je „pekelný starý mládenec v černém kabátě“, jeho cílem bylo připravit vedoucí představitele katolíků o důvěryhodnost a podrýt jejich autoritu. Někdy přináší tento proces výsledky. Velmi účinným způsobem podrytí legitimacy protivníka nebývají však ani tak nadávky, jako spíše teroristické útoky, jimž protivník podle všeho nedokáže účinně čelit; izraelský ministerský předseda Šimon Peres si to ověřil ve volbách z roku 1997. V tomto případě byl terorismus prostředkem delegitimizace.

Ovšem neplatí to pokaždé. Někdy je autorita vlády tím, jak dokáže zareagovat na útok ze strany teroristů, v očích jejich stoupců naopak posílena; v této souvislosti se lze zmínit o tom, jak na některé teroristické útoky odpovídaly vlády Francie a Velké Británie. V jiných případech však cílem teroristických útoků – zvláště těch podnikaných náboženskými aktivisty – nebývá ničí delegitimizace, což platí i v těch případech, kdy následkem útoků k delegitimizaci někoho ve skutečnosti dochází. Je to otázka motivu: měli lidé, kteří teroristický útok provedli, v úmyslu zničit důvěryhodnost svých protivníků? Když na tuto otázku odpovídají přímo lidé, kteří se na teroristických útocích podíleli (například dr. Rantís a jeho spolupracovníci, kteří organizovali sebevražedné atentáty podnikané příslušníky hnutí Hamás, anebo Mahmúd Abouhalima a jeho přátelé považováni za strůjce výbuchu v newyorském Světovém obchodním středisku), jejich odpovědi bývají poměrně vyhybavé. Většinou říkají, že jsou bojovníky ve velkých konfliktech, jež takové útoky činí pochopitelnými a nevyhnutelnými.

Na základě toho, co prohlašují tito aktivisté, by se dal vyvodit závěr, že delegitimizace protivníka rozhodně nebývá hlavním motivem, který je k jejich činům vede. Zdá se, že většina náboženských aktivistů příliš takticky neuvažuje. Místo aby se snažili strategicky vypořádat s protivníky, vypracovat taktické postupy a navrhnout způsoby jejich diskreditace, pohlížejí na sebe aktivisté jako na vojáky uprostřed velikého střetnutí, kde k diskreditaci nepřátel dochází zcela přirozeně a možná i mimochodem. Delegitimizaci a satanizaci předchází pocit, že se bojuje v kosmické válce.

Jak jsme viděli, idea kosmické války je pro náboženské aktivisty velmi lákavá, protože zušlechťuje a oslavuje ty, kdo sami sebe považují za vojáky, kteří v ní bojují – a především ty, kdo svou situaci považují za zoufalou, a přesto tvrdošijně pokračují v boji. V takovém smyslu je koncept kosmické války prostředkem nejen delegitimizace, ale i navrácení důstojnosti: nabízí možnost úniku před ponižujícími a nesnesitelnými podmínkami lidem, kteří by se jimi jinak cítili být imobilizováni. Tito lidé se zapojují do teroristických aktivit nejen proto, aby ponižili své nepřátele, ale i s cílem získat pocit moci.

Rabbi Meir Kahane považoval kosmický zápas za řadu pokoreň. Židé byli po celé své dějiny neustále pokořováni svými protivníky a ty pak pro změnu pokořil Bůh. Kahane mluvil o Boží pomstě na pohanech, která začala ponižením faraóna při exodu z Egypta před více než třemi tisíci let a pokračuje až do moderní doby ponižením pohanů při vytvoření státu Izrael.⁶⁴ „Když Židé vedou válku,“ dodal Kahane, „Boží jméno je veliké.“ Joel Lerner se vyjadřoval v podobném tónu – sdělil mi například, že „Bůh vždy bojuje proti svým nepřítelům“, a doplnil, že aktivisté jako on sám „jsou nástroji tohoto boje“.⁶⁵

Proces satanizace a formulaci idejí kosmické války můžeme chápat jako součást úsilí o povznesení, zmocnění a navrácení důstojnosti. Jde o přírůstkový proces, v němž se terorismus objevuje až na pozdějších stupních, kdežto na počátku bývá pocit bezmocnosti. Stupně tohoto procesu lze shrnout následovně.

Stupně symbolického zmocnění

1. Svět je v nepořádku. Na počátku procesu bývají skutečné problémy: izraelská okupace Palestiny, korupce sekulárních vlád v Egyptě a v Indii, americká vojenská přítomnost na Blízkém východě nebo podpora, již Spojené státy poskytují saúdsko-

arabskému režimu, diskreditace tradičních hodnot a odlidštění moderních společností v Japonsku a ve Spojených státech. Většina lidí se s takovými situacemi dokáže nějak vyrovnat, jiní se proti nim bouří, politicky i kulturně, a jen někteří lidé je berou natolik smrtelně vážně, že je považují za symptomy toho, že se světem je něco zásadního v nepořádku. A tito „jen někteří“ pak přistupují k šířícím se kulturám násilí.

2. Obvyklá řešení jsou předem vyloučena. Většina lidí, kterým leží současná neradostná situace na srdci tolik, že se jí snaží změnit, se zapojuje do politických nebo sociálních hnutí, která někdy uspějí a jindy nikoli. V každém případě se však nevzdávají naděje, že žádoucí změn nakonec bude možné dosáhnout obvyklými prostředky: bude nutné zvolit si nové politické představitele, prosadit změny uplatňovaných politických linií a získat veřejnou podporu. Ti, kdo se angažují v kulturách násilí, však soudí, že běžnými prostředky žádného podstatného zlepšení dosáhnout nelze. Pocit marnosti nad světem, který je obklopuje, zakoušejí v podobě neustále hrozícího osobního selhání a nesmyslnosti vlastní existence.
3. Satanizace a kosmická válka. Pro lidi pohybující se v kulturách násilí, kteří zakoušejí jak zoufalství, tak i odpor proti tomu, co považují za bezvýchodnou situaci, poskytuje řešení náboženství, a tímto řešením je kosmická válka. Jakmile jsou odpůrci satanizováni a označováni za „síly zla“ nebo „pekelné staré mládence v černém kabátě“, svět začíná dávat smysl. Ti, kdo zakoušejí utlačování, už nyní chápou důvody svého pokoření i to, kdo za jejich tísnivou situaci nese odpovědnost. Snad vůbec nejdůležitější však je, že zakoušejí vzrušení a naději pramenící z vědomí, že v zápase nadpřirozených rozměrů stojí Bůh na jejich straně a navzdory všem dokladům, z nichž zdánlivě vyplývá opak, bude na konci jejich vítězství.
4. Symbolické akty moci. Posledním stupněm je veřejné představení aktů, jež symbolicky ukazují hloubku probíhajícího zápasu a moc, o níž ti, kdo se pohybují v kulturách násilí, soudí, že jí disponují. K takovým veřejným představením patří i svolávání soukromých shromáždění nebo veřejných demonstrací, vydávání časopisů, knih a pořádání událostí určených veřejným sdělovacím prostředkům, kdy je pokořován kosmický protivník či jsou okázale předváděny zbraně ve snaze prokázat svou vojenskou sílu, budují se systémy komunikace i organizace

a vytvářejí se alternativní vlády se soudy a kabinetními ministry i sociálními službami. Ve zvláště intenzivních okamžicích se mohou ti, kdo se pohybují v kulturách násilí a mají zájem symbolicky vyjádřit svou moc, rozhodnout pro nějakou výbušnou událost (terroristický útok), a to buď jako ojedinělý případ, anebo jako součást trvalého stavu partyzánské války.

Satanizace je tedy součástí obecnější struktury chování, kdy se lidé zoufale pokoušejí vyznat se ve světě a v nějaké míře ho ovládnout. Podnikání teroristických útoků je jedním z mnoha způsobů, jak jejich pachatelé symbolicky vyjadřují svou moc a získávají jistou míru důstojnosti osobního života. Ti, kdo se pohybují v kulturách násilí a účastní se takových aktů zmocnění (být třeba jen nepřímo), zakoušejí pocit vzrušení a naděje, že směřování dějin se jednoho dne přece jen obrátí jejich směrem. Podobná veřejná představení moci poskytují cosi jako předtuchu, že vítězství je za dveřmi. Naneštěstí se ovšem často jedná jen o velmi prchavý zážitek. Ještě horší je, že za tento zážitek bývá třeba zaplatit strašlivě vysokou cenu.

KAPITOLA 10

MOC VÁLEČNÍKŮ

Z hlediska vnějších pozorovatelů se zápasy, kterých se většina příslušníků teroristických skupin podle svého přesvědčení aktivně účastní, zdají být rozměrů příliš kosmických, než aby bylo možné představit si, že skončí vítězstvím. Velmi výmluvně to dokládají například útoky na Světové obchodní středisko a Pentagon i tragické sebevražedné atentáty v Izraeli. V těchto, jakož i v mnoha podobných bitvách se používá prostředků (násilných útoků, které nepočtené menšiny vedou proti nesrovnatelně lépe vyzbrojeným odpůrcům), jejichž povaha podle všeho sama odsuzuje ty, kdo se k nim uchýlí, k porážce. Jen těžko lze brát vážně představu, že útočníci racionálně usilují o moc, přinejmenším chápeme-li racionality obvyklým způsobem. A přesto může být i na samotném boji pro ty, kdo se ho účastní, něco vzrušujícího; snad je v něm dokonce i cosi, co je bojovníkům samo o sobě odměnou. Pocit zmocnění může mít za následek, že bojové úsilí se z hlediska válečníků vyplatí.

Jak mi vysvětlil politický předák hnutí Hamás, „zemřít takto“ – tedy při sebevražedném atentátu – „je lepší než každodenně umírat pocitem marnosti a ponížení“.¹ Později doplnil, že podle jeho mínění sama podstata islámu souvisí s obranou „důstojnosti, půdy a cti“. Seznámil mne také s vyprávěním Proroka o ženě, která se sice den za dnem postila, ale přitom ponižovala sousedy, a proto po smrti přišla do pekla.² Z tohoto příběhu, dodal na vysvětlenou, vyplývá poučení, že zneuctit druhého člověka je vůbec nejhorší čin, jehož se někdo může dopustit, přičemž tím jediným, co lze proti zneuctění postavit, je důstojnost, jež sestává ze cti, kterou lidem propůjčuje náboženství, a z jejich odvahy vystupovat jako obránci víry. Zvláštním způsobem se zde tudíž jak na náboženství, tak i na násilí pohlíží jako na prostředky proti ponížení.

Odpor proti zneuctění cestou osobní zbožnosti a zarputilého boje, to je téma, s nímž se v souvislosti s případy nábožensky motivovaného násilí v nedávných letech setkáváme docela pravidelně. O doktoru Baruchu Goldsteinovi se říká, že byl k vraždění nevinných muslimů ve svatyni při hebronské Hrobce patriarchů dohnán svým přesvědčením, že Židé byli zneuctění. Nikoli nepodobný pocit hrdosti je patrný rovněž z nervozity, s jakou sebevražední atentátníci vysílání hnutím Hamás na videonahrávkách pořízených poslední večer před tím, než naplnili své mise, předstírají odhodlání, anebo z toho, jak se v newyorské soudní síni napařoval Ramzí Yousef, usvědčený účastník spiknutí s cílem zničit v roce 1993 výbuchem Světové obchodní středisko; jeho chování popisuje Robin Wrightová, korespondentka listu *Los Angeles Times*.³ Když se černého muslima, jehož roku 1980 najali Íránci, aby ve Washingtonu zavraždil jejich nepřítele Aliho Tabátábáho, ptali, proč takový úkol přijal, vysvětlil, že ho lákala „příležitost zúčastnit se něčeho většího“ – tím myslel většího než obvyklý život příslušníka afroamerické menšiny ve Spojených státech.⁴ Sikhských militantů se nad tím, jak je vláda opomíná, zmocňoval takový hněv, až dospěli k přesvědčení, že vládu je potřeba k tomu, aby je brala vážně, zkrátka přinutit.⁵ Šóko Asahara v Japonsku zatoužil být nejen „jako král“, jak mi vyprávěl jeden z jeho bývalých stoupenců, nýbrž „jako Kristus“.⁶

Ve všech těchto případech poskytovala možnost zúčastnit se násilného útoku pocit zmocnění nepoměrně silnější, než odpovídalo skutečné moci, již pachatelé násilí svým činem získali. Proto zde označuji takový pocit síly obratem „symbolické zmocnění“. Užívám-li však výrazu *symbolický*, nechci tím naznačit, že by k žádnému skutečnému zmocnění nedocházelo. Pocit moci je koneckonců z větší části věcí subjektivního vnímání a v mnoha případech měla moc, již aktivisté získávali, velmi reálný dopad na jejich společenství, na vztahy mezi nimi i na ně samé, jakož i na různé politické autority, které se jich obávaly a jejich neblahou proslulost respektovaly. Symbolická vyjádření násilí – jeho veřejná představení, jak to nazývám výše – však zmocňují zvláštním způsobem, protože nemívají za následek žádné územní zisky ani se jimi nedosahuje likvidace většího počtu nepřátelských vojáků, a právě tak se tradičně definuje vojenský úspěch. Pro většinu těchto donkichotských bojovníků spočívá jejich veliký triumf prostě ve skutečnosti, že vedou boj: je to opojný pocit sebedůvěry, který

souvisí s vědomím, že jsou vojáky bojujícími za velikou věc – dokonce i tehdy, když nekončí jednotlivé bitvy z vojenského hlediska vítězstvím a snad se v nich zvítězit ani nedalo.

Zmocnění lidí na okraji

Každá společnost přiznává svým příslušníkům, kteří se podílejí na velikých zápasech a je jim propůjčeno mravní oprávnění zabítet, všeobecně uznávaný, a dokonce i hrdinský status. Těmto lidem se říká vojáci a stěží překvapí, že mnozí členové radikálních náboženských hnutí pohlízejí sami na sebe právě takto. Například šejch Abd ar-Rahmán prohlásil sám sebe za „vojáka a služebníka věci Alláhovy“.⁷ Reverend Michael Bray, který svého času navštěvoval námořní akademii ve městě Annapolis, i když vojenský výcvik nikdy nedokončil, se označil za „vojáka Kristova“.⁸ Bývalý pracovník hlavní kanceláře hnutí Árijské národy pro změnu přiznal, že ho ke hnutí přilákaly jeho vlajky, vojenské uniformy a přehlídky.⁹ Pro mnoho aktivistů však není militantní postoj žádnou přetvářkou. Tito lidé svého času bývali skutečnými vojáky, bojovali ve skutečných válkách a své získané totožnosti válečných hrdinů se nevzdávají ani v imaginárních válkách, které bývají součástí velikých politicko-náboženských zápasů. Na druhé straně nelze ovšem také vyloučit, že mnozí z nich se tímto způsobem spíše pokoušejí naplnit své až dosud neúspěšné vojenské kariéry.

Například Timothy McVeigh a Terry Nichols byli oba veterány války v Zálivu. Uvádí se, že McVeigh měl v průběhu operace Pouštní bouře požitek ze zabíjení a jednou se chlubil, že se mu dělem na vzdálenost 1100 metrů podařilo ustřelit Iráčanovi hlavu. Během závěrečné bitvy – bylo to střetnutí, v němž už nepřítel nekladl téměř žádný odpor, takže šlo v podstatě o masakr zbývajících iráckých jednotek – se McVeigh údajně rozzuřil, když dostal rozkaz zastavit palbu. Pak vytáhl fotoaparát a začal se procházet bojištěm, aby si nafotografoval padlé irácké vojáky.¹⁰ Když se McVeigh po válce vrátil do Spojených států, dále chodil v polní uniformě a předváděl své zbraně, jako by se připravoval do bitvy.

V tomto ohledu McVeigh připomínal tisíce uniformovaných aktivistů hlásících se k různým polovojenským hnutím po celých Spojených státech. Gordon Sellner, příslušník jednoho z nich a příznivec ideologie hnutí Křesťanská totožnost nepříliš vzdálené

učení, jež přijal McVeigh, se poté, co zavraždil zástupce šerifa v Montaně, zabarikádoval ve své chatě a rozesílal odtud instrukce podepsané „voják Kristův a své země“.¹¹

Také muslimští aktivisté mívají vojenské zkušenosti. Mahmúd Abouhalima sloužil spolu s dalšími stoupenci Usámy bin Ládina a šejcha Abd ar-Rahmána jako mudžáhid na bojištích v Afghánistánu. V letech 1988–1989 tam absolvoval několik bojových nasazení, a dokonce se říká, že se při nich dobrovolně hlásil k nejnebezpečnějším úkolům.¹² Když jsem s ním později vedl rozhovor, vyložil mi, že se v afghánské válce vydával na nebezpečná místa, poněvadž to bylo jeho „úkolem jakožto muslima“.¹³ Jak podotkl představený jeho mešity, většina amerických muslimů typu Abouhalimy, kteří narukovali do války v Afghánistánu, odešla jako „obyčejní muži, ale vrátili se plni zbožnosti a hrdosti“. Afghánská válka, jak řekl, „jim připomněla staré slavné doby před mnoha sty lety, kdy muslimové bojovali s nevěřícími“.¹⁴

V období největšího rozmachu sikhského separatistického hnutí přešli dokonce někteří indiští důstojníci nejvyšších hodností na druhou stranu a připojili se k chálístánskému odporu. Šabeg Singh, vojenský poradce Santa Džarnaila Singha Bhindranwala, to dotáhl až na generála indické armády. Generálmajor Narinder Singh, svého času nadřízený Šabega Singha, se poté, co byl penzionován, rovněž přidal k sikhskému hnutí. Když jsem s bývalým generálmajorem v roce 1996 rozmlouval v paňdžábském hlavním městě Čandigarhu, řekl mi, že jeho angažmá v hnutí bylo počátku věci osobní hrdosti. Když opustil armádu, cítil se ztracený a zalichotilo mu, když skupinka sikhských armádních důstojníků ve výslužbě přicestovala do Amritsaru, aby ho požádala o podporu sikhského lidu v jeho zápase. Narinder Singh se mi přiznal, že několik následujících roků cestoval po celém Paňdžábu a působil jako poradce pěti nebo šesti největších polovojenských organizací.¹⁵

Další sikhští aktivisté měli pro změnu policejní kořeny. Dilarwar Singh, sebevražedný atentátník, který v roce 1995 zavraždil paňdžábského premiéra Beanta Singha, byl propuštěn příslušník speciální policejní jednotky z města Patiala a Balwant Singh, jeden ze spoluspiklenců, byl řadový policista. Simrandžit Singh Mann, údajný organizátor atentátu na Indíru Gándhiovou, sloužil jako policejní náčelník v Paňdžábu.¹⁶

V radikálních náboženských hnutích na obou stranách izraelsko-palestinského zápasu se to vojenskými obrazy jen hemží.

Jejich vedoucí představitelé často mívají vojenský výcvik i náboženské vzdělání a někteří z dobrovolníků sloužili v řadách ozbrojené policie Palestinské samosprávy. Na židovské straně byli zase vojáky izraelské armády jak vrah premiéra Jicchaka Rabina, tak i původce masakru v hebronské Hrobce patriarchů. Navíc druhého z nich, doktora Barucha Goldsteina, pojily s izraelskou armádou dobré vztahy, a přestože sám armádu opustil již dávno předtím, 25. února 1994, onoho rána, kdy vstoupil do mešity na posvátném místě, si navlékl svou starou vojenskou uniformu a vzal si s sebou armádní zbraň, kterou později zabil desítky Arabů klečících při modlitbě.¹⁷

Takoví vojáci si zkrátka našli nové bitvy: veliké duchovní a politické zápasy, o nichž hnutí, k nimž se připojili, soudí, že se jich účastní. Kosmické válčení naplňuje pocitem vlastní důležitosti a osudové předurčenosti lidí, kteří moderní svět shledávají dusivým, zmatečným a ošidně nekontrolovatelným. Imaginární války jim napomáhají rozpoznat nepřítele, který podle jejich přesvědčení stojí za jejich osobními, popřípadě i profesionálními nezdary, a tento nepřítel rádobyvojáky očisťuje od veškeré zodpovědnosti za jejich dřívější selhání, protože z nich činí oběti. Aktivisté tak získávají pocit potenciální moci, kterou by mohli získat, a jsou vyzbrojeni mravním ospravedlněním, sociální podporou i vojenským materiálem, takže se znovu mohou zapojit do bitvy – jak obrazně, tak i doslova. Jde o velmi výbušné spojení, jehož výsledkem už nejednou byly příšerné činy.

Stejně jako vojáci ve skutečných armádách bývají také imaginární vojáci kosmických válek z převážně části mladí muži. Obvykle bývají rovněž příslušníky hospodářsky i sociálně spíše okrajových skupin, kteří pociťují silnou potřebu získat větší moc. Avšak podobně jako u každého zobecnění najdeme i zde významné výjimky: například vedoucí představitelé skupin bývají nezřídka zámožní lidé spíše středního věku.

Právě mladistvý věk většiny členů jednotlivých hnutí je činí společensky okrajovými. Z tabulky, která shrnuje věk sikhských extremistů zabitých ve střetnutích s policií, plyne, že většina mladíků překročila dvacítku jen krátce před tím, než se zapletli do potyčky, která se jim stala osudnou.¹⁸ Podle Emmanuela Sivana, v současnosti jednoho z nejuznávanějších odborníků na moderní dějiny islámu, sestává hnutí Hamás převážně „z městských mladíků, kterým ještě nebylo dvacet“.¹⁹ Ve většině společností se právě mladí

lidé ve věku od šestnácti do dvaadvaceti let nacházejí v přelomovém stadiu mezi dvěma obdobími života. Nebývají už dětmi, které by žily v rodinách svých rodičů, ale vlastní rodiny prozatím nezažili. Jejich okrajovost je zvláště patrná v tradičních společnostech opírajících se o rodinné jednotky, kde se příliš nesetkáváme s vysoce rozvinutými kulturami mladistvých, charakteristickými spíše pro společnosti moderní a industrializované. Mladí aktivisté se stávají rodinnými příslušníky bez rodiny, a náboženská hnutí jim poskytují domov a jakousi daleko sahající spřízněnost.

V kulturách násilí, z nichž vyvstává náboženský terorismus, dochází k tomu, že úzkost všech mladíků – starost o kariéru, sociální postavení a sexuální vztahy – se ještě dále prohlubuje. Zkušenost ponížení v takových směrech je činí zranitelnějšími a otevřenějšími působení hlasů mocných vůdčích osobností anebo obrazů slávy a kosmické války. Například v Palestině, kde se míra nezaměstnanosti mezi mladými muži před dvacátým rokem života nebo krátce po něm pohybuje okolo padesáti procent, vede hospodářský neúspěch běžně k sexuální frustraci. Pokud mladíci nemají žádnou práci, nemohou se oženit, protože v tradičních společnostech se práce obvykle považuje za předpoklad toho, aby si někdo mohl začít hledat ženu. Zůstávají-li ovšem tito mladí mužové svobodní, v přísně náboženských kulturách, jaká existuje například mezi palestinskými Araby, to znamená, že nemohou sexuálně žít. Hnutí Hamás jim poskytuje způsob jak výslednou frustraci ventilovat v komunitě, jež nabízí rodinu i ideologii vysvětlující kořeny problému a vybízející mladíky, aby neklesali na duchu.

