

## Proč jsou náboženské konfrontace násilné [1994]

Mark Juergensmayer

Bombový útok militantních muslimů na Světové obchodní centrum v roce 1993 vrátil pro miliony Američanů do úvahy možnost násilí v náboženských konfrontacích. Ve skutečnosti jej někteří náboženští aktivisté hlásají. Sikhský vůdce Bhindranwale chválil své poručíky za únos letadla a požadoval po indických politických vůdcích plné uznání svých požadavků, nebo bude žádat „jejich hlavy“.<sup>1</sup> Íránský vůdce Chomejní řekl, že nezná žádné přikázání, které by „muslima tak zavazovalo jako přikázání obětovat svůj život a majetek při obraně a podpoře islámu“.<sup>2</sup> Jeden pravicový židovský vůdce v Izraeli mi jen tak mimochodem řekl: „Samozřejmě, že nemáme problém použít násilí při dosahování našich náboženských cílů.“<sup>3</sup> Rukama náboženských atentátníků padlo nejen množství politických osobností, ale také tisíce obránců sekulárních států i náboženských revolucí.

Revolucionáři všeho druhu jsou násilní, a proto není překvapující, že se to týká i revolucionářů náboženských. Přesto je divokost některých náboženských nacionalistů ohromující: zdá se, že jsou mnohem násilnější, než je nutné, a zahalují svou násilnost do náboženské rétoriky. Otázkou této kapitoly je, zda existuje zvláštní vztah mezi náboženstvím a násilím, který tuto divokost umožňuje a který je další pobídkou pro násilné chování náboženských revolucionářů.

Každé obvyklé náboženství obsahuje známky násilí. Některé z nejvýznamnějších světových náboženských symbolů jsou potřísněny krví. Kruté umučení Husajna v šíitském islámu, ukřižování Ježíše v křesťanství, obětování guru Tegha Bahadura v sikhismu, krvavé výboje vykreslené v hebrejské bibli, strašlivé bitvy oslavované v hinduistických eposech a náboženské války popsané v sinhálských buddhistických pálijských kronikách – všechny tyto události naznačují, že v každé náboženské tradici zaujímají obrazy násilí ústřední místo. Z tohoto důvodu musí každý pokus porozumět násilí v náboženském nacionalismu začít s pochopením násilné povahy náboženství obecně.

Celá řada studií potvrzuje skutečnost, že zdánlivá všudypřítomnost těchto symbolů náboženského násilí není náhodná. Autoři těchto studií, včetně René Girarda, Waltera

---

<sup>1</sup> Z úryvku z jedné z Bhindranwaleových řečí, přeloženo in Joyce Pettigrew, „In Search of a New Kingdom of Lahore“, *Pacific Affairs* 60/1, 1987.

<sup>2</sup> Ayatollah Sayyed Ruhollah Mousavi Khomeini, *Collection of Speeches*, Arlington: Joint Publications Research Service 1992, s. 7.

<sup>3</sup> *Rozhovor s Yoelem Lernerem*, Jerusalem, 20. January 1989.

Burkerta a Eliho Sagana, uvádějí sociální a psychologické důvody pro univerzálnost násilí v náboženství.<sup>4</sup> Podle Girardovy teze – která je pravděpodobně tím nejlépe vystavěným a nejvíce diskutovaným vysvětlením – násilné náboženské symboly a obětní rituály vyvolávají a také ventilují násilné impulsy obecně. V tom Girard následuje teorii Sigmunda Freuda, ale na rozdíl od Freuda zdůrazňuje jako příčinu násilí „mimetickou touhu“ – touhu napodobit rivala – spíše než sexualitu a agresi. Girard se domnívá, že ritualizované násilí hraje pozitivní roli: tím, že dovoluje členům společnosti uvolnit své nepřátelské pocity vůči členům svého vlastního společenství, umožňuje skupině dosáhnout zvýšené sociální soudržnosti. „Funkcí rituálu“, tvrdí Girard, „je očistit násilí, tedy svést je, aby se vyřádilo na obětech, jejichž smrt nevyvolá žádnou odplatu.“<sup>5</sup> Ti, kdo se účastní rituálu, si nejsou vědomi sociálního a psychologického významu svých skutků, neboť Girard tvrdí, že „náboženství se své fungování snaží zajistit metaforicky“.<sup>6</sup>

Většina z toho, co Girard říká o funkci symbolického násilí v náboženství, zní přesvědčivě. I když někdo zpochybní, tak jako já, Girardovu myšlenku, že hybnou silou za symboly náboženského násilí je mimetická touha, stále s ním lze souhlasit v tom, že ve většině náboženství oběť zaujímá ústřední místo a že ritualizované předvádění násilí hraje roli v odkanalizování pocitů agrese, čímž dělá ze světa klidnější místo k žití.<sup>7</sup>

Ale co se skutečnými akty náboženského násilí? Komanda smrti sikhských a sinhálských revolucionářů, teroristé mezi libanonskými a egyptskými muslimy a náboženští vojáci oddaní židovské či křesťanské věci – ti všichni jsou zapojeni v násilí přímým a nesymbolickým způsobem. Na první pohled se zdá, že jejich činy nezapadají do Girardových teorií, ani neústí v mírové nahrazení násilí, které mají poskytovat ritualizované formy náboženského násilí.

Pri bližším zkoumání však zjišťujeme, že některé z těchto skutečných případů nakonec odpovídají tomuto vzorci, neboť násilí je pácháno téměř symbolickým způsobem.<sup>8</sup> Samotné činy – například únos amerických letadel muslimskými teroristy či zavraždění autobusu

---

<sup>4</sup> René Girard, *Violence and the Sacred*, přel. Patrick Gregory, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1977; [id.], *The Scapegoat*, přel. Yvonne Freccero, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1986; Walter Burkert, *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, přel. Peter Bing, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1972; Walter Burkert – René Girard – Jonathan Z. Smith, *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford: Stanford University Press 1987; Eli Sagan, *The Lust to Annihilate: A Psychoanalytic Study of Violence in Ancient Greek Culture*, New York: Psychohistory Press 1992, [id.], *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*, New York: Psychohistory Press 1974.

<sup>5</sup> René Girard, *Violence and the Sacred*..., s. 36.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Girardovy teorie rozebírám, s některými souhlasím a k některým jejich aspektům nabízím alternativy in Mark Juergensmeyer, „Sacrifice and Cosmic War“, in: [id.] (ed.), *Violence and the Sacred in Modern World*, London: Frank Cass 1992, s. 101-117.

<sup>8</sup> Pokusy aplikovat Girardovy teorie na moderní případy náboženského násilí lze nalézt in: Mark Juergensmeyer, (ed.), *Violence and the Sacred in Modern World*, London: Frank Cass 1992.

plného hinduistických poutníků na úpatí Himalájí skupinou radikální sikhské mládeže – jsou provedeny dramaticky. Jsou to ilegální, abnormální a šokující skutky, provedené s úmyslem barvitě vystavit ničivou moc násilí. Veškeré zabíjení je násilné, ale tyto skutky jsou ještě násilnější než smrt způsobená během války nebo trestem smrti, zčásti proto, že mají symbolický dopad. Jsou úmyslně naplánovány tak, aby vyvolávaly pocity odporu a strachu v těch, kdo jsou jejich svědky.<sup>9</sup> V některých případech má zabíjení podobu náboženské oběti. Martin Kramer ukázal, že když si libanonská skupina teroristů Hizbaláh vybírala ze svého středu jednoho mučedníka/oběť, aby vedl sebevražedný útok proti Američanům a Izraelcům, měla jejich volba veškeré charakteristiky vybírání oběti pro tradiční náboženské rituály.<sup>10</sup>

Přesto většina skutečných aktů náboženského násilí nezapadá snadno do Girardova schématu. Důvodem je podle mého skutečnost, že většina skutků náboženského násilí se spíše než oběti podobá válce. Náboženské válčení si lze představit jako spojení oběti a mučednictví: obětování příslušníků nepřátelské strany a nabídnutí mučedníků na straně vlastní. Ale za touto strašlivou litanií je myšlenka, která zahrnuje jak oběť, tak mučednictví a ještě mnohem víc: dichotomii mezi posvátným a profánním. Tato veliká srážka mezi kosmickými silami – nejvyšším dobrem a zlem, božskou pravdou a falešností – to je válka, kterou pozemské bitvy pouze napodobují.

