

MEDIÁLNÍ DŽIHÁD V REFLEXI PŘEDSTAVITELŮ ČESKÝCH MUSLIMŮ

Meze odsuzování islámského terorismu a (de)privatizace
náboženství v České republice

Karel Černý & Jiřina Stehlíková

Fakulta humanitních studií UK Praha

Perception of Media Jihad among the Czech Muslim Community Leaders. Condemning Terror in the Name of Islam, the De-privatization of Religion, and its Limits in the Czech Republic

Abstract: This paper focuses on two intertwined research questions, namely, what is the perception of the Czech media coverage of jihad among the Czech Muslim leaders, and what is their perception of the public and media demand for their condemnation of the terrorist attacks perpetrated abroad in the name of Islam and jihad? The paper aims to discuss the research findings in the broader context of the risk of the possible future social exclusion of the as yet well-integrated Czech Muslims, as well as in the context of the revised theory of the de-privatization of religion. The qualitative research is based on structured interviews with those Czech Muslim leaders who are close to the organizational cores of Islamic institutions in the Czech Republic. It is analysed using open coding. The Czech media coverage of jihad is seen as demonising the Islamic concept, stereotypically depicting Muslims as aggressors rather than victims, suggesting that although not all Muslims are terrorists, all terrorists are Muslims, decontextualizing the coverage of terrorism, releasing news coverage suggesting the connection between Muslims and violence without prior due verification, and using the adjective Islamic as an implicit means of explaining the root causes of the attacks. Informants also claimed that the selective media coverage of the jihadist causes and its extreme interpretations of Islam promote the

recruitment of new terrorists and terrorism. There was a consensus among the informants in terms of the critical reflection of the media coverage of the concept of jihad, however not so much for the reasons as for the fact. At the same time, it seems plausible to claim that the Czech Muslims' distrust of the media is one of the factors leading to a very ambivalent stance on the matter whether they should or should not issue public statements condemning terrorist attacks in the name of jihad. Other factors that lead to this ambivalence include the criticism of Western foreign and military policy leading to the rise of terrorism and the consequent victimising of the West, the alleged double standards of the media and public applied to that policy and to the acts of the so-called Islamic terrorism, the scepticism whether the public condemning of violence in the name of jihad can in fact stop future terrorists, and finally, the feeling that there is no connection between the given Czech Muslim and the terrorists attacks abroad, and thus, they personally carry no responsibility for those attacks and in turn, there is no need to publicly distance themselves from them or even to be publicly sorry for them. The whole media and public discourse on so-called Islamic terrorism can be seen as part of the specific pattern of the de-privatization of religion in the Czech Republic, where Islam was nationalised by nonbelievers, put to the fore of the public sphere, and rose to the top of the media, political, and public agendas. The concept of the privatization of religion is thus problematized in this respect.

Keywords: *Muslims; Muslim leadership; jihad; denouncing terrorism; media coverage; de-privatization of religion; setting the agenda*

Předkládaná studie založená na kvalitativní metodologii a strukturovaných rozhovorech s představiteli českých muslimských organizací se soustředí na dvě neprobádaná témata.¹ Nejprve na jejich percepci mediálního obrazu džihádu, který je podle nich deformovaný mediální konstrukcí násilí páchaného ve jméno islámu. V souvislosti s tím pak na jejich postoj k otázce, zda by měli vstupovat do veřejné debaty a korigovat tak negativní obraz islámu a muslimů s pomocí odsuzování aktů tak zvaného islámského terorismu.

¹ Autoři článku by rádi poděkovali za konstruktivní zpětnou vazbu poskytnutou oběma anonymními recenzenty.

Obsahová, tematická či diskurzivní analýza dosud představují dominantní metodologii studia islámu a muslimů v České republice. Jde přitom zejména o studium mediálního obrazu islámu a muslimů, kdy převládá deskripce nad analýzou a hlubší interpretací výsledků. Ty navíc nebývají příliš překvapivé, když zas a znovu odkrývají stereotypní zobrazování islámu a muslimů (Hášová – Váně 2018). Oproti tomu předkládaná studie chce dosavadní badatelskou jednostrannost korigovat jak zaměřením na muslimy samotné namísto na texty, tak také s tím související volbou méně používané metody rozhovorů. Předkládaná studie přesto navazuje na již existující, metodologicky kvalitní empirické studie mediálního obrazu islámu a muslimů, které jsou dobře zasazené do relevantního teoretického rámce. Kupříkladu Lucie Sedláčková (2010) na sporu o karikatury proroka Mohameda v deníku *Mladá fronta* (2006) ukázala, že u nás byl islám zobrazován jako hrozba dlouho před tak zvanou uprchlickou krizí. V této souvislosti se opírá o koncept ideologického čtverce Teuna van Dijka (2000) hovořícího o strategii užívání jazykových prostředků tak, aby mediální obraz v souvislosti s „námi“ zdůraznil pozitiva a potlačil negativa, zatímco v souvislosti s těmi „druhými“ zdůraznil negativa a potlačil pozitiva. Výsledkem je polarizace, zdůraznění distance, mezi námi, Čechy či Evropany, a naopak jimi, muslimy. To vede k možnosti definovat vlastní kolektivní identitu založenou na pozitivních atributech tím, že se vymezí vůči jiné kolektivitě, které budou naopak připsány atributy přesně opačné, negativní. Jestliže ovšem takto dochází k definování toho, kdo je členem kolektivity (*insiders*), a kdo do ní naopak nepatří (*outsiders*), diskurz o islámu a muslimech může vést k sociálnímu vylučování muslimské menšiny (Sedláčková 2010).

Skutečnost, že stereotypní zobrazování muslimů vypovídá více o „nás“ než o „nich“ (srov. Said 2008), ježto souvisí s potřebou definovat a upevnit vlastní národní identitu, znejistělou turbulencemi globalizovaného světa, včetně finanční a migrační krize, zdůrazňují i další výzkumy mediálního diskurzu (Havlíček 2015). Pocitů ohrožení se v tomto kontextu chopili populisté, kteří lidu slibují, že ho před skutečnými či jen imaginárními hrozbami vnějšího světa, symbolizovanými „cizinci“ (srov. Bauman 1999) v podobě muslimů, ochrání (Stulík 2016). Přitom se ovšem na posilování islamofobního diskurzu vedle organizovaných politiků a aktivistů výrazně podílejí i neorganizovaní uživatelé sociálních sítí, jejichž algoritmy dále zesilují názorovou polarizaci (Hrdina 2015). V kontextu snah o definování znejistělé národní identity a obnovení ohrožené společenské soudržnosti se pak již nejeví tak paradoxně skutečnost, že v zemi s minimem muslimů eskaluje nepřátelství vůči muslimům a z tématu islámu se

stává hlavní mediální agenda (tzv. uprchlické krize 2014–16). Potřeba vymezit kolektivní identitu v kontrastu s konstruovanou identitou jinou, odlišnou, ústí v relativní stabilitu stereotypního zobrazování islámu a muslimů. Proto ho mohou čeští muslimové vstupy do veřejného prostoru, včetně odsuzování tak zvaného islámského terorismu, jen obtížně korigovat.

Paradoxem zde je, že se mediální obraz českého islámu a muslimů vytváří především pod dojmem konfliktů a násilí, jež se odehrává daleko v *zahraničí* a k němuž se čeští muslimové na žádost novinářů čas od času vyjadřují. Pokud tedy dostávají v médiích prostor, je to dominantně v kontextu reagování na terorismus ve světě. Naopak zájem médií o každodenní život českých muslimů a o podobu jejich náboženství je marginální (Křížková 2006). Vzhledem k tomu, že je zde muslimská menšina nepočtená, roztráštěná a vyhýbá se vstupům do veřejného prostoru, majorita si názor na islám a muslimy nevytváří skrze bezprostřední osobní zkušenost, ale zprostředkovaně, prostřednictvím mediálních obrazů islámu a muslimů (srov. Ostřanský 2017a, 2017b). Mediální kauzy spojené s českým islámem a muslimy (například kontroverze kolem mešit, výroků Miloše Zemana na adresu islámu) tak bývají rámovány globálním kontextem, jenž je charakterizován představou ohrožení Západu ze strany islámu. Kauzy přitom iniciují kritici islámu, jimž média ve snaze zvýšit sledovanost v soutěži s konkurenčními médii vycházejí vstříc a poskytují jim mediální prostor (Korečková – Lužný 2016). Čeští muslimové jsou ve vleku těchto kauz a na rozdíl od kritiků islámu tak nemají vliv na nastolování agendy, tedy na to, o čem a jakým způsobem se bude ve společnosti hovořit, jaká témata budou lidé pokládat za důležitá. Hovoří se o nich navíc jako o těch „druhých“, kteří nejsou součástí národního společenství, přičemž dostávají malý prostor k tomu, aby alespoň reaktivně vyjádřili svůj postoj. Islám a muslimové navíc představují fenomény, se kterými české publikum nemá bezprostřední zkušenost, média proto mají větší šanci nastolovat i to, co si má o fenoménu myslet, nejen to, že na něj má myslet (Burešová – Sedláková 2016).

