

# ANATOMIE ČESKÉ ISLAMOFOBIE V ÉŘE MIGRAČNÍ KRIZE

*Karel Černý*

Fakulta humanitních studií UK Praha

## Czech Islamophobia in Era of the Migration Crisis

*Abstract: This review article focuses on the phenomena of Islamophobia and its research in the Czech Republic with a particular emphasis on the era of the so-called migration crisis (2014–2016). It is mainly based on the findings of four ground-breaking team research projects published in several milestone collective monographs in the research field: the primarily sociological and anthropological empirical research done by Daniel Topinka and his extensive team around Palacky University in Olomouc, the primarily political science research done by Přemysl Rosůlek and his collaborators from Western Bohemian University in Pilsen, the primarily political science research done by Miroslav Mareš and his team around Masaryk University in Brno, and the interdisciplinary, both empirical and theoretical, however loosely connected, research project organized by Bronislav Ostránský and Ondřej Beránek, with their backgrounds in Middle Eastern studies. The article tries to put the main findings of the four as yet isolated research projects together, to make them communicate with each other, to show both the convergence as well as divergence in their analyses, and, where possible, offer the author's own alternative interpretations. The aim of this enterprise is to offer readers a meaningful narrative of the evolution of contemporary Czech Islamophobia, its character, dynamics, and the possible factors that shape it. Great emphasis is put on identifying the main weaknesses of research done to date, which rather researches Islamophobic texts than its people, rather focuses more on the social than on institutionalized (state) Islamophobia, and ignores the complex mutual relations in the triangle consisting of state, society, and (Czech) Muslims.*

**Keywords:** *Islamophobia; anti-Muslim politics; migration; Muslims; Czech Republic*

„Když můžou vraždit muslimáci, tak nevidím jediný důvod, proč bychom jim to neměli oplácet! Nechápu, proč se z toho dělá takový humbuk. Nebyli to teroristé, ale hrdinové. Konečně s tím někdo začal a dá vzor, že se nesmíme bát oplácet stejnou mincí. Prostě, kdo seje vítr, sklízí bouři“.<sup>1</sup> Podobná vyjádření plná nenávisti a vybízející k násilí proti muslimům zaplnila český Facebook krátce poté, co 15. března 2019 pravicový terorista Brenton Tarrant na Novém Zélandu zaútočil na mešity a zastřelil na padesát muslimů. Jde o extrémní výroky, vůči kterým se na sociálních sítích nikdo příliš nevymezil, a tedy dobře ilustrující, že českou společnost znejistělou tzv. migrační krizí zasáhla islamofobie.

Tento esejisticky pojatý přehledový článek si proto klade za cíl zmapovat současný odpor k islámu a muslimům v jeho klíčových neuralgických bodech. Přehledový charakter článku je dán tím, že není založen na primárním výzkumu a na prezentaci jeho zjištění. Naopak se opírá o výsledky čtyř různě oborově zaměřených a v našem prostředí rozsahem bezprecedentních výzkumných projektů realizovaných a publikovaných v posledních několika málo letech, tedy během tzv. uprchlické krize, které spolu však navzájem příliš nekomunikují: sociologicky a antropologicky orientovaný výzkum početného týmu kolem Daniela Topinky (Univerzita Palackého v Olomouci), primárně politologicky orientované výzkumné projekty týmů kolem Miroslava Mareše (Masarykova univerzita v Brně) a Přemysla Rosůlka (Západočeská univerzita v Plzni) a interdisciplinárně orientovaný výzkumný projekt autorů spíše volně a na ad hoc bázi organizovaných Bronislavem Ostránským a Ondřejem Beránkem, školenými v blízkovýchodních studiích (Orientální ústav AVČR v Praze).

Článek proto výsledky těchto čtyř projektů uvede do vzájemné a produktivní komunikace a naznačí, kde se ve svých analýzách shodují, a kde naopak rozcházejí. Text tedy nebude postupně referovat o výsledcích jednotlivých projektů a hodnotit je odděleně. Naopak, vybrané klíčové výsledky jednotlivých projektů představí podle své vlastní logiky, které bude také uzpůsobena struktura textu. Nejprve ve stručnosti předestře obecné kontroverze spjaté s ústředním pojmem islamofobie, různě explicitně přítomným, diskutovaným či dokonce odmítaným ve všech výzkumných projektech. Druhá tematická sekce eseje bude nejvíce popisná, ukáže totiž, *co* konkrétně za islamofobii na úrovni stereotypů různí autoři pokládají. Dotkne se však také možných vysvětlení toho, proč jsou islamofobní stereotypy perzistentní vůči racionální

---

<sup>1</sup> Dostupné z [https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/christchurch-nenavistne-komentare-internet-policie-socialni-site\\_1903241700\\_dbr](https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/christchurch-nenavistne-komentare-internet-policie-socialni-site_1903241700_dbr) [cit. 2019-04].

argumentaci i empirické zkušenosti. Třetí sekce zmapuje různé odpovědi na otázku, *proč* různí lidé islamofobní postoje zastávají, přičemž se zaměří právě na různost ideových východisek odporu k islámu a muslimům a z toho plynoucí heterogenitu islamofobního spektra (pole). Čtvrtá sekce se rozkročí nejvíce do šířky, protože bude mapovat nejrůznější – a v analyzované literatuře uváděné – mechanismy vzniku, reprodukce a posilování české islamofobie, a to s důrazem na kontext tak zvané uprchlické krize. Jinými slovy, zaměří se na to, *jak a proč* se islamofobie v české společnosti etabluje a šíří. Na tuto sekci pak přímo naváže pátá sekce koncentrující se na tzv. protimuslimskou politiku, tedy na roli politických aktérů; parlamentních i mimoparlamentních stran, případně prezidentů. V šesté, rozsáhlejší, sekci, kterou pokládám za vyvrcholení přehledového eseje, mi půjde o autorskou kritiku dosavadního bádání s cílem identifikovat jeho hlavní slabiny.

Avšak hlavním cílem celého přehledového textu je na jednom místě vytvořit čtenářsky srozumitelný narativ čerpající ze vzájemně izolovaných výzkumných projektů a dosud nepříliš vzájemně komunikujících publikačních výstupů. Tento narativ by měl poskytnout zhuštěnou představu o současné české islamofobii, její podobě, motivačních či ideových zdrojích, dynamice a možných faktorech, které tuto dynamiku ovlivňují. Měl by ale také odkrýt, co o české islamofobii jako akademici nevíme, v jakých tématech tápeme a proč. Tematický oblouk textu je záměrně rozkročen takto do široka, veden snahou nacházet mezi nimi možné nové souvislosti a generovat vůči dosavadní literatuře alternativní, jakkoliv třeba i volné, interpretace. Také proto byl zvolen esejistický styl psaní, jakkoliv autor rozumí, že to nemusí být v akademickém prostředí zcela obvyklý postup.

## **Koncept islamofobie: neudržitelný, nebo nepostradatelný?**

Výchozí koncept tohoto článku, islamofobie, je problematický a sám se již stal předmětem kritických polemik i v českém akademickém prostředí. Neexistuje totiž jednoznačná shoda na jeho definici, přičemž ambicí autora není k dlouhé řadě definic přidat definici další. Stejně tak neexistuje shoda ohledně zařazení konkrétních projevů možné islamofobie. Na druhou stranu je autor tohoto textu přesvědčen, že se bez konceptu islamofobie, jakkoliv kontroverzního, neobejdeme, máme-li reflektovat svět, ve kterém žijeme. Většinu slabin konceptu islamofobie totiž podle mého názoru neobejdeme ani tím, že namísto islamofobie začneme hovořit o antiislamismu či muslimofobii.

Jako první se u nás o definici pokusil orientalista Luboš Kropáček. Podle něj jde o „nepěkné označení nepěkného společenského jevu zahrnujícího široké spektrum projevů vyjadřujících nadřazenou přezíravost až nenávistný odpor vůči muslimům, zvláště Arabům, ale i jejich jiným souvěrcům, s nimiž v západních zemích xenofobní jedinci přicházejí v různých kontextech do styku“ (Kropáček 2002: 138). Nicméně nejlivnějším definičním pokusem se i u nás stal koncept britského Runnymede Trust publikovaný ve zprávě *Islamophobia: A Challenge for Us All* (1997) a pracující s dichotomií *otevřených* (oprávněných) a *uzavřených* (neoprávněných) názorů na islám (srov. Kropáček 2002: 141–146; Hesová 2017: 156–158).

Jak jsme již naznačili, samotný pojem není příliš šťastný. Není například jasné, proč by mělo být za fobii označováno něco, co na internetu či v restauracích zcela dobrovolně a s potěšením provozují statisíce Čechů. Vždyť se zdá, že se jedná až o nový způsob volnočasového vyžití (Ostránský 2017). Podobně není jasné, proč mluvíme medicínským jazykem o fobii, když zcela zřejmě nejde o nemoc ani o psychiatrickou diagnózu (Mrázek 2010; Štampach 2017). Stejně tak není jasné, proč pojem odkazuje na strach z islámu, když se často jedná spíše o obavy z muslimů, imigrantů nebo některých etnických skupin (Arabů). Pojem islamofobie navíc podle kritiků není neutrální, ale nese negativní hodnotící náboj. Pokud pak s jeho pomocí někoho „onálepkujeme“, může jít o způsob, jak ho stigmatizovat, vylučovat z diskuze a s odkazem na politickou korektnost umlčovat (srov. Remeš – Dušek – Ostránský 2010). Paušální odmítání veškeré kritiky s odkazy na nepřipustnost islamofobie a na nutnost respektovat náboženské cítění muslimů pak přinejmenším potenciálně omezuje svobodu slova a názorovou pluralitu. Jde pak o něco podobného, jako když se boj proti antisemitismu, doplněný o odkazy na holocaust, zvrtné v požadavek nekritizovat politiku (okupace Palestiny) Státu Izrael (Ostránský 2017). Na tomto místě by autor rád uvedl, že termín islamofobie v tomto textu chápe hodnotově neutrálně, jakkoliv si je vědom výše zmiňovaných negativních konotací s ním spjatých. Podobně označení islamofob či islamofobní spektrum v tomto textu nemá vést k dehonestaci a normativním odsudkům kohokoliv, jde o analytické kategorie označující jedince či názorové segmenty vymezující se vůči muslimům a islámu skrze více či méně reflektované negativní stereotypy.

Konečně, za vůbec hlavní slabinu konceptu pokládám nejasnost v tom, jak v konkrétních případech odlišit oprávněnou a věcnou kritiku chování některých muslimů (Islámský stát, ženská obřízka) či některých problematických aspektů islámského náboženství (druhotný status žen, mrzačící tresty) od prvoplánového

zesměšňování, urážení, štvání, diskriminace, sociální exkluze a podněcování k nenávisti. Kritika na adresu islámu a muslimů tedy nemusí být vždy jen iracionální emocí, mnohdy je založena na faktech a racionální argumentaci. Jak v této souvislosti trefně připomíná arabista Bronislav Ostržanský (2017: 39): „Kritizovat muslimy ještě neznamená být islamofob, stejně jako kritizování islamofobie samo o sobě neznamená zastávat se muslimů.“

S rozlišováním nepřijatelných nepřátelských projevů od oprávněné kritiky muslimů a islámu má ostatně vedle akademiků problém také liberálnědemokratický právní řád. Ten na jednu stranu dbá na ochranu důstojnosti, na stranu druhou na svobodu projevu. Třeba české soudy mají dosud minimální zkušenost s posuzováním islamofobie. V českém kontextu byl například kvůli hanobení islámu a muslimů jako první policejně vyšetřován Valentin Kusák z královéhradecké iniciativy AntiMešita. Trestní stíhání pro výzvy k boji proti islámu a muslimům však bylo státním zastupitelstvím zastaveno. Podobně bylo nejnověji (2018) zastaveno trestní stíhání Martina Konvičky z Bloku proti islámu, jež muslimům vyhrožoval koncentračními tábory a namletím do masokostní moučky, ve společenské atmosféře rozjitřené tzv. uprchlickou krizí navrhoval formování domobran, nasazení zbraní hromadného ničení proti Islámskému státu a pro četné nemuslimské zastánce islámu zase požadoval pozastavení jejich občanských práv.<sup>2</sup> Restrikce za činy hraničící s islamofobií (šlo ale o nepřátelství vůči migrantům) se dosud dotkla pouze krajně pravicové Dělnické strany (předchůdkyně DSSS). Ta byla soudně rozpuštěna (2010) a její předseda Tomáš Vandas byl za protipřistěhovalecké výroky o „ničivé imigrantské vlně tsunami“ a „zrůdách“ pravomocně odsouzen (2009) (srov. Výborný 2015).

## Rozmanitost stereotypů a jejich perzistence

Vzhledem k definiční a konceptuální nejasnosti pojmu islamofobie se pokusme do problematiky vnést více světla *deskriptivně* laděným přehledem toho, s jakými konkrétními stereotypními představami je podle dosavadních výzkumů česká islamofobie spjatá. Jinými slovy, ukažme si, co konkrétně pokládají za islamofobii vybraní čeští autoři. Pozoruhodné přitom je, že i přes jistou definiční nevyjasněnost a nejednotu se jejich pohledy nevyklučují, ale spíše překrývají a doplňují.