Totéž lze říci i o mnoha dalších náboženských aktivistických hnutích včetně Islámského odporu v Alžírsku. Do karet náboženské opozice proti sekulární Straně národní fronty tu hrála dvacetiprocentní inflace, pětadvacetiprocentní nezaměstnanost a mladé obyvatelstvo (70 procent občanů je mladších pětadvaceti let), které si s ohledem na to, v jak neradostné hospodářské situaci se Alžírsko nachází, stěží mohlo dělat naději, že vstoupí do manželství, získá byt a najde si zaměstnání.²⁰ Jak mi vysvětlil jeden úředník amerického ministerstva zahraničí, kdyby se v Alžírsku podařilo dosáhnout nějakého zlepšení hospodářských podmínek, agitátoři na straně náboženských revolucionářů by v důsledku toho brzy začali narážet na překážky. Z jeho poznámek vyplývalo, že alžírská náboženská revoluce je vlastně jen hospodářská vzpoura v přestrojení. Domnívám se sice, že náboženská ideologie pravděpodobně

prostoupila hnutí alžírského odporu hlouběji, než soudil tento úředník, ale přitom nijak nepochybují, že co řekl, všeobecně platí: zoufalství nad hospodářskými vyhlídkami vskutku vede k pocitu beznaděje a hněvu, jehož terčem – ať už právem či nikoli – je sekulární junta, jež v zemi uchvátila moc poté, co začalo být jasné, že volby skončí vítězstvím islámské strany.

V případě některých hnutí není ovšem převládající hospodářskou situací ani tak krajní nouze, jako spíše relativní nedostatek. Lze to tvrdit například o japonském hnutí Óm šinrikjó, jehož příslušníci pocházejí spíše ze středostavovského prostředí a mnozí z nich bývali ve svých zaměstnáních odborníky. Mnozí však zkusili rovněž profesionální neúspěchy. Chemici nebo jaderní vědci, kteří se ve svém oboru dostali na jistou úroveň a uvědomili si, že už prostě nedokáží vystoupit na profesionálním žebříčku výše, anebo přišli o zaměstnání, když zrovna jejich společnost propouštěla, byli rekrutováni na místa ve vědeckých programech Óm šinrikjó, aby spolupracovali při vývoji zařízení na ochranu před působením chemických nebo jaderných zbraní. Jejich pokusy měly sice za následek mimo jiné i přípravu některých takových zbraní, ale vědci byli ujištěni, že jediným účelem výroby smrtících prostředků je zaručit funkčnost ochranných zařízení proti nim.

Ani příslušníci křesťanských milic ve Spojených státech zpravidla příliš neodpovídají stereotypu chudobných mladíků: většina z nich má zaměstnání a není už nejmladší – přestože mnozí z nejvíce násilnických členů mívají spíše mezi dvaceti a třiceti. Někteří jsou sice tak jako Timothy McVeigh nezaměstnaní a pokoušejí se uchytit, kde se dá, ale jiní jsou lidmi dobře situovanými – příkladem takových je Paul Hill. Všichni ovšem sdílejí obavy z toho, že by se v budoucnu mohli ocitnout sociálně na okraji. Ačkoli to většinou bývají bílí protestanti, muži a momentálně příslušníci privilegiované třídy, trápí je pocit, že se americká společnost pohybuje směrem, který jejich třídu postupně odsune na okraj společnosti. Děsí se statistických prognóz založených na stále rostoucích počtech asijských a hispánských přistěhovalců v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století, podle nichž se běloši někdy v jedenadvacátém století stanou v Kalifornii i v dalších státech na západním pobřeží menšinou.

Obavy z nevyhnutelné budoucí marginalizace podněcují rasismus šířící se v mnoha radikálních náboženských hnutích. Kerry Noble, jeden z čelných představitelů tábořiště hnutí Křesťanská

totožnost známého jako Smlouva, meč a paže Páně, řekl, že svého času přednášel kázání, v nichž o černoších mluvil jako o „polní zvěři“, o níž je řeč v Bibli. Jednou prohlásil, že Židé jsou výsledkem pohlavního styku mezi Evou a Satanem. Třebaže ani Noble, ani jeho spolupracovníci „se osobně s žádným Židem neznali“, nebránilo jim to v obviňování Židů z většiny problémů, které sužují moderní svět: Židé podle nich mohli „za pornografii i za to, jak mizí morálka, za hospodářskou situaci v Americe, za přednost menšinových práv před právy příslušníků bílé rasy i za to, že Boha vykopli ze škol“.²¹ Tím, jak Noble naznačoval, že za všechny tyto problémy mohou Židé, vyjadřoval své vlastní zklamání z neschopnosti bílých křesťanů (jako on sám) ovládat svět, který je obklopuje.

Také v Indii se v hnutí za sikhskou samostatnost angažovali nejčastěji mladí muži, kteří patřili k privilegované třídě, totiž zemědělství Džatové sužovaní obavami, že jejich svět nyní čelí podobnému ohrožení. Báli se, že sociální a hospodářský status, o němž soudili, že na něj mají s ohledem na svůj rod právo, se jim rozpadá pod rukama. Někteří z nejfanatičtějších členů hnutí včetně Beanta Singha, vraha Indíry Gándhiové, byli sice sikhové původem z nejnižších vrstev společnosti, z takzvaných nedotknutelných kast,²² ale převážnou většinu militantních sikhů tvořili mladí Džatové, vesnická mládež s mizivým vzděláním. V dřívějších generacích by tito muži v paňdžábské společnosti automaticky zaujímali vedoucí postavení a v jejich rukou by se ocitla i většina hospodářské moci. Jenže v posledních desetiletích dvacátého století, jak se severní Indie čím dál tím víc urbanizovala a industrializovala, finanční prostředky i sociální status se v rámci sikhského společenství postupně přesouvaly od vesnických sikhů ke členům obchodnických a úřednických kast – vyznáním jak hinduistů, tak i sikhů – žijícím ve městech. Městské skupiny, jako jsou Chatriové a Aroraové, začali tak s Džaty zápasit o vedoucí postavení v Paňdžábu a mladí Džatové se za každou cenu snažili potvrdit vedoucí postavení své kasty – a také svoje vlastní. V některých případech vedlo toto úsilí k členství v násilných náboženských hnutích, jako bylo to, jež v roce 1995 zosnovalo atentát na ministerského předsedu Paňdžábu. Mladý Džat jménem Dilawar Singh ráno toho dne, kdy odpálil bombu, jež zabila premiéra a čtrnáct dalších lidí, prohlásil: „Džatové dnes mou zásluhou pocítí hrdost.“²³

Ne všichni sikhové, kteří násilné hnutí podporovali, ovšem sami žili v Indii. Sikhové v zahraničí jsou příkladem dalšího typu lidí na

okraji, kteří se začínají podílet na polovojských aktivitách: vystěhovalců. Značná část finanční i morální podpory, na niž se paňdžábsí militanti mohli spolehnout, přicházela z takových vzdálených míst, jako je Londýn, Houston nebo Los Angeles. Sikhové žijící na těchto místech se seznámili s magnetofonovými záznamy, případně s videonahrávkami poselství Santa Džarnaila Singha Bhindranwala, jehož podstatou bylo, že všichni sikhové patří k sobě. I když tito lidé zpravidla stáli v Anglii, Kanadě či ve Spojených státech a v mnoha dalších částech světa, kam se sikhové ve dvacátém století vystěhovali, stále ještě na okraji společnosti, militantní hnutí jim dala příležitost vystavit na odiv svou oddanost a přesvědčivě dokázat, jak významnou roli v sikhském společenství sehrávají.

Devatenáctka muslimských aktivistů, kteří se 11. září 2001 podíleli na sebevražedných útocích proti Světovému obchodnímu středisku, Pentagonu a možná i dalším cílům, které se jim zasáhnout nepodařilo, rovněž zahrnovala mnohé muže postrádající vlast. Tito lidé se odcizili svým rodným zemím na Blízkém východě a našli útočiště v městském prostředí v Evropě nebo v Americe. Vzájemný styk udržovali prostřednictvím elektronických médií a příležitostně při tajných osobních setkáních. Na rozdíl od sebevražedných atentátníků z hnutí Hamás většinu z nich tvořili vzdělání třicátníci původem ze střední třídy, kteří měli slušná zaměstnání. Tím, co je oddělovalo od ostatních, nebylo jejich mládí ani chudoba, nýbrž spíše okrajovost vyplývající z jejich národní totožnosti. Stejně jako v případě mnoha dalších mobilních lidí jedenadvacátého století nebyla už jejich společenství totožnosti umístěna v geografickém prostoru, nýbrž spíše v čemsi, o čem můžeme mluvit jako o etnickém kyberprostoru.

Tento jev by se dal označit souslovím „e-mailové národnosti“: nadnárodní sítě spojují jednotlivce kulturně navzdory tomu, že zeměpisně mohou žít na velice rozmanitých místech, a přes různá omezení, která plynou ze státních hranic mezi nimi.²⁴ Tyto národnosti sjednocené internetovými stránkami a dalšími možnostmi, jež dnes světová síť nabízí, jsou jakousi nadstavbou tradičních společností a jejich příslušníky a kultury nalezneme po celém světě.²⁵ Mezi těmito vystěhovaleckými skupinami je i několik proslulých svou aktivitou; patří k nim sikhové, lidé ze Srí Lanky a Arabové – včetně stoupenců Usámy bin Ládina, kteří se přesunuli ze Saúdské Arábie do Súdánu a Afghánistánu, a šejcha Umara Abd ar-Rahmána, který porůznu pobýval v Egyptě, Súdánu a New Jersey. K jejich

přivržencům patřil například i Muhammad Salameh (Saláma), jehož životní příběh je téměř paradigmatickým příkladem zkušenosti, kterou má dnes množství radikálních náboženských vystěhovalců v nejrůznějších zemích.

Salameh žil v New Jersey víceméně z ruky do úst a zpravidla sdílel adresu s několika dalšími lidmi. Jednou z těchto adres byla Kensingtonská ulice 34 v Jersey City – šlo o velice skrovný byt ve čtvrtém poschodí přeplněné budovy bez výtahů; Salameh bydlel také o několik bloků dále na Weldomské ulici v zápachajícím sešlém činžáku a na Pamrapoském bulváru 40, kde později agenti FBI našli „soupravu na výrobu bomb“, jak tomu říkali. Všechny tyto adresy se nacházejí na rušném dělnickém předměstí, které stejně jako další průmyslové čtvrtě Jersey City překypuje nedávnými přistěhovalci z Haiti a z Blízkého východu. V některých ohledech zdejší situace docela připomíná sociální podmínky převládající v přelidněných palestinských uprchlických táborech na Západním břehu a v Jordánsku, kde se Salameh narodil a vyrůstal a jež opustil v roce 1987, kdy se vydal do Spojených států, aby tam získal vzdělání a vydělal nějaké peníze. Ukázalo se však, že jeho omezená znalost angličtiny zůstává v Americe trvalou sociální překážkou, a proto se Salameh stýkal převážně s jinými Araby. Středem jeho života se posléze stala místní mešita nacházející se v poschodí nad čínskou restaurací – jejím představeným byl charismatický egyptský klerik šejch Umar Abd ar-Rahmán. Nakonec se Salameh stal jedním ze spolupíklenců podílejících se na bombovém útoku proti Světovému obchodnímu středisku v roce 1993 a veřejnost si ho zapamatovala jako teroristu, který se naivně vrátil do půjčovny aut Ryder, aby si tam vyzvedl zálohu za dodávku, již si vypůjčil a pak vyhodil do povětří – agenti FBI už tam na něho pochopitelně čekali.²⁶

Muhammad Salameh je ilustrací hned několika stránek okrajovosti. Byl běžencem jak na Blízkém východě, tak i poté v Americe. Pocházel z chudého prostředí, neměl žádné zvláštní dovednosti a jen stěží si mohl dělat naděje, že se kdy dopracuje k nějaké kariéře. Byl svobodný mládenec bez vyhlídek na dobré manželství. Totéž by se ovšem dalo říci i na adresu tisíců dalších, kteří každým rokem přicházejí do Spojených států a mnozí z nich získají řádná, byť nepříliš lukrativní zaměstnání, zatímco jen málo jich končí pokusy vyhodit do povětří význačné budovy v amerických městech. Navíc platí, že mnozí Salamehovi spolupracovníci zapojení

do spiknutí s cílem zničit Světové obchodní středisko rozhodně nestáli sociálně a ekonomicky na okraji: někteří z nich – například Mahmúd Abouhalima nebo Nidál Ayyad, chemický inženýr – získali dobré vzdělání, vlastnili předměstské domky a měli rodiny.

Případ Muhammada Salameha tak sice vykazuje rysy známého schématu, ale na druhé straně z něj vyplývají i některé otázky. Jakou příčinnou souvislost bychom měli vyvodit mezi okrajovostí a sklonem k násilnému jednání? Zde bychom se měli vyvarovat zbrklých závěrů. Nedomnívám se, že zoufalství nad hospodářskou a sociální situací vede automaticky k násilí, vždyť v nějaké podobě zakusí někdy v životě hospodářské či sociální těžkosti pravděpodobně každý obyvatel naší planety. V případech, které jsme tu zkoumali, se však zdá, že významnou úlohu hraje spojení různých faktorů a také dostupnost náboženských a politických výrazových prostředků, jež pomáhají vzniklou frustraci náležitě vyjádřit. Vůbec nejvíce záleží ovšem na tom, jak bezprostředně je poníženi cti a úctyhodnosti. Právě odtud mohou vyvstávat podmínky, v nichž převládne zoufalá potřeba zmocnění, která se v situacích, kde vládne dojem, že už neexistuje žádná jiná možnost, vyjadřuje symbolicky a násilně.

Když chlapi házejí bomby

Není nic intimnějšího než sexualita a nelze snad zakusit větší poníženi, než je selhání v tom, o čem se člověk domnívá, že je to jeho sexuální role. Taková selhání často vedou k domácímu násilí, a pokud souvisejí se sociálními rolemi připisovanými mužům a ženám obecně, nezřídka bývá výsledkem násilí veřejné. Teroristické útoky by tudíž mohly být formami symbolického zmocnění mužů, kteří na svou tradiční sexuální roli – na své mužství jako takové – pohlížejí v tom smyslu, že je v ohrožení.

Ještě než se vrhneme do analýzy terorismu jakožto mužské záležitosti, bude třeba vzít v potaz, že některé ženy sehrály v teroristických hnutích důležité role. Například vraždu Rádžíva Gándhího, syna a nástupce indické ministerské předsedkyně Indíry Gándhiové, spáchala sebevraždná atentátnice, které se podařilo ukrýt smrtonosný náklad ve svém sári. Byla členkou tamilské separatistické skupiny ze Srí Lanky, jejíž nenávist si Gándhí vysloužil

tím, že vládě sousedního ostrova poskytli podporu v jejím úsilí potlačit tamilské separatistické hnutí. Když se japonského velvyslanectví v peruánské Limě zmocnili příslušníci hnutí Tupac Amaru, mezi bojovníky, kteří japonské diplomaty zadržovali jako rukojmí, vynikalo i několik mladých žen původem z venkova. V Turecku se sebevražedná atentátnice patřící ke kurdské vzbouřenecké skupině, která v městečku Tunceli zabila devět lidí včetně sebe samé, oblékla pro změnu jako těhotná žena, aby tak mohla pod sukni snáze ukrýt bombu.

Avšak ve všech těchto případech byly skupiny, k nimž mladé teroristky patřily, motivovány sekulárními politickými ideologiemi nebo etnickým separatismem; nešlo o náboženská sdružení. Také palestinské ženy, které se jako sebevražedné atentátnice staly mučednicemi při útocích z roku 2002, byly členkami sekulárních odnoží hnutí za nezávislost Palestiny, a nikoli hnutí Hamás, jeho odnože náboženské. Obecně vzato ženy v militantních náboženských hnutích nijak významnou úlohu nesehrávají, třebaže některé skupiny – zejména ty, jejichž náboženská ideologie není zase tak konzervativní – využívají žen k pomocným úkolům.

Například v rámci irského nacionalistického hnutí se vytvořila svébytná polovojenská skupina Cumann Na Mbann, k níž patřily výhradně ženy. Jejich úlohou bylo však jen nosit zbraně a výbušniny mužům, kteří jich pak užívali sami; v tomto případě šlo o příslušníky Prozatímní irské republikánské armády.²⁷ Sikhské separatistické hnutí v Indii zaujalo v této otázce více či méně totožné stanovisko jako severoirští bojovníci. Cynthia Keppley Mahmoodová vypráví o tom, že když se jedna mladá žena pokoušela přesvědčit velitele Chálistánské zvláštní jednotky, aby jí dovolil stát se jejím členem, nakonec sice souhlasil, ale vyhradil jí pouze podpůrné role – měla přenášet munici a doručovat zprávy, avšak „bojových akcí“ se účastnit nesměla.²⁸ Mahmoodová říká, že dotyčná žena trpělivě vyčkávala, dokud se jí nenaskytla příležitost k nějakému energičtějším jednání. Její chvíle nadešla, když se jí podařilo vniknout do domu hinduistického obchodníka, kterého podezírala, že ji udal policii. Přitiskla mu hlavě pistole ke spánku a spílala mu za jeho udavačství. Muž popíral, že by se čehokoli podobného dopustil, a jak dotyčná mladá žena sama uvedla, „prosil za odpuštění“ a „nařikal, že jsem pro něho jako dcera“. Ale ona ve svém přesvědčení ani na okamžik nezakolísala: „Zastřelila jsem ho svým vlastním revolverem,“ řekla později, „vlastními rukama.“²⁹

Když tato mladá sikhská žena vyprávěla svůj děsivý příběh, uvedla rovněž, že jedním z důvodů, proč hinduistického obchodníka zavraždila, byla snaha vyburcovat sikhské muže k tomu, co pokládala za ještě odvážnější skutky. Jakmile sikhští muži uvidí, že „dívky dokáží být tak statečné“, uvažovala, „budou sami ještě statečnější“.³⁰ Z toho vyplývá, že zabíjení je za normálních okolností věcí mužů – respektive „chlapů“, jak se mladým sikhským aktivistům říkalo – a úlohou žen je spíše poskytovat jim podporu, motivovat je a burcovat.

Její stanovisko v zásadě odpovídalo postoji velkého mučedníka sikhského hnutí Džarnaila Singha Bhindranwala, jenž shromáždění vždy oslovoval, jako by je tvořili výhradně muži (a zvláště mladíci), a své posluchače vedl k tomu, aby si po sikhském způsobu nechávali narůst dlouhé vousy; zbabělost tváří v tvář vládnímu utlačování popisoval jako „vykastrování“. Všeobecně vzato, Bhindranwalovo stanovisko ilustrovalo hodnoty obvyklé ve všech kulturách násilí založených na silných tradičních náboženských ideologiích. Martin Riesebrodt označuje toto hodnotové přesvědčení souslovím „radikální patriarchy“.³¹ Muži podle něj hrají své role ve veřejném životě, zatímco ženy mají svou úlohu v domácnosti.

Náboženští aktivisté ženám často prokazují jakousi paternalistickou úctu, která trvá tak dlouho, dokud ženy zůstávají na svých místech. V době alžírského muslimského povstání z let 1991–1992 prohlásil Alí Belhadž, jeden z čelných představitelů Islámské fronty, že prvořadou rolí ženy je „rodit dobré muslimy“. Šejch Abdelgádír Moghni, další z předáků Islámské fronty, si zase postěžoval, že ženy pracují, a připravují tak muže o zaměstnání. Ženy, jak prohlásil, „utrácejí svůj plat za šminky a za šaty; měly by se vrátit domů“.³² Jedna obchodnice z Alžíru na to odpověděla, že ji Islámská fronta děsí, poněvadž uspěje-li, zavede v zemi vládu „prasečí mocí“. „Jsou to jen samá mužská šovinistická prasata,“ vysvětlila svůj postoj a ještě dodala: „Věřte mi, děláme si starosti.“³³ Ostatně nejhorší z takových obav se staly skutečností v Afghánistánu, kde strana Tálibán zavedla výhradně mužskou kulturu a ženy tam ve veřejném životě nejsou tolerovány dokonce ani jako učitelky, doktorky či ošetřovatelky. I když se vůdci Tálibánu nechali slyšet, že se afghánská společnost po čase poněkud zliberalizuje, prohlásili, že k žádné normalizaci nedojde, dokud neskončí boje. Tyto i další případy slouží jako názorné ilustrace prosazování mužství

a opětovného potvrzení veřejně na odiv vystavované mužnosti – sexuální, sociální a politické zároveň.

Vysvětluje se tím, proč je terorismus v první řadě mužským zaměstnáním a proč těmi, kdo házejí bomby, bývají ve většině případů chlapi? Dávám v této souvislosti přednost výrazu *chlapi* (*guys*), poněvadž velmi příhodně evokuje kamarádství mladých mužů pohybujících se až kdesi na okraji společenské přijatelnosti. Navíc má etymologické kořeny v náboženském aktivismu: výraz *guy* se v Anglii začal užívat v sedmnáctém století poté, co byl v roce 1606 za svůj podíl na takzvaném spiknutí střelného prachu (*Gunpowder Plot*) postaven před soud a posléze popraven Guy Fawkes. V tomto zcela mimořádném spiknutí, za nímž stáli radikální angličtí katolíci, šlo o šestatřicet sudů se střelným prachem ukrytých pod Sněmovnou lordů, jež měly být odpáleny v den prvního zasedání parlamentu. Mělo se tak stát na protest proti schválení zákonů, o nichž spiklenci soudili, že omezují jejich náboženskou svobodu – výbuch by byl vyhodil do vzduchu jak obě komory britského parlamentu, tak i krále Jakuba I. Náboženský terorista Guy Fawkes byl tedy původním „chlapem“ (*guy*) a jeho křestní jméno se brzy stalo obecným označením ničemů, kteří se nevyhýbají žádnému nebezpečí.

Náboženští teroristé nedávné doby jsou „chlapy“ dneška a vytvářejí skupiny ničemných mužů na samém okraji společenské přijatelnosti. Skutečnost, že příslušníci těchto skupin jsou všichni stejného pohlaví, naznačuje, že jedním z významných faktorů v postojích těchto „městských mužů, kteří ještě neoslavili dvacáté narozeniny,“ musí být i nějaký aspekt mužské sexuality, ať už jde o sexuální role, sexuální totožnost či kontrolu vlastní sexuality.³⁴ Snad nejjednodušší je porozumět otázce sexuální zdatnosti: tímto souslovím označují jednoduše schopnost sexuálně žít, která je v tradičních společnostech ohraničena obecně přijímanými mravními omezeními a nedostatkem příležitostí. Existuje množství poněkud folklórních představ o mužích a puškách, které však není tak docela snadné odmítnout – například představu, že muže jejich sexuální frustrace dohání k fascinaci zbraněmi falického tvaru, které explodují tak, jak to někteří muži sexuálně neumějí. Už dříve jsem se zmínil o tom, že mladí svobodní mládenci a sebevražední atentátníci z hnutí Hamás přednášejí své sebevražedné odhodlání skoro jako manželské sliby. Očekávají, že výbuch, který je připraví o život, je zároveň vymrští až do nebeského lože, kde je bude očekávat nekonečný přísun těch nejbáječných aktů sexuál-

ního naplnění. Jeden mladík, který se zavázal zemřít jako sebevražedný atentátník, prohlásil například, že „až vybuchne“ a stane se z něho „Boží svatý mučedník“, bude mít i s celou svou rodinou zaručeno místo v ráji, dvaasedmdesát panen a k tomu finanční vyrovnání ve výši odpovídající šesti tisícům dolarů.³⁵ Zdálo se, že ze všeho nejvíce zajímají mladého muže panny.