Když Američané poslali své jednotky do saudsko-arabské pouště v důsledku Husejnovy invaze do Kuvajtu v roce 1990, komuniké vydané palestinským islámským hnutím Hamas to označilo za „další epizodu boje mezi dobrem a zlem“ a „nenávislné křesťanské spiknutí proti našemu náboženství, naší civilizaci, naší zemi“.<sup>11</sup> Slyšel jsem nebo jsem četl podobné komentáře od egyptských, iránských, izraelských, sikhských, sinhálských a alžírských náboženských aktivistů a slovník kosmické bitvy je přítomen v rétorice prakticky všech náboženských revolucionářů, které jsem studoval.

Jinde jsem ukázal, jak jazyk války – boje a umírání pro svatou příčinu – je vlastní a příslušný oblasti náboženství.<sup>12</sup> Přestože se může zdát divné, že obrazy násilí často doprovázejí snahu zajistit harmonickou formu existence, je zde určitá logika, která činí toto

---

<sup>9</sup> K diskusi o definici násilí a teroru v politickém kontextu viz Thomas Perry Thornton, „Terrorism as a Weapon of Political Agitation“, in: Harry Eckstein (ed.), *Internal War: Problems and Approaches*, New York: Free Press 1964; a David C. Rapoport, „The Politics of Atrocity“, in: Y. Alexander – S. Finger, (eds.), *Terrorism: Interdisciplinary Perspectives*, New York: John Jay 1977.

<sup>10</sup> Martin Kramer, „Sacrifice and Fratricide in Shi'ite Lebanon“, in: Mark Juergensmeyer, (ed.), *Violence and the Sacred in Modern World...*

<sup>11</sup> Komuniké Hamasu 64, 26. září 1990, citováno in Jean-Francois Legrain, „A Defining Moment: Palestinian Islamic Fundamentalism“, in: James P. Piscatori, (ed.), *Islamic Fundamentalisms nad the Gulf Cisis*, Chicago: American Academy of Arts and Science 1991, s. 75-76.

<sup>12</sup> Mark Juergensmeyer, „Logic of Religious Violence“, in David C. Rapoport, (ed.), *Inside Terrorist Organizations*, London: Frank Cass 1988.

spojení přirozeným. Protože, jak jsme si říkali v kapitole druhé, náboženství může být definováno jako jazyk nejvyššího řádu, musí svým uživatelům skýtat nějaký způsob předvídání ne-řádu, především toho nejzazšího ne-řádu v životě: smrti. Věřící musí být přesvědčeni, že smrt a ne-řád v největším měřítku lze zvládnout a ochočit si. Obyčejně, jak velmi výmluvně poznamenal Girard, krotí náboženství smrt a ne-řád skrze obrazy projikované v mýtu, symbolu, rituálu a legendě. Kříž v křesťanství není, v očích většiny věřících, popravčí nástroj, ale symbol vykoupení; podobně meč jako ústřední symbol sikhismu, který hrdě nosí většina zbožných sikhů, není smrtící zbraní, ale symbolem božské moci.

Násilné obrazy tak mohou získat náboženský význam a být domestikovány. Může se však také přihodit něco strašného: konceptuální násilí může být ztotožněno se skutečnými akty násilí. Tyto skutky, přestože tak strašlivě skutečné, jsou přikrášleny tím, že se stanou symboly; nabudou náboženského významu, a proto ztratí svou hrůznost. Jsou ospravedlněny, a proto očištěny, neboť se stanou součástí náboženského chrámu, který je větší než mýtus a dějiny: jsou prvky rituálu, který svým účastníkům dává pocítit drama kosmické války.

### **Rétorika kosmické války**

Brzy po vypuknutí Války v zálivu 16. ledna 1991 se náboženské televizní programy ve Spojených státech kapitalisticky zmocnily válečného tématu a kreslily paralely mezi konfliktem a duchovním bojem v každodenním životě. Jeden televizní evangelizátor se oblékl do polní pouštní uniformy a stoupl si před improvizované vojenské ležení. „Právě probíhá válka“, temně varoval své diváky a vysvětlil, že „démon napadl naše mysli a srdce zlými myšlenkami a strachem z neznáma.“<sup>13</sup> Jenom plný duchovní útok srovnatelný s útokem spojenců v operaci Pouštní bouře může osvobodit duši.

Tento televizní evangelizátor je mezi kazateli většiny náboženských církví sotva anomálií. Rétorika války je v moderním náboženství stejně využívána jako jazyk obětování a téměř všechny náboženské tradice jsou plné bojových metafor. Ideje Armády spásy a Dal Khalsa (Armáda věrných) v sikhismu jsou například užívány k charakterizaci disciplinované náboženské organizace. Obrazy duchovního válčení jsou ještě obvyklejší. Muslimský pojem džihádu je nejpřípadnějším příkladem a protestantští kazatelé všude nabádají své ovečky, aby

---

<sup>13</sup> Rev. Wayne E. Anderson, „Battle Cry“, televizní program, KWHE-TV, kanál 14, Honolulu, 30. ledna 1991.

vedly válku proti silám zla. Po jejich kázání by mohly následovat hymny o „křesťanských vojácích“, bojujících „bitvu dobra“ a postupujících „mužně vpřed“.<sup>14</sup>

V doktorské dizertaci z teologie, předložené na Harvardově univerzitě, zkoumá Harriet Crabtree představy „populárních teologií“ zobrazované v hymnech, traktátech a kázáních moderního protestantského křesťanství. Zjistila, že „model válčení“ je mezi nejčastějšími.<sup>15</sup> Signifikantní však je, že podle Crabtree se tyto obrazy nemají chápat pouze metaforickým způsobem. Když pisatelé hymnů nabádají „vojáky Kříže“, aby „povstali, povstali za Ježíše“, toto volání je interpretováno jako požadavek v situacích skutečného, i když duchovního, souboje. Kazatelé a náboženští spisovatelé jako Arthur Wallis tvrdí, že „křesťanský život je válka“. Wallis vysvětluje, že válka není „metaforou nebo řečovou figurou“, ale „doslovným faktem“; charakter války – „oblast, zbraně a nepřítel“ – jsou však duchovní spíše než hmotné.<sup>16</sup>

V dřívějších dobách byly obrazy válčení v náboženství přinejmenším stejně běžné jako obětní rituály, možná i běžnější. Celé knihy hebrejské bible jsou věnovány válečným výbojům velkých králů a jejich bitvy jsou vyprávěny včetně krvavých detailů. Přestože Nový zákon nepřebírá tento bojový pokřik, pozdější historie církve je ve skutečnosti křesťanským záznamem krvavých křížových výprav a náboženských válek. V Indii válčení dokonce přispívá k velkoleposti mytologie. Velké eposy, *Rámajána* a *Mahábhárata*, jsou příběhy zdánlivě nekonečného konfliktu a vojenských intrik a více než védské rituály určují následnou hinduistickou kulturu. Legendární jméno pro Indii, Bhárata, pochází z jednoho z eposů, stejně jako název Srí Lanka. Epos nadále žije svým životem v jižní Asii. Seriálová verze eposu vytvořená v polovině 80. let se stala nejpopulárnějším televizním seriálem, který kdy Indie vysílala (a díky ohromné populaci této země možná i nejsledovanějším seriálem v dějinách).