Stabilitu negativních stereotypů týkajících se islámu a muslimů pak lze vysvětlit i logikou fungování samotných médií. Z množství každodenních událostí mohou média zveřejnit jen menšinu. Šanci, že se z události stane medializovaná zpráva, přitom zvyšuje již její charakter, tedy *zpravodajská hodnota*. Teroristické útoky v Evropě (spíše než ve světě) lze přitom chápat jako události s vysokou zpravodajskou hodnotou. Naopak informace o bezproblémovém každodenním soužití českých muslimů s majoritou mají velmi nízkou zpravodajskou hodnotu. Vysokou zpravodajskou hodnotu totiž mají takové události,

jež jsou překvapivé a nové, převažuje v nich negativita a konflikt, vyznívají jasně, jednoznačně a smysluplně i bez obsáhlého vysvětlování, odehrávají se blízko spíše než daleko a jsou z hlediska publika relevantní i jinak, týkají se elitních států či osobností, lze je personalizovat formou lidsky pochopitelného příběhu, bylo o nich informováno i v minulosti a přispívají k celkové variabilitě zpravodajství. Důležité je také souznění – redakce očekávají, že jejich publikum očekává, že bude o určitých událostech informováno spíše než o jiných, a to určitým zavedeným způsobem. Proto publiku nabízí určitý mediální obsah, jenž pak ovšem stávající preference a smýšlení publika posiluje. Také publikum daného média očekává, že bude o určitých tématech informovat spíše než o jiných, a to opět určitým zavedeným způsobem. Proto preferuje dané médium před jiným. Jedná se tedy o obousměrné ovlivňování publika a médií. Z toho pak vyplývá jistá setrvačnost, pravidelnost a stabilita mediálních obsahů, jež se týkají i stereotypního zobrazování islámu a muslimů. Vyplývá z toho ale také možnost roztočení spirály stále negativnějšího mediálního pokrývání problematiky (srov. Kunczik 1995).

Obecnější teorie *gatekeepingu* ukazuje, že editoři a šéfredaktoři rozhodují o tom, co bude zveřejněno a co nikoliv, nejen na základě subjektivně chápané zpravodajské hodnoty informací a představ ohledně očekávání publika, a tedy snahy o sledovanost a ziskovost, ale také na základě ekonomické a politické situace a v souladu s dominující ideologií (Trampota 2006). Podobným směrem míří i *teorie nastolování agendy*. Podle ní se události dějí, ale mediální kauzy jsou na základě těchto událostí vytvářené, konstruované. Tvůrci událostí jsou aktéři každodenního ekonomického, politického a kulturního života, zatímco tvůrci mediálních kauz jsou novináři, editoři a vydavatelé. Jejich zájmem nemusí být objektivně informovat o událostech v každodenním životě, ale dosahovat svých ekonomických, politických či ideologických cílů. A to mohou činit nastolováním agendy, tedy toho, o čem a jakým způsobem informují média, když konstruují mediální kauzy, a následně i toho, o čem a případně i jakým způsobem veřejnost a politici diskutují, co považují za důležité a co naopak za nedůležité (McCombs 2009, Reifová 2004: 16).

Nejobecnějším teoretickým rámcem, s jehož pomocí budou v závěru interpretována a diskutována výzkumná zjištění, a to jejich zasazením do širšího společenského kontextu, je koncept *deprivatizace náboženství*. Zatímco proces privatizace náboženství poukazyval na to, že náboženství v modernizujících se evropských společnostech nezaniká zcela, ale stahuje se z veřejného života a z vnějších institucionálních forem do oblasti soukromého života jednotlivců

(Luckmann 1967), proces deprivatizace náboženství označuje trend právě opačný: masivní nástup náboženství do veřejného života, především do politické sféry a do politických střetů. Náboženství tak od osmdesátých let 20. století ovlivňuje i podobu mediálního a politického diskurzu (Casanova 1994: 6), a to napříč všemi významnými náboženskými tradicemi světa, judaismem, křesťanstvím a islámem počínaje a hinduismem či buddhismem konče. Díky diferenciaci od ostatních institucionálních sfér získává náboženství autonomii, která mu potenciálně dává sílu, když ho chrání před státem a umožňuje mu věnovat se svobodně svým záležitostem. Zároveň ale chrání také stát před vměšováním ze strany náboženství. Funkcionální specializace uvnitř náboženského subsystému samotného je pak dalším modernizačním procesem, kterým náboženství prochází a potenciálně zvyšuje jeho vitalitu a vliv. Náboženství tak získává společenskou prestiž tím, že se věnuje ryze náboženským tématům, nebo se naopak z náboženských pozic kriticky vyjadřuje ke společensky závažným problémům, když se například navzdory stále vlivnějšímu národnímu státu, tržní ekonomice a individualizaci snaží hájit morální rozměr lidských aktivit státem a trhem opomíjených, společenské blaho erodované důrazem na individuální zájmy nebo tradiční životní svět v podobě patriarchální rodiny či ještě nenarozených dětí (Lužný 1999: 107–114).

Klíčové pro naši analýzu je ale především vymezení tří vzájemně *autonomních* rovin sekularizačního procesu: makroúrovně, mikroúrovně a právě mezoúrovně, kterou svým důrazem na roli náboženství ve veřejné sféře forsiruje José Casanova. Makroúroveň sekularizace poukazuje na proces, kdy se jednotlivé institucionální sféry vymaňují z kontroly náboženství a autonomně se konstituují na základě svých vlastních norem fungování: stát, právo, školství, věda či umění. Mikroúroveň sekularizace se naopak týká úpadku vlivu náboženství na přesvědčení a chování jednotlivců či malých skupin. Mezoúroveň je pak oblastí, kde sekularizace vede k tomu, že je náboženství definováno jako věc nikoli veřejná, ale ryze soukromá, a jako takové je legislativně chráněno před potenciálně utlačivým vměšováním státu, většiny či dominantní církve. Oproti tradičním teoriím sekularizace José Casanova zdůrazňuje, že spolu procesy na oněch třech úrovních nutně vždy nekorelují a nepostupují paralelně stejným směrem (Nešpor – Lužný 2007: 85–86). Takovouto zkušeností prošla v určité fázi modernizace jen západní Evropa. Nikoliv Spojené státy americké, kde sice ústavní dodatek zajistil sekularizaci na makroúrovni, což ale neprovázela sekularizace na zbylých dvou úrovních, kde naopak od osmdesátých let 20. století pozorujeme díky aktivitě a soutěži stále více specializovaných náboženských

organizací a hnutí deprivatizaci náboženství (Casanova 1996) nebo díky negativním důsledkům modernizace ústící v krizi modernity a v hledání náboženstvím inspirovaných politických alternativ jeho repolitizaci (Kepel 1996).

Casanovův koncept deprivatizace náboženství ovšem bude zapotřebí modifikovat. V Česku totiž došlo k jistému přesunu náboženství ze soukromé sféry do sféry veřejné, a to po teroristických útocích na Spojené státy z 11. září 2001, a především pak během tak zvané migrační krize (2014–16), kdy se islám „vkradl do našich obývacích“ (Ostržanský 2017a, Ostržanský 2017b), aby se stal centrálním předmětem veřejných polemik (Beránek – Ostržanský 2016). Rostoucí odpor nikoliv pouze k islamismu, ale také k islámu, tak bylo možné pozorovat již u prezidenta Václava Klause, systematickým nastolováním protiislámské a protipřistěhovalecké agendy pak proslul Miloš Zeman (Mareš 2015). Také analýzy stranických volebních programů a výroků politiků ukazují, že protimuslimské názory, donedávna přítomné pouze na krajní pravici a dlouho označované za nepřipustné, populistické a extrémistické, se etablovaly v politických stranách hlavního proudu (srov. Zahradník – Rosůlek 2017). Četné obsahové analýzy médií citované výše docházejí k podobným závěrům. K deprivatizaci náboženství tak došlo jinak, než José Casanova očekával. Nejde totiž o místní náboženskou tradici, ale o tradici importovanou, totiž o islám; což by ovšem ještě nebylo tak unikátní, sám Casanova ukazuje na nástup evangelikálního křesťanství původem ze Spojených států amerických do veřejné sféry v Brazílii.² Casanova ale předně nepředpokládal, že náboženství do veřejného prostoru nemusí efektivně prosazovat jen věřící hlásící se k dané náboženské tradici, ale naopak její kritici. Především aktivisté kritizující islám, kteří se pak někdy také „rozpomínají“ na vlastní křesťanskou identitu. Prosazení negativních stereotypů týkajících se islámu a muslimů v médiích – a obecně nastolování islámu jako přední veřejné agendy – a snahu některých českých muslimů na toto defenzivně reagovat tak budeme chápat jako specifickou formu deprivatizace náboženství v Česku, kdy se islám agresivně „vlamuje“ do veřejného prostoru, aniž by se o to ovšem čeští muslimové zasloužili nebo o to dokonce stáli.

Takovéto negativní referování o muslimech ve veřejném prostoru a jejich stereotypní zobrazování v médiích však může mít závažné společenské konsekvence. Může vést k sociální exkluzi dosud dobře integrovaných či dokonce

² Existují i příklady procesu deprivatizace náboženství, jehož hybateli jsou tradiční domácí instituce v podobě křesťanských církví. Například vstupy arcibiskupa Dominika Duky do veřejného prostoru, když participoval na protimuslimských polemikách na straně prezidenta Miloše Zemana.

asimilovaných muslimů. Čímž by došlo ke zvrácení po desetiletí úspěšného vzorce adaptace muslimských migrantů v České republice (srov. Topinka 2007). A navíc může přispět i k jejich radikalizaci, zejména v případě nastupující mladé generace, což by bylo v českých poměrech opět jistě novum. Média zas a znovu referující o tak zvaném islámském terorismu totiž mimoděk veřejně šíří myšlenky teroristických organizací a z teroristů zase nechtěně vytvářejí světové celebrity, takže vlastně přispívají k popularizaci jejich kauzy a k rekrutování nových radikálů, ať již z řad muslimů s migračním pozadím, nebo konvertitů (Magarina – Cabrera 2019). Dalším problémem je, že nadproporční mediální pokrývání aktů terorismu páchaných muslimy zesiluje jejich účinek na společnost. Cílem teroristů totiž nebývá jen to, aby zemřelo co nejvíce lidí, ale aby se co nejvíce lidí dívalo. Teroristickými útoky vystrašená majoritní společnost se pak přiklání k protimuslimským náladám, což v každodennosti začínají pocítovat i samotní muslimové žijící v diaspoře a část z nich se proto může od společnosti odcizit a zradikalizovat (Veldhuis – Bakker 2009: 12). Ústrky či odtažitost ze strany majority totiž mohou narušit pocit bezpečí, sebeúctu a duševní zdraví, navíc zpochybňují dosavadní identifikaci se společností (Cincu 2016: 22–23). Média tak mohou napomoci roztočit spirálu pozitivní zpětné vazby mezi teroristickými útoky páchanými zradikalizovanými muslimy a protimuslimskými náladami v majoritní společnosti (Abbas 2012: 353). Negativní způsob, jakým média zobrazují muslimy, nadproporčně zdůrazňují násilí páchané ve jménu islámu a přistupují k tak zvanému islámskému terorismu, navíc mezi muslimy ústí v pocity křivdy. Toto mediální očerňování muslimů a islámu pak vede k přesvědčení, že muslimové i islám samotný čelí útoku, což může opět přispět k radikalizaci části z nich (Magarina – Cabrera 2019: 80).