Pro mnohé muže nepředstavuje sexuální moc jen sexuální zdatnost (neboli způsobilost sexuálně žít), ale i kontrolu nad vlastní sexualitou. To znamená poznat, kdy se sexu zřeknout a vykázat ho na místo, které mu náleží. Odpor k tomu, co se jim zdá být sexuální úchytkou (včetně převrácení sexuálních rolí, k němuž podle nich dochází například v situaci, kdy se na veřejnosti ujímají vedoucích postavení ženy), považují za odpor proti sexu, který se vymkl jakékoli kontrole. Mnozí jsou také přesvědčeni, že tyto jevy ilustrují obecnější formu sociálního neřádu: jsou to doklady, z nichž plyne, že zlo je na postupu, ukázky toho, jak hluboce se už v současnosti zakořenil nedostatek mravních hodnot, a svědectví o míře, v níž jsou dnes sociální role překrouceny. Například v Turnerových denících hovoří William Pierce o tom, čemu říká „ženská osvobožka“, jako o „formě masové psychózy... šířené a podporované systémem jako prostředek, kterým se naše rasa rozděluje a staví sama proti sobě“.³⁶

Starost o sexuální role přitom celou věc povznáší nad úroveň prosté sexuální zdatnosti či kontroly sexuality v osobním smyslu. Pro Pierce je sex sociálním problémem: sexuální role jsou zcela převráceny, což platí i o sexuálním chování jednotlivců ve společnosti, o níž soudí, že se nalézá ve stadiu mravního úpadku. Navíc jde o veřejný problém, který v určitých případech vede k výbuchům nepřátelství. Právě hněv namířený proti překroucenému sexu bývá nezřídka zjevný z výběru terčů, proti nimž je násilí zaměřeno, ať už to jsou interrupční kliniky či bary, v nichž se scházejí homosexuálové. Jindy mívá sexuální podtext i násilí samotné, například v Indii a v Alžírsku, kde teroristické útoky zahrnovaly znásilňování žen, anebo v Irsku, kde byli nepřátelé (muži), kteří padli do zajetí, mučeni mimo jiné tím, že jim byly mrzačeny genitálie; v některých případech šlo doslova o kastraci.

Jaká je souvislost mezi těmito formami násilí, ostentativně „chlapským“ náboženstvím a touhou po politické moci? Antipatie vůči moderním ženám – představa, že ženské sexuální role jsou v současnosti zcela převráceny – nám poskytují první vodítko.

Dalším je nenávisť k homosexualitě. Jistě, pohrdání homosexuály je tématem konzervativního náboženství už celá staletí a právě z podpory homosexuality obviňovali například už náboženští kritici osvícenství sekulární mravní hodnoty Francie osmnáctého století.³⁷ Ve zvláště kategorické formě se však objevuje znovu v současných kulturách náboženského násilí, kde se strach z homosexuality – homofobie – stává jedním z nápadných témat.

V podstatě všechna radikální náboženská hnutí posledních desetiletí dvacátého století vykazují v nějaké míře homofobní směřování. V roce 1999 byl v severní Kalifornii zavražděn homosexuální pár a současně se odehrálo několik útoků na bary, kde se scházeli homosexuálové – pachatelé byli údajně aktivisté hnutí Křesťanská totožnost. Homosexuálové byli zařazeni mezi ty, kdo jsou označováni jako „bahno“. Benjamin Smith doufal, že je během svého illinoiského běsnění v roce 1999 vyhledá, a *Turnerovy deníky* homosexualitu popisují jako úchytku toho typu, o jaké by „zdraví muži“ nikdy neuvažovali.³⁸ Někteří zašli tak daleko, že chybně citují Bibli, v níž se má údajně předepisovat, aby „potrestáními [sic] za míšení rasy, homo-sexualitu [sic] a lichvu“ byla „smrt“.³⁹ Homosexuální subkultura v Teheránu se stala jednou ze stránek moderního iránského života, jež nejvíce pobuřovaly ajatolláha Chomejního, a poté, co v Íránu zvítězila islámská revoluce, přišly o život stovky lidí, kteří s ní předtím byli spojováni. Přijetí homosexuality sekulární izraelskou společností právě tak ohromilo i pravicové židovské aktivisty, kteří předkládali pověsti o údajné náklonnosti Jásira Arafáta k mladým chlapcům jako doklad mravní zkaženosti vedoucích představitelů Palestinců.⁴⁰

V Belfastu pro změnu Ian Paisley se zápalen kritizoval liberální protestantismus právě za to, že přijímá homosexuály. „Lesbismus a homosexualita vyznáváné, jako by je učila Bible a jako by měly být praktikovány křesťanským lidem,“ hřimal při jednom ze svých kázání, „jen si to představte!“⁴¹ Tomu odpovídal i jeden z Paisleyho výpadů proti katolickému kněžství, totiž že se nikdy nežení, což v archiheterosexuálovi Paisleym vyvolávalo jistá podezření. Co se týče například spásy, ujistil Paisley své farníky, že protestantská metoda je mnohem účinnější než katolická, z velké části i v důsledku mravně pochybné povahy katolického duchovenstva. „Nemáte zapotřebí klečet ve zpovědnici,“ řekl jim Paisley, „před knězem-starým mládcem, který má hříchů víc než vy, a přesto předstírá, že vám odpouští.“⁴²

Kerry Noble v podobném duchu prohlásil, že jeho skupina známa jako Smlouva, meč a paže Páně považuje americká města za Sodomu a Gomoru z velké části proto, že v nich nalézají útočiště homosexuálové.⁴³ Noble se přiznal, že jeden z bodů obratu na cestě vrcholící jeho rozchodem s hnutím Křesťanská totožnost nastal, když v Kansas City vstoupil do homosexuálního kostela, aby tam odpálil bombu, kterou si přinesl v kufříku, ale rozhodl se, že tak neučiní. Když se rozhlížel okolo a viděl, jak muži objímají jiné muže a ženy líbají jiné ženy, a zaslechl kazatele mluvit o tom, jak miluje svého partnera, začal váhat. Vůbec se mu nelíbilo pomýšlení na to, kolik by si výbuch vyžádal obětí (o život by v kostele muselo přijít alespoň padesát lidí), a pochyboval i o účinnosti takového kroku. Nakonec dospěl k závěru, že výbuch by jen stěží mohl odstartovat takovou revoluci, v jakou doufal. Teprve později – poté, co se zřekl teologie hnutí Křesťanská totožnost a rozvázal i veškeré osobní styky s jeho přívrženci – zavrhl Kerry svou homofobii a na homosexuály začal pohlížet jako na obětní beránky pronásledované za to, co dříve spolu se svou skupinou považoval za nemravnost celé společnosti.

Reverend Michael Bray mi řekl, že tolerance, s níž se sekulární vláda staví k potratům a k homosexualitě, je dvojitým příznakem jejího mravního úpadku. Uvažujeme-li nad jeho předsudky, stojí za pozornost, že když Bray za své útoky proti interrupčním klinikám skončil ve vězení, umístili ho do cely s pedofilem usvědčeným ze zneužívání chlapců. Z Braye a jeho spolubydličích se stali dobří přátelé, jak mi řekl sám Bray, ale sblížili se teprve poté, co pedofil nad svými hříchy projevil lítost. Dotyčný se přitom Brayovi přiznal, že ho mladí mužové nepřestávají sexuálně vzrušovat. Když se jednou Bray odmítl zúčastnit vězeňského modlitebního setkání vedeného homosexuálním vězněm, který se svého sexuálního zaměření nemínil vzdát ani se jím tajit, vedlo to mezi Brayem a jeho spolubydličím ke vzniku určitého napětí. Brayův spoluvězeň se rozhněval a Braye obvinil, že je antihomosexuál. Reverend se ho snažil ujistit, že přitažlivost mezi příslušníky stejného pohlaví považuje za pochopitelnou, ale jen pokud se člověk těmito impulsy nenechá donutit k jednání a pokud pocituje skutečnou lítost v případě, že snad k takovému jednání v praxi došlo.⁴⁴

Proč vůbec pocítují současní náboženští aktivisté k homosexualitě tak silný odpor? Jednou z možných odpovědí je ztráta totožnosti: heterosexuální muži, kteří bývají takovými hnutími

přitahování, jsou právě těmi, kdo ve společnosti, kde ženy a homosexuálové získávají přístup k autoritativním postavením tradičně vyhrazeným heterosexuálním mužům, přicházejí o moc. Na ženy a homosexuály tudíž pohlížejí jako na soupeře.

Otázka homofobie radikálních náboženských skupin však může mít i jinou odpověď, a tou je ztráta kontroly. Jak uvedl Kerry Noble, homosexuálové se stali obětními beránky za to, co se považuje za systemický problém společnosti. Pokud mají muži za to, že jejich role jsou v socio-ekonomickém systému, který jednotlivcům bere jejich pocit svobody jednání (tím, že je nevýkonný, anebo naopak až příliš výkonný – mechanická byrokracie bez tváře), umenšeny, dohání je takové ohrožení k obraně tradičních rolí. Protože muži v minulosti zpravidla třímali otěže veřejného řádu ve svých rukou, cítí se zvláště ohroženi, pokud se tento veřejný řád buď rozpadá, anebo podle všeho začíná být neovladatelný. V takových případech jsou aktivní ženy a homosexuálové považováni nejen za soupeře, nýbrž i za symptom dokládající, jak to jde se světem z kopce.

Tohle už je hlubší obava a muži, kteří jí trpí, nemají mnoho možností něco s ní udělat. Kdyby problém spočíval výhradně v soupeření, mohli by pořád ještě doufat, že se jim alespoň jako jednotlivcům podaří uspět díky tomu, jak na sobě budou pracovat. Je-li však problém, o němž se jedná, spíše systemický, musí jít o záležitost sociálního ne-řádu, případně o něco ještě horšího: o působení nějaké zhoubné síly ovládající a ničící celý svět. A takové vnímání docela přirozeně vede k satanizaci protivníků a k teoriím kosmické války. Právě tak přirozeně vede i ke vzniku jakéhosi kmenového instinktu, který příslušníky podobných kultur násilí motivuje k tomu, aby se sdružovali a vedli společný boj.

V takovém kontextu má utváření mužských společenství smysl i přesto, že erotické vztahy mezi příslušníky téhož pohlaví jsou nepřijatelné. Podobně jako mezi členy fotbalového mužstva, které čeká střetnutí s těžkým soupeřem, jehož výsledek nelze předvídat, často zavládne zvláštní pocit kamarádství, vytváří si rovněž toto semknuté společenství jakousi prvotní formu sociálního řádu. Na rozdíl od utváření společenství mezi příslušníky různých pohlaví, jež vede ke vzniku soukromých komunit (rodin), formace skupin příslušníků téhož pohlaví, ať už jde o jeptišky, mnichy nebo o fotbalisty, představuje primitivní pokus o ustavení zosobněné formy veřejného společenství. Jednotlivci mívají ve svých jednoznačně

vymezených sociálních rolích přímý vztah k autoritě a sdílejí pocit odpovědnosti. Výhradně mužské radikální náboženské skupiny se vlastně snaží vytvořit a obhájit spravedlivý řád věcí tváří v tvář v současnosti převládajícímu společenskému ne-řádu.

Podobné formy okrajových, čistě mužských a částečně politických hnutí, která se staví mimo zavedené instituce, se samozřejmě zdaleka neobjevují jen v současné éře. Už v minulých staletích docházelo v určitých situacích k tomu, že se od hlavního proudu náboženské tradice oddělovala různá mužská sdružení neodpovídající ustaveným institucionálním formám, přičemž na jejich agendě nezdůrazňovalo právě násilí. Jedním z takových příkladů je sekta *assasinů*, která se vydělila ze středověkého islámu, a dalším jsou vražední indiští uctivači bohyně zvaní *thugové*; to oni obohatili angličtinu o výraz *thug* označující lupiče nebo gangstera. Mezi křesťany lze v této souvislosti zmínit „chlapy“ Guye Fawkesa, katolické teroristy sedmnáctého století, a ještě před nimi křížáky, jimž ovšem církevní hodnostáři žehnali (přínejmenším na počátku jejich podniků). Svobodní zednáři osmnáctého století jsou zase protestantským příkladem mužů, kteří opustili rodný dům církevního náboženství, aby si založili svůj vlastní tajný řád. O zednářích sice není známo, že by se dopouštěli násilí, jejich uskupení se však pohybuje na okraji institucionálního křesťanství. Je tedy zřejmé, že dějiny nabízejí dost příkladů tak či onak okrajových mužských hnutí. Současné rozšíření neinstičních mužských polovojenských řádů, jako jsou křesťanské milice, navzdory tomu představuje poměrně nový jev. Na těchto skupinách je obzvláště pozoruhodné, do jaké míry bývají vnitřně soudržné.

V *Turnerových denících* najdeme popis uvedení do právě takového úzkého mužského kroužku, kterým je elita Řádu popisovaného v románu. Když hlavní hrdina začne podstupovat iniciační rituál, ze všeho nejdříve mu padne do oka světlo loučí mihotavě osvětlující „bez hnutí stojící hlouček postav v hrubých šedivých talárech“; hlavou mu probleskne, že tihle lidé jsou „ti nejlepší, jež má rasa v této generaci zrodila“. Tak vypadají lidé, k nimž se touží přidružit. „Nejsou to žádní konzervativní businessmani s povislými břichy, kteří se scházejí k nějakému zednářskému zvanění,“ říká si hrdina, a právě tak to nejsou ani „nějací bigotní a vystrašení návštěvníci kostela, kteří by se s knůčením doprošovali vedení a ochrany antropomorfského božstva“. Jsou to „opravdoví muži,

Bílí muži – muži, kteří jsou nyní se mnou *jedno* duchem i vědomím, jakož i krvi“.⁴⁵

Jak naznačuje romantická rétorika Piercova románu, podobné bezprostřední sdružení mužů může mít i homoerotický prvek – je to dosti paradoxní, uvědomíme-li si, jaký odpor cítí obvykle muži, kteří se do pravicových náboženských uskupení hlásí, k nemístnému sexu, a to včetně otevřeně přiznáváných homosexuálních rolí. Přesto je ovšem intimita mezi příslušníky téhož pohlaví velmi typickým rysem mnoha pravicových hnutí. Například obyvateli tábořiště hnutí Árijské národy, jež v Idahu vedl Richard Butler, byli téměř bez výjimky mladí svobodní muži.⁴⁶ Dokonce i ženatí členové hnutí Křesťanská totožnost nalézali ve svých náboženských a politických sdruženích významné mužské pouto. Například přátelství mezi Timothy McVeighem a Terry Nicholsem bylo tak blízké a časově náročné, že Nicholsova žena na McVeighe začala žárlit.

Mladí mužové, kteří se přihlásili k sebevražděným misím plánovaným hnutím Hamás, obvykle pracovali ve dvojicích a na své mise byli vysíláni poté, co vykonali prvky rituálu, které bývají normálně spojovány s manželstvím. Na jedné z videonahrávek zachycujících dobrovolníky z hnutí Hamás připravené k sebevražděným útokům je vidět mladého muže, kterému stěží může být přes osmnáct, v moderních slunečních brýlích a vojenské zelenohnědé čepici, jak vypráví o svém příteli vyslaném k dřívějšímu sebevražděnému úkolu, z něhož se nevrátil: „Můj bratr Chátim byl můj přítel ve věci Boží,“ říká mladý muž pohnutě. Večer před tím, než odešel, „mi odkázal tento dar.“ Ukáže se, že darem na rozloučenou byla dýka, přičemž obdarovaný jí měl „uříznout hlavu nějakému kolaborantovi nebo Židovi“. Jak dodává mladík na nahrávce, „bude-li to vůle Boží, zůstanu naživu tak dlouho, abych tomuto závazku mohl dostát“.⁴⁷

Strukturu ryze mužského společenství charakteristickou pro radikální skupiny najdeme i v prostředí sikhských aktivistů, jejichž hnutí obrátilo v osmdesátých letech dvacátého století indický Paňdžáb vzhůru nohama. Podílet se na sikhském hnutí znamenalo vstoupit do „svazku lásky“, jak řekl jeden mladý militant Cynthii Keppley Mahmoodové.⁴⁸ Portréty Sukhy a Jindy – sikhských vrahů generála Vaidy – vystavované mnoha militanty na stěnách jejich příbytků zobrazují to, co Mahmoodová označuje za „soudružskou lásku“. Dvojice hrdinů se na nich drží kolem ramen a ztělesňuje „těsné pouto solidarity mezi soudruhy ve zbrani“, o němž se

soudí, že vysvětluje podstatnou část odvahy, již sikhští vojáci prokazují v bitvách i v začarovaných kruzích odvetných vražd, které v Paňdžábu tak rychle eskalují. Říká se také, že když Sukha a Jinda nakonec stanuli pod šibenici, ve svých projevech na rozloučenou prohlásili, že si katův provaz představují jako „objetí milenký“ a „po smrti touží jako po manželském loži“. Jejich vlastní „kapající krev“ se měla stát „plodem tohoto svazku“, o němž chovali naději, že „zúrodní pole Chálistánu“.⁴⁹ V tradičních společnostech, kde je mimomanželský vztah mezi mužem a ženou nepřipustný, bývají přátelství jako to mezi Sukhou a Jindou běžná a vztahy s příslušníky téhož pohlaví mohou nabývat značné intenzity. Jak v hindštině, tak i v paňdžábštině najdeme zvláštní výrazy, jimiž se označují přátelé, kteří jsou něčím více než jen přáteli – stávají se z nich *yar*, „intimní přítel“, či *yaro-ki yar*, „nejlepší přítel“.

Přátelství dost možná hrálo roli také v dramatických událostech z roku 1984, jež vedly až k zabítí hlavního inspirátora sikhského hnutí Santa Džarnaila Singha Bhindranwala. Tento muž se velmi sblížil se svým mladým zástupcem Surinderem Singhem Sodhim, o němž mluvil jako o svém „bratrovi“.⁵⁰ Novináři ho pokládali za Bhindranwalovu „pravou ruku“, „osobního strážce“ a „zabijáka číslo jedna“.⁵¹ Když byl Sodhi 17. dubna 1984 sám zavražděn, způsobilo to vyhrocení vnitřních rozmišek mezi Bhindranwalovými stoupenci a silami politické strany Akali spojovanými s Gurčaranem Singhem a Santem Harčandem Singhem Longowalem, kteří tehdy oba pobývali ve Zlatém chrámu v Amritsaru, sikhské hlavní svatyni. Bhindranwale Gurčarana Singha obvinil z plánování Sodhiho vraždy a prohlásil, že zabítí jeho mladého druha bylo pro něho, „jako by mi usekli pravou ruku“.⁵² Celý týden následující po mladíkově vraždě nevyšel Bhindranwale vůbec ze svých pokojů a mezitím byl v několika málo dnech v rámci odvetných opatření odpraven jak Sodhiho vrah, tak i nemálo příslušníků tábora strany Akali. Napětí mezi oběma soupeřícími skupinami rostlo, až nakonec indická armáda 5. června provedla operaci nazvanou Modrá hvězda, jejíž hlavní náplní byla invaze do Zlatého chrámu. V přestřelce, jež se rozpoutala, se sice Bhindranwalovým jednotkám podařilo zabít Gurčarana Singha, vedoucího představitele strany Akali, o život však přišel i sám Bhindranwale. Poté, co byla později téhož roku zavražděna rovněž indická ministerská předsedkyně Indíra Gándhiová, podepsal její syn a nový ministerský předseda Indie Rádžív Gándhí mírovou smlouvu s Longowalem, který se

ovšem za krátký čas sám stal obětí atentátu, a tím se konečně uzavřel kruh násilí, který začal v roce 1984 zabitím Bhindranwalova přítele Sodhiho.

Téma mužského sdružování nalezneme také v prostředí hinduistického nacionalistického hnutí RSS, jehož příslušníky jsou muži žijící v celibátu, ale vystavující přitom své mužství na odiv; zcela mimořádnou pozornost věnují především poskytování politického a náboženského vzdělání hochům a mladíkům, pro něž organizují výlety ve stylu skautů. Když jeden americký badatel zveřejnil studii o Rámakrišnovi, který patří k duchovním hrdinům tohoto hnutí, a odhalil v ní mimo jiné i homosexuální stránky jeho mystiky, po celé Indii se zvedla mohutná protestní vlna, v níž nejhlasitěji vystupovali pravicoví stoupenci RSS a příslušníci politické strany Bháratija Džanata (BJP), která z hnutí vzešla.⁵³

Neprátelské přijetí, jehož se v Indii knize Jeffreyho Kripala o Rámakrišnovi dostalo, nezpůsobilo ani tak pohoršení nad tím, že by v Rámakrišnově učení hrála jistou roli homosexuální přitažlivost, jako spíše Kripalovo moderní, západní pojetí role homosexuála. Indiští kritici si prostě nedokázali představit, že by duchovní velikán jako Rámakrišna mohl být čehokoli podobného schopen. V elektronické odpovědi Kripalovi, která byla zveřejněna na jednom internetovém diskusním fóru a následně kolovala mezi americkými badateli zaměřujícími se na náboženství jižní Asie, Narasingha Sil, univerzitní profesor původem z Indie, zaútočil na autora tvrzením, že ve své knize navozuje dojem, jako by Rámakrišnovy homosexuální tendence – jeho „chorobné a narušené duševní sklony“ – byly něčím „normálním či přirozeným“. Síla zřejmě pobouřilo, že guru byl v knize podle něho zařazen do téže kategorie jako indiští chlapci, kteří „skotačí po ulicích zámožných čtvrtí Kalkaty či Bombaje a předvádějí své náušnice a kroužky v nose“. Ačkoli ve své odpovědi profesor Sil uznával, že se v Indii vyskytuje určitá „slabost pro mladé chlapce na straně některých dospělých mužů“, jde podle něho především o „žalostné rozhodnutí postarších a impotentních“.⁵⁴

Sarah Lee Caldwellová, jiná badatelka účastnicí se diskuse na téměz internetovém fóru, se zamýšlí nad tím, co popisuje jako „hlubokou souvislost mezi mužskou sexuální zdatností a hinduistickým nacionalistickým násilím“.⁵⁵ Podle jejího mínění bylo pobouření, jež vyvolala Kripalova domněnka týkající se Rámakrišnovy homosexuality, defenzivní „hypermužnou“ reakcí s „kořeny

v koloniálním období“. Nešlo jen o to, že si Rámakrišna potrpěl na chlapce: mnozí hinduističtí nacionalisté shledávali nebezpečnou zejména představu, že by Rámakrišna odmítal plnit úlohu heterosexuálního samce a že by Vivekananda, jeho učedník, mohl hrát pasivní roli a uspokojovat sexuální touhy svého guru.⁵⁶ Podle Caldwellové samotná představa, že by muž mohl dobrovolně hrát ženskou roli příjemce sexuálního aktu, vyvolává zlověstného ducha indického „zženštilého“ muže. A jak si povšimlo několik dalších autorů zabývajících se Indií, britský názor na indické muže jako na zženštilé byl součástí toho, co se někdy popisuje jako „koloniální diskurs“.⁵⁷

Indičtí nacionalističtí vůdci od Gándhího až po dnešní příslušníky strany BJP pocítují povinnost znovu důrazně potvrdit mužství a potenci těch, kdo stojí v čele indického státu. Badatelé jako Ashis Nandy dokázali, že rétorika britského koloniálního období, kdy se o mužích v Indii často mluvilo v souvislosti s jejich údajnou zženštilostí, měla na indické nacionalistické hnutí hluboký a dlouhodobý vliv, který je dodnes patrný.⁵⁸ Když se BJP chopila moci a 11. května 1998 vyvedla celý svět z míry provedením série pokusných jaderných výbuchů, dočkala se v Indii tato ukázka síly všeobecného schválení. Jak poznamenal jeden indický badatel, demonstrace moci, kterou BJP uspořádala, doložila „hypermužnost“ vrozenou hinduistickému nacionalismu, v jehož čele stojí hinduističtí šovinisté, jako je Balasaheb K. Thackeray, vedoucí představitel politické strany Šiv Sena. Jak se tento představitel nechal slyšet po provedení jaderných zkoušek, jejich prostřednictvím se ukazuje, že Indové nejsou „žádní eunuši“.⁵⁹ Tím, že čelní představitelé Indie a členové BJP provedli několik zkušebních jaderných výbuchů, nejen potvrdili moc Indie, nýbrž odmítli rovněž koloniální nadvládu Západu a s ní související pocit vykastrování.