Dokonce i v kulturách se silným důrazem na obětování přetrvávají obrazy náboženské války. Například na Srí Lance získala kanonický status legendární historie obsažená v pálijských kronikách *Dipavamsa* a *Mahávamsa*, které vyprávějí o triumfálních bitvách buddhistických králů.

---

<sup>14</sup> Zajímavá analýza „Vpřed křesťanští vojáci“ a jiných náboženských zpěvů amerického revivalistického hraničářského hnutí viz Sandra Sizer, *Gospel Hymns and Social Religion: The Rhetoric of Nineteenth-Century Revivalism*, Philadelphia: Temple University Press 1978.

<sup>15</sup> Harriet Crabtree, „Quest for True Models of the Christian Life: An Evaluative Study of the Use of Traditional Metaphor in Contemporary Popular Theologies of the Christian Life“, Th.D. disertace, Harvard University 1989. Její zjištění týkající se válčení jsou shrnuta in: Harriet Crabtree, „Onward Christian Soldiers? The Fortunes of Traditional Christian Symbol in the Modern Age“, *Bulletin of the Center for the Study of World Religion* (Harvard University) 16/2, 1989-1990, s. 6-27.

<sup>16</sup> Citováno in Harriet Crabtree, „Onward Christian Soldiers?...“, s. 10. Kurzíva v originále.

Zajímavé na bitvách z *Mahávamsy*, bible a hinduistických eposů je, že nejsou obecně bojem mravním; tyto bitvy svědčí o významné srážce odlišné od manichejského pojetí kosmického konfliktu mezi dobrem a zlem. Motiv, který se vine těmito mytickými scénami válčení, je téma nás proti nim: známého proti neznámému. V bitvách popsanych v bibli a v takových eposech jako je *Rámajána* jsou nepřátelé často cizinci z temných koutů známé civilizace: míst jako je Kanaán, Filištínsko, nebo Lanka. Tito sokové často ztělesňují konceptuální temnotu svého původu: to znamená, že představují to, co je ve světě chaotické a nejisté, včetně věcí, které se zcela vzpírají kategorizaci.

V případech, kdy má nepřítel známou tvář – jako v *Mahábháratě*, kde proti sobě válčí skupiny bratranců – je chaos ztělesněn bitvou. Bitva zobrazuje právě špatnost válčení samotného, jak poznamenává mytická postava Ardžuny před svým setkáním s pánem Kršnou na bitevním poli.<sup>17</sup> Bojovat za takovýchto okolností znamená přitakávat ne-řádu tohoto světa, přestože bojovníci vědí, že ve vyšším smyslu je tento ne-řád napravován kosmickým řádem, který leží mimo zabít a nechat se zabít. Takové je i poselství pána Kršny v jeho proslovu k Ardžunovi, *Bhagavadgítě*.<sup>18</sup> Takovýto boj je v nejzazším smyslu bojem proti nejchaotičtější stránce reality: smrti.<sup>19</sup>

Crabtree tvrdí, že obraz válčení je přitažlivý, neboť „umísťuje posluchače či čtenáře do náboženského kosmu“.<sup>20</sup> Toto tvrzení je pravdivé, ale zároveň je pravdou také opak: pocit bytí v náboženském kosmu vede přirozeně k obrazům válčení. Je tomu tak proto, že – jak jsem diskutoval v kapitole druhé – náboženská rétorika potvrzuje prvotnost řádu. Aby se potvrdil primát řádu, ne-řád musí být podroben a s ním musí být potlačeno také násilí, neboť to je hlavní narušitel řádu. Takto jsou náboženská harmonie a její násilné porušování propojeny v kosmické bitvě. Náboženství se musí vypořádat s násilím nejen proto, že násilí je nepoddajné a musí být zkroceno, ale i proto, že náboženství, jako nejvyšší potvrzení významuplnosti, vždy nastoluje primát významu tváří v tvář chaosu. Z tohoto důvodu také náboženství znovu nastoluje řád a přitakává životu, přestože může v určitých případech ospravedlňovat odebrání života, jako když akt hrdinství nebo oběti vyvažuje mocenskou rovnováhu a umožňuje vítězství strany řádu.

---

<sup>17</sup> *Bhagavadgíta* 1,45. Bratrance si však nejsou morálně zcela rovni. Jedna skupina, Pánduovci, jsou horší než ti ostatní.

<sup>18</sup> *Bhagavadgíta* 2,19-34.

<sup>19</sup> *Ibid.* Jak upozoroval Ernst Becker v knihách *The Denial of Death* (New York: Free Press 1973) a *Escape from Evil* (New York: Free Press 1975), náboženská imaginace slouží ke zvýšení naděje na potenciální život a popírá smrt. Přestože obecně souhlasím s Beckerem, zdá se mi, že je možné využít jazyk oběti, mučednictví a válčení k potvrzení primárnosti struktury nad obecným chaosem, spíše než nad konkrétní smrtí, jak navrhuje Becker.

<sup>20</sup> Harriet Crabtree, „Onward Christian Soldiers?...”, s. 7.

Náboženské představy jsou mechanismy, s jejichž pomocí mír a řád vítězí nad násilím a chaosem; takže je pochopitelné, že násilí, které náboženství zobrazuje, je jistým způsobem kontrolované – například v normálnosti, s jakou křesťané pojídají oltářní svátost a zpívají své krvavé hymny. V rituálu je násilí symbolicky transformováno. Krev eucharistického vína je polknuta prosebníkem a stává se součástí živé tkáně; přináší nový život. Podobná uklidňující transformace probíhá i v písních, kde jsou obrazy pohlcovány sluchově, neboť, jak vysvětluje křesťanská teologie, v Kristovi bylo násilí zkroceno. Kristus zemřel proto, aby byla smrt poražena, a jeho krev byla obětována, aby mohli být jeho věrní následovníci vysvobozeni od trestu stejně strašlivého jako ten, který trpěl on.

Jiná náboženství se vyrovnávají s násilím velmi podobným způsobem. V sikhské tradici je například obraz dvousečného meče příkladem zkrocení násilí. Tento známý symbol je nošen na medailoncích a zdobí se jím obchody a zahradní branky. Stojí před sikhskými *gurdwarami*, kde s ním zacházejí stejně uctivě jako křesťané se svým symbolem destrukce a vítězství, křížem. Jiné obrazy násilí v sikhismu fungují také jako jejich protějšky v křesťanství: strašlivé rány sikhských mučedníků, podobně jako rány křesťanských svatých, krvácejí v umění kalendářů a připomínají věřícím, že když už byla jejich krev prolita, věrní se nemusí ničeho obávat. Sikhští teologové a spisovatelé, stejně jako jejich křesťanské protějšky, rádi a horlivě vysvětlují význam takovýchto symbolů a příběhů alegoricky. Poukazují na válku mezi vírou a nevírou, která zuří v duši každého člověka. Podobným způsobem transformovali vykladači židovské a islámské kultury bojové obrazy ve vlastních tradicích. Kronikáři hebrejské bible vnímali válečné akty jako boží pomstu. Stejně tak muslimští historikové; někteří islámští mystikové dokonce hovoří o tom, že pravý džihád je jedině v lidské duši.