Metodologie výzkumu

Sběr dat probíhal v roce 2015 a poté opět v letech 2019 až 2020. Formou podrobných strukturovaných rozhovorů byli dotazováni představitelé českých muslimů ze dvou hlavních muslimských obcí v Praze a Brně, ať již migračního původu, či konvertité, kteří reprezentují hlavní muslimské organizace hlásící se k sunnitské ortodoxii, jež se v České republice po roce 1989 etablovaly: Ústředí Muslimských obcí a Muslimská obec v Praze a v Brně, Muslimská unie, Liga českých muslimů, Islámské centrum Alfirdaus. Tedy ti, kteří pod svým jménem aktivně vstupují do veřejného prostoru, berou na sebe roli reprezentantů českých muslimů, islám prezentují směrem k majoritní společnosti a představují

tak jakousi mediální tvář českého islámu. A přitom jsou součástí té menšiny českých muslimů, kteří se sdružují ve formálních organizacích a vesměs patří do jejich aktivního jádra. Lze tedy předpokládat, že své interpretace islámu nenabízejí jen směrem ven, do prostředí většinová společnost, ale také směrem dovnitř, do prostředí muslimských komunit. Jakkoliv lze polemizovat s tím, že by byl jejich vliv na formování postojů ostatních muslimů zásadní: muslimské náboženské pole je totiž velmi fragmentované (Kropáček 2012), mezi muslimy převládají privatizované a individualizované verze religiozity s tím, že většina sdružování probíhá na bázi sdílené etnicity, nikoliv zbožnosti, a náboženské autority erodují (Topinka 2016).

Výzkum je tedy založen na dostupném vzorku osmi informantů, přičemž sběr dat byl ukončen v momentě, kdy došlo k teoretické saturaci vzorkem; výpovědi dalších informantů se začaly opakovat a věcně nepřinášely nic nového, jakkoliv cílem sběru dat z let 2019 a 2020 byla právě snaha zvýšit variabilitu výpovědi a pokrýt i možné disentní hlasy (srov. Hendl 2008). Ambicí kvalitativního výzkumu proto není zobecňovat výsledky na populaci muslimů žijících v České republice, ale zmapovat postoje ke zvolené problematice v jádrových skupinách českých muslimů formálně organizovaných v tuzemských pražských a brněnských islámských sdruženích.³ Výsledkem je tedy získání relativně velkého množství informací od relativně malého počtu informantů. Informantům přitom byly pokládány dvě vzájemně provázané otázky: (1) Jak hodnotíte informování českých médií o tématu džihád? Můžete ilustrovat vlastní zkušenosti (pořad, zpráva, článek)?; (2) Odsoudil jste, nebo neodsoudil nějaký konkrétní útok ve jménu džihádu/islámu? Například Islámský stát, atentát na redakci časopisu *Charlie Hebdo* a podobně?⁴

Mezi informanty, s nimiž byl veden rozhovor během roku 2015, patřil Vladimír Sáňka (geolog, konvertita, dlouhodobý místopředseda Ústředí muslimských obcí a předseda Muslimské obce Praha), Samer Shehadeh (překladatel, absolvent Islámské univerzity v Medíně, bývalý imám Islámského centra v Praze palestinského původu a narozený v České republice, 2020 odsouzen za účast

³ Do budoucna si proto lze představit hned několik směrů takto koncipovaného výzkumu českých muslimů: zaměření na muslimky, protože stávající výzkum pokrývá výhradně perspektivu muslimů – mužů; výzkum aktivistů profilujících se na sociálních sítích, kteří ale nutně nemusí být součástí formálních struktur českého islámu, a konečně výzkum mladých muslimů, ať již migračního původu, či konvertitů, s důrazem na mezigenerační změnu postojů ke zkoumané problematice či na potenciál radikalizace v jejich řadách.

⁴ Tématu pluralitních výkladů konceptu džihád přítomných mezi samotnými muslimy se zabývá jiný autorův text.

na teroristické skupině a financování terorismu), Muneeb Alrawi (inženýr, předseda Ústředí muslimských obcí i Muslimské obce Brno původem z Iráku), Emir Omić (živnostník, bývalý imám Islámského centra v Praze původem z Bosny a Hercegoviny) a Mohamed Abbás (inženýr architektury, ředitel a zakladatel Muslimské unie původem ze Súdánu). Během let 2019 a 2020 byly realizovány rozhovory s Lukášem Alím Větrovcem (doktorský student, konvertita, provozovatel serveru e-islam.cz a facebookové stránky *Islámské nauky*, v minulosti aktivní v Muslimské obci Brno), Petrem Pelikánem (arabista, konvertita, spoluzakladatel Ligy českých muslimů) a Baderem Eknaifithem (vedoucí Islámského centra a jednatel společnosti Alfirdaus původem z Kuvajtu). Jelikož se jedná o muslimy reprezentující oficiální muslimské organizace, kteří pod svým jménem islám v České republice dlouhodobě zosobňují, rozhodli se nakonec autoři studie uvádět jejich výroky neanonymně.

Pro analýzu dat byla použita metoda zakotvené teorie. Analýza rozhovorů proběhla s pomocí otevřeného kódování. Otevřené kódování, k němuž docházelo skrze opakované pročítání rozhovorů a terénních poznámek opatřovaných během rozhovorů a bezprostředně po nich, umožnilo základní tematické rozkrytí odpovědí na příslušné otázky. Identifikace základních typů odpovědí (například konkrétní výtky vůči českým médiím, argumenty pro odmítání terorismu ve jménu islámu) tak poskytla první relativně ucelený a celistvý náhled na data. Přitom stimulovala hledání dalších dílčích odpovědí, třeba i disentančního charakteru a jdoucích proti dosavadnímu směru interpretací. Zde bylo snahou odhalit, kde mezi informanty s každým dalším dotazováním krystalizuje konsensus a kde se naopak postoje zdají být roztržštěné a polarizované i přes sbírání stále dalších rozhovorů. Podobně identifikace základních typů odpovědí stimulovala i jejich uspořádávání do skupin podle obsahové podobnosti či rozdílnosti. To pak ústilo v postupnou identifikaci abstraktnějších pojmů a obecnějších zastřešujících kategorií seskupujících vzájemně si blízké odpovědi a postoje s nimi související (například přenášení viny na Západ, kritika dvojího morálního metru, ambivalentní postoj k odsuzování útoků ve jménu džihádu). Výsledky otevřeného kódování proto byly použity pro přehledné strukturování pasáží této studie, ve kterých jsou prezentována výzkumná zjištění. Doplnkově bylo v závěrečné diskusi použito také kódování axiální. Jeho cílem bylo nalézt logické či kauzální vztahy mezi abstraktnějšími kategoriemi odkrytými otevřeným kódováním. Zejména šlo o snahu diskutovat možný vliv nedůvěřivého až negativního vztahu k českým médiím na ambivalentní postoj k odsuzování teroristických útoků páchaných ve jménu islámu (srov. Strauss – Corbinová 1999).

Svatá válka v českých médiích

Otevřené kódování odhalilo základní tematickou strukturu týkající se toho, jak představitelé českých muslimů reflektují mediální obraz džihádu: samotnou podobu mediálního pokrývání džihádu, ale i její možné příčiny a důsledky. Negativní obraz džihádu líčeného jako svatá válka je podle muslimů propojen se stereotypním zobrazováním muslimů jako teroristů a islámu jako násilné ideologie. Tohoto obrazu je podle informantů dosahováno pěti identifikovanými dílčími mediálními mechanismy: dezinterpretací vedoucí k očerňování konceptu džihád a pojmů souvisejících; stereotypním vykreslováním muslimů jako agresorů a souvisejícím upozadováním faktu, že reálně bývají spíše oběťmi konfliktů; vytrháváním zpráv o tak zvaném islámském terorismu z kontextu; rychlým zveřejňováním neověřených informací; selektivní popularizací extremistických hnutí a jejich výkladů islámu, což mimo jiné přispívá k radikalizaci samotných muslimů. Nad rámec těchto dílčích kategorií zde vyvstaly dvě kategorie obecnější. Jedná se o přesvědčení, že média zkreslují realitu, která se výrazně liší od jejího mediálního obrazu. A za druhé jde o související přesvědčení, že média užívají nespravedlivý dvojitý metr, když zvýrazňují násilí nějak spjaté s muslimy, zatímco upozadují to spjaté s nemuslimy. Pokud jde o příčiny negativního zobrazování islámu, byly identifikovány tři hlavní kategorie a jedna doplňková: neznalost novinářů; logika mediálního provozu, kde se vzájemně si konkurující média snaží zaujmout publikum a tendují tak k vyhledávání senzací; vliv protiislámských skupin; slabost českých muslimů neschopných nastolovat kontrarnativy. Negativní mediální obraz islámu spjatý s představou bojového džihádu pak ústí v to, že se majoritní společnost i státní instituce muslimů obávají a definují je proto jako bezpečnostní hrozbu. Nejobecnější zastřešující kategorií je zde nedůvěra k médiím.