Přestože stoupenci křesťanských milicí ve Spojených státech nemají na rozdíl od Indů žádnou zkušenost s životem pod opravdovou koloniální nadvládou, jejich poměr k modernímu liberálnímu systému se dosti blíží stanovisku neokonzervativních hinduistických nacionalistů. Jedni i druzí by souhlasili s prohlášením Williama Pierce, podle něhož liberální vláda očekává „zženštilou“ a „infantilní“ poslušnost.⁶⁰ Setkáváme se zde tudíž nejen se strachem ze sexuální impotence, ale i s rolí vlády v procesu kastrace. Muži, kteří pocítují takové obavy, se logicky brání nejen přijímáním skrytých opatření čelících hrozbě ze strany mocných

žen a zženštilých mužů, nýbrž i úsilím znovu se náležitě prosadit v dnešním světě, o němž jsou přesvědčeni, že se ocitl mravně a politicky na scesti.

Stejně tak i v Izraeli nebylo cílem židovského aktivisty Avigдора Eskina, který obvinil Jásira Arafáta ze sexuální náklonnosti k chlapcům, ani tak pošpinit jeho charakter, jako spíše vyslovit politickou kritiku. Eskin Arafátovu údajnou bisexualitu zmínil jako příklad ilustrující, že palestinský předák nedokáže ovládnout ani své vlastní vášně, natož pak osudy celé zeměpisné oblasti, kterou Eskin považuje za posvátnou.⁶¹ Eskin – sám hudebník a filosof, jenž nijak výrazně mužným dojmem nepůsobí – dost možná našel pro tyto své postoje podporu ve vyjádřeních představitelů americké náboženské pravice, kteří odpor k homosexualitě považují v podstatě za ctnost a s nimiž Eskin udržuje četné vztahy. Eskin vyrostl v Rusku a nějaký čas cestoval po Spojených státech, kde vystupoval v pořadech televizních evangelistů, jako jsou Pat Robinson nebo Jerry Falwell, v úloze mluvčího proti utlačování židovského společenství v Sovětském svazu. Nakonec emigroval do Izraele a začal tam aktivně politicky působit zvláště v prostředí tamní ruské komunity – v roce 1998 ho ruští přistěhovalci dokonce zvolili čtvrtou nejznámější osobností v Izraeli. Když jsem ho v březnu 1998 navštívil, angažoval se intenzivně v hnutí protiarabského politického odporu a právě byl ve vazbě za to, že údajně plánoval vhodit do areálu muslimské svatyně Skalního domu prasečí hlavu; sám toto obvinění odmítal. Ať už šlo o křivé nařčení či nikoli, jeho poznámky prokazují mimo vši pochybnost, že prvořadým zájmem jeho společenského angažmá není homosexualita, nýbrž politika a opětovné ustavení toho, co považuje za spravedlivý biblický řád.

Všechny příklady, jež jsme tu shrnuli, naznačují, že homofobní, okazale mužný jazyk, kterým se příslušníci pravicových náboženských hnutí s takovou oblibou vyjadřují, prozrazuje podle všeho nejen jistou krizi sexuality, nýbrž i světonázorové střetnutí – tedy problém nejen mravní či psychologický, ale i politický a náboženský. Politický je tento problém v důsledku toho, že souvisí s krizí důvěry ve veřejné instituce, která je v postmoderních společnostech v období po skončení studené války velmi charakteristickým jevem, a jeho náboženská povaha je dána pro změnu jeho souvislostí s pocitem ztráty duchovní orientace, kterou dříve poskytoval pevný veřejný řád.

Když hlavní hrdina *Turnerových deníků* vidí v televizi příšerné obrazy roztrhaných těl vynášených právě z federální budovy, kterou před krátkým časem osobně zničil explozí dodávky naložené výbušnou směsí průmyslového hnojiva a motorové nafty, nepřestává být s to vyznat své „naproste přesvědčení“, že to, co udělal, bylo nutné pro záchranu Ameriky před těmi, kdo stojí v jejím čele – před „zženštilými“ a „infantilními“ muži, „kteří postrádají mravní pevnost a duchovní sílu“ potřebnou k vedení a k tomu, aby občané Ameriky získali mravní a duchovní cíl. Z takového hlediska je jeho zavrženíhodný čin aktem vykupitelským.

Tento románový hrdina, jakož i jeho protějšky ve skutečném světě, lidé jako Timothy McVeigh, Mahmúd Abouhalima a další, rafinovaní, avšak přesto zoufalí, trivializují důsledky násilí, které rozpoutali, a snaží se obnovit to, co považují za nezbytné společenské podmínky svého sexuálního i duchovního zdraví. Jejich okazale mužná rétorika je hlasitým projevem úsilí znovu se zmocnit svých ztracených já a ovládnout křehký svět, který je obklopuje.

Všechna tato hnutí mnišských kovbojů jsou tvořena víceméně velmi podobnými lidmi: nábožensko-nacionalistickými, rasistickými a sexistickými mladíky se sklonem utvářet pevné přátelské svazky mezi muži, odhodlaností dosahovat svých cílů pomocí výbušnin a s odporem k zavedeným institucím. Svě okrajové postavení v moderním světě prožívají jako svého druhu sexuální zoufalství vedoucí k násilným aktům symbolického zmocnění. Jejich situaci by bylo možné považovat za hluboce dojemnou, jen kdyby nebyla tak strašlivě nebezpečná.

Boj za ustavení vlády Boží

Konceptuální posun od pocitu ztráty osobní integrity a sexuální zdatnosti ke zlobě, jež se zaměřuje proti veřejným autoritám, je dost možná čímsi ryze mužským. Koneckonců muži vyvozují z veřejných rolí, které hrají, podstatnou část své totožnosti a více než ženy zakoušejí také ponížení, nefunguje-li veřejný řád, jak má. V roce 1998, když došlo ke krizi amerického prezidentského systému, naznačovaly průzkumy veřejného mínění, že se jednáním prezidenta Clintona cítili muži ve Spojených státech zrazeni mnohem více než ženy.

Dá se tudíž pochopit, proč takoví muži terčem svého hněvu činí stát. Když se Paul Hill dopustil vraždy doktora působícího na interrupční klinice a jeho průvodce, prohlásil, že „odvrhl tyranii státu“. Řekl také, že ho v týdnech před tím, než zahájil palbu, trápil „skličující pocit“, že „není svobodný“. Terčem činu, jenž ho naplnil „vnitřní radostí a pokojem“, tedy nebyl jen personál interrupčních klinik, nýbrž celá vláda, o níž soudil, že za činy tohoto personálu i za jeho vlastní pocit ponížení nese odpovědnost.⁶²

Lze rovněž chápat, proč lidé v období diskreditace veřejné autority hledají alternativní zdroje vedení. V situaci, kde vládne obecné přesvědčení, že veřejná mravnost je rozvrácena, v čele stojí zdegenerovaní vedoucí představitelé, a dokonce i zákony mají pochybný etický základ, bývá snadné vrátit se k jediné autoritě, již člověk rozumí bez problémů: k přímé důvěře v nějakou respektovanou osobnost. Podobně se dá vzhlízet i k náboženství a očekávat od něho, že bude poskytovat dobře známou základnu veřejné legitimacy.

Vracíme se k tomu, co Erik Erikson popsal jako „základní důvěru“: pocit jistoty sebou samým, jenž vyvěrá z pevného osobního vztahu. V rámci Eriksonova pojetí psychologického vývoje jednotlivce platí, že toto východisko důvěry se utváří vztahem dítěte k rodičům – jde o „první složku zdravé osobnosti“.⁶³ Když jsou rané svazky důvěry později v životě ztraceny či překonány, musí je nahradit něco jiného, stejně důvěryhodného. A po celá staletí, jak podotýká Erikson, poskytovalo takové východisko důvěry právě náboženství. V obdobích krize sloužilo náboženství jako „obnovitel pocitu důvěry“.⁶⁴

Potřeba vytvořit atmosféru veřejné důvěry založené na osobních vztazích do jisté míry vysvětluje, proč jednotlivé skupiny patřící k různým kulturám násilí vynakládají takové úsilí na to, aby si vybudovaly a posléze udržely své vlastní komunity. V některých případech skupiny založily vlastní odloučená společenství, jako je hlavní stan Usámy bin Ládina v afghánských jeskyních nebo Elohim City, Freemanovo tábořiště a Smlouva, meč a paže Páně, jak se nazývají různá společenství spojená s hnutím Křesťanská totožnost. V Japonsku si hnutí Óm širikjó zřídilo vlastní vesnice, které pak byly spravovány jeho vlastními orgány. Židovské skupiny zase převzaly kontrolu nad mnoha osadami na arabských územích a Meir Kahane dokonce mluvil o založení svrchovaného státu Judea na Západním břehu. Sant Džarnail Singh Bhindranwale

umístil svůj hlavní stan v Indii nejprve do ašramu Damdani Taksal, a po nějakém čase ho přesunul do amritsarského Zlatého chrámu.

Dokonce i skupiny, jejichž příslušníci spolu fyzicky nežijí, jako je například doširoka rozprostřená síť al-Káida, vyvinuly si tak intenzivní vnitřní vztahy a jejich příslušníky pojí tak pevné osobní svazky, že lidé stojící mimo (včetně vládních informátorů) shledávají navýsost obtížným proniknout do nich. Svazky, jež takové skupiny drží pohromadě, bývají ovšem často samy o sobě poměrně křehké a jejich udržení umožňuje jen působení silného vůdce a sdílený ideologický závazek. Někdy v takových vztazích i přesto vzniká značné napětí. Právě v takových situacích bývá násilí – byť namířené proti kosmickému protivníkovi – nezřídka určeno hlavně vnitřnímu obecenství, především odbojným nebo schismatickým skupinám uvnitř hnutí, které mají být demonstracemi síly přesvědčeny o správnosti společného postupu. Jak už jsem v této knize poznamenal, právě to je nejspíš důvodem, proč se k mnoha teroristickým útokům nikdy nikdo nepřihlásí: obecenství, jež bylo od počátku jejich zamýšleným cílem, už dávno ví, oč se jedná.

Vnitřní dynamika hnutí může zásadně ovlivnit jeho postoj k okolní společnosti. Když na to přijde, teroristická hnutí lze tudíž nahlížet i z organizačního hlediska a tak jako Martha Crenshawová argumentovat, že na základě vnitřních napětí vznikajících uvnitř hnutí se akce, které hnutí podnikne, dají odhadnout spolehlivěji než podle vývoje vztahů mezi hnutím a jeho zapřisáhlými nepřáteli.⁶⁵ Jak už jsme viděli, čelní představitelé radikální sikhské skupiny známé jako Chálistánská zvláštní jednotka pravidelně nařizovali vraždy příslušníků své vlastní nebo i soupeřících skupin, s nimiž se nepohodli. Pokud jednotlivci příslušející k takovým skupinám využívali své vojenské moci k tomu, aby „si obstarali peníze, drogy a ženy“, jak mi řekl jeden jejich bývalý člen, Chálistánská zvláštní jednotka „je čas od času eliminovala, aby celé hnutí nepřestalo být účtyhodné“.⁶⁶

Povšimli jsme si také, že v sikhském hnutí i jinde se neposlušní členové nezřídka stávají terčem nenávisti právě tak nesmiřitelné jako nepřátelé, a někdy dokonce ještě nesmiřitelnější. Jak řekl Ian Paisley, „nepocitujeme nejmenší úctu k romanistickému [tj. katolickému] systému a ještě méně si vážíme odpadlického protestantismu“.⁶⁷ si Meir Kahane údajně vítal myšlenku židovské občanské války a prorokoval politické atentáty na sekulární

vedoucí představitele. Zmínili jsme se také o tom, že se Mahmúd Abouhalima údajně podílel na zavraždění umírněného muslimského představitele, který se stal soupeřem šejcha Umara Abd ar-Rahmána. Platí tedy, že početné teroristické útoky podnikané danou skupinou nebývají určeny širšímu obecnství, nýbrž spíše jiným členům téže skupiny.

Myšlenku organizačních příčin terorismu převzal Michel Wieviorka a postoupil s ní ještě o krok dále, když argumentoval v tom smyslu, že terorismus bývá výsledkem nejen vnitřních rozporů zmítajících dotyčným hnutím, nýbrž i jeho zhroucení. K násilí dochází podle něho až v okamžiku, kdy se nějaká odštěpenecká skupina většinovému proudu odcizí natolik, že buď ona, anebo naopak převládající proud na původní ideologii rezignuje.⁶⁸ Wieviorka dovozuje, že to, co označuje jako „organizovanou praxi nevybíravého a neospravedlnitelného násilí“, je „náhražkou hnutí, jež buď postupně začalo být spíše imaginární, anebo už přestalo odpovídat nadějím, které s ním zpočátku byly spojovány“.⁶⁹ Jsou-li Wieviorkovy argumenty opodstatněné, měli bychom tedy terorismus chápat jako symptom zhroucení politického hnutí spíše než jako známku jeho síly.

Existují některé doklady svědčící ve prospěch Wieviorkova stanoviska. Členové hnutí Óm šinrikjó například vypustili nervový plyn v tokijské podzemní dráze teprve ve chvíli, kdy je policie zahнала do kouta. Některé z nejbrutálnějších útoků hnutí Hamás se odehrály po podpisu mírových dohod mezi ministerským předsedou Izraele Jicchakem Rabinem a Jásirem Arafátem, vůdcem Palestinců, z nichž pro předáky Hamásu vyplynulo, že jejich hnutí se z pohledu palestinského vedení ocitá na okraji. Sikhy připravený výbuch, jemuž padl za obět paňdžábský premiér Beant Singh, přišel dva roky poté, co bylo sikhské hnutí v Paňdžábu v podstatě vykořeněno. V Severním Irsku došlo k výbuchu, který připravil o život vůbec největší množství civilistů za celou dobu trvání sporu mezi katolíky a protestanty, teprve po podpisu mírové smlouvy z roku 1998.

Všechny tyto případy naznačují, že terorismus bývá reakcí na ponížení – postřeh, který jsem ostatně zdůraznil na mnoha místech této knihy. Na jedné straně z nich tudíž vyplývá, že Wieviorka se v mnoha případech nemýlí a násilí skutečně souvisí s tím, jak přestává být jasné, oč hnutí vlastně jde, na straně druhé však existují i takové případy, které ukazují, že to neplatí bezpodmínečně.

Jednání členů hnutí Hamás a židovských aktivistů, jako byl doktor Goldstein, bývá ospravedlňováno právě poukazem na primární cíl jejich hnutí. Když Mike Bray zaútočil na interrupční kliniku, projevil tím (jak mi sám vysvětlil) své zklamání nejen nad příliš umírněným postupem protiinterrupčního hnutí, nýbrž i nad politikou americké vlády. Tvrdil, že útoky na kliniky byly namířeny rovněž proti vládě, která interrupční praxi hájí, jakož i proti sekulárním hodnotám, jež takové instituce podporují.⁷⁰ Náboženské násilí skutečně může být výsledkem vnitřního napětí, schismat a pocitu, že hnutí ztratilo svou počáteční energii, ale zpravidla bývá ospravedlňováno spíše poukazem na probíhající kosmickou válku a prvořadý zápas s nějakým vnějším protivníkem – satanským nepřítelem.

Když na to přijde, aktivistické skupiny často vynakládají velmi značné úsilí na to, aby v očích svých protivníků a konkurenčních skupin získaly úctu a věrohodnost. Některé násilné útoky (jako například výbuchy před americkými ambasádami v Africe) se uskutečnily hlavně proto, aby hrozby již dříve adresované nepřátelům nevyšly neprázdně. Kašmírští vzbouřenci, kteří zabíjeli svá americká a evropská rukojmí, si údajně plně uvědomovali dilema, v němž se ocitli: chápali sice, že příliš není v jejich zájmu zajaté mladíky zavraždit, na druhé straně však pocítovali nutnost dodržet jednou dané slovo – a v tomto případě dali jasně najevo, že pokud jejich požadavky nebudou splněny, rukojmí zemřou. Mike Bray uvedl, že Paula Hilla ke střelbě po personálu interrupčních klinik ponoukali lidé, jako byl například Flip Benan, ředitel Záchranné akce, který mu údajně řekl, že jestli skutečně věří v mravní nutnost takových činů, měl by je vykonat sám.⁷¹ Ani sikhové v Paňdžábu nechtěli v zápase s indickou vládou ztratit tvář, a tak podle Cynthie Keppley Mahmoodové považovali za nezbytné vraždit hinduisty a vládní úředníky, když už jednou pohrozili, že se k takovým opatřením uchýlí.

Přestože se může zdát, jako by cílem takových akcí bylo získat si úctu protivníků, jejich význam spočíval ještě v něčem jiném: hnutí, která je podnikala, usilovala o to postavit se tak naroveň svým protivníkům. Je to docela jasný příklad toho, co René Girard označuje pojmem mimeze, nešlo však jen o napodobování soupeřů, nýbrž i o prokázání vlastní nadřazenosti, a to takovým způsobem, o němž vládlo přesvědčení, že mu protivník porozumí. Mnozí aktivisté využívali soudního tribunálu, před nímž stanuli, jako

fóra umožňujícího jim veřejně vyhlášovat, že tím, co spáchali, se stali rovnocennými soupeři vlády, a veřejně ji obviňovat z rezignace na hodnoty, které naoko vyznává. Jak už jsme viděli, například Timothy McVeigh citoval soudce Brandeise a těmito citáty chtěl naznačit, že vláda Spojených států dává špatný příklad – podobně i muži, kteří byli obviněni z přípravy výbuchu ve Světovém obchodním středisku, vždy mluvili o americkém Ministerstvu spravedlnosti jako o „Ministerstvu nespravedlnosti“. Paul Hill 4. října 1994, v průběhu soudního procesu v Miami, nařkl americkou vládu, že ho z vraždy usvědčuje „nespravedlivě“.⁷²

Ve zcela stejném duchu byly sebevražedné atentáty spáchané příslušníky hnutí Hamás v obytných čtvrtích Tel Avivu a Jeruzaléma – jak je charakterizoval jeden z předáků hnutí Hamás – „dopisy Izraeli“. Byly to invaze podnikuté do těch nejdůležitějších čtvrtí protivníka, jejichž zamýšleným poselstvím bylo dokázat, že „Hamás nelze opomíjet“ a „úroveň bezpečí obyvatel Izraele je nulová“.⁷³ V tomto smyslu bylo poselstvím už samo médium, jímž bylo předáváno: výbuchy měly za následek okamžiky chaosu, skutečný válečný stav a utrpení nevinných obětí, přičemž představitelé Hamásu chtěli, aby právě tohle izraelská společnost zakusila. Vyjadřovala se tak skutečnost, že válka je za dveřmi, a vyjadřovacím prostředkem byly krvavé bitevní scény přímo uprostřed pokojných izraelských obytných čtvrtí.

Avšak tím, co takové akty symbolického zmocnění podpořily, nebyla jen věrohodnost vedení hnutí Hamás a jeho nárok stát na stejné úrovni jako vládní úředníci, nýbrž i legitimita jeho ideologie náboženského sekulárního řádu. Pomocí násilného prostředku upoutalo hnutí Hamás pozornost na to, co je podle jeho mínění na sociální aréně, která je obklopuje, důležité. Řečeno jazykem, který zavádí Bourdieu, vytváří se tak jakýsi perverzní „habitus“, temný svět společenské reality, přičemž každý – jak Izraelci, tak Palestinci – je to, jak jeho tvůrci vnímají svět, nucen brát v úvahu.⁷⁴

Do určité míry se tyto pokusy o vlastní zmocnění setkaly s úspěchem a v tomto smyslu se symbolickým aktům skutečně podařilo ovlivnit širší sociální a politickou arénu. Mike Bray v odpověď na mou domněnku, že bombové útoky proti interrupčním klinikám neměly žádné praktické důsledky, zmínil příklad Gerryho Adamse, představitele IRA, který právě v té době pobýval v Bílém domě. „Podívejte se na Adamse,“ řekl Bray, „zvítězil a teď si večerí s Billem Clintonem.“ Jak je vidět, veřejnost se přilís

nevzrušuje, „jen když mezi přítomným okamžikem a výbuchem poslední bomby uplyne dost času“. Bray odtud vyvozoval, že ať už bombové útoky IRA dosáhly čehokoli, Adamsovi umožnily „získat si pozornost lidu“.⁷⁵

Adams si stejně jako většina aktivistů velmi dobře uvědomoval, že ukázky moci nejen pozvedají věrohodnost jeho hnutí, nýbrž propagují také jeho sociopolitickou agendu. Stejně jako další aktivisté neméně dobře věděl, že samotný akt veřejně představaného násilí je aktem politickým: oznamuje se jím, že moc, kterou skupina disponuje, se vyrovná moci státní, anebo ji dokonce i převyšuje. Ve většině případů platí, že cílem skupiny je šířit o sobě právě takové poselství.