Rituály obětování zapadají do tohoto obecného vzorce náboženské rétoriky: jsou ztělesněním kosmické války. Stejně jako nepřítel v náboženském boji, je i předmět obětování často kategoricky mimo, a je proto symbolem ne-řádu. Například živočichové používání jako oběti jsou většinou domácí zvířata na neurčité půdě středu mezi zvířecí říší a lidmi. Když jsou obětmi lidé, také často patří do nejisté kategorie. Mladí muži, které sekta Hizbaláh v Libanonu vybírala jako mučedníky obětované v bombových útocích na americké a izraelské cíle, už nebyli dětmi, ale dosud nebyli ženatými muži; byli to členové společenství, ale bez rodiných závazků; byli zbožní, ale nebyli to duchovní.<sup>21</sup> Při satí indických vdov jsou oběti anomáliemi:

---

<sup>21</sup> Martin Kramer, „Sacrifice and Fratricide in Shi'ite Lebanon“, in Mark Juergensmayer, (ed.), *Violence and the Sacred in the Modern World...*, s. 38-40. Mezi indiány kmene Huronů a Seneků lze nalézt jiný příklad obětování lidí, kteří jsou v nejasné nebo nesprávné kategorii: zajatý nepřítel se stane členem domácnosti, je oslavován a

vdané ženy zbavené žijícího manžela. Někdy je to Bůh sám nebo Bohyně, kdo je obětován, nebo božsky inspirovaná osoba jako Ježíš či Husajn, jehož samotná existence je neobyčejná. Není to jejich oběť, co je činí božskými; spíše jejich téměř nelidská svatost z nich činí vhodné kandidáty na obětování.<sup>22</sup>

Obrazy obětování, stejně jako jiné symboly násilí v náboženství, jsou tedy obvykle symboly násilí podrobeného – nebo přinejmenším usměrněného – širší strukturou řádu, kterou náboženský jazyk poskytuje. Ale jestliže mají náboženské obrazy násilí usměrňovat, je třeba si položit zřejmou, ale obtížnou otázku: Jak a proč jsou tyto symbolické prezentace násilí příležitostně spojeny se skutečnými násilnými činy? Obvykle by měly předcházet násilným aktům tím, že umožní odreagovat nutkání dobývat a ovládat v neškodném dramatu rituálu. Přesto víme, že opak je často pravdou: náboženské násilí může být až divoce skutečné.

### **Když se kosmická válka stane skutečností**

Když Bhindranwale nabádal své militantní sikhské stoupence k činu, jeho rétorika byla korunována obrazy boje: „boje ... za naši víru, za sikhský národ, za utlačované“.<sup>23</sup> V rovině osobní šlo o napětí mezi vírou a nedostatkem víry; v rovině kosmické to byla bitva mezi pravdou a zlem. Jeho rétorika často jen mlhavě naznačovala, kdo je skutečně nepřítelem. „Sprádají se hanebné plány, které mají zničit náboženství“, informoval Bhindranwale své shromáždění, a ty přicházejí „ze všech stran a v mnoha podobách“.<sup>24</sup> Ale namísto, aby vysvětlil, co jsou tyto síly zač, kdo za nimi stojí a proč by chtěly zničit náboženství, Bhindranwale se věnoval tomu, jaká by měla být reakce: ochota bojovat a bránit víru – pokud to bude nutné, pak až do konce. „Mladí mužové: se sepjatýma rukama vás naléhavě prosím“, zapřisahal je Bhindranwale a připomínal jim, že nejvyšší rozhodnutí mezi pravdou a zlem závisí na nich.<sup>25</sup> Protože kosmická válka probíhá proti ne-řádu, je pochopitelné, že nepřátelé jsou bez tvaru; ve skutečnosti jsou to samotné symboly beztvorosti.

---

uctíván předtím, než jej rituálně umučí. Viz Anthony F. C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca*, New York: Random House 1969, s. 102-107.

<sup>22</sup> Stejněho tématu využívá *Billy Budd* Hermana Melvilla. V knize esejí o světcích a morálce autoři konzistentně docházejí k podobnému závěru – že sociální odpadlíci jsou dobrými kandidáty na světce. Musí být vnímáni jako určití „vznešení blázni“, aby mohlo jejich mučednictví a sebe-obětování být chápáno jako svaté. John Stratton Hawley, „Introduction: Saints and Virtues“, in: John Stratton Hawley, (ed.), *Saints and Virtues*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1987, s. xvi-xxiii.

<sup>23</sup> Jarnail Bhindranwale Singh, „Two Lectures“, prosloveny 19. července a 20. září 1983, přeloženy z videozáznamu pořizeného R. S. Sandhuem a distribuovány organizací Sikh Religious and Educational Trust, Columbus, Ohio, s. 2.

<sup>24</sup> Jarnail Bhindranwale Singh, „Address to the Sikh Congregation“, přepis kázání ze Zlatého chrámu v Amritsaru v listopadu 1983, s. 1.

<sup>25</sup> Jarnail Bhindranwale Singh, „Two Lectures...“, s. 22.



Spojitosť mezi pozemským a kosmickým bojem nacházíme také v rétorice dalších náboženských aktivistů. „Život je víra a boj“, řekl Chomejní, čímž naznačoval, že představa boje je pro lidské bytí základní a je v jedné rovině s náboženským přesvědčením.<sup>26</sup> Bani-Sadr, kdysi Chomejního spojenec, obšírně psal o pojetí boje v islámu. Vysvětloval, že přestože monoteismus islámu nedovoluje boj mezi světem a duchem – neboť neuznává tutuo dualitu – dovoluje boj proti dualitě jako takové.<sup>27</sup> Když Chomejní a Bani-Sadr takto mlhavě hovořili o boji proti zlu a nespravedlnosti, byli zajedno s kazateli v každé náboženské tradici, kteří mluví o potřebě bojovat proti zobecněnému pojmu špatnosti a nevíry.

Jazyk Bani-Sadra a Chomejního odlišovalo od jazyka používaného mnoha z jejich spolukazatelů v islámu i jinde to, že oni dva viděli boj v politické a sociální rovině. Když se Chomejní modlil ke svému „vznešenému Bohu za ochranu před zlem od všech zkažených zrádců“ a žádal jej, aby „zničil nepřátele“, měl na mysli konkrétní zrádce a nepřátele.<sup>28</sup> Jeho seznam „satanských“ sil, které jsou zde, aby zničily islám, zahrnoval židy, ale také mnohem „satanštější“ Západany. Když mluvil o těchto zlých Západanech, Chomejní neměl na mysli zvláště křesťany, ale kupce, politiky a zástupce korporací „bez vyznání“, kteří vidí islám jako „hlavní překážku svých hmotných ambicí a největší hrozbu své politické moci“.<sup>29</sup> Před íránskou revolucí byl šáh pravděpodobně společníkem těchto satanských sil a nástrojem kolonizátorů.<sup>30</sup> Stejně jako v případě sikhů, i ajatoláhovi nepřátele byli pouze mlhavě popsáni.

Zajímavým aspektem ajatoláhových slovních výpadů bylo, že identifikoval americký kolonialismus jako hrozbu pro islámskou víru stejně jako pro sociální a politické zájmy: zrádcovství „cizích kolonizátorů“ mohlo nejen za „všechny problémy Íránu“, ale za všechny problémy muslimů kdekoliv.<sup>31</sup> Při jiné příležitosti ajatoláh míchal politické, osobní a duchovní události a generalizoval o kosmickém nepříteli – nyní popisovaném jako západní kolonialismus – a o „černé a hrozivé budoucnosti“, kterou mají všichni „agenti kolonialismu, necht' je Bůh všemohoucí zatratí“, na mysli pro islámské a muslimské národy.<sup>32</sup>

Křesťané, kteří podporovali sandinistický revoluční boj v Nikaragui také vnímali své oponenty jako něco víc než pouhé politické protivníky: viděli v nich kosmické nepřátele (často mlhavě popisované). Boj proti takovému nepříteli není obyčejným politickým

---

<sup>26</sup> Ayatollah Sayyed Ruhollah Mousavi Khomeini, *Collection of Speeches...*, str. 6.

<sup>27</sup> Abolhassan Bani-Sadr, *Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government*, přel. Mohammed R. Ghanoonparvar, Lexington: Mazda Publishers 1981, s. 28-35.

<sup>28</sup> Ayatollah Sayyed Ruhollah Mousavi Khomeini, *Collection of Speeches...*, s. 30.