<sup>2</sup> Interview s Martinem Konvičkou dostupné z <https://video.aktualne.cz/dvtv/konvicka-pujdu-do-voleb-na-poradu-je-jednani-se-svobodnymi/~a97ce8e6410a11e5974b0025900fea04/> [cit. 2019-09-18].

Centrálním stereotypem je například podle Ostránského představa muslima jako *šariatského kyborga* (Ostránský 2016). Toho produkují tři myšlenkové operace: náboženský redukcionismus a determinismus a následná generalizace na způsob kolektivní viny. Pokud kdokoliv, kdo je shodou okolností muslim, udělá cokoliv negativního, přičte se to automaticky na vrub právě jeho víře. Přitom se dané negativní jednání konkrétního muslima pokud možno propojí s konkrétním veršem Koránu nebo výrokem či skutkem Proroka (hadís) a prohlásí se za typické pro islám jako takový (muslimové páchají terorismus, protože věří v „džihád mečem“; lžou, protože se drží koncepce *taqíja*). Skutečnost, že původcem je muslim, je tak implicitně vše vysvětlující (bije ženy, páchá teroristické útoky, lže, nedokáže se integrovat do západní společnosti). Nebere se v potaz, že by za daným jednáním mohla být kombinace vícero příčin, mezi nimiž může být role náboženského vyznání zcela marginální nebo dokonce nulová. Zcela se tak odhlíží od toho, že daný muslim je zároveň také příslušníkem nějakého etnika, sociální třídy, genderové, generační či vzdělanostní skupiny, hlásí se k jedné z mnoha verzí islámu či světských ideologií, nese si životem svou jedinečnou biografickou zkušenost (srov. Křížek 2017). Nakonec se daný vzorec jednání zobecní na všechny muslimy, kteří jsou tak v rozporu s principem presumpce nevinu kolektivně obvinění z tendence k danému jednání, a žádá se od nich, aby se zpovídali z činů svých souvěrců z druhého konce světa a omlouvali se za ně. Výsledná představa, že islám slouží jako software a muslimové jsou předem naprogramovaným hardwarem na způsob robotů, vede ke kolektivní dehumanizaci muslimů, protože prakticky neponechává prostor pro jejich mnohovrstevnaté lidství a pro jejich svobodnou vůli (Ostránský 2016).

Oproti tomu Daniel Křížek (2017: 153) formuluje výsledek svého rozboru stereotypního obrazu muslimů výrazně deskriptivně, leč mnohovrstevnatě: „Takže ti otravní a špinaví muslimové, ze kterých islám dělá náboženské fanatiky, ponižují a týrají ženy, které navíc obřezávají, a obhajují to Koránem, nutí je zahalovat se a islám je tak zvrhlý, že umožňuje mužům brát si čtyři manželky a i je zabít, pokud urazí jejich čest, a islám legalizuje pedofilii, a vůbec, je to náboženství meče a správný muslim, který čte Korán, musí nenávidět nevěřící a bojovat proti nim, protože islám má krvavé hranice, je to vidět i v televizi, jak řezají ty hlavy, a navíc to vlastně není náboženství, daleko víc je to politická ideologie, a proto se nemůžou integrovat v Evropě, ani děti přistěhovalců, protože mají rozdvojenou identitu, a že s většinou muslimů není problém, to je taqíja, jen čekají na správnou chvíli, tahle muslimská komunita, aby Evropu konečně islamizovali, a když to nepůjde jinak, tak skrze dělohy svých žen, islám je

neslučitelný s demokracií, protože je tam ta šaría, která neuznává lidská práva, nesnáší homosexuály (což nám tak nevadí), a co kdy udělali pro kulturu, akorát pálili knihy, protože islám brání vědě, tohle náboženství barbarů z pouště.“

Daniel Křížek (2017) takto rozlišil a v hutné podobě shrnul hned dvanáct základních a v realitě často frekventovaných islamofobních stereotypů. Ty však lze podle mého názoru tematicky bezezbytku podřadit pod šest ještě obecnějších a vzájemně volně provázaných islamofobních topoi, identifikovaných v české debatě o islámu Bronislavem Ostránským a Ondřejem Beránkem (Ostránský – Beránek 2016: 9–13). Nejobecnější klišé hovoří o tom, že je *islám neslučitelný se západními hodnotami*, jako je racionalita, demokracie a lidská práva. Podle druhého souvisejícího klišé muslimové z důvodů hodnotové nesmiřitelnosti uznávají jen *vlastní pravidla*, v kulturně odlišných společnostech se nedokáží integrovat, a kamkoliv přijdou, zakládají *paralelní společnosti* řídicí se islámským právem (*šaría*), které je nekompatibilní s normami západní společnosti. Podle třetího rozšířeného klišé je islám náboženstvím, jež se musí *šířit a usilovat o světovládu*. Čtvrté úzce související klišé pracuje s představou, že islám je ze své podstaty *násilnější* než náboženství jiná, a proto také údajně generuje terorismus. Páté klišé říká, že *islám je jen jeden*, koneckonců jeho základy ustavil jediný Prorok a v kodifikované podobě jsou dostupné v Koránu a hadísech. Takovýto jediný islám je navíc chápán nikoliv jako víra, ale jako politická ideologie, přičemž se klade *rovnítka mezi islám a islámský fundamentalismus*. Takováto perspektiva pak odmítá, že by existovala interpretační pluralita, jež by islám dělila třeba na politický a apolitický, ortodoxní a mystický či na reformní a konzervativní. Šesté související klišé říká, že *nepřítelem Západu nejsou muslimové, ale právě islám*. Muslimové totiž mají být obětí nikoliv po moci toužících interpretů islámu, ale islámu jako takového. Tedy islámu na způsob politické ideologie, která vzhledem ke svému jádru ani při nejlepší vůli vykladačů neumožňuje jakékoli interpretace, které by byly vůči Západu laděny pozitivně. Nelze proto doufat, že by se jeho vykladačům mohlo kdy podařit toto nepřátelství k Západu alespoň otupit. Naopak, muslimům jakožto šariátským kyborgům je nutné nahrát odlišný software v podobě křesťanství či sekulárních ideologií, a tím je od zlého vlivu islámu i od jinak nevyhnutelného střetu se Západem uchránit (srov. Ostránský 2017).

Ještě více analyticky postupuje arabistka Zora Hesová, když v současných islamofobních narativech pečlivě a s citlivostí pro jejich vývoj rozlišila tři postupně se překrývající a na sebe se nabalující diskurzivní vrstvy, v jejichž vzájemně autonomních rámcích pak nalézá dílčí stereotypy týkající se islámu

a muslimů. Tato mnohvrstevnatost podle ní brání islamofobní diskurz jednoduše analyzovat a také kriticky znevěrohodnit. Máme zde totiž diskurzivní rámec *geopolitický* (islám jako konkurenční civilizace tendující ke střetu se Západem), *sociální* (neintegrovaní muslimští přistěhovalci jako důsledek odlišné islámské kultury) a *politický* (islám jako nepřátelská a expanzionistická ideologie ohrožující Západ zvenku i zevnitř na způsob komunismu). Těmto diskurzům je dle Hesové nicméně společná *esencializace*: všemi muslimy sdílený islám má determinovat jejich civilizaci, kulturu i ideologii. To pak má ospravedlňovat nepřátelství vůči muslimům a jejich diskriminaci. Ovšem hlavním problémem podle mého názoru je, že Hesová primárně nereflexuje český či evropský protiislámský diskurz, ale jakýsi obecný diskurz západní. Bohužel také stejně jako většina dalších autorů nepoodkrývá, jakou metodu a jaká data použila pro jeho analýzu.

Metodologicky je nejčistší sociologická studie Karla Čady a Veroniky Frantové identifikující šest islamofobních rámců, pod něž podřazuje deset dílčích islamofobních narativů (Čada – Frantová 2018a, 2018b). Předchozí mapování islamofobních stereotypů přitom nevyvrací, spíše ho dílčím způsobem doplňuje (muslimové jako společenští parazité na způsob Romů, muslimové jako sexuální predátoři). Dále důsledněji rozlišuje negativní klíše týkající se islámu a naopak muslimů a systematicky upozorňuje na vzájemnou rozpornost jednotlivých rámců. V jednom rámci například muslimové vystupují jako aktivní teroristé, v rámci jiném naopak jako pasivní oběti a parazité neschopní se začlenit do západních majoritních společností. V dalších rámcích je islám líčen jako uvadající a zaostalá kultura, v jiných je naopak konstruován jako aktivní a expandující hybatel dějin. Studie je na rozdíl od ostatních pokusů jasně metodologicky ukotvena a jasně také vymezuje data, na jejichž základě byla vypracována.

A konečně, na rozdíl od ostatních studií, nabízí i mezinárodní srovnání. Podle toho se česká islamofobie jeví jako silně sekulární; nenapájí se tedy z křesťanských tradic, ale z radikálního sekularismu nedůvěřivého vůči projevům jakéhokoliv náboženství. Vedle toho je u nás (spolu s Řeckem a Maďarskem) silně propojena především s euroskepticismem, volněji ale také s dalšími komponentami populistické rétoriky (odpor k elitám, intelektuálům, veřejnoprávním médiím a neziskovým organizacím). Zatímco ve Francii islamofobnímu diskurzu dominuje obraz muslimů jako bezpečnostní hrozby a v Německu naopak obraz muslimů jako obtížně integrovatelných přistěhovalců, u nás jsou oba klíčové narativy zastoupeny rovnoměrně. Relativně méně se u nás ale objevuje narativ



misijního šíření islámu, demografického ohrožení, hrozby pro národní identitu či homosexuální menšinu (Čada – Frantová 2018a, 2018b).

Vidíme, že islamofobní diskurzy jsou velmi rozmanité, podobně jako samo islamofobní spektrum, jak ukáží v další části textu. Autoři přitom při rozboru konkrétních stereotypů občas konstatují jejich dílčí oprávněnost, zároveň se je ale pokoušejí zejména v jejich dogmatické černobílé podobě zpochybňovat. Akademici se tak především u rozboru stereotypů proměňují v polemiky pokoušející se v polarizované debatě o nezáviděníhodnou středovou pozici. Tou si nicméně nezískají sympatie islamofobů ani muslimů. Navíc během vyostřené debaty akademikům hrozí, že sklouznou do druhého extrému v podobě nekritické islámské apologetiky až islamofilie (srov. Ostřanský 2017: 39).<sup>3</sup> A zároveň dobře vědí, že již jednou zakořeněné stereotypy stejně nelze s pomocí empirických faktů ani racionální argumentace lehce vyvrátit (srov. Ostřanský 2014). Ty přžívají, i když jsou logicky rozporné: muslimští imigranti například údajně nechtějí pracovat, ale zároveň se jim vytýká, že majoritě berou práci; mají být agresivní a expanzionističtí, ale zároveň líní fatalisté neschopní bránit své vlastní země před extremisty a smíření se svým osudem. Odtud ostatně podle mého názoru plynou dva vzájemně rozporné obrazy muslimů v éře tzv. uprchlické krize: muslimové jako (aktivní) teroristé nebo muslimové jako (pasivní) oběti. Často se také sporně předpokládá, že vedle odhalení logické rozpornosti může k rozbití stereotypů přispět i jejich střet s realitou: pokud by například žilo v Česku muslimů více a každý tak měl možnost někoho z muslimů osobně znát, paušalizující předsudky vůči islámu by oslabily (k diskusi srov. Křížek 2017).

Ostřanský (2016) nicméně ukazuje, že kognitivní rozpor mezi negativní představou „mediálního“ či „virtuálního“ muslima a muslimem skutečným lze vyřešit tak, že pokud této představě reálný muslim neodpovídá, protože se chová lépe, než by napovídal stereotyp, jednoduše není chápán jako skutečný muslim. Přesvědčivost zavedeného stereotypu tedy ve výsledku nijak nezpochybňuje (ibid.: 45). Podobná strategie neutralizující možnost, že by reálná pozitivní zkušenost s konkrétním muslimem mohla vyvracet obecné negativní předsudky vůči muslimům, souvisí s konceptem *taqīja*. V tomto stereotypním pojetí – navazujícím na starší antisemitská klišé – jsou muslimové pokrytci, kteří něco jiného lidem z majority říkají a něco jiného si skutečně myslí a dělají.

<sup>3</sup> Dovolím si citovat z posudku anonymního recenzenta: „Mnohdy byli do této apologetické pozice vmanipulováni během dlouhodobých útoků na jejich osoby ze strany islamofobů. Na druhou stranu muslimové a jiné skupiny obyvatel od nich požadovali zastání. Udržet si neutrální vědecký postoj bylo nadmíru komplikované.“

Mají totiž povoleno nemuslimům lhát, přinese-li to muslimům prospěch. Proto nemuslimům představují islám tak, aby nevzbuzoval obavy. „Umírnění“ muslimové tedy o islámu mlží, pravý islám autenticky reprezentují jen extrémisté (Ostránský 2017: 15–31).