Někteří pravíkoví aktivisté v Izraeli například již dlouhé roky obviňují vládu z toho, že svou oddanost demokracii využívá jako zástěrku, která jí umožňuje stavět se velmi zdrženlivě k představě Izraele jako židovské náboženské entity. Už dávno před tím, než došlo k útoku na nevinné muslimy v hebronské Hrobce patriarchů, napsal doktor Baruch Goldstein v dopise, jež adresoval šéfredaktorovi listu *New York Times*, že „Izraelci si již zakrátko budou muset vybrat mezi židovským státem a státem demokratickým“.⁷⁶ Goldsteinův masakr, jak mi vyložil jeden z jeho přívrženců, ilustroval, jak vážně Goldstein tuto nutnost volby bral. Dotyčný stoupenec řekl, že nyní se „Židé budou muset učit bohoslužbě národním způsobem“.⁷⁷ Také Joel Lerner s tímto stanoviskem v zásadě souhlasil a dodal jen, že podle jeho přesvědčení by Izrael raději neměl být demokratickým státem, nýbrž „túrokracií“, tedy společností založenou na principu židovského zákona.⁷⁸

Idea státu založeného na náboženském zákoně je právě tak blízká i křesťanským náboženským radikálům. Například aktivisté spojení s hnutím Křesťanská totožnost obhajují založení takzvané křesťanské republiky.⁷⁹ Bílí šovinisté z celých Spojených států i z Kanady se setkali v Idahu, údajně s cílem naplánovat násilné svržení federální vlády a ustavení oddělené árijské státní jednotky uprostřed Spojených států. V následné vládní obžalobě, která se opírala o informace získané právě z tohoto setkání, se uvádělo, že spiklenci hodlali „podnikat atentáty na federální úředníky, politiky a Židy, útočit s využitím výbuchů bomb a cíleně znečišťovat městské zásoby pitné vody“.⁸⁰

Mike Bray, jehož uvažování odráží stanoviska hnutí Křesťanská totožnost, hájí nutnost návratu ke „křesťanskému zákonu

a pořádku“.⁸¹ Na mysli má přitom nejen vzory evropských křesťanských monarchií a římskokatolického kanonického práva, k němuž pociťuje úctu, ale i protestantské systémy raného koloniálního období v Severní Americe. Bray je přesvědčen, že způsob, jak tyto systémy opíraly své ústavy o biblický zákon, by mohl být inspirací nového typu křesťanské vlády ve Spojených státech, i když si zároveň uvědomuje, že by v Americe všichni takovou změnu systému nejspíš nepřivítali.

Proto se také Bray zasazuje za práva jednotlivých států americké unie a hlásá radikální federalismus, jenž by v různých státech umožnil existenci různých forem politického systému. Bray navrhuje „translokaci“ moci, která by „křesťanské civilizaci“ umožnila rozkvet v určitých státech, zatímco v jiných by existovaly „jiné civilizace“.⁸² Jednotlivé státy by byly navzájem spojeny jen ve věcech společné vojenské obrany. Brayův návrh poněkud připomíná takzvané „desetiprocentní řešení“, s nímž přišel Richard Butler, vedoucí představitel Árijských národů, podle něhož by deset procent území Spojených států – například státy Idaho a Montana – bylo vyhrazeno jen bílým křesťanům.

Brayův sen o radikálním federalismu čerpá sílu z prohlášení bývalého guvernéra státu Florida, který se nechal slyšet, že Florida je součástí křesťanského národa, i nedávného guvernéra státu Pennsylvania, který odmítl použít prostředky rozdělované v rámci federálního programu Medicaid k financování interrupcí. Bray upozorňuje i na státy, jako je například Jižní Afrika, jež svého času měla cosi, co označuje za „křesťanskou ústavu“, a vyjadřuje obdiv k pokusům muslimů v Íránu, Súdánu a Afghánistánu o ustavení režimů založených na islámském zákoně. Náboženská svoboda podle Braye znamená svobodu žít podle náboženského zákona, a protože v Americe Brayovi sekulární vláda tuto svobodu upírá, pokládá ji za pokryteckou.

Ustavení vlády založené na náboženském zákoně je dnes prvořadým cílem početných muslimských skupin. Příslušníci hnutí Hamás ostatně právě v tom spatřují hlavní rozdíl mezi svou vlastní organizací a sekulárními skupinami spojenými s Palestinskou samosprávou Jásira Arafáta, jako je Fatah. Podobně argumentují také aktivisté mnoha egyptských hnutí. Mahmúd Abouhalima mi vysvětlil, že prezident Husní Mubárak nemůže být skutečný muslim, poněvadž zákon *šaría* – tedy muslimské právo – odmítá učinit zákonem země.⁸³ Jeden klerik z káhirské konzervativní

teologické školy al-Azhar mi řekl, že pociťuje odpor k tomu, jak egyptská vláda dává přednost západnímu zákonu. „Proč bychom měli poslouchat západní zákony,“ otázal se mne, „když muslimské zákony jsou lepší?“⁸⁴ To je stanovisko mnoha muslimských aktivistů: západní politické instituce a ideologie, na níž jsou založeny, je třeba na muslimských územích zakázat. Své společnosti chtějí tito lidé přebudovat na muslimských základech.

V některých případech zašli členové aktivistických hnutí v této kritice až do důsledků a sekulární politickou autoritu nejen odmítli, ale vytvořili si její alternativu. Hnutí Óm šinrikjó například své vedoucí představitele označovalo tituly převzatými ze státní správy, jako ministr obrany, ministr pro tajné služby, ministr vnitra či ministr pro vědu a technologii. Cílem této nomenklatury bylo prokázat, že jejich organizace je schopna převzít vládní úkoly, a zároveň ji připravit na to, že jednou je skutečně převezme – poté, co nastane globální katastrofa, kterou prorokoval Šókó Asahara. Panovalo přesvědčení, že až tento temný den nadejde, zůstane Óm šinrikjó jedinou organizací schopnou spravovat občanský řád.

Také v Indii se na vrcholu sikhského povstání v osmdesátých letech dvacátého století k militantům přistupovalo, jako kdyby měli autoritu na téže úrovni jako policisté nebo vládní úředníci. Vesničané žijící v teroristických oblastech v okolí paňdžábských měst Batala a Tarn Taran proto indické úředníky odmítali informovat o násilných incidentech, jichž se stali svědky, a radikální mladíci ustavovali vlastní soudní dvory, a dokonce i vládní úřady: „Politika může být nádherná,“ řekl mi bývalý velekněz sikhské ústřední svatyně.⁸⁵ „Jenže to musí být politika toho správného typu.“ Měl přitom na mysli politiku nerozlučně spjatou s náboženstvím, v níž „náboženství ovládá politiku“ spíše než naopak.⁸⁶ Až vznikne Chálistán jakožto nezávislý stát a bude v něm ustavena sikhská vláda, jak mi vysvětlil jeden z čelných představitelů sikhského hnutí, přinese spravedlnost pro všechny, nejen pro sikhly, vládu zákona a režim, který bude jako nejvyšší ctít principy sikhských svatých textů a knihy Granth Sahib.⁸⁷ Jak přesně se takový režim bude lišit od té podoby politické organizace, která je v současnosti zavedena v Indii, to ovšem zůstávalo trvale nejasné.

Cíl ustavení vlády spravedlnosti někdy příslušníci aktivistických skupin propagují jako jediný účel teroristických útoků, které podnikají. Avšak ve skutečnosti – snad jen s výjimkou Palestinské samosprávy a nezávislých orgánů v Severním Irsku – terorismus

nikdy v dějinách k ustavení skutečného vládního aparátu nevedl. Kdekoli se k moci dostaly náboženské režimy (v Afghánistánu, Súdánu a Íránu, přechodně v Turecku a v Tádžikistánu a téměř v Alžírsku), vždy se tak stalo poté, co se v zemi odehrály buď pokojné demokratické volby, anebo naopak pečlivě připravený vojenský puč. Nikdy nebyly prostředkem, který by vedl k nástupu takových režimů, sporadické a extrémní ukázky moci, jaké jsou pro teroristické útoky typické.

Navzdory všem vzletným prohlášením se skupiny spojované s terorismem do politiky obvykle příliš nehrnou. Volbám se vyhýbají, a když se jim nabídne možnost usilovat o volený úřad, většinou ji odmítnou, tak jak to roku 1996 v Palestině udělalo hnutí Hamás a roku 1992 v Paňdžábu radikální sikhové. Pokud se přece jen pokusí dosáhnout ve volbách nějakých úspěchů, jako například hnutí Óm šinrikjó v roce 1990, čeká je debakl. Podobně se většinou nesnaží ani o to vybudovat si jiné efektivní bojové síly, než jsou ty, které nasazují při teroristických útocích ve stylu „udeř a uteč“.

Obraz politického řádu, o jehož ustavení údajně usilují, bývá cílevědomě ponechán dosti nejasný. Někdy se zdá být v podstatě demokratický a někdy spíše socialistický, zatímco jindy jde podle všeho o jakousi náboženskou oligarchii. Občas bývají zdůrazňovány nacionalistické prvky a někdy se zdá být budoucí režim svými rozměry mezinárodní. Zejména islámská hnutí často vytvářejí iluzi, že bojují v celosvětovém zápase. Usáma bin Ládín se s oblibou prohlašoval za vůdce sjednoceného muslimského světa válčícího proti satanské moci Spojených států. Po 11. září 2001 vystupoval při svých projevech vysílaných televizní stanicí al-Džazíra bezmála jako Prorok, generál tábořící přímo na bitevním poli. Přesto však muslimské společenství, za něž se zasazuje, zůstává zcela nejasné – jde o jakousi tajemnou nadnárodní entitu, která nikdy není přesně popsána. Abdal Azíz Rantísí, předák hnutí Hamás, mi řekl, že jeho organizace se od Palestinské samosprávy Jásira Arafáta odlišuje tím, že zatímco Arafátova samospráva vede „národní boj“, Hamás je „nadnárodní“.⁸⁸ Co to však znamená politicky? Je sice zřejmé, koho přesně tyto nadnárodní aktivisté nenávidí, ale nikde v jejich programech nenajdeme žádný návrh globální politické entity (islámské či nějaké jiné), jež by prakticky spravovala výsledky vítězství nad americkými a sekulárními silami a triumfující náboženské revoluce, pokud by k něčemu takovému skutečně mělo dojít.

Docházím tak k závěru, že některá nábožensko-nacionalistická hnutí jsou sice vážnými soupeři sekulárních vlád, ale cíle zastánců náboženského terorismu bývají zpravidla poměrně dosti nekonkrétní. Jejich útoky jsou často prostředky symbolického zmocnění ve válkách, které vyhrát zkrátka nelze, a má se jimi dosáhnout cílů v praxi nedosažitelných. Sama nepřítomnost úvah o tom, co by aktivisté vlastně udělali, kdyby ve svých zápasech zvítězili, je dostatečným dokladem toho, že žádné vítězství neočekávají, a je možné, že o ně vlastně ani nestojí. Představují podivnou aplikaci rady, již před nějakým časem, v době alžírské války za nezávislost, vyslovil francouzský teoretik Frantz Fanon, když hájil terorismus jakožto mobilizační zbraň Alžířanů. Fanon argumentoval v tom smyslu, že dokonce i malá demonstrace násilí může mít nesmírnou symbolickou moc, neboť může masám pasivního obyvatelstva náhle připomenout, jakou silou ve skutečnosti disponují.⁸⁹ Přitom si však neuvědomil, že některé aktivistické skupiny ani netouží po ničem více než právě jen uvědomit si, jakou silou disponují.

Přesto však mívají podobné akty symbolického zmocnění důsledky přesahující osobní uspokojení a pocit moci naplňující ty, kdo je podporují nebo připravují. Samotný akt zabíjení ve jménu nějakého mravního kodexu je politickým prohlášením. Takové akty prorážejí státní monopol na mravně ospravedlnitelné zabíjení. Tím, jak pachatelé náboženského násilí berou právo zabít do vlastních rukou, vznášejí jménem bezmocných odvážný nárok na moc a přitom se odvolávají na legitimizující základ odlišný od toho, na němž spočívá sekulární stát. Tím, že tak činí, tváří v tvář světu dokládají, jak křehký je ve skutečnosti veřejný řád a jak vrtkavý je souhlas obyvatelstva s mravní autoritou těch, kdo jsou u moci.

KAPITOLA 11

MYSL BOŽÍ

Usáma bin Ládín na jedné z vůbec prvních videonahrávek, jež po 11. září 2001 doručil k dalšímu šíření televizní stanici al-Džazíra, chválí Boha a prohlašuje, že to z Jeho vůle došlo ke zhroutilí věží Světového obchodního střediska. Jeho poznámka svou zbožností připomíná vyjádření jednoho plachého palestinského mladíka, který se vesele šklebí do videokamery a den před tím, než se z něj při plnění sebevražedné mise naplánované hnutím Hamás stane mučedník, tvrdí, že „to dělá pro Alláha“.¹ V obou případech stojíme před projevem jednoho ze zvláštních rysů, který současní pachatelé náboženských teroristických útoků obvykle vykazují: neváhají dopustit se prakticky čehokoli, jen když jsou přesvědčeni, že k tomu mají božské pověření, případně že se myšlenka na jejich čin zrodila v mysli Boží. Tato představa má nesmírnou moc: překonává každý obvyklý nárok na politickou autoritu a náboženským ideologiím bývá pod jejím vlivem připisován doslova nadpřirozený status.

V této knize jsme si všímali, jakou moc má náboženství ve veřejném životě některých konkrétních oblastí po celém světě. Sledovali jsme, jak náboženské ideje a převládající pocit příslušnosti k nějakému náboženskému společenství prostupují kultury násilí, z nichž posléze vyvstává terorismus, jak náboženské drama získává výsadní postavení při inscenování teroru, jak se v náboženských ideologiích postupně prosazují obrazy mučednictví, satanizace nepřítelů a kosmické války, a konečně, jak se všechny tyto obrazy a ideje stávají prostředkem sociálního zmocnění i cestou k osobní hrdosti a politické legitimizaci. Odtud se dá vyvodit jen jediný závěr: náboženství ani na počátku nového milénia nepřestává vznášet nárok na to hrát ve veřejném životě význačnou úlohu. A jak ukazují případy, jimiž jsme se zabývali v této knize, někdy tak činí násilným způsobem.

Náboženství také zvláštním způsobem přetvořilo praxi veřejného terorismu, což platí i přesto, že některé charakteristické rysy náboženského terorismu, jež jsme v této knize popsali, nejsou nijak zvlášť vzdálené typickým znakům teroristických útoků, k nimž vede jen naděje, že tak bude možné dosáhnout politických zisků. Terorismus je pokaždé násilný a pachatelé se k násilí uchylují z důvodů jak symbolických, tak i strategických. Velká část toho, co jsme na adresu náboženského terorismu uvedli v této knize, platí i pro ostatní podoby veřejného násilí, zejména pro ty, jejichž povaha je ideologická či etnická. Ať už jsou pachatelé levičáci, separatisté nebo náboženští nacionalisté, jejich skutky vždy v nějaké míře vykazují základní rysy toho, co jsem zde nazval veřejným představováním násilí.

Na náboženském terorismu je nápadné, že je svou povahou téměř výlučně symbolický a útoky náboženských teroristů jsou zpravidla vedeny zvláště dramatickým způsobem. Navíc bývají tyto hrůzy nahánějící násilné projevy provázeny prohlášeními, kterými si jejich pachatelé nárokují mravní ospravedlnění a vystavují na odív svá neotřesitelně absolutistická stanoviska, z nichž vyplývá jak narušivé přesvědčení, s jakým se chápou svých náboženských závazků, tak i transhistorický rozměr cílů, o jejichž naplnění usilují.

Absolutismus jejich náboženského přesvědčení je nejzřetelnější v představě kosmické války. Přestože levicová hnutí přijímají zdánlivě podobnou ideu, totiž koncept třídní války, za normálních okolností platí, že v jejich případě se zápas odehrává pouze na sociální rovině a v rámci časově omezených dějin. Když na to přijde, v humánnějších verzích marxistické teorie bývá možné oddělit jednotlivce od jejich třídních rolí: například kapitalisty lze převychovat; i v Číně se pohlaváři komunistického režimu Mao Ce-tunga svého času pokoušeli o převychovu bývalých statkářů a obchodníků. Náboženské koncepty kosmické války naproti tomu žádným dějinným zákonitostem nepodléhají, a to i v případě, že jsou ztotožňovány se zápasem, které se vedou na tomto světě. Ačkoli i v náboženských válkách je občas možné nějakého nevěřícího obrátit, satanský protivník bývá obvykle neoblomný: lze ho jen zničit.

Náboženské konflikty odděluje od světských zápasů také nesmírná délka jejich trvání. Většina sociálních a politických bojů dospěje k vyústění ještě za života těch, kdo se jich účastní, v případě

náboženských konfliktů však přejdou celé generace bojovníků, než nastane okamžik konečného vítězství. Jak už jsme viděli, předáci hnutí Hamás tvrdí, že ve svém úsilí nikdy nepoleví ani tváří v tvář neodolatelné vojenské převaze státu Izrael. „Palestina byla okupována už dříve,“ připomněl mi doktor Rantisí, „trvalo to dvě staletí.“ Jak mne ujistil, on sám i jeho palestínští soudruzi „dokážeme čekat – přinejmenším znovu tak dlouho.“² V některých případech jsou náboženští aktivisté připraveni vyčkávat celé věky. U některých zápasů, jež vedou, se ani nepředpokládá, že by mohly dospět k rozuzlení, dokud ještě trvají lidské dějiny, a jejich závěrečné vyvrcholení se očekává až v okamžiku, kdy dějiny vystřídá jakási nadčasová sféra. Nejsou tudíž žádné důvody k tomu uzavírat jakékoli kompromisy a vzdávat se konečných cílů boje, který se přece odehrává v nadpřirozeném čase, a ti, kdo se na něm podílejí, očekávají naplnění příslibu nebeské odměny. Právě tak není nutné kdovíjak se zatěžovat otázkou zákonů a společenských omezení, řídí-li se člověk nějakou vyšší autoritou. Tím, že náboženství násilí zduchovňuje, dává terorismu pozoruhodnou moc.

Je to tak trochu ironie, ale neméně platí i opak: terorismus zase dává moc náboženství. Ačkoli sporadické teroristické útoky, jak už jsme si povšimli výše, k ustavení nových náboženských států nevedou, propůjčují náboženské ideologii politickou moc, kterou nelze pominout. Násilí tedy zmocňuje nejen jednotlivce a hnutí, ale právě tak i náboženství: díky němu získaly v současnosti náboženské organizace i náboženské myšlenky takový veřejný význam, jakému se netěšily už mnoho let. Když mi Mike Bray vysvětloval, že – alespoň jak doufá – bombové útoky na interrupční kliniky přivedou lidi k tomu, aby se zamysleli „nejen nad tím, co si myslí sami, nýbrž i nad tím, co si myslí Bůh,“ jeho slova znamenala výzvu, aby se náboženství ve veřejném životě dostalo ústředního postavení.³

Zmocnění náboženství

Ale co si myslí Bůh? Bez ohledu na to, o čem Mike Bray soudí, že si to Bůh myslí, ne všichni – ne všichni křesťané, ne všichni luteráni, a dokonce ani ne všichni příslušníci Brayovy církve anebo všichni lidé pohybující se v kultuře násilí, s níž je Bray spojován – jsou v této otázce zajedno. Výklady Písma se dramaticky rozcházejí a předmětem podstatné části kontroverzí, které se v rámci jed-

notlivých náboženských tradic vedou, je právě otázka Boží vůle. Samotný obor známý jako teologie byl ustaven jako lidský pokus pochopit *theo-logos*, tedy doslova poznání či myšlení vztahující se k Bohu. Toto myšlení sice jen málokdy ospravedlňuje násilné jednání, přesto se však takové výjimečné případy objevují prakticky ve všech náboženských tradicích. Křesťanské, židovské, muslimské, hinduistické, sikhské a buddhistické kultury násilí, jež jsme podrobněji popsali na předchozích stranách této knihy, se opírají o právě takové precedenty a odvolávají se na ně při ospravedlňování vlastních aktů náboženského násilí.

Náboženští aktivisté, jež jsme při našich zkoumáních poznali, měli tato ospravedlnění násilí na mysli a s jejich pomocí dokázali pokračovat v promyšleném zabíjení, aniž pochybovali, že tak následují logiku Boží. Ve všech případech s nimi ovšem další příslušníci těchto tradic zásadně nesouhlasili. Když na to přijde, všechny skupiny, jež ospravedlňují násilí ve formě terorismu, zůstávají v rámci svých vlastních náboženských společenství v té či oné míře na okraji. Jejich násilnost je částečně i protipatřením, jímž se snaží upoutat na sebe pozornost a získat v rámci vlastního náboženského společenství větší moc. Nezřídka se v okrajovém postavení nacházely už před tím, než se obrátily k násilí, a jejich druhořadost se pak ještě prohloubila. V některých případech byli ovšem příslušníci těchto skupin na své vedlejší postavení naopak hrdí a plně opětovovali pohrdání, s nímž na ně širší náboženská společenství pohlížela.

Například hnutí Óm šinrikjó považovalo sebe sama za dokonale syntézu všech podob buddhismu a vlastně i všech náboženství. Když však došlo k incidentu s nervovým plynem v tokijské podzemní dráze, mnozí představitelé různých náboženských směrů začali ve vzniklé atmosféře veřejného pobouření prohlašovat, že Óm šinrikjó ve skutečnosti vůbec není náboženství, natožpak jakákoli forma buddhismu. Dokonce i hnutí, jež mělo k Óm šinrikjó vůbec nejbližší, nové japonské náboženství Agonšú, k němuž se dříve hlásil i Šóko Asahara, začalo legitimitu Asaharovy skupiny jakožto náboženské organizace zpochybňovat.⁴ Co se týče Asahary samého, ten pro změnu zpochybňoval legitimitu Agonšú i dalších forem japonského buddhismu.

Ve Spojených státech vyjadřovali zase příslušníci polovojských skupin své pohrdání liberálním protestantstvím a křesťanské konzervativce dokonce zesměšňovali. Richard Butler opustil

místo presbyteriánského pastora a založil si vlastní církev, zatímco William Pierce, učitel Timothyho McVeighe, v *Turnerových denících* podotkl, že „židovské převzetí moci nad křesťanskými církvemi a zkorumpování duchovní služby je nyní v podstatě úplné“.⁵ V dalším Pierce dodal, že liberálnímu duchovenstvu dnes nezáleží ani tak na křesťanském učení, jako spíše na „vládních, studijních grantech, cenách za, bratrství, poplatcích za to, že někde přednesou proslov, a pochvalných zmínek v tisku“. Na adresu konzervativních křesťanů se vyjádřil ještě jedovatěji a nazývá je „největšími zbabělci na světě“. Pak ještě přilil oleje do ohně, když prohlásil, že zbabělost většiny křesťanských konzervativců „překoná leda jejich pitomost“.⁶ Jen málokterý křesťan si údajně uvědomuje (jak činí hrdinové Piercova románu), že systém vlády sehrává v procesu „podrývání a překrucování křesťanství“ zcela klíčovou roli, a má-li se rozšířit pravé křesťanství, bude třeba tento vládní systém odstranit.⁷ Matthew Hale postoupil tímto směrem ještě o krok dále a bezvýhradně odmítl křesťanské církve jako takové: všechny církve jsou podle něj všehovšudy prostředky židovského spiknutí. Proto si také jeho vlastní Světová církev Stvořitele stanovila za cíl být nejen jednou z mnoha větví křesťanství, nýbrž i protilátkou na ně.