<sup>29</sup> Imam Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations*, přel. Hamid Algar, Berkeley – London, Mizan Press – Routledge & Kegan Paul 1985, s. 27-28.

<sup>30</sup> Ayatollah Sayyed Ruhollah Mousavi Khomeini, *Collection of Speeches...*, s. 24.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 3.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 25.

konfliktem, tvrdili křesťanští revolucionáři, ale je to boj s posvátným rozměrem. Kardinál Ernesto vysvětlil, že revoluční boj v Nikaragui byl „zcela odlišný od případu politických stran, které se všechny snaží uchvátit moc“ v něčem, co by označil za „normalizovanou, organizovanou zemi“. Aby objasnil, proč je revoluce v Nikaragui odlišná, hledal kardinál biblické metafory. „Zaujímáme určité strany, ano – jako dobrý Samaritán.“ Pokračoval: „zde musíte zaujmout určitou stranu, musíte být straničtí. Buď jste s těmi masakrovanými, nebo s těmi, kdo masakry provádějí. Z hlediska evangelií si nemyslím, že bychom si o tom mohli učinit jiný legitimní názor.“<sup>33</sup>

Na Srí Lance se metafory o posvátném boji odvozují z buddhistické teologie. „Naší době vládne *dukkha*“, vysvětloval militantní bhikkhu.<sup>34</sup> Když tento bod rozvedl, bylo jasné, že pouze neopakuje první ze čtyř vznešených pravd, že veškeré žití je utrpení. V mysli bhikkhua měl koncept utrpení – *dukkha* – konkrétní sociální význam. „Žijeme v nemorálním světě“, řekl, užívaje termínu *adhammický*, což lze rovněž přeložit jako „bez řádu“ či „bez náboženství“. Za tímto pojmem se skrývá konflikt mezi dhammou a adhammou – řádem a neřádem, náboženstvím a ne-náboženstvím – a tím, že vyvolal tento obraz, zahalil své politické zájmy a zájmy dalších buddhistických aktivistů do posvátného jazyka.

Pravicoví židovští aktivisté v Izraeli také používali obrazy kosmické války, aby ospravedlnili své jednání. Například Kahane hovořil o Boží pomstě na nežidech, která začala pokořením faraóna při exodu z Egypta před 3000 let a pokračuje v současnosti pokořením nežidů, které vyústilo ve vytvoření Izraele.<sup>35</sup> „Když židé válčí“, řekl Kahane, „Boží jméno je veliké“.<sup>36</sup> Jeden izraelský aktivista, který byl kdysi uvězněn za účast na spiknutí, které chtělo vyhodit do vzduchu Skalní palác v Jeruzalémě, opakoval Kahanova slova a vysvětlil mi, že „Bůh vždycky bojuje proti svým nepřítelům“; dodal, že aktivisté jako je on sám „jsou nástrojem tohoto boje“.<sup>37</sup> Přestože měl snahu obviňovat sekulární židy a také muslimy za vyvolávání kosmického boje, identita protivníka – stejně jako kosmický nepřítel sám – zůstává mimo možnost snadného popisu či označení.

---

<sup>33</sup> Kardinál Ernesto, in Teofilo Cabastrero, *Ministers of God, Ministers of the People: Testimonies of Faith from Nicaragua*, přel. Robert R. Barr, Maryknoll: Orbis Books 1983, s. 22-23.

<sup>34</sup> Mé rozhovory s bhikkhuem Rev. Uduwawalou Chandanandou Therou proběhly na Srí Lance 4.-5. února 1988 v angličtině. Úplnější záznam viz Mark Juergensmeyer, „What the Bhikkhu Said: Reflections on the Rise of Militant Religious Nationalism“, *Religion* 20/1, 1990, s. 53-75.

<sup>35</sup> Rabbi Meir Kahane, řeč pronesená při vyhlášení vzniku nezávislého státu Judejje, Jeruzalém, 18. ledna 1989 (z mých poznámek zaznamenaných při této události).

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Rozhovor s Yoelem Lernerem*, Jerusalem, 20. January 1989.

## Náboženské sankce za užití násilí

Jazyk kosmického boje je snadno zneužíván politickými aktivisty, kteří chtějí pozemským zájmům dodat posvátnou legitimitu. Někdy tak činí jenom kvůli styku s veřejností. V jiných případech je tomu tak z mnohem důležitějšího důvodu: posílení. Protože náboženství může udělovat morální sankce násilí a násilí je největší silou, jakou může disponovat nelegální entita, může být násilí mocným politickým nástrojem.

Případ sikhů je zajímavým příkladem náboženské legitimizace. Mezi zájmy sikhů je množství takových, které by většina lidí v Indii označila za zcela legitimní – neadekvátní politické zastoupení sikhů či nerovné ceny v zemědělství. Tyto otázky nepotřebují další morální váhu náboženství, aby jim dodala úctyhodnosti. Ve skutečnosti sikhští obchodníci a političtí vůdcové, kteří se zajímali o tyto problémy, byli jen zřídka podporovateli Bhindranwala a jeho militantních stoupenců, především v počátcích. I když byli později zataženi do jeho kampaně, jejich vztah k němu a jeho přísně náboženskému jazyku zůstal ambivalentní.

Jeden politický požadavek však neměl od počátku širokou podporu a zoufale potřeboval veškerou legitimizaci, kterou mohl získat, včetně legitimacy odvozené od náboženství. Byl to požadavek Khalistanu, zvláštního sikhského národa. Přestože byl původně vnímán jako politické řešení touhy sikhů po oddělené identitě, brzy se z něj stalo náboženské tažení. Separatističtí vůdcové jako Jagjit Singh Chauhan se obraceli na Bhindranwalea s žádostmi o podporu a byli velmi potěšeni, když prohlásil: „vždy jsem vyjadřoval souhlas s tím mobilizovat celý sikhský svět pod jedním praporem“.<sup>38</sup> Rozzářili se, když dále prohlásil, že bude bojovat za separátní identitu sikhů, „i když si to vyžádá oběti“.<sup>39</sup>

Navzdory těmto bojovným slovům Bhindranwale nikdy explicitně nepodporoval Khalistan. „Nejsme pro Khalistan, ale nejsme ani proti němu“, řekl a dodal, že „chceme žít v Indii“, ovšem budeme usilovat o separátní stát, pokud se sikhům nedostane spravedlivého uznání.<sup>40</sup> Přes jeho vlastní výhrady k otázce Khalistanu byla jeho rétorika volající po obětování pro separatisty atraktivní. Naznačila také jiný, potenciálně mnohem mocnější výsledek sakralizace politických požadavků: vyhlídku, že by náboženství mohlo udělovat morální sankce násilí.

---

<sup>38</sup> „Guidelines for the Panth“ a další úryvky z Bhindranwaleových projevů jsou zahrnuty jako příloha in Surjeet Jalandhary, *Bhindranwale Sant*, Jalandhar: Punjab Pocket Books, ne datováno [asi 1985], s. 164.

<sup>39</sup> Jarnail Bhindranwale Singh, úryvek z projevu, in Joyce Pettigrew, „In Search of a New Kingdom of Lahore“.

<sup>40</sup> Jarnail Bhindranwale Singh, „Address to the Sikh Congregation“..., s. 9; viz též Surjeet Jalandhary, *Bhindranwale Sant...*, s. 165.