Jsme zde svědky toho, že ani sebeautentičtější a veskrze pozitivní osobní zkušenost s konkrétními muslimy či islámskými komunitami nemusí negativní stereotypy automaticky zpochybňovat a už vůbec ne vyvracet. Při střetu islamofoba s realitou totiž může být tato realita vyložena tak, že ho jen dále utvrdí v již existujícím postoji. K tomu navíc zřejmě přispívá i situace, kdy je společnost znejistělá a šíří se jí panika. V mediálních studiích tuto problematiku postihla klasická studie známá jako *Invaze z Marsu* (1938), provedená v předvečer druhé světové války po odvysílání stejnojmenného dramatu. Lidem, kteří fikci o útočících Marťanech uvěřili, v panice nepomáhalo, když se v situaci pokusili zorientovat na základě vlastní zkušenosti. Když se například panikařící posluchač podíval z okna a viděl na ulicích hodně aut, pokládal to za důkaz stupňujícího se konfliktu s Marťany. Marťané útočí a lidé se jim ve svých autech snaží ujet. Když naopak žádná auta neviděli, vyložili si to úplně stejně; jako důkaz zničených silnic a mostů v důsledku násilného střetu s Marťany (Jeřábek 2014). Příkladem podobného „alternativního“ čtení reality optikou islamofobie podle mého názoru bylo v kontextu migrační krize na sociálních sítích populární video zpěvačky Dominiky Myslivcové *Procházka Teplicemi* (2017). Bez znalosti místního kontextu bylo možno arabské lázeňské hosty úspěšně prezentovat jako nebezpečné imigranty zaplňující Česko: „Událostmi v posledních dnech jsem šokována, opravdu už i já začínám mít strach. Včera jsem byla v Teplicích a jsem šokována, kolik muslimů je již v tomto městě. Asi nejvíc mě překvapily arabské nápisy na obchodech a množství muslimů, kteří se už u nás chovají jako doma“ (podle Rosůlek 2017: 184).

## **Islamofobní spektrum: napříč společností, aneb nesourodost ideových východisek**

Předchozí deskriptivně laděný oddíl ukázal, jaké negativní stereotypy o muslimech a islámu v české společnosti kolují, případně jakým způsobem se dílčí stereotypy organizují v rámci jim nadřazených diskurzivních rámců. Jakkoliv oddělit stereotypy od jejich nositelů v podobě jedinců a sociálních skupin lze pouze analyticky a v realitě se obojí prolíná, předchozí oddíl chápal sociální realitu primárně jako soubor textů, ve kterých si lze číst a na základě toho o dané společnosti snad i cosi vypovídat. Následující pasáže naopak přiblíží

to, kdo a z jakých ideových či jiných pohnutek islamofobní postoje zastává. Jinými slovy, jde o snahu odhalit, jaké mentální, sociodemografické a především světonázorové charakteristiky s islamofobními postoji na úrovni jednotlivců i sociálních skupin věcně souvisejí. Dlužno předestřít, že na rozdíl od více či méně deskriptivního rozboru převažujících islamofobních stereotypů cirkulujících ve veřejném prostoru je podle mého názoru tento typ výzkumů v zárodečné fázi a spíše než spolehlivá a zároveň interpretačně použitelná zjištění generuje hypotézy. Jelikož pak ovšem tápeme v tom, v jakých společenských segmentech se islamofobní postoje koncentrují, tápeme i v tom, proč tyto postoje lidé vlastně zastávají a s čím to souvisí.

Muslimy vnímá většina české veřejnosti podle reprezentativních výzkumů krajně negativně, distancuje se od nich a obává se jich. Islám pak hodnotí ještě o něco hůře, spatřuje v něm bezpečnostní i symbolickou hrozbu (Topinka 2016: 265–273). Také víme, že mírnou tendenci k tolerantnějším postojům vůči islámu vykazují lidé mladší, voliči KDU-ČSL, TOP 09, STAN a Pirátů a lidé s přímou zkušeností s muslimy, například ti, kteří častěji cestují do arabských zemí (Čada – Frantová 2018). Tyto sociodemografické řezy ale s postoji vůči islámu souvisejí spíše *volně*, interpretačně s nimi proto daleko nedojdeme (srov. Topinka 2016: 265–273). To je dáno tím, že islamofobní postoje se vyskytují *napříč celou společností*. Netýkají se pouze určité socioekonomické vrstvy, ideového proudu, skupiny či subkultury. Proto je zřejmě obtížné obhajitelná představa, že existuje pouze jeden psychologický či sociologický typ islamofobů. Strach z muslimů totiž šíří jak respektované osobnosti a vzdělanci (Benjamin Kuras, Cyril Höschl, Klára Samková, J. X. Doležal, Václav Klaus, Jana Černochová), tak i lidé bez vzdělání z nejnižších společenských vrstev, lidé tíhnoucí k levici i pravici, ateisté i církevní představitelé, teenageři i senioři, straníci i bezpartijní, neonacisté i humanisté (Ostránský 2017).

Přesto existuje psychologizující kritická perspektiva, analyzující islamofoby zjednodušeně jako jednolitý tábor, který sdílí představu islámu jako politické ideologie a svým mentálním nastavením je blízký *táboru islámských fundamentalistů*. Vůči těm se sice podle této optiky islamofobové vymezují, ale zároveň je ke svému etablování a posilování potřebují, čímž dochází k roztáčení spirály nenávisti (Ostránský 2017). Na tuto podobnost upozornili například studenti teplického gymnázia, kteří se postavili za svou spolužačku Eman Ghaleb nosící do školy šátek: „Je spousta věcí, na kterých se shodne český odpůrce islámu s teroristou z Islámského státu. Oběma například hodně vadí, když muslimská dívka studuje“ (podle Kramáreková – Kostková – Jiráčková 2017: 131).

Jemnější analýzy však islamofoby nechápou takto zjednodušeně jako jednotlý tábor a zavádějí *dichotomické* typologie. Proto se také někdy rozlišuje islamofobie *ideová*, jež s islámem intelektuálsky polemizuje a odmítá ho, protože je údajně neslučitelný s demokracií, občanskou společností či svobodou žen, a naopak islamofobie *praktická*, která se projevuje v protestech proti výstavbě mešit, halal porážkám či nošení šátku. Podobně lze identifikovat islamofobii *vyšokou*, opírající se o propracované názory formulované uměřeným jazykem, a *nížkou*, jež pracuje s vulgaritami, verbalizuje se chybnou češtinou, dává na odiv neznalost a balancuje na hraně trestněprávní bezúhonnosti. Mezi oběma formami přitom zřejmě existuje napětí: představitelé vysoké formy se vymezují vůči zástupcům formy nízké, protože podle jejich pohledu jinak oprávněnou kritiku islámu v očích veřejnosti diskreditují (Ostržanský 2017). Odlišná, a podle mého názoru nosná,<sup>4</sup> dichotomie nabízí rozlišení na islamofobii *strategickou* a *populistickou*. Strategická islamofobie je charakteristická pro Spojené státy americké a souvisí se zahraniční politikou, jejími bumerangovými efekty a převažujícím mediálním obrazem muslimů z toho vyplývajícím (ropný šok 1973, krize s rukojmími zadržovanými v Íránu 1979–81, 9/11 a tzv. globální válka s terorismem, boj s Islámským státem 2014). Opačným typem je islamofobie populistická, jež je vlastní západní Evropě a souvisí s problematikou integrace muslimských přistěhovalců patřících vesměs do nižší socioekonomické vrstvy (sociální vyloučení, vraždy ze cti, ženská obřízka, šariatské zóny) (srov. Kropáček 2002).

Další analytické zjmenění směrem od zjednodušujících monistických (islamofobové jako analogie islámských fundamentalistů) či dichotomických (islamofobie vysoká versus nízká, strategická versus populistická) koncepcí nabízí Ivan Štampach (2017). Podle něj lze rozlišit hned tři velmi rozdílné motivy odporu k islámu: křesťanský, rasový a liberální. *Křesťanský* motiv podle Štampacha vychází z toho, že víra v Krista je v tuzemsku tradicí, která určuje identitu zdejší kultury a obyvatel. Misijně orientovaný islám je naopak cizorodý, ohrožuje historicky privilegovanou pozici křesťanství a eroduje tak českou tradiční identitu. K tomuto ideovému směru řadí i část katolické církve (kardinál Duka), avšak připouští, že v ní existuje i protipól k islámu otevřenější (Tomáš Halík).

Naopak na krajní pravici přítomný motiv *rasový* dle Štampacha vychází z představy o hierarchii přirozeně nerovných „lidských plemen“ chápaných

---

<sup>4</sup> Předchozí oddíl například ukázal, že ve Francii mají zřejmě ve veřejném prostoru silnější hlas proponenti islamofobie strategické, v Německu převládá islamofobie populistická a v České republice jsou oba dva názorové proudy zastoupeny rovnoměrně (srov. Čada – Frantová 2018a, 2018b).

na způsob ras či etnik („čmoudi“, „arabáči“, „negři“). Argumentace uplatněná moderním antisemitismem proti Židům je tak recyklována a aplikována také na odpor k muslimům. Arabové reprezentující v tomto pohledu muslimy jsou koneckonců také Semité, stejně jako Židé, s údajně odpornými zvyky, kulturou, vzorci myšlení, hygienickými návyky a kriminálními sklony. Jde o „špínu“, před níž je nutné čistotu „národního těla“ jakožto společenství krve uchránit. Zejména v souvislosti s tímto typem motivace Štampach upozorňuje, že současná islamofobie může být chápána jako historické pokračování novodobého antisemitismu (Štampach 2017).

Detailnější pohled na českou krajně pravicovou scénu nicméně podle Zbyňka Taranta identifikuje diferencovanější pohled na muslimy, než by se mohlo ze Štampachova líčení zdát (Tarant 2017). Aktuálním úkolem se totiž v optice krajní pravice skutečně zdá být uchránit rasově čistý bělošský životní prostor. Imigranti se k nám proto nemají pouštět, mají se vyhošťovat, případně rovnou zlikvidovat. To se přitom týká blízkovýchodních muslimů i křesťanů, nejde totiž o jejich odlišné náboženství či kulturu, ale o krev a rasu. Klíčové je nicméně to, že za hlavního nepřítele jsou pokládáni Židé (spolu se Spojenými státy a liberální demokracií) a za hlavní hrozbu židovské spiknutí za ovládnutí světa. Koneckonců chaos na Blízkém východě a následnou migraci údajně spustil Izrael. S blízkovýchodními muslimy se naopak lze, přinejmenším v pojetí části české krajní pravice, proti Izraeli a západním demokraciím spojit (l.c.).

Třetím motivem je podle Štampacha odpor k islámu z *liberálních* pozic. Vychází z obavy, že v západních společnostech rostoucí počet muslimů, hlásících se k údajně zcela odlišnému hodnotovému systému, časem zpochybní stávající pojetí lidských práv (mrzačící tresty, podřadné postavení žen, sexuálních menšin či nevěřících) (Štampach 2017). Racionální jádro těchto obav podle mého názoru evidentně existuje a pramení z dlouhodobé evropské zkušenosti s tím, že náboženská společenství obecně (tedy nikoliv pouze ta muslimská) čas od času vznášejí požadavky kolidující se svobodou jednotlivců nebo i s ústavním pořádkem a bezpečností celé společnosti (srov. Baroš – Dufek – Varga 2015). Ostatně ústavou zaručované svobody jednotlivců v Evropě historicky vznikly v reakci na tendenci státu, většiny a právě i církve tyto svobody pošlapávat (Zakaria 2004). Koncept *bránící se demokracie* proto říká, že v krajních případech lze omezit základní práva občanů ve jménu jejího zachování (Výborný 2017). Tohoto principu se podle mého názoru část islamofobů, jakkoliv nepromyšleně, skutečně dovolává. Podle Štampacha však liberálně motivovaná část islamofobního spektra nereфлекtuje základní *logický rozpor* své argumentace:

volání po omezení základních práv a svobod muslimů (praktikovat víru, slova, sdružování) ve jménu obrany právě těchto základních práv a svobod. Z mého pohledu více než sporným příkladem je zde Štampachovi českobudějovický entomolog Martin Konvička z IVČRN a Bloku proti islámu (Štampach 2017).

Štampachova „trojiční“ typologie dobře ukazuje, že stejně jako nelze do jedné pomyslné kategorie vtěsnat a poté kolektivně odsoudit všechny muslimy (jako „teroristy“ či „fundamentalisty“), nelze toto činit ani s islamofoby. Jde tedy správným směrem, když nabádá k jemnosti v rozlišování a překonává tak monistické či dichotomické koncepce. Zůstává však zároveň na půli cesty, když nabízí stále příliš hrubé schéma bránící uvidět pestrou realitu islamofobního spektra. S tou nás ve vazbě na Německo seznamuje Miroslav Mareš (2015: 12),<sup>5</sup> když rozlišuje přinejmenším osm vzájemně odlišných ideových variant moderního nepřátelství k islámu, které lze identifikovat i u nás. I tato typologie se však podle mého názoru hodí spíše pro analýzu tak zvané *vysoké* islamofobie a výroků, textů a manifestů jejich představitelů, jež obvykle nabízí propracovanou argumentaci a reflektuje svá ideová východiska. Oproti tomu „spontánní“ islamofobie *nízká* kombinuje různé motivy a narativy, aniž by se pozastavovala nad jejich vzájemnou logickou rozporností.