Ve věci kritické reflexe mediálního obrazu džihádu se informanti shodnou, jakkoliv jistou relativizaci nabízí Bader Eknaifith:⁵ „Záleží na novinách. Média nejsou jen jedna. U některých ale cítíte, že jejich politikou je poškozovat islám.“ Ovšem pro respondenty je celkově charakteristická kritičnost vůči médiím, jak to koncentrovaně vyjádřil Lukáš Větrovec:⁶ „Co se říká o muslimech – no, že jsou to teroristé, co vedou džihád a vyhazují se do vzduchu.“

⁵ Bader Eknaifith, obchodník, původem z Kuvajtu, Islámské centrum Alfirdaus, rozhovor z 25. 6. 2020.

⁶ Lukáš Alí Větrovec, student, konvertita, dříve aktivní v Muslimské obci Brno, rozhovor ze 7. 11. 2019.

Informantům předně vadí mediální očerňování pojmu džihád a pojmů z něj odvozených. Ten si spojují s pozitivními konotacemi, nicméně v mediálním diskurzu je spjat s konotacemi silně negativními, souvisejícími s válkou, terorismem, ničením, fanatismem a násilím. Jak říká Muneeb Alrawi, když se vymezuje proti očerňování pojmu džihádista:⁷ „Za džihád by se neměl stydět žádný muslim. Já jsem džihádista, když se starám o svou rodinu. Já jsem džihádista, když udržím své emoce přes ty nadávky na muslimy. Já jsem džihádista, když se nenechám svést k tomu obecnému nenávidění druhých. Že nebudu říkat: Všichni křesťané jsou křižáci, všichni Češi jsou špatní.“ Podobně je prý očerňován pojem mudžáhid, ačkoliv se jedná o člověka vynakládajícího úsilí v nějaké dobré věci. Podle Muneeba Alrawiho⁸ byl mudžáhid každý Čech, který se v minulosti postavil nacismu ve snaze ho zastavit: „To je mudžáhid prakticky. Protože ostatní Češi utekli, druzí spali nebo na tom ještě vydělávali, ale ti, co byli ochotni vynaložit svůj hlas, svůj život, svoje peníze, jenom že třeba ukryvali jiné české džihádisty, tak to byli džihádisti všichni.“

V této souvislosti se informanti vymezují proti spojování džihádu se svatou válkou. Jde podle nich o koncept v islámu zcela cizí, který se ale v mediálním diskurzu silně zakořenil. Jak se vyjádřil Vladimír Sánka:⁹ „Média dávají mezi džihád a svatou válku rovnítko. V relevantních islámských textech se přitom nikde sousloví svatá válka neobjevuje. Válka nemůže být svatá. Slova svatá válka se, pokud vím, začala používat až v souvislosti s křižáckými taženími, ke kterým vyzývala katolická církev v čele s papežem.“ Disentní postoj zaujímá Petr Pelikán, podle kterého lze s jistými výhradami pojem džihád chápat jako „svatý boj“, pojmově blízký křesťanské „svaté válce“. Mediální diskurz stejně jako ostatní též kritizuje, ale kvůli vnitřní nekonzistenci vyplývající ze snahy skloubit nekompatibilní pozice: údajně módní tezi o tom, že skutečný džihád je ten nebojový (tzv. džihád srdcem), provázenou zaváděním módního pojmu „džihádismus“ či „džihádisté“, označujícího bojující muslimy. Podle informanta tak současná žurnalistická koncepce tvrdí, že muslimové praktikující džihád a říkající si mudžáhidé jsou pomýlení, protože správně chápaný džihád je ten „duchovní“. Jinými slovy, čeští novináři se pasují do role znalců toho, jak vypadá správný džihád s tím, že mudžáhidé tomu na rozdíl od nich nerozumějí.

⁷ Muneeb Alrawi, inženýr, původem z Iráku, předseda Ústředí muslimských obcí, rozhovor z jara 2015.

⁸ Muneeb Alrawi, inženýr, původem z Iráku, předseda Ústředí muslimských obcí, rozhovor z jara 2015.

⁹ Vladimír Sánka, doktor geologie, konvertita, dlouhodobě činný v Islámském centru v Praze, Islámské nadaci v Praze a v Ústředí muslimských obcí, rozhovor z jara 2015.

Kromě dezinterpretace a očerňování hlavních pojmů souvisejících s džihádem informantům vadí vykreslování muslimů jako agresorů, z čehož se pak vyvozuje údajná agresivita samotného islámu. Například Muhamed Abbás upozorňuje, že oběti dnešních konfliktů ve světě jsou vesměs muslimové. Muslimové jako oběti jsou však v mediálním obrazu upozadováni, naopak se zobrazují jako útočníci. Mediální obraz se tak rozchází s realitou. Příkladem by mohlo být mediální nálepkování uprchlíků ze Sýrie a Iráku jako bezpečnostní hrozby. Oběti války byly vykresleny jako nájezdníci, vetřelci a teroristé. Jak to formuloval Mohamed Abbás:¹⁰ „Furt mluví o tom, že ty uprchlíci přišli sem, aby bojovali, jako kdyby je někdo obvolal a svolal ... Ty lidi přišli sem, protože chtěli mít dobro tady, tak proč by bojovali. Boj tam nechali za sebou, jako v jejich zemi. Oni utekli z boje, tak proč by přišli bojovat sem. To je nelogický.“

Vedle pokriveného vykreslování muslimů coby primárně agresorů, nikoliv obětí, se vyskytuje související výtka vůči stereotypu, že sice ne každý muslim je terorista, ale každý terorista je muslim. Zde informanti opět poukazují na skutečnost, že média informují nadproporčně o terorismu páchaném muslimy, ale upozadují či zamlčují informace o terorismu páchaném následovníky jiných náboženských tradic. Samer Shehadeh zmiňuje absenci informací, které by pokrývaly rozsáhlé a dlouhodobé násilí páchané na muslimech buddhisty v Barmě, hinduisty v Indii či komunisty v Číně. Související mediální neřestí, která posiluje negativní obraz islámu jako násilné ideologie, je systematické uvádění náboženské afiliace u tak zvaných islámských teroristů. Náboženská příslušnost teroristů je poté sama o sobě implicitně chápána jako postačující vysvětlení, proč páchají násilí. Další vysvětlení proto nejsou zapotřebí. Upozorňuje se zde opět na nevyváženost médií, protože v případě neislámských teroristů se jejich náboženská afiliace zpravidla nezmiňuje a nezdůrazňuje, nýbrž existuje tendence vysvětlovat jejich činy jako důsledek psychických problémů, příslušnosti k militantní organizaci nebo oddanosti politické kauze. Lukáš Větrovec, který upozorňuje, že islám v médiích očerňují dva pojmy, šaría a džihád, uvádí, že k tomu stačí frekvence tohoto slova v novinových titulcích a uvádění názvů teroristických organizací, jako je právě egyptský či palestinský Islámský džihád. Tyto typy mediálního zkreslování reality posilují stereotyp muslimů jako teroristů a islámu jako násilnického náboženství. Zároveň jde o příklad dvojího metru, kdy se k muslimům v médiích přistupuje přísněji než k ostatním.

¹⁰ Mohamed Abbás, inženýr architektury, původem ze Súdánu, Muslimská unie a Svaz islámských studentů v České republice, rozhovor z jara 2015.

Třetí výtkou na adresu médií je kromě dezinterpretace klíčových pojmů a stereotypizující nevyváženosti při informování vytrhávání násilí páchaného muslimy z jeho širšího kontextu. Pokud však publiku chybí kontext, nemůže podle informantů pochopit příčiny násilí, v němž muslimové figurují. Samer Shehadeh¹¹ zde dává příklad, kdy izraelské vrtulníky tři dny po sobě bombardovaly palestinské civilisty v Gaze. Arabské satelitní televize o tom přinášely děsivá svědectví, česká média mlčela. Čtvrtý den jeden z pozůstalých obětí bombardování zaútočil na izraelské civilisty: „Okamžitě se to objevilo v českých zprávách – palestínští teroristé zaútočili na nevinné izraelské civilisty! Takže takto se to prezentuje.“

Čtvrtá výtka souvisí s tím, že jsou v případech teroristických útoků za viníky často ihned označeni muslimové a teprve poté se vyšetřuje, kdo útok ve skutečnosti spáchal. To pak vede k zakořeňování představy muslimů jako teroristů ve vyděšeném veřejném mínění. Tento mechanismus kritizuje Samer Shehadeh takto: „Někdy se zjistí, že to opravdu byli muslimové, a někdy se naopak zjistí, že to nebyli muslimové. Ale lidem utkví v paměti ta první informace – ta první informace, kterou dostanou hned na začátku toho šoku.“

Pátá výtka říká, že se média díky selektivnímu informování o islámu stávají součástí problému radikalizace muslimů, protože ve snaze informovat o extremistech popularizují extremistické výklady islámu. Téma zdvihl Bader Eknaifith:

Když hovoří učenci, média neposlouchají. Ale když bin Ládín pošle nějakou kazetu, celý svět to sleduje. Jediné kázání al-Bagdádího média přeložila do stovky jazyků. Mladí lidé pak mají rádi islám srdcem, ale dost ho neznají a nemají v něm vzdělání, aby poznali, co je dobré a co špatné. A pak se toho chytanou a vydají se špatnou cestou. Myslí si, že jsou na cestě Alláha, ale to je cesta šajtána.

