

KAPITOLA 1

TEROR A BŮH

Když v prosinci roku 2001 rozmetala plastická trhavina, kterou měl připevněnou na těle sebevražedný atentátník vyslaný hnutím Hamás, zrenovované nákupní středisko Ben Jehudy v Jeruzalémě, výbuch měl za následek újmu nejen na životech a na majetku, ale také na důvěře, s níž většina z nás pohlíží na svět. Podobně jako po předchozích teroristických útocích, k nimž došlo ve stejném oblíbeném středisku, média znovu přinášela obrazy zakrvácených obětí a v pozadí scény bylo jasně vidět dvojité oblouky restaurace McDonald's, jejíž důvěrně známá optimistická atmosféra prapodivně kontrastovala s okolním krveprolitím. Mnozí diváci, kteří sledovali televizní záběry, na nich rozpoznávali symboly svého vlastního běžného života, jež se staly terčem útoku, a zástupně tak pocítovali úzkost – hrůzu (neboli teror) – zakoušenou těmi, kdo čelili následkům útoku z první ruky. Koneckonců, mezi raněnými mohl být každý, kdo někdy v životě navštívil restauraci McDonald's, což znamená v podstatě každý občan civilizovaného světa. V tomto smyslu byl jeruzalémský výbuch útokem nejen na Izrael, ale také na normální život, jak jej zná většina lidí.

Ztrátu nevinnosti pocítovali stejně palčivě i Američané, když 11. září 2001 v hrůze sledovali televizní záběry z útoku na Světové obchodní středisko v New Yorku. Američané se přitom už v letech, která zničení Světového obchodního střediska bezprostředně předcházela, stali terčem řady nejrůznějších teroristických útoků, ať už šlo o etnicky motivované přestřelky v Kalifornii a v Illinois z roku 1999, atentáty na americká velvyslanectví v Africe, jež se odehrály v roce 1998, bombové útoky na interrupční kliniky v Alabamě a Georgii, které byly spáchány v roce 1997, výbuch na Olympijských hrách v Atlantě anebo o atentát na americká kasárna v Dahránu v Saúdské Arábii roku 1996, tragické zničení federální budovy v Oklahoma City v roce 1995 či výbuch ve Světovém

obchodním středisku z roku 1993, jenž se stal přízračnou předzvěstí hrůzy, která přišla ani ne o osm let později. Tyto incidenty, jakož i několik dalších násilných činů, v nichž hráli roli američtí náboženští extremisté (včetně křesťanských milicí, hnutí Křesťanská totožnost a různých křesťanských protiinterrupčních aktivistů), přivedly Američany do téhož nepříjemného postavení, v jakém se nachází množství lidí po celém světě. Ve stále rostoucí míře je v současnosti potřeba, aby proti náboženskému násilí s úplnou samozřejmostí bojovala celá globální společnost.

Například Francouzi už čelili bombám, jež v metru rozmístili alžírští islámští aktivisté, Britové zase výbuchům nákladních automobilů nebo autobusů, které odpalovali irští katoličtí nacionalisté, a Japonci nervovému plynu, jež v chodbách tokijského metra vypustili členové hinduisticko-buddhistické sekty. V Indii získali obyvatelé Dillí nové zkušenosti s bombami v automobilech, jež tam nastražili sikhští a kašmírští separatisté, a na Srí Lance byly celé obvody města Colomba zničeny jak tamilskými, tak i sinhálskými militanty. Egypťané jsou nuceni žít s hrozbou islámských útoků na kavárny a výletní lodě, Indonésané se stali svědky bombových útoků vedených proti nočním klubům na Bali, které spáchali aktivisté s vazbami na al-Káidu, Alžíráné ztratili celé vesnice, které se staly terčem útoků údajně spáchaných stoupenci Fronty islámské spásy, a Izraelci i Palestinci čelí smrtícím aktivitám extremistů jak židovských, tak i muslimských. Pro mnoho obyvatel Blízkého východu se dnes teroristické útoky staly způsobem života.

Kromě toho, že k těmto teroristickým aktům dochází ve stejném čase, vykazují rovněž dvě shodné a nápadné charakteristiky. Zaprvé, jedná se o skutky násilné – dokonce brutální – a velice přesně naplánované tak, aby v lidech vyvolávaly hrůzu. Zadruhé, jejich motivace bývá náboženská.

Význam náboženského terorismu

Zuřivost náboženského násilí jsem si plně uvědomil uprostřed konfliktu v Severním Irsku, když se mi doneslo, že v belfastské čtvrti, kterou jsem navštívil předchozího dne, došlo k výbuchu bomby nastražené v automobilu. Den poté explodovaly zápalné bomby v několika restauracích a obchodech, podle všeho na protest proti křehké mírové dohodě z roku 1998, jež byla podepsána

o několik měsíců dříve. Pro mne to bylo navíc zneklidňující opakování jiného případu, kdy jsem unikl jen o vlásek. Došlo k tomu v Izraeli. Sebevražedný atentát, k němuž se pak přihlásilo militantní křídlo palestinského muslimského politického hnutí Hamás, rozmetal autobus nedaleko Hebrejské univerzity pouhý den poté, co jsem ji navštívil – pokud se pamatuji, jel jsem týměž autobusem. Obrazy zohavených těl na jeruzalémské ulici a vybombardovaných restaurací v Belfastu tudíž přímo a bezprostředně ovlivnily můj pohled na svět.

Tehdy jsem si uvědomil totéž, co si na nějaké úrovni uvědomuje většina z nás, kdykoli sledujeme obrázky následků teroristických činů: v jiný den, jiný čas, možná v jiném autobuse, mohlo být jedno z těl roztrhaných teroristickým výbuchem na kusy i mé vlastní. Tím, co mi přišlo na mysl, když jsem slyšel o bombách v Jeruzalémě a Belfastu, nebyl ovšem ani tak pocit úlevy, že já sám jsem v bezpečí, jako spíše pocit zrady – poznání, že osobní bezpečnost a řád, jež zpravidla považujeme za základní předpoklad veřejného života, nemůžeme ve světě, kde dochází k teroristickým útokům, přijímat jako samozřejmost.

A o to jde po mém soudu především: cílem terorismu je vyděsit. Slovo „teror“ pochází z latinského *terrere*, vlastně „přimět k třesení“. V politickém smyslu, jako útok proti veřejnému řádu, se ho začalo běžně používat během „vlády teroru“ za Francouzské revoluce na sklonku osmnáctého století. Veřejná reakce na násilí – ono „třesení“, jež terorismus vyvolává – je součástí významu samotného výrazu terorismus. Je tedy správné, abychom definici terorismu předložili my – ti, kdo jsou vyděšeni – a nikoli strana, jež se takových skutků dopouští. Právě my – anebo častěji naši veřejní činitelé, média – prisuzujeme násilným aktům označení, jež z nich činí akty terorismu. Jedná se o ničivé skutky páchané veřejně a bez jasného vojenského účelu, jež mají za následek rozšířený pocit strachu.

Tento strach se nezřídka mění v hněv, když objevíme přítomnost další charakteristiky, kterou tyto akty veřejného násilí často vykazují: jsou ospravedlňovány náboženstvím. Většina lidí je přesvědčena, že náboženství má být přece zdrojem klidu a pokoje – nikoli hrůzy. Přesto však náboženství lidem, kteří se takových věcí dopouštějí, často poskytuje nejen ideologii, ale i motivaci a organizační strukturu. Je jistě pravda, že některé teroristické činy páchají i veřejní představitelé, kteří tak užívají jakéhosi „státního terorismu“

s cílem podrobit si obyvatelstvo. Stalinovy pogromy či vládou podporované eskadry smrti v El Salvadoru, genocidní vraždění Rudých Khmérů v Kambodži, etnické čistky v Bosně a v Kosovu nebo vládou vyprovokované násilí Hutuů a Tutsiů ve střední Africe, to všechno lze v této souvislosti zmínit. Spojené státy byly po právu obviněny z terorismu v podobě zvěstev, k nimž docházelo v průběhu války ve Vietnamu, a existují určité důvody považovat jaderné bombardování Hirošimy a Nagasaki za akty terorismu.

Avšak „terorismus“ bývá častěji spojován s násilím, jehož se dopouštějí znevýhodněné skupiny zoufale usilující vydobýt si alespoň minimální moc a vliv. I když tyto skupiny nikdy nedokáží zabít v takovém měřítku jako vlády, jež disponují nesrovnatelnou vojenskou mocí, počtu svých příslušníků, jejich odhodlání a nebezpečné nepředvídatelnosti vděčí za vliv, který vůbec neodpovídá skromným vojenským zdrojům, z nichž mohou čerpat. Některé takové skupiny se nechaly inspirovat cíli veskrze sekulárními. Motivují je levicové ideologie, jako je tomu v případě Světlé stezky, skupiny Tupac Amaru v Peru či Rudé armády v Japonsku, anebo touha po etnické, případně regionální samostatnosti, s jakou se setkáváme u baskických militantů ve Španělsku a kurdských nacionalistů na Blízkém východě.

Častěji však teroristické postupy motivuje náboženství, jež někdy vystupuje ve spojení s jinými faktory, jindy jako prvotní inspirace. Obecně se usuzuje, že v posledních desetiletích dvacátého století došlo k vzestupu náboženského násilí po celém světě, a lidé, kteří o takových záležitostech vedou záznamy, to potvrzují. Roku 1980 bylo na seznamu teroristických skupin uveřejňovaném ministerstvem zahraničí Spojených států jen jedno jediné opravdu náboženské uskupení, kdežto o dvacet let později, na přelomu dvacátého a jednadvacátého století, představovaly už náboženské organizace více než polovinu uvedených skupin.¹ Figurovala mezi nimi uskupení židovská, muslimská i buddhistická. Kdybychom na konec seznamu připsali ještě další násilné náboženské skupiny po celém světě, včetně řady křesťanských milicí a jiných polovojenských organizací aktivních přímo ve Spojených státech, celkový počet náboženských teroristických skupin by se vyšplhal vysoko. Podle Chronologie mezinárodního terorismu, kterou vydala nadace RAND spolu s Univerzitou St. Andrews, vzrostlo meziročně zastoupení náboženských skupin koncem devadesátých let z 16 z 49 teroris-

tických skupin na 26 z 56.² Proto také prohlašují představitelé americké vlády nezřídka terorismus ve jménu náboženství a etnického původu – jak to vyjádřil jeden z nich – za „nejvýznamnější problém bezpečnosti, jemuž čelíme po skončení studené války“.³

V této studii zaměříme pozornost právě na podivnou vzájemnou přitažlivost mezi náboženstvím a násilím. I když se v současnosti někteří pozorovatelé snaží zjevnou souvislost náboženství a násilí zlehčit a vyložit ji jako anomálii, výsledek působení politické ideologie či typický rys fundamentalismu chápaného jako mutantní forma náboženství, osobně tento názor nesdílím. Vysvětlení hledám spíše v tom, jak dnes působí geopolitické síly, a v násilném napětí, jež můžeme nalézt na nehlubších úrovních náboženské představitosti.

V dějinách náboženských tradic – od biblických válek až po křížácká dobrodružství a akty mučednictví – nepřestávalo násilí nikdy číhat kdesi ve stínu opodál. Zbarvovalo temnější a mysterióznější náboženské symboly. Obrazy smrti nikdy nebyly příliš vzdáleny samé povaze moci, jíž náboženství čeří lidskou představitost. Jedna ze stále se vracejících otázek, kterou si kladli velcí badatelé zabývající se náboženstvím (včetně Émila Durkheima, Marcela Mause nebo Sigmunda Freuda), zní: Proč je tomu tak? Proč se zdá, jako by náboženství potřebovalo násilí a násilí náboženství? Proč přijímají někteří věřící s takovou jistotou představu, že ničení je věcí božského pověření?

Tyto otázky získaly v posledních letech zvláštní naléhavost, protože náboženské násilí se znovu objevilo na scéně, nezřídka ve formě vykalkulované s cílem vyvolat masové zděšení. Současné násilné akty bývají navíc často ospravedlňovány historickými precedenty z násilné minulosti náboženství. Vzdor tomu jsou ovšem síly, jejichž společné působení má za následek náboženské násilí, specifické pro každý konkrétní historický okamžik. To je důvod, proč jsem se rozhodl zaměřit na zkoumání několika konkrétních případů náboženského násilí, a to jak v jejich kulturních kontextech, tak i v rámci globálních sociálních a politických změn, jež jsou pro naši dobu charakteristické.

Má kniha se tedy zabývá otázkou náboženského terorismu: píše se v ní o násilných aktech, jež jsou na přelomu dvacátého a jednadvacátého století páchany veřejně, přičemž náboženství poskytuje ospravedlnění, organizaci a světonázor těm, kdo je páchají. Pokouším se proniknout do ustrojení mysli těch, kdo se

násilí dopouštějí a podporují je, s cílem pochopit, proč bývají tyto skutky často spojovány s náboženskými cíli a proč k nim právě v tento historický okamžik dochází s takovou četností. I když nemám v úmyslu vyjadřovat sympatie lidem, kteří páchají tak strašlivé věci, chtěl bych jim i jejich světonázorům porozumět natolik, aby mi to umožnilo chápat, jak oni sami i jejich stoupenci mravně ospravedlňují to, co dělají.

Hlavu si přitom nelámu nad tím, proč se špatní lidé dopouštějí špatných skutků, nýbrž spíše nad otázkou, proč se špatných skutků dopouštějí lidé, kteří by se jinak zdáli být dobří – v případě náboženského terorismu jde o zbožné lidi oddané mravnímu pohledu na svět. Když se zamýšlíme nad vznešeně znějící rétorikou, s níž často představují své záměry, je snad ještě tragičtější, že prostředky, kterými je chtějí uskutečnit, mívají za následek tolik utrpení a tolika lidem převracejí svět vzhůru nohama – nejen těm, kdo strádají v přímé souvislosti s takovými skutky, nýbrž i dalším, kteří jsou jejich svědky, dokonce i z velké dálky.

Protože chcí porozumět kulturním kontextům, jež takové násilné akty vyprodukovaly, zaměřuji se na ideje a na podpůrná společenství ležící v jejich pozadí spíše než na „teroristy“, kteří je spáchali. Samo slovo „terorista“ je vlastně s ohledem na záměry této studie do značné míry problematické. Jedna z potíží, jež takový výraz působí, spočívá v tom, že mi neumožňuje náležitě rozlišovat mezi organizátory útoků, těmi, kdo je provádějí, a množstvím lidí, kteří je podporují jak přímo, tak i nepřímo. Jsou to všechno teroristé, anebo jen někteří z nich – a pokud jen někteří, kteří vlastně? Dalším problémem spojeným s tímto označením je, že se zdá, jako by vyčleňovalo jistý přísně vymezený druh lidí, kterým se říká „teroristé“ a kteří se vyznačují tím, že jsou ochotni uchylovat se k násilí. Odtud můžeme dále vyvodit, že tito lidé jsou rozhodnutí dopouštět se terorismu, ať už je k tomu vede jakýkoli důvod – někdy si k ospravedlnění svých ničemností vyberou náboženství, jindy zase ideologii. To pak logicky znamená, že terorismus existuje, poněvadž existují teroristé, a kdyby se nám podařilo zbavit se nějak teroristů, svět by byl mnohem příjemnějším místem k žití.

I když toto řešení působí velmi lákavým dojmem, skutečností je, že mezi „teroristy“ a jejich „neteroristickými“ stoupenci leží jen velmi tenká hranice. Podobně není zřejmé, zda existuje něco takového jako „terorista“ dříve, než je zosnováno spiknutí s cílem spáchat to, co pak označujeme za terorismus. Třebaže se v každé

společnosti vyskytují sociopaté a lidé, kteří pociťují sadistickou rozkoš ze zabíjení, jedinci tohoto typu se promyšlených veřejných událostí, jaké si s terorismem běžně spojujeme, účastní jen zřídka; není ani mnoho studií terorismu, jež by se zaměřovaly výhradně na osobnosti teroristů. Studie rozebírající psychologii terorismu se zabývají z převážné části sociální psychologií, jinak řečeno, jde jim o způsob, jak lidé reagují na určité skupinové situace umožňující násilné veřejné jednání.⁴ Není mi známa žádná studie, jež by naznačovala, že lidé jsou teroristy nějak od přírody. Ačkoli se v náboženském terorismu angažují i aktivisté, kteří trpí duševními problémy, v jiných případech jde o lidi, kteří se zdají být naprosto normální a společensky dobře přizpůsobení, jen se ocitli v mimořádných typech společenství a vyznávají vyhocené světonázory.

Většina lidí, kteří jsou zapleteni do náboženského terorismu, se do určité míry podobá doktoru Baruchu Goldsteinovi, který zabil více než třicet muslimů modlících se v hebronské Hrobce patriarchů. Goldstein vyrůstal ve středostavovském prostředí newyorského Brooklynu a vystudoval medicínu na Lékařské koleji Alberta Einsteina v Bronxu. Za nějaký čas ho však jeho oddanost krajní formě sionismu přivedla do Izraele, kde žil v osadě Kirjat Arba. Ačkoli byl po mnoho let politicky aktivní (působil jako manažer volebních kampaní rabbiho Meira Kahana, který usiloval o křeslo v izraelském parlamentu), nezdálo se, že by to byl člověk jakkoli iracionální či brutální. Předtím než spáchal útok v Hebronu, byl jeho nejnápadnějším politickým vystoupením dopis, který zaslal šéfredaktorovi listu *New York Times*.⁵ Pokud měl Goldstein nějaké hluboké, perverzní osobnostní nedostatky, jež nakonec vystoupily na povrch a udělaly z něho teroristu, nic o nich nevíme. Dostupné doklady svědčí o opaku: plyne z nich, že Goldstein byl podobně jako jeho protějšky z hnutí Hamás docela slušný člověk, jehož pouze přemohl neodolatelný pocit oddanosti náboženské vizi, kterou ve společenství, k němuž patřil, sdíleli mnozí. Začal být přesvědčen, že jeho vize i společenství čelí těžkému útoku, a přivedlo ho to až k zoufalému a tragickému činu. Co se týče náboženských obav, je jasné, že Goldstein jim připisoval obrovskou váhu (byl jimi doslova posedlý), ovšem označit ho za teroristu dříve, než spáchal svůj děsivý čin, to by znamenalo, že byl teroristou od přírody a jeho náboženství bylo prostě jen zástěrkou. Doklady, jež máme k dispozici, však ani v nejmenším nenaznačují, že by jedno či druhé odpovídalo skutečnosti.

Z tohoto důvodu užívám výrazu „terorista“ jen zřídka. Pokud se v textu přecejeno objeví, uplatňuji ho v tom významu, v jakém se užívá slovo „vrah“: týká se konkrétních osob až poté, co prokazatelně spáchaly teroristický zločin nebo jeho spáchání plánovaly. Dokonce i pak zůstávám při užívání tohoto slova obezřetný, protože technicky vzato je násilný akt „terorismem“ pouze v očích soudu, veřejněji pak v očích médií a vposledku tudíž v očích přihlížejícího. Staré rčení, podle něhož „pro jednoho terorista je pro druhého bojovník za svobodu“, má jistě něco do sebe. Označení „terorista“ je tedy subjektivním rozhodnutím ve věci legitimacy jistých násilných aktů právě tak jako jejich popisem.

Když jsem vedl rozhovory s militantními náboženskými aktivisty a s jejich stoupenci, uvědomil jsem si, že to, co jejich skupiny podnikají, sami označují výrazem „terorismus“ jen velmi zřídka. Někteří mi řekli, že by jejich skupiny měly být označovány jako militantní spíše než teroristické. Luterský pastor usvědčený z bombového útoku na interrupční kliniku není terorista, jak sám prohlásil, poněvadž mu násilí samo o sobě nepřináší žádné potěšení. K násilným prostředkům se uchýlil jen s konkrétním cílem, a z toho důvodu vykládal události, k nimž došlo, jako „obraně akce“ ve jménu „nenarozených“.⁶ Aktivisté na obou stranách bojí v Belfastu popisovali sami sebe jako „příslušníky polovojenských organizací“. V Indii vůdce sikhského separatistického hnutí prohlásil, že dává přednost označení „militantní“, a prozradil mi, že označení „terorista“ nahradilo nálepku „čarodějnice“ a slouží dnes jako výmluva umožňující pronásledovat ty, kteří nejsou v oblibě.⁷ Jeden z mužů spojených se sítí al-Káida se sikhským vůdcem v podstatě souhlasil a řekl, že slovo „terorista“ je tak „zmatené“, že je ani nelze užívat bez mnoha upřesnění.⁸ Stejný názor vyjádřil také politický vůdce hnutí Hamás, s nímž jsem mluvil v Gaze. O sebevražedných útocích, které jeho hnutí podniká, vždy mluvil jako o „operacích“.⁹ Podobně jako mnozí aktivisté, kteří se uchýlili k násilí, přirovnal svou skupinu k armádě provádějící obranné manévry a užívající násilí strategicky jakožto nutný postup. Slovo „terorista“ či „terorismus“ nevypravil ani jednou.

Není to jen věc sémantiky. Zda člověk slova „terorista“ k popisu násilných aktů užívá či nikoli, je dáno tím, zda dotyčné akty považuje za oprávněné. Z velké části závisí tudíž užití tohoto výrazu na světovém názoru, k němuž se mluvčí hlásí: hledí-li na svět jako na místo v zásadě pokojné a mírumilovné, násilné akty vnímá jako

terorismus, zatímco pokud je přesvědčen, že svět je ve válce, může je považovat za legitimní. Lze je pak chápat jako preventivní údery, jako obrannou taktiku, k níž se přistupuje v rámci právě probíhající bitvy, anebo i jako symboly ukazující světu, že stojí před vsutkou těžkým a zásadním konfliktem.

Ve většině případů, jimiž se tato kniha zabývá, bývá konflikt popisován jazykem náboženství. Je-li tomu tak, jakou roli v něm náboženství hraje? Vykazují násilné akty, jichž se dopouští hnutí Hamás, charakteristiky odlišné od těch, jakými se vyznačují akce podnikané příslušníky sekulárních hnutí, jako jsou například kurdské organizace? Klademe si otázku, zda se náboženský terorismus nějak liší od ostatních druhů terorismu.

V této knize se vyjasní, že přinejmenším v určitých případech představuje náboženství skutečně významný faktor. Některé z rozdílů, jež tu vystupují, jsou na první pohled zřejmé, například transcendentní moralismus, jímž bývají akty náboženského teroru ospravedlňovány, a rituální intenzita, s níž bývají páchany. Jiné rozdíly sahají hlouběji a týkají se samé podstaty náboženství. Známé náboženské obrazy boje a proměny – koncepty kosmické války – bývají uplatňovány v zápasech, které se odehrávají bezesbýtku na tomto světě. Když někdo dospěje k názoru, podle něhož k těmto kosmickým bitvám dochází právě zde, na lidské rovině, objeví se důsledky v podobě praktických násilných činů.

Tím se dostáváme k dalšímu tématu: ospravedlňuje-li se násilí náboženstvím, vyplývá odtud, že náboženství je prostě využíváno k politickým cílům? Nejedná se o tak jednoduchou otázku, jak by se snad mohlo zdát. Komplikuje ji zejména obnovená role, kterou náboženství sehrává v různých částech světa jako ideologie veřejného řádu – zvláště v rámci nábožensko-nacionalistických hnutí – v němž jsou náboženské a politické ideologie navzájem propleteny. Jak bude z případů rozebíraných v této knize zřejmé, náboženství není bez viny. Přitom však nelze říci, že by náboženství běžně vedlo k násilí. Děje se tak pouze v případech, kdy dojde ke shodě zvláštního souboru politických, sociálních a ideologických okolností a náboženství pak začnou být spojována s násilnými vyjádřeními sociální ctižádosti, osobní hrdosti a usilování o politickou změnu.

Je tudíž zapotřebí dbát na to, abychom si otázku, proč náboženský terorismus rozbujel právě v tento konkrétní okamžik dějin, kladli ve správném kontextu. Mluví-li o „kontextu“, mám

na myslí historické situace, sociální podmínky a světonázory související s násilnými incidenty. Chceme-li jim opravdu rozumět, budeme muset zkoumat nejen ustrojení mysli těch náboženských aktivistů, kteří se uchýlili k násilí, nýbrž i uvažování skupin, jejichž příslušníci jim poskytli podporu, a ideologie, které takové lidé přijímají.

Proniknout do kultur násilí

Terorismu se jen zřídka dopouštějí samotáři. Když doktor Baruch Goldstein vstoupil s automatickou zbraní do hebronské Hrobky patriarchů, jednal s nevyčteným souhlasem mnoha svých spoluosadníků z Kirjat Arby. Když pět vědců, příslušníků sekty Óm šinrikjó, nastoupilo do vlaků tokijského metra mířících ke stanici Kasumigaseki a otevřeli tam smrtonosné nádoby naplněné jedovatým plynem sarinem, postupovali podle instrukcí vedoucích představitelů své organizace. Když reverend Paul Hill vkročil na chodník v Pensacole ve státě Florida, aby zastřelil doktora Johna Brittona i s osobním strážcem, právě když se chystali vstoupit na půdu kliniky, oslavovali ho příslušníci okruhu militantních protiinterrupčních aktivistů rozptýlení po celých Spojených státech. Když Muhammad Atta a jeho druhové ze sítě al-Káida vstoupili na letištích v Bostonu a Newarku na palubu letounů komerčních aerolinií, které o několik desítek minut později narazily do dvojice mrakodrapů Světového obchodního střediska, což pak mělo za následek pád obou budov, plnili přitom jednu z částí podrobně promyšleného plánu, na němž se podílely tucty spoluspiklenců a jemuž přály úspěch tisíce sympatizantů ve Spojených státech, Evropě, Afghánistánu, Saúdské Arábii a dalších zemích po celém světě.