Tyto nuancovanější typologie však velmi dobře ukazují, že islamofobní spektrum je natolik pestré a široké, že si v jeho nabídce může téměř každý najít to své v souladu s osobním vkusem a ideovým zaměřením. Islamofobie proto dnes rezonuje napříč společnostmi, když oslovuje a mobilizuje nejrůznější společenské vrstvy a segmenty. Vitalita islamofobie tak patrně vyplývá z toho, že rozmanitá poptávka se nemíjí s podobně diferencovanou a specializovanou nabídkou (srov. Ostránský 2017). Zároveň zřetelně vidíme, že k uvážlivé kritice islámu, ba dokonce i k jeho nesnášenlivému odmítání, se lze dopracovat hned z několika odlišných až protichůdných ideových směrů. Také proto si podle mého názoru protimuslimská politika dokázala v období tzv. migrační krize najít svou vlastní cestu do většiny českých politických stran. Reprezentanty (srov. Mareš 2015; Ostránský 2017) takto roztržštěné islamofobní scény však zároveň vedle odporu k islámu nic dalšího nespojuje, což představuje její hlavní slabinu. Ani existence společného nepřitele tak nedokáže smířit rozdílná, až protichůdná ideová a hodnotová východiska. Ta vedou ke sporům a k neustálému štěpení bránícímu sjednocení do jednoho akceschopného bloku.

---

<sup>5</sup> Jedná se o koncept představený v knize Achima Bühla s názvem *Islamfeindlichkeit in Deutschland* (VSA Verlag, 2010).

## Mechanismy vzestupu české islamofobie: univerzální, či partikulární?

Nepřátelství a nenávisť k muslimům a islámu nejsou českým unikátem. Islamofobní postoje a různé důvody či mechanismy jejich vzniku, reprodukce a případně i posilování jsou různou měrou přítomny ve všech evropských zemích, jakkoliv se u nás arabista Bronislav Ostřanský v této věci pokusil identifikovat určitá specifika (Ostřanský 2016: 45–49).<sup>6</sup> Některá data podle něj například naznačují, že je v České republice *odpor vůči islámu nejsilnější*. Dalším českým problémem může být to, že se zde zejména během tzv. uprchlické krize po roce 2014 nenávisť vůči muslimům a islámu rychle přelila ze soukromé sféry do sféry veřejné (respektive obě sféry prorůstají, například na Facebooku). Lidé se za xenofobní názory již nestydí a nesdílejí je jen v okruhu svých známých. Naopak je dávají otevřeně a neskrývaně na odív a vzájemně se předhánějí v tom, kdo bude ve svém odsudku islámu či muslimů radikálnější a vulgárnější. V takovém triumfování vítězí ty nejextrémnější či nejhlupečtější názory. Rychle se pak posouvá lafka společensky přípustného, roste nenávisť vůči muslimům a z islamofobie se stává cosi *normálního a přijatelného*.

Islamofobové jsou tedy u nás *úspěšní* již tím, jak lehce jejich názory lidé přebírají jako neproblematické, a to včetně celebrit či politických, intelektuálních a mediálních elit. Ti všichni si o sobě podle Ostřanského vesměs myslí, že jsou slušní a spořádaní občané, kteří se distancují od rasismu či neonacismu. Jejich pocit morální nadřazenosti plyne z optiky dělící svět na dva homogenní a vnitřně sešikované tábory: muslimové jsou „ti druzí“, kteří jsou oproti „nám“, Čechům, křesťanům či Evropanům, diametrálně odlišní a cizí. Svě výpady proti islámu a muslimům pak chápou jako legitimní a oprávněnou formu odporu vůči islámu, protože se cítí být mluvčími a reprezentanty mlčící většiny právě z tohoto „našeho“ tábora (Ostřanský 2016). Úspěch islamofobů pak plyne také z toho, že se jim během tak zvané uprchlické krize (2014–16) podařilo dostat strach z islámu a nenávisť k muslimům *z naprostého okraje do samého centra veřejné debaty*, kde toto nové téma dominovalo nad tématy ostatními. Přitom koncept nastolování agendy (*agenda setting*) hovoří o tom, že moc má ve společnosti ten,

<sup>6</sup> Nutno uvést, že Bronislav Ostřanský česká specifika popisuje formou jakýchsi esejisticky vyjádřených hypotéz. Nejde o výsledek metodologicky přísně pojatého srovnávacího výzkumu, který by komparoval například západoevropskou a středoevropskou islamofobii a na základě tohoto srovnání se pak i detailně zaměřil na to, do jaké míry je česká islamofobie specifická a do jaké míry jde jen o variantu čehosi obecnějšího. Za tento kritický vzhled částečně vděčím jednomu z anonymních recenzentů.

kdo dokáže ostatním vnucovat témata, o kterých budou přemýšlet a diskutovat (srov. McCombs 2009). V návaznosti na Ostránského teze tak snad můžeme říci, že se z muslimů a uprchlíků stal pomyslný *obětní beránek*. Zraky veřejnosti se tak odvrací od řady jiných závažných problémů (soudní exekuce, klimatická změna, střet zájmů premiéra) směrem k tematice spojené s islámem. Frustrace a hněv veřejnosti, vyvěrající z chabého výkonu politiků, kteří jsou u moci, se zaměřuje na zástupný problém v podobě muslimských uprchlíků (ke konceptu obětního beránka Coser 1956; Bauman 1997).

Druhý problém s vystupňovanou islamofobií spočívá v tom, že se vedle verbálních útoků množí vážnější akty diskriminace, vylučování a fyzického napadání muslimů a muslimek v Česku. Zatímco Ministerstvo vnitra relativně nový fenomén zločinů z nenávisti namířených proti muslimům ve svých každoročních Zprávách o extremismu mapuje od roku 2014, přičemž konstatuje jejich marginálnost na úrovni jednotek ročně (srov. Kalibová – Petruželka – Walach 2017), výzkum realizovaný v roce 2015 týmem sociologa Daniela Topinky přímo mezi českými muslimy ukazuje, že se s nenávistí setkala většina tuzemských vyznavačů islámu. Podle sociologické ankety sice převažuje neverbální agrese, jako jsou posuňky, případně vulgární nadávky nebo strhávání šátků zahaleným muslimkám, přesto však každý pátý muslim u nás zažil i zkušenost s vážnějším fyzickým napadením (Linhartová – Janků 2016).<sup>7</sup>

Organizace In IUSTITIA během roku 2014 podrobně zdokumentovala deset islamofobních útoků. V důsledku uprchlické krize a s ní související vyhocené společenské „debaty o islámu“ se nicméně počet útoků na muslimy roku 2015 ztrojnásobil. Překonal tak antisemitsky motivované útoky a dosáhl téměř úrovně srovnatelné s útoky protiromskými, jež u nás statistikám zločinů z nenávisti dlouhodobě dominují. Od té doby se počet islamofobních ataků stále drží na poměrně vysoké úrovni. Roku 2016 totiž bylo podle nejnovějších dat zaznamenáno dvacet osm útoků, roku 2017 dvacet jedna.<sup>8</sup> Islamofobní násilí tak sice dále nenarůstá, ale po opadnutí největších emocí souvisejících s uprchlickou

---

<sup>7</sup> Data z policejních statistik a sociologického šetření jsou neporovnatelná také proto, že v prvním případě jde o shrnutí útoků proti muslimům za jeden kalendářní rok, zatímco sociologové se při dotazování v citované anketě žádným časovým horizontem neomezovali. Navíc právnička Klára Kalibová z nevládní organizace In IUSTITIA nepoměr mezi údaji vnitra a sociologickými šetřeními vysvětluje tak, že policejní statistiky podchytí pouze špičku ledovce zločinů z nenávisti: odrážejí totiž spíše aktivitu a momentální priority policie než skutečný rozsah daného typu kriminality. Telefonický rozhovor autora s Klárou Kalibovou, duben 2019.

<sup>8</sup> E-mailová korespondence s Václavem Walachem, data postoupena autorovi v dubnu 2019.



krizí ani nepokleslo na původní úroveň. Za anonymními statistikami se přitom mnohdy skrývají skutečná lidská dramata (Kalibová – Petruželka – Walach 2017).

Výmluvným příkladem je arabská rodina válečných uprchlíků, kteří u nás získali azyl, nicméně krátce po nastěhování do pronajatého bytu jim kdosi znečistil exkrementy vchod a přidal nápis „Táhněte!“. Policie vše formálně prošetřila a případ odložila, neboť pachatele se nepodařilo vypátrat. Rodina i tak hodnotila policejní práci kladně a také se z vlastní iniciativy hned seznámila se sousedy. Přesto prvotní incident v rodině hned od počátku zasel strach a nedůvěru vůči české společnosti. A ten je průběžně posilován drobnějšími incidenty, jako jsou narážky na nošení šátku ve veřejném prostoru nebo běžná nedorozumění syna v mateřské školce. Zdánlivé banality tak vedou k tomu, že je rodina rozdělená v názoru na to, zda nejsou v Česku ohroženější než v občanskou válkou postižené vlasti. Matka ze strachu téměř nevychází z bytu, třebaže se ataky proti rodině drží v mezích pouhého zastrašování. Zejména starší dcera se chce raději vrátit do vlasti s argumentem „raději zemřít jako člověk než zažívat neustálé ponižování.“ Daleko tragičtější dohru měl pak incident, kdy na dva rusky hovořící muže z bývalého Sovětského svazu – u nás legálně usazené – reagovali dva Češi slovy: „Tak už je tady máme, Islámský stát!“ Cizinci, kteří ani nebyli muslimy a verbálnímu napadení nerozuměli, požadovali vysvětlení. Toho se jim dostalo v podobě útoku nožem, který u mladšího z nich znamenal poškození vnitřních orgánů a trvalé následky. Vedle neschopnosti živit rodinu s malým dítětem hodnotí napadený nejhůře výsledek soudu, u kterého útočník dostal za těžké ublížení na zdraví jen podmíněný trest a nijak se neomluvil (Kalibová – Petruželka – Walach 2017).

Z dosud v Česku „neviditelných“ muslimů, o které se minimálně až do 11. září 2001 s výjimkou úzce zaměřených akademických specialistů nikdo nezajímal, se tedy stává veřejný nepřítel. Stejně tak z těch, kdo se jich – skutečně či jen domněle – „zastávají“. Již od 11. září 2001 vedou islamofobové nepřátelskou kampaň proti orientalistům a religionistům vyjadřujícím se k muslimům a islámu.<sup>9</sup> Během tzv. uprchlické krize pak prokazatelně – a dramaticky – narostly i útoky na dobrovolníky, kteří pomáhají uprchlíkům z převážně muslimských zemí, nebo na nevládní organizace zabývající se migrací. Takový útok organizace In IUSTITIA zaznamenala roku 2014 jen jeden. Roku 2015 to již ale bylo osmnáct útoků a následujícího roku dokonce dvacet pět zdokumentovaných a ověřených činů (Kalibová – Petruželka – Walach 2017).

<sup>9</sup> Za tento postřeh vděčím jednomu z anonymních recenzentů.

Zatímco se tedy v seriózních médiích intenzivně diskutuje o nepřijatelnosti antisemitismu a s ním souvisejícího násilí, útoky proti muslimům si podle Bronislava Ostránského srovnatelnou mediální pozornost a odsouzení dosud nezískaly. Zatímco používat výrazy jako „židák“ či „cigoš“ je považováno za nepřijatelné, dehonestující výrazy jako „mohamedán“, „arabáč“ nebo „ručníkář“ se tolerují. Zatímco vyzývat k novému židovskému holocaustu by bylo nepřijatelné, trestní stíhání proti Martinu Konvičkovi z Bloku proti islámu za výroky z roku 2015 bylo zastaveno (2018). Přitom měl politik zvaný i do mainstreamových médií na Facebooku napsat: „Pokud vstoupíme do politiky, vyhraje volby, vás, muslimové, nameleme do masokostní moučky.“ A aby nenechal nikoho na pochybách, v dalších vyjádřeních podle obžaloby v podobném genocidním duchu tvrdil: „Koncentráky pro muslimy naštěstí budou, ne bohužel. Řekli si o to sami.“<sup>10</sup> Českým specifíkem by tak snad mohl být i *dvojitá morální metra*, když islamofobii tolerujeme, zatímco jiné formy xenofobie odsuzujeme (Ostránský 2016).