Bezpečnostní složky by prý měly pomoci šířit kontrapropagandu a přeložit spisy šejchů hlavního proudu islámu. To má být dle informanta efektivnější než sledovat telefonní čísla, nasazovat agenty a zatýkat. Represe naopak působí kontraproduktivně: „To je více škody než opravy.“ Hovoří pak o špatné zkušenosti s některými médii (*iDnes*, *Televize Prima*), která souvisí se selektivitou při výběru informací, provázenou nezájmem o pozitivní zprávy a tendencí

¹¹ Samer Shehadeh, překladatel a imám, narozený v Česku palestinským rodičům, Islámské centrum v Praze, rozhovor z jara 2015.

informovat o negativech: „Oni nechcous ukázat něco dobrý v islám. Když tady uděláme nějakou dobrou akci, tak to zmenší. Ale když nějaká chyba ze strany muslima, tak to zvětší. A mají tendenci to nechat otevřené, jako dát sůl na ránu.“

Shoda informantů panuje v kritickém pohledu na to, jak česká média o terorismu ve jménu džihádu informují. Rozcházejí se však ve vysvětlení toho, proč tomu tak je. Existují přitom tři základní stanoviska, která se však mohou vzájemně kombinovat: jde o důsledek neznalosti samotných novinářů; neosobních pravidel médií orientovaných na sledovanost, senzacechtivost a zisk; konspirace protiislámských kruhů štvoucích majoritu proti muslimské minoritě. Doplnkový důvod hovoří o tom, že problém není pouze na straně médií, ale také na straně českých muslimů. Jak se vyjádřil Bader Eknaifith: „My jsme slabá a malá komunita, nemáme finanční podporu od státu, nemáme dost lidí s islámským vzděláním.“

Výtky na adresu novinářů přitom bývají vyvažovány porozuměním pro jejich práci, což je zřejmě dáno i tím, že informanti mají s novináři hojnou osobní zkušenost. Někdy tak pozorujeme tendenci žurnalisty až omlouvat („jen přenáší zprávy větších agentur“) nebo optimisticky konstatovat, že se jejich znalosti lepší. Hluběji zakořeněným a obtížně změnitelným problémem jsou ale v očích informantů principy mediálního provozu. Především se upozorňuje na senzacechtivost, od které média očekávají vyšší sledovanost a prosazení se daného média v konkurenci ostatních médií. Vysoká sledovanost pak vede k vyšším finančním ziskům a také k vyššímu vlivu daného média na publikum. A takovou senzaci se podle informantů v českém mediálním světě postupně stalo vše, co souvisí s džihádem. Média jsou tak ve vleku poptávky ze strany publika, kterou však pomohla vytvořit a stereotypním informováním ji poté udržují a posilují. Jak se vyjádřil Muneeb Alrawi: „Senzacechtivost je strašná věc. ... Já jsem se bavil s některými novináři a řekli mi: My za to nemůžeme, to je ta poptávka.“

Konečně, informanti spatřují největší problém v zájmových skupinách, které dělají politickou kariéru v závislosti na tom, jak moc se jim daří českou majoritu islámem vystrašit. Informanti jsou při pojmenovávání takových skupin dost obecní až konspirativní, část ale hovoří konkrétně o protiislámských skupinách, jako Islám v ČR nechceme. Celkově informanti hovoří o jisté synergii dlouhodobé mediální stereotypizace islámu a následného nástupu protiislámských skupin, které těchto zakořeněných stereotypů využívají. Jejich vliv pak posiluje neznalost a dezorientace novinářů ze seriózních médií. A především

nástup dezinformačních internetových serverů. Přitom právě český internet je informanty zmiňován s největším despektem až zděšením, jak se vyjádřil třeba Samer Shehadeh:

Tu neuvěřitelnou nenávist, xenofobii a rasismus vidíte hodně třeba v komentářích na internetu u různých videí na youtube. Tak tam vidíte opravdu obrovskou nenávist – jo, stáhneme ho z kůže a já nevím co všechno a padejte všichni pryč, no různé výzvy k vyhlazení všech muslimů a tak podobně.

Pro informanty však nejde o teoretický problém. Souhlasí, že se v každodenním životě setkávají s negativními reakcemi, které souvisejí s rozšířenými a hluboce zakořeněnými stereotypy džihádu jako svaté války, muslimů jako teroristů a islámu jako agresivní ideologie. Tuto percepce islámu v očích majority si čeští muslimové uvědomují, což snižuje jejich pocit jistoty a bezpečí. Jak se vyjádřil Emir Omić:¹² „Bezpochyby je to přímo v éteru. Často to souvisí s celkovým vnímáním muslimů nebo muslimských národů a cítí to každý muslim více méně, bohužel.“ Vladimír Sánka zase upozorňuje, že na veřejných besedách o islámu bývá těžké až nemožné vyvracet i ty nejnepsprávnější a nejbanálnější stereotypy, jako je právě představa džihádu jako svaté války. Nicméně pokud jde o otevřenou agresi vůči své osobě, o té hovoří jen Lukáš Větrovec a Samer Shehadeh. Lukáš Větrovec stručně konstatuje, že na vlastní kůži zažil chování, které naznačovalo, že ho cizí lidé chápali jako hrozbu. A tyto obavy lidí podle něj vyplývají i ze stereotypního chápání džihádu. Kapitolou samou o sobě pak jsou kontroly při překračování hranic schengenského prostoru s tím, že roli může hrát i jeho vizáž, avšak věří, že jde o pokyn ze strany českých úřadů. Samer Shehadeh zase přiznává, že se spolu se svou rodinou stává obětí verbálního násilí ve veřejném prostoru: „Jenom občas nějaké slovní projevy, třeba – a to se mi stalo hodněkrát – jdu po ulici a někdo najednou zařve: Bin Ládin. Nebo takhle. Jednou se mi stalo, že jsem byl s ženou a s dcerou v autobuse a někdo na nás začal řvát přes celý autobus: islám pako islám pako.“ Nicméně i tento informant má zároveň tendenci útoky ve veřejném prostoru i na internetu bagatelizovat: „No nic velkého, nic vážného.“

¹² Emir Omić, obchodník a bývalý pražský imám z Islámského centra v Praze, původem z Bosny a Hercegoviny, rozhovor z jara 2015.

Vstupy do veřejného prostoru: Odsuzovat, či neodsuzovat teror ve jménu islámu?

Otevřené kódování nejprve identifikovalo pět skupin argumentů, kterými se představitelé českých muslimů vymezují proti tak zvanému islámskému terorismu: absence vyhlášení džihádu ze strany legitimní autority a z toho vyplývající nelegitimita vraždění; porušování četných pravidel pro samotné vedení džihádu ze strany teroristů; porušování islámského principu, že ve věcech víry nesmí docházet k donucování; porušování islámského konceptu úmluvy mezi muslimskými imigranty a hostitelskou nemuslimskou zemí v případě terorismu páchaného v Evropě; argumenty založené na intepretaci politické reality spíše než islámského náboženství (například argument, že hlavní oběti islámského terorismu jsou sami muslimové a rozvrat jejich společností). Otevřené kódování dále identifikovalo obecnější kategorii, totiž ambivalentní postoj k veřejnému odsuzování aktů tak zvaného islámského terorismu, který je spjat se dvěma dílčími tématy: kritikou západních vojenských intervencí v muslimském světě, které informanti chápou jako generátory terorismu; dvoji morální metr vedoucí k očekávání, že se čeští muslimové budou od násilí páchaného jménem islámu kdekoliv na světě distancovat, zatímco západní politici představitelé ani veřejnost se podobně nedistancují od politického násilí souvisejícího se zahraniční politikou a vojenskými intervencemi Západu. Takto identifikovaná témata a kategorie opět orientují následující text referující o hlavních výzkumných zjištěních.

Až na jednu výjimku tedy všichni informanti formou veřejných prohlášení dlouhodobě a opakovaně odsuzují násilí, které ve jménu islámu páchají teroristé: počínaje útoky proti USA z 11. září 2001, přes vraždu nizozemského režiséra van Gogha či násilí páchané hnutím Boko Haram v Nigérii až po terorismus spjatý s tak zvaným Islámským státem, včetně toho páchaného v Evropě, jako byl třeba útok na francouzskou redakci *Charlie Hebdo* (2015). Přitom panuje shoda, že tyto činy lze chápat jako kriminální či politické, nikoliv jako islámské, jakkoliv se je jejich pachatelé snaží zdůvodňovat náboženstvím. Informanti proto vrší argumenty, proč jsou takové činy v rozporu s islámem a porušují jeho nejzákladnější principy. Jelikož jsou ideologie i činy militantních organizací v rozporu s islámem, nelze je chápat jako reprezentanty muslimů, což je ale role, do které se militanti stylizují. Naopak je nutné na ně pohlížet jako na zbloudilé sektáře, odchylující se od pravého islámu. Jak se vyjádřil Lukáš Větrovec, nestátní militantní skupiny nesplňují podmínky pro to, aby mohly vést

legitimní džihád: „Jestli nějaká bojůvka udělá nějaký průser a nazve si to džihád, dobře. Ať tomu říkají, jak chtějí. Když budu o židli neustále říkat, že je to stůl, také se z ní stůl nestane.“ Charakteristicky zmiňuje rovinu lidskou, když tvrdí, že nevidí důvod, proč by měl odsuzovat něco, co neudělal. Ale zároveň i snahu uvádět věci na pravou míru, jako když se zapojil do vyvracení legitimacy důvodů, jež militanti uváděli pro útok na redakci *Charlie Hebdo*. Na serveru e-islam.cz proto sestavil sbírku *fatwá* předních islámských učenců, jež argumentují proti terorismu (*irháb*), s tím, že se ty argumenty od útoků v Londýně (2005) zas a znovu opakují: „Terorismus je odsuzovaný širokým spektrem islámských učenců.“

Disentní postoj vyjádřil pouze Petr Pelikán,¹³ který útoky ve jménu islámu veřejně neodsuzuje: „Nemám potřebu moralizovat a odsuzovat tam, kde o mé odsouzení nikdo nestojí. Pokud by za mnou přišel nějaký muslim a zeptal se, prosím tě, šejchu Pelikáne, myslíš si, že když zaútočíme na támhleten rockový klub, bude to džihád, tak bych se asi vážně zamyslel. Ale proč bych měl něco odsuzovat ex post?“ Stejně tak se ale distancuje od podle něj hysterických reakcí západních států a společností na útoky: „... nasvítit nějaký barák v národních barvách. To mi připadá jako úplná pitomost.“

Pokud jde o konkrétní argumenty odsuzující teroristické útoky, figuruje zde výtku, že nejde o džihád, protože ten může vyhlásit jen chalífa či jiný muslimský vládce. Ovšem chalífát téměř sto let neexistuje a žádný jiný muslimský vládce džihád nevyhlásil. Pokud však nejde o legitimní džihád, jedná se o bohapusté vraždění. A vražda je v islámu považována za velký hřích. Vůdčí argument tedy souvisí s dílčími argumenty zdůrazňujícími posvátnost života v očích islámského náboženství – muslimů i nemuslimů. Jak upozorňuje Muhamed Abbás připomínající jeden z výroků Proroka: „On říkal, že krev jednoho člověka – neřekl muslima nebo nemuslima – je svatější než ta Kaaba, než ten dům Boží.“ Jen Bůh má navíc právo dát někomu život, během něj ho zkoušet a poté si jej zase vzít. Muneeb Alrawi přidává argument v podobě obecnějšího principu: nelze ospravedlňovat zabíjení nevinných lidí ve jménu jakéhokoliv dobra.