Jak je z těchto případů zřejmé, pachatelé se opírají o podpůrná společenství a v mnoha případech také o rozsáhlou mezinárodní síť – jinak by nemohli uspět. Zapotřebí je také velmi značné dávky mravní opovázlivosti, jež pachatelům těchto aktů umožňuje ospravedlnit ničení majetku v masovém měřítku a smířit se s brutálním útokem na lidské životy, zejména na životy těch, jež pachatelé ani neznají a nepocítují k nim žádné osobní nepřátelství. Něco takového se dá udělat jen na základě zvláště silného vnitřního přesvědčení, sociálního uznání a oficiálního schválení ideologií či autoritou, již pachatel přijímá. Právě proto, že se podobné

skutky neobejdou bez mravní, ideologické a organizační podpory, jedná se zpravidla o kolektivní rozhodnutí – jako tomu bylo v případě spiknutí vedoucího k vypuštění nervového plynu v tokijském metru nebo bombových útoků pečlivě naplánovaných hnutím Hamás.

Dokonce i takové akty, které působí dojmem samostatných dobrodružství, do nichž se pouštějí nevyzpytatelní aktivisté, se často opírají o podpůrné sítě a ideologie. Poukážeme na ně se pak ospravedlnují, ať už jsou tyto sítě a ideologie na první pohled patrné či nikoli. Za Jigalem Amirem, vrahem Jicchaka Rabina, stálo široké hnutí mesianistického sionismu, a to jak v Izraeli, tak i v zahraničí. Podobně i za Timothy McVeighem, usvědčeným atentátníkem z Oklahoma City, a Bufordem Furrowem, údajným pachatelem útoku proti židovským jeslím, stála subkultura militantních křesťanských skupin rozšířených po celých Spojených státech. V pozadí amerického Unabombera Theodora Kaczynského můžeme zase rozeznat stopy hlasité kultury studentských aktivistů konce sedmdesátých let dvacátého století, v níž se člověk mohl snadno nakazit pocitem, že dochází ke „strašlivým věcem“.¹⁰ Výbuch ve Světovém obchodním středisku z roku 1993 byl zpočátku považován za dílo jen malé skupiny jednotlivců ve spojení se slepým egyptským šejchem, později se však ukázalo, že tito lidé udržovali rovněž širší kontakty s celosvětovou sítí islámského aktivismu al-Káida spojovanou se jménem Usámy bin Ládina. Ve všech těchto případech se aktivisté nejen domnívali, že se jejich činy těší podpoře dalších lidí, nýbrž sdíleli také velmi rozšířený pocit, že svět už násilný je: zmítají jím veliké konflikty, které jejich vlastním násilným akcím propůjčují mravní význam.

Narážíme zde na velice významný rys, jež pachatelé patřící k těmto kulturám sdílejí, totiž na pocit, že společenství, k nimž se hlásí, již v současnosti čelí útoku – jsou zneuctována – a jejich skutky jsou tak všehovšudy reakcí na násilí, jehož obětí jsou oni sami. V některých případech jde o pocit, s nímž se citliví lidé stojící mimo hnutí, o něž se jedná, mohou snadno ztotožnit – například pocit útlaku, který zakoušejí muslimové v Palestině, považuje mnoho lidí po celém světě za vcelku pochopitelnou, byť politováníhodnou reakci na situaci, v níž čelí cizí politické nadvládě. V jiných případech, jako je například údajné utlačování, jehož obětí jsou příslušníci amerických křesťanských milic nebo japonské sekty Óm šinrikjó, kteří mají strach, že se nad jejich domy v noci

vznášejí neviditelné černé helikoptéry nebo že existuje mezivládní spiknutí s cílem připravit jednotlivce o jejich svobody, je ovšem většina lidí mimo hnutí přesvědčena, že jde o paranoidní přeludy. Existují i další případy, jež zůstávají vysoce kontroverzní – sem lze zařadit situaci sikhských radikálů v Indii nebo židovských osadníků na Západním břehu, muslimských politiků v Alžírsku, katolických i protestantských militantů v Severním Irsku anebo protiinterrupčních aktivistů ve Spojených státech. V takových konfliktech argumentují na jedné i na druhé straně lidé zcela strážliví a citliví. V mnoha případech, jako jsou například teroristické akty, jichž se dopouštějí aktivisté sítě al-Káida ve spojení s Usámou bin Ládinem, bývají veskrze konkrétní politické křivdy zveličeny tak, že se z nich stávají terče velkolepých duchovních odsudků.

Ať už lidé stojící mimo považují pocity křivdy těch, kdo jsou uvnitř, za oprávněné či nikoli, nepochybně je za takové považují příslušníci dotyčných společenství. A právě jejich sdílené pocity utvářejí kultury násilí, jimž se tolik daří po celém světě, ve čtvrtích židovských nacionalistů od Kirjat Arby až po Brooklyn, kde je boj na obranu židovského národa součástí běžné každodenní existence, v horských městečkách Idaho a Montany, kde místní mají pocit, že náboženská svoboda i svobody jednotlivce jsou ohroženy, poněvadž o jejich zničení usiluje dalekosáhlé vládní spiknutí, i ve zbožných muslimských společenstvích po celém světě, jejichž příslušníci jsou přesvědčeni, že islám je dnes ve válce se sekulární mocí moderní společnosti, která ho obklopuje. Přestože se podobné kultury zeměpisně vzato nacházejí po celé zeměkouli, v některých případech jsou jen velmi malé – je proto třeba mít na paměti, že například kultura násilí vládnoucí v hnutí Hamás není kulturou všech Palestinců, všech muslimů, a dokonce ani všech palestinských muslimů.

Mohl bych tu bez potíží mluvit o teroristických „společenstvích“ či „ideologiích“ spíše než o „kulturách“ násilí, na termínu „kultura“ se mi však líbí to, jak pokrývá oba dva faktory související s teroristickým násilím – ideje i sociální uskupení. Není snad ani třeba dodávat, že termínu „kultura“ zde užívám obecněji než jen ve smyslu estetických produktů společnosti.¹¹ Spíše ho uplatňuji ve všeobecném smyslu tak, aby shrnoval etické i sociální hodnoty v pozadí života každé konkrétní sociální jednotky.

Můj pohled na kulturu byl velmi obohacen myšlenkami několika autorů. Zahrnuje ideu „epistémé“ popsanou Michele Fou-

caultem, tedy světonázoru nebo paradigmatu uvažování, který „definuje podmínky... veškerého poznání“.¹² Nemá daleko ani ke konceptu propojenosti sociálně zakořeněných idejí společnosti. Pierre Bourdieu to označuje výrazem „habitus“, jež definuje jako „sociálně ustavený systém kognitivních a motivačních struktur“.¹³ Jde o sociální základnu toho, co Clifford Geertz popisuje jako „kulturní systémy“: struktury myšlení, světonázory a významy připisované aktivitám konkrétní společnosti. Podle Geertzova názoru zahrnují tyto kulturní systémy jak sekulární ideologie, tak i náboženství.¹⁴

Kulturní přístup ke studiu terorismu, pro nějž jsem se rozhodl, má své výhody i nevýhody. Umožňuje mi sice prozkoumat důkladněji charakteristický světonázor a mravní ospravedlnění přijímané v prostředí každé skupiny, cenou za to však je, že už většinou nevěnuji tak bedlivou pozornost rozboru politických kalkulací, z nichž vycházejí vedoucí představitelé jednotlivých hnutí, a mezinárodních aktivistických sítí. Co se takových stránek terorismu týče, spoléhám se plně na díla jiných autorů, jako je klasický spis Bernarda Lewise *Asasíni*, všeobecné přehledy, k nimž patří například *Terorismus* od Waltera Laqueura (pozdější přepracované vydání vyšlo pod názvem *Věk terorismu*), anebo kniha Bruce Hoffmana *Uvnitř terorismu*, která pojednává o případech jak historických, tak i současných.¹⁵ Dále bude v této souvislosti zapotřebí zmínit se o studiích sociální psychologie terorismu, jejichž autory jsou Walter Reich, Robert Robins a Jerrold Post,¹⁶ a o politických rozbořech, jako je například pojednání Marthy Crenshawové zabývající se strukturou teroristických organizací v Alžírsku či rozbor levicového terorismu v Německu, jež předložil Peter Merkl.¹⁷ Cenný je rovněž příspěvek Paula Wilkinsona a Briana Jenkinse: tyto badatelé rozebírají terorismus jako nástroj politické strategie.¹⁸

Všechna tato díla přitom ponechávají dalším badatelům dostatek prostoru k tomu, aby si rozvinuli svůj vlastní přístup k rozboru teroristických hnutí, v němž položí důraz na kulturu a pokusí se porozumět světům, v nichž teroristé žijí, jakoby zevnitř. Tento směr bádání už přinesl mnoho důležitých studií různých konkrétních případů – sem patří rozbor křesťanských milic od Jeffreyho Kaplana, hnutí Křesťanská totožnost od Jamese Aha, polovojskových organizací v Severním Irsku od Martina Dillona, sikhských militantů od Cynthie Keppley Mahmoodové, židovských aktivistů

od Ehuda Sprinzaka nebo sebevražděných atentátníků z hnutí Hamás od Paula Steinberga a Anne Marie Oliverové.¹⁹ Tato i některá další díla – spolu s mými vlastními studii konkrétních případů a několika poutavými reportážemi z pera zahraničních novinářů – umožňují podniknout pokusy toho druhu, jaký je uplatněn v této knize: umožňují srovnávací kulturní studium náboženského terorismu.

Kniha začíná několika studii konkrétních příkladů náboženských aktivistů, kteří se buď sami uchýlili k násilí, anebo ospravedlnují jeho užití. První polovina se skládá z kapitol o nedávných teroristických útocích souvisejících s téměř všemi hlavními náboženstvími světa – řeč bude o amerických křesťanech, kteří podporovali bombové útoky na interrupční kliniky a zásahy milicí toho typu, jako bylo zničení federální budovy v Oklahoma City, o katolících a protestantech ospravedlňujících terorismus, k němuž dochází v Severním Irsku, o muslimech, kteří se tak či onak podíleli na útoku proti newyorskému Světovému obchodnímu středisku nebo na sebevražděných atentátech hnutí Hamás na Blízkém východě, o židech, kteří podporovali zavraždění izraelského premiéra Jicchaka Rabina, jakož i útok v hebronské Hrobce patriarchů, o sikhských věřících, kteří se ztotožnili s atentáty na indickou premiérku Indíru Gándhiovou a na paňdžábského hlavního ministra Beanta Singha, či o japonských buddhistech spojených se skupinou obviněnou z toho, že nervovým plynem zaútočila na tokijské metro.

Tyto konkrétní příklady se ovšem netýkají pouze lidí, kteří se na teroristických aktech přímo podíleli. Hrají v nich roli rovněž světonázory přijímané v rámci kultur násilí, jež takové lidi utvářely, a proto jsem vedl rozhovory s mnoha jednotlivci, kteří se v těchto kulturách pohybují. V dalších kapitolách jsem se však rozhodl věnovat pozornost jen některým z nich. V některých případech jsem se tudíž soustředil na uznávané vedoucí představitele politických organizací, jako jsou doktor Abdal Azíz Rantísí, Tom Hartley a Simrandžit Singh Mann, kdežto jinde jsem se zaměřil spíše na ty, kdo byli ze spáchání teroristických aktů usvědčeni a svými názory se nijak netají; k nim patří Mahmúd Abouhalíma, Michael Bray nebo Joel Lerner. Tu a tam jsem se rozhodl spíše pro řadové příslušníky aktivistických hnutí, jako jsou Takěši Nakamura či Jochaj Ron. Rozhovory, jež jsem podrobně popsal, jsou z toho důvodu velice rozmanité. V každém jednotlivém

případě však – po mém soudu – slouží ideálně k osvětlení světonázorů přijímaných v prostředí kultur násilí, k nimž dotyční jednotlivci patří.

Ve druhé polovině knihy se snažím stanovit struktury – jakousi úhrnnou logiku – všeobecně se vyskytující v kulturách násilí popsaných v první polovině. Mým cílem je ukázat, jak spolu náboženství a násilí navzájem souvisejí. V kapitole 7 vysvětlují, proč se lidé uchylují k aktům náboženského terorismu s cílem nejen naplnit nějaký strategický záměr, nýbrž také dosáhnout jistého symbolického cíle. V kapitolách 8 a 9 popisují, jak jsou obrazy kosmického soupeření a válčení, s nimiž se běžně setkáváme v kontextu jak nebes, tak i dějin, uváděny těmi, kdo se dopouštějí náboženského násilí, do souvislosti s politickými boji odehrávajícími se na tomto světě; vysvětlují také, jak se v jednotlivých stupních rozvíjí proces satanizace a symbolického zmocnění. V kapitole 10 zkoumám, jak dochází k tomu, že náboženské násilí poskytuje pocit moci odcizeným jednotlivcům, skupinám na okraji a vizionářským ideologům.

V poslední kapitole knihy se vracím k otázce mířící přímo k náboženství: jak se vůbec může někdo domnívat, že by Bůh mohl schvalovat terorismus, a proč se znovuobjevení moci náboženství v posledních letech projevuje tak krvavě? A co by se s tím dalo dělat, pokud vůbec něco? To, co jsem se o náboženském terorismu dozvěděl, uplatňuji při sestavení pětice scénářů popisujících, jak by násilí mohla být učiněna přítrž.

Soudím, že máme-li na projevy náboženského terorismu reagovat takovým způsobem, který bude mít úspěch a nevyprovokuje jen další vlnu teroristických útoků, v první řadě bude třeba pochopit, proč k těmto útokům vůbec dochází. Za tímto praktickým záměrem, s nímž jsem k psaní své knihy přistoupil, se však skrývá hlubší pokus porozumět roli, kterou násilí v náboženské představitosti vždy sehrávalo, a dopracovat se odpovědi na otázku, jak může být teror vykládán v tom smyslu, že jeho počátek spočívá v myslí Boží.

Tyto dva cíle spolu souvisejí. Jedním z mých závěrů je, že historický okamžik globální transformace, jež nyní prožíváme, poskytuje náboženství – i se všemi jeho obrazy a idejemi – příležitost k tomu, aby bylo opět potvrzeno jako veřejná síla. V pozadí značné části náboženského neklidu se po mém soudu skrývá bezmála celosvětová devalvace světské autority a potřeba

alternativní ideologie veřejného řádu, která náboženské obrodě skýtá novou příležitost. Možná je jednou z ironií dějin, velmi názorně doloženou teroristickými incidenty, že na otázky, proč dnešní svět ještě pořád potřebuje náboženství a proč trpí takovými případy veřejného násilí, překvapivě existuje jediná odpověď.

KULTURY NÁSILÍ

KAPITOLA 2

VOJÁCI KRISTOVI

Dokonce ještě dříve, než se New York a Washington, D.C. 11. září 2001 staly terčem strašlivých útoků, začínali už Američané – stejně jako obyvatelé Belfastu a Londýna – poznávat, jaké to je žít pod stálou hrozbou nečekaných a hrůzu nahánějících výbuchů násilí okořeněného náboženskými vášněmi. V těchto případech bylo ovšem náboženstvím spojovaným s terorismem křesťanství. Kromě terorismu, který má na svědomí katolická i protestantská strana konfliktu v Severním Irsku, patří k nedávným případům křesťanského teroru střelba na židovské jesle v Kalifornii, k níž došlo 10. srpna 1999, výbuch bomby na Olympijských hrách v Atlantě roku 1996, zničení federální budovy v Oklahoma City roku 1995 a celá vlna útoků na interrupční kliniky spáchaných v průběhu devadesátých let dvacátého století.

Můj pokus pochopit současné náboženské násilí po celém světě začne právě těmito případy z křesťanského prostředí. Třebaže pozornost světového veřejného mínění přitahují v první řadě incidenty, k nimž dochází na Blízkém východě, rozhodl jsem se zahájit svá pátrání tím, že se zaměřím na jev, jež většina amerických čtenářů shledá zároveň povědomým i prapodivným, totiž na křesťanské militanty na Západě. Povědomé je zvláště prostředí, v němž se vyskytují a prapodivná je skutečnost, že dnešní náboženské války se vedou i v těch nejmodernějších společnostech dvacátého století. Přinejmenším některé určitě překvapí také fakt, že teroristické jednání bývá ospravedlňováno poukazem na křesťanské principy.

Je dobré mít na paměti, že navzdory svým ústředním zásadám lásky a míru mělo i křesťanství – podobně jako většina ostatních tradic – vždy svou násilnou stránku. Krvavé dějiny křesťanské tradice oplývají obrazy stejně znepokojivými, jako jsou ty, jež nalézáme v islámu či v sikhismu, a na poutavé popisy násilných

konfliktů narazíme i ve Starém a Novém zákoně křesťanské Bible. Historie i biblické obrazy poskytují surový materiál, o nějž mohou současné křesťanské skupiny opírat své teologické ospravedlnění násilí. Například útoky na interrupční kliniky nebývají tudíž chápány jen jako údery proti praxi, kterou někteří křesťané považují za nemravnou, nýbrž i jako potyčky související s velkolepým střetnutím mezi silami dobra a zla, jež má dalekosáhlé sociální a politické dopady.

Teologická ospravedlnění se ovšem případ od případu liší. Ve Spojených státech lze v pozadí bombových útoků na interrupční kliniky rozpoznat přinejmenším dvě základní školy, z nichž jedna vychází z teologie obnovy a druhá z idejí spojovaných s hnutím Křesťanská totožnost. Toto hnutí poskytuje ideologickou podporu mnoha militantním uskupením, která dnes na území Spojených států působí. Násilí, k němuž dochází v Severním Irsku, motivují ještě další teologická stanoviska, a to jak katolická, tak i protestantská.

Proč by měl vůbec křesťan podporovat násilné teroristické jednání? Právě tato otázka mne přivedla za reverendem Michaellem Brayem, americkým duchovním z Bowie, městečka ve státu Maryland, a mužem, který byl usvědčen ze spáchání řady útoků na interrupční kliniky a který otevřeně hájí užití smrtících zbraní proti jejich zaměstnancům. Následuje můj pokus pochopit jeho nepokojné chápání světa.

Mike Bray

a bombové útoky proti interrupčním klinikám

Když se tehdy reverend Michael Bray v doprovodu přítele vydal žlutou hondou ze svého domu v Bowie do blízkého Doveru ve státu Delaware, byla „studená únorová noc“. V kufru auta vezl vskutku zlověstný náklad: škvárovou cihlu k rozbíjení okna, několik kanistrů benzínu, který měl být rozlit v budově i kolem ní, zásobu hadrů a zápalky k založení požáru. Silnice do Delaware tonula v mlze a na mostě přes zátoku Chesapeake bylo náledí. To mělo za následek smyk a menší nehodu, avšak oba muži byli pevně odhodláni vykonat, co si předsevzali. „Než vyšlo slunce,“ vzpomíná Bray, „jediný interrupční sál v Doveru byl vypálen a kšeft s vražděním dětí byl u konce.“¹ Následujícího roku (1985) stanul Bray spolu s dalšími dvěma obžalovanými před soudem a čelil obvině-

ní ze zničení sedmi interrupčních zařízení ve státech Delaware, Maryland, Virginie a v Kolumbijském okrsku (D. C.); celkové škody, které měl na svědomí, přesáhly jeden milion dolarů. Bray byl z těchto obvinění usvědčen, odsouzen a z vězení vyšel teprve 15. května 1989.

Když jsem o mnoho let později hovořil s reverendem Brayem v jeho předměstském domě v Bowie, neshledával jsem na něm nic hrozivého ani náruživě fanatického. Zdál se to být usměvavý, okouzující a pohledný muž něco málo po čtyřicítce; dával přednost tomu, aby mu lidé říkali Miku. Mike Bray, s nímž jsem se setkal, ani trochu nepřipomínal obraz nevědomého a úzkoprsého fundamentalisty: před večerí si rád dopřál sklenici vína a to, jak mluvil o teologii a o politických idejích, mělo hlavu a patu.²

Choval se zkrátka diametrálně odlišně od způsobu, kterým si běžně počínal na veřejnosti. Krátce před našim rozhovorem vystoupil například Bray na jedné americké televizní stanici v programu *Noční linka*, který se zabýval teroristickými útoky souvisejícími s protiinterrupčním hnutím.³ Moderátor programu obvinil Braye z autorství ilegální příručky známé jako *Armáda Boží*, která obsahuje podrobné návody sabotáží a jiných ničivých útoků, jejichž terčem mají být interrupční zařízení. Bray toto nařčení ani neodmítl, ani nepotvrdil. Když jsem s ním mluvil o několik dnů později a na autorství dotyčného dokumentu jsem se ho zeptal, neopustil sice své vyhýbavé stanovisko, zato mi však ukázal výtisk tohoto manuálu, který měl náhodou po ruce. Byl sepsán jeho charakteristicky bujarým a satirickým tónem, a tak jsem nabyl podezření, že se televizní moderátor nemýlil. Brayova příslušnost ke hnutí *Armáda Boží* byla ostatně prokázána před několika lety během jeho procesu, když se na budovách interrupčních klinik, z jejichž vypálení byl obviněn, našly iniciály AOG (*Army of God*). Když jsem se Braye ptal, proč by se autorství této brožury odmítal zříci, kdyby ve skutečnosti jejím autorem nebyl, odpověděl mi, že je „dobré projevit solidaritu s každým, kdo je očerňován za to, že takovou knihu sepsal“.⁴

Ať už Bray autorem příručky je či není, bylo jasné, že s idejemi, jež jsou v ní vyjádřeny, sympatizuje. Jako vedoucí představitel hnutí *Obranná akce* (*Defensive Action*) ospravedlňoval užití násilí v rámci aktivit zaměřených proti interrupcím, přestože jeho vlastní útoky na interrupční kliniky považovali za extrémní dokonce i někteří příslušníci protiinterrupčního hnutí. Totéž bylo

řečeno i na adresu spisů, jejichž autorství nepopírá. Bray sám vydává jednu z vůbec nejmilitantnějších křesťanských tiskovin, jež v Americe vycházejí, nazvanou *Capital Area Christian News* (doslova *Křesťanské zprávy z oblasti hlavního města*). Tento list se zaměřuje na interrupce, homosexualitu a na to, co Bray považuje za patologické zneužívání vládní moci, jehož se dopouští vláda prezidenta Clintona.

Bray byl rovněž mluvčím dvou aktivistů usvědčených z vražedných útoků na personál interrupčních klinik. Brayův přítel reverend Paul Hill roku 1994 zavraždil doktora Johna Brittona spolu s jeho dobrovolným tělesným strážcem Jamesem Barrettem, právě když přijížděli autem k Ženskému středisku (*The Ladies Center*), jak se jmenovala interrupční klinika v Pensacole ve státě Florida. Už několik let předtím se Rachelle („Shelly“) Shannonová, žena v domácnosti z oregonského venkova a členka Brayovy sítě spolupracovníků, přiznala ke spáchání několika bombových útoků namířených proti interrupčním klinikám. Posléze byla usvědčena z pokusu o vraždu, když postřelila doktora George Tilleru odjíždějícího právě z kliniky ve Wichtě ve státě Kansas. Bray sepsal autoritativní pojednání o etickém ospravedlnění protiinterrupčního násilí pod názvem *Čas zabít (A Time to Kill)*, v němž hájí své vlastní teroristické postupy, vraždy lékařů působících na interrupčních klinikách i pokus o vraždu, z něhož byla usvědčena Shelly Shannonová.⁵ A navzdory tomu všemu je reverend Michael Bray osobně v nejednom ohledu docela příjemný a zajímavý člověk.

Mike Bray, jak mi sám řekl, byl odjakživa člověkem aktivním. Vyrůstal v rodině, jejíž život se točil kolem sportu, církevního života a vojenské služby. Jeho otec, důstojník námořnictva, sloužil v blízkém Annapolisu a Mike vyrůstal v očekávání, že půjde v jeho šlépějích a stejně jako on vstoupí do ozbrojených sil. Už na střední škole vynikal ve sportu, takže na maturitní ples mohl pozvat nejoblíbenější dívku z ročníku. Dotyčná se jmenovala Kathie Epsteinová a Američané ji začas poznali jako Kathie Leeovou – to už z ní byla po celých Spojených státech populární zpěvačka a televizní moderátorka, která spolu s Regisem Philbinem uváděla ranní televizní program. Mikova vlastní kariéra vykazovala ovšem ve srovnání s tou její poněkud méně známek úspěchu. Jeden rok studoval na vojenské námořní akademii v Annapolisu, ale potom ze školy odešel a žil, jak to sám popisuje, „marnotratným“ životem. Při hledání léku na pocit nenaplněnosti, kterým trpěl, se obrátil

k náboženství a nějaký čas ho lákali i mormoni. Pak ho však matka jeho staré přítelkyně Kathie Leeové nasměrovala k Billymu Grahamovi a ke zkušenosti znovuzrozeného evangelikálního křesťanství. Mike se obrátil a odešel do Colorada, kde začal studovat na baptistické biblické škole a semináři.

Bray přitom nikdy docela neodmítl luterství, v němž byl vychován. Když se vrátil domů do Bowie, začal znovu působit v kostele, kam chodil v dětství, a stal se tam pomocným pastorem. Poté, co došlo ke sjednocení amerických luterských církví, postavil se Bray ve své kongregaci do čela skupiny, která protestovala proti tomu, že národní církev – podle přesvědčení Brayových lidí – rezignovala na zásadu doslovného výkladu Písma. Mike se začal pokládat za křesťanského reformátora, v roce 1984 se spolu s deseti rodinami od luterské církve odloučil a založil takzvanou Reformační luterskou církev, nezávislou skupinu přičleněnou k americké Asociaci svobodných luterských kongregací. Po další desetiletí však Brayova církev zůstala jen kroužkem čítajícím přibližně padesátku členů a bez vlastní budovy. Střediskem církve se stal Brayův vlastní předměstský dům: Bray v něm přestavěl garáž, aby mohla sloužit jako třída křesťanské základní školy, a se svou ženou v ní pak vyučoval několik málo žáků.