Napětí mezi militantním náboženstvím a hlavním proudem víry je patrné prakticky ve všech tradicích. Například v judaistickém prostředí předtím, než došlo k atentátu na Jicchaka Rabina, vyjadřovali čelní ortodoxní rabíni v Izraeli své pochyby, zda by se našel nějaký rabín, který by takovému aktu udělil náboženské schválení, ovšem jejich pochyby se změnily v úžas, když se objevilo hned několik rabínů, kteří zabítí jiného žida ospravedlňovali s odvoláním na mravní precedenty tradičního zákona. Joel Lerner mi řekl, že rabínskou vrchnost Izraele pokládá za „zpozdilou“ a „zbabělou“ – „váhající rozhoupat loďku“ politickými otázkami, o nichž byl Lerner osobně přesvědčen, že rabíni by se v nich měli aktivně angažovat, poněvadž jim to předepíše vira, kterou vyznávají.⁸

Rovněž hnutí Hamás se mezi rozmanitými muslimskými skupinami nacházelo spíše v okrajovém postavení. I když v řadách duchovních mělo hnutí své stoupence, šejchy a mully, kteří nábožensky ospravedlňovali jeho podniky a v palestinské společnosti se těšili všeobecné úctě, všichni hodnostáři islámské hierarchie v Palestině nikdy Hamás neschválili a hnutí samo o žádné podobné schválení nikdy ani neusilovalo. Větší podpoře se mezi

tradičními muslimskými kleriky těšilo pouze v Gaze, kdežto jinde v Palestině se honosilo spíše svou prorockou úlohou. V dobách, kdy mírový proces s Izraelem skýtal Palestincům alespoň jiskérku naděje, podpora muslimských radikálů klesala pod dvacet procent. Jen tehdy, když vypukly násilnosti a zdálo se, že mír je v nedohlednu, získávalo hnutí Hamás masovější popularitu. V klidnějších obdobích se těšilo mnohem méně jednoznačnému veřejnému schválení, a organizace tak živořila na samém okraji společenské přijatelnosti.

V podstatě totéž lze říci i na adresu dalších militantních islámských hnutí. Devatenáct mužů, kteří se 11. září 2001 dobrovolně zapojili do sebevražedného podniku zorganizovaného sítí al-Káida, bylo podobně jako příslušníci Džamát islámíja (neboli Islámské strany) v čele se šejchem Umarem Abd ar-Rahmánem, kteří byli odsouzeni k doživotním trestům za podíl na útoku proti newyorskému Světovému obchodnímu středisku z roku 1993, členy zpola tajných mužských spolků. Tyto podzemní skupiny spojovaly ovšem s přistěhovaleckým muslimským společenstvím, v jehož samém středu působily, vztahy i přinejlepším nepříliš vřelé. Když na to přijde, jedním z prvních projevů násilí hnutí Džamát islámíja ve Spojených státech se stalo ovládnutí brooklynské mešity Abú Bakr, náboženského střediska místních přistěhovalců. Říká se, že Mahmúd Abouhalima v roce 1992 zosnoval ve vedení mešity převrat a dosáhl úspěchu i přes protesty jejich umírněnějších představitelů.⁹

Vztahy hnutí Tálibán ovládajícího Afghánistán, jež se řadu let mohlo honosit nálepkou vůbec nejúspěšnějšího mužského radikálního islámského hnutí nedávné doby, s umírněnějším duchovenstvem v zemi rovněž nebyly nejvstřícnější. Bývalí studenti islámských škol, z nichž se hnutí Tálibán skládalo, odsunuli tradiční předáky stranou, poté vojenskými prostředky uchvátili moc a v roce 1995 ovládli Kábul. V srpnu 1998 se už zhroutily bezmála všechny ostrůvky protitálibánského odporu na severu Afghánistánu a Tálibán ovládl celý stát. Jeho mladí představitelé však nepřestávali vykazovat vnější známky prozrazující jejich banditskou minulost a totéž platilo i o organizaci celého hnutí. Stále například nosili tradiční oděv venkovských oblastí, odkud pocházeli, a k modernímu městu Kábulu přistupovali, jako by to byla všehovšudy větší vesnice. Vedoucí představitelé hnutí Tálibán navíc přijímali ještě striktnější výklad islámského zákona než většina kábulského

duchovenstva, a tak ženy podle jejich přesvědčení nesměly pracovat dokonce ani jako ošetřovatelky nebo doktorky, popřípadě učitelky na ženských školách. Tálibán si ovšem nikdy nezískal srdce většiny Afghánců – včetně tradičního muslimského duchovenstva. Po útocích z 11. září 2001, když vláda Spojených států hnutí Tálibán obvinila, že poskytuje útočiště teroristům ze sítě al-Káida, se sešlo shromáždění nejvýznamnějších náboženských předáků celé země a jen těžko lze říci, že by ve věci podpory bojovníků z hnutí al-Káida převládalo mezi přítomnými nějaké zvláštní nadšení – Usáma bin Ládín a jeho saúdskoarabsští společníci byli nakonec vyzváni, aby zemi opustili. Když o několik dní později udeřila na Afghánistán americká armáda a Severní aliance na konci roku 2001 dosáhla zhroucení režimu, nebylo pochyb, že na obranu tálibánského režimu povstalo jen velmi málo Afghánců. Dokonce i Paštúnové, příslušníci etnického společenství, k němuž patřila i většina členů hnutí, oslavovali, jako by jejich země byla osvobozena od ničemné a utlačovatelské vlády.

V Indii se radikální sikhský předák Džarnail Singh Bhindranwale vynořil z řad duchovenstva působícího při poměrně okrajové náboženské svatyni (okrajové z hlediska tradičních základů sikhské politické moci) a jeho pozice sílila tak dlouho, až se stal vůdcem masového a velmi silného hnutí. Třebaže Bhindranwala po jeho smrti mnozí sikhové ctí jako mučedníka, a některé *gurdwary* (sikhská shromáždění) byly dokonce zasvěceny jeho památce, mnozí sikhové vyjadřují stran jeho legitimacy v rámci sikhské tradice spíše pochyby a kladou si otázku, jaké místo mu v dějinách nakonec připadne.

V mnoha nedávných případech náboženského terorismu bylo tudíž funkcí násilí nejen dát jednotlivcům moc, kterou by jinak nikdy neměli, a prosadit jejich ideologické cíle, nýbrž i získat okrajovým náboženským hnutím silnější mocenská postavení a posílit je na úkor jejich umírněných, většinových soupeřů. Například hnutí Óm šinrikjó se ve chvíli, kdy se zdálo, že se jeho vedoucí představitelé ocitli v pasti, a celé hnutí tudíž odumírá, rozhodlo pro dramatické sebezníčení, které mu mělo zaručit místo v dějinách.

Samo o sobě však násilí okrajovým náboženským uskupením místo na slunci nezajistí, přinejmenším nikoli na delší dobu. Skupiny, které získaly dlouhodobější vliv, jako je Hamás, chálistánské hnutí, Křesťanská totožnost nebo židovští pravicoví extremisté, neužívaly násilí pouze k tomu, aby na sebe upoutaly pozornost,

nýbrž i jako prostředek umožňující vyjádřit znepokojení, jež zakoušejí příslušníci jejich širší kulturní oblasti. A v takových případech není jejich postavení ani trochu okrajové. Bez ohledu na to, jak radikální tito aktivisté mohou být, zosobňují pocity odcizení a útlaku, jež sdílí značné množství lidí, a z toho důvodu se jejich nesmlouvavý jazyk a násilné skutky těm, kdo sami mají velmi podobné zkušenosti, zdají být sice možná poněkud přehnané, přesto však docela pochopitelné.

Plně jsem si to uvědomil v Gaze, když mi jeden mladík, který tam pracoval jako číšník v kavárně na pláži a zároveň studoval ekonomickou školu, řekl, že sám sice není členem hnutí Hamás, ale přesto je rád, že toto hnutí existuje. Jak mi vysvětlil, podporuje ho proto, že podle jeho názoru udržuje Jásira Arafáta „islámštějším a agresivnějším k Izraeli“.¹⁰ Dokonce i hnutí Óm šinrikjó se v Japonsku těšilo svého druhu tiché podpore. Třebaže jen málo Japonců mimo hnutí by mu otevřeně vyjádřilo sympatie, jeho příslušníci připomínali stoupence mnoha jiných nových náboženských směrů. Sdíleli také stejnou oddanost věci, stejné rozčarování společností a stejný pocit odcizení, jaký dnes mnozí mladí Japonci pocítují ve vztahu k byrokracii a tvrdé soutěživosti moderního městského života. Také hnutí al-Káida doufá v tichou podporu svých teroristických útoků a sází přitom na nepřítelství k některým stránkám hospodářské a kulturní globalizace a implicitní anti-amerikanismus, jež dnes v muslimském světě namnoze převládá. Dokonce i příslušníci většinových společenství v muslimských zemích, kteří brutální povahu bin Ládinových operací rozhodně neschvalují, čas od času zaujímají stejná stanoviska jako on a uznávají, že se Spojené státy chovají tak trochu jako globální neurvalec, který si zaslouží být pokořen. Stejně jako mnozí další lidé, kteří žijí v kulturách násilí, chápou, že násilí, jež se rodí v jejich středu, sice samo o sobě nemusí být mravně ospravedlnitelné, přesto však je pochopitelnou reakcí na zkušenost útlaku a zneuctění.

Nesmlouvavá náboženská hnutí, která se po celém světě zformovala jako odpověď na tyto kultury násilí, jsou si navzájem nápadně podobná bez ohledu na to, zda jsou křesťanská, židovská, muslimská, buddhistická či sikhská. Sdílejí především trojici rysů. Zprvé, odmítají kompromisy s liberálními hodnotami a sekulárními institucemi, které dnes většina vedoucích náboženských osobností i náboženských institucí přijímá. Zadruhé, odmítají uznat hranice, jež náboženství určila sekulární společnost a podle

nichž je náboženství soukromou záležitostí a nemá se mu povolit žádné vměšování do veřejného prostoru. A zatřetí, nahradili všechno, co sami považují za chatrné moderní náhražky, živějšími a náročnějšími formami náboženství, o nichž jsou přesvědčeni, že jsou součástí nejstarších počátků tradice, k níž se hlásí.

Skutečnost, že tato hnutí bývají spíše okrajová, přitom sama o sobě ještě neznamená, že by mezi nimi a většinovým náboženstvím existovaly nějaké zásadní rozdíly. Bez ohledu na to, jak nekompromisní se mohou některá z nich jevit, osobně vážám označovat je za „sektářská“ nebo „fundamentalistická“, a používat tak nálepky, které politicky aktivním náboženským hnutím, jež se objevila na konci dvacátého století, přisoudili někteří pozorovatelé. Podle mého názoru nejsou neobvyklé svou duchovností, nýbrž spíše náboženskými idejemi, kulturními kontexty a světónázory – stanovisky, jež utvářejí sociopolitické síly dnešní doby. Taková hnutí nebývají prostě jen úchylkami: jsou náboženskými odpověďmi na konkrétní sociální situace a vyjádřeními hlubokých přesvědčení. Když jsem rozmouval s mnoha stoupenci těchto kultur násilí, zaujalo mne především to, s jakým zápalem se snaží dosáhnout vyšších úrovní duchovnosti, než jaké jim nabízejí povrchní hodnoty moderního světa.

Jak mi řekl sám Mahmúd Abouhalima, usvědčený z podílu na spiknutí, jehož účastníci v roce 1993 nastražili bombu ve Světovém obchodním středisku, v jeho náboženském životě nadešel bod obratu, když si uvědomil, že svou islámskou totožnost nesmí kompromitovat tím, že se bude dopouštět neřestí ochotně zprostředkovaných moderní společností. Abouhalima se mi svěřil, že podstatnou část života strávil na útěku před sebou samým. Ačkoli se od svých studentských let v Alexandrii angažoval v radikálních egyptských muslimských hnutích, trpěl pocitem, že nemá žádné místo, kde by se mohl usadit. Vůbec nejhůř na tom byl, když pobýval v Německu a snažil se tam žít tak, jak si myslel, že žijí Evropané a Američané, tedy životem, v němž povrchní útěcha sexu a opojných prostředků zakrývá vnitřní prázdnotu a zoufalství.¹¹ Abouhalima uvedl, že jeho návrat zpět k islámu jakožto středu jeho života byl spojen s novým pocitem povinnosti učinit islámskou společnost vpravdě islámskou, tedy „bojovat proti útlaku a nespravedlnosti“, kdekoli existují.¹² Neměnnými danostmi, jak mi řekl, zůstala jeho rodina a jeho víra. Islám je podle něho „skála a sloup milosrdenství“.¹³ Není to ovšem islám liberálních mo-

derních muslimů: tito lidé podle Abouhalimy zkompromitovali tvrdošíjný a ukázněný život, jež víra vyžaduje.

Abouhalima od svého náboženství očekává, že bude náročné a nepodobné ponížující a mysl otupující útěšnosti sekulární společnosti. O svém nově nalezeném přesvědčení soudí, že je to tradiční islám. Podobně se ke své víře stavějí také znovuzrození sikhové z indických separatistických hnutí: jejich náboženstvím, jak tvrdí, je pravý sikhismus.

Stoupenci hnutí Óm šinrikjó i skupin napojených na hnutí Křesťanská totožnost anebo se hlásících ke křesťanské teologii obnovy sice nepopírají, že vyznávají dosti netradiční formu náboženství, to jim však nebrání tvrdit, že jejich náboženské přesvědčení má starobylé kořeny. Prohlašují, že jejich skupiny jsou ve skutečnosti obnoviteli původních forem tradice, k níž se hlásí. Název církve Richarda Butlera, jež vycházela z učení hnutí Křesťanská totožnost, měl za cíl zvláště podtrhnout autoritu, již si nárokuje: Křesťanská církev Ježíše Krista (*Church of Jesus Christ, Christian*). V *Turnerových denících*, oblíbeném románu Timothyho McVeighe, píše William Pierce o roli, již fiktivní militanti sehrávají při obnově „duchovní síly“ a „duchovního zdraví“ křesťanství.¹⁴ Protože však církev křesťanské poselství překroutily, Piercova kosmoteistická ideologie musí disponovat vlastní verzí tradičního náboženství.

Piercovo nové „staré náboženství“ je prapodivnou směsicí: dílem je mystické, dílem středověké a dílem připomíná ze všeho nejvíce dětinskou obnovu skautství a rituálů univerzitních bratrstev. Příslušníci Piercova románového Řádu neuznávají žádné kněžstvo, podstupují však iniciační rituál, který připomíná obřady přijetí do mnišských řádů. Hlavní hrdina románu se dozvídá, že na sobě bude mít „něco jako mnišský hábit“, a po chvíli je přiveden do potmělé slavnostní místnosti, kde tvář vůdce osvětlují jen zapálené svíce. Tento vůdce mu vysvětlí, že zasvěcenci „složili zkoušku Slova a zkoušku Skutku“ a projevili „správný přístup k naší Věci“. Vrcholem zasvěcení je okamžik, kdy nastávající členové na pokyn skládají přísahu – „mocnou Příkladu, dojemnou Příkladu“, jak si vzpomíná hlavní hrdina a dodává, že „mnou otřásla až do morku kostí a způsobila, že mi vstaly vlasy na hlavě“.¹⁵ Touto přísahou byli pak členové Řádu duchovně vyzbrojeni, aby se mohli stát „nositeli Víry“ v bezbožném světě.¹⁶

Aktivisté jako McVeigh a Abouhalima – a když na to přijde, podobně i bin Ládín, Abd ar-Rahmán, Rantísí, Bhindranwale,

Asahara, Kahane, Lerner, Bray a Hill – pohlížejí sami na sebe jako na obhájce starodávné víry. Ve skutečnosti bývají ovšem spíše tvůrci nových forem náboženství: stejně jako někteří duchovní vůdcové nedávných let používají jazyka tradičního náboženství k tomu, aby vystavěli bašty proti těm aspektům moderny, které je nějak ohrožují, a vytyčili cesty umožňující únik z bezduchého ponížení moderního života. Přitom je však pro jejich pojetí náboženství klíčově důležité, aby bylo považováno za starobylé.

Potřeba náboženství – náboženství „náročného“, jak je označil Abouhalima, a zároveň i „starobylého“, jak si ho představoval Pierce – je odpovědí na věrolomnou poddajnost, kterou takoví lidé pozorují v nových společnostech kolem sebe. Moderní sekulární svět, jež obývají Abouhalima, Pierce a ostatní, je pro ně nebezpečným, chaotickým a násilným místem, v němž náboženství představuje kotvu a bezpečný přístav. Na nějaké hluboké a téměř transcendentní úrovni vědomí poznávají, že se jim jejich životy začínají vymykat z rukou, a trpí pocitem, že jsou jak původci tohoto ne-řádu, tak i jeho oběťmi. Přijít v takovém světě o náboženství, to by znamenalo ztratit svou vlastní totožnost. Jak si takoví lidé postupně vytvářejí svá vlastní „tradiční náboženství“, ukazuje se, že tím, nač jim záleží nejvíce, nejsou ani tak otázky jejich náboženských, etnických nebo národních společenství, jako spíše jejich vlastních já, která se ocitají ve vážném ohrožení.

Na samém počátku intimních úzkostí lidí, jako je Abouhalima, bin Ládín, McVeigh a další aktivisté, nalézáme pocit, že veřejné instituce selhávají. Pierre Bourdieu podotýká, že sociální struktury nikdy neexistují odosobně – vždy v nich jde o setkávání jednotlivců, kteří sledují své vlastní strategie udržení osobní totožnosti a dosažení úspěchu v životě. Tyto instituce jsou legitimizovány „symbolickým kapitálem“, jež hromadí na základě kolektivní důvěry, kterou v ně má množství jednotlivců.¹⁷ Pokud ovšem tento symbolický kapitál devaluje a politické a náboženské instituce jsou zachváceny tím, co Jürgen Habermas označil za „krizi legitimacy“, bude taková devalvace autority zakoušena nejen jako politický problém, nýbrž i jako problém intenzivně osobní, jako ztráta možnosti jednat.¹⁸

A právě tento pocit osobní ztráty moci tváří v tvář chaosu politických a náboženských autorit je společný a – jak soudím – také klíčově důležitý pro síť al-Káida Usámy bin Ládína, kroužek polovojenských aktivistů, k němuž patřil Timothy McVeigh,

a podstatnou část ostatních křesťanských, muslimských, židovských, sikhských, buddhistických i hinduistických hnutí po celém světě. Tento syndrom začíná pocitem, že s veřejným světem je cosi v nepořádku, jakož i podezřením, že v pozadí sociálního zmatku se musí skrývat nějaký veliký duchovní a mravní konflikt, kosmická bitva mezi silami řádu a chaosu, dobra a zla. Rozumí se, že tento konflikt je nutně násilný, a jeho násilnost aktivisté, kteří se stávají oběťmi, často pocítují jako bezmoc. Pocit bezmoci přitom zakoušejí buď jako jednotlivci, anebo ve spojení s mnoha dalšími lidmi téhož pohlaví, rasy nebo národnosti. Vláda – které je na tomto stupni již upírána legitimita – se považuje za sprážence sil chaosu a zla.

Postmoderní teror

Jedním z důvodů, proč je tak snadné označit vládu za nepřítel náboženství, je fakt, že do jisté míry vláda nepřitelem náboženství skutečně je. Sekulární stát už samou svou povahou odporuje představě, že by náboženství mělo hrát nějakou roli ve veřejném životě. Už od doby, kdy se v osmnáctém století jako důsledek politických hodnot evropského osvícenství rozšířil moderní sekulární nacionalismus, zaujímá stát charakteristicky protináboženská nebo alespoň antiklerikální stanoviska. Ideje Johna Locka o počátcích občanského společenství vyžadovaly jen zcela minimální oddanost náboženské víře a totéž lze uvést i na adresu teorie „společenské smlouvy“ Jeana-Jacquesa Rousseaua. Ačkoli oba myslitelé uznávali existenci božského řádu, který umožňuje lidská práva, jejich myšlenky měly za následek, že náboženství (anebo přinejmenším církevní náboženství) bylo z veřejného života odstraněno. V jejich době protestovali sice proti vytlačení náboženství z veřejné sféry náboženství „nepřátel osvícenství“, jak je označuje historik Darrin McMahon,¹⁹ v praxi byly však jejich námitky zanedlouho smeteny se stolu mohutnou vlnou souhlasu s novým pojetím společenského řádu, podle něhož se sekulární nacionalismus chápal v zásadě jako přirozený zákon, který lze uplatnit všude a o jehož mravní ospravedlnitelnosti není pochyb.

Osvícenská moderna veřejně vyhlásila smrt náboženství – předznamenala jak zrušení institucionální autority církve a odstranění klerikální kontroly nad společností, tak i uvolnění ideologického

a intelektuálního diktátu náboženství. V postavení východiska pravdy i sociální totožnosti nahradilo teologii a církev vědecké uvažování a mravní nároky světské společenské smlouvy. Devalvace náboženství měla za následek „všeobecnou krizi náboženské víry“, jak to označuje Bourdieu.²⁰ Krize víry se však stala problémem nejen pro věřící, ale i pro společnost jako celek, protože veřejnost v jejím důsledku ztrácela ochotu spoléhat se na veřejné symboly. Podle Bourdieua je tato „krize náboženského jazyka a jeho performativní výkonnosti“ jednou z důležitých stránek zhroucení starého světonázoru – jedná se o „dezintegraci celého vesmíru sociálních vztahů“.²¹

Obrozující se náboženští aktivisté v zápase s touto dezintegrací veřejně vyhláší smrt sekularismu. Zavrhnou snahu sekulární společnosti a sekulárních forem nacionalismu nahradit náboženství a zpochybňují představu, že by snad sekulární společnost a moderní národní stát mohly poskytovat mravní pojivo sjednocující národní společenství nebo ideologickou sílu, jež by dokázala podporovat státy tváří v tvář etickým, hospodářským a vojenským neúspěchům. Jejich poselství bývá snadné porozumět a dostává se mu širokého přijetí, protože selhání sekulárních států jsou nejvýš zřejmá.