Další skupina argumentů upozorňuje, že teroristické útoky porušují četná pravidla stanovená islámským právem pro vedení džihádu: nezabíjet civilisty, ženy, děti, staré lidi, kněží, obyvatelstvo uchylující se do bezpečí chrámů a náboženských budov. Teroristické organizace pak porušují i četná pravidla islámu při svém fungování a propagandě: neverbovat do bojů nezletilé děti

¹³ Petr Pelikán, arabista, konvertita, spoluzakládající člen Ligy českých muslimů, rozhovor z 29. 3. 2020.

bez svolení rodičů či neponoukat k cestě do Sýrie a Iráku mladé muslimky ze západní Evropy bez mužského doprovodu příbuzných. Jak říká Muhamed Abbás na adresu Islámského státu: „Já nevím o ničem, co neporoučuje.“

Následuje kategorie argumentů operujících s islámským principem, že ve věci víry není místo pro donucování. Islám zde nechává prostor pro slovní přesvědčování, nikoliv pro násilí. Takto se například Mohamed Abbás vymezuje proti útoku na satiriky z *Charlie Hebdo*: „Ty lidi v tom časopise nebyli muslimové. Tudíž se neočekává, že by měli názor muslimů, a to je v islámu jako všeobecně, že nemůžete nutit lidi, můžete je přesvědčit, ale nemůžete je nutit, aby měli jiný názor.“ S tímto směrem argumentace pak souvisí další, který se opírá o principy odvozené z mekkánského období, kdy Prorok i koránské verše kladly důraz na mírnost, trpělivost a nenásilnost, kterou první muslimové stavěli proti rostoucí agresi nepřátel.

Muneeb Alrawi pak dodává dílčí argument, který se s oporou v možném výkladu islámského práva vymezuje proti útokům páchaným muslimy na Západě. Opírá se přitom o koncept úmluvy mezi příchozím a nemuslimským státem, který příchozí přijal:

Člověk, který žije v jakýkoliv zemi, stačí, když dostane tranzitní vízum, tímto vlastně jakoby uzavřel dohodu, úmluvu s tou zemí, s tím státem, že bude respektovat zákon – od jízdenky do hromadné dopravy až do vlastně bezpečnosti toho státu, bezpečnosti těch lidí. ... Takže já můžu protestovat proti tomu van Goghovi, můžu s ním promluvit, ale ne zabít. To je protizákonné. Protože on žije v domě, on žije v zemi, kde to smí (urážet islám, pozn. KČ). ... A pokud to neudělám, tak mně nezbyvá než to respektovat. Povinností muslima je respektovat. To že máš tady trvalý pobyt, že ti lidé věřili, prakticky ti dali důvěru a toto první, co bys spáchal, je zneužití jejich důvěry, a to by neměl dělat muslim.

Poslední skupinou argumentů jsou ty, jež primárně vycházejí z interpretace reality, nikoliv islámské tradice: terorismus nemůže být džihádem, protože jeho nejčastější obětí jsou muslimové, rozvrat muslimských společností a ničení celých států v islámském světě. To prý teroristy usvědčuje, že nejednají v zájmu islámu a muslimů. Což zavdává důvod pro rozvíjení konspiračních teorií ohledně toho, kdo stvořil či alespoň toleroval vznik Islámského státu a podobných organizací a co tím sleduje.

Spolu s jasným odsouzením teroristických útoků páchaných ve jménu islámu se však prakticky u všech informantů objevuje kritická reflexe snah

se od násilí ve jménu islámu distancovat. Na meze diskuse a argumentace upozorňuje Emir Omić: lidé, pokud chtějí, si podle něj dokáží zdůvodnit či racionalizovat jako správnou věc prakticky cokoliv. A může být těžké až nemožné je přesvědčit. Nejčastější jsou však dvě provázané výtky, kterými informanti vyvažují distanc od tak zvaného islámského terorismu. Za prvé jde o kritiku zahraniční politiky v podobě vojenských intervencí v převážně muslimských zemích. Za druhé o kritiku dvojího morálního metru, kdy jsou muslimové žádáni, aby se od násilí ve jménu islámu distancovali a omlouvali se za něj. Mezitím ale absentují omluvy či distancování se od západních vojenských intervencí a jejich civilních obětí ze strany západních představitelů. Podle informantů je navíc právě západní politika viníkem sílícího extremismu. Zatímco se však od islámského extremismu muslimové distancují, od násilí proti muslimům v podobě vojenské intervence v Afghánistánu, Iráku či Libyi se Západ nedistancuje.

Informanti tedy předně argumentují, že vzestup tak zvaného islámského terorismu je důsledkem zahraniční politiky Západu, zejména USA. Na první pohled jde o argumentační strategii činící z oběti viníka. Přitom se upozorňuje především na četné vojenské intervence do převážně muslimských zemí. Věc typicky formuloval Muneeb Alrawi: „Ačkoliv můj názor je hlavně proti Bushově administrativě, to jsem řekl i Američanům, kteří několikrát z ambasády přijeli sem. Ale odsoudil jsem 11. září 2001 jednoznačně. A to jsem vydal první prohlášení jako takové.“ Informanti se liší snad jen v tom, zda negativní důsledky zahraniční politiky Západu a jeho vojenských intervencí vidí jako nechtěné chyby, nebo zlý záměr. V druhém případě pak lze vysledovat sklon ke konspiračním teoriím. Vladimír Sáňka typicky upozorňuje, že intervence rozvrátily řadu muslimských zemí jako Irák či Libyi. A v rozvrácených zemích se poté snáze etablovaly extremistické skupiny, které šíří další rozvrat. Podobná argumentace tvrdí, že násilí (Západu) plodí jen další násilí (islámských radikálů). Například Samer Shehadeh věc formuluje takto:

Oni si to vyprovokovali sami, oni muslimy výslovně provokují a pak se diví, že nějaký extremistista zareaguje tak, jak zareaguje. Dobře, my neříkáme, že to je přiměřená nebo správná reakce, ale když někoho neustále provokujete, tak jak se můžete divit, že potom z jeho strany přijde nepřiměřená reakce. Zvláště když muslimové jsou dneska pod hrozným tlakem, protože jsou všude možně utlačováni a jsou na nich páčány masakry, ať už je to v Sýrii, nebo v Iráku, nebo jinde. A nikdo nesmí říct nic, a jakmile se člověk brání, tak je z něj terorista.

Sofistikovaněji tutéž argumentaci rozvíjí Mohamed Abbás, když spirálu násilí rozplétá a určuje, kdo podle něj s eskalací začal. Podle něj přišlo do Evropy nejvíce muslimů v desetiletích po druhé světové válce. A k teroristickým útokům tehdy z jejich strany nedocházelo. Mezitím ale narostly vojenské intervence Západu v převážně muslimských zemích. A v reakci na to vznikl nový fenomén protizápadního islámského extremismu. Problém je tedy prý na straně Západu. Vojenské intervence přitom způsobilo to, že Západ islám po pádu SSSR definoval jako nového nepřitele a hrozbu. Každá další vojenská intervence z toho plynoucí pak stupňovala pocit viny Západu za zabíjení nevinných muslimů. To ústí v silící strach Západu z násilné reakce muslimů. Západ se podvědomě obává, že se muslimové začnou mstít za způsobená příkoří. Což ho bohužel pudí k dalším preventivním válkám: „Kdybych já zabil vašeho bratra, tak furt budu mít pocit, že můžete mě zabít jednou, že to není normální, když nic neděláte.“

Pokud jde o dvojí metr, kterým je prý hodnoceno politické násilí Západu a islámských extremistů, jasně věc formuloval Samer Shehadeh:

Když se Amerika dopustí nějakého masakru, kdy zemře mnohem více lidí, než zemřelo například 11. září 2001, tak se nemusí nikomu omlouvat. Nikdo není žádán o to, aby to odsoudil. Nikoho se média ani lidé neptají, zda odsuzují útok Ameriky na Irák, na Afghánistán, kde zemřelo strašně moc lidí. Například Irák – tvrdili, že to je kvůli zbraním hromadného ničení, které nikdy nenašli, a všem je jasné, že to udělali jenom kvůli ropě. Zemřelo strašně moc lidí, ničeho tím nedosáhli a nikomu se přesto Amerika omlouvat nemusí a nikdo není žádán, aby to odsoudil. A tohle se opakuje při každém masakru nebo teroristickém činu, kterého se dopouští Amerika, nikdo se nemusí omlouvat. Ale když se jim něco stane, tak musí povinně celý svět vyjádřit svou lítost, musí se povinně omluvit i ti, kteří za to nemůžou, a musí se každý rok dělat výročí, protože se to stalo Americe.