V rostoucí míře se však hlavním zájmem Mika Braye stával sociální aktivismus. Díky podpoře své ženy, členů své církve a jejího dobrovolného pomocného pastora Michaela Colvina (držitele titulu doktor filosofie v oboru klasické filologie, který mu udělila Indianská univerzita, a úředníka federálního a státního ministerstva zdravotnictví) mohl Mike se svými stoupenci rozpoutat protiinterrupční křížové tažení a navázat četné vztahy s rostoucí celostátní sítí podobně smýšlejících křesťanských aktivistů. Tyto lidi začala tížit skutečnost, že federální vláda – a zejména generální prokurátorka Clintonovy administrativy, o níž Mike v souvislosti se střetnutím mezi vládními agenty a příslušníky náboženské sekty ve Wacu ve státě Texas mluvil jako o „Janet Waco Renové“ – podrývá individuální svobody a mravní hodnoty. Americká společnost se podle jejich přesvědčení nachází ve stavu naprosté zkaženosti a předsedají jí volení úředníci téměř satansky pohrdající pravdou a lidským životem. Na prezidenta Billa Clintona a ostatní politiky pohlížel Mike Bray jako na „novopohany“ a někdy je přirovnával k Hitlerovi. Obraz nacismu hrál velkou roli v Brayově představení toho, jak by lidé s etickým přesvědčením měli na podobně

ohrožení reagovat. Když se Bray zpětně zamýšlel nad aktivitami, které ho přivedly až do vězení, nepocítoval „žádnou lítost“. Jak jednou prohlásil, „cokoli jsem udělal, stálo to za to“.

Podle Braye žijí Američané v situaci „srovnatelné s nacistickým Německem“, ve stavu utajovaného válčení, avšak pohodlí poskytované moderní společností ukolébalo obyvatelstvo do té míry, že si vzniklou situaci vůbec neuvědomuje. Bray nepochyboval, že kdyby došlo k nějaké dramatické události toho typu, jako je hospodářský krach či společenský chaos, začala by být dáblská role vlády každému zjevná – lidé by získali „sílu a horlivost chopit se zbraní“ a pustit se do revolučního boje. Podle Brayových představ by mělo být výsledkem tohoto boje ustavení jakéhosi nového mravního řádu v Americe, který by vycházel ze zákona biblického a duchovního spíše než ze světské, společenské smlouvy.

Jak Bray sám uvedl, dokud nebude tento nový mravní řád ustaven, on sám a další jako on, lidé, kteří si uvědomují, co se děje, a mají mravní odvahu tomu čelit, budou nuceni jednat. Bray usoudil, že mu křesťanství dává právo bránit nevinné „nenarozené děti“, dokonce i silou, i kdyby to znamenalo „ničení zařízení, v nichž jsou pravidelně zabíjeny, anebo usmrcení někoho z těch, kdo je vraždí“. Poslední obrat, jehož Bray užil, znamená ovšem vraždění lékařů i dalšího zdravotnického personálu, který se podílí na provádění interrupcí.

Bray hájil také vraždu doktora Johna Brittona a jeho strážce, jíž se roku 1994 dopustil Brayův přítel reverend Paul Hill. Brayova teologická ospravedlnění opakoval i Hill samotný. „Možná rozvažujete, jaké to je zabít potratáře s jeho strážcem,“ napsal Hill Brayovi a dalším svým stoupencům poté, co spáchal vraždu.⁶ „Otevřely se mi oči a uvědomil jsem si nesmírný význam“, jež taková událost bude mít, prohlásil Hill a dodal, že „její dopady jsou nezměrné.“ Hill rovněž uvedl, že otevřel Bibli a našel tam oporu v Žalmu 91: „Nelekej se hrůzy noci ani šípu, který létá ve dne.“⁷ Slova žalmisty si vyložil jako potvrzení, že se jeho postupu dostává biblického schválení.

Když jsem v rozhovoru s Brayem nadhodil, že dopouštět se takových násilných skutků znamená totéž co jednat jako soudce a zároveň vykonavatel rozsudku, Bray vyjádřil pochybnost. Nepopíral sice, že náboženská autorita má právo vyslovit soud nad lidmi, kteří porušili mravní zákon, ale vysvětlil mi, že útoky na interrupční kliniky a vraždy doktorů provádějících interrupce jsou

zásahy v zásadě obrannými, nikoli trestními. Podle Braye „existuje rozdíl mezi tím, když se někdo zmocní potratáře ve výslužbě a popraví ho, a zabitím praktikujícího potratáře, který pravidelně zabíjí děti“. V prvním případě se podle Brayova mínění jedná o odvetné opatření, zatímco ve druhém jde o opatření obranné. Podle Braye nebylo účelem útoků ani tak potrestat kliniky a lékaře vykonávající interrupce za to, co spáchali, jako spíše zabránit jim v „zabíjení dětí“, jak tomu Bray říká. Dával si velký pozor na to, aby zdůraznil, že užití násilí neobhazuje, jen s ním v určitých případech mravně souhlasí. Co se týče jeho uplatnění, zastává názor „pro volbu“⁸, jak to sám vyjádřil.

Teologická ospravedlnění

Bray nacházel podporu svého stanoviska v tom, jak se zachovali někteří lidé v období nacistického panství v Evropě. V tomto směru se stal jeho mravním vzorem německý teolog a luterský pastor Dietrich Bonhoeffer, jenž ze dne na den opustil vynikající akademické místo při Sjednoceném teologickém semináři v New Yorku a vrátil se do Německa, kde se připojil ke spiklencům plánujícím atentát na Hitlera. Spiknutí však bylo odhaleno dříve, než k atentátu mohlo dojít, a nacisté skvělého mladého etického teoretika Bonhoeffera pověsili – jeho odkaz mučedníka a jeho teologické spisy žijí ovšem dál a na Bonhoeffera se často odvolávají morální teoretici jako na příklad toho, jak se křesťané z mravních důvodů mohou podílet na násilných činech a jak někdy bývají vyšším účelem nuceni porušit zákony.

Podobná stanoviska zastával také Reinhold Niebuhr, Bonhoefferův spolupracovník na newyorském Sjednoceném teologickém semináři, z jehož děl Bray rovněž citoval. Niebuhr, o němž se často mluví jako o jednom z největších protestantských teologů dvacátého století, se zabýval jedním z odvěkých etických problémů křesťanství: kdy je přípustné uplatnit v zájmu nějakého náboženského cíle sílu – a dokonce i násilí? Na počátku své kariéry byl sice pacifista, ale postupem času začal zdráhavě přijímat stanovisko, podle něhož křesťan jednající v zájmu spravedlnosti může v omezené míře užít i sílu.⁹

Niebuhr vycházel z tradice náboženského aktivismu, jejíž dějiny sahají až k počátkům křesťanství. Tato tradice se objevila

v kontextu revolučního boje proti římské okupaci Izraele. Nový zákon naznačuje, že přinejmenším dva Ježíšovi učedníci byli příslušníky vzbouřenecké židovské strany zélotů. Badatelé vedou spory, zda bylo Ježíšovo hnutí ve své době pokládáno za protivládní, ale Nový zákon zaznamenává dosti jednoznačně, že římská koloniální správa obvinila Ježíše z pobuřování, shledala ho vinným a za týž zločin ho i popravila.¹⁰

Podporoval Ježíš ve skutečnosti násilné svržení římské okupace? Na takovou otázku je nesnadné poskytnout jednoznačnou odpověď a kontroverze nad tím, zda křesťanství schvaluje násilí, pronásledují církev už od jejích prvních dnů. Je možné argumentovat, že křesťané mají následovat Ježíšův příklad nezištné lásky – „Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují.“ (Mt 5,44) Doklady opačného stanoviska se vyvozují z takových epizod, jako bylo Ježíšovo vyhnání penězoměnců z chrámu, a z Ježíšových nejasných vyjádření, například z temného proroctví: „Nemyslete si, že jsem přišel na zem uvést pokoj; nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč.“ (Mt 10,34; viz rovněž L 12,51n). Staří církevní Otcové včetně Tertulliana a Órigena prohlašovali, že křesťanům je zakázáno připravit někoho o život – právě tato zásada křesťanům bránila sloužit v římské armádě. Raní křesťané byli v zásadě pacifisté.

Když se křesťanství ve čtvrtém století našeho letopočtu vyvíjelo do postavení státního náboženství, vedoucí představitelé církve se začali pacifismu odříkat a přijímat spíše doktrínu spravedlivé války, což byla myšlenka, kterou jako první vyjádřil Cicero a po něm ji rozvinuli Ambrož s Augustinem.¹¹ Tato idea ospravedlňovala nasazení vojenské síly při splnění jistých podmínek, mezi něž patřila úměrnost – tedy očekávání, že nasazením síly bude více životů zachráněno než zmařeno – a legitimita neboli požadavek, aby celý podnik schválila nějaká ustavená autorita. Zneužívání tohoto konceptu k ospravedlňování vojenských dobrodružství a násilného pronásledování kacířských skupin a menšin dovedla ve třináctém století Tomáše Akvinského k opětovnému prohlášení, že válka je vždy hříšná, dokonce i když se čas od času vede s cílem, který je spravedlivý. Je pozoruhodné, že teorie spravedlivé války dodnes představuje ústřední prvek křesťanského chápání morálního uplatňování násilí.¹² Navíc někteří moderní křesťanští teologové přejali teorii spravedlivé války pro potřeby teologie osvobození a nyní argumentují, že církev se může postavit za „spravedlivou revoluci“.¹³

Reinhold Niebuhr ukázal, že teorie spravedlivé války se přímo týká sociálních střetnutí dvacátého století, poněvadž tuto ideu uvedl do přímé souvislosti s požadavkem naplnění sociální spravedlnosti, který je podle něj na křesťany vznášen. Niebuhr pohlížel na svět prizmatem toho, čemu říkal „realismus“, a dospěl k závěru, že mravní přesvědčování jako prostředek k nápravě sociálních nespravedlností nepostačuje, zvláště když se tyto nespravedlnosti opírají o moc státu a významných organizací. Z toho důvodu, jak vysvětluje ve svém vlivném eseji s názvem „Proč není křesťanská církev pacifistická“, je v některých případech nezbytné opustit nenásilí ve prospěch důraznějších postupů.¹⁴ Svou argumentaci Niebuhr opřel o Augustinovo pojetí prvotního hříchu a dovozoval, že v hříšném světě je někdy k tomu, aby bylo potlačeno zlo a vymýcena nespravedlnost, potřeba nasadit spravedlivou sílu a k tomu, aby se zabránilo velkým případům násilí a nespravedlnosti, je někdy nutné dopustit se menších a strategických násilných aktů. Niebuhr vysvětlil, že je-li v takových případech potřeba užívat násilí, musí se užívat s mírou, hbitě a obratně, jako když chirurg používá skalpel.¹⁵

Vedle „spravedlivé války“ nalezneme však v křesťanské tradici i další, méně legitimní případy náboženského násilí, včetně inkvizice a křížových výprav. Inkvizice třináctého století byla pokusem středověké církve vykořenit kacířství, a to i mučením obviněných, přičemž k vynášeným rozsudkům patřilo upalování na hranici. Španělská inkvizice v patnáctém století byla namířena zejména proti židům a muslimům, kteří sice přestoupili na křesťanství, ale poté byli podrobena zkoumání s cílem prokázat, zda je jejich obrácení upřímné; k obvyklým rysům těchto pochybných procesů opět patřilo mučení a popravy. Devět křížových výprav – na jejichž počátku stálo roku 1095 svolání papeže Urbana II. ke všem křesťanům, aby povstali a znovu dobyli Chrám Svatého hrobu v Jeruzalémě, jenž padl do rukou muslimům, a celé hnutí pak trvalo asi tři staletí – se odehrávalo za neustálého volání *Deus volt* („Bůh tomu chce“). Jak se armády na cestě do Svaté země přesunovaly Evropou, přidávali se k nim chudí lidé odhodlaní podílet se na donkichotských dobrodružstvích, která ve výsledném účtování nevedla v podstatě k žádným vojenským úspěchům trvalejší povahy. Padly jim však za obětí tisíce nevinných muslimů a židů. Vzpomínka na toto neblahé období křesťanských dějin se dodnes ozývá v anglickém výrazu „crusader“ („křížák“), jehož se užívá k označení člověka oddaného nějaké věci s nadměrným zápallem.

Člověk by si na křížové výpravě vzpomněl i v souvislosti s náboženskou angažovaností protiinterrupčních aktivistů, jako je reverend Michael Bray, kteří se uchylují k násilí ve svém boji s personálem interrupčních klinik i s jeho obhájcem, sekulárním státem. Bray však oporu nacházel nikoli v historickém příkladu křížových výprav, nýbrž v etickém ospravedlnění, jež předložil Niebuhr, navíc ve spojení s Bonhoefferovým vzorem křesťanského sebeobětování při pokusu o atentát. Tito moderní liberální křesťanští obhájci spravedlivé role, již násilí může sehrát, vzbudili v Brayovi dojem, že křesťanská teologie podporuje rovněž jeho vlastní snahu dosáhnout společenské změny cestou násilného jednání.

Bray se však s Niebuhrm a Bonhoefferem na půdě teologie radikálně rozchází v tom, jak si vykládá dnešní situaci – demokratické Spojené státy srovnává s nacistickým režimem a obhajuje náboženskou politiku vycházející z Bible, přičemž taková politika by podle něho měla vystřídat světskou vládu. Není příliš pravděpodobné, že by Brayovo stanovisko přijali buď tito, anebo nějací jiní teologové patřící k hlavnímu proudu protestantského uvažování. Tak jako většina moderních teologů schvalovali i Bonhoeffer s Niebuhrm princip odluky církve od státu a domnívali se, že tato odluka je nutná z důvodů integrity obou institucí. Niebuhr byl zvláště obezřetný stran toho, čemu říkal „moralismus“ – pronikání náboženských či jakýchkoli jiných ideologických hodnot do politických kalkulací státníků.

Chtěl-li tedy Bray nalézt podporu pro své představy náboženské politiky, musel hledat někde mimo hlavní proud protestantského myšlení. Bonhoefferovo a Niebuhrůvo „postižení“ umírněnou neoortodoxní teologií zavrhl a intelektuálně blízké prostředí našel ve skupince autorů spojených s konzervativnější teologií nadvlády (*dominion theology*), tedy stanoviskem, podle něhož křesťanství musí znovu prosadit Boží nadvládu nade vším včetně světské politiky a společnosti. Toto stanovisko – vyjadřované takovými pravicovými protestantskými mluvčími, jako jsou reverend Jerry Falwell či reverend Pat Robertson – vedlo v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století mezi příznivci křesťanské pravice k pravému výbuchu sociálního a politického aktivismu.

Křesťanské protiinterrupční hnutí je přitom idejemi z prostředí teologie nadvlády zcela prostoupeno. Randall Terry, zakladatel militantní protiinterrupční organizace Záchraná akce

(*Operation Rescue*) a pravidelný přispěvatel časopisu *Boční větry* (*Crosswinds*)¹⁶ spojovaného s teologií nadvlády, podepsal i „Manifest za křesťanskou církev“, jež tento časopis zveřejnil. V manifestu se deklaruje, že Amerika by měla „fungovat jako křesťanský národ“, a navrhuje se v něm „sociální mravní zla“ sekulární společnosti, jako jsou „interrupce na požádání, smilstvo, homosexualita, sexuální zábava, uzurpace rodičovských práv a Bohem propůjčených svobod ze strany státu, státně-kolektivistické okrádání občanů prostřednictvím devalvace jejich peněz a přerozdělování jejich bohatství a evolucionismus, který je na státních školách vyučován jako jediné přípustné stanovisko“.¹⁷

Na krajní pravici teologie nadvlády se nachází poměrně neznámé teologické hnutí, jež Mike Bray shledal obzvláště přitažlivým. Je to takzvaná teologie obnovy (*reconstruction theology*) a její stoupenici touží po ustavení křesťanského teokratického státu. Bray spisy těchto myslitelů intenzivně studoval a má doma celou polici knih, jejichž autory jsou teologové obnovy. Paul Hill, usvědčený z protiinterrupčně motivované vraždy, ve vlastních spisech teologie obnovy cituje a s Gregem Bahnsenem, zakladatelem tohoto hnutí, kdysi dokonce studoval na Reformovaném teologickém semináři v Jacksonu ve státě Mississippi.¹⁸

Vedoucí představitelé hnutí obnovy nacházejí počátky svých idejí, jež někdy označují také výrazem „teonomie“, u Cornelia Van Tila, příslušníka presbyteriánské církve a profesora na Princetonském semináři. Van Til vzal vážně myšlenku Jana Kalvína, slavného reformačního teologa šestnáctého století, podle níž je nutné předpokládat, že autorita Boží se uplatňuje i ve všech světských záležitostech. Van Tilovi následovníci včetně jeho bývalých studentů, mezi něž patřili Bahnsen a Rousas John Rushdoony, jakož i Gary North, Rushdoonyho zeť, přijali tento „presupozicionalismus“ jako doktrínu s veškerými důsledky, které z ní vyplývají pro roli náboženství v politickém životě.

Autoři pišící pod vlivem teologie obnovy mají za to, že protestantská politika hned od prvních let reformace zamířila chybným směrem, a zvláště kriticky se stavějí k osvícenskému principu odluky církve od státu. Pokládají za nezbytné „obnovit“ (rekonstruovat) křesťanskou společnost tím, že Bible bude učiněna základem státního zákona i sociálního řádu. Za účelem šíření těchto svých názorů založili teologové obnovy v Tyleru ve státě Texas Institut křesťanské ekonomiky, a kromě něho také Chalcedonskou

nadaci ve Vallecitu ve státě Kalifornie. Vydávají svůj časopis a ne-slábnoucí proud knih i brožur, v nichž se teologicky ospravedlňuje pronikání křesťanských idejí do hospodářského, právního a politického života.¹⁹

Podle Garyho Northe, vůbec nejpłodnějšího z autorů spojovaných s teologií obnovy, je „mravní povinností křesťanů opětovně se zmocnit každé instituce pro Ježíše Krista“.²⁰ North soudí, že tato povinnost je zvláště naléhavá ve Spojených státech, kde světský zákon vytváří Nejvyšší soud a obhajují liberální politici, takže se vyvíjí směrem, jež Rushdoony a další považují za výslovně nekřesťanský, což platí zejména v otázkách interrupce a homosexuality. Zastánci teologie obnovy však vposledku chtějí dosáhnout čehosi více, než je pouhé odmítnutí sekularismu. Podobně jako další teologové, kteří využívají biblického konceptu vlády či nadvlády (*dominion*), jsou totiž přesvědčeni, že křesťané jsou coby nový vyvolený lid Boží předurčeni ovládnout svět.

Stoupenci teologie obnovy vyznávají „postmilenialistickou“ představu dějin. To znamená, že očekávají Kristův návrat na zemi až po skončení tisícileté náboženské vlády, která je charakteristickým znakem křesťanského pojetí milénia. Plyne odtud, že dnešní křesťané mají povinnost vytvořit politické a sociální podmínky, jež umožní Kristův návrat. „Premilenialisté“ se naproti tomu domnívají, že křesťanské tisíciletí začne teprve poté, co se Kristus vrátí, přičemž k této události dojde v podobě kataklyzmatického okamžiku světových dějin; to je důvod, proč mívají premilenialisté mnohem menší sklony k politické aktivitě. Následovníci teorie obnovy, jako je Mike Bray, teologové nadvlády, k nimž patří americký politik a televizní moderátor Pat Robertson, a mnozí vedoucí představitelé politicky aktivní Křesťanské koalice (*Christian Coalition*) jsou postmilenialisty, a proto věří, že než dojde ke Kristovu návratu, musí být na zemi ustaveno křesťanské království. Berou velmi vážně představu křesťanské společnosti a takové formy náboženské politiky, jež biblický zákoník učiní platným zákonem Spojených států amerických.

Mike Bray v rozhovorech, které jsme spolu vedli, vždy trval na tom, že idea společnosti založené na křesťanské mravnosti není ničím novým, a zdůrazňoval, že v „obnově“ jde o návrat k minulému („*re-construction*“). Ačkoli instituci papežství odmítal, o značné části sociálního učení katolické církve se vyjadřoval s úctou a velmi obdivoval tradici kanonického práva. Jak poznamenal, zá-

padní politický řád na biblické koncepty rezignoval, ale z hlediska dějin k tomu došlo teprve nedávno. S faktem, že současná církev o místo v politickém *establishmentu* přišla (v této souvislosti lze mluvit o jejím *disestablishmentu*), se Bray nemínil smířit, a proto sám sebe označoval nálepkou „antidisestablishmentarián“.

Bray to s nástupem křesťanské politiky k moci myslel naprosto vážně. Prohlásil, že pokud zavládnou potřebné podmínky, křesťanská revoluce se bude moci prohnat celými Spojenými státy a vyvolat ústavní reformy, které umožní, aby se základem sociálního zákonodárství stal biblický zákon. Pro případ, že by se tohoto cíle nepodařilo dosáhnout, Bray choval představu nového federalismu, tedy uspořádání, v němž by možnost experimentovat s náboženskou politikou získaly jednotlivé státy americké unie. Když jsem se ho dotázal, který ze států by mohl být k takovým experimentům nejvhodnější, okamžik váhal a pak jmenoval Louisianu a Mississippi anebo, jak dodal, „snad Severní či Jižní Dakota“.

Ne všichni představitelé teologie obnovy podporují užití násilí, a zvláště ne takového násilí, jež ospravedlňují Bray a Hill. Jak přiznal Gary North, spisovatel vycházející z teologie obnovy, „v teonomickém táboře nepanuje jednota“ v otázce násilí, a to zejména, co se týče protiinterrupčních aktivit. Jen několik měsíců před tím, než Paul Hill zabil doktora Brittona a jeho osobního strážce, zaslal Hill Gary Northovi – nejspíš s nadějí, že tak předem získá jeho schválení – dopis a pracovní verzi svého eseje, v němž ospravedlňuje možnost takového zabíjení částečně na teonomických základech. North sice za nějaký čas Hillovi odpověděl, ale učinil tak teprve poté, co už vraždy byly spáchány. Sám pak vyjádřil lítost, že odepsal příliš pozdě, a proto už Hilla od jeho „hrozivého směřování“ nemohl odvrátit. V otevřeném dopise, jenž byl uveřejněn jako brožura, ho přísně pokáral a jeho „teologii občanské bdělosti“ (*vigilante theology*) zavrhl.²¹ Podle Northe sice biblický zákon jistě výjimky z příkázání „nezabiješ“ (Ex 20,13) umožňuje, ale činí tak způsobem nikoli nepodobným doktríně spravedlivé války: zabít lze pouze tehdy, je-li k tomu člověk v době války autorizován „agentem smlouvy“, na obranu vlastní domácnosti, když se jedná o popravu usvědčeného zločince, jako akt pomsty za zabití pokrevního příbuzného nebo s cílem zachránit takovým činem celý národ, případně zabránit člověku, který se prohřešuje proti mravnímu zákonu, v tom, aby za prolití krve učinil zodpovědným celé společenství.²²

Hill na Northův dopis odpověděl spolu s Brayem: argumentovali v tom směru, že interrupční praxe běžná ve Spojených státech ve skutečnosti splňuje mnohé z Northových podmínek. Paul Hill píšíci z vězeňské cely ve Starke ve státě Florida prohlásil, že biblické přikázání proti vraždě „vyžaduje uplatnění prostředků nutných k obraně proti vraždě – včetně smrtícího násilí“.²³ V dalším dodal, že „nůž potratáře“ považuje za „nabroušené ostří útoku, jež Satan v současnosti vede“, a proto má jeho čin vposledku teologický význam.²⁴ Bray se ve své knize *Čas zabít* zabývá Northovou starostí o autorizaci násilí legitimní autoritou neboli „agentem smlouvy“, jak tomu North říká, a nastoluje možnost „spravedlivého povstání“.²⁵ Podobně jako teologové osvobození ospravedlňují uplatnění neautorizované síly v zájmu své vize mravního řádu, uznává Bray legitimitu uplatňování násilí s cílem nejen zabránit tomu, co sám považuje za vraždu (tedy interrupci), nýbrž i napomoci ustavení křesťanského politického řádu, tak jak si jej představují teologové obnovy, například Gary North. Podle Brayových představ je trocha násilí jen malou cenou za možnost naplnit zákon Boží a ustavit Jeho království na zemi.

Eric Robert Rudolph a Timothy McVeigh

V myšlení Erica Roberta Rudolpha, dalšího protiinterrupčního aktivisty, který v době psaní této knihy (v roce 2003) stále ještě nebyl dopaden, sehrával roli poněkud odlišný soubor teologických ospravedlnění. Američtí federální agenti, kteří po Rudolphovi neúspěšně pátrali se značným nasazením a za bedlivé pozornosti médií, měli dlouhý seznam zločinů, z nichž ho chtěli obvinít – včetně bombových útoků na interrupční kliniky v Birminghamu ve státě Alabama a v Atlantě ve státě Georgia, výbuchů bomb v lesbickém baru a přímo v areálu Olympijských her v roce 1996, obojí rovněž v Atlantě. Všechny zmíněné případy mají souvislost s tím, co mnozí křesťanští aktivisté pokládají za sexuální zvrácenosti, tedy s interrupcemi nebo s homosexualitou. Podle Michaela Braye byla důvodem Rudolphova hněvu namířeného proti organizátorům Olympijských her mimo jiné skutečnost, že se štafeta nesoucí olympijský oheň do Atlanty na své cestě po jihu Spojených států vyhnula jednomu okresu v Severní Karolíně, v němž byla schválena úřední vyhláška proklamující, že „sodomie není v souladu

s hodnotami této komunity“. Rudolph si okliku na trase pochodně údajně vykládal jako gesto organizátorů olympiády na podporu homosexuálů.²⁶ Obecněji vzato však Rudolphovi dělala starosti zejména přílišná shovívavost světských autorit ve Spojených státech a „ateistický internacionalismus“, který zcela ovládá jednu ze stran toho, co Bray označuje za „kulturní válku“ odehrávající se v moderní společnosti.²⁷

Podobné starosti trápí sice mnoho křesťanských aktivistů, avšak v Rudolphově případě souvisely především s křesťanskou skupinou, kterou dobře poznal už v dětství, totiž s hnutím Křesťanská totožnost (*Christian Identity*). Nějaký čas spolu s matkou pobýval v táboře Křesťanské totožnosti vedeném Danem Gaymanem a tiskem prošly informace, že se Rudolph znal s již zesnulým kazatelem tohoto hnutí Nordem Davisem. Teologie Křesťanské totožnosti je založena na rasové nadřazenosti a biblickém zákoně a lze ji najít v pozadí extremistických amerických hnutí toho typu, jako jsou Posse Comitatus,²⁸ Řád, Árijské národy, Celosvětová církev Boží Herberta Armstronga, Freemanovo tábořiště či Světová církev Stvořitele, anebo mezi následovníky Randyho Weavera z Ruby Ridge. Značné oblibě se těší rovněž v prostředí hnutí křesťanských milicí a motivovala například Buforda Furrowa při jeho útoku na židovské jesle v Granada Hills ve státě Kalifornie z roku 1999.