Přestože téměř všechna náboženství káží ctnosti nenásilí, je to jejich schopnost udělovat sankce násilí, co jim dává politickou moc. Sikhská tradice obvykle odměňuje nenásilí a zakazuje brání lidského života.<sup>41</sup> Dokonce i Bhindranwale uznával, že „pro sikha je těžkým hříchem držet zbraň a někoho zabít“. Dále však ospravedlnil příležitostný násilný akt za zvláštních okolností a řekl, že „je ještě větším hříchem mít zbraně a nevyhledávat spravedlnost“.<sup>42</sup> Mnozí náboženští vůdcové, ať jsou to křesťané, muslimové či američtí indiáni, souhlasí. Věří, že pravidlo nezabíjet může být porušeno za zvláštních okolností, když je ohrožena sociální či duchovní spravedlnost.<sup>43</sup>

Zabíjení je často dovoleno během „spravedlivé války“ – konfliktu, který je považován za patřičný, neboť si to jeho cíl zasluhuje a prostředky k jeho dosažení ve skutečnosti mohou zmírnit násilí, které existovalo již před konfliktem. Teorii spravedlivé války první formuloval Cicero, a potom ji rozvinuli Ambrose a Augustin do křesťanské doktríny, která byla později vylepšena Aquinasem. Její analogie existují v židovské, islámské a mnoha dalších tradicích. Křesťané, kteří podporují osvobozenecský boj v Latinské Americe, se zamýšleli nad tím, že stejně jako „spravedlivá válka“ může existovat i „spravedlivá revoluce“.<sup>44</sup>

Podobnou otázku si položil Kahane ve vztahu ke svému hnutí za ustavení náboženského státhu v Izraeli a na západním břehu. Podle něj židovské právo umožňuje dva druhy spravedlivé války: povinnou a přípustnou. Povinná válka se vyžaduje kvůli obraně, zatímco přípustná válka je povolena, když se to zdá být prozíravé. Určení, kdy existují podmínky pro spravedlivou válku, má na starosti sanhedrin nebo prorok (v případě války přípustné), nebo halakhický stát (v případě války povinné). Žádná z těchto náboženských entit v dnešní době neexistuje. Při absenci takovýchto autorit má existenci nutné podmínky rozhodnout jakýkoli autoritativní vykladač halakhy, například rabín.<sup>45</sup> Kahane sám byl rabínem, a snad proto se cítil oprávněn posuzovat morálku činů svého vlastního hnutí.

---

<sup>41</sup> Viz Mohinder Singh, „Gandhi, Sikhs and Non-violence“, *Khera* 9/3, červenec-září 1990, s. 72-87. K etice nenásilí v sikhismu viz W. Owen Cole – Piara Singh Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*, London: Routledge & Kegan Paul 1978, s. 138. K sikhským etickým postojům obecně viz Avtar Singh, *Ethics of the Sikhs*, Patiala: Punjabi University Press 1970; a S. S. Kohli, *Sikh Ethics*, New Delhi: Munshiram Manoharlal 1975.

<sup>42</sup> Jarnail Bhindranwale Singh, „Two Lectures“..., s. 21.

<sup>43</sup> Viz Mark Juergensmeyer, „Nonviolence“, in: Mircea Eliade, (ed.), *The Encyclopedia of Religion* X, New York: Macmillan 1987, s. 463-467. Výbornou antologií výroků křesťanských teologů o etickém ospravedlnění války je Albert Marrin, (ed.), *War and the Christian Conscience: From Augustine to Martin Luther King, Jr.*, Chicago: Regnery 1971. O vývoji doktríny spravedlivé války v křesťanství, spolu s jejími sekulárními paralelami viz James Turner Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts, 1200-1740*, Princeton: Princeton University Press 1975.

<sup>44</sup> Robert McAfee Brown, *Religion and Violence*, Philadelphia: Westminster Press<sup>2</sup> 1987, s. 56-61.

<sup>45</sup> *Rozhovor s Rabbi Meir Kahanem*, Jerusalem, 18. ledna 1989.

Kahane volal izraelský lid k povstání a obsazení západního břehu ve spravedlivé válce. Argumentoval tím, že obrana není jediným náboženským základem pro válčení: také národní hrdost může být legitimním důvodem.<sup>46</sup> Připomínal Židům, že jejich nárok na západní břeh pochází z 2000 let staré vize, která má původ v době, kdy Židé „vyšli ze strachu a hanby exilu“. A nyní, ptal se jich, „co je s naší národní hrdostí?“<sup>47</sup> Zdůraznil, že Židé se báli jít k hoře Olivetské, méně pak do Judeje a Samáří. Naléhal na ně, aby bojovali a získali znovu svou sebeúctu a hrdost.

Kahane také ospravedlňoval akty násilí jako výrazy války, která už dávno zuří, ačkoli je skoro neviditelná – boje za znovuuštění židovského státu, jehož nepřáteli jsou Arabové i sekulární Židé. „Každý Žid, který je zabit, má dva vrahy,“ vysvětloval Kahane: „Araba, který jej zabil, a vládu, která to dovolila.“<sup>48</sup> Tato logika opravňovala Kahanea užívat sílu nejen proti Arabům, ale také proti vlastním lidem.

Při užívání násilí proti kosmickému nepříteli nejsou životy jednotlivců, na které je útok zaměřen, důležité. „Věříme v kolektivní spravedlnost“, vysvětloval pravicový židovský vůdce.<sup>49</sup> Tím mínil, že každý jednatel, který byl součástí skupiny označené za nepřátelskou, se může stát beztrestně objektem násilného útoku, i když je jenom pouhým nevinným přihlížejícím. V kosmické válce totiž nic takového není; všichni jsou potenciálními vojáky. „Válka je válka“, vysvětloval Kahane.<sup>50</sup> Jedním z cílů násilí proti arabským civilistům je „zastařit je“ a vyvrátit jejich domněnku, že by snad mohli žít v Izraeli klidně a normálně.<sup>51</sup>

Někteří z Kahanových arabských protivníků vznášeli přesně ty stejné argumenty při ospravedlňování svého boje proti Izraelcům. Palestinský vůdce šej Jassin při obraně *intifády* prohlásil, že je nutná proto, aby si Izraelci uvědomili, že palestinská situace je netolerovatelná a nemůže být chápána jako normální. „Probíhá válka“, vysvětlil šejk a naznačil, že *intifáda* je prostě výrazem větší skryté bitvy.<sup>52</sup>

Šejk Jassin ospravedlňoval, když jeho lidé užívali násilí, díky islámskému povolení násilí v případě sebeobrany. On však toto pojetí rozšířil i na obranu vlastní důstojnosti a hrdosti,

---

<sup>46</sup> Proslov přednesený Kahanem u příležitosti vyhlášení nezávislého státu Judeje, Jeruzalém, 18. ledna 1989. Shrnutí diskuse v Gush Emunim o přiměřenosti používání násilí viz Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, New York: Council on Foreign Relations 1989, s. 93-100.

<sup>47</sup> Proslov přednesený Kahanem u příležitosti vyhlášení nezávislého státu Judeje, Jeruzalém, 18. ledna 1989.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Rozhovor s Yoelem Lernerem...*

<sup>50</sup> *Rozhovor s Kahanem in Raphael Mergui – Philippe Simonnot, Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*, London: Saqi Book 1987, s. 52.

<sup>51</sup> *Ibid.*, s. 50.