V této souvislosti se jako adekvátní nejeví ani reakce veřejnoprávních médií, natož těch komerčních či tzv. alternativních (dezinformačních). Toto pro novináře dlouho neznámé, okrajové a „exotické“ téma se velmi rychle proměnilo v téma aktuální a ústřední, na což nebyli připraveni. Znamená to, že se sice „o islámu“ najednou hovoří a informuje hodně, avšak informace zůstávají *povrchní*; stejně jako po zhlédnutí desítek dvouminutových zpravodajských relací o vývoji izraelsko-palestinského konfliktu zůstává divák dezorientován úplně stejně, jako byl na začátku (srov. Philo – Berry 2011). Novinářská bezradnost v tom, jak s problematikou naložit, se částečně projevila i úpornou snahou o *vyváženost*. Možná proto, že konfrontace protichůdných názorů generuje konflikt, který publikum přitahuje a zvyšuje tak sledovanost. Buď jak buď, média se přiklonila k alibistickému schématu „pět minut pro pana Žida, pět minut pro pana Hitlera“. Výsledkem je mimo jiné nerozlišování faktů od názorů či vyložených nesmyslů. A také jistá *krize expertů*, jejichž slovo má stejnou váhu jako slovo laiků a jejichž nuancovanější pohledy jsou považovány za zbytečné, protože jen komplikují ve skutečnosti jednoduchou a jasnou věc. Nebo rovnou za nedůvěryhodné, protože se odmítají jasně postavit na jednu nebo druhou stranu sporu polarizujícího společnost (Ostránský 2016).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> DTVV.cz z 12. 8. 2015. Dostupné z <https://video.aktualne.cz/dtvv/konvicka-pujdu-do-voleb-na-poradu-je-jednani-se-svobodnymi/r~a97ce8e6410a11e5974b0025900fea04/> [cit. 2019-09-16].

<sup>11</sup> Anonymní recenzent zde podle mého názoru správně připomíná, že kořeny krize expertů na islám jsou staršího data a souvisejí s jejich znevěrohodňováním započatým již po 11. září 2001. Proto jejich

Komerční média se přitom, zřejmě z ekonomických důvodů, snaží o problematice islámu a muslimů referovat tak, aby se trefila do již existujících představ a převažujícího vkusu publika. Média, jež jsou motivována snahou dosáhnout co největší sledovanosti, a tedy i vyšších příjmů z inzerce, tak vycházejí vstříc poptávce vůči islámu nedůvěřivé a negativně naladěné veřejnosti a jen dále posilují již přítomné negativní stereotypy. Veřejnost z nich pak slyší jen to, co slyšet chce, a stává se stále islamofobnější. Začarovaný kruh daný vzájemným posilováním nabídky ze strany médií a poptávky ze strany publika se pak roztáčí (Ostránský 2017).

Podle Ostránského je u nás obraz muslimů deformován také *množstevním nepoměrem* mezi českými muslimy (odhadem 10 až 20 tisíc, Ostránský 2016; srov. Topinka 2015) a protiislámskými aktivisty, jejichž počet podle příznivců facebookové skupiny *Islám v ČR nechceme* určil na asi 160 tisíc (2015). Přitom některé výzkumy naznačují, že skutečnost, že člověk zná osobně nějakého muslima, stejně jako cestování do převážně islámských zemí, *mírně* snižuje islamofobii (srov. Novotný – Polonský 2015; Topinka 2016; Čada – Frantová 2018a, 2018b). Tento mechanismus „vakcinace“ proti islamofobii ale v Česku vzhledem k výrazně minoritnímu zastoupení muslimů v celkové populaci nemůže příliš fungovat. Nehledě na to, že jsou ve hře další mechanismy, jež dokáží neutralizovat potenciál pozitivní zkušenosti s konkrétními muslimy při rozbíjení negativních předsudků a stereotypů (diskutováno v sekci pojednávající o podobě a perzistenci stereotypů).

Zatímco se navíc četní islamofobní aktivisté zorganizovali hned do několika platforem a vstoupili do veřejného prostoru, podle zjištění sociologa Daniela Topinky jsou čeští muslimové „neviditelní“ také proto, že se většinou *nesdružují a neorganizují*, a pokud ano, tak spíše na bázi krajanských sítí, nikoliv náboženských komunit kolem mešit a modliteben (Topinka 2016). A především se velkým obloukem *vyhýbají médiím a z veřejné sféry se spíše stahují*. Toto vytlačování z veřejného prostoru přibližuje dvacátнице Sára s českým občanstvím: „Nemám potřebu ostatním něco dokazovat ani snahu měnit jejich názory. Dříve jsem se ozývala na Facebooku, zejména kolem roku 2014, ale už jsem s tím přestala, protože některé útoky proti mně pak byly hodně osobní“ (podle Kramářeková – Kostková – Jiráčková 2017: 139). Podle Ostránského je potom logické, že společenskou debatu ovládají islamofobní názory, kterým nikdo

---

hlas během tzv. uprchlické krize již nemohl mít takovou váhu a odpůrci muslimů a islámu je daleko snáze zaškatulkovali jako součást tábora „vítačů“ či „sluníčkářů“.

neoponuje (Ostránský 2016). Muslimové jsou pak těmi, kdo v českém „sporu o islám“ disponují nepoměrně slabším hlasem. Což se například v Německu, Francii nebo Velké Británii s prokazatelně daleko početnějšími a snad i lépe organizovanými a aktivnějšími muslimskými komunitami nemůže tak lehce stát.

Vedle vyjadřování frustrace nebo stahování se z veřejného prostoru však stále existuje i alternativní poloha. A to je občanská snaha alespoň menší části českých muslimů o organizovanou akci, překlenování rozdílů a stavění mostů mezi minoritou a majoritou. Například případová studie politizace islámu v Teplicích (2014–16) podle mého názoru zřetelně ukazuje, že islamofobii lze účinně moderovat, přičemž v tom mohou hrát klíčovou roli právě i jakkoliv nepočetní čeští muslimové (srov. Kramáreková – Kostková – Jiráčková 2017).

Českým specifikem je podle Ostránského snad také to, že zatímco před rokem 1989 bylo Československo zahraničněpolitickým spojencem arabských diktatur vymezujících se proti Izraeli a Spojeným státům, po roce 1989 se z naší země stal naopak nejspolehlivější evropský *spojenec Státu Izrael* (Ostránský 2017). Česká společnost tak začala spolu s izraelskou kulturou objevovat také negativní izraelský diskurs o Arabech (srov. Tureček 2016). Po roce 1989 se tak u nás nepřátelství k islámu dle mého názoru napájelo zprvu ze *strategické islamofobie*, jež je charakteristická pro Spojené státy a vyvěrá ze zahraniční politiky a jejich případných bumerangových efektů (dále posíleno útoky z 11. září 2001 a účastí české armády na misích v Afghánistánu, Iráku a Mali), spíše než z *populistické islamofobie*, jež je charakteristická pro západní Evropu a vyvěrá z problémů s integrací přistěhovalců původem z převážně muslimských zemí a ze související debaty o krizi multikulturalismu (ke konceptům strategické a populistické islamofobie srov. Kropáček 2002; Ostránský 2017).

Dalším specifikem může být relativně *sekularizovaná společnost* (alespoň na úrovni autostereotypu), nedůvěřující jakýmkoliv projevům víry, dvojnásob ve veřejném prostoru (Ostránský 2017). Islamofobie se pak může jevit jako podmnožina obecnějšího fenoménu *religiofobie* (Štampach 2017). Čeští muslimové tak mohou trpět *vícenásobnou stigmatizací*: nepřátelství a vylučování pramení z toho, že jsou chápáni jako silně věřící, ke všemu v cizorodou formu víry, vesměs navíc patří k odlišné etnické skupině a jde o cizince s migračním statutem (Topinka 2016).

Navíc naše od vnějšího světa i na poměry východního bloku relativně izolovaná země s etnicky výrazně homogenním obyvatelstvem po roce 1989 zažila *vpád globalizace* (srov. Ostránský 2016). Desetiletí trvající trend etnické a náboženské homogenizace české společnosti započatý židovským a romským

holocaustem, pokračující odsunem Němců a vrcholící rozpadem federace a rozchodem se Slováký a Maďary se během devadesátých let 20. století postupně otočil. Společnost se naopak stala více etnicky, socioekonomicky a kulturně pluralitní, méně přehlednou, předvídatelnou a stabilní. Domnívám se přitom, že společenské změny u nás byly prudší než v západní Evropě, také proto je u nás tendence k islamofobii vyšší než na Západě. Došlo totiž k *souběhu* polistopadové politické, ekonomické a civilizační *transformace* od totalitní společnosti s centrálně řízeným hospodářstvím ke společnosti liberálně-demokratické, vyzývající volný trh s rostoucím tlakem *externích globálních sil* (zahraniční investice, technologické změny, migrace, evropská nařízení), jimž čelí i západní Evropa. Ne všichni ale dokázali využít příležitostí a profitovat z nich, leckoho rychlost změn a jejich směr znejistily.<sup>12</sup> Personifikací těchto změn se stali muslimové jako prototyp cizince – odpor ke změnám pak zřejmě generuje odpor k jejich domnělým nositelům (srov. Bauman 1999).<sup>13</sup> To by také částečně vysvětlovalo relativně vyšší odpor k uprchlíkům a islámu ve východním Německu, Polsku, Maďarsku a Česku.

Další alternativní výklad středoevropského, a tedy i českého, specifika by se však neměl dívat zpět v řádech desetiletí, nýbrž staletí. Dosavadním výkladům české islamofobie totiž vesměs chybí *historická hloubka*, nejčastěji se zohledňuje odlišnost období před a po „jistém“ 11. září 2001, za nejnovější mezník je pokládána tzv. uprchlická krize (stručnou historickou skicu nabízí Mareš 2015). Nicméně ve středověké české kultuře a kronikách se etabloval arabský muslim jako „vzdálený jiný“ na způsob „pohana za mořem“ či heretika a česká šlechta se účastnila druhé a třetí křížové výpravy do Svaté země. Takzvané turecké nebezpečí a války s Turky pak byly realitou od dob krále Jiřího z Poděbrad, vlády Jagellonců a poté i Habsburků. Tuto éru pokládám za klíčovou pro porozumění

<sup>12</sup> Na tomto místě anonymní recenzent trefně upozorňuje, že ke snížení pocitu znejistění jen těžko pomůže osobní seznámení s konkrétním muslimem.

<sup>13</sup> Příkladem by zde byla skupina „rozhněvaných bílých mužů“ (Saša Vondra, Jaroslav Foldyna, Václav Klaus mladší a jeho projekt politické strany Trikolora). Představují zajištěnou střední třídu, mají vysoké vzdělání, ale odmítají přijmout novodobé společenské změny, protože se díky nim v jejich očích hroutí svět, ve kterém vyrostli a přestávají fungovat sociální kategorie, na které byli zvyklí (inkluze ve školství, gender a genderová rovnost, homosexualita a její tolerance, ekologické problémy a jejich řešení, podpora cyklistiky a restrikce vůči automobilistům, podpora nekuřáků a restrikce vůči kuřákům, multikulturalismus). Jinými slovy, část příslušníků majoritní společnosti se ve své vlastní zemi začíná cítit jako přehlížená, vysmívaná, diskriminovaná a na vedlejší kolej odsouvaná menšina, kterou nereprezentují politici ani média. Za tento vhléd i formulaci vděčím Zuzaně Rendek. Emailová komunikace z 26. září 2019.

středoevropskému prostoru, jakkoliv je obtížné vystopovat reprodukci<sup>14</sup> negativních a zároveň dynamicky se proměňujících stereotypů v čase, tedy jejich kontinuitu a diskontinuitu a věcnou vazbu na současnou islamofobii. Buď jak buď, muslimy tehdy i v lidových představách již nereprezentoval etnický Arab, nýbrž Turek, do válek proti Turkům bylo stále více odváděno i obyvatelstvo českých zemí, vybíraly se speciální válečné daně, sloužily se zvláštní mše za vítězství a státní propaganda také patrně sváděla některé útrapy obyvatelstva právě na Turky a válečné soupeření s nimi (srov. Bečka – Rataj 2007a, 2007b).

### Protiislámská politika: z okraje do hlavního proudu?

Podle Bronislava Ostránského je českým unikátem také to, že zdejší *hlava státu* je proponentem islamofobie, hrdým na to, že u nás nenávisť k muslimům pomohl před mnoha lety zavádět. Zde se však hodí Ostránskému připomenout, že zejména během tzv. uprchlické krize se proti muslimům a islámu ostře vymezil také maďarský premiér Orbán i polská politická reprezentace. Jde tedy opět spíše o specifikum středoevropské.<sup>15</sup> Nicméně legendárním se stal Zemanův paušalizující výrok na konferenci pořádané Ministerstvem zahraničí z roku 2011, v němž všechny muslimy vměstnal do jednoho pomyslného pytle: „Nepřítelem je anti-civilizace táhnoucí se od severní Afriky až po Indonésii. Žijí v ní na dvě miliardy lidí a financována je dílem z prodeje ropy, dílem z prodeje drog“ (podle Ostránský 2016: 51). Proslulost si získaly i další na konferenci pronesené provokativní teze, kvůli nimž bylo na Zemana dokonce podáno trestní oznámení. Islámská (anti)civilizace je prý agresivnější a netolerantnější než civilizace ostatní. Všichni muslimové údajně sice nejsou teroristé, ale všichni teroristé jsou muslimové. Islám přitom není náboženskou vírou, ale spíše totalitní ideologií na způsob komunismu či nacismu. Přičemž je naivní rozlišovat mezi umírněnými a radikálními muslimy úplně stejně jako mezi umírněnými a radikálními nacisty či komunisty (podle Mareš – Mochťak 2015: 167).