Ideje Křesťanské totožnosti hrály s největší pravděpodobností roli i v uvažování Timothyho McVeighe, usvědčeného pachatele útoku, při němž byla výbuchem zcela zničena federální budova v Oklahoma City. McVeigh se s myšlením Křesťanské totožnosti obeznámil prostřednictvím kultury křesťanských milicí, v níž se pohyboval, a kromě toho znal rovněž tábor Křesťanské totožnosti s názvem Elohim City na hranici mezi Oklahomou a Arkansasem. Ačkoli neexistují žádné doklady, z nichž by vyplývalo, že McVeigh byl opravdu členem tohoto společenství, dochovaly se záznamy svědčící o tom, že do Elohim City v měsících před útokem v Oklahoma City opakovaně telefonoval, naposledy jen dva týdny před výbuchem.²⁹ Jednou byl navíc pokutován za menší dopravní přestupek pouhých deset mil od komunity a na jediné silnici, která k ní vedla. Ideje Křesťanské totožnosti, popřípadě jim podobné koncepty, vstřebával McVeigh kromě toho i prostřednictvím takových publikací, jako jsou *Vlastenecké zprávy* (*The Patriot Report*), list Křesťanské totožnosti, který vychází v Arkansasu

a McVeigh ho odebíral, a zejména z románu *Turnerovy deníky*.³⁰ Podle svědectví McVeighových přátel se *Deníky* staly „jeho oblíbenou knihou“; někteří uvedli, že to byla „jeho bible“.³¹ Podle jednoho sběratele zbrání, který se s McVeighem často vídal na střeleckých výstavách, vnucoval knihu za pakatel každému, kdo měl zájem ji koupit, a nikdy ji nepouštěl z ruky.³² Ještě významnější je, že McVeighovy telefonní záznamy prokazují několik hovorů přímo s autorem románu (byť ten to popírá), včetně konverzace, která se odehrála jen nedlouho před útokem v Oklahoma City.³³

Autorem *Turnerových deníků* je William Pierce, držitel titulu doktor filosofie, který získal na Coloradské univerzitě. Po nějaký čas přednášel fyziku na Oregonské státní univerzitě a krátce ho jako autora textů zaměstnávala Americká nacistická strana. Pierce sám sice jakékoli spojení s hnutím Křesťanská totožnost popírá (a ve skutečnosti kritizoval uzavřený charakter většiny skupin, jež se k tomuto hnutí hlásí), ale jeho vlastní myšlenky se od učení Křesťanské totožnosti v podstatě nedají odlišit. Roku 1984 se Pierce prohlásil zakladatelem náboženského tábora velmi podobného těm, jež bývají spojovány s hnutím Křesťanská totožnost, a nazval ho Kosmoteistické společenství.³⁴

Pierce svůj román vydal pod pseudonymem Andrew Macdonald a *Turnerovy deníky* se staly hlavním nositelem jeho idejí, kosmoteistických a právě tak vlastních i hnutí Křesťanská totožnost. Kniha vyšla v roce 1978 a vypráví se v ní o apokalyptickém střetnutí mezi bojovníky za svobodu a diktátorskou americkou vládou. Román se brzy stal undergroundovou klasikou a na výstavách zbrání nebo prostřednictvím zásilkových katalogů se ho prodalo více než 200 000 výtisků. Některým aktivistům, jako byl Robert Matthews zapletený do vraždy denverského židovského moderátora v roce 1984, posloužil jako programový dokument. Matthews podobně jako Timothy McVeigh vzal zřejmě vážně románovou vizi stupňujících se zásahů americké vlády, jimž se staví na odpor partizánská skupina známá jako „Řád“. Právě tak nazval Matthews své vlastní hnutí a McVeigh se při zničení federální budovy v Oklahoma City řídil postupem, který se téměř nijak nelišil od způsobu, jak v Piercově románu členové vlastenecké guerilly útočili proti vládním budovám.

Přestože *Turnerovy deníky* byly sepsány bezmála osmnáct let před okamžikem, kdy v Oklahoma City došlo k výbuchu (v roce

1995), jedna část románu se čte téměř jako novinové zprávy o této děsivé události. S podrobnostmi, z nichž tuhne krev v žilách, se tu dočítáme, jak románový hrdina vyhodil do povětří federální budovu pomocí nákladního auta naloženého „bezmála pěti tisíci liber“ nafty a hnojiva na bázi dusičnanu amonného. Podobná dodávka Timothyho McVeighe byla naložena 4 400 librami těžé směsi, zabalené a přepravované přesně tak, jak se to popisuje v románu. V Piercově románovém příběhu bylo účelem atentátu udeřit proti údajným vládním zlořádkům a vyburcovat bojového ducha všech „svobodných lidí“.³⁵ Podle Pierce byly tyto akce nezbytné v důsledku diktátorsky sekularistického ustrojení mysli, které bylo příslušníkům americké společnosti vštípeno pod vlivem složitého spiknutí, v jehož pozadí stáli Židé a liberálové pevně rozhodnutí připravit křesťanskou společnost o svobodu a o její duchovní ukotvení.

Pierce a aktivisté Křesťanské totožnosti toužili po revoluci, jež by zvrátila americkou odstavku církve od státu – anebo, protože organizovanou církví pohrdali, toužili „náboženství a stát“ propojit vjedno a vytvořit novou společnost ovládanou náboženským zákonem. To je také důvod, proč tolik skupin napojených na Křesťanskou totožnost žilo odděleně v teokratických společnostech, k nimž patřily Elohim City, Freemanovo tábořiště a tábor Árijských národů, jakož i Piercovo Kosmoteistické společenství. Kapitalismus tato náboženská společenství sice přijímala, ale mnohá přesto měla společný majetek. Sdílela i apokalyptický názor na dějiny a vládu podezírala z ještě dalekosáhlejších spiknutí než teologové obnovy. Věřila přitom, že veliké střetnutí mezi svobodou a vládou zaváděným otroctvím je už za dveřmi a jejich hrdinská, militantní snaha může ohrozit systém zla a povzbudit ducha svobodmilovných mas. Podobné názory převzal Timothy McVeigh od Williama Pierce a z jeho *Turnerových deníků* a nepřímou rovněž z teorií Křesťanské totožnosti.

Kořeny myšlení Křesťanské totožnosti je třeba hledat v hnutí britského izraelismu z devatenáctého století. Podle Michaela Barkuna, autora řady publikací zabývajících se tímto hnutím, byl jedním z jeho otců-zakladatelů John Wilson, jehož hlavní dílo *Přednášky o našem izraelském původu* seznámilo s poselstvím izraelismu hojně posluchačstvo z prostředí britského a irského středního stavu.³⁶ Wilson učil, že Ježíš byl Árijec, nikoli Semita, že putující izraelské kmeny byly ve skutečnosti modrookými Árijci,

kteří se nějak dostali na Britské ostrovy, a že „ztracené ovce Domu izraelského“ jsou v důsledku toho současní Angličané.³⁷ Podle pozdější verze této teorie jsou ti, kdo o sobě tvrdí, že jsou Židé, podvodníci. Některé směry uvažování Křesťanské totožnosti považují Židy za potomky nezákonného sexuálního poměru mezi Evou a Satanem, jiné na ně pohlížejí jako na vesmírné cizince. Ať tak či onak, myslitelé Křesťanské totožnosti tvrdí, že lidé, kteří jsou známi jako Židé, se za Židy pouze vydávají, aby tak mohli trvat na své nadřazenosti v rámci schématu, jehož cílem je ovládnout svět. Židovské spiknutí údajně podporuje i tajný protestantský řád svobodných zednářů.

Britský izraelismus se počátkem dvacátého století objevil i ve Spojených státech, a to v učení evangelisty Geralda L. K. Smithe a také ve spisech Williama Camerona, publicisty ve službách automobilového magnáta Henryho Forda.³⁸ Ford sám mnohé Cameronovy myšlenky podporoval a uveřejnil sborník antisemitských esejí, jejichž autorem byl sice Cameron, ale připsány byly Fordovi – sborník vyšel pod názvem *Mezinárodní Žid: Prvořadý světový problém*. Už Cameron vyjádřil takové zásady Křesťanské totožnosti, jako je nutnost, aby si anglosaská rasa uchovala rasovou čistotu a neztratila politickou nadvládu, a potřeba, aby západní společnosti ustavily biblický základ své vlády. Filosofie Křesťanské totožnosti dále rozšiřovali Bertram Comparet, zástupce okresního státního zástupce v San Diegu, a Wesley Swift, člen Ku Klux Klanu, který v roce 1946 založil Křesťanskou církev Ježíše Krista. Tato církev se pak stala základnou Křesťanské obranné ligy ustavené v šedesátých letech Billem Galem na ranči v Maripose ve státě Kalifornie a k jejím potomkům patří i Posse Comitatus a Árijské národy.³⁹

V devatenáctém století se britský izraelismus v prostředí elitních společenských vrstev těšil určité oblibě, avšak v době, kdy izraelistická ideologie dorazila do Spojených států, vzala už na sebe striktnější a političtější podobu. Následovníci Křesťanské totožnosti byli zpravidla lidé osobně vcelku laskaví – podle Jeffreyho Kaplana, který studoval současné skupiny hlásící se ke Křesťanské totožnosti na americkém Středozápadě a Severozápadě, pohlížela ovšem veřejnost na jejich ideje často spíše zjednodušeně, takže se tyto skupiny ocitaly v postavení „netvorů“ na pravém okraji amerického politického spektra.⁴⁰ To sice může být pravda, přesto však zůstává nespornou skutečností, že jejich ideologie se skrývá

v pozadí některých veskrze odsouzeníhodných skupin i skutků, jejichž svědkem se Amerika na konci dvacátého století stala.

V posledních desetiletích se skupiny patřící ke hnutí Křesťanská totožnost soustředily zejména ve státu Idaho – okolo tábořiště Árijských národů nedaleko Hayden Lake – a na jihu amerického Středozápadu v pohraniční oblasti mezi Oklahomou, Arkansasem a Missouri. Právě zde postavila skupina Křesťanské totožnosti, jež si říká Smlouva, meč a paže Páně (*The Covenant, the Sword and the Arm of the Lord*, zkráceně CSA), na ploše 224 akrů komunitu a polovojenské učiliště pojmenované Výcviková škola přežití pro ty, kdo překonají poslední čas (*The Endtime Overcomer Survival Training School*).⁴¹ Robert Millar, pastor hnutí Křesťanská totožnost, a Glenn Miller, bývalý člen nacistické strany, založili o kousek dál Elohim City, jehož příslušníci hromadili zbraně a připravovali se na „útok ve stylu Davidovské větve“⁴² ze strany americké vládní Agentury pro alkohol, tabák a střelné zbraně.⁴³ A právě s tímto táborem hnutí Křesťanská totožnost se Timothy McVeigh spojil nedlouho před tím, než vyhodil do povětří federální budovu v Oklahoma City.

Americká podoba Křesťanské totožnosti přijala mnohá paranoidní přesvědčení britského hnutí, ale uzpůsobila si je tak, aby vyhovovala sociální úzkosti mnoha dnešních Američanů. Začalo se například uvádět, že Organizace spojených národů a americká Demokratická strana napomáhají židovsko-zednářskému spiknutí, které usiluje o ovládnutí světa a jednotlivce se snaží připravit o svobodu. Pamflet uveřejněný Křesťanskou totožností v roce 1982 mluví o Židech jako o „parazitech a supech“ ovládajících svět prostřednictvím mezinárodního bankovníctví.⁴⁴ Ustavení Mezinárodního měnového fondu, zavedení magnetických kreditních karet i rozšíření papírových peněz nepodložených zlatem či stříbrem, to vše se v pamfletu uvádí jako poslední kroky „Satanova plánu“.⁴⁵

Další významnou otázkou je pro stoupence Křesťanské totožnosti zákonodárství, jež v Americe omezuje možnost držení zbraně – věří totiž, že právě takto „židovsko-OSN-liberální spiklenci“, jak jim říkají, usilují o eliminaci posledních možností odporu proti centralizované moci. O těchto „spiklencích“ panuje přesvědčení, že jsou zcela nezvratně rozhodnutí připravit jednotlivce o zbraně, jež by mohli použít k vlastní obraně nebo k vysvobození svých krajanů ovládaných tyranským státem. Mnohé přívržence

Křesťanské totožnosti činí jejich posedlost omezením držení zbraní přirozenými stoupenci Národního sdružení majitelů ručnic (*National Rifle Association*, NRA). Rétorika NRA hrála významnou úlohu v procesu legitimizace obav členů Křesťanské totožnosti z ďábelských úmyslů skrývajících se v pozadí úsilí vlády omezit držení zbraní a zároveň poskytla veřejný hlas jejich paranoidním názorům.

Koncem devadesátých let dvacátého století bylo už hnutí Křesťanská totožnost obecně označováno za jeden z hlavních proudů americké radikální pravice. V té době byl uznávaným vedoucím představitelem celého hnutí Richard Butler, bývalý presbyteriánský pastor a člověk, o němž se mluvilo jako o „doyenu americké nenávisti“.46 I když tábor Butlerových Árijských národů v Idahu zahrnoval jen hrstku stoupců žijících na dvacetiakrové farmě, jeho portál na internetu navštěvovalo denně více než pět set zájemců. Navíc se hnutí dostalo rovněž finanční podpory od Carla E. Storyho a R. Vincenta Bertollininiho, dvou podnikatelů ze Silicon Valley. Jejich vlastní organizace nazvaná Posel zbytku jedenácté hodiny (*The Eleventh Hour Remnant Messenger*) vynaložila údajně na rozšiřování idejí Křesťanské totožnosti do roku 1999 milion dolarů, přičemž k dispozici měla údajně ještě dalších padesát milionů. Jedním z projektů, jemuž se od této organizace dostalo finanční podpory, bylo i masové rozesílání videokazet, na nichž vystupoval právě Butler a představoval divákům svou teorii „Adamova přímého pokrevního potomstva“ a údajně celosvětové konspirace, jejímž cílem je toto potomstvo vyhladit.47 Volné spojení s Butlerovým táborem udržovaly také některé další skupiny, například „Řád“ Roberta Matthewse.

Na vnějším okraji hnutí Křesťanská totožnost se pohybují samotáři teroristé. Někteří z nich jsou jako Buford Furrow, který svého času žil v Butlerově táboře a vzal si Matthewsovu vdovu, anebo Benjamin Smith, střelec z 4. července 1999 ve státech Illinois a Indiana. Ten patřil k církvi, která se sice skupinám Křesťanské totožnosti dosti podobala, avšak kontaktům s nimi – a když na to přijde, i s křesťanstvím vůbec – se spíše vyhýbala. Existují ovšem i takoví jako Timothy McVeigh, jehož skupina byla v podstatě anti-organizací: bezejmenným kádrem lidí s velmi těsnými vazbami.

Svět – tak jak si ho představují lidé jako Timothy McVeigh, Buford Furrow, Benjamin Smith, William Pierce, Richard Butler nebo Michael Bray, tedy stoupců Křesťanské totožnosti i teolo-

gie obnovy – se nalézají ve válečném stavu. Kazatelé Křesťanské totožnosti citují biblická líčení bitvy, v níž archanděl Michael vyhladí zplozence zla, s cílem upozornit tak na existenci skryté, a přesto „kosmické“ války mezi armádou temnoty a silami světla.48 Také myslitelé hlásící se k teologii obnovy hledí na svět jako na dějiště velikého mravního zápasu. „Dochází k vraždění,“ jak mi vysvětlil Mike Bray, „a my to musíme zastavit.“ Podle světónázoru stoupců Křesťanské totožnosti se v dnešní době vede utajená válka, v níž kolosální síly zla ve spojení s Organizací spojených národů, Spojenými státy i dalšími mocnými vládami stojí proti nepočetné skupince několika osvícených jedinců, kteří dokázali rozpoznat skutečnou podstatu svých neviditelných nepřátel – satanských mocností, podle jejich přesvědčení – a neschází jim odvaha postavit se jim na odpor. Třebaže Bray odmítá podstatnou část konspiračního pohledu na svět, jež hlásá hnutí Křesťanská totožnost, a zvláště odsuzuje jeho antisemitismus, oceňuje rozhodnost, s níž příznivci Křesťanské totožnosti zápasí se sekulárními podobami zla, i jejich zdůrazňování potřeby křesťanského společenského řádu.

Jak mi Mike Bray vysvětlil, ospravedlňuje-li násilí mířící proti interrupčním klinikám, není to výraz nějaké jeho osobní vendety proti organizacím, s nimiž má on sám a další jako on mravní rozepře, nýbrž důsledek dalekosáhlé náboženské vize. Jeho stanovisko je součástí veliké křížové výpravy, již vede křesťanská subkultura ve Spojených státech pojímající sebe sama v tom smyslu, že je ve válečném stavu s obecnou společností a v jisté míře je jí diskriminována. Příslušníci této subkultury jsou vyzbrojeni teologickými vysvětleními předkládanými autory, kteří vycházejí z myšlenek teologie obnovy a Křesťanské totožnosti, a bývají přesvědčeni, že mají právo na násilný odpor proti rozsáhlému a násilnému utiskování, jemuž jsou vystaveni ze strany sekulárních (a v některých verzích židovských) představitelů satanské moci.

Mike Bray a příslušníci jeho sítě spolupracovníků po celé zemi pohlízejí sami na sebe jako na lidi, kteří se sice uchylují k násilí, nikoli však kvůli němu samému, nýbrž v odpověď na institucionální násilí, jehož se dopouští to, co považují za utlačovatelskou sekulární vládu. Pokud se tudíž o Brayovi prokáže, že s pomocí hadrů a benzínu zakládal požáry s cílem zničit interrupční kliniky, nebudou na to, co udělal, lidé patřící k takové subkultuře pohlížet jako na útok proti občanským svobodám ani jako na

akt msty a nenávisti. Brayův čin bude považován spíše za úvodní salvy veliké obranné bitvy, v níž křesťané čelí sekulárnímu státu, rozhodného střetnutí mezi silami duchovní pravdy a pohanské temnoty, kde je v sázce samotná mravní povaha Ameriky jako spravedlivého národa.

Katolíci a protestanti v Belfastu

Stejná koncepce velikého střetnutí formuje rovněž uvažování přinejmenším některých aktivistů na jedné i druhé straně takzvaných nepokojů v Severním Irsku, tedy v oblasti zmiňované teroristickými útoky už od počátku šedesátých let dvacátého století. Když 2. srpna 1998 zápalné bomby zničily dva belfastské obchody a hostinec a dva týdny nato vybuchla obrovská nálož ukrytá v automobilu parkujícím na blízkém předměstí Omagh, které utrpělo obrovské škody a o život tam přišlo čtyřicet lidí, bylo zřejmé, že ani křehká mírová dohoda vyjednaná o několik měsíců dříve Georgem Mitchellem, bývalým americkým senátorem, zatím nedokázala přinést této oblasti skutečný mír. Na jedné straně nepokojů stojí irští nacionalisté, kteří touží po tom, aby šest severoirských hrabství bylo začleněno do Irské republiky, na straně druhé protestanti, kteří v Severním Irsku žijí již po mnoho generací a mají zájem, aby oblast i nadále zůstala loajální součástí Britské unie. V severoirském konfliktu se sice sváří lidé vyznání katolického a protestantského, ale většina pozorovatelů si přesto klade otázku, jak velkou roli zde náboženství vlastně sehrává.

Jen dva dny před tím, než došlo k výbuchům, položil jsem stejnou otázku vedoucímu představiteli nacionalistické strany Sinn Féin v Belfastu. Dotyčný politik, Tom Hartley, je od sedmdesátých let dvacátého století spolubojovníkem Gerryho Adamse a Bobbyho Sandse a v době, kdy jsme spolu mluvili, byl právě předákem své strany v belfastské městské radě, kam byl předtím zvolen.⁴⁹ Hartley působil dojemem pohotového a přemýšlivého člověka s výraznými hustými vlasy a snad ještě výraznějším irským přízvukem. Při rozhovoru měl na sobě rifle a nedopnutou košili, což dobře korespondovalo s prostředím jeho hlavního stanu na Falls Road v belfastské frontové dělnické čtvrti, kterou jsem navštívil den předtím. Budova, v níž se tamní Hartleyho centrála nacházela, byla obložena obrovskými balvany, jejichž účelem bylo zabránit

autům naloženým výbušninami v příjezdu do bezprostřední blízkosti kanceláří. Hartleyho druhá úřadovna byla v elegantní čtvrti u belfastské radnice, která vypadá tak trochu jako zmenšená kopie washingtonského Kapitolu. V pracovně nedaleko její bělostné mramorové kopule mi tento katolický aktivista uvařil šálek kávy a přitom se zamýšlel nad náboženskými stránkami konfliktu v Severním Irsku.

Hartley prohlásil, že se v zásadě shoduje se svým spolupracovníkem Gerry Adamsem, podle jehož názoru republikáni, k nimž se hlásí, vedou protikolonialistický odboj, který nemá s náboženstvím nic společného.⁵⁰ Cíl je jednoduchý: dostat Brity pryč. Nesnáze, jak mi Hartley vysvětlil, spočívá v tom, že Britové z tohoto střetnutí už před sto lety udělali náboženský spor, poněvadž tehdy přesvědčili velké množství skotských a anglických protestantů, aby se usídlili v severoirských hrabstvích. Výsledkem byl podle Hartleyho vznik napětí mezi lidmi se dvěma rozdílnými náboženskými nálepkami a – což je ještě důležitější – mezi dvěma různými způsoby myšlení. Hartley v této souvislosti spekuloval, že do jisté míry vládne mezi oběma komunitami nesoulad následkem rozdílů v tom, co označil za „proces uvažování“ obou náboženství, jakož i charakteristických rysů římskokatolické a protestantské kultury.

Katolíci jako on sám jsou „hierarchičtí“, vyložil mi Hartley a dodal, že pro katolické myšlení je typický předpoklad, podle něhož všichni katolíci žijící v takovém regionu, jako je například Irsko, jsou příslušníky jediného společenství, jehož vedoucí představitelé za normálních okolností mohou počítat s loajalitou svých lidí. Když se Gerry Adams v roce 1998, tedy jen o několik měsíců dříve, zúčastnil mírových jednání, podle Hartleyho tak mohl učinit i potají, poněvadž věděl, že se za něj jeho strana postaví, i když její členové nevěděli, s jakými podmínkami Adams nakonec vysloví souhlas. Hartley uznával, že Adams vlastně vystupoval „jako arcibiskup“, ale ostatní členové strany Sinn Féin jeho postup i přesto schválili.

Irští protestanti, na druhé straně, by nikdy nic podobného neudělali. Jsou demokratičtí, „div že se z toho nepotentují, jestli se nezlobíte, že to tak říkám“, prohlásil Hartley. To má za následek, že neustále hledají místní podporu a neuvěří snadno jiným skupinám ani autoritám. Hartley vysvětlil, že protestanti se sice k němu osobně i k ostatním katolíkům chovají nevráživě, s jistým překvapením však vyslovil pozorování, že „ještě nevráživější jsou k sobě

navzájem“. Vedoucí úloha se u nich nezakládá na funkci, nýbrž na charismatu a charisma může být sice mocné, ale bývá prchavé. Jakmile stávající předáci zemřou nebo utrpí porážku, spekuloval Hartley, protestanti se „servou jako psi“, a tak určí jejich nástupce. Útok v Omagh, který měla na svědomí „Pravá IRA“, ukázal ovšem, že katolíci jsou také schopni rvát se mezi sebou jako psi, poněvadž terčem tohoto útoku ze strany extremistických katolíků byli nejen protestanti a nepřátelská vláda, ale právě tak i Gerry Adams. Přesto má však Hartley pravdu: obecně vzato se Adams v katolické komunitě skutečně těší mnohem silnější podpoře, než na jakou se může spolehnout kterýkoli z vedoucích představitelů rozhádaného protestantského tábora.

Snad žádný z protestantských představitelů přítom nebyl hašteřivější než reverend Ian Paisley. Hartley souhlasil, že Paisley nejspíš více než kterýkoli z ostatních protagonistů sporu mezi katolíky a protestanty vnášel do severoirské politiky náboženství a využíval náboženské ideje a obrazy k legitimizaci násilného jednání. Paisley, horkokrevný protestantský kazatel, se narodil roku 1926 v baptistické rodině, jejíž předkové se do Severního Irsku přistěhovali ze Skotska.⁵¹ Se zavedenými protestantskými denominacemi se však po nějakém čase rozešel a založil vlastní Svobodnou presbyteriánskou církev, jejíž vedoucí kongregací se stalo společenství při Paisleyho kostele Mučedníků (*Martyrs Memorial Church*) na Ravenhill Road v Belfastu.

Když mi členové Paisleyho štábu ukazovali svůj kostel, nezaujala mě jen evangelická prostota jeho atraktivní moderní budovy, nýbrž i nápadné nacionalistické obrazy, které jsou v něm vystaveny. Po obou stranách kazatelny jsou umístěny vlajky: po pravé ruce kazatele britský „Union Jack“, po levici pak vlajka Ulsteru (Severního Irsku) s korunou uprostřed. Vedle pódia visí na zdi plakety, z nichž na jedné stojí „Za Boha a za Ulster“, kdežto jiná oslavuje památku protestantů, kteří položili život při obraně unie Severního Irsku a Spojeného království. Mimo vlastní kostel, v blízké chodbě, jsou vystaveny busty těch, které Paisley označoval za „veliké mučedníky“ protestantské tradice, například Martina Luthera, Jana Kalvína, Johna Wesleyho a George Whitefielda. V jiné přílehlé místnosti může návštěvník pro změnu zhlédnout řadu oken zobrazujících některé významné okamžiky ze života samotného Iana Paisleyho, zvěčnělé zde na rytinách v okenních sklech.