Informant pak dodává, že se pouze od muslimských elit očekává, že budou odsuzovat násilí páchané jinými muslimy, jinak budou podezírání, že s teroristy sympatizují, nebo je dokonce podporují: „Pokud sám od sebe nevystoupí a neodsoudí to, tak automaticky je považován za teroristu nebo člověka, který podporuje terorismus – jenom proto, že nevystoupil a neřekl, že to odsuzuje.“ Muneeb Alrawi si právě s odkazem na dvojí morální metr stěžuje, že ho brněnští muslimové zhruba deset let čas od času důrazně žádají, aby již nic neodsuzoval: „Jenom po nás (se chce, abychom neustále něco odsuzovali, pozn. autorů). Proto od roku 2006 vlastně už byly strašně ohlasy tady z vnitřku komunity, že nemám

už nic odsuzovat. Prostě proč proboha mám furt odsuzovat, odsuzovat, odsuzovat, vydat prohlášení. Proto delší dobu jsme přestali vydávat ty prohlášení, stačí jedno, když řeknu, kdo jsem, jaký mám názory, a hotovo, ne?“

Závěrečná diskuse

Média dle informantů poskytují pokřivený obraz islámu vyvolávající strach, přičemž očerňování pojmu džihád zde hraje důležitou roli. Stereotypní obraz podle nich ukazuje muslimy jako agresory, nikoliv jako oběti, sugeruje, že možná nejsou všichni teroristy, ale všichni teroristé jsou muslimy, přičemž adjektivum islámský ve spojení s extremismem funguje jako implicitní vysvětlení násilí, jež má vyplývat z islámu a nepotřebuje tak dalšího vysvětlování. Kritizují také to, že jsou zprávy o násilnostech vytrhávány z kontextu, nebo tendenci co nejrychleji zveřejňovat neověřené informace. Média jsou navíc obviňována z toho, že radikalismus nepřímou podporou popularizací extremistických proudů islámu. Informanti se zde liší pouze v tom, kde spatřují příčiny takového mediálního uchopování tematiky džihádistického násilí. Něco připisují neznalosti islámu mezi českými novináři či obecnějším principům fungování médií, jež cílí na sledovanost, a proto hledají senzaci a šokující obsah. Část informantů ale zdůrazňuje zlý záměr jistých aktivistů, politiků a médií šířit lživý obraz islámu s cílem majoritu strašit. Avšak vyskytl se i sebekritický názor, že čeští muslimové jsou slabou a pasivní komunitou, bez kapacity vyvažovat negativní zobrazování islámu. Podstatné zjištění ovšem je, že nedůvěra k českým médiím přispívá k nechuti odsuzovat teroristické útoky ve světě páchané jménem islámu.

Avšak až na jednu výjimku všichni informanti hovoří o tom, že alespoň někdy veřejně odsoudili teroristické útoky páchané ve jménu islámu, často právě s odkazem pachatelů na koncept džihádu. Odsuzují je jako neislámské jak dovnitř, tedy směrem do muslimské komunity, tak také navenek, tedy směrem k většinové společnosti. Přitom se odkazují na dohledatelné mediální výstupy či prohlášení na internetu. Existuje přitom tendence poukazovat na politické, nikoliv náboženské, podhoubí vzniku a šíření terorismu, když ho dávají do souvislosti s mezinárodní politikou, zejména s vojenskými intervencemi a vměšováním Západu v muslimském světě. Jinými slovy, snaží se odlišit násilí páchané ve jménu islámu od islámu jako takového a zároveň poskytnout alternativní vysvětlení tohoto násilí. Na druhou stranu informanti nejsou spokojeni s tím, že se od nich tento distanc od tak zvaného islámského terorismu jaksí automaticky požaduje. Upozorňují na negativní reakce zevnitř muslimských

komunit a na dvojí metr v přístupu ke skutkům muslimů a nemuslimů, irituje je absence veřejné kritiky agresivní západní zahraniční politiky v kontrastu s kritikou domněle násilné povahy islámu. Kromě toho někteří vznášejí otázku, proč by měli odsuzovat něco, co nespáchali a s čím nemají zcela nic společného. V tomto kontextu je zajímavé nejen to, co v rozhovorech zaznělo, ale také to, o čem informanti nehovořili. Nijak totiž nereflektují možnou kontraproduktivitu veřejného odsuzování terorismu: když se budou před veřejností snažit neustále distancovat od terorismu v zahraničí, může si je podle našeho názoru veřejnost s terorismem v zahraničí naopak stále více spojovat. Konečně, vyskytla se také námitka, že odsuzování terorismu z islámských pozic dalším útokům nezabrání, protože útočníci si své jednání, pokud budou chtít, dokáží vždy zdůvodnit a obhájit jako ospravedlnitelné. Nicméně konkrétní argumenty, kterými informanti odsuzují tak zvaný islámský terorismus, lze seskupit do několika kategorií: útoky nemají oporu legitimní autority s pravomocí vyhlášovat džihád, porušují četná ustanovení pro vedení džihádu (například nezabíjet civilisty), jsou v rozporu s principem nenutit nikoho ve věci víry a ctít hodnotu života pocházejícího od Boha, porušují šariátský princip smlouvy mezi muslimským migrantem a hostitelskou nemuslimskou zemí a v neposlední řadě mezi většinu obětí terorismu patří samotní muslimové.

Takto shrnutá výzkumná zjištění zde budou interpretována zasazením do širšího společenského kontextu souvisejícího především s (de)privatizací náboženství, procesy znejišťování a reformulace národní identity, nastolováním mediální agendy a logikou fungování mediálního světa. V mezinárodním srovnání relativně sekulární a sekularizovaná česká společnost se nadále odpoutává od vazby na konkrétní křesťanské denominace a dogmata. Tenduje přitom k *privatizaci náboženství*, když nedůvěřuje tradičním církevním institucím, neočekává od nich řešení společenských problémů, a naopak si je přeje oddělit od politického i ekonomického života (Lužný – Navrátilová 2000). Jakkoliv tedy česká společnost nejeví zájem o organizovaná církevní náboženství vycházející z křesťanské tradice, vykazuje poměrně silnou alternativní religiozitu (víra v nadpřirozené a magické jevy, horoskopy, talismany či léčitele), což odkazuje na náboženskou detradicionalizaci a individualizaci (Hamplová 2008). Zdá se tedy snad oprávněné konstatovat, že je v České republice v souladu s tezí o privatizaci náboženství toto chápáno jako soukromá „volnočasová aktivita“ nebo jako „něco na doma“, co se ve veřejné sféře ostentativně nevystavuje na odiv, ale v maximálně možné míře se naopak zakrývá a zneviditelňuje. A zároveň je náboženství chápáno jako něco, co je přísně osobní až intimní záležitostí

jedince, do které ostatním nic není, a nejde tedy o nic, co by měli veřejně problematizovat, interpretovat, karikovat, soudit a zpochybňovat, či naopak v reakci na to vyzdvihovat, propagovat a obhajovat. Výsledkem tohoto společenského konsenzu podle názoru autora bylo respektování svobody vyznání i práva na soukromí. Konsenzus byl založen na postoji neptat se na náboženské vyznání druhých a druhým zase nic neříkat o náboženském vyznání svém.

Veřejným pranýřováním islámu i následnými pokusy o jeho obhajobu ze strany představitelů českých muslimů se toto změnilo. Téma islámu obecně a problematika práva šaría a džihádu zvláště se totiž podle názoru autorů muslimům zkraje 21. století vyvlastnilo a znárodnilo, když se ho chopili aktivisté, novináři a politici z řad většinové společnosti. Islám tak byl ze soukromé sféry, na kterou měli monopol v Česku nepočtení muslimové spolu s ještě nepočtenějším okruhem akademických specialistů, vtažen do sféry veřejné. Stal se tak kolektivním vlastnictvím všech, když se proměnil ve veřejné téma, ke kterému se může, a snad i má, každý kriticky vyjádřit a nejlépe ho i odsoudit. V české společnosti tak nedochází k deprivatizaci lokální křesťanské tradice, ale k deprivatizaci donedávna cizí tradice importované k nám imigranty a konvertity. Náboženský diskurz, náboženská morálka a náboženské argumenty se tak ocitají v centru veřejné debaty, nejsou to však muslimové a islamistická hnutí, ale příslušníci většinové společnosti, kteří náboženskou agendu nastolují a vrhají se přitom do případných interpretačních sporů o to, co znamená islám, džihád či právo šaría. Čeští jinověrci či dokonce bezvěrci tak interpretují náboženství, které chápou jako potenciálně ohrožující, nepřátelské a cizorodé. V extrémních případech se takto příslušníci jiných náboženských tradic uchylují k interpretaci cizího náboženství v kontextu pocitu urgentního fyzického i kulturního ohrožení plynoucího z okupace ze strany zahraniční armády, jejíž příslušníci se – byť třeba jen nominálně – k tomuto cizímu náboženství hlásí (Pape 2006). Česká majoritní společnost tak na cizí náboženskou tradici reaguje obdobně silně, jakoby čelila okupaci a s tím souvisejícímu ohrožení bezpečnosti a kulturní identity. Přitom se čeští jinověrci či dokonce bezvěrci svými interpretacemi, jež do veřejného prostoru nejsilněji vnášejí odpůrci islámu, paradoxně blíží islámu v pojetí militantních islamistů, přičemž se spolu s tím někdy i „rozpomínají“ na své židovsko-křesťanské kořeny (srov. Ostřanský 2016: 213–225). Pozitivní identita a pocit nadřazenosti majority se tak definuje vymežováním se vůči – ve veřejném prostoru konstruovanému – obrazu cizorodého, méněcenného a nepřátelského islámu: my jsme mírumilovní a svobodomyšlní v kontrastu s agresivním (*džihád*) a despotickým (*šaría*) islámem těch druhých, tedy

muslimů. Takto nastavené vymezení „my“ versus „oni“ však ponechává prostor pro to, zda bude zrychlenou sociální změnou – danou souběhem post-komunistické transformace a negativními dopady globalizace (včetně finanční a následné migrační krize) – znejistělá národní identita v kontrastu s tou islámskou definována jako křesťanská nebo sekulární. Zda se tedy i v dosud spíše sekulárním Česku prosadí náboženský nacionalismus, nebo se spíše upevní nějaká modifikovaná verze nacionalismu sekulárního ještě více nedůvěřivého k tradičním formám organizované religiozity (k oběma konceptům nacionalismu srov. Juergensmeyer 1993).