Mravní vedení poskytované sekulárním státem začalo být v posledním desetiletí dvacátého století – po skončení studené války a s nástupem globální ekonomiky – zpochybňováno stále důrazněji. Studená válka nabízela dvojici soupeřících modelů mravní politiky, komunismus a demokracii, ale ty byly nyní nahrazeny globálním trhem, který oslabuje národní svrchovanost a nápadně přitom postrádá jakékoli politické ideály. Nově ustavená globální ekonomika začala být charakteristická nadnárodním obchodem, který už přímo neovládá žádná vládní autorita a jehož chování neřídí žádná zřetelná ideologická, případně mravní měřítka. Jak křesťanské, tak i osvěcenské hodnoty se sice vytratil, avšak nadnárodní obchod nepřestává šířit různé stránky pozápadněné populární kultury do celého světa. Americká a evropská hudba, video a filmy, to vše proniká bleskovou rychlostí přes státní hranice a v některých případech hrozí, že místní a tradiční formy uměleckého vyjádření brzy budou zcela vytlačeny. K tomuto sociálnímu zmatení se přidávají ještě různé křečovitě přesuny politické moci, které následují po zhroucení Sovětského svazu, jakož i oslabení asijských ekonomik.

Převládající pocity nejistoty, které se rozšířily po těchto kataklyzmatických globálních změnách, zakoušejí lidé nejen ve státech v jejich důsledku hospodářsky rozvrácených (zvláště v bývalém Sovětském svazu), nýbrž i v zemích hospodářsky silnějších a industrializovaných. Například i ve Spojených státech začala v pozoruhodné míře růst nespokojenost s politickými vedoucími představiteli a došlo ke vzestupu pravicových náboženských hnutí, která využívají obecně sdílený pocit, že vládní činitelé jsou nemravní.

Souvisí nějak s těmito globálními změnami i vzestup náboženského terorismu? Víme, že v industrializovaných společnostech prosazují některé skupiny spojované s násilím zjevně antimodernistickou politickou agendu. Ve Spojených státech nalezneme na samém okraji tohoto náboženského odmítnutí modernismu členy protiinterrupční skupiny Obranná akce (*Defensive Action*), příslušníky křesťanských milicí a přívržence hnutí Křesťanská totožnost i některých svěbytných uskupení, například sekty Davidovská větev z města Waco v Texasu. Když tudíž Michael Bray a další stoupenci náboženské pravice nešetří urážlivými poznámkami na adresu „nového světového řádu“, jež údajně prosazují čelní političtí představitelé Spojených států a Organizace spojených národů, je tím, co Brayovi samotnému a jeho spolupracovníkům nahání strach, především možnost ustavení takového vládnoucího řádu, který už nebude pouze tyranský, nýbrž i ateistický. Doklady protináboženského vládního pogromu spatřují hlavně v tom, co považují za nadržování pluralistickým kulturním hodnotám ve společnosti, která postrádá jednoznačné náboženské ukotvení.

Podobné postoje k sekulární vládě lze pozorovat i v Izraeli – jejich krajním příkladem je nábožensko-nacionalistická ideologie strany Kach – a rovněž v Japonsku, jak dokládá hnutí Óm šinrikjó. Stejně jako ve Spojených státech přemáhají v těchto zemích příslušníky různých svárlivých skupin pocity zklamání a celková ztráta iluzí, že by sekulární předáci dokázali vést jejich národy správným směrem. Vláda je pro ně nepřitelem. Například v Izraeli neodporují hnutí Hamás a židovská pravice ani tak sobě navzájem, jako spíše svým vlastním sekulárním vedoucím představitelům. Tuto skutečnost dokládá reakce židovských osadníků v Gaze na pokus o sebevražedný atentát zosnovaný hnutím Hamás v roce 1998, krátce poté, co byly ve Wye River uzavřeny nové izraelsko-palestinské dohody. Muslimští aktivisté se tehdy pokusili narazit autem plným výbušnin do školního autobusu, kterým

právě cestovalo čtyřicet osadnických dětí. Jeden z rodičů okamžitě vydal nenávistné prohlášení, ale jeho terčem nebyli Arabové, kteří se mu pokusili zabít dítě, nýbrž vedoucí političtí představitelé Izraele. Dotyčná matka izraelské politiky obvinila, že to oni vyvolali útok bojovníků z hnutí Hamás, poněvadž uzavřeli mírovou smlouvu s Arafátem.²² Její poznámky jasně ukázaly, že v Izraeli a Palestině se nevede náboženská válka mezi dvěma různými náboženstvími, nýbrž spíše dvě oddělené náboženské války – židovská a muslimská – proti sekularismu.

Globální změny, z nichž vystala antimodernistická hnutí, ovlivnily i méně rozvinuté národy. Džaváharlál Néhrú v Indii, Gámal Abdel Násir v Egyptě či Rezá Šáh Pahlaví v Íránu, ti všichni měli svého času zájem, aby se jejich země proměnily v cosi jako alternativní Ameriky – popřípadě v nějaké křížence Spojených států a Sovětského svazu. Nová generace předáků však už v západnické vize Néhrúa, Násira a šáha nevěřila. Noví představitelé mnohem více usilovali o to dokončit proces dekolonizace a vytvořit nacionalismus nového typu, který by vycházel z čistě domácích zdrojů.

Když v Alžírsku aktivisté protestující proti tvrdému potlačení Fronty islámské spásy v roce 1991 prohlašovali, že pokračují ve válce za osvobození od francouzského kolonialismu, měli přitom na mysli spíše ideologický než přímo politický vliv Evropy. Náboženští aktivisté, jako jsou například vůdci alžírského odporu, ajatolláh Chomejní v Íránu, šejch Ahmad Jásín v Palestině, Sajjid Qutb a jeho následovník šejch Umar Abd ar-Rahmán v Egyptě anebo L. K. Advání v Indii a Sant Džarnail Singh Bhindranwale v indickém Paňdžábu, ti všichni obhajují legitimitu postkoloniální národní totožnosti založené na tradiční kultuře.²³

Obecné rozčarování hodnotami moderního Západu postupně vedlo k tomu, co jsem už jinde nazval „ztrátou víry“ v ideologickou podobu západní kultury, jinak řečeno, k odmítnutí sekulárního nacionalismu.²⁴ Ačkoli před několika lety by taková představa nejspíš zapůsobila značně výstředním dojmem, dnes už prakticky nikdo nepochybuje, že sekulární nacionalismus – tedy princip, podle něhož základem národa je světská smlouva spíše než nějaká náboženská či etnická totožnost – je v hluboké krizi. V mnoha částech světa se na něj zhusta pohlíží jako na cizí kulturní výtvar, jenž bezprostředně souvisí s tím, čemu se říká „projekt moderny“.²⁵ A v takových situacích působí pak náboženské alternativy zpochybných sekulárních ideologií mimořádně přitažlivým dojmem.

Nejistota v otázce, oč se má vlastně národní totožnost právoplatně opírat, je politickým výrazem postmodernismu.²⁶ Například v Íránu došlo v jejím důsledku k odmítnutí moderního západního politického režimu a k ustavení úspěšného náboženského státu. V rostoucí míře dnes dokonce i sekulární badatelé na Západě docházejí k závěru, že náboženské ideologie skutečně mohou v politické oblasti poskytovat alternativu moderny.²⁷ Tím, co leží za modernou, ovšem nutně není nová forma politického řádu, ať už náboženská či nějaká jiná. Například ve státech dříve ovládaných Sovětským svazem byla strašidlem budoucnosti číhající za socialistickou formou moderny spíše kulturní anarchie. Obavy z duchovního, jakož i politického zhroucení v samém srdci moderny vedly v mnoha částech světa k teroru.

Jak násilí, tak i náboženství získávají na významu především v obdobích, kdy autorita je zpochybněna, protože násilí i náboženství představují způsoby, jak lze autoritu zpochybnit a nahradit. První získává moc uplatňováním síly, kdežto druhý si na ni činí nárok s odvoláním na nejzákladnější řád světa. Jejich spojení v náboženský terorismus představuje z tohoto důvodu vskutku dalekosáhlý nárok. Ať už lidé, kteří se z náboženských důvodů dopouštějí teroristických útoků, vědomě plánují své akce jakožto politická vyjádření či nikoli, každé veřejné násilné jednání má politické dopady. Do té míry, nakolik se jedná o pokusy přetvořit veřejný řád, jde také o příklady toho, co José Casanova označil za rostoucí „deprivatizaci“ náboženství.²⁸ V různých oblastech světa, kde dnes obhájci náboženství podnikají pokusy opět postavit náboženství do středu veřejné pozornosti a přisoudit mu veřejnou autoritu, představuje náboženský terorismus často násilný výraz jejich úsilí.

Postmoderní náboženští vzbouřenci, které jsme zkoumali v této knize, nejsou tedy ani anomáliemi, ani anachronismy. Od Alžírka po Idaho se tyto sice nepočtené, zato však mocné skupinky násilných aktivistů těší podpoře stále početnějšího obecnstva a představují proudy myšlení a kultury osobního závazku, jež vystaly jako protivníci převažujícího modernismu, ideologie individualismu a skepticizmu, dědictví posledních tří staletí evropského osvícenství rozšířeného dnes již po celém světě. Sekulární vlády začali lidé, kteří se k nim hlásí, nenávidět s téměř transcendentním zápalem. Mnozí partyzánské nacionalisté si dnes nechávají zdát sny o revolučních změnách, po nichž se na troskách toho, co občané

většiny sekulárních společností považují za moderní, rovnostářské demokracie, ustaví nový a zbožný společenský řád. Jejich údajní protivníci se většinou lidí zdají být poměrně neškodní a také vcelku banální: jsou jimi moderní, sekulární vedoucí představitelé, lidé, jako byl Jicchak Rabin či Anwar Sádát, anebo i symboly blahobytu a autority typu newyorského Světového obchodního střediska či systému podzemní dráhy v Tokiu. Logika militantní zbožnosti bývá tudíž pro mnoho lidí jen stěží pochopitelná. Navzdory tomu jsou však zpochybnění, která takto uvažující lidé předkládají, velmi podnětná, protože jejich součástí je i zásadní kritika světové postosvicenské sekulární kultury a politiky.

Jednotlivé útoky ze strany náboženských partyzánů nejsou proto jen pokusem o „delegitimizaci“, jak to označuje Ehud Sprinzak, nýbrž i snahou o relegitimizaci – cílem lidí, kteří takové útoky podnikají, je vynutit si veřejné uznání legitimacy náboženských světonázorů, přičemž měnou, jíž se za takové uznání platí, je právě násilí.²⁹ Poněvadž náboženská autorita dokáže poskytnout hotovou a k použití připravenou náhradu sekulárního vedení, nepřekvapí, že kdykoli začnou být sekulární předáci považováni za neschopné, popřípadě zkorumpované, zpochybňování jejich legitimacy i pokusy získat podporu pro jejich soupeře se často opírají právě o náboženství. Když stoupenci náboženství vyhlásují své nároky na to stát se mravní silou podporující veřejný řád, někdy tak činí za použití síly toho typu, jež zmatená společnost dokonale chápe: síly teroru.

Léčba násilí

Jak všechnen ten chaos a všechno to krveprolití skončí? Když Spojené státy odpověděly na útoky proti svým velvyslanectvím v Africe, které údajně zorganizovali muslimští teroristé, tehdejší ministryně zahraničí Spojených států Madeleine Albrightová prohlásila, že Amerika s náboženskými teroristy vede válku. Jak uvedla, jde o „dlouhodobý zápas“, a jak ještě dodala, „naneštěstí, tohle je válka budoucnosti“.³⁰

Ačkoli se ve své ponuré předpovědi s největší pravděpodobností nezmýlila, pravdou je také, že každá válka dříve či později dospěje ke konci. Dokonce i dlouhodobé zápasy, které se jen občas skutečně rozhoří, jednoho dne skončí, byť to může trvat dlouhá

desetiletí, tak jako v případě studené války, jež byla dobojována až v roce 1990, poté, co se Sovětský svaz rozpadl a sen o tom, jak komunismus ovládne celý svět, se nadobro zhroutil. A navíc, zejména v takových zápasech, jež jsou vedeny po velmi dlouhá období, se někdy mění intenzita válčení: dochází k malým vítězstvím, ale i k příležitostným zklidněním, nejistým urovnáním a pokusům nějak se dopracovat ke konečnému usmíření.

Válka s náboženským terorismem je z hlediska armádních a diplomatických vedoucích představitelů svého druhu globální partyzánskou válkou. Ukázalo se nesnadným bojovat v ní zbraněmi vyvinutými pro konvenční a technologické válčení, avšak armádní důstojníci přesto tvrdí, že je možné v ní zvítězit. Nemálo sekulárních politických představitelů ji charakterizuje jako válku, v níž zvítězit je zkrátka nezbytné – nejen proto, abychom se pomstili za barbarské útoky, jako bylo například zničení newyorského Světového obchodního střediska, ale i z toho důvodu, aby vůbec přežila civilizace, jak ji moderní Západ pojímá. Jak jsme viděli, z hlediska náboženských aktivistů typu Usámy bin Ládina se náboženský terorismus chápe jako jedna ze stránek kosmické války, v níž vítězství nemusí být dosaženo v době trvání běžných dějin, ale přesto panuje přesvědčení, že strana náboženství nakonec bude triumfovat. V každém případě si tito lidé nedokáží představit, že by mohli být poraženi.

Jak může skončit taková, podle všeho absolutní válka, v níž ani jedna ze stran nikdy nebude ochotna ustoupit? Po mém soudu lze na základě v současnosti převládajících trendů a nedávných incidentů vyvodit následujících pět možností.

Zničení násilí

Prvním scénářem je silové řešení. Sem patří takové případy, kdy teroristé jsou doslova vybiti, případně podřízeni nějaké formě mocenské kontroly. Americká vojenská odpověď na útoky z 11. září, jejichž terčem se staly budovy Světového obchodního střediska a Pentagonu, je velmi dramatickým příkladem této strategie. Nejprve se uskutečnila poměrně bouřlivá vnitřní debata o tom, jak by měla vypadat náležitá reakce na největší teroristický útok, jaký kdy byl na půdě Spojených států spáchán, a na základě jejich výsledků rozpoutal pak prezident George W. Bush se svými poradci

mnohostrannou „válku proti terorismu“. Měla v ní hrát roli politická spojenectví i vojenská střetnutí – včetně rozhodného tažení, jehož cílem bylo nalézt a zničit hlavní ústředí síť al-Káida v Afghánistánu, jakož i rozbít režim hnutí Tálibán, jenž Usámovi bin Ládínovi a jeho blízkým (národností většinou Saúdům) poskytoval útočiště. Americké bombardování, které začalo 2. října 2001, vedlo za několik týdnů k vojenskému vítězství, jež mělo za následek pád tálibánského režimu, přičemž zařízení síť al-Káida v Afghánistánu byla zničena. Mnozí její vůdci byli zabiti a tisíce údajných bojovníků skončili ve vězení.

Po celý rok 2002 ovšem vládní představitelé dostávali varování před možnými dalšími teroristickými útoky, které by mohly zorganizovat „spící buňky“ složené z agentů síť al-Káida doposud pobývajících ve Spojených státech. Americká armáda poskytovala také přímou podporu úsilí vlád na Filipínách i jinde vymýtit příslušníky této doširoka rozhozené aktivistické sítě. Výbuchy na Bali a v Keni v roce 2002, jakož i trojitý útok v Saúdské Arábii z roku 2003 (pachateli byli ve všech případech aktivisté údajně napojeni na síť al-Káida), však prokázaly, že tato organizace je dosud naživu a nepřestává být smrtelně nebezpečná.

Z odhadů vlády Spojených států je navíc zřejmé, že násilné útoky proti síti al-Káida – ve skutečnosti vůbec nejrozsáhlejší vojenská operace, jaká kdy byla rozpoutána proti nestátní aktivistické skupině – mají jen omezený úspěch. K boji proti potenciálnímu protiamerickému násilí bude zapotřebí i jiných strategií. „Válka proti terorismu“ se musí vést na mnoha frontách a mnoha různými prostředky. Colin Powell, americký ministr zahraničí, se zmínil například o nezbytnosti čelit sociálnímu a hospodářskému strádání, jež podněcuje protiamerické nálady na Blízkém východě i jinde, jako o způsobu jak podrýt podporu, které se v současnosti al-Káida těší. Ve stejném smyslu byli vedoucí představitelé Spojených států vyzýváni, aby napomohli mírovému urovnání mezi Izraelem a Palestinci, a tím vyvrátili podezření, že Amerika zaujímá protimuslimské a protiarabské stanovisko.

Americké vojenské útoky na tábory hnutí Tálibán a al-Káida v Afghánistánu byly ovšem nejpřímější odpovědí, s jakou Spojené státy po 11. září 2001 vyrukovaly, a po celém světě – včetně světa islámského a jeho těžiště na Blízkém východě – se jim navíc dostávalo široké publicity. Síti al-Káida způsobily sice americké vojenské akce citelné ztráty a její schopnost organizovat teroristické

útoky proti Spojeným státům utrpěla, ale negativní publicita, již si vojenské útoky vysloužily, byla spíše kontraproduktivní. Celosvětová vlna sympatií s Amerikou jakožto obětí teroru se zakrátko proměnila v pohrdání Spojenými státy jakožto agresorem. Útoky americké armády v Afghánistánu byly po celém muslimském světě vnímány jako neospravedlnitelné a nepřiměřené užití síly.

Nelze tak vyloučit, že americké vojenské akce zvýšily pravděpodobnost budoucí odvety v podobě dalších teroristických útoků. Strategie „války proti terorismu“ může být nebezpečná v tom směru, že zdánlivě odpovídá scénářům, které šíří sami náboženští teroristé – je v souladu s obrazem světa ve válce mezi sekulárními mocnostmi a silami náboženství. Právě boječtivý sekulární nepřítel je nezdánlivě tím, po čem náboženští aktivisté touží vůbec nejvíce. Nahrávka Usámy bin Ládina (očividně pořízená ještě před zahájením amerických útoků na Afghánistán a odvysílaná televizní stanicí al-Džázíra bezprostředně poté) zachycuje bin Ládina nadšeného tím, jak mu Spojené státy naletěly a síť al-Káida považují za svého nepřítele v globální válce. Nárůst počtu dobrovolníků podporujících věc, o níž se bin Ládina organizace zasazovala, v té době naznačoval, že americká odvěta ve skutečnosti verbířům síť al-Káida spíše pomohla, poněvadž jednání Spojených států jasně prokazovalo, že sekulární strana vskutku dokáže být tak brutální, jak jí líčí náboženští ideologové.

Předchozí americké útoky na bin Ládinovo tábořiště z roku 1998 – jednalo se o odvetu za výbuchy před americkými velvyslanectvími v Africe – měly dokonce ještě menší výsledky než bombardování v roce 2001. Nepodařilo se ani zničit základnu, z níž tento militantní muslim řídil své akce, ani zastrašit ho a přimět k ústupu z těch nejagresivnějších pozic. Bezprostředně po útocích se terčem nových akcí stalo několik dalších zastupitelských úřadů Spojených států a George Tenet, ředitel americké ústřední tajné služby CIA, po několika měsících na setkání se zástupci tisku otevřeně prohlásil, že nemá „nejmenší pochyby“ o plánech „Usámy bin Ládina a jeho spojenců a sympatizantů po celém světě“ na „další útoky“ proti zařízením Spojených států a symbolům americké moci.³¹ Ukázalo se, že ve svých předpovědích se Tenet rozhodně nezmýlil.

Rovněž v Alžírsku vyprovokovala snaha rozdrtit muslimské militanty násilnou odvetu. Když alžírská vojenská junta přerušila volby a začala zemi vládnout železnou rukou, podpora islámské

strany a násilného protivládního odporu mezi prostými lidmi prudce vzrostla. Také v Izraeli oznámil 23. července 2002 – poté, co izraelské vojenské letouny zničily dům jednoho z předáků hnutí Hamás a zabily přitom i několik nevinných dětí – doktor Abdal Azíz Rantísí, další čelný představitel hnutí, ve vysílání mezinárodní televize, že odvěta jistě přijde a všichni Izraelci mohou být nyní považováni za její oprávněné terče. Začarovaný kruh násilí se tak roztácel rychleji a rychleji.

Strategie zničení může vést k úspěchu jen v konkrétních podmínkách, což platí i tehdy, je-li sekulární vláda ochotna vyhlásit náboženskému terorismu totální válku a vést ji po mnoho let, tak jak to přislíbil americký prezident George W. Bush, když volal po „válce proti terorismu“, a jak se o to snažila izraelská vláda po celá desetiletí, kdy aktivně bojovala se svými teroristickými protivníky. Vyhlídky na vítězství ve vojenském zápase s terorismem jsou však příznivé jen za předpokladu, že protivníky je snadné identifikovat a – což je dost možná ještě významnější – vyskytují se jen v nějaké konkrétní oblasti. Poněvadž nepřátelé Ameriky ze sítě al-Káída jsou stejně jako palestiniští nepřátelé Izraele velmi pohybliví, pokusy o jejich rozdrčení se zpravidla setkávají jen se značně omezenými úspěchy. Indické vládě se naproti tomu v roce 1992 podařilo nejmilitantnější sikhské separatisty prakticky vyhladit, dílem proto, že zahájila nemilosrdnou kampaň ve stylu „najít a zničit“, jejímž terčem se stali aktivisté nacházející se jen v hraničních indického státu Paňdžáb.

Ke slovu přicházejí i právní prostředky umožňující potlačení náboženského vzbouření, ale hmatatelné výsledky se dostávají jen tehdy, má-li vláda nad skupinou, o níž se jedná, přímou právní autoritu. Například v Japonsku dokázala vláda vedoucí představitele hnutí Óm šinrikjó nejen postavit před soud a dostat je za mříž, nýbrž i využít legislativní a policejní moci, jíž disponovala, k omezení aktivit hnutí. Čína v roce 1999 postavila mimo zákon hnutí Falun Gong, jež považovala za nebezpečné. Ovšem jak objevily Spojené státy v případě libyjských teroristů, kteří údajně zničili nad skotským městečkem Lockerbie letadlo společnosti Pan Am letící na lince 103, kontrolovat aktivisty pobývající v jiné zemi – zvláště pokud jde o zemi, jež se k Americe staví nepřátelsky – může být velmi obtížné.

Aktivistická uskupení však čas od času zničí sama sebe. Soupeření mezi jednotlivými skupinami se někdy vystupňuje do takové

míry, až se jejich příslušníci doslova vyvraždí nebo přinejmenším oslabí svou vojenskou obranyschopnost tak vážně, že je pak jejich vládní protivníci bez potíží porazí. Vnitřní sváry mezi různými sikhskými frakcemi například umožnily indické vládě porazit sikhské hnutí jako celek. V některých okrajových případech, jako byla například sice neteroristická, přesto však po zuby ozbrojená sekta Davidovská větev v texaském Wacu, se příslušníci hnutí ve chvíli, kdy dospěli k přesvědčení, že budoucnost jim už neskýtá žádné přijatelné možnosti, uchýlili až k sebevraždě. Rok před tím, než Šókó Asahara vydal podnět k plynovému útoku na tokijskou podzemní dráhu, zmínil se také o skupinové sebevraždě a naznačil, že by za jistých okolností umožňovala únik před tím, co podle jeho přesvědčení bylo vládním spiknutím proti jeho hnutí.³² Platí tudíž, že není snadné dosáhnout úplného vyhlazení teroristické skupiny nasazením vládní vojenské moci, ale vnitřní napětí uvnitř takové skupiny to přinejmenším někdy dokáží.