To byla jedna stránka Paisleyho, bouřlivého kazatele a egomaniaka, kterého snaha Margaret Thatcherové mírumilovně vykročit vstříc Irské republikánské armádě rozlítla do té míry, že ji odsoudil dokonce v modlitbě, kterou přednesl během nedělní ranní mše. „Ó Bože,“ zanotoval toho dne Paisley, „ve svém hněvu vykonej pomstu nad onou zlotřilou, proradnou a prolhanou ženou.“ A jako by chtěl Boha popíchnout k rychlejšímu jednání, dodal ještě: „Dej, ať spatříme projev Tvé moci.“⁵² Zda tehdy Bůh Paisleyho snažnou žádost vyslechl a vykonal akt pomsty nad umírněnými britskými předáky, irskými katolíky, příslušníky IRA, jakož i funkcionáři jejich strany Sinn Féin a vůbec každým, koho reverend Paisley shledal nežádoucím, o tom se asi dá pochybovat. Nezdá se však vůbec nepravděpodobné, že někteří z horlivějších následovníků tohoto kazatele vzali úkol vykonat nadpřirozenou pomstu sami na sebe.

Jinou stránkou Paisleyho působení byla jeho aktivní role mezinárodního náboženského organizátora, vedoucí osobnosti sítě podobně smýšlejících náboženských konzervativců, která jeho vlastním nábožensko-politickým stanoviskům dodávala na důvěryhodnosti a poskytovala jim i další podporu. Paisley se po léta přátelil s americkým evangelikálním pastorem reverendem Bobem Jonesem, zakladatelem univerzity v Greenville ve státě Jižní Karolína, jíž propůjčil své vlastní jméno. Paisley i Jones také příležitostně promlouvali z kazatelny toho druhého a založili spolu Světový kongres fundamentalistů; cílem této organizace bylo mimo jiné projevat nelibost nad postoji liberální Světové rady církví. Paisley ustavil i Evropský institut protestantských studií, jehož deklarovaným účelem bylo „vykládat Bibli a pranýřovat papežství“.⁵³ Podle poznámky v prvním čísle bulletinu nazvaného *Bitevní korouhev* (*The Battle Standard*) z října 1997, jež vydává Institut sídlící přímo v Paisleyho kostele, je jeho cílem „získat korespondenty z celého světa, kteří by mu pomohli zprostředkovávat globální pohled na stav protestantství“.⁵⁴ V roce 1999 se už Svobodná presbyteriánská církev, denominace, již Paisley založil, mohla pochlubit více než sedmdesátkou kostelů a dobrými dvanácti tisíci stoupenci ve dvanácti zemích včetně Austrálie, Německa a Spojených států.

Třetí Paisleyho stránkou – související bezprostředně s oběma předchozími – bylo jeho politické angažmá. V posledních letech vykonával zároveň hned tři volené funkce: byl členem Britského

parlamentu, Severoirského shromáždění a také jedním ze tří severoirských poslanců Evropského parlamentu. Paisley nesouhlasil s tím, co považoval za nemístně umírněné snahy Unionistů, největší protestantské strany v Severním Irsku, a tak založil vlastní Demokratickou unionistickou stranu (DUP), která měla po nějaký čas tolik příznivců, že začínala být soupeřem své mateřské strany, Unionistů. Paisleyho strana patřila také k nejpřísnějším kritikům Davida Trimbla, severoirského prvního ministra.

Přestože byl David Trimble arcionionista a příslušník militantně loajalistického Oranžského řádu, Paisleymu dost loajalistický nebyl. Když Trimble – poté, co byli tři malí chlapci zaživa upáleni při teroristickém útoku, jehož terčem byli jejich rodiče žijící ve smíšených katolicko-protestantských manželstvích – v roce 1998 odsoudil Oranžisty plánovaný pochod městečkem Ballymoney, byl Paisley jediným unionistickým představitelem, který navzdory tomu stanul v čele nejzatvrzelejších členů Oranžského řádu pochodujících ulicemi; jejich počet byl však ve srovnání s tím, co bývá při těchto příležitostech obvyklé, poměrně nízký. Když Trimble přistoupil na mírovou dohodu, kterou vyjednal bývalý senátor George Mitchell, vyhlásil Paisley, že z jeho někdejšího spolupracovníka se stal zrádce. Později, když Trimble spolu s katolickým politickým představitelem Johnem Humem 16. října 1998 přijal Nobelovu cenu míru, Paisley její předání bagatelizoval jako „tak trochu frašku“.⁵⁵

Existuje nějaká souvislost mezi Paisleyho náboženskými postoji a jeho stanoviskem v politice? Tuto otázku jsem adresoval Stuartu Dignanovi, jednomu ze zaměstnanců belfastské kanceláře Demokratické unionistické strany (DUP). Dignan odpověděl záporně a upozornil na to, že členové výkonného výboru strany pocházejí z různých církví, nikoli jen z Paisleyho Svobodné presbyteriánské.⁵⁶ Na druhé straně Dignan uznával, že jsou to sami aktivní protestantští křesťané a v politických ani mravních otázkách – včetně odporu proti interrupcím a právům homosexuálů – nepanuje mezi nimi a Paisleyem žádný nesoulad. Navíc, jak řekl Dignan, všichni souhlasí, že náboženství tak či onak sehrává v politickém životě důležitou roli a má význam, jenž se dá symbolicky vyjádřit heslem „za Boha a za Ulster“.

Paisley na otázku, jak je možné uvést do souvislosti věrnost Bohu a loajalitu k Ulsteru, odpovídal naprosto konkrétně. Podobně jako stoupenci teologie obnovy nalezl rovněž Paisley svou vizi

náboženského státu v protestantské historii: tak jako teologové obnovy shledal totiž přitažlivým teokratický model vytvořený v šestnáctém století Janem Kalvínem a obnovený ve století osmnáctém v podobě kalvinistických idejí George Whitefielda. Podobně jako stoupenci hnutí Křesťanská totožnost pohlíží také Paisley na křesťanství jako na náboženství čelící útoku ze strany démonických sil ztělesněných vládou a některými sociálními skupinami, i když v jeho případě nepatří mezi tyto skupiny Židé ani jiné rasové menšiny, nýbrž spíše Paisleyho vlastní náboženští protivníci, tedy irští katolíci a odpadlí protestanti. Paisley využil protikatolických spisů takových protestantských osobností, jako byli Jan Kalvín nebo John Wesley, a katolíky označil za představitele „satanského klamu“.⁵⁷ V jednom svém kázání nastolil otázku, kde by dnes nejspíš bylo možné najít Ježíše Krista, a okamžitě ji sám zodpověděl: „Ve Vatikánu ne.“⁵⁸

Paisleyho kritici se prou, zda jsou všechny ty řeči o satanském klamu katolictví a volání po Boží pomstě na politických protivnících všehovšudy okázalou rétorikou, anebo zda někdy vedly také k násilnému jednání. Po jistý čas udržovala Paisleyho strana DUP blízké vztahy s polovojenským Ulsterským hnutím odporu, ale v roce 1989 Paisley terorismus této skupiny veřejně odsoudil a oznámil, že veškeré vztahy budou ukončeny. Od tohoto okamžiku, jak mi řekl Stuart Dignan, strana rozhodně prohlašuje, že násilí nepodporuje.

Přesto však Dignan připustil, že svou podporu Paisleyho stanovisku veřejně vyhláší i takové skupiny, jako je například Ulsterská dobrovolnická jednotka. Ihned však zdůraznil, že z obdivu, jež militanti Paisleymu vyjadřují, neplyne, že by je Paisley nějak podporoval, a už vůbec ne, že by schvaloval jejich teroristickou taktiku. Přesto je zcela jasné, že protestantským polovojenským aktivistům – tedy teroristům na straně loajalistů – se v Paisleyho prohlášeních dostalo duchovního povzbuzení a mravní podpory. Billy Wright, protestantský polovojenský aktivista usvědčený z útoků v souvislosti s několika případy terorismu, uvedl v rozhovoru s Martinem Dillonem, novinářem z BBC, že se Paisleymu hluboce obdivuje a považuje ho za velikého obránce víry.⁵⁹

Když se potom Dillon Wrighta přímo zeptal, zda je irský konflikt „náboženská válka“, Wright odpověděl, že „náboženství je v téhle rovnici činitelem“. Na vysvětlenou ještě dodal, že má nejen povinnost bránit své souvěrce, v případě nutnosti i násilím,

nýbrž že mu náboženství poskytuje rovněž mravní potvrzení jeho rozhodnutí podílet se na násilných střetnutích. Wright a jeho protestantští spolubojovníci jsou přesvědčeni, že mají „právo bojovat, bránit to, o čem věříme, že je to Pravda, a položit za to život“.⁶⁰

Není bez zajímavosti, že někteří polovojenští aktivisté z katolické strany severoirského konfliktu říkají vlastně totéž o svém vlastním odhodlání bojovat i o mravních ospravedlněních nutnosti zabíjet, která přijímají. Ovšem v katolickém táboře nikdy nepanovala taková shoda v otázce, zda v celém sporu hraje náboženství ústřední roli. Částečně jde o definici. Ti, kdo náboženství přijímají jako cosi potvrzeného církví, nepovažují irskou republikánskou stranu za nijak zvlášť náboženskou, zatímco lidé, kteří o náboženství uvažují ve všeobecném smyslu jako o jednom z prvků kultury společnosti, často republikánské stanovisko berou jako křížovou výpravu.

Většina aktivistů Irské republikánské armády a členů strany Sinn Féin pochází z horlivých katolických rodin a sdílejí to, co Tom Hartley, předák strany Sinn Féin, v rozhovoru se mnou popsal jako „katolickou kulturu“ irské tradice.⁶¹ Několik katolických kněží, a dokonce i řádových sester věc irských republikánů v tichosti podporuje. Například otec Denis Faul se domníval, že Bobby Sands, vedoucí představitel IRA, který ve vězení zahájil protestní hladovku, má pro své jednání „náboženskou motivaci“ a „teologické ospravedlnění“.⁶² Otec Faul potom ještě prohlásil, že katolická kultura dává Irům zvláštní schopnost zabíjet a být zabíjeni, neboť smrt „je obětí“ a „příležitost odpustit“ zmenšuje vinu, která zabíjením vzniká.⁶³ Náboženskou povahu irského nacionalismu uznává také Conor Cruise O'Brian, plodný irský autor, který se zaměřuje na současné konflikty. O'Brian poznamenává, že v jeho vlastní zemi jsou náboženství a nacionalismus „jako plíce“ – člověk stěží přežije bez jednoho i druhého, a postrádá-li obojí, přežít nemůže.⁶⁴ Ofenzivu IRA popisuje jako „zásadní sblížení náboženství a nacionalismu“ a označuje ji za „svého druhu svatou válku“.⁶⁵

Uvažujeme-li nad katolickým rozměrem irského nacionalismu, o němž mluví aktivisté strany Sinn Féin jako Hartley a autoři jako O'Brian, poněkud překvapí, že hierarchie katolické církve veřejně zaujímá k činnosti Sinn Féin a IRA poměrně nepříznivé stanovisko. Nečekané je to především ve světle obvinění Iana Paisleyho, podle něhož „v pozadí potíží stojí Řím – to je neoddiskutovatelný

fakt“.⁶⁶ Tento „fakt“ je však ve skutečnosti diskutabilní až dost, zvláště s ohledem na to, že stanovisko církevní hierarchie k IRA i ke straně Sinn Féin bylo už od samého počátku konfliktní nepřátelské. Někteří představitelé církve, jako je například arcibiskup Cahal Daly, se na jejich adresu vyjadřují s otevřenou nevraživostí. Tom Hartley mi vyprávěl o několika katolických duchovních, kteří podepsali petici umírněně podporující republikánské stanovisko. Když byla jejich jména zveřejněna na seznamu signatářů petice, církevní správa je v tichosti přeložila ze Severního Irsku do méně problematických oblastí.⁶⁷ Uvádí se, že katoličtí aktivisté IRA mají snahu oddělit své angažmá v polovojenských organizacích od svých náboženských závazků, aby se tak ze svých násilných hříchů nemuseli svým kněžím zpovídat.⁶⁸

Tom Hartley se nijak netajil svým rozčarováním z toho, že hierarchie římskokatolické církve neposkytuje větší podporu hnutí, o němž on sám i ostatní členové strany Sinn Féin věří, že mu jde o posílení katolické kultury neméně než irského nacionalismu. Hartley vyjmenoval několik případů, kdy se církev podle jeho názoru pokouší proniknout do sféry vlivu Sinn Féin. Podle Hartleyho je církev ochotna přijímat finanční prostředky od britské vlády, aby mohla poskytovat katolické komunitě sociální služby – a to je úloha, kterou dříve plnila právě strana Sinn Féin. Církev poskytuje také ideologii a politickou organizaci, která v některých směrech s věcí republikánství soupeří.

Zeptal jsem se Hartleyho, zda neplatí i opak, tedy zda Sinn Féin v některých směrech – především v tom ohledu, že sehrává roli mluvčího celé komunity a poskytuje masám morální hlas – nenahrazuje oficiální katolickou církev. Upozornil jsem na to, že Sinn Féin koneckonců otevřela několik poradních středisek, kde se jednotlivcům, kteří prožívají nějakou krizi, může dostat útěchy a podpory, což odedávna dělá právě církev. Hartley poznamenal, že účelem těchto poradních středisek je zabývat se v první řadě záležitostmi politickými nebo sociálními, nikoli osobními či duchovními. Uznal však, že v některých ohledech na sebe Sinn Féin vskutku bere úlohu mravního vedení, přičemž soudí, že církev na ni rezignovala. Ve zvláštním smyslu tak opravdu platí, že se strana Sinn Féin stala průkopníkem jakéhosi nového druhu náboženského společenství, irského politického katolicismu.

Vztahy mezi Sinn Féin a katolickou hierarchií tedy nejsou ani zdaleka idylické, avšak působením této strany v Severním Irsku

i přesto došlo k jisté obrodě katolictví anebo alespoň „katolické kultury“, jak tomu říká Hartley. Ještě konkrétněji lze tvrdit, že Ian Paisley se svými politickými a náboženskými organizacemi dosáhl v rámci své vlastní komunity určité obrody protestantské kultury a protestantského myšlení. Na straně Irů i protestantů je tak násilí dáváno do souvislosti s obnovenou rolí, již náboženství začalo hrát ve veřejném životě Severního Irsku. V tomto smyslu se od sebe křesťanští aktivisté na obou stranách severoirského konfliktu nijak podstatně neodlišují a jejich role nejsou zase tak vzdáleny usilování jejich politicky aktivních bratří ve víře, kteří se angažují v násilných milicích a protiinterrupčních hnutích ve Spojených státech na druhém břehu oceánu.

KAPITOLA 3

SIÓN ZRAZENÝ

V průběhu neúspěšných vyjednávání, která ve Wye River uspořádal americký prezident Bill Clinton, vyklažovali někteří židovští aktivisté v Izraeli, že mírová jednání s Palestinci představují „zradu“. ¹ Členové Rady židovských společenství v Judsku, Samařsku a Gaze postoj izraelské strany dokonce označili za „ubohou kapitulaci“ a veřejně prohlásili, že izraelský ministerský předseda „přestal být naším vůdcem“. ² Jejich nekompromisní stanovisko jen dále rozjitřilo již tak nenávisť překypující atmosféru, která se v minulých letech projevila řadou násilných demonstrací proti oslabené vládě; i jejich přičiněním se k moci dostala tvrdou linií prosazující administrativa Benjamina Netanjahua. Podobné znechucení neúspěšnými vyjednáváním s Jásirem Arafátem, která vedl ministerský předseda Ehud Barak, přispělo v letech 2000 a 2003 ke zvolení Ariela Šarona. Takové hněvivé výroky a výbuchy aktivismu však nejsou jen výrazem nesouhlasu s momentálně uplatňovanou politickou linií, nýbrž vyjadřují celkové rozčarování světem, jenž se vydal na scestí. Úzkost disidentů bývá právě tak osobní jako politická a jejich obavy jsou ve velmi zásadním ohledu intenzivně náboženské.

Protimírové demonstrace konané v devadesátých letech dvacátého století – následující po zavraždění ministerského předsedy Jicchaka Rabina Jigalem Amirem v roce 1995, jakož i po útoku v Hrobce patriarchů, jež v roce 1994 spáchal doktor Baruch Goldstein, a poté, co vláda Ariela Šarona v letech 2001–2003 brutálně zakročila proti aktivistům, které považovala za palestinské teroristy – otrásly v základech představou, již mnozí Izraelci chovali o sobě samých jako o mírumilovném národu. Mimoto ospravedlňovali pachatelé židovského násilí své jednání často zbožným jazykem a odvolávali se při tom na judaistickou teologii, na dějinné precedenty i na biblické příklady. Podle představ Amira, Goldsteina

a mnoha jejich spolupracovníků se dnes izraelský lid nachází ve válečném stavu, který má jak kulturní a politické, tak i vojenské rozměry. Při rozhovorech, které jsem vedl s izraelskými náboženskými aktivisty, mi začalo být zřejmé, že tím, co obhajují, není jen politická entita státu Izrael, nýbrž i vize židovské společnosti, jež má své kořeny až ve starověku.

Joel Lerner a atentát na Jicchaka Rabina

Joel Lerner je jedním z aktivistů, kteří touží po vybudování judaistické společnosti v Izraeli. Doufá v obnovení starověkého chrámu v Jeruzalémě, v prosazení výhradního práva Židů usidlovat se na Západním břehu řeky Jordánu a v ustavení státu založeného na biblickém zákoně. Ačkoli byl později hořce zklamán Netanjahuovým vystupováním na jednání ve Wye River roku 1998 i vyjednáváním Ehuda Baraka s Arafátem v letech 1999–2000, když jsem ho roku 1998 navštívil v jeho pracovně uprostřed hradbami obehnaného jeruzalémského starého města, mezi policemi knih lemujícími všechny stěny mne přivítal člověk ještě pořád nadšený atentátem na Rabina a následujícím volebním triumfem kandidátů konzervativní strany Likud. Právě se vrátil ze žaláře, kde byl navštívit Rabinova vraha Jigala Amira, chřadnoucího nyní ve vězeňské cele. Přesněji řečeno, Lerner se Amira pokusil navštívit, ale vstup k němu mu nebyl umožněn. Nezbylo mu proto než s několika spolupracovníky vytáhnout dort, který přinesli na oslavu Amirových sedmadvacátých narozenin, a zazpívat mu za pozorné asistence fotografů a televizních kamer u vězeňské zdi „Hodně štěstí, zdraví“.

Lerner mi vysvětlil, že mu izraelské protiteroristické zákony brání v tom, aby vyslovil cokoli na podporu Jigala Amira. Dokonce ani v soukromé konverzaci „ho nemohu označit za hrdinu, vlastence či mučedníka“, řekl Lerner tónem, který jasně napovídal, že by na Amirovu adresu všech těchto výrazů užil velmi rád.³

Joel Lerner je mohutný muž s tlustými brýlemi, hustým plnovousem a vzezřením rabína. Svým energickým americkým přízvukem s nadšením rozpráví o izraelské politice a vyznačuje se tím, co Ehud Sprinzak, jeden z čelných izraelských odborníků zabývajících se náboženskou pravíci, označuje za „diskursivní a logickou mysl“.⁴ Bylo to za posledních deset let už potřetí, co

jsem s Lernerem hovořil, a naše rozmluvy se často zabývaly nějakým novým Lernerovým plánem nebo chystaným založením nové politické strany s cílem obrodit židovský nacionalismus. Ačkoli se za ty roky mnohá Lernerova politická schémata rozpadla, tentokrát vypadal optimističtěji. Když jsem s ním mluvil poprvé, bylo to v Jeruzalémě roku 1989 a Lerner zrovna propustili z vězení, kde si odpykával trest za pokus vyhodit do povětří Skalní dóm, muslimskou svatyni, o níž panuje přesvědčení, že se rozkládá víceméně na stejném místě jako veliký židovský chrám zničený bezmála před dvěma tisíci let. V pozdějších letech se Lerner snažil zakládat politické strany, oponoval představě, že by bylo možné předat určitou část Západního břehu orgánům arabské samosprávy, a pokoušel se mobilizovat ve prospěch opětovného vybudování původní stavby na Chrátovém návrší v Jeruzalémě.⁵

Z důvodů politických i náboženských se Lerner před několika lety spolu se svou ženou přestěhoval do bytu v jeruzalémském starém městě obehnaném hradbami. Jeho nové bydliště leželo v sousedství výstavy Poklady Chrátu, moderní turistické atrakce, která návštěvníkům umožňuje prohlédnout si vyobrazení Chrátu, tak jak musel vypadat v biblických dobách. Jen kousek odtud se přitom Lerner se svými spolupracovníky snažil hledat kandidáty obnoveného kněžství, vyráběl kultické hudební nástroje, kněžská roucha a klenoty, a pokoušel se dát nějak dohromady jednotlivé prvky náboženských obřadů. Jeho lidé chtěli být připraveni na okamžik, kdy Chrám bude obnoven. Největší potíž se ukázala být s tím, kde najít „rudou jalovici“, která je podle Písma k náboženským rituálům nezbytná. Nakonec se jim dostalo ujištění od biologů, že křížením lze vytvořit krávy s načervenalé hnědavou barvou, které by s jistou představitostí bylo možné prohlásit za biblicky rudé.

To všechno je pro Joela Lerneru důležité, protože věří v jednu z forem mesianistického sionismu. Podle jeho přesvědčení přijde prorokovaný Mesiáš na zemi až poté, co Chrám bude znovu vybudován a připraven pro něho. Otázka Chrátu tudíž není jen věcí kulturní nostalgie, nýbrž i naléhavou náboženskou otázkou. Koneckonců, zdůraznil Lerner, mnohé biblické zákony, jež židé musí plnit, souvisejí s chrátovým rituálem a židé je stěží mohou dodržovat, když neexistuje žádný Chrám, v němž by se rituály mohly vykonávat.⁶ Podle Lernerova přesvědčení závisí záchrana

celého světa na tom, aby židé splnili svou povinnost a nastolili podmínky nezbytné pro mesiášskou spásu.

Často se říká, že se biblický Chrám nalézal zcela přesně na místě uctívané muslimské svatyně známé jako Skalní dóm. Lerner mne ovšem ujistil, že z nejnovějších archeologických objevů vyplývá, že Chrám stál kousek za Dómem, mezi svatyní a mešitou al-Aksá, a proto není technicky vzato nezbytné srovnat svatá místa muslimů se zemí. Podle Sprinzaka už navíc Lerner „neočekává nyní s netrpělivostí příchod Mesiáše“.⁷ Přesto však pro něj hraje židovská kontrola svatého města zásadní roli, jak Lerner sám říká, a za bludařství pokládá každý návrh, aby se Izrael vzdal bytí i toho nejmenšího kousíčku biblické půdy – a tím myslí celý Západní břeh – ve prospěch Arabů a jejich Palestinské samosprávy.

To je důvod, proč Lerner na mírová jednání s Araby pohlížel s takovým rozčarováním, proč ho mírová dohoda vyjednaná Rabinem a Arafátem v Oslo naplnila bolestí a proč dospěl k přesvědčení, že atentát Jigala Amira na Jicchaka Rabina byl mravně ospravedlněný. Během jedné naší dřívější schůzky, která se konala několik týdnů před Rabinovou vraždou, mi Lerner řekl, že podle jeho názoru kráčí současný Izrael zásadně chybným směrem, a to z hlediska jak politické bezpečnosti, tak i svého duchovního poslání, přičemž druhý bod má podle Lernerova mínění ještě větší význam než první. Později se zmínil o tom, že v měsících před Rabinovým zavražděním se vedly obšírné diskuse o možnostech náboženského ospravedlnění politických atentátů na židovské politické představitele, o nichž zavládlo přesvědčení, že jsou nebezpečně nezodpovědní a de facto nepřátelé judaismu – Lerner ovšem v této souvislosti mluvil o jejich „popravách“. Pro tohoto aktivistu nebylo tudíž „žádným překvapením“, že člověk jako Jigal Amir ve snaze zabít Rabina mohl uspět. Jediné, co mu na celé věci přišlo zvláštní, byla skutečnost, že „to nikdo neudělal dříve“.⁸

Večer dne 4. listopadu 1995 rozmlouval izraelský ministerský předseda Jicchak Rabin se svou ženou Leah po cestě na masovou mírovou manifestaci pořádanou na náměstí před tel-avivskou radnicí o možnostech násilností a o opatřeních, která by se proti nim dala přijmout. Obavy měli zejména z odvetných akcí militantních příslušníků hnutí Hamás namířených proti Rabinovým mírovým snahám. Existenci militantní židovské opozice proti mírovému procesu si sice uvědomovali, ale „ani v těch nejčernějších snech“,

jak mi řekla Leah Rabinová, „by nás nenapadlo, že by na něho mohl zaútočit Žid. Prostě jsme nepovažovali za možné, že by jeden Žid mohl jen pomyslet na to, zabít druhého.“⁹

Později téhož večera promluvil Rabin k jásajícimu stotisícovému davu a řekl, že podle jeho názoru Izraelci věří v mír a jsou „odhodláni kvůli němu riskovat“.¹⁰ Pozorovatelé uvedli, že to byl jeden z Rabinových hvězdných okamžiků, vrchol jeho politické kariéry a také chvíle velikého osobního zadostiučinění. Jen několik minut poté, když právě sestoupil po schodech z pódia a kráčel podél vládní budovy k autu, objevil se student konzervativní univerzity Bar-Ilan, namířil na ministerského předsedu pistoli a z bezprostřední blízkosti vystřelil – zatímco Rabin umíral na chodníku, Jigala Amira se zmocnili policisté. Přítomní vypovídali, že podle vlastních slov nepocítoval nad tím, co spáchal, „žádnou lítost“ a dodával, že „jednal sám a na rozkaz Boží“.¹¹

Amir, bývalý voják se zkušenostmi z boje a v době atentátu student židovského práva, prohlásil, že jeho rozhodnutí zavraždit ministerského předsedu nebyl žádný okamžitý nápad a o atentát se pokusil už dvakrát předtím. Ani v jednom z těchto případů neměl ovšem potřebné podmínky. Jeho rozhodnutí zabít ministerského předsedu bylo ovlivněno názory militantních rabinů, kteří soudili, že podobný atentát by bylo možné ospravedlnit v souladu s „vyhláškou o vykonavatelích“ známou z židovského precedenčního práva.¹² Tento princip totiž každého Žida mravně zavazuje zastavit každého, kdo by představoval „smrtné nebezpečí“ pro Židy. Amir měl za to, že právě takové nebezpečí vzniká přičiněním Rabina, který Palestinské samosprávě umožňuje prosazovat se na Západním břehu.