Výroky prezidenta Zemana o islámu ve společnosti vždy rezonovaly. Poskytl tak morální podporu a zdání společenské přijatelnosti široké protiislámské scéně, která symbolicky vyvrcholila během oslav u příležitosti státního svátku

---

<sup>14</sup> Anekdotické evidence kulturní reprodukce negativního obrazu Turků by však bylo dosti. Součástí prohlídky na jednom z nejnavštěvovanějších českých zámků v Českém Krumlově je například i výklad o schwarzenberském erbu s hlavou Turka rozklovanou od havrana, připomínající vítězství nad Turky v bitvě u Raabu v Uhrách (1599). Za postřeh vděčím Zuzaně Rendek.

<sup>15</sup> Za tento postřeh vděčím jednomu z recenzentů.

17. listopadu společným vystoupením s politiky Úsvitu – NK a Bloku proti islámu na pražském Albertově (2015). V reakci na kritiku se Zeman od těchto uskupení sice distancoval (prý podrobně neznal jejich postoje), legitimitu štvavým protimuslimským názorům však již zvýšil (Mareš – Mochťak 2015: 166). Avšak nad rámec Bronislava Ostránského je zapotřebí říci, že jistým průkopníkem protiislámské politiky byl již prezident Václav Klaus (2003–13). Zprvu byl k islámu spíše smířlivý, v reakci na teroristické útoky z 11. září 2001 se zasazoval za rozlišování islámu, který podle něj není hrozbou pro Evropu, a islamismu, který takovou hrozbu představuje. Avšak postupně spatřuje stále větší ohrožení i ze strany běžných muslimů reprezentovaných masovým přistěhovalectvím, které podle něj narušuje evropské tradice a boří kulturní jednotu i společenský konsenzus, jež je proti nim zapotřebí bránit (Mochťak 2015).

S pozicí českých prezidentů souvisí to, že názory donedávna přítomné pouze na krajní pravici a dlouho označované za nepřipustné, extrémistické či populistické se velmi rychle etablovaly v *politických stranách hlavního proudu*, aniž by to straníky či širší veřejnost výrazněji znepokojovalo (Ostránský 2016). Jak tento posun podle mého názoru trefně okomentoval známý český neonacista z Dělnické strany sociální spravedlnosti (DSSS) Tomáš Vandas (2016): „Naše názory nejsou vůbec extrémistické. V roce 2009 jsem byl za svůj projev v Brně, kde jsem varoval před uprchlickou vlnou tsunami, odsouzen. Pan prezident teď opakuje to samé, co já jsem říkal již před lety. Pokud se tedy takto cítí být extremistou a neonacistou, tak vítějme na stejné lodi.“ Zatímco například v Německu se podle politologů Lukáše Zahradníka a Přemysla Rosůlka všechny levicové politické strany včetně sociálních demokratů a zelených hlasitě vymezují proti islamofobii, česká politická scéna většinou surfuje na vzednuté vlně protimuslimských a protipřistěhovaleckých nálad, čímž nesnášenlivost dále přizívuje (podle Zahradník – Rosůlek 2017: 101).

To se podle analýzy stranických volebních programů a výroků jejich politiků z období tak zvané uprchlické krize (2015–17) týkalo KSC, ODS i ANO, v jehož rámci se protiimigrantské a islamofobní postoje pokoušel neúspěšně mírnit pouze ministr spravedlnosti Jiří Pelikán a poslanec Jiří Zlatuška. Naopak ČSSD téma migrace a islámu za předsednictví Bohuslava Sobotky asi nejvíce rozdělávalo, když Milan Chovanec reprezentoval křídlo protimigrační, Jiří Dienstbier se stavěl za přijímání uprchlíků a Bohuslav Sobotka se snažil obě křídla vyvažovat skrze středovou pozici. Nejméně častým přístupem byla snaha vůbec se k tematice nevyjadřovat, zřejmě ze strachu, aby se daná strana nedostala do rozporu s převažujícím veřejným míněním a nepřišla tak o politické body. Což byl zřejmě

případ zelených, jakkoliv jejich oficiálním argumentem zdůvodňujícím ignoraci tematiky migrace byla snaha dát prostor důležitějším tématům.

Pouze menšina politických stran, jmenovitě KDU-ČSL a TOP 09, tak korigovala převažující narativ. Odmítala zjednodušující spojování muslimů s terorismem a zasazovala se za mezináboženský dialog či za nepopulární pomoc uprchlíkům, jakkoliv zároveň připomínala, že jde vskutku o lidi z jiných kultur, při jejichž integraci musí být stát důsledný. Podle těchto dvou stran by přitom bylo nejlepší, aby se azylanti po odeznění konfliktů v jejich zemích vrátili domů (Zahradník – Rosůlek 2017). Nicméně Michal Mochťak (2015: 147–164) hodnotí pozici *konzervativního politického spektra* odlišně, respektive nuancovaněji a díky delšímu časovému záběru i dynamičtěji (2005–15). Identifikuje totiž vůči islámu kontinuálně vstřícnou pozici TOP 09 a naopak stále negativější postoje v řadách KDU-ČSL a především v ODS, postižené po roce 2013 vnitřní krizí, jejíž nové vedení v čele s Petrem Fialou se na tematice islámu a migrace silně profilovalo (například vlivná poslankyně Jana Černochová, vypjatý strach naopak tlumil Stanislav Kubera s bohatou zkušeností s muslimy z Teplic).

Zároveň je pro Česko podle politologů Lukáše Zahradníka a Přemysla Rosůlka specifické, že *radikálně pravicoví populisté* – SPD, DSSS, Blok proti islámu – v celostátních, ale ani krajských či obecních, volbách příliš nebudují. Což může souviset i s tím, že jejich agendu přebírá politický hlavní proud (Zahradník – Rosůlek 2017). Časová osa formování protiislámské politiky ale podle mého názoru dovoluje stanovit i opačnou hypotézu: hlavní proud české politiky (zejména konzervativní strany a oba prezidenti) ve veřejném prostoru nastolil protimuslimskou a protipřistěhovaleckou agendu jako první (a to i důrazem na naši účast ve válce proti tzv. islámskému terorismu) a poté se zejména během tak zvané uprchlické krize začal obávat, že se ho úspěšně zmocní anti-systémové strany, a proto ještě dále přidal v rétorické razanci na adresu islámu.

Jakkoliv program radikálně pravicových populistů souzní s naladěním veřejnosti, nabízejí pouze jedno téma (odpor k přistěhovalcům a islámu bývá doplněn o odpor k Evropské unii) a jde o nestabilní a neustále se rozpadající subjekty neschopné spojit síly. Navíc trpící různorodostí až protichůdností ideových východisek svých představitelů, jejich osobní revnivostí a závislostí na charismatických osobnostech, jež však vedle sebe nesnesou nikoho dalšího (Tomio Okamura, Martin Konvička). To budou zřejmě další faktory, které těmto uskupením brání dosáhnout výraznějšího volebního úspěchu (Mareš 2017; Zahradník – Rosůlek 2017).



## Reflexe dosavadního bádání

### *Namísto lidí se studují texty*

Podobně jako se kdysi západní orientalisté pokoušeli skrze studium Koránu a sunny pochopit myšlení a jednání muslimů, dnes se čeští vědci snaží skrze studium islamofobních textů a výroků pochopit myšlení a jednání islamofobů.<sup>16</sup> Navíc přitom mnohdy nereflktují metodologii, kterou při analýze oněch textů vlastně použili, jakoby znalost jazyka textů „domorodců“ (zde čeština) byla postačujícím výzkumným nástrojem (Bronislav Ostránský, Daniel Křížek, Zora Hesová, Ivan Štampach). Výzkumu islamofobie tak lze paradoxně vytknout totéž, co Abdel-Malek (1963) či po něm Edward Said (2006) kdysi vytýkali výzkumu Orientu a Orientálců. Naprosto dominantní metodou je totiž i zde metoda obsahové analýzy textů, která směřuje k odkrytí typických stereotypů či diskurzů, jež jsou ilustrovány kanonizovanými islamofobními díly (kniha *Proč už nejsem muslim*), internetovými platformami (server Eurabia, facebooková stránka IVČRN) či výroky (třeba prezidenta Zemana, Martina Konvičky nebo Benjamin Kurase). Poměrně detailně a spolehlivě proto víme, co elitní islamofobové na adresu islámu a muslimů říkají (dvanáct frekventovaných stereotypů podle Daniela Křížka, šest základních klíšé podle Ondřeje Beránka a Bronislava Ostránského, šest diskurzivních rámců podle Karla Čady, tři diskurzivní vrstvy podle Zory Hesové, podrobný popis volebních programů a výroků reprezentantů politických stran u týmu kolem politologa Miroslava Mareše, detailní rozbor výstupů zpěváků u Přemysla Rosůlka). Můžeme dokonce v návaznosti na Saidovu kritiku akademické orientalistiky říci, že ani zde nedochází ke generování převratně nového vědění, ale spíše k udržování, recyklování a maximálně zpřesňování již zavedených pohledů na islamofobii. Výše řečené platí i pro relativně rozšířené výzkumy mapující mediální obraz muslimů, jakkoliv tyto výzkumné projekty s konceptem islamofobie nemusí přímo pracovat (srov. Sedláčková 2010; Korečková – Lužný 2016; Burešová – Sedláková 2016).

Oproti tomu tápeme a spíše se na základě studia textů jen nepřímým domýšlíme, *proč* toto vše islamofobové vlastně říkají (fundamentalistická mentalita podle Bronislava Ostránského, tři ideové motivy podle Ivana Štampacha, reakce na geopolitické soupeření, problémy s integrací přistěhovalců a politiku identity

<sup>16</sup> Antropoložka Zuzana Rendek z FHS UK upozorňuje, že v počátcích antropologie, kdy byla tato disciplína ještě v područí evolucionistických představ, sepisovaly hlavní kapacity oboru klíčová díla, aniž by se kdy s reálným „divochem“ setkali. E-mailová komunikace z 26. září 2019.

v globalizaci znejistělé době podle Zory Hesové). Ale už vůbec netušíme, *kdo* islamofobové vlastně jsou. Pouze docházíme ke zjištění, že jde o mimořádně široké a heterogenní sociální pole jdoucí napříč všemi základními sociodemografickými řezy společností. Implicitní záměna islamofobů (analýza islamofobního spektra) za kanonické islamofobní texty (analýza stereotypů) a jejich následný rozbor navíc podle mého názoru ústí v esencializaci islamofobů. Statické diskurzy spletené ze vzájemně provázaných stereotypů, tedy projevy islamofobie, totiž sugerují existenci statických islamofobních postojů či mentalit (například analogie islamofobie a islámského fundamentalismu, typy islamofobů dle motivů). Lze ovšem oprávněně pochybovat, zda tyto zakonzervované konstrukty vytvořené na základě studia textů v realitě (a nejen v čisté podobě weberovských ideálních typů) vůbec existují a zda k nim lze úspěšně přiřazovat konkrétní lidi z masa a kostí (například stejně jako Štampach chápat Martina Konvičku, hrozícího koncentračními tábory pro příslušníky muslimské menšiny či omezováním práv občanů z majority s jiným názorem, jako typického reprezentanta liberálního motivu odporu proti islámu). Islamofobní spektrum navíc může být na rozdíl od statických textů dynamické: lidé do něj mohou vstupovat, pohybovat se v jeho rámci a zase ho opouštět.