Naopak čeští muslimové neovlivňují nastolování této mediální agendy, nad veřejným diskurzem týkajícím se islámu v Česku ztratili kontrolu a zaujímají proto reaktivní či zcela pasivní *modus operandi*. Buď zkoušejí islám bránit a nabízet jeho kontra-interpretace, jako je tomu v případě představitelů organizovaných českých muslimů. A to skrze vlastní vstupy do veřejného prostoru a s cílem pověst islámu očistit a znovuzískat ztracený monopol na jeho interpretaci. Součástí této strategie je pak i poskytování veřejných vyjádření odsuzujících terorismus páchaný muslimy ve jménu islámu v zahraničí. Svými vstupy do veřejného prostoru se zapojují do polemik s českými bezvěrci či jinověrci a do probíhajících interpretačních bitev o to, co znamená islám, šaría, džihád a islámský terorismus. Prostor v médiích pak získávají, protože jejich odsudky terorismu z islámských pozic získávají ve vůči islámu silně nepřátelském kontextu zpravodajskou hodnotu: působí totiž najednou překvapivě a svěže, dávají prostor pro konflikt s kritiky islámu, umožňují dále rozvíjet příběh daného teroristického útoku a přispívají k celkové variabilitě zpravodajství. Jde ale o menšinu formálně organizovaných muslimů, jako jsou informanti tohoto výzkumu, případně o mladší generaci sebevědomých aktivistických muslimů vystupujících na sociálních sítích, jako je třeba Eman Ghalebová. Svou participací na veřejné debatě o tom, co znamená islám, islámské právo šaría, džihád a náboženský terorismus, ovšem dále přispívají k deprivatizaci islámu v Česku. K tomu ale kromě nich a protiislámských aktivistů přispívají i samotní islámští extremisté páchající teroristické útoky v zahraničí, což ostatně lze chápat jako extrémní formu deprivatizace či repolitizace islámu. Díky nim se problematika džihádu a islámského terorismu dostává do mediálního, veřejného i politického diskurzu, protože na jejich útoky reagují nastolováním příslušné mediální agendy jak kritici islámu, tak někteří muslimové. Avšak ostatní čeští muslimové se k veřejné dehonestaci své náboženské tradice nevyjadřují a zřejmě doufají, že se islám z mediální a politické agendy dříve či později opět vytratí a vrátí

se tak do sféry privátní. Pro oba tábory muslimů ale představuje česká verze deprivatizace islámu problém. Z původně *vnějšího nepřítel* se v očích majority stává *nepřítel vnitřní*, prohlubuje se propast mezi majoritou a dosud dobře integrovanou minoritou a tato polarizace hrozí vyústit v marginalizaci a sociální vylučování muslimů nebo v jejich autosegregaci. Podobně se zvyšuje i riziko radikalizaci mladé generace českých muslimů i jejich zapojování do činnosti teroristických skupin.

Karel Černý je sociolog se zájmem o problematiku Blízkého východu, působí na Fakultě humanitních studií v Praze. Zabývá se příčinami nestability blízkovýchodního regionu a také migrací a integrací obyvatel z tohoto regionu do západních společností. Napsal knihy *Velká blízkovýchodní nestabilita* (2018) a *Jezidé – komunita na útěku* (2016). Kromě toho editoval kolektivní monografie *Nad Evropou půlměsíc* (2015) a *Význam kmenové společnosti v 21. století* (spolu s Břetislavem Turečkem, 2015). Provedl terénní výzkumy v Egyptě, Tunisku, Iráku, Německu a Česku. V rámci Fulbrightova stipendia pobýval na Kalifornské univerzitě (2012–13) u profesora Marka Juergensmeyera, kde se zabýval americkými muslimy. Kontakt: karlos.cernoch@post.cz

Jiřina Stehlíková absolvovala bakalářské a magisterské studium na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Svou bakalářskou práci obhájenou v roce 2015 věnovala pojetí džihádu mezi představiteli českých muslimů. V současné době působí v soukromém sektoru.

Literatura

- Abbas, Tahir. 2012. „The Symbiotic Relationship between Islamophobia and Radicalisation.“ *Critical Studies on Terrorism* 5, 2012, 3: 345–358.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta.
- Beránek, Ondřej – Ostránský, Bronislav (eds.). 2016. *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia.
- Burešová, Zdenka – Sedláková, Renáta. 2016. „Obraz muslimů a islámu v českých médiích.“ Pp. 273–297 in Daniel Topinka (ed.): *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cincu, Adina-Elena. 2016. „The Roots of Violent Radicalisation of Young Muslims in the United Kingdom. Implications on the Future of British Multiculturalism.“ *Research and Science Today* 1, 2016, 1: 17–28.

- Hamplová, Hana. 2008. „Čemu Češi věří. Dimenze soudobé české religiozity.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 4: 703–723.
- Hásová, Veronika – Váně, Jan. 2017. „Metodologické přístupy při zkoumání islámu v České republice.“ Pp. 19–69 in Přemysl Rosůlek (ed.): *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.
- Havlíček, Jakub. 2015. „Kritika islámu na českém internetu – možnosti interpretace. Případ facebookové stránky Islám v České republice nechceme.“ *Lidé města* 17, 2015, 3: 475–511.
- Hendl, Jan. 2008. *Kvalitativní výzkum*. Praha: Portál.
- Hrdina, Matouš. 2016. „Identita, aktivismus a nenávist. Nenávistné projevy proti migrantům na Facebooku v České republice v roce 2015.“ *Naše společnost* 14, 2016, 1: 38–47.
- Juergensmeyer, Mark. 1993. *The New Cold War. Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Kepel, Gilles. 1996. *Boží pomsta. Židé, křesťané a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Korečková, Jana – Lužný, Dušan. 2016. „Mediální kauzy spojené s islámem v českých tištěných denících (2011–2013).“ Pp. 244–270 in Daniel Topinka (ed.): *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal.
- Kunczik, Michael. 1995. *Základy masové komunikace*. Praha: Karolinum.
- Křížková, Markéta. 2007. „Neviditelná menšina: Analýza mediálního obrazu českých muslimů.“ Pp. 48–53 in Eliška Burgetová – Miloslava Černá (eds.): *Cizinci, našiinci a média: mediální analýzy*. Praha: Multikulturní centrum.
- Kropáček, Luboš. 2012. „Náboženské pole muslimských přistěhovaleckých komunit.“ Pp. 127–146 in Miloš Havelka a kol.: *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Lužný, Dušan. 1999. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan – Navrátilová, Jolana. 2001. „Náboženství a sekularizace v České republice.“ *Sociální studia* 2001, 6: 111–125.
- Magariño, García Sergio – Talavero, Cabrera Víctor. 2019. „A Sociological Approach to the Extremist Radicalization in Islam. The Need for Indicators.“ *International Journal of Intelligence and Security* 21, 2019, 1: 66–83.
- Mareš, Miloslav (ed.). 2015. *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- McCombs, Maxwell. 2009. *Agenda setting*. Praha: Portál.
- Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Ostránský, Bronislav. 2016. „Islám a muslimové českými očima – dialog, nebo míjení?“ Pp. 14–56 in Ondřej Beránek – Bronislav Ostránský (eds.): *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia.
- Ostránský, Bronislav. 2017a. „Islám se vkrádá do našich obýváků. Namísto úvodu.“ Pp. 15–32 in Týž (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.

- Ostřanský, Bronislav. 2017b. „Islamofobie jako koncept i kolbiště.“ Pp. 33–104 in Týž (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.
- Pape, Robert. 2006. *Dying to Win. Strategic Logic of Suicide Terrorism*. Chicago: Chicago UP.
- Reifová, Irena. 2004. *Slovník mediální komunikace*. Praha: Portál.
- Said, Edward. 2006. *Orientalismus. Západní koncepce islámu*. Praha: Paseka.
- Sedláčková, Lucie. 2010. *Islám v médiích*. Liberec: Bor.
- Stulík, Ondřej. 2016. „Diskursivní analýza Národních listů: národ vs. islám a Laclauův populistický matrix.“ *Středoevropské politické studie* 18, 2016, 2–3: 223–252.
- Strauss, Anselm – Juliet Corbinová. 1999. *Základy kvalitativního výzkumu*. Brno: Podané ruce.
- Topinka, Daniel (ed.). 2006–07. *Integrační proces muslimů v České republice – Pilotní projekt. Výzkumná zpráva*. Ostrava: VeryVision.
- Topinka, Daniel. 2015. „Role religiozity a etnicity v procesu integrace muslimů-imigrantů do české společnosti.“ Pp. 24–63 in Karel Černý (ed.): *Nad Evropou půlměsíc I. Muslimové v Česku a západních společnostech*. Praha: Karolinum.
- Topinka, Daniel (ed.). 2016. *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal.
- Trampota, Tomáš. 2006. *Zpravodajství*. Praha: Portál.
- Van Dijk, Teun. 2000. „New(s) Racism: A Discourse Analytical Approach.“ Pp. 33–49 in Simone Cottle (ed.): *Ethnic Minorities and the Media*. Milton Keynes: Open University Press.
- Veldhuis, Tinka – Bakker, Edwin. 2009. „Muslims in the Netherlands. Tensions and Violent Conflict.“ MICROCON Policy Working Paper 6. Brighton: MICROCON.