Jak mi však vložil Joel Lerner, vyhláška o vykonavatelích ve skutečnosti není zase tak přesvědčivým základem, na němž by se dala postavit obhajoba Rabinovy vraždy. Pokud by ji totiž někdo chtěl využít jako ospravedlnění, musel by nejdříve prokázat, že Rabinovým cílem bylo zabít Židy. Místo této vyhlášky Lerner s přáteli předložili trojici odlišných zdůvodnění, o nichž soudí, že Rabinovu „popravu“, jak to označuje Lerner, umožňují ospravedlnit lépe. Prvním z nich je skutečnost, že Rabinova vláda byla podle jejich mínění „nelegitimní“, poněvadž vznikla jako koalice liberálních židovských a arabských poslanců a potají vyjednávala s OOP. Druhým důvodem byla „protižidovskost“ Rabinovy politiky – s ohledem na ni ztratila vláda židovskou autoritu – a třetím

Rabinova „zrada“ spočívající v tom, že byl ochoten vzdát se státní půdy. V době války – přičemž současné napětí podle Lernerera nepochybně vykazuje známky válečného stavu – by trestem za zradu měla být smrt.

Když tedy Lerner a jeho spolupracovníci mluvili o Netanjahuově „zradě“, měli mnozí věci znalí Izraelci obavy, aby opět nezavládla atmosféra nenávisti, jež vyvrcholila Rabinovou vraždou.¹³ U vědomí, že by mohl být obviněn z podněcování k násilí, dával si Lerner pozor na to, jakých slov užívá, a při popisu svých reakcí ve chvíli, kdy se k němu doneslo, že Rabin byl zavražděn, mluvil jen v metaforách. Uvedl, že zažil stejný pocit úlevy, jaký by člověk zakusil poté, co se podařilo ovládnout „vlak řítící se splašeně kupředu“. Tento vlak, jak řekl, „je nyní zastaven“.¹⁴ Někdo to udělat musel, dodal ještě a vyjádřil pocit, že si Jigal Amir zaslouží, aby se s ním nakládalo jako s izraelským vlastencem.

Z tohoto důvodu vyrazil také Lerner se svým spolupracovníkem Avigdorem Eskinem do Amirova vězení a zpíval mu tam pod oknem písně k narozeninám. Ze stejného důvodu měl také Lerner u sebe na zdi vyhrazen prostor k uctění Jigala Amira – na jednom z mála volných míst v Lernerově zaprášené pracovně, jež nepokrývaly police knih, byla totiž vystavena sbírka fotografií, z nichž na jedné byl Jigal Amir i s hebrejským nápisem „muž, který zastavil vlak a spasil národ před mnoha zly“. Jak Lerner upozornil, většina lidí z ostatních fotografií je už po smrti – mluvil o nich jako o mučednících za věc židovské svobody. Z obrázků vystupovaly na prvním místě tváře rabbiho Meira Kahana a doktora Barucha Goldsteina; v obou případech, uvedl Lerner, šlo o lidi zabitě nejen proto, že byli přijímáni jako bojovníci za svobodu Židů, nýbrž i z toho důvodu, že je – stejně jako Jigala Amira – odpůrci pokládali za protivníky sekulárního státu. Považovali je, jak jsem dodal už já, za židovské teroristy.

Baruch Goldstein a jeho útok v Hrobce patriarchů

Baruch Goldstein chápal postavení židovského lidu podobně jako jeho spolupracovník Joel Lerner: jako situaci obětí utlačovaných ve své vlastní zemi. Avšak v jeho případě nebyla rostoucí přítomnost Arabů na Západním břehu jen nějakým vzdáleným ohro-

žením. Goldstein na Západním břehu sám žil a den po dni byl svědkem toho, co považoval za aroganci Arabů, kteří se domnívají, že na zemi, v níž momentálně přebývají, mají právo.

Goldstein s rostoucím hněvem sledoval, jak palestínští Arabové stupňují útoky, jejichž oběťmi se stávají jeho spoluosadníci z Kirjat Arby, sídliště založeného především pro nábožensky aktivní Židy toužící žít v blízkosti starověkého města Hebronu, které ovšem jeho téměř výlučně arabsko-muslimské obyvatelstvo znalo spíše pod palestinským jménem al-Chalíl. Jako doktor medicíny vychovaný ve Spojených státech se Goldstein v osadě těšil velkému vlivu a byl zvolen i do městské rady. Vojenští představitelé ho tak informovali pokaždé, když se stal nějaký židovský osadník z okolí terčem útoku, a Goldstein se zase obracel na armádní autority, kdykoli vznikly potíže, které se dotýkaly jeho vlastní osady. Stěžoval si například, že po autech řízených židovskými osadníky jsou na hlavní silnici vedoucí do Jeruzaléma házeny kameny, což už několik osadníků zaplatilo životem. V noci ho vyrušovaly zvuky reproduktorů z mešity na druhé straně plotu, který ohrazoval židovskou osadu, a občas dokonce zaslechl, jak někdo křičí ona strašlivá slova *itbah al-jahud*: „zabijte Židy“.¹⁵

Dne 24. února 1994, v předvečer svátku Purim, slavnosti připomínající záchranu Židů před zkázou, která jim hrozila z rukou jejich utlačovatelů, vyrazil Goldstein do svatyně známé jako Hrobka patriarchů v Hebronu/al-Chalílu. Toto památné místo se nachází nad jeskyní v Makpele, kde byli údajně před více než třemi tisíciletími pochováni Abrahám, Sára, Izák a další slavné biblické osobnosti uctívané všemi třemi abrahámovskými náboženstvími – judaismem, křesťanstvím a islámem. V samotné Hrobce, rozlehlé kamenné budově připomínající pevnost, byly místnosti, kde se modlili jak židé, tak i muslimové; Ibráhimova mešita (Ibráhím je arabská podoba jména Abrahám) stála na tomto místě již od sedmého století. Goldstein tedy vstoupil do židovských prostor, kde byli věřící právě shromážděni k předčítání ze svitku knihy Ester – tak tomu v předvečer svátku Purim bývá tradičně. Jejich rozjímání bylo však přerušeno divokým pokřikem zvenčí a znovu zazněla děsivá slova *izbah al-jahud*, tentokrát z úst několika arabských výrostků. Když se Goldstein otočil, uvědomil si, že ozbrojené strážce, které na místě rozestavily izraelské úřady, celé pozdvižení jen lhostejně pozorují. Vojáci nedělali vůbec nic. Doktorem Goldsteinem zalomcoval hněv a naplnil ho pocit, že to, co

se tu právě odehrálo, je hroznou urážkou judaismu a židovského národa vůbec.

V té chvíli měl už všeho dost. Než druhý den, na svátek Purim, vyšlo slunce, vrátil se do svatyně, ale tentokrát vstoupil do mešity na muslimské straně budovy, kde časně vstanuvší věřící právě začínali ranní modlitbu. Goldstein vytáhl poloautomatickou pušku značky Galil, kterou měl ukrytou pod kabátem, a začal bez rozmyslu pálit do davu mužů a chlapců zbožně klečících na podlaze pokryté koberci. Stačil vystřílet 111 nábojů, zabít více než třicet věřících a zranit desítky dalších, než ho dav přemohl a utloukl k smrti.

Je ironií, že když se izraelským vojenským představitelům jen o několik minut později donesly první zprávy o střelbě v mešitě, pokusili se spojit s doktorem Goldsteinem; dělali to tak běžně, kdykoli vznikla nějaká krize týkající se židovských osadníků. Chtěli ho upozornit, že došlo k potížím – zavolali mu na pager a pak marně čekali, kdy se jim ozve.

Několik měsíců po tomto příšerném incidentu jsem navštívil honosný památník, který byl vybudován blízko Goldsteinova domu v Kirjat Arbě; při této příležitosti jsem se seznámil s Jochajem Ronem, dobrovolným strážcem Goldsteinova hrobu. „Doktor Goldstein vykonal, co bylo správné,“ vyložil mi hubený mladík v rifích, bílém tričku a vyšívané jarmulce, svírající v ruce automatickou ručnici.¹⁶ V době Goldsteinova pohřbu zuřila bouře a lilo jako z konve, přesto ho však přišlo uctít více než tisíc osadníků z celkového počtu šesti tisíc obyvatel osady. Zakrátko se Goldsteinův hrob stal poutním místem – prostranství okolo vyvýšeného žulového bloku představujícího náhrobek bylo vybetonováno a obehnáno sloupořadím nesoucím lampy. Jochaj Ron byl jeden z mnoha dobrovolníků, kteří se střídali při ostraze místa a vysvětlovali jeho význam návštěvníkům.

Po atentátu na Rabina, kdy se veřejné mínění obrátilo proti takovým zélótům, jako byl Goldstein, pokusila se izraelská vláda zabránit budování pomníku na místě Goldsteinova hrobu tím, že postavila mimo zákon stavbu památníků na hrobech veškerých vrahů bez rozdílu. Joel Lerner a jeho blízcí proti takovému zákonu protestovali a prohlašovali, že by se musel týkat hrobu nejen doktora Goldsteina, ale i Jicchaka Rabina, poněvadž Rabin autorizoval zabíjení Židů v případě *Altalena* z doby založení státu Izrael v roce 1948.¹⁷ Lerner a jeho spojenci drželi noční hlídku na Herzlově hoře

naproti Rabinovu hrobu, a přestože jim nebylo dovoleno vyvěsit nápisy, jež by přímo zmiňovaly zavražděného premiéra, vychytrale mávali transparenty s biblickým přikázáním „nezabiješ“ a k tomu, aby vyjádřili, co vyjádřit chtěli, to postačovalo.

Když jsem v roce 1995 navštívil Goldsteinův hrob, byl dosud pro příslušníky pravého křídla židovství velmi oblíbenou atrakcí. Jochaj Ron pokládal Goldsteina podobně jako Joel Lerner za vlastence. Vysvětlil mi, že jeho společenství sice bude chybět Goldsteinovo vedení, ale když se mu doneslo, co jeho spoluosadník vykonal, „měl dobrý pocit“. Litoval jen toho, že Goldsteinova smrt neměla větší strategický dopad a že nevyhnala Araby z Hebronu/al-Chalílu jednou provždy. Zatímco jsme spolu vedli rozhovor, přicházeli totiž do Hrobky patriarchů další Arabové – ještě pořád se v Ibráhímově mešitě denně scházeli k ranním modlitbám. Ron byl toho názoru, že on sám a všichni Židé jsou „s Araby ve válce“ a mír nemůže nastat dříve, než se všechny odvěké biblické země znovu ocitnou v židovských rukou a všichni Arabové z nich odejdou.

Jochaj Ron je rodným synem Izraele. Na svět přišel před třiceti lety na severu země v malém městečku poblíž Galilejského moře. Stal se z něho příčinlivě nábožný mladík a student židovské náboženské školy, takzvané ješivy. Když se mu doneslo, že v Hebronu na Západním břehu zakládají mesianističtí sionisté novou židovskou osadu, zatoužil podílet se na tom, co považoval za veliké duchovní dobrodružství. V roce 1979 se malá skupinka židovských žen a dětí z Kirjat Arby protáhla oknem do opuštěné nemocniční budovy, protizákonně ji obsadila a založila v ní židovskou osadu Bejt Hadassa.¹⁸ Ron se k tomuto radikálnímu podniku nadšeně přidal a za nějaký čas už měla osada zhruba padesátku rodin a celkem asi 450 židovských obyvatel izolovaných v čemsi, co připomínalo ozbrojenou pevnost uprostřed města, kde jinak žilo více než sto tisíc arabských muslimů.

V podstatě všichni obyvatelé Bejt Hadassy žili v osadě z náboženských či politických důvodů: chtěli tak demonstrovat, že Hebron/al-Chalíl zůstává židovským městem. Osadníci z nedaleké Kirjat Arby se snažili vyjádřit víceméně totéž, podobně jako tisíce dalších osadníků na Západním břehu, stoupenců hnutí Guš Emunim a případně i členů strany Kach, kterou svého času vedl nyní již zesnulý rabbi Meir Kahane. Nikoli všichni židovští osadníci však okupovali půdu na Západním břehu, Golanských výšinách

a v pásmu Gazy jen z náboženských důvodů; někteří se prostě jen snažili najít si poměrně levné místo, kde by mohli žít. K těmto lidem patřilo i mnoho nedávných přistěhovalců z Ruska, kteří do Izraele uprchli nejen před náboženským útlakem, ale i v naději, že tam naleznou lepší životní podmínky.

Právě takovou imigrantkou byla žena Jochaje Rona, atraktivní blondýnka, která přišla o několik let dříve z bývalého Sovětského svazu. Zatímco jsem rozmlouval s jejím manželem u Goldsteinova hrobu, dorazila tam s autobusem plným čerstvých ruských přistěhovalců, jimž sloužila jako svého druhu průvodce. Skupinu přivezla ke Goldsteinově památníku, jako by to byla nějaká prvořadá atrakce, a emotivní ruštinou ze všech sil vykládala náboženský význam toho, co Goldstein udělal. Podle Rona vysvětlovala i důvody, proč je nezbytné za každou cenu udržet a ubránit židovské před-sunuté základny na Západním břehu, nerozlučnou souvislost mezi židovskou vírou a zemí, v níž Židé žijí, a přesvědčení, podle něhož je osvobození země předpokladem osvobození duchovního.

Jochaj Ron s tím, co říkala, souhlasil. Prohlásil, že biblické země – zejména starobylá města a místa na Západním břehu – jsou posvátné a Bůh po Židech žádá, aby se jich zmocnili. Zmínil se také o obchodu s drogami, jež viděl Araby provozovat v uličce za osadou Bejt Hadassa – podle Ronova mínění to ukazuje, jak Arabové zemi znesvěcují. Naléhavost mise, kterou Jochaj Ron a jeho nábožensky zapálení spoluosadníci naplňují, ještě dále prohlubuje mírový proces, ustavení Palestinské samosprávy a vznik palestinské policie. Když Rivka Zerbibová, další z židovských osadníků žijících v Hebronu, poprvé zahlédla ozbrojeného palestinského policistu, podle svědků se cítila „ponížená“, protože, jak řekla, „tohle místo jim nepatří“.¹⁹

I když snad může její poznámka znít jako výraz rasismu, ona sama i další nábožensky aktivní osadníci prohlašují, že jejich stanoviska nejsou protiarabská, nýbrž spíše prožidovská. Tvrdí, že jejich cílem je prostě jen bránit víru. Například Jochaj Ron ospravedlňoval jednání doktora Goldsteina, jenž zavraždil mnoho nevinných muslimských civilistů klečících při modlitbě, poukazem na to, že „všichni Arabové, kteří tu žijí, jsou pro nás nebezpeční“. Arabové, jak mi dále vysvětlil, jsou „nebezpeční“, poněvadž „ohrožují samu existenci židovského společenství na Západním břehu“.²⁰

Meir Kahane a židovská ospravedlnění násilí

Představu, že ustavení palestinské vlády na Západním břehu by znamenalo nebezpečí nejen pro Izrael jako stát, ale i pro Židy obecně a pro judaismus jako náboženství, mi už před několika lety vysvětlil rabbi Meir Kahane.²¹ Kahane v Izraeli založil pravicovou stranu Kach („Tak!“) a jeho podobizna zdobila pracovnu Joela Lerneru spolu s fotografií Goldsteina; ideje, které předkládal, značně ovlivnily i radikální hnutí Eyal, k němuž patřil Jigal Amir. Kahanova učení hrálo důležitou roli také v uvažování Barucha Goldsteina, který v Meiru Kahanovi spatřoval hrdinu a sám byl loajálním členem jeho politické strany. Není náhoda, že se Goldsteinův hrob nalézá blízko Kahanova náměstí, části Kirjat Arby vybudované na počest radikálního rabína, který se stal mučedníkem.

S rabbi Meirem Kahanem jsem měl možnost mluvit v Jeruzalémě 18. ledna 1989, tedy rok před jeho smrtí. Naše rozmluva se uskutečnila bezprostředně po shromáždění v plesovém sále hotelu Sheraton, kde bylo oznámeno nadcházející vyhlášení nového státu s názvem Judea. V té době začali izraelští političtí představitelé vůbec poprvé naznačovat, že řešení palestinského problému s sebou nutně ponese výměnu „půdy za mír“. Velká část Západního břehu měla být postoupena Palestinské samosprávě, což by vposledku mohlo vést až ke vzniku palestinského státu. Kahanův nápad spočíval v tom, že vzdá-li se Izrael jakékoli půdy, bezodkladně nad ní vyhlásí suverenitu jménem nové politické entity, Judeje. Na shromáždění, jehož jsem se zúčastnil ve společnosti profesora Ehuda Sprinzaka a několika jeho studentů z Hebrejské univerzity, se Meir Kahane dostavil vyzbrojen novou vlajkou zobrazující stylizovanou Davidovu hvězdu na modrobílém pozadí; vlajka pak byla vyvěšena na stěně nablýskaného hotelového plesového sálu. Většinu ze sedmi set účastníků shromáždění tvořili osadníci ze Západního břehu a příslušníci hnutí Guš Emunim. Ne všichni ovšem vedoucí úlohu rabbiho Kahana vítali a bylo zřejmé, že idea nového státu je hrozbou spíše symbolickou než politickou. Přesto však tato představa nepostrádala emocionální přitažlivost a přítomným umožňovala vyjádřit své úzkosti z toho, že izraelské úřady mají zakrátko předat zemi, která je jim domovem, druhé straně. Podobně jim umožňovala vyjádřit velmi důrazně i své pocity týkající se historického a duchovního významu židovské přítomnosti na Západním břehu.

Když shromáždění skončilo, následoval jsem rabbiho Kahana hotelovým vestibulem, dokud jsme neobjevili víceméně tiché místo, kde bylo možné začít rozhovor jen občas přerušovaný gratulanty. K rabínovi se například dosti nejistě přiblížil jakýsi americký chlapec, aby mu sdělil, že pochází z jeho rodné čtvrti v New Yorku, velmi se mu obdivuje a až vyroste, rád by se přidal k jeho hnutí. Kahane, v jehož angličtině bylo slyšet nezaměnitelný brooklynský přízvuk, s hochem chvíli nezávazně klábosil o americkém baseballu a potom se vrátil k mým otázkám týkajícím se role náboženství v izraelském nacionalismu.

Rabbi Kahane přišel ke svému brooklynskému přízvuku zcela přirozeně. Narodil se v New Yorku a už od mládí se silně politicky angažoval v židovském hnutí. V šedesátých letech se stal zakladatelem Židovské obranné ligy (*Jewish Defense League*, JDL), hnutí, jehož cílem bylo čelit antisemitismu.²² Po nějaký čas působil rovněž jako konfident FBI – federální službě předával informace o radikálních hnutích, k nimž se přidal. V roce 1971 odcestoval do Izraele a přihlásil se tam k mesianističtější verzi židovské politiky, což ho v roce 1974 přivedlo k založení strany Kach („Tak!“). Kahane k těm, kdo ostouzejí judaismus, zaujal „neoblomné“ stanovisko a v liberální politické atmosféře Spojených států, kde Židé tvoří menšinu, s ním slavil úspěch. Jeho JDL se v médiích dostávalo obrazu jakési židovské verze Černých panterů, obhájců práv utlačovaných. V Izraeli však Židé byli u moci a stejná agresivita tam nezřídka vypadala spíše jako rasistická bigotnost – někteří v té souvislosti mluvili o židovském nacismu. Kahanovy výroky na adresu Arabů byly slovo od slova porovnávány s Hitlerovými prohlášeními o Židech a jak se ukázalo, daly se mezi nimi najít nečekané shody.²³ V téměř duchu vyšel ostatně v polovině osmdesátých let dvacátého století rabínův životopis pod sardonickým titulem *Heil Kahane*.²⁴ V roce 1984 byl radikální rabín zvolen do Knessetu, ale když odsloužil jedno volební období, byla jeho strana roku 1988 postavena mimo zákon s poukazem na její „rasistickou“ politiku a „nedemokratická stanoviska“.²⁵

Podstatou Kahanova uvažování byl „katastrofický mesianismus“, jak tomu říká Ehud Sprinzak.²⁶ Jde o představu, že Mesiáš přijde v čase velkolepého střetnutí, v němž Židé zvítězí, a svým triumfem oslaví Boha. Právě tak porozuměl Kahane obratu *kidduš ha-Šem* čili „posvěcení Boží“. Všechno, co ponižuje Židy, bylo podle něho nejen nesnázi, ale i krokem zpět, odporujícím vývoji

světa směrem ke spáse. Právě z toho důvodu byl doktor Baruch Goldstein tak silně znepokojen v předvečer svátku Purim, den předtím, než vkročil do mešity při Hrobce patriarchů a začal zabíjet nevinné muslimy. Jako stoupence Kahanova učení ho trápil pocit, že byl – a spolu s ním všichni Židé – nesmírně pokořen výzvami arabských výrostků k „zabíjení Židů“, urážkami, proti nimž židovští strážníci hlídkující u hrobky nezakročili a neudělali nic pro to, aby jim byla učiněna přítrž.

Tento směr uvažování se však neomezoval výhradně na Kahana. Již od založení státu Izrael dělala na některé sionisty velký dojem představa současného židovského státu jako předchůdce biblického Izraele, jenž bude jednoho dne znovu ustaven.²⁷ Podle rabbiho Avrahama Jicchaka ha-Kohena Kuka (jeho příjmení bývá přepisováno i jako Kook), nejvyššího rabína Palestiny z doby před založením židovského státu, bude sekulární stát Izrael předchůdcem náboženského Izraele, který teprve vznikne – je v něm „ukrytá jiskra“ posvátného, což je židovský mystický koncept, ježž Kuk využíval.²⁸ Tomuto mesianistickému sionismu se dostalo vydatné podpory v podobě úspěchů Izraele v šestidenní válce z roku 1967. Vojenské vítězství vedlo k výbuchu národního nadšení, kdy se šířil pocit, že Izrael nyní náhle vykročil směrem k územním ziskům a triumfální budoucnosti. Židovské nacionalisty, jejichž myšlení formovala Kukova teologie, naplnil pocit, že dějiny v současnosti začaly rychle směřovat k okamžiku božského vykoupení a opětovného ustavení biblického státu Izrael.

Kahane se ovšem s Kukovou verzí mesianistického sionismu rozcházel v tom ohledu, že založení sekulárního židovského státu nespatořoval nic, co by mělo jakýkoli náboženský význam. Podle Kahana bylo skutečné ustavení náboženského Izraele dosud věcí budoucnosti. Na rozdíl od ostatních židovských konzervativců, kteří zastávali podobná stanoviska, měl však Kahane pocit, že k tomuto ustavení Izraele dojde už poměrně brzy a on sám a jeho stoupenci mohou svým nasazením uskutečnění této mesianistické události napomoci. Kahanův koncept *kidduš ha-Šem* hraje právě v této souvislosti zcela zásadní roli: do té míry, nakolik budou Židé triumfovat a jejich nepřátelé naopak utrpí porážku, bude oslaven také Bůh a příchod Mesiáše začne být tím pravděpodobnější.

K nepřátelům Izraele, kteří měli být poniženi, patřil každý, kdo by stál v cestě pokroku směrem k opětovnému ustavení biblického národního státu. Především to byli Arabové, kteří okupovali zemi,

již se Židé museli znovu zmocnit, aby tak obnovili biblické hranice Izraele, a světší Židé, kteří s konceptem náboženského Izraele od počátku nechtěli mít nic společného. Kahan mi řekl, že k Arabům žádnou nenávist nepociťuje: „respektuje je“ a domnívá se, že „by neměli žít v nemilosti v okupované zemi“.²⁹ Z toho důvodu by měli odejít. Potíž, jak prohlásil Kahane, nespočívá v tom, že jsou to Arabové, nýbrž že to nejsou Židé a přesto žijí v místech, která Bůh určil lidu židovskému.³⁰

Ovšem Kahane se svou JDL proti arabské politické moci podle všeho nebojoval jen na Blízkém východě. Alex Odeh, předák Americko-arabského protidiskriminačního výboru (*American-Arab Anti-Discrimination Committee*), byl v roce 1985 – poté, co vystoupil v americkém televizním programu *Noční linka*, kde se dostal do sporu se zástupcem JDL – za podivných okolností zavražděn ve své kanceláři v Santa Ana ve státě Kalifornie. FBI vytypovala tři podezřelé ze spáchání Odehovy vraždy; všichni byli členy JDL a všichni závčas uprchli do Izraele, kde se od té doby vyhýbají zatčení. Také v Izraeli se Robert Manning, Keith Fuchs a Andy Green, jak se tito muži jmenovali, podíleli na protiarabských incidentech. Manning se připojil k osadě Kirjat Arba nedaleko Hebronu a všichni tři také začali vystupovat jako horliví stoupenci Meira Kahana.³¹

Araby tedy Kahane nepohrdal, ovšem jak mi prozradil, skutečné opovržení pociťoval k sekulárnímu židovskému státu. Vlastně tak už předjímal nenávist, která měla po čase dohnat nábožensky založeného Žida, jakým byl Jigal Amir, k atentátu na izraelského ministerského předsedu. Kahane prohlásil, že sice miluje všechny Židy, avšak „sekulární vláda je nepřítel“.³² S ohledem na to bylo nezbytné přistupovat ke stoupencům sekulárního státu jako k zásadním překážkám bránícím Mesiášovu příchodu. „Není tomu tak, že by se zázraky prostě jen děly,“ jak Kahane poznamenal v souvislosti s příchodem Mesiáše: „dosahuje se jich“. Pevně věřil, že jeho vlastní snaha a úsilí jeho stoupenců napomůže „změnit běh dějin“.³³

Jak prohlásil rabbi Kahane, pokud je k tomu, aby se dosáhlo této zásadní změny běhu dějin, potřeba násilí, nedá se nic dělat. Jeden z jeho spolupracovníků mi vysvětlil, že s „užitím síly“ k dosažení náboženských cílů nemají „žádný problém“.³⁴ Připomněl mi rovněž, že židovský zákon schvaluje dva typy spravedlivé války, závaznou a přípustnou. První z nich se vyžaduje k obraně, druhý

se umožňuje, kdykoli se zdá být prozíravé, aby stát takovou válku vedl. Určení, kdy zavládnou podmínky spravedlivé války, má být v případě války přípustné svěřeno radě starších, Sanhedrinu, anebo ho může vyhlásit také prorok. V případě války závazné může rozhodnutí přijmout rovněž vláda řídící se židovským zákonem neboli vláda halachického státu. V současnosti však žádná z těchto náboženských entit neexistuje, a proto může splnění těchto podmínek vyhlásit jakákoli náboženská autorita, například i rabín.³⁵ A Kahane rabínem byl, takže si nárokoval autoritu rozhodovat o mravnosti akcí, jež podnikali příslušníci jeho vlastního hnutí.