Konečně, akademici při rozboru islamofobních stereotypů často vystupují i jako polemici snažící se daná klíše vyvracet či uvádět na pravou míru (Bronislav Ostránský, Daniel Křížek, Ivan Štampach). Avšak podle mého názoru se českou „debatou o islámu“ otřesená a zpochybněná identita akademiků mimoděk a nerefleksivně konstruuje, posiluje nebo alespoň marně reklamuje v opozici vůči islamofobům, respektive v opozici vůči islamofobním textům a na jejich základě konstruované představě islamofobů. Uplatňují se přitom familiární saidovská binární opozita: na jedné straně stojí nadřazené expertní vědění racionálního, kultivovaného, osvíceného, demokratického a tolerantního akademika, na straně druhé méněcenné laické vědění iracionálního, sprostého, tmářského a předsudečného, „nahnědlého“ a netolerantního xenofoba. Síly civilizace a pokroku se střetávají s primitivou a barbarem.<sup>17</sup> Akademik pak spíše polemizuje, než naslouchá. Navíc alespoň ve vědeckém subsystému je to akademik, kdo rozhoduje o tom, kdo je a není vědec, jaké otázky si má klást a jaké odpovědi jsou či nejsou pravdivé. Ve vztahu vědec–islamofob je tak alespoň ve vědeckém subsystému zřetelná mocenská asymetrie, vědec je ten, kdo má

<sup>17</sup> Tato saidovská binární opozita zároveň ve svém pohledu na akademiky zřejmě uplatňují, pouze v opačném gardu, islamofobové. Za tento postřeh vděčím anonymnímu recenzentovi.

poslední slovo. Toto vše ústí když ne v dehumanizaci islamofobů, tak alespoň ve ztrátu weberovské empatie a schopnosti porozumění významům a smyslu, jež islamofobové přičítají islámu, muslimům a svému jednání. Tuto poslední kritickou a značně generalizující tezi formulují v takto provokativní a vyhocené podobě – konstruující kompaktní antagonistické tábory islamofobů a akademiků – jako hypotézu. Jejím cílem je prohloubit seberefektivitu vědců a položit si otázku, zda se limitem vědeckého zkoumání islamofobů (spíše než textů) nestalo přílišné odcizení obou skupin, k němuž došlo v důsledku občanské angažovanosti některých vědců (jakkoliv autorovi tohoto textu osobně sympatické) ve vyhocené veřejné debatě.

### *Studium vysoké islamofobie na úkor nízké, manifestní na úkor latentní*

V návaznosti na předchozí bod se zdá, že se studuje spíše tak zvaná islamofobie vysoká. Tedy ta promyšlená, precizně a strukturovaně formulovaná a cíleně publikovaná. Nikoliv ta nízká, určená mnohdy pro nejbližší okolí, nebo dokonce ta nijak neverbalizovaná a s nikým nesdílená, a tedy latentní, jejíž spontánní projevy se vesměs neproměňují ve snadno dostupné a kanonizované prameny. Do hledáčku akademiků se tak při výzkumu islamofobie dlouhodobě dostává pouze nejsnáze dostupný vrchol pomyslného ledovce. Což je paradoxně totožná chyba, jíž se dlouhodobě dopouštěl výzkum českých muslimů fokusovaný na muslimy organizované a praktikující, jakkoliv se ukázalo, že typickým českým vyznavačem Alláha je muslim solitér (srov. Topinka a kol. 2016).

Výzkum se tak zaměřuje na analýzu výroků intelektuálních a politických elit, aktivistů či celebrit, případně na výzkum výroků reprezentantů státních i nestátních institucí, jako jsou politické strany, nevládní organizace či média. Jinými slovy, výzkum se redukuje na analýzu výroků těch autorů, kteří se profesně specializují na práci s jazykem, na psaní a mluvení. Absentuje tedy empirický výzkum široké veřejnosti. Není proto zmapováno celé islamofobní spektrum, netušíme, z jakých segmentů se skládá, co je pro jeho dílčí segmenty charakteristické, včetně toho, jakou část z islamofobních stereotypů, postojů a jednání zastávají. Podobně nevíme prakticky nic o dynamice toho, jak a proč se lidé přikláníjí k islamofobním postojům, případně jak a proč je zase opouštějí. K pochopení islamofobie by totiž přispěl nejen výzkum toho, jak a proč vzniká a sílí, ale také toho, jak a proč opětovně ustupuje do pozadí a oslabuje, což dosavadní akademická literatura netematizuje.

### *Upozaduje se role státu a jeho institucí*

Projevy nesnášenlivosti a odmítání vedoucí k diskriminaci, sociálnímu vylučování či dokonce fyzickému napadání českých muslimů nemusí pocházet jen ze společnosti. Stejně jako lze v případě rasismu rozlišit ten společenský a institucionalizovaný, také islamofobie může vedle společnosti vyvěrat od státu a jeho institucí na všech úrovních policie, soudnictví, státní správy či samosprávy. Zmiňme zde alespoň kauzy související se vstupem muslimů do veřejného prostoru, jako bylo pro české muslimy nepříliš srozumitelné zamítnutí žádosti muslimské obce o tzv. registraci druhého stupně, policejní zásah v pražské mešitě a modlitebně (2014) nebo opakované spory o výstavbu mešit. Podobně nebývá předmětem výzkumu, zda stát neselhává při potírání islamofobie a jejího podhoubí ve společnosti. Jestliže v pomyslném vztahovém trojúhelníku společnost–stát–muslimové není adekvátně metodologicky uchopena společnost, jak se snažily ukázat dva předchozí kritické body, stát není badatelsky uchopen téměř vůbec. Tématu se letmo dotkla pouze kolektivní monografie týmu kolem Miroslava Mareše, když konstatovala, že represe není v boji s islamofobií namíště a radí vsadit na vzdělávání (Mareš 2015: 73). A o něco systematictější téma jako první pojednala monografie týmu kolem Daniela Topinky, když pionýrsky zmapovala postoj vůči muslimům ze strany státní správy, samosprávy, obcí, nemocnic, bezpečnostních složek, věznic a školských zařízení (Topinka a kol. 2016: 84–254). Ani v těchto případech se však výzkum příliš nezabývá tím, jaký je dopad vztahu mezi státem a muslimy, případně státem a společností, na samotné české muslimy.

### *Zapomíná se na české muslimy*

Společenská závažnost institucionalizované i společenské islamofobie je vedle ohrožení sociální soudržnosti či demokratického zřízení postaveného na lidských právech a jejich nedělitelnosti dána především svými možnými negativními dopady na postavení muslimské menšiny. Jestliže v pomyslném vztahovém trojúhelníku společnost–stát–muslimové není ve výzkumech české islamofobie adekvátně uchopena společnost a marginálně je tematizován stát, na české muslimy stojící vůči islamofobii v „první linii“<sup>18</sup> se občas také zapomíná, jakkoliv toto

---

<sup>18</sup> Doktorandské studentce FHS UK, Zuzaně Rendek, zabývající se dlouhodobě rozhovory s pražskými muslimy vděčím za postřeh, že jsou vůči projevům islamofobie nejcitlivější konvertité. Naopak část muslimů s přistěhovaleckým pozadím, pohybujících se v kosmopolitnějších kruzích a neovládajících češtinu ji prakticky vůbec nevnímá. Badatelka dále uvádí, že část reprezentantů českých

téma již výzkumně podchycené je. Například Daniel Topinka a kolektiv zkoumali strategie ošátkovaných muslimek reagujících na útoky proti nim (Topinka a kol. 2016: 412–416) a také se snažili zmapovat míru zkušeností s neverbálními, verbálními a fyzickými útoky mezi českými muslimy (ibid.: 426–443). Podobně výbornou případovou studii reakce teplických muslimů na vzedmutou vlnu islamofobie přinesly Veronika Kramářková, Pavla Kostková a Klára Jiráčková (2017), cenná data o nárůstu islamofobních útoků pak sbírá a analyzuje Klára Kalibová, Benjamin Petruželka a Václav Walach (2017). Existují také akademické reflexe „sporů o mešity“ referující i o reakci českých muslimů (srov. Mendel – Ostránský – Rataj 2007). S těmito vesměs novějšími výzkumy ostře kontrastuje jen o něco starší výzkum Evy Pavlíkové provedený ještě před tak zvanou uprchlickou krizí, jejíž muslimští respondenti s přistěhovaleckým původem hovořili o tom, v jak tolerantní společnosti a zemi žijí (Pavlíková 2012).

Můžeme přitom podle mého názoru uvažovat o třech scénářích budoucího vývoje. Za prvé, dosud dobře integrovaní či dokonce asimilovaní čeští muslimové (srov. Topinka 2006–07) omezí či zcela zpřetrhají své četné kontakty s Čechy z majoritní společnosti. Nadále nebudou ochotni snášet stupňující se verbální výpady od příbuzných, přátel a na pracovišti, ani fyzické útoky ve veřejném prostoru, a stáhnou se do zdánlivého bezpečí separovaných komunit složených jen ze souvěrců či ještě spíše krajanů stejného etnického původu (jakkoliv této trajektorii brání nízký počet muslimů v Česku a absence jejich rezidenční segregace na způsob některých zemí západní Evropy). Případně se z důvodů zpřetrhaných kontaktů na majoritu a kvůli rostoucí diskriminaci ve školách, na trhu práce, na úřadech či při hledání bydlení propadnou do bída marginalizace.

Druhý scénář se týká nově přichozích, kterým se na rozdíl od těch, co k nám přicházeli od padesátých do devadesátých let 20. století, nepodaří úspěšně integrovat ani asimilovat. Na rozdíl od svých „předskokanů“ budou od samého začátku pocítovat, že zde nejsou vítáni. Především ale nepochopí, jaké jsou hodnoty a normy české společnosti, jež by měli přijmout a respektovat. Vždyť ve stále rozdělenější a rozhádanější společnosti už ani rodilí Češi jakoby nepoznávají svou vlastní zemi a přestávají se orientovat v tom, co je ještě přípustné a co je již za hranou. Také tento scénář směřuje k separaci či rovnou k marginalizaci.

Třetí scénář je scénářem radikalizace. Jak v reakci na teroristický útok proti mešitám v Christchurch na Novém Zélandu v přímém přenosu předvedl

---

muslimů rezignovala na snahy korigovat převažující mediální narativ plný negativních stereotypů. Z české islamofobie pak mnohdy obviňují sami sebe a naopak omlouvají či vyvíňují českou společnost. E-mailová komunikace z 26. září 2019.

čerstvě zvolený šéf pražské islámské nadace Leonid Kušnarenko (2019), muslimové se mohou začít z obav vyzbrojovat, a aby odstrašili případné agresory, začnou o tom hovořit i do médií. Což ovšem zapůsobí kontraproduktivně. Islamofobní aktivisté totiž v reakci na to vytvoří domobrany, a pokud policie situaci nezvládne, budeme zde mít první střety. Další možností je, že stejně jako Australan Brenton Tarrant zaútočil na muslimy na Novém Zélandu proto, že byl udiven množstvím přistěhovalců v Evropě, může se nějaký džihádista z opačného koutu země cítit povinován „chránit“ „utlačované“ české muslimy před vzedmutou vlnou tuzemské islamofobie. Takový útok by ovšem opět přivilil českou islamofobii a ta zase radikalizaci českých muslimů. Vlastně bychom u nás sledovali roztáčení stejné spirály násilí, jakou v důsledku teroristických útoků a prohlubujícího se sektářství nevěřicně sledují lidé v řadě blízkovýchodních zemí (Irák, Sýrie, Afghánistán).

### ***Absence vysvětlení a syntézy***

Vzhledem k relativní novosti nikoliv fenoménu strachu a odporu k islámu a muslimům, ale spíše jeho výzkumu v českém prostředí, je pochopitelná dominance exploratorního (jestli se vůbec něco děje) a deskriptivního (co se děje) výzkumu. Ambice přicházet s vysvětlením a explanací (jak a proč se to děje) oproti tomu spíše absentuje. Jestliže v pomyslném vztahovém trojúhelníku společnost–stát–muslimové není ve výzkumech metodologicky adekvátně uchopena společenská islamofobie, marginálně je tematizována islamofobie institucionalizovaná (státní) a občas se také zapomíná na české muslimy, především však absentuje pokus o komplexní pohled na vzájemné *vztahy* mezi těmito třemi klíčovými prvky a na jejich celkovou dynamiku. Navíc podobně absentuje pokus to vše *zasadit do širšího kontextu*.

Například pokud jde o trendy, jako je snižující se schopnost západních národních států řešit globální výzvy generované daleko za jejich hranicemi (a tedy kapacita států efektivně vládnout na svém teritoriu) a s tím související krize západních demokracií, krize expertů, znejistění veřejnosti a ztráta důvěry v dosavadní autority, politické instituce i budoucnost. Tematizováno pak také vůbec není, kdo nebo co je vlastně za momentálně rostoucí islamofobii, potenciálně dláždící cestu k novému holocaustu, zodpovědný (srov. Bauman 1999; Giddens 2000; Beck 2007).