Terorizace teroristů

Druhý scénář využívá toho, že pohružka násilnou odvetou, případně uvězněním, vyděsí náboženské aktivisty do té míry, že si násilné jednání raději rozmyslí. Tuto strategii přijímají ve snaze „tvrdě zasáhnout“ proti teroristům mnohé vládní úřady: uznávají sice, že jakožto autority nejsou schopny teroristy beze zbytku vymýtit, ale věří ve svou schopnost vyděsit je tím, že náležitě zvýší náklady, jež bývají s účastí na teroristických útocích spojeny.

Hrozby drastickými tresty a vojenskou okupací oblastí podporujících teroristy někteří veřejní činitelé doporučují jako účinné protiteroristické odstrašovací prostředky. Uvádí se, že právě tohle byl jeden z důvodů, proč izraelská vláda v roce 2002 okupovala město Džanín, a že podobné uvažování se skrývalo také v pozadí amerického útoku na Irák v roce 2003. Svržení režimu Saddáma Husajna v Iráku mělo alespoň podle některých pozorovatelů odstrašit násilné aktivisty i jinde.

Ačkoli některé okrajové členy aktivistických skupin snad mohly takové hrozby přivést k rozumu, jsou důvody pochybovat, zda strategie „přitlačit na teroristy“ může mít nějaký podstatnější vliv i na odhodlanější přívržence. Většina z nich je totiž přesvědčena, že svět už je ve válce, a proto od nepřítele tvrdý postup očekává –

když na to přijde, nejspíš by je zmátlo, kdyby se ho nedočkali. Hrozba dalšího zprísňení trestů, které je mají za jejich jednání postihnout, je tudíž nijak zvlášť nezastraší, pokud vůbec. Nekompromisní vládní odpověď ve skutečnosti aktivisty dost možná naopak povzbudí, protože přispívá k potvrzení jejich pohledu na svět, jímž údajně zmítá válka mezi sekulárními a posvátnými soupeři.

Jako příklad úspěšného zastrašování teroristů se někdy uvádí postup, jenž byl uplatněn v případě Libye. Ještě v polovině osmdesátých let dvacátého století byla Libye považována za útočiště muslimských aktivistů odpovědných za sérii teroristických útoků na různých místech, jež byly namířeny proti Spojeným státům. Spojené státy se nakonec v roce 1986 odhodlaly k odvratnému leteckému úderu, jehož terčem se stal přímo libyjský vedoucí představitel Muammar Kaddáfí. Rakety byly zaměřeny na jednu z jeho rezidencí, a při útoku dokonce přišel o život jeho rodinný příslušník, i když Kaddáfí sám přežil. O deset let později docházelo už jen k minimálnímu počtu teroristických útoků namířených proti Spojeným státům, v nichž by jakkoli figurovala Libye. Znamená to, že útoky dosáhly svého cíle?

I o tom se dá pochybovat. Nelze sice vyloučit, že Libyi letecké útoky vskutku vyděsily, ale její bezprostřední odpověď byla docela jiná. Podle Chronologie mezinárodního terorismu, kterou vydala nadace RAND spolu s Univerzitou v Saint Andrews, ve dvou letech následujících po amerických leteckých útocích počet teroristických útoků namířených proti Spojeným státům, v nichž nějakou roli hrála Libye, ve skutečnosti vzrostl: v roce 1987 jich bylo patnáct a v roce 1988 osm.³³ Při nejničivějším teroristickém útoku proti Spojeným státům, do něhož byla Libye nějak zapletena, totiž při tragickém výbuchu na palubě letadla společnosti Pan Am letícího na lince 103 nad skotským městečkem Lockerbie, přišlo o život celkem 259 lidí – a k tomuto incidentu došlo v prosinci 1988.

Není zcela jasné, proč v následujících letech počet teroristických útoků souvisejících s Libyí skutečně poklesl. Kaddáfího poznámky pronesené roku 1998 naznačují, že značné starosti mu dělaly hospodářské sankce, jež byly na Libyi uvaleny. S arabskými státy se rozešel ve zlém poté, co nepodpořily zrušení sankcí,³⁴ a je možné, že mu záleželo na urovnání vztahů s ostatními vládami z důvodů ekonomických více než jakýchkoli jiných. V každém případě nemáme žádné doklady, z nichž by plynulo, že on sám nebo

nějaký jiný příznivec mezinárodního terorismu byl americkou ukázkou vojenské moci doopravdy zastrašen.

Existuje ovšem možnost, že teroristé v některých případech vyděsí sami sebe. Rozsah jejich ničení začne být totiž čas od času natolik hrozivý, že to otřese i aktivisty samotnými. To je pak příměje realisticky se zamyslet nad praktickými důsledky symbolického násilí, jehož se dopouštějí. Když Timothy McVeigh v roce 1995 zničením federální budovy v Oklahoma City uskutečnil děsivou vizi románu *Turnerovy deníky*, došlo k určitému poklesu celkového počtu násilných útoků, které měli ve Spojených státech na svědomí příslušníci křesťanských milicí. Ve stejném duchu po vraždách zaměstnanců interrupčních klinik, které v roce 1994 spáchal Paul Hill v americkém státě Florida, prohlásil reverend Michael Bray, že už není zapotřebí, aby se členové jeho kroužku podíleli na nějakých dalších podobných akcích – a následujících vražd doktorů působících na interrupčních klinikách se opravdu dopouštěli členové jiných skupin. V dalších případech prožili aktivisté chystající se podniknout ničivé útoky jakýsi druh prozření – Kerry Noble uvádí, že když byl pověřen úkolem vyhodit do povětří homosexuální kostel v Kansas City i s farníky, poskytlo mu několik okamžiků, kdy seděl v lavici a připravoval se na to, že zmáčkne časový spínač a odkráčí z kostela, příležitost zamyslet se vážně nad tím, čeho tím skutkem vlastně dosáhne: „Nebyl jsem schop představit si nic než rozervaná těla a údy utržené od trupů,“ vzpomínal Noble. Taková představa jím otrásla a přiměla ho vystřízlivět do té míry, že z kostela odešel a kufřík s výbušninou vzal s sebou.³⁵

Násilí vítězné

Třetí scénář je protikladem případů, kdy je terorismus poražen či rozptýlen: jedná se o situaci, kdy je násilí použito jako argumentu v politických vyjednáváních a dospěje se k řešení otázek, které stály na jeho počátku. Teror v tomto případě vlastně zvítězí a všichni náboženští aktivisté přirozeně chtějí dospět k právě takovému výsledku. Když jsem se otázel dr. Abdala Azize Rantísiho, předáka hnutí Hamás, zda je myslitelné, aby židé s muslimy někdy žili v přátelství na území, jež nazývá Palestinou, prohlásil, že nemožné to není, ale za dnešního stavu věcí k tomu nedojde. Jak

vedl, se „svrchovaností Izraele nad palestinskou zemí“ se nikdy nesmíří. Obě skupiny by však spolu mohly žít pokojně, kdyby vznikla situace zrcadlově převrácená, tedy kdyby v zemi převzali vládu palestinští Arabové.³⁶ „Náš národ by Židy uvítal,“ vysvětlil Rantísí a dodal, že k Židům jako takovým žádnou nenávisť nepocituje. Zavazoval se, že „až jednou získáme moc“, se Židy se nebude zacházet nijak nespravedlivě.³⁷ Vyjádřil naději, že se podaří dosáhnout řešení ve stylu Jižní Afriky, kdy se palestinská území – tedy Izrael, Gaza a Západní břeh – sjednotí, přičemž Palestinci, kteří oblast opustili, získají možnost vrátit se domů. Arabské obyvatelstvo následkem toho získá většinu a v takových podmínkách by Rantísí připustil demokratický systém vlády nad sjednocenou oblastí, která by ovšem musela nést nějaké jiné jméno než Izrael.

Toto řešení by Palestince nadchlo bez ohledu na to, zda jsou stoupenci hnutí Hamás či nikoli. Jistě nebude třeba zvlášť zdůrazňovat, že Izrael k podobnému řešení vzhlíží spíše skepticky. Vzhledem k tomu i s ohledem na skutečnost, že Izrael má dnes v celé oblasti poměrně velmi značnou vojenskou převahu, se nabízí otázka, zda je možné uskutečnit alespoň nějakou dílčí část radikálně islámské palestinské vize. Teroristické útoky, jak už jsem poznamenal, obvykle nemají žádné podstatnější strategické výsledky a žádných mocenských přesunů se jejich pomocí nedosahuje. Pokud člověk není ochoten počkat (tak, jak to o sobě tvrdil doktor Rantísí) na dobu, kdy scénu ovládne příští a možná i přespříští generace, strategické plánování zaměřené na plnění stanovených cílů bude nevyhnutelně nahrazeno symbolickým násilím – buď beze zbytku, anebo v rostoucí míře. K revolučním změnám může dojít působením dobře organizovaného masového hnutí – jako například v Íránu – a může je provést rovněž úspěšná vojenská síla, jako tomu bylo v Afghánistánu. Revoluční změny se mohou uskutečnit také následkem politického tlaku, jako například v Súdánu a Pákistánu, kde režimy tváří v tvář náboženským nacionalistickým ideologiím kapitulovaly, takže vlastně došlo k jakýmsi postupným, zároveň však téměř nekrvavým pučům. Jak už jsme si povšimli výše, platí, že primárním prostředkem uchvácení moci v žádném z těchto případů nebyly teroristické útoky.

Na druhé straně existují i případy, kdy moc nashromážděná s přispěním teroristických útoků posloužila jako trumf uplatnitelný v průběhu vyjednávání vedoucích k urovnání sporu a někdejší teroristická uskupení se proměnila v hladce fungující politické

strany. Příkladem tohoto procesu, který můžeme označit souslovím „domestikace násilí“, je dojednání mírového urovnání sporu v Severním Irsku a nástup strany Sinn Féin jako politické síly, jež se dokáže v místních volbách dobře uplatnit. Jak však ukázal výbuch bomby, k němuž došlo v srpnu 1998 v severoirském městečku Omagh, podobné kompromisy se ne vždy dočkají chápavého přijetí mezi příslušníky různých odpadlických frakcí původních aktivistických hnutí, kteří trvají na tom, že je nutné pokračovat v polovojenském násilném odporu. Koneckonců ideologie kosmické války pokojnému urovnání různic příliš prostoru neposkytuje. Zároveň však incident v Omaghu prokázal, že podpora, kterou veřejnost kompromisnímu řešení začne poskytovat, může vést k tomu, že se pachatelé násilí ocitají v izolaci, a nepřestanou-li s teroristickými útoky, mohou za to zaplatit ztrátou veřejné podpory, jíž se doposud těšili.

Zcela zásadním faktorem, jenž rozhoduje o úspěchu či selhání snahy přejít od násilí k politice kompromisu, bývá někdy postoj, který zaujme protivník – totiž onen odvěký nepřítel, proti němuž teroristé vedli svůj boj. Pokusy o řešení konfliktů v Severním Irsku a v Palestině poskytují v tomto ohledu názorné příklady. V Severním Irsku Britové z krveprolití v Omaghu nikdy neobviňovali stranu Sinn Féin a čelní představitelé jak Sinn Féin, tak i vlády v Londýně atentát jednomyslně odsoudili. Veřejnost se v důsledku toho k násilí v Omaghu postavila jako k nesmyslnému aktu, který byl z hlediska politických cílů, o něž usiluje severoirské katolické společenství, zcela okrajový a kontraproduktivní. Naproti tomu v Izraeli poté, co byly mírové dohody zpochybněny a došlo k obnovení teroristických útoků, které organizovali členové hnutí Hamás, obvinili izraelští čelní politici z terorismu přímo palestinského mírového vyjednavče Jásira Arafáta. Ariel Šaron a další izraelští představitelé tak – nejspíš zcela bezděky – přispěli ke zvýšení obecné věrohodnosti hnutí Hamás, které v důsledku postavili na roveň Arafátovi, a zároveň podkopali legitimitu sekulárního palestinského předáka, poněvadž mu kladli za vinu útoky aktivistických renegátů, které ve svém postavení asi jen stěží mohl nějak kontrolovat. Teroristické útoky tudíž vedly k oslabení Arafáta a naopak k posílení hnutí Hamás, a následně k dalšímu roztáčení kola násilí.

Ujednání kompromisu s aktivisty uchylujícími se k teroristickým metodám je nanejvýš choulostivou záležitostí, o tom není

pochyb. Je to řešení, které ne vždy funguje. Výsledkem v některých případech bývá usmíření několika aktivistů, zatímco ostatní mohou být naopak rozrušeni tím, co považují za zradu svých zásad. Případ Jásira Arafáta a hnutí Hamás komplikovala nejen nedostatečná spolupráce z izraelské strany poté, co v izraelských volbách zvítězil Ariel Šaron a vládu převzala pravicová koalice, nýbrž i neústupnost hnutí Hamás a obavy jeho představitelů ze ztráty veškerého vlivu, který jim zajišťovala jejich dosavadní taktika. V roce 1996 někteří členové hnutí Hamás sice prohlašovali, že přišel čas změnit strategii a zúčastnit se jako řádná politická strana palestinských voleb, ale čelní představitelé hnutí tuto změnu nakonec odmítli. Jeden z důvodů jejich neochoty byl politický: dobře věděli, že v Gaze sice mohou dosáhnout vítězství, avšak na Západním břehu se netěší podpoře dostatečné na to, aby překonali Fatah a ostatní strany podporující Arafátovu Palestinskou samosprávu. Další motiv, jenž vedení hnutí Hamás přiměl k neústupnosti, byl svou povahou ideologický: jakmile totiž někdo začne používat rétoriku kosmické války, nebývá snadné v takovém zápolení ustát, aniž to znamená rezignaci na vůli Boží.

Oddělení náboženství od politiky

Čtvrtým mírovým scénářem je oslabení absolutismu boje, který aktivisté podle svého přesvědčení vedou. Je třeba odstranit z politiky náboženský aspekt a vrátit ho do sféry mravní a metafyzické. Dokud si obrazy duchovního válčení v myslí náboženských aktivistů uchovávají sílu a nepřestanou bezprostředně souviset se zápolením v sociálním světě, který je obklopuje, scénáře, které jsme tu právě rozebrali (dosažení snadného vítězství nad náboženskými aktivisty, jejich zastrášení a podrobení a uzavření kompromisu), zůstanou i přinejlepším dosti problematické. Na druhé straně existují rovněž případy, kdy se náboženská politika v minulosti těšila značné přesvědčivosti, ale podařilo se dosáhnout proměny samotné představy kosmické války. Nutné přitom je, aby postupně převládlo umírněnější chápání obrazu náboženského válčení, takové, v němž už politická a sociální konfrontace nebude hrát hlavní roli.

Krajní podoba tohoto řešení – stav, kdy se náboženství vrátí k tomu, co Casanova popsal jako jeho privatizaci v postsvícenském světě – je však dosti nepravděpodobná.³⁸ Jen málokterý

radikál bývá ochoten vrátit se zpět do doby, kdy ještě veřejný svět řídily sekulární autority a náboženství zůstávalo bezpečně za zdmi kostelů, mešit, chrámů a synagog. Většina náboženských aktivistů má naopak sklon považovat společenské projevy kosmického zápasu za nejdůležitější část své víry a sní o tom, že náboženství bude opět postaveno do samého středu veřejného života, kam podle jejich přesvědčení právem patří.

Na přelomu dvacátého a jedenadvacátého století však vzdor tomu v mnoha islámských zemích dochází k určitým projevům odporu vůči politizovanému náboženství. Íránští studenti v roce 1999 demonstrovali na podporu veřejných osobností, jako je například umírněný teolog Abdolkarím Sorúš, který dovozuje, že interpretace náboženství jsou jen relativní a v průběhu času se mohou měnit.³⁹ Tento myslitel rozlišuje mezi náboženstvím a ideologií a prohlašuje, že muslimští duchovní nemají v politice co pohledávat.⁴⁰ S podobnými stanovisky vystoupili i někteří další umírnění islámští myslitelé, k nimž patří Hasan Hanafí z Egypta, Rášid Ghanúší z Tuniska nebo Muhammad Arkún z Alžírsko. Obraz zápasu podle nich znamená v převážné míře duchovní bitvu, popřípadě soupeření mezi mravními stanovisky, spíše než střetnutí mezi dvěma ozbrojenými nepřáteli.

Alespoň částečně tudíž tyto myslitelé obhajují to, co René Girard doporučuje ve svém rozboru způsobů, jak se náboženství může stát lékem na násilí. Girard chápe rituál oběti jako násilí odvedené stranou, znamená toho, co bychom mohli označit za ritualizovanou kosmickou válku. Podle Girarda náboženství za předpokladu, že plní svou úlohu tak, jak by ji plnit mělo, poskytuje společnosti symbolický způsob jak ztvárnit násilné podněty, takže už je pak nebývá nutné vyjadřovat ve skutečném světě.⁴¹ Mark Anspach, jeden z Girardových spolupracovníků, si povšiml, že islám postrádá rozvinutou strukturu rituální oběti, s níž se setkáváme ve většině ostatních náboženských tradic, a tudíž odjakživa čelí hrozbě „zmatení rituálu a dějin“, což má za následek ritualizované – ale přitom zcela skutečné – násilí, jehož terčem se stávají posvátní protivníci.⁴² Tím, co předkládá Sorúš a jemu podobní islámští myslitelé, není nutně umírněný islám, nýbrž spíše islám obrozený – muslimská zbožnost dostatečně plná života a symbolicky bohatá na to, aby plnila funkci, o níž Girard a Anspach tvrdí, že by ji náboženství plnit mělo: odvádět násilí stranou prostřednictvím jeho rituálního ztvárnění.

Sorúšova představa islámu navíc umožňuje náboženství hrát i veřejnou roli, byť nikoli takovou, kdy by společnost ovládalo. Podobně jako v protestantské reformaci Martina Luthera doporučuje Sorúš nezprostředkovanou formu náboženství, jež bude jak osobní, tak i veřejná. Nespolehá se příliš na duchovenskou hierarchii a její privilegia (v Íránu se kvůli tomuto svému stanovisku dostal do velkých potíží), ale jeho reformovaný islám přitomení ani žádné zprivatizované náboženství. Podobně jako sociálně odpovědní protestanti připisuje také Sorúš ve veřejné oblasti náboženství prorockou úlohu. Má se stát formou sociálního aktivismu, která se politické moci spíše vyhne a upřednostní mravní přesvědčování, přičemž představa zápasu se změní v soupeření idejí spíše než protikladných politických stran.

Řešení, jako je to, jež v Íránu zformuloval Sorúš, tedy nevyžadují, aby byl obraz války z veřejného života odstraněn ani aby na něj věřící zcela rezignovali. Spíše je přeměrován tak, aby se odehrával na bojišti idejí. Má-li však dojít k takové transformaci, je potřeba splnit dvě podmínky: členové aktivistického náboženského společenství musí takovou umírněnou formu sociálního zápasu přijmout jako naprosto legitimní reprezentaci kosmické války a právě tak ji musí přijmout i jejich protivníci, aniž v ní budou spatřovat hrozbu. Co se týče první podmínky, rozumí se, že sekulární autority nemohou v tomto směru podnikat téměř nic, poněvadž nutná je zejména změna uvažování v rámci náboženství samotného, jakož i nástup jiných vedoucích představitelů. Naproti tomu ve smyslu druhého kritéria lze vykonat mnoho užitečného, pokud se podaří odolat pokušení postupovat tak, že to bude dokonale odpovídat představě nepřítel v kosmické válce, a neuzavírat se možnosti, že náboženství může i nadále hrát společenskou roli, byť samozřejmě na méně násilné a konfrontační úrovni.

Pokud se ovšem k někomu přistupuje jako k nepříteli, logicky vzniká značné pokušení jako nepřítel reagovat. Obzvláště to platí v těch případech, kdy v minulosti došlo ke skutečně brutálním provokacím. Například po útocích na Světové obchodní středisko a Pentagon z 11. září 2001 si vláda Spojených států uvědomila, že se nachází v podobné situaci, jaké čelí vláda Izraele: obě vlády k utišení voličstva musely vyrukovat s rychlou a drtivou odvetou. Na druhé straně však takové odvety jen zřídka přinášejí výsledky, jsou-li jedinou reakcí na terorismus. Jak už jsme viděli, odvetné

úderů zpravidla nedokáží zničit cíle, proti nimž jsou namířeny, zcela beze zbytku, provokují další teroristické útoky, a navíc velmi dobře zapadají do scénářů války, s nimiž teroristé operují a v nichž pro žádný snadný kompromis nezůstává prostor.

Lze chápat, že ponechat teroristické útoky bez odpovědi, to si může dovolit jen málokterá vláda. Obecně vzato, vlády musí ostražitě sledovat potenciální teroristické skupiny, důsledně usilovat o zatčení těch, kdo jsou podezřelí ze spáchání teroristických útoků, a co nejrychleji je stavět před řádné soudy. Přístup k terorismu pod heslem „oko za oko“ však většinou selhává, ne-li z jiných důvodů, tedy proto, že vlády obvykle nebývají ochotny snížit se ke skutečně brutálním opatřením a vést špinavou válku toho typu, jakou vedou skupiny páchající teroristické útoky. Kromě toho mívají vládní činitelé obvykle na paměti, že lidé pohybující se v kulturách násilí, z nichž vyvstávají strategie teroristických útoků, bedlivě sledují, jak představitelé vlády na násilí zareagují. Jakákoli odvěta proti pachatelům násilných útoků, a to dokonce i v podobě odvetných úderů, podpoří důvěryhodnost, jíž se teroristé v rámci svého vlastního společenství těší. Platí, že dostane-li se podpory umírněným předákům těchto společenství, povede to naopak k oslabení pozic extremistů.

Jako příklad pokusu o umírněnou odpověď terorismu může posloužit britská reakce na násilí, jehož se dopouštěli příslušníci Irské republikánské armády, a také přinejmenším jedna z fází boje mezi Izraelem a palestinskými aktivisty. Když se Tony Blair, ministerský předseda Velké Británie, spřátelil s Gerry Adamsem, předákem strany Sinn Féin pokládané za politické křídlo IRA, anebo když si izraelský premiér Jicchak Rabin potřásl rukou s Jásirem Arafátem, našlo se v zemích, v jejichž čele tito představitelé stáli, mnoho takových, kdo byli přesvědčeni, že se stali svědky proradného ústupu teroristům. Podobně i v Adamsově a Arafátově táboře byli lidé, kteří měli pocit, že čelní představitelé strany Sinn Féin a palestinství předáci rezignovali na své nejzákladnější principy. Jak jsme viděli, tragédie v Omaghu a sebevražedné útoky, jež provádělo hnutí Hamás, byly násilným vyjádřením právě této nespokojenosti a jejich terči se stávali umírnění vedoucí představitelé jak vlády, tak i širokého hnutí, k němuž se útočníci sami hlásili. Jak britské, tak i izraelské úřady však vytrvaly v nastoupeném směru, poněvadž si byly vědomy, že mají zcela jedinečnou příležitost podpořit mírové řešení spíše než řešení násilná, a – z větší