Nelze popřít, že judaismus podobně jako většina ostatních náboženských tradic násilí do určité míry ospravedlňuje, přinejmenším v případě spravedlivé války. Ve skutečnosti jsou některé z vůbec nejranějších obrazů židovské tradice zároveň těmi nejnásilnějšími. „Hospodin je bojovný rek,“ vylašuje Exodus 15,3,³⁶ a v prvních knihách hebrejské Bible nalezneme i scény naprosté zkázy, kterou způsobily božské zásahy.

V pozdějších letech už judaismus zůstával převážně nenásilný, ozbrojeným střetnutím s helenizovanými Syřany během makabejského povstání (166–164 př. n. l.), jakož i s Římany v průběhu vzpoury vrcholící bojem o pevnost Masada (73 n. l.) navzdory. Přitom však rabíni na státní úrovni válku připouštěli a rozlišovali mezi válkou „náboženskou“ a „nezávaznou“.³⁷ První z nich vyžadovali jako mravní a duchovní povinnost: šlo o ochranu víry nebo o porážku nepřátel Hospodinových. Podobná střetnutí byla pak kladena do protikladu s válkami, které se vedly především proto, že sloužily politickým účelům. Kahanovo uvažování tedy podobně jako představy Jigala Amira z doby poté, co zavraždil premiéra Rabina, nepostrádalo určitou míru souvislosti s tradičním židovským myšlením.

Kahane se v průběhu shromáždění v hotelu Sheraton, na němž byl vyhlášen stát Judea, obrátil na lid Izraele s výzvou, aby povstal a znovu se zmocnil Západního břehu, což by byl podle něho akt „spravedlivé války“. Argumentoval, že náboženským zdůvodněním války není jen obrana: legitimním důvodem je rovněž národní hrdost.³⁸ Připomněl Židům, že jejich nárok na Západní břeh má kořeny ve dva tisíce let staré vizi, kdy za sebou Židé nechali „strach a hanbu vyhnanství“. A nyní, otázal se, „jak jsme na tom s národní hrdostí?“ Upozornil, že Židé dnes mají strach zajít si na Olivovou horu, o Judeji a Samařsku ani nemluvě. Své posluchače vyzval, aby

bojovali o znovuzískání sebeúcty a hrdosti. Násilné jednání Kahane ospravedlňoval jako výraz války, která už zuří, jen zřídka však bývá vidět – bitvy o opětovné ustavení nábožensky židovského státu, jehož nepřáteli jsou jak Arabové, tak i sekulární Židé. „Každý Žid, který je zabit, má dva vrahy,“ vysvětlil Kahane: „Araba, který ho zabil, a vládu, která připustila, aby k tomu došlo.“³⁹ Tato logika ospravedlňovala užití násilí nejen proti Arabům, nýbrž potenciálně i proti vlastním lidem.

Jsou-li terčem násilí kosmičtí protivníci, naznačoval Kahane, životy jednotlivců, proti nimž jsou útoky vedeny, nehrají roli. „Věříme v kolektivní spravedlnost,“ vysvětlil mi jeden z jeho spolupracovníků.⁴⁰ Tím chtěl říci, že každý jednotlivec, který je členem skupiny, o níž se soudí, že je nepřítelem, může se plným právem stát terčem násilného útoku, což platí i v tom případě, kdy jde o nevinného přihlížejícího. V duchovní válce žádní nevinní přihlížející nejsou: každý je potenciálním vojákem. „Válka je válka,“ řekl Kahane.⁴¹ Jedním z cílů násilí proti Arabům bylo „vystrašit je“ a nepřipustit, aby předpokládali, že v Izraeli budou moci žít mírumilovně nebo normálně.⁴²

Takový styl vyjadřování měl za následek, že se Kahanovi začalo přezdívat „izraelský ajatolláh“.⁴³ Jeho vypjatá gesta zanechala za sebou násilné dědictví, s nímž souvisí jak masakr v Hrobce patriarchů a atentát na Jicchaka Rabina, tak i vražda Kahana samotného v roce 1990. Od Kahanovy smrti neuplynul ještě ani celý den a už byli na silnici blízko města Nábulusu na Západním břehu zastřeleni dva postarší palestínští farmáři, podle všeho v odvetu za Kahanovu smrt. Tak se kolo násilí, jež Kahane pomáhal roztáčet, točilo dál a dál. Autor sloupku, který otiskl list *New York Times*, charakterizoval Kahanovu dráhu jako „vznětlivou směs hněvu a nerozumu“ a o jeho vraždě psal jako o výsledku „dědictví nenávisti“.⁴⁴ Kahane byl jedním z prvků kultury násilí, kterou sám pomáhal utvářet. On i jeho spolupracovníci, jako byl Baruch Goldstein, na násilí nejen odpovídali, nýbrž sami se k násilí uchýlovali a jejich skutky měly za následek smrt a ničení. Kolo násilí se ani dlouho po smrti horlivého rabína nezastavilo.

Je prazvláštní dějinnou shodou okolností, že Kahanova vražda, k níž došlo 5. listopadu 1990 v centru newyorského Manhattanu, souvisela s muslimským teroristickým útokem, totiž s výbuchem, k němuž ve Světovém obchodním středisku došlo počátkem roku 1993. Kahane se vrátil do New Yorku, svého rodného města, aby

tam nashromáždil finanční i jinou podporu pro své radikální hnutí Kach. Právě vstoupil do newyorského hotelu Marriott na rohu 49. ulice a Lexington Avenue, když tu se zpoza bloku vynořil žlutý taxík, který měl podle plánu čekat na pachatele chystaného atentátu. V hotelu zatím na Kahanův projev trpělivě čekal As-Sajjid Nosair, čtyřiatřicetiletý přistěhovalec z Egypta, domluvený s řidičem taxíku. Radikální rabin pozdravil shromáždění zhruba stovky ortodoxních Židů pocházejících většinou z Brooklynu a začal značně obsírně vysvětlovat potřebu ustavit Sionistickou organizaci pro mimořádnou evakuační pomoc (*Zionist Emergency Evacuation Rescue Organization*), která by přesunovala Židy ze Spojených států do nových osad v Izraeli – tak měli být zachráněni před zhroucením amerického hospodářství, které Kahane prorokoval s tím, že se v jeho důsledku rozpoutá nový protizidovský holocaust.⁴⁵

Když bylo po projevu a Kahana obklopili gratulanti, vmísil se mezi ně i Nosair, který měl pro tu příležitost na hlavě černou jarmulku. Dostal se až do vzdálenosti několika stop od Kahana, poté znenadání vytáhl revolver a jeho výstřel způsobil rabínovi smrtelné zranění na krku. Vrahovi se podařilo rychle vyběhnout na ulici, kde se začal rozhlížet po taxíku, který ho měl odvést do bezpečí. Když objevil žlutý taxík, skočil dovnitř, ukázalo se však, že se rozhodl pro nesprávný vůz. Za volantem tak neseděl Nosairův spolupiklenec, nýbrž jakýsi Hispánc z Bronxu a jeho taxík zanedlouho uvázl v dopravě. Nosair z auta vyskočil a prchal dál pěšky, ale dopadl ho člen poštovní stráže, který pracoval poblíž, slyšel výkřiky, všiml si prchajícího Nosaira a zapojil se do pronásledování.

Kahanova vražda otřásla celým New Yorkem a následně se z ní stal určující okamžik v historii hned tří skupin. V jejím důsledku vypukla totiž krize mezi Nosairovými spolupracovníky, kteří se později podíleli na výbuchu ve Světovém obchodním středisku, částečně i proto, aby získali vliv – dělali si totiž naděje, že jejich požadavku, aby byl Nosair propuštěn z vězení, se tak dostane větší pozornosti. Na židovské straně vedla smrt vůdce k radikálním změnám v Kahanově hnutí: někteří stoupenci se snažili jeho vraždu pomstít a právě tento motiv – spolu s Kahanovou protiarabskou ideologií – dohnal jeho následovníka Barucha Goldsteina k útoku na muslimy modlící se v mešitě při hebronské Hrobce patriarchů. A konečně, úspěšný atentát na Kahana nepřímo ovlivnil také palestínské hnutí Hamás, poněvadž odvetné útoky Goldsteina a dalších militantních Židů dodaly příslušníkům Hamásu

odvahu k vystupňování svých vlastních militantních akcí, jejichž terčem byli nevinní židovští občané, tak jako když Goldstein začal pálit na nevinné Araby. Vedlo to k řadě sebevražedných útoků v Jeruzalémě a v Tel Avivu, k nimž docházelo po celá devadesátá léta. Po jednom ze sebevražedných atentátů, jenž se odehrál 31. července 1997 na jeruzalémském tržišti, měl následovat ještě výbuch ve vládní budově v New Yorku, ale FBI ve spolupráci s newyorskou policií spiknutí včas odhalila. K atentátu mělo dojít podle téhož schématu a chystalo ho několik brooklynských muslimů údajně ve spojení se skupinou, jež se podílela na výbuchu ve Světovém obchodním středisku – a tím se celý kruh vzájemného působení tří militantních skupin uzavírá.

Spoluspiklencem, jenž údajně seděl za volantem žlutého taxíku čekajícího na Nosaira, hlavního pachatele atentátu, byl údajně jistý Mahmúd Abouhalima.⁴⁶ Jak brzy uvidíme, role, kterou později sehrál při útoku na Světové obchodní středisko z roku 1993, byla paradigmatickým příkladem jistého druhu muslimského angažmá v politických záležitostech. Abouhalima dal jasně najevo, že jeho údajný podíl na Kahanově vraždě a výbuchu ve Světovém obchodním středisku lze chápat jak v souvislosti s Abouhalimovou nenávistí ke Kahanovu židovskému extremismu a k americké globální moci představované Světovým obchodním střediskem, tak i na základě jeho vize ideální islámské společnosti, o níž si představoval, že bude mocnější a trvalejší než všechny alternativní verze politického řádu, ať už militantně židovské či agresivně sekulární. Je to zvláštní, ale Abouhalimova vize náboženské společnosti a vidina židovské budoucnosti, po níž toužili Meir Kahane, Baruch Goldstein a Joel Lerner, jsou si pozoruhodně podobné. Jejich neodmyslitelná xenofobie je však vposledku činí neslučitelnými, jak to velmi názorně doložila právě vražda Meira Kahana.

KAPITOLA 4

„ZANEDBANÁ POVINNOST“ ISLÁMU

Pokud byl tím, kdo za terč grandiózních leteckých útoků z 11. září 2001 zvolil Světové obchodní středisko a Pentagon, skutečně Usáma bin Ládín, rozhodl se v souladu se strašlivou tradicí. Symboly sekulární hospodářské a politické moci se nestaly terčem poprvé a už v minulosti je vybíral pravděpodobně Usáma bin Ládín. K podobným útokům došlo 7. srpna 1998, kdy byly zasazeny americké zastupitelské úřady v Keni a Tanzanii, roku 1996, kdy bombový útok směřoval proti americkým kasárnám v saúdskoarabském Dahránu, a konečně roku 1993, kdy byla v garáži pod Světovým obchodním střediskem v New Yorku odpálena dodávka plná výbušnin. I když cíli bombových útoků, které v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století podnikala libanonská hnutí Amal a Hizballáh, byla z větší části vojenská zařízení, akce bin Ládína – stejně jako palestinského Hamásu a egyptského hnutí Džamá'át islámíja v letech devadesátých – měly širší zacílení. Jejich terči se stávaly symboly moci nejen vojenské, nýbrž i politické a hospodářské, například zastupitelské úřady a obchodní střediska. Byly zaměřeny i proti docela běžným znakům sekulárního života, jako jsou obytné domy, kancelářské budovy, autobusy, nákupní střediska, výletní lodě a kavárny. V Alžírsku bylo povražďeno obyvatelstvo celých vesnic, údajně stoupenci Fronty islámské spásy. Všechny tyto útoky jsou vedeny proti společnosti jako celku.

Stojíme před řadou hrůzu nahánějících událostí, z nichž vyvstává složitá otázka: proč se vlastně tři rozdílné aspekty – totiž náboženské přesvědčení, nenávist k sekulární společnosti a násilné jednání demonstrující moc, kterou pachatelé vládnou – v islámských hnutích nedávné doby tak často spojují? Hledání odpovědi na tuto otázku jsem začal rozhovorem s Mahmúdem Abouhalimou (Abú Halíma), jedním z mužů usvědčených a odsouzených za podíl na bombovém útoku proti Světovému obchodnímu středisku

z roku 1993. Abouhalima patřil ke skupině muslimů původem většinou z Egypta, kteří bydleli na předměstích New Yorku, v Queensu a v Jersey City. Tím, co z nich zformovalo polovojenskou organizaci, byla sdílená oddanost vizionářské muslimské ideologii, již hlásal pozoruhodný vůdce šejch Umar Abd ar-Rahmán.

Mahmúd Abouhalima a výbuch ve Světovém obchodním středisku

Mahmúd Abouhalima (Abú Halíma) je mohutný, vysoký muž s nápadně ryšavými vlasy i plnovousem, což některé lidi inspirovalo k přezdívce „Rudý Mahmúd“.¹ Byl obviněn, že v roce 1990 seděl za volantem taxíku, kterým měl uniknout z místa činu pachatel atentátu na Meira Kahana (tento plán ztroskotal), ale nikdy nebyl usvědčen. Jeho vztahy s údajným atentátníkem As-Sajjidem Nosai-rem byly na druhé straně prokázány mimo veškerou pochybnost; Abouhalima se svému vyšetřovateli údajně přiznal, že se pokoušel nakoupit zbraně, které by jeho skupině umožnily bránit se proti Židovské obranné lize, což byla americká organizace založená právě Kahanem. Muž, od něhož se podle dostupných zpráv pokusil zbraně získat, se jmenoval Wadih el Hage (Wadíh al-Hádždž) a byl to muslim původem z Libanonu, žijící v Texasu. Později pracoval pro Usámu bin Ládina a v září 1998 byl zatčen za příslušnost k síti aktivistů zapletených do bombových útoků proti americkým zastupitelským úřadům v Keni a Tanzanii.² Ačkoli Abouhalimovy kontakty s bin Ládinem zůstávají nejasné, dobře známy jsou jeho styky s jiným radikálním muslimským vůdcem, totiž s šejchem Umarem Abd ar-Rahmánem, a také se skupinou obviněnou z přípravy výbuchu ve Světovém obchodním středisku roku 1993. Z téhož zločinu byl obviněn i sám Abouhalima, stanul před soudem a byl usvědčen. Když jsem s ním o dva roky později dvakrát mluvil, stalo se tak ve federální věznici, kde si odpykával trest doživotí.³

Abouhalima byl podle některých zpráv o výbuchu ve Světovém obchodním středisku z roku 1993 „mozkem“ celého spiknutí, jiná líčení však přisuzují tuto nechvalnou nálepkou spíše jeho spoluaktivistovi Ramzímu Yousefovi (Júsufovi).⁴ Během soudního řízení roku 1994, které vedlo k Abouhalimově usvědčení, byla jeho role v celé události vykládána jako klíčová – soudu byly předloženy doklady, z nichž plynulo, že byl přítomen v newjerseyském skla-

dišti v době, kdy tam pachatelé shromáždili výbušniny a sestavili z nich bombu, a prokazatelně byl i ve skupině, která v noci před výbuchem zastavila po cestě do garáží pod Světovým obchodním střediskem u čerpací stanice, aby tam doplnila pohonné hmoty v pronajaté dodávce. V době samotného výbuchu, tedy v poledne 26. února 1993, stál Abouhalima podle některých svědků v obchodě s hudebními nosiči J&R, který se nachází v domě přímo naproti Světovému obchodnímu středisku, netrpělivě vyhlížel z okna oddělení vážné hudby a zklamalo ho, že výbuch způsobil jen menší škody.⁵ Kdyby bylo bývalo množství výbušnin v dodávce jen o málo větší a kdyby byla dodávka v nejspodnější garáži parkovala jen o kousek dále, došlo by ke zřícení celé věže – a ta by se s největší pravděpodobností zhroutila na bok, takže by zničila i druhou věž. Místo šesti obětí by se tak počet zabitých snadno mohl vyšplhat až někam ke dvěma stům tisícům. O život by přišla většina z padesáti tisíc zaměstnanců Světového obchodního střediska spolu s přibližně stejným počtem návštěvníků, kteří toho dne v budovách pobývali, a kromě nich dalších zhruba sto tisíc pracovníků v okolních budovách, jež by pádem obou věží musely být zničeny. Pokud Abouhalima opravdu očekával katastrofu podobného rozsahu, musel být poměrně skromným výbuchem, k němuž ve skutečnosti došlo, spíše zklamán, ačkoli stopa, již po sobě tato exploze zanechala v americkém veřejném mínění, ji učinila jedním z největších teroristických útoků v celých dějinách Spojených států před tím, než byly 11. září 2001 obě věže opravdu zničeny.

První z mých rozhovorů s Abouhalimou se uskutečnil v srpnu roku 1997. Setkal jsem se s ním podle zvláštního ujednání v prázdné návštěvní místnosti vězení s maximální ostrahou v Lompocu ve státě Kalifornie, které samo sebe hrdě označuje za „Novou skálu“, jinak řečeno, za pokračovatele nyní již zrušené věznice Alcatraz v zátoce u San Franciscu nazývané Skála; má tedy vzbuzovat respekt a těm, kdo se ocitnou uvnitř, neposkytnout ani tu nejmenší příležitost k útěku. Abouhalimu přivedla do místnosti, kde jsem jej očekával, trojice strážných. Na rukou měl pouta a jeho postava, oblečená do zelených vězeňských šatů, byla hned na první pohled vskutku nápadná. Mahmúd Abouhalima je vysoký ryšavý muž s pihovatým obličejem. Mluví plynulou angličtinou plnou neformálních obrátů; během našeho setkání se při hovoru naklání kupředu a často šeptal, jako by chtěl podtrhnout důvěrnost a význam toho, co sděluje.

V době, kdy jsem s ním mluvil, ještě doufal, že by se proti rozsudku mohl odvolat, a z toho důvodu se vyhýbal všem zmínkám o podrobnostech souvisejících se soudním procesem či s vlastním bombovým útokem. Prohlašoval, že nic z toho, co mu kladou za vinu, nespáchal, a znovu to zopakoval i v dopisech, které mi poslal v letech 1998 a 1999. Kromě toho tvrdil, že skoro nikdy nemluví s novináři ani s badateli, poněvadž má obavy, aby jeho prohlášení nebyla zkreslena, popřípadě aby nebyl – jak řekl – falešně zapleten do zločinů, kvůli nimž skončil ve vězení. Výslovně odmítal obvinění, že by se jakkoli přímo podílel na výbuchu ve Světovém obchodním středisku, z něhož byl usvědčen. Vyprávěl mi například o dramatické epizodě ze soudního přelíčení, kdy jediného svědka obžaloby potvrzujícího Abouhalimovu účast na celé akci – zaměstnance newjerseyské servisní stanice, sloužícího tu noc, kdy u pumpky natankovala dodávka plná výbušnin – vyzvali, aby se rozhlédl po soudní síni a identifikoval toho vysokého ryšavého muže, kterého zahlédl u dodávky. Místo aby poznal Abouhalimu, vyvedl onen muž celý sál z míry tím, že ukázal za něho, na jednoho z členů poroty, a vyhrkl: „Byl to někdo jako támhleten.“⁶ Abouhalima měl tudíž důvody domnívat se, že doklady svědčící proti němu jsou dosti chatrné, a proto byla jeho neochota mluvit o samotném výbuchu a okolnostech před ním i po něm vcelku pochopitelná.

Ačkoli se tedy Abouhalima omezil jen na to, o čem soudil, že si může dovolit to říci, k otázce, o níž jsem s ním chtěl mluvit především, tedy k veřejné roli islámu a k jeho rostoucímu politickému vlivu, byl ochoten říci dost. S neměsí otevřeností se vyjadřoval rovněž k problému terorismu všeobecně i ke konkrétním případům terorismu, v nichž jeho jméno nefigurovalo, včetně bombového útoku proti vládní budově v Oklahoma City. Proces s Terry Nicholsem, jedním z mužů, kteří byli v souvislosti s tímto výbuchem obviněni, probíhal totiž právě v době našeho druhého rozhovoru, a když Abouhalima odpovídal na mé dotazy, často se přitom odvolával na postup soudního řízení, aby mi pomohl pochopit, jak k něčemu takovému může dojít.

„Udělal to z velice, velice konkrétního důvodu,“ zdůrazňoval Abouhalima a rozhodně tak protičeřil mému případnému dojmu, že vládní budova v Oklahoma City byla zničena, aniž k tomu existoval jakýkoli důvod, popřípadě jen z důvodů veskrze obecných a symbolických. „Když už mluvíme o Timothy McVeighovi a Terry Nicholsovi,“ prohlásil Abouhalima, „měli nějaký konkrétní cíl,

chápejte, něco určitého, čeho chtěli dosáhnout.“ Otázal jsem se, jaký cíl podle něho mohli sledovat, a Abouhalima mi vysvětlil, že „chtěli, aby se jejich vzkaz, že způsob, jak se nakládá s občany, už nebude tolerován, dostal až k uším vlády“.⁷

Zeptal jsem se, zda výbuch v Oklahoma City byl teroristickým útokem – Abouhalima se na okamžik zamyslel a poté poznamenal, že celý tenhle koncept je „zmatený“. Zdá se, že bývá užíván jen k označování těch násilných aktů, s nimiž lidé nesouhlasí, anebo spíše, jak mi Abouhalima vyložil, aktů, jež za teroristické prohlásí média.

„Co třeba vláda Spojených států?“ zeptal se mě Abouhalima. „Jak ta ospravedlňuje svá bombardování, zabíjení nevinných lidí, přímo či nepřímo, otevřeně nebo potají? Lidé jsou zabíjeni po celém světě: v minulosti, dnes i zítra. Jak říkáte tomu?“ Pak začal charakterizovat to, co pokládá za teroristické postoje Spojených států ke světu. Spojené státy – jak prohlašuje Abouhalima – se snaží „terorizovat národy“, „rozdrtit jejich moc“ a přesvědčit je, že „nejsou nic“ a „musí následovat naše vedení“. Abouhalima naznačoval, že mnoho typů mezinárodního politického či hospodářského řízení může být ve skutečnosti označeno za formy terorismu. Uváděl také konkrétní příklady, o nichž se domníval, že v nich Spojené státy využily svou moc k zabíjení lidí bez rozdílu.

„Například v Japonsku,“ řekl Abouhalima v souvislosti s tamními výbuchy atomových bomb, „však víte, bombami tehdy zabili více než dvě stě tisíc lidí.“ Asi to byla jen shoda okolností, ale Abouhalima se zmínil o stejném počtu obětí z Hirošimy a Nagasaki, jaký by si podle odhadů nejspíš vyžádal výbuch ve Světovém obchodním středisku z roku 1993, kdyby výbušnina byla umístěna jinak a obě věže se zhroutily tak, jak to údajně bylo naplánováno – tisíce lidí by v takovém případě neměly čas uprchnout, jak se jim to podařilo 11. září, kdy ke zřícení věží došlo přibližně až hodinu po útoku.

Byl tedy výbuch v Oklahoma City teroristickou odpovědí na terorismus vlády? „Právě to vám říkám,“ odpověděl Abouhalima. „Jestli věří, jestli ti chlápci, ať je to, kdo chce, udělali opravdu ten výbuch v Oklahoma City, co je z něho obviňují, tedy jestli věří, že vláda ve Waco neospravedlnitelně zabíjela lidi, tak mají vlastní způsob, jak na to odpovědět. Bez debat mají vlastní způsob, jak na to odpovědět,“ zopakoval ještě pro zdůraznění a naznačil, že „odpověď“ v podobě výbuchu v Oklahoma City byla mravně ospravedlnitelná.

„Na druhé straně,“ namítl jsem ve snaze umístit útok na vládní budovu do kontextu, „o život tam přišla spousta nevinných lidí a nakonec se nezdá, že by se něco změnilo.“

„Ale to je, jak už jsem vám řekl,“ opáčil Abouhalima, „aspoň se tak jejich vzkaz dostal k uším vlády.“

Navíc, jak mi Abouhalima vyložil, jediné, co lidé mohou udělat v odpověď na velikou nespravedlnost, je právě jen vyslat vzkaz. Zdůraznil také, že všechny lidské snahy jsou marné a ti, kdo vyhazují budovy do povětří, by neměli očekávat, že jejich činy povedou k okamžitým a hmatatelným změnám vládní politiky. Prohlásil také, že opravdová změna – „účinná změna“ – „není v našich rukou“, nýbrž jen „v rukou Božích“.

To nás přivedlo k obecné rozpravě o přirozené souvislosti mezi islámem a politickým řádem. Abouhalima uvedl, že moderní představitelé islámských zemí, zvláště v jeho rodném Egyptě, tuto souvislost oslabili, a to pod tlakem Západu všeobecně a Spojených států zvláště. Například prezident Egypta, naznačil Abouhalima, není ve skutečnosti žádný muslim, protože „rozředit“ zákon islámu. Vedoucí představitelé, jako je prezident Husní Mubárak, sice „říkají ano“ islámskému zákonu i principům, ale jak mi vysvětlil Abouhalima, pak otočí kabát a „řeknou ano“ i sekulárním ideám, zejména v takových záležitostech, jako je rodinné právo, vzdělání nebo finanční instituce, v jejichž případech muslimský zákon zakazuje lichvu.⁸ Nemálo současných politiků jsou podle Abouhalimy podvodníci, kteří předstírají, že jsou muslimy, ale v praxi následují světské – a implicitně západní – vzory jednání.