<sup>52</sup> *Rozhovor s šejkem Ahmedem Yassinem, Gaza, 14. ledna 1989.*

kromě fyzického já.<sup>53</sup> Jeden z Jassinových kolegů, šejk 'Odeh objasnil, že islámská *intifáda* je odlišná od *intifády* prosazované sekulárními stoupenci Organizace za osvobození Palestiny, a to v tom, že islámský boj je bojem mravním, stejně jako politickým, a povstává z náboženské přísahy. Je také součástí tradice islámského protestu proti bezpráví.<sup>54</sup> *Intifáda* je „božím znamením“, prohlásil šejk a zdůraznil, že „lidé potřebují islám jako střed“.<sup>55</sup>

*Intifáda* bývá někdy popisována jako svatá válka, ale není tomu tak vždy. Pojem džihádu, přestože je důležitý, není ústřední pro myšlení všech islámských nacionalistů. Obrana víry – včetně tradičních zvyklostí víry – je dostatečným základem pro politické jednání. V Egyptě, částečně díky vlivu Farádžových spisků, byla „zanedbaná povinnost“ džihádu stále častěji aplikována na politické a paramilitární bitvy stejně jako na vojenské boje. Avšak i v politickém kontextu muslimští aktivisté zdůrazňují, že džihád má širší význam než násilné střetnutí s nepřítelem. Na Univerzitě v Káhiře profesor Ibrahim Dasuqi Shitta vysvětloval, že „zanedbaná povinnost“ je voláním po obecném angažování se proti silám zla ve světě, bitvou, kterou lze vést hospodářskou politikou a sociální službou, stejně jako politickým a revolučním jednáním.<sup>56</sup>

Většina náboženských nacionalistů je schopna najít ve své náboženské tradici existující ospravedlnění pro násilí, které pak aplikují na své revoluční podmínky. Buddhističtí aktivisté se v tomto ohledu nacházejí v zajímavém postavení, neboť jejich tradice zakazuje všechny druhy násilí, včetně zabíjení zvířat. Mohli bychom se domnívat, že oddanost doktríně *ahimsá* zabránilo mnichům i laikům buddhistických společností přijmout myšlenku, že násilí by mohlo být morálně odsouhlaseno či ospravedlněno jako akt svaté války.

Přesto někteří bhikkhuové na Srí Lance vysvětlovali násilí sinhálských aktivistů náboženskými termíny. Někteří mnichové mi řekli, že se aktivně účastnili násilí, protože nebylo možné se násilí vyhnout „v časech *dukkhy*“<sup>57</sup>. V takových dobách, říkali, si násilí přirozeně žádá násilí. Politici, kteří jsou násilní a jsou chápáni jako nepřátelé náboženství, mohou očekávat na oplátku násilí jako jakýsi druh karmické pomsty.<sup>58</sup> V takovýchto dobách bývají zlí vládcí vždy svrženi. „Věříme v zákon karmy“, dodal jeden z bhikkhuů. „Ti, kteří žijí mečem, mečem také umírají.“<sup>59</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Rozhovor s 'Odehem in *Islam and Palestine*, Leták 5, Limassol, Kypr, červen 1988.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Rozhovor s Ibrahimem Dasuqi Shittou, Káhira, 11. ledna 1989.

<sup>57</sup> Rozhovory na Srí Lance, leden 1988.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

Zabití premiéra Srí Lanky buddhistickým mnichem v roce 1959 podtrhuje vážnost zapojení mnichů a míru, v jaké jsou – stejně jako jejich kněžské protějšky v každé další náboženské tradici – schopni ospravedlnit násilí na morálních, či spíše supramorálních, základech.<sup>60</sup> Stejně jako násilní aktéři v sikhismu, islámu a křesťanství i buddhističtí militanti ztotožnili své politické cíle s nepřáteli náboženství, a připsali si tak právo brát jejich životy. Ti, kdo chtějí, aby jejich užití násilí bylo morálně posvěceno, ale nemají souhlas oficiálně uznávané vlády, rádi přijímají pomoc od vyššího zdroje: metamorálky, kterou poskytuje náboženství. Tím, že svou časovou bitvu pozvednou na úroveň kosmického boje, mohou obejít obvyklé mravní restriktce uvalené na zabíjení. Když je jejich boj součástí ohromného boje ducha, pak neplatí běžná morálka, ale pravidla války.

### **Posílení marginálních národů**

Posílení, které náboženské násilí poskytuje, je lákavé především pro ty, kdo předtím žádnou moc neměli. Vhodným příkladem je íránská revoluce. Pod kněžskou exkluzivitou ajatoláhova režimu byla opravdová sociální revoluce, která měla vliv na všechny vrstvy íránské společnosti.<sup>61</sup> Je chybné považovat íránskou revoluci za pouhý návrat k dřívější formě islámské vlády. Tradiční islámská vláda byla často monarchická: vládl kalif, král nebo nějaký jiný nositel moci. Revoluční vláda Íránu má parlament a všechny další prvky západní demokracie. Navíc se jí aktivně účastní stovky muláhů nižšího stupně z celé země. Tito náboženští funkcionáři ještě nikdy nebyli držiteli moci – ani v Íránu, ani v žádném jiném islámském režimu ve světě.

Téměř to stejné lze říci o mnoha dalších hnutích náboženského nacionalismu, včetně toho, které získalo ohromující voličskou podporu v letech 1991-92 v Alžírsku. Islámská opozice vůči tamější Straně národní fronty byla hnána dvacetiprocentní mírou inflace, pětadvacetiprocentní nezaměstnaností a mladou populací – z níž bylo 70 procent mladší dvaceti pěti let – která nemohla doufat ve sňatek, byt nebo práci za stávajících alžírských ekonomických podmínek.<sup>62</sup> Podobně zoufalá situace převládla i na Srí Lance, především na

---

<sup>60</sup> Bandaranaike byl zastřelen mnichem Talduwem Somaramou Therou, který přišel do premiérova domu se skupinou peticionářů 25. září 1959. Soud rozhodl, že bhikkhu byl součástí širšího spiknutí vedeného politicky nejmocnějším mnichem té doby, Mapitigamou Buddharakkhitou Therou, jehož Smith nazval Rasputinem politiky na Srí Lance. Donald Eugene Smith, „The Political Monks and Monastic Reform“, in: Donald Eugene Smith, (ed.), *South Asian Politics and Religion*, Princeton (N.J.): Princeton University Press 1966, s. 495.

<sup>61</sup> K sociálnímu charakteru íránské revoluce viz Robin Wright, *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*, New York: Linden Press – Simon & Schuster 1985; Gary Sick, *All Fall Down: America's Tragic Encounter with Iran*, New York: Penguin 1986; John Simpson, *Inside Iran: Life under Khomeini's Regime*, New York: St. Martin's Press 1988.

<sup>62</sup> Kim Murphy, „Islamic Party Wins Power in Algeria“, *Los Angeles Times*, 23. prosince 1991, s. A15.

venkově. Antipatie vůči relativně bohaté městské střední třídě tam byla vyjádřena v náboženských rozdílech: venkovské obyvatelstvo odmítlo „protestantský buddhismus“ středních tříd – který se vyhýbá tradičním a lidovým formám buddhismu a nezastává jasné stanovisko ohledně vedení klášterních řádů – a namísto toho se soustředilo kolem mnichů.<sup>63</sup> Také představovalo masovou základnu podpory pro sinhálskou národní angažovanost v revoluční JVP.

Jev, kdy marginální skupiny získaly moc prostřednictvím násilného náboženského nacionalismu, byl také prvkem sikhské revoluce v Pandžábu. Bhindranwaleovy výzvy chopit se zbraní a bránit víru měly zvláštní účinek především na ty, kdo velmi chtěli být spojováni s jádrem sikhismu: sikhy, kteří byli ve společenství sociálně marginálními, včetně sikhů z nižších kast nebo těch, kteří se usadili v cizině. Někteří z Bhindranwaleových nejfanatičtějších stoupců, včetně Beanta Singha, vraha Indíry Gándhí, pocházeli z nedotknutelných kast (Beant Singh byl z kasty metařů) a značné sumy peněz i morální podpora pro pundžábské militanty pocházela od sikhů žijících v tak vzdálených místech jako je Londýn, Houston či Los Angeles.