Mahmúd Abouhalima byl náboženstvím ovlivňován už od dětských let. Vyrostl v Kafr al-Dawáru, městečku v severním Egyptě blízko Alexandrie. Jednou se zúčastnil muslimského mládežnického tábora a tam se mu dostalo, jak řekl, „prvního světla porozumění, co znamená být muslim“.⁹ Za nějaký čas začal studovat na Alexandrijské univerzitě a postupně se čím dál tím aktivněji zapojoval do práce muslimských politických hnutí, zvláště ilegálního Džamáat islámíja, které vedl šejch Umar Abd ar-Rahmán.

V roce 1981, když mu bylo jednadvacet, opustil Abouhalima Egypt, snad i proto, aby unikl bedlivé pozornosti egyptské tajné policie, a na turistické vízum odcestoval do Německa. Prezident Egypta Anwar Sádát v té době rozpoutal vlnu zatýkání muslimských aktivistů, ale týden po Abouhalimově odjezdu byl zavražděn, údajně Abouhalimovými bývalými spolupracovníky

a stoupenci šejcha Umara Abd ar-Rahmána. Šejch sám stanul před soudem a čelil obvinění, že se na atentátu podílel, nikdy však nebyl usvědčen. V té době žil Abouhalima v Mnichově, a když se ho německá vláda v roce 1982 pokusila deportovat, musel se poohlédnout po způsobu, který by mu umožnil v zemi zůstat. Nakonec mu pokračování pobytu v Německu zajistilo narychlo domluvené manželství s poněkud emocionálně nevyrovnanou německou ošetřovatelkou, která bydlela ve stejném činžáku.¹⁰ V roce 1985 bylo toto manželství rozvedeno a Abouhalima pak uzavřel sňatek s jinou Němkou jménem Marianne Weberová.

V prvních letech svého pobytu v Německu Abouhalima, jak sám uvedl, „žil zkaženým životem: holky, drogy, na co si vzpomeneš“. Dodržoval sice vnější povinnosti zbožného muslima (denní modlitby, půst v měsíci ramadánu a podobně), ale skutečný islám opustil.¹¹ Po nějaké době ho však taková svévolná existence „znudila“, a proto začal znovu číst Korán a vrátil se k přesvědčenému náboženskému životu. V téže době se muslimkou stala i jeho žena Marianne, která podle vlastního přiznání žila před tím, než se vdala za Abouhalimu, rovněž nezřízeným životem. Krátce poté, v roce 1985, přišel Abouhalima s Marianne do Spojených států. Usadili se v New Yorku a původní tříměsíční víza pak proměnili v dlouhodobý pobyt. Abouhalimův obnovený zájem o islám tam podporovala početná a aktivní muslimská komunita soustředěná kolem Atlantic Avenue v samém srdci Brooklynu.

„Islám je milosrdenství,“ prohlásil Abouhalima a vysvětlil, že muslimské náboženství zachraňuje padlé a osobní život člověka naplňuje smyslem. Právě tento smysl on sám zoufale potřeboval, když mu popletl hlavu životní styl sekulární společnosti, napřed v Německu a potom i ve Spojených státech. Vyprávěl mi příběh, svého druhu podobenství o lvíčeti vychovávaném mezi ovce. Lvíče bylo přesvědčeno, že je ovce, dokud nepřišel jiný lev a neukázal mu jeho vlastní obraz v rybníce. Podobnou službu Abouhalimovi, jak mi řekl, prokázali jeho muslimští učitelé a duchovní četba. Ukázali mu, že je „muslim, a ne ovce“.¹²

Abouhalima se chopil příležitosti dokázat, že není ovce, v roce 1988, kdy se zapojil do muslimského boje v Afghánistánu. Přestože na živobytí si vydělával jako řidič taxiku v New Yorku, sloužil i jako dobrovolník v brooklynském afghánském středisku pro uprchlíky Alkífa, a tam se od afghánských běženců dozvěděl

o hrdinském boji mudžáhidů proti Nadžibulláhově Sověty podporované vládě v jejich vlasti. Uvádí se rovněž, že středisko financoval Usáma bin Ládin.¹³ Abouhalima se mi přiznal, že v té době odcestoval do Afghánistánu (což předtím popíral), působil tam ovšem výhradně v nevojenském, „civilním“ postavení. Podle některých líčení se však Abouhalima v Afghánistánu zapojil i do vojenských akcí, a dokonce se přihlásil i k sebevražednému úkolu hledače min, což v praxi znamenalo, že postupoval v čele muslimských jednotek s dlouhou tyčí, kterou rýpal do země, a hledal tak nastražené miny.¹⁴ Ovšem jak jsem Abouhalimovi řekl, dokonce i v případě, že se přímo vojensky opravdu neangažoval, zvolil si k návštěvě této země dost nebezpečný čas. Proč kvůli něčemu takovému riskovat život? „Bylo to mou povinností,“ vysvětlil mi Abouhalima, „jako muslima.“ Jak dále uvedl, měl pocit, že jeho posláním je „jít tam, kde dochází k utlačování a nespravedlnosti, a bojovat proti nim“.¹⁵

Když se vrátil domů, jeho služba v Afghánistánu mu vynesla obdiv mnoha příslušníků jeho kroužku muslimských aktivistů – podle některých vyprávění nepřestal Abouhalima nosit polní uniformu a vojenské boty dokonce ani v ulicích Brooklynu.¹⁶ Začal se také čím dál tím aktivněji angažovat v muslimských politických záležitostech a šejchu Umaru Abd ar-Rahmánovi, jedné z vůdčích osobností radikálního muslimského společenství v Egyptě, pomohl usadit se ve Spojených státech. Šejch v minulosti rovněž pobýval v Afghánistánu a jakmile v červenci 1990 dorazil ze Súdánu do Spojených států, způsobil jeho příchod v militantním muslimském společenství oblasti New Yorku značný pohyb. Dopadlo to tak, že se šejch Rahmán zanedlouho střetl i s Abouhalimovým přítelem Mustafou Šalabím, mužem, který šejchův příchod do Spojených států sponzoroval, a předákem afghánského střediska pro uprchlíky Alkifa. Brzy se vyjasnilo, že Abouhalima v propukajícím soupeření stojí na straně šejcha, a poté, co byl v roce 1991 Šalabí zavražděn, padlo podezření i na něj; formálně však nikdy obžalován nebyl. A jakmile byl Šalabí odstraněn, stal se z šejcha v oblasti New Yorku nezpochybňovaný vůdce celé militantní muslimské komunity.

Šejch Umar Abd ar-Rahmán byl slepý islámský učenec a svého času přednášel teologii i na prestižní káhirské univerzitě al-Ázhar. Udržoval těsné styky s Džamá'at islámíja („Islámským sdružením“), jedním z nejrevolučnějších egyptských islámských hnutí,

byl zapleten do vraždy Anwara Sádáta a jeho jméno se uvádělo v souvislosti s řadou násilných protivládních útoků, k nimž došlo ve Fajjúmu, oblasti plné oáz, z níž pocházel; veškerých obvinění byl však nakonec zproštěn. Šejchovo působení ovšem nepřestávalo být předmětem podezření: soudilo se, že jeho následovníci jsou zodpovědní za dvě další vraždy, jejichž oběťmi se stali předseda parlamentu Rifaat Mahgúb a světský spisovatel Farag Foda, a kromě toho i za dva pokusy o atentát, na tehdejšího premiéra Husniho Mubáraka a na spisovatele Nadžíba Mahfúze, držitele Nobelovy ceny za literaturu. Poté, co vláda začala kolem jeho skupiny stahovat síť, přesídlil šejch Abd ar-Rahmán pro jistotu do Súdánu a nakonec se usadil v New Jersey. Vše nasvědčuje tomu, že do Spojených států se dostal omylem: úředníci americké ambasády v Chartúmu si zřejmě nevšimli, že jeho jméno figuruje na seznamu osob, které ke vstupu do Spojených států potřebují zvláštní povolení – někteří komentátoři ovšem uvádějí, že se šejchovi dostalo mimořádné přízně ze strany CIA, jelikož v devadesátých letech dvacátého století podporoval antikomunistické vzbouřence vedoucí boj proti sovětské nadvládě v Afghánistánu, a vstup na území Spojených států mu byl umožněn jako svého druhu odměna.

Ve Spojených státech se šejch Abd ar-Rahmán usadil v malé měsitě nazvané As-Salám („místo míru“), sídlící nad jednou čínskou restaurací v Jersey City ve státě New Jersey. Tam kázal proti zlu sekulární společnosti a pomáhal upachtěným ovečkám svého stáda porozumět, proč jsou jak na Blízkém východě, tak i ve Spojených státech obětmi útlaču. Amerika se přitom pro něho stala předmětem zvláštních odsudků, protože napomohla ustavení státu Izrael, který nyní podporuje sekulární egyptskou vládu, a v době války v Perském zálivu poslala své jednotky do Kuvajtu; to všechno prohlásil šejch za „neislámské“.¹⁷

Slovům šejcha Umara Abd ar-Rahmána pozorně naslouchal postupně se rozšiřující kroužek islámských aktivistů, většinou mladých mužů mezi třicátým a čtyřicátým rokem života, kteří se do Spojených států přistěhovali z různých blízkovýchodních zemí. Patřili k nim i Muhammad Salameh (Saláma), nezaměstnaný palestinský uprchlík, Siddíg Ali, súdánský organizátor, Nidál Ayyad (Ajjád), vystudovaný chemický inženýr, Ibráhím El-Gabrowný, rektor mešity Abú Bakr v Brooklynu, jeho bratranec As-Sajjíd Nosair, který skončil ve vězení v souvislosti s vraždou Meira Kahana, a muž známý pod různými jmény, z nichž jedno znělo

„Ramzí Ahmed Yousef (Júsuf)“, Pákistánec, o němž se uvádí, že se narodil v Iráku a vyrostl v Kuvajtu; právě tento muž byl údajně autorem některých vůbec neoriginálnějších scénářů z nedávných dějin terorismu. K této skupině patřil i Abouhalima, který byl po nějaký čas šejchovým řidičem a tělesným strážcem.

Zkusil jsem se Abouhalimy zeptat, proč muslimští aktivisté jako šejch Abd ar-Rahmán za nepřítel vyhlásují zrovna Spojené státy. Přímou odpověď mi sice nedal (když na to přijde, Ameriku vlastně i chválil za náboženskou svobodu a tvrdil, že je pro něho snazší být dobrým muslimem ve Spojených státech než v Egyptě), ale jeho stanovisko se dalo vyvodit z toho, jak se vyjadřoval o židovském vlivu na americké sdělovací prostředky, finanční instituce a vládu. V tomto smyslu, vysvětloval mi Abouhalima, Spojené státy sice prohlašují, že jsou sekulární zemí a k náboženství se staví nestranně, ale „v náboženské politice se stejně angažují“.¹⁸

Abouhalima dal jasně najevo, že americké angažmá v náboženské politice – podpora, již dnes Spojené státy poskytují státu Izrael a „nepřátelům islámu“, jako je Mubárakův Egypt – není výsledkem působení křesťanství. Spíše ho lze vysvětlit vlivem americké ideologie sekularismu, jež Abouhalima považuje za postoj nikoli neutrální, nýbrž náboženský a zvláště islámu nepřátelský. Citoval přitom z materiálů federálního Ministerstva spravedlnosti, o němž vždy mluvil jako o „Ministerstvu nespravedlnosti“. Když jsem se ho zeptal, zda by Spojeným státům nakonec nebylo lépe pod křesťanskou vládou, vyjádřil souhlas a potom dodal: „Aspoň by měla nějakou morálku.“¹⁹

Abouhalimovo nepřátelství k Ministerstvu spravedlnosti dále prohloubil rychlý průběh šetření i několika soudních procesů vedených proti němu a jeho spolupracovníkům. Ten, který skončil 4. března 1994, se soustředil zvláště na protiamerické motivace útoku: čtyři muslimští aktivisté – Muhammad Salameh, Nidál Ayyad, Ahmad Muhammad Ajaj a Abouhalima sám – byli usvědčeni z nastražení bomby ve Světovém obchodním středisku, zatímco pátý – Ramzí Ahmed Yousef – byl prohlášen za spolupachatele na útěku. Druhý soudní proces vyvrcholil 17. ledna 1996 a z podílu na tom, co soudce charakterizoval jako „teroristické spiknutí“ rozsahu, jež lze srovnat s militantním fašismem i komunismem,²⁰ bylo usvědčeno devět mužů včetně šejcha Abd ar-Rahmána, který byl odsouzen na doživotí. Obžaloba předložila soudu doklady, z nichž vyplynulo, že skupina muslimských aktivistů ve spojení s šejchem

plánovala vyhodit do vzduchu nejen Světové obchodní středisko, nýbrž i budovu Spojených národů na Manhattanu, dva dopravní tunely pod řekou Hudson a ústředí FBI na Manhattanu.

Třetí proces začal 13. května 1996 a soustředil se na uprchlého spoluspiklence, který byl v únoru 1995 dopaden v Pákistánu po dramatickém zátahu na hotel v Karáči, kde se ubytoval. Yousef (Júsuf), jehož skutečné jméno je zřejmě Abdul Basít Mahmúd Abdul Karím, byl zapleten nejen do události v New Yorku, ale i do řady teroristických plánů včetně toho, jehož cílem byla vražda papeže během jeho návštěvy Filipín v roce 1995, a takzvaného projektu Bojinka, jehož realizace by byla vedla ke zničení jedenácti velkých amerických dopravních letadel nad Tichým oceánem v jediném příšerném dni; mělo se tak stát roku 1995. Tento plán údajně financoval Usáma bin Ládín a o Yousefovi se soudilo, že byl jedním z agentů jeho doširoka rozprostřené sítě al-Káida. Proces skončil 5. září 1996 Yousefovým usvědčením ze spiknutí v případě projektu Bojinka; v srpnu 1997 stanul ovšem Yousef před newyorským soudem znovu, tentokrát za podíl na bombovém útoku proti Světovému obchodnímu středisku.

Ani po všech těch procesech, poznamenal Abouhalima, sekulární Amerika ještě pořád jemu ani jeho spolupracovníkům neporozuměla. Otázal jsem se, co tedy ještě pořád chybí. Co je to, čemu dosud nerozumíme?

„Duši,“ odpověděl Abouhalima, „duši náboženství, tu vůbec nechápete.“ A nepochopíte-li ji, dodal poté ještě, západní prokurátoři, novináři a badatelé jako vy „nikdy nepochopí, kdo jsem“. Řekl, že sekulárnímu Západu rozumí, protože jako západní člověk sám žil v Německu a pak i ve Spojených státech. Sedmáct let, které prožil na Západě, jak mi řekl Abouhalima, „je dost na to, aby už člověk začal chápat, jak je to, u sta hromů, ve Spojených státech a v Evropě se sekularismem nebo s lidmi kteří, jak dobře víte, žádné náboženství nemají“. Pak ještě dodal: „Žil jsem jejich životem, ale oni nikdy nežili tím mým, a proto nikdy nepochopí, jak žiju nebo jak myslím.“

Abouhalima přirovnal život bez náboženství k peru bez inkoustu. „Inkoustové pero,“ řekl mi, „pero za dva tisíce dolarů, ze zlata a se vším všudy, není k ničemu, když v něm není inkoust. Inkoust je to, co mu dává život,“ pokračoval ve své analogii, „život toho pera... jeho duši.“ Svůj postřeh zakončil tvrzením, že „duše, náboženství, víte, to je věc, která oživuje celý život. Sekularismus,“

dodal s pohledem upřeným přímo na mne, „nic takového nemá, oni nic takového nemají, vy sám nic takového nemáte.“

A co sekulární lidé, zeptal jsem se, kteří náboženský život neznají? „Ti se jen pohybují jako mrtvá těla,“ odpověděl Abouhalima.

Abdal Azíz Rantísí a sebevražedné mise hnutí Hamás

Přestože jejich terče nebyly tak velkolepé jako budovy Světového obchodního střediska, početné sebevražedné teroristické útoky v Jeruzalémě a v Tel Avivu, které v nedávných letech provedli aktivisté napojení na radikální palestinské hnutí Hamás, nebyly o nic méně úděsné – svým vražděním těch, kdo jsou tradičně pokládáni za nebojující civilisty, byly stejně ničemné a ve své snaze upoutat pozornost světové veřejnosti na to, co si pachatelé sami vykládají jako náboženskou válku právě tak jako záležitost politiky, neméně zoufalé. Podobně jako v případech útoků na Světové obchodní středisko z let 1993 a 2001 zahrnovalo cílové publikum nejen ty, kdo se nacházeli v bezprostřední blízkosti výbuchů, nýbrž i lidi, kteří je zakoušeli jen z reportáží sdělovacích prostředků a byli jimi zděšeni. V zuřivé konfrontaci mezi Palestinci a Izraelci, jež se rozpoutala v letech 2002–2003, sehrály akce sebevražedných mučedníků úlohu významnou v tom ohledu, že vyprovokovaly izraelskou odvetu a konflikt se dále stupňoval.

Pro mnohé, kdo se stali svědky takových útoků, třeba i ze značné vzdálenosti, se hrůza výbuchů v Jeruzalémě a v Tel Avivu ještě prohlubovala vědomím, že lidé, kteří tyto bombové atentáty páchali, zabíjeli při nich zcela cílevědomě i sami sebe. Kdo jen může něco takového udělat a co jen ho k tomu může vést?

Nejlepší odpovědi na tyto otázky nám mohou poskytnout ti, kdo se sami na podobných útocích přímo podílejí. Nikdo z těch, kdo úspěšně vykonají nějaký sebevražedný atentát, už však není k dispozici a nelze s ním o jeho rozhodnutí vést rozhovor. Dospěl jsem tedy k názoru, že nejlepším způsobem jak vyslechnout jejich hlas bude studium videozáznamů, jež mnozí z nich natočili den před tím, než se vydali na svou misi. Mnohá z takových svědectví se vyznačují poměrně nevalnou technickou kvalitou – pořídili je jiní aktivisté z hnutí Hamás s cílem jednak tyto mladé muže

zvěčnit a jednak získat materiály, které by pak bylo možné využít při náboru dalších potenciálních dobrovolníků. Jejich videokazety tajně kolují po palestinském společenství v Gaze i ve městech na Západním břehu. Získal jsem tu výsadu, že jsem si směl prohlédnout několik takových záznamů, které jsou částí sbírky vytvořené dvěma americkými badateli, Anne Marií Oliverovou a Paulem Steinbergem. Oba v minulosti žili přímo v Gaze a na místě zkoumali fenomén sebevražedných bombových atentátů, jakož i následného oslavení mladíků, kteří je páchají.²¹

Na jedné z nejdojímavějších nahrávek z jejich sbírky vystupuje pohledný mladý muž, kterému nemůže být více než osmnáct, možná méně, a s podivně šťastným výrazem vypráví o oběti, kterou se právě chystá přinést. Oliverová se Steinbergem mu přezdívali „Usměváček“. Záznam byl pořízen pod širým nebem, o kousek dál je vidět skála a nějaký keř, dotyčný má na sobě cosi, co vypadá jako módní džínová bunda, a jeho husté tmavé vlasy i usměvavá tvář se utápějí ve slunečním světle. Mise, na niž se poté se svým přítelem vydal, zahrnovala sice užití plastických trhavin, jež měl částečně připevněny kolem pasu a částečně si je nesl v batůžku, ale na záznamu třímá pušku – pravděpodobně mu ji při natačení dali s cílem dosáhnout toho, aby na nahrávce zapůsobil co možná vojenským dojmem.

„Zítřa bude den setkání,“ říká usmívající se chlapec. Bude to prý „den setkání s Pánem světu“. Pokračuje prohlášením, že se svými spolupracovníky „učiní svou krev lacinou pro věc Boží, z lásky k vlasti a kvůli svobodě a cti tohoto národa, aby Palestina zůstala islámská a aby Hamás zůstal pochodní svítící na cestu všech zmatených, všech týraných a utlačovaných, [a] aby Palestina byla osvobozena.“²²

Další dobrovolník na jiné nahrávce vysvětluje, že každý musí někdy zemřít, a proto se člověk může považovat za vskutku šťastného, má-li možnost zvolit si vlastní osud. Poukazuje na to, že mezi námi jsou i lidé, „kteří spadnou z osla a zabijí se“, ti, „které jejich osli udupají k smrti“, jiní, které srazí auto anebo dostanou infarkt, a „ti, kdo spadnou ze střechy a zabijí se“. Poté však dodává: „Jak veliký rozdíl je mezi jednou a druhou smrtí!“ Tím chce zřejmě říci, že možnost mučednictví se naskytá jen výjimečně a on sám má štěstí, že se otevírá právě jemu. „Vpravdě je jen jedna smrt,“ vyhláší a cituje přitom slova proslulého muslimského mučedníka, „tak at k ní dojdeme po cestě Boží.“²³

Mladíci na nahrávkách působí tak nevinným dojmem a zdají se být tak plní života, že to snad v každém, kdo záznamy zhlédne, musí vzbudit touhu zvrátit nějak běh času a zabránit jim v tom, aby své smrtonosné mise naplnili. Ale ať už v člověku vyvolávají jakékoli sympatie, ještě silnější je pocit ztráty a lítosti nad smrtí jejich obětí, lidí ještě nevinnějších než ti, kdo na ně zaútočili. Na rozdíl od usměvavého mladíka a jeho druhů totiž nedostali možnost rozhodnout se, zda chtějí za úspěch těchto násilných akcí položit život.

Městský autobus rozvážející univerzitní studenty na přednášky a policisty za jejich denními úkoly vyjel například jednoho slunného letního jitra před několika lety právě ze zastávky uprostřed zaldněné čtvrti vápencových činžáků na severu Jeruzaléma poblíž areálu Hebrejské univerzity na hoře Skopus, když tu náhle pět minut před osmou sáhl osamělý arabský pasažér usazený na zadním sedadle autobusu – někdo podobný jako ten usmívající se hoch z nahrávky – do kabely, kterou nesl, a odpálil nelítostně silnou nálož. Podle pozdějších policejních odhadů obsahovala bomba přibližně deset liber chemické výbušniny známé jako triaceton.²⁴ Výbuch, který následoval, byl nevidaně mohutný: arabský útočník, vedle sedící americký návštěvník a trojice Izraelců na sedadlech jen o kousek dále, ti všichni byli prakticky okamžitě zpopelněni. Síla exploze následně rozervala bok autobusu, ale ani to ji nezastavilo, takže došlo ke zničení dalšího autobusu, který shodou okolností právě projížděl okolo. Vedle pěti usmrčených utrpělo následkem tohoto útoku zranění ještě dalších 107 lidí, z nichž část cestovala v jednom či druhém autobusu, zatímco jiní šli jen zrovna kolem.

Jak jsem se zmínil v úvodu této knihy, shodou okolností jsem v těchto dnech pobýval v Izraeli – přednesl jsem tam esej o náboženském násilí – a areál Hebrejské univerzity na hoře Skopus jsem navštívil stejný týden, jen o několik dní dříve; cestoval jsem přitom stejnou linkou, která se měla stát terčem hrozného útoku. Den před výbuchem jsem hovořil s příslušníky hnutí Hamás v Gaze o podnicích právě tohoto druhu: vyjádřil jsem při té příležitosti své výhrady proti sebevražedným atentátům, k nimž došlo před několika měsíci v přelidněných ulicích Tel Avivu. Uběhly dva roky, během nichž se uskutečnilo několik dalších sebevražedných atentátů včetně barbarských útoků na jeruzalémský zeleninový trh a na nákupní středisko Ben Jehudy, než jsem dostal možnost vy-

slechnout si jejich propracované zdůvodnění z úst doktora Abdala Azíze Rantísiho, jednoho ze zakladatelů hnutí Hamás, s nímž jsem vedl dlouhý rozhovor.

Doktor Rantísí mne přijal ve svém domě ve městě Chán Júnis v jižní části pásma Gazy, na jehož adresu ani při dobré vůli nelze říci nic pozitivnějšího, než že je zbídačené o něco méně než zbytek Gazy.²⁵ Některé středomořské pláže Gazy jsou opravdu překrásné, ulice jsou však zaprášené a polorozpadlé, plné starých autobusů a kár, které tahají osli. Nový a pohledný dům doktora Rantísiho se rozkládal na úbočí menšího kopce v předměstské oblasti. Na příjezdové cestě stálo množství aut a sloupy u vstupní brány byly polepeny politickými plakáty, které se vyjadřovaly k palestinským záležitostem.

Byl jsem uveden do pohodlného obývacího pokoje, v němž podél jedné zdi stála řada pohovek a čalouněných křesel, zatímco naproti byly rozmístěny formálnější židle. Nabídl mi silnou kávu, jaká se na Blízkém východě podává: podle všeho jsem se ocitl v místnosti určené ke schůzím. Na jednom konci pokoje byla knihovna s fotografiemi Rantísiho z doby, kdy byl mluvčím skupiny stoupenců hnutí Hamás přistížených roku 1992 uprostřed země nikoho mezi Izraelem a Libanonem. Vedle knihovny byl jakýsi oltářík s několika kresbami šejcha Ahmada Jásína, duchovního vůdce hnutí Hamás, s nímž jsem se už dříve setkal ve městě Gaza. Šejcha Jásína v roce 1997 propustili z izraelského vězení, ovšem o několik měsíců později byl znovu zatčen – toho dne, kdy jsem hovořil s doktorem Rantísím, pobýval šejch právě v Egyptě, kde se podroboval lékařským vyšetřením.

Když doktor Rantísí vstoupil do místnosti, srdečně mě pozdravil. Byl to obrýlený muž středního věku a mluvil skvělou angličtinou – vypadal úplně jako profesor a doktor medicíny, kterou také vystudoval, a navzdory panujícimu vedru měl na sobě vycházkový oblek i s vestou. Když jsem se ho zeptal, jak bych ho měl nejlépe charakterizovat, řekl, že „jako jednoho ze zakladatelů Hamásu“. Ačkoli mne zajímaly jeho názory na souvislost mezi náboženstvím a politikou, řekl jsem mu, že bych chtěl porozumět zvláště jejich vztahu k současné situaci. Netrvalo dlouho a rozhovor se stočil k otázce sebevražedných atentátů.

Doktor Rantísí mne ovšem ihned opravil a řekl, že bych je za „sebevražedné atentáty“ označovat neměl. Dával přednost jinému termínu, dobře známému arabskému slovu, které mi zapsal do