Tito sikhové získali ze své identifikace s Bhindranwalem pocit sounáležitosti. Velká emigrantská společenství sikhů v Anglii, Kanadě a Spojených státech byla obzvláště citlivá na jeho poselství, že by sikhové měli být silní, jednotní a měli by bránit svou tradici. Mnozí z Bhindranwaleových stoupců v Pandžábu však měli hmatatelnější užitek ze spojení s jeho kauzou: politicky aktivní vesnická mládež a náboženští funkcionáři mohli získat velkou míru obecné podpory. V tomto smyslu Bhindranwale podněcoval jakousi politickou revoluci a jeho voličstvo nebylo nepodobné tomu, jaké se utvořilo po islámské revoluci v Íránu. Pokud bylo Bhindranwaleovo poselství chápáno prostě jako schvalování vražd, které páchali někteří z těchto mladých fundamentalistů, dával nástroj náboženského násilí moc těm, kteří jí dříve měli málo. V Pandžábu nepodporovali násilí zavedení vůdcové, ale vůdcové nižšího stupně – mladé, více marginalizované skupiny, pro které bylo užívání násilí ohromně posilující. Průměrný věk sikhských extremistů zabitých policií byl poměrně nízký. Největší skupinou byli mladí muži mezi dvaceti a třiceti lety; většina byla syny malých farmářů bez vzdělání.<sup>64</sup>

Čistě mužské složení násilnických sikhských kádrů stojí za zmínku. Tuto genderovou předpojatost najdeme také v mnoha dalších aktivistických hnutích, včetně skupin

---

<sup>63</sup> Richard Gombrich – Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton: Princeton University Press 1988. Viz také Stanley J. Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*, Chicago: University of Chicago Press 1992.

<sup>64</sup> Tato analýza je založena na dvaceti smutečních oznámeních otištěných ve *World Sikh News* během roku 1988. Při shromažďování těchto informací vděčím za laskavou pomoc Gurinderu Singhovi.



hinduistických nacionalistů a venkovských sinhálských nacionalistů a muslimských hnutí v Egyptě, Palestině, Alžírsku a jinde.<sup>65</sup> Aktivisté často odkazují k potřebě ženy správně zaopatřovat a respektovat a také je držet na jejich místě. Během muslimského povstání v Alžírsku, v letech 1991-92, prohlašoval Ali Belhadž, jeden z vůdců Islámské fronty, že základní povinností žen je „rodit dobré muslimy“; a šejk Abdelkader Moghni, další z vůdců Islámské fronty, si stěžoval na to, že ženy pracují a zabírají místa mužům. Ženy, řekl, jen „utrácejí své platy za makeup a šaty, měly by se vrátit do svých domovů“.<sup>66</sup> Podnikatelka v Alžíru reagovala tvrzením, že se bojí, že když Islámská fronta zvítězí, uvede svou vládu „prasečí moci“. „Jsou to všechno mužská šovinistická prasata“, vysvětlovala a dodala, „věřte mi, všichni máme velké obavy.“<sup>67</sup>

V Indii oslovoval Bhindranwale svá shromáždění tak, jako by jej poslouchali pouze muži (zejména mladí muži) a podporoval je, aby si nechali narůst vousy podle dlouhé sikhské módy. Zbabělost tváří v tvář vládní opozici označoval jako „vykleštění“. V tomto toužení po obnově mužnosti, které vyjadřoval Bhindranwale a další náboženští aktivisté, lze zaznamenat podivnou, složitou touhu, která je zároveň sexuální, sociální a politická.<sup>68</sup> Okrajovost takovýchto osob v moderním světě je jimi samými vnímána jako druh sexuálního zoufalství. Téměř by se v tom dalo vidět něco hluboce dojemného, kdyby to nebylo tak strašně nebezpečné.

Možná tito mužové zjistili, že jejich moc v moderní společnosti byla podryta a z tohoto důvodu byli přitahováni k militantním kádrům. Násilí totiž dává moc. Moc, která pochází z hlavní zbraně je přímá; nepřímá, psychologická dimenze této moci může být ještě účinnější. Jak tvrdil Frantz Fanon v kontextu alžírské války za nezávislost před několika lety, dokonce i malá ukázka násilí může mít nesmírnou symbolickou moc a vyburcovat masy k vědomí vlastní síly.<sup>69</sup> V tomto smyslu jsou v Pandžábu, na Srí Lance i jinde prvky sociální revoluce, zakořeněné v násilí, které má na první pohled pouze náboženskou inspiraci.

Lze diskutovat o tom, zda Bhindranwale uspěl a dokázal masy v Pandžábu vybudit k vědomí vlastních schopností, ale násilné akce militantních stoupců z jejich řad jistě stačily uvědomit masy o vlastní síle. S militantními aktivisty se jednalo, jakoby vlastnili

---

<sup>65</sup> Komparativní studium této události najdeme v esejích in John Stratton Hawley, *Fundamentalism and Gender*, New York: Oxford University Press (v tisku).

<sup>66</sup> Citováno in: Kim Murphy, „Algerian Election to Test Strength of Radical Islam“, *Los Angeles Times*, 26. prosince 1991, s. 19.

<sup>67</sup> Citováno *Ibid.*

<sup>68</sup> Silná loajalita spřátelených mužů v těchto militantních skupinách v některých případech naznačuje homoerotické prvky. V Indii se někteří mladí mužové v militantních kádrech Sikhů spárují a jsou uvedeni do svazku pokrevních bratří v jakési kvazi-náboženské ceremonii.

<sup>69</sup> Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth I*, New York: Grove Press 1963.

autoritu rovnající se autoritě policie a vládních úředníků. Jedním z problémů v Pandžábu bylo, že vesničané z takzvaných teroristických zón kolem Bataly a Tarn Taranu nebyli ochotni hlásit teroristické aktivity úředníkům. Radikální mládež dokonce zřizovala své vlastní soudy a vládní úřady.

Tím, že byli nebezpeční, získali si tito mladí náboženští radikálové jistou proslulost, a protože své činy halili do morálního hávu náboženství, dali těmto činům legitimitu. Jelikož jsou jejich aktivity schválené náboženstvím, nejsou to pouhé nahodilé akty teroru, ale strategické politické akce: rozbíjejí monopol státu na morálně posvěcené zabíjení. Když vzali právo zabíjet do vlastních rukou, vznesli tito pachatelé náboženského násilí odvážný nárok na moc ve prospěch těch, kdo byli dříve bezmocní a držiteli moc přehlíženi.

Z těchto důvodů není překvapující, že mnohá radikální hnutí náboženského nacionalismu byla doprovázena násilím. Překvapující je, kolik z nich se nevydalo násilným směrem – dokonce i těch, která jsou stejně oddána svým ideálům a jsou stejně revoluční jako hnutí násilná. Přestože náboženští revolucionáři všech přesvědčení vidí příchod kosmického boje mezi starým řádem, který chtějí pohřbít, a novými náboženskými národy, k jejichž zrození přispívají, velký počet z nich hluboce věří v demokratické postupy a lidská práva, a mírní tak násilný potenciál svého boje.

Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1994, s. 153-170.  
Přeložila Jolana Navrátilová.

Proč bývá chytrá, kdy na světě jsou mobily?, Praha (Prague, Czech Republic). 3,428 likes. Fun stránka s příběhy co vás zaručeně pobaví! See more of Proč bývá chytrá, kdy na světě jsou mobily? on Facebook. Log In. or. Create New Account. See more of Proč bývá chytrá, kdy na světě jsou mobily? on Facebook. Log In. Forgotten account? The breakup of Czechoslovakia in 1993 and the subsequent rise of authoritarian tendencies in Slovakia during Prime Minister Vladimír Mečiar's second term (1994–1998) further underscored the then popular discourse on the distinction between the democratic West and the corruption-ridden East from which the Czech Republic needed to escape (Batora, Batorová, 1999; Henderson, 2004). The most striking finding was the contrast between the high level of concern regarding Russia and the overwhelming perception of its aggressive intentions on the one hand, and the unwillingness on the part of about half of the population to support the imposition of sanctions on the other. 5.1. Trumpets of pro-Russian propaganda. Phase 1 extension. Closed. 1994-10-01. 2004-09-16 (SA#25). Ph1-DCS.