Podobně by stálo za to uvažovat, jak vzestup islamofobie a nových politických stran souvisí se zhroucením klasických *štěpných linií* (*cleavages*). Moderní doba podle tohoto konceptu přinesla dva kritické zlomy, národní

a průmyslovou revoluci. Ty v historickém průběhu vygenerovaly čtyři základní linie (centrum–periferie, církev–stát, město–venkov, vlastníci–pracující) štěpící společnost do voličských segmentů zastávajících vzájemně konfliktní zájmy a hodnoty, které se poté staly základem pro zformování hlavních politických stran (nacionalistické či regionalistické strany usilující o autonomii či nezávislost periferních regionů na centru, křesťanské strany hájící tradiční hodnoty a postavení církve, agrární strany hájící venkov, dělnické či komunistické strany hájící dělníky před kapitálem) a pro etablování relativně stabilních stranických systémů. Díky tomuto konceptu si snáze uvědomíme, že moderní společnost byla v dlouhodobé historické perspektivě rozdělena vždy, migrační krize tedy nepřinesla fatální zlom. Nemusíme proto nutně propadat zoufalství, že by dnes tematika migrace a islámu společnost rozdělovala v nějaké bezprecedentní míře. Zneklidňující je spíše to, že nevíme, podle jakých konfliktních linií se společnost štěpí, když zřejmě dochází k přeskupování zájmových a hodnotových skupin a s časovým odstupem ke vzniku a etablování nových stran a snad i ke zrodu nového stranického systému (v pesimistické variantě k jeho demokracii ohrožujícímu zhroucení). Snižuje se totiž v minulosti silná vazba mezi socioekonomickým statusem a volebními preferencemi, voliči jsou vůči politickým stranám méně loajální a mezi volbami dochází k jejich fluktuaci. Kromě toho se zdá, že společnost začínají štěpit nové linie jdoucí napříč rodinami a komunitami, jen se ještě přesně neví, jaké to jsou: materialisté versus postmaterialisté, orientovaní systémově versus antisystémově, orientovaní na Rusko versus na Západ, otevření versus uzavření vůči změnám a vnějšimu světu.<sup>19</sup> Uchopit islamofobii je však podle mého názoru nutné nikoliv skrze texty, ale skrze její nositele v podobě jednotlivců a zejména tříd a sociálních skupin (ke konceptu srov. Rokkan – Lipset 1967: 1–64; Kunštát 2006; Hloušek 2007).<sup>20</sup>

Nedochází tak k propojování a kumulaci vědění. Na vině může být přílišná oborová specializace, důraz na psaní vlastních výstupů na úkor čtení výstupů kolegů daná nastavením grantových kritérií, odlišnost či neujasněnost styčného konceptu v podobě islamofobie nebo absence obecnější zastřešující teorie

<sup>19</sup> S tímto popperovským pohledem přišel 30. července 2016 týdeník *The Economist*. Dostupné z <https://www.economist.com/briefing/2016/07/30/drawbridges-up> [cit. 2019-09-19].

<sup>20</sup> Nadějně je zde podle mého názoru empirické zjištění hovořící o polistopadové segmentaci české společnosti do šesti odlišných tříd disponujících různými kapitály. Tyto třídy by snad bylo možné testovat z hlediska sklonu k islamofobii a voličského chování, případně také zjistit, jaké hlavní řezy je odlišují. Více informací dostupných na [https://www.irozhlaz.cz/zpravy-domov/ceska-spolecnost-vyzkum-tridy-kalkulacka\\_1909171000\\_zlo](https://www.irozhlaz.cz/zpravy-domov/ceska-spolecnost-vyzkum-tridy-kalkulacka_1909171000_zlo) [cit. 2019-09-19].

(viz předchozí odstavec). I těch několik málo výrazných českých výzkumných projektů snad proto zůstává roztržštěných, izolovaných a vzájemně nekomunikujících (někdy spolu nekomunikují nebo si dokonce protiřečí i tematicky blízké kapitoly téže monografie). Jak jsem se snažil zdůraznit výše, nekomunikuje spolu například výzkum islamofobního spektra (lidí) a islamofobních stereotypů (textů). Respektive je zaměňováno jedno za druhé. Někteří autoři přitom reagují spíše na západní akademii (třeba německojazyčnou v případě Miroslava Mareše, anglicky píšící v případě Daniela Křížka nebo Zory Hesové) než na své české kolegy. Proto mnozí při psaní o české islamofobii ve skutečnosti spíše (jakkoliv čtivě a fundovaně) reprodukují zahraniční akademické debaty a překvapivě málo pak vypovídají o české zkušenosti s islamofobií a jejím českém kontextu. To je nejvíce viditelné u rozboru vývoje západních představ o islámu u Daniela Křížka, který pomíjí předchozí precizní výzkum české středověké a raně novověké reflexe muslimů a islámu u Tomáše Rataje a Jiřího Bečky (Bečka – Rataj 2007a, 2007b), Miloše Mendela (Mendel 2007a, 2007b) či Luboše Kropáčka (Kropáček 2002). Podobně viditelná je fixace na západní akademii u Zory Hesové, u jejíž jinak zajímavé analýzy tří diskurzivních vrstev islamofobie nevíme, zda vypovídá o českém, evropském, či americkém kontextu. Naopak Bronislav Ostránský na pozadí četby zahraniční literatury esejisticky odkrývá možná česká specifika i obecnější mechanismy a trendy, když se snaží západní impulzy vztahovat k českým reáliím.

## Závěr

Pokud jde o to, jakou má islamofobie podobu na úrovni ve společnosti cirkulujících negativních stereotypů týkajících se islámu a muslimů, má česká akademická obec zabývající se tématem poměrně jasno (například islám chápaný jako neslučitelný se západními hodnotami, jako expanzionistická, násilnická a fanatická ideologie, muslimové chápaní jako v západních společnostech neintegrovatelní, jako bezpečnostní hrozba nebo naopak jako příživníci na způsob negativních stereotypů Romů). Jednotlivé výzkumné projekty se spíše shodují a v detailech doplňují, jakkoliv zas a znovu zkoumají spíše tzv. islamofobii vysokou a manifestní, nikoliv tu nízkou a latentní. Výrazně méně jasno naopak máme v tom, kdo a proč islamofobní postoje, ke kterým se dá dojít z velmi rozdílných pozic (například motiv křesťanský, rasový a liberální), zastává. Spíše tušíme, že islamofobní postoje procházejí napříč společností a neřídí se tak logikou dosud existujících konfliktních linií (*cleavages*). Prakticky nic pak nevíme o tom, jak



a proč jednotlivci či skupiny islamofobní postoje přijímají, případně proč je zase odmítají. Otázka toho, jak a proč se jedinci s takovými postoji odhodlají i k činům (účast na protiislámské demonstraci, vstup do strany či hnutí profilujícího se protiislámsky, diskriminace muslimů, verbální či fyzický útok proti muslimům), přitom není vůbec tematizována.

Pokusy přijít s vysvětlením mechanismů, jež vedou k vzestupu a udržování současné islamofobie, nejsou tak časté a lze je navíc chápat spíše jako formulování hypotéz, nikoliv jako průkazné teze. Za pozitivní pokládám to, že žádní autoři nenabízejí jednoduché jednokauzální explanace, nicméně v akademické literatuře pozorujeme spíše druhý extrém, tedy multikauzální vysvětlování s pomocí velkého množství vzájemně neutříděných dílčích mechanismů (ve smyslu relativní síly jejich vlivu, historicity a dynamiky jejich role v čase, specifčnosti či naopak univerzálnosti ve vztahu k českému či evropskému kontextu). Můžeme tak uvažovat o roli konstruování pozitivní osobní či národní identity v kontrastu s negativním konstruktem jiného v podobě muslima či o s tímto mechanismem souvisejícím vlivu dvojího morálního metru, aniž by však bylo jasné, proč se oním „druhým“, na něhož aplikujeme i dvojí morální metr, stali právě muslimové. Podobně můžeme uvažovat o krizi důvěry v experty (v tomto případě arabisty, religionisty) a o negativní roli médií, jež jsou schopna dále posilovat ve společnosti již přítomné negativní stereotypy (dané bezradností novinářů, referováním o tzv. válce s terorismem nebo reagováním na poptávku publika toužícího po konfliktních tématech). Dobře zpracovaným tématem (na úrovni popisu rétoriky a aktivit) je také působení parlamentních i mimoparlamentních stran a hnutí, případně obou posledních prezidentů, v tzv. protimuslimské politice. Nicméně ani zde nedochází k pokusům alespoň odhadnout, jak silný vliv na společenskou či institucionalizovanou (státní) islamofobii jednotliví aktéři mají. Podobně nemáme ani teoretický model, který by nám ukázal, jak se jednotliví aktéři v rámci politického pole ovlivňují navzájem, když soutěží o pozornost občanů, případně o hlasy voličů (zda a jak se například triumfují). Proto není jasné ani to, zda se islamofobie do hlavního politického proudu dostala z jeho extrémních okrajů, nebo naopak téma poprvé objevil spíše hlavní proud (oba prezidenti, konzervativní parlamentní politické strany).

Mezi mechanismy, jež lze označit za české či středoevropské specifikum, můžeme zařadit mechanismus trojitě stigmatizace. Podobně lze kriticky diskutovat, zda vzhledem k malému počtu, nízké organizovanosti a minimální aktivitě českých muslimů není majorita odkázána pouze na negativní mediální obrazy

islámu a muslimů. Česká společnost byla po roce 1989 navíc znejistěla rychlou sociální změnou danou souběhem porevoluční transformace a vpádem globálních sil, jež zasáhly i západní část kontinentu. K tomu lze přičíst reorientaci české zahraniční politiky od arabských režimů ke Státu Izrael, jehož měkká moc mohla přispět k tuzemskému formování protiarabského/protimuslimského narativu. A konečně, na věc se lze podívat i dlouhodobější optikou a diskutovat roli tzv. válek s Turky, jež do určité míry po staletí definovaly střední Evropu.

Článek nakonec přichází s poznatkem, že česká akademie namísto lidí (islamofobů, islamofobního spektra) studuje texty a namísto nízké a latentní islamofobie studuje tu snáze dostupnou, tedy vysokou a manifestní. Dále nedoceňuje roli islamofobie institucionální (státní), když se zabývá především tou sociální, a nedostatečně tematizuje vliv islamofobie na české muslimy. Chybí také komplexnější pohled na českou islamofobii (například beroucí v potaz vzájemné vztahy v pomyslném trojúhelníku stát – společnost – čeští muslimové), a to včetně absence snah najít vhodný zastřešující explanační model (krize důvěry, konfliktní linie, globalizace). V reakci na tyto kritické body proto navrhuji klást větší důraz na výzkum nositelů islamofobních postojů, a to s pomocí smíšeného výzkumného designu kombinujícího kvalitativní (induktivní) a kvantitativní (deduktivní) metodologii. Konkrétně navrhuji kombinovat hloubkové individuální rozhovory a ještě lépe ohniskové skupiny (tzv. focus groups), což by mělo vést ke generování hypotéz ohledně islamofobního spektra a jeho dynamiky, s následnými reprezentativními sociologickými výzkumy umožňujícími testování hypotéz a hlubší analýzu (třídění druhého a třetího stupně, faktorová a shluková analýza identifikující postojové typy). Například hledání souvislostí s dalšími postoji a životní zkušeností jednotlivců, jako je hodnocení polistopadového vývoje, důvěra ve společnost a instituce,<sup>21</sup> život na tzv. vnitřní periferii, hodnotové orientace (materialisté a postmaterialisté), příslušnost k tzv. prekariátu nebo hodnocení trendů spjatých s globalizací. Stejně tak by bylo dobré posunout se od výzkumů (stereotypních) postojů, definovaných jako připravenost k určitému jednání, k výzkumům jednání samotného.

<sup>21</sup> Domnívám se, že s problematikou absence důvěry úzce souvisí absence solidarity. V české společnosti se těší oblibě názor, že bezdomovci, Romové či drogově závislí si za svou situaci mohou sami. Podobně odmítavou optiku pak část společnosti aplikuje i na pomoc uprchlíkům, kteří si za svou svízelnou situaci údajně mohou také sami (například se měli před Islámským státem bránit). Někdy se naopak argumentuje tím, že nejprve musíme pomoci „naším lidem“ (bezdomovcům, důchodcům, lidem v exekuci), teprve potom můžeme začít pomáhat uprchlíkům. Zřejmým důsledkem obou argumentů je však ospravedlňování nesolidarity s uprchlíky. Za tento vhléd částečně vděčím Zuzaně Rendek.

**Karel Černý** je sociolog se zájmem o problematiku Blízkého východu, působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy 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). Provedl terénní výzkumy v Iráku, Egyptě a Tunisku. V rámci Fulbrightova stipendia pobýval na Kalifornské univerzitě (2012–13), kde se zabýval americkými muslimy. V současné době jako editor připravuje knihu *Nad Evropou půlměsíc II*. Kontakt: karlos.cernoch@post.cz

## Literatura a prameny

- Abdel-Malek, Anouar. 1963. „Orientalism in Crisis.“ *Diogenes*, 44, 1963: 104–112.
- Baroš, Jiří – Dufek, Pavel – Varga, Oskar. 2015. „Islám a liberální demokracie.“ Pp. 19–51 in Miroslav Mareš (ed.): *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Bauman, Zygmunt. 1997. *Myslet sociologicky*. Praha: Sociologické nakladatelství (Slon).
- Bauman, Zygmunt. 1999. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta.
- Beck, Ulrich. 2007. *Co je to globalizace. Omyly a odpovědi*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Bečka, Jiří – Rataj, Tomáš. 2007a. „Odras islámu v dějinách a kultuře Českých zemí.“ Pp. 155–246 in Miloš Mendel – Bronislav Ostránský – Tomáš Rataj (eds.): *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.
- Bečka, Jiří – Rataj, Tomáš. 2007b. „My a oni v českých středověkých a raně novověkých textech o islámu.“ Pp. 247–332 in Miloš Mendel – Bronislav Ostránský – Tomáš Rataj (eds.): *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.
- 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.
- Coser, Lewis. 1956. *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press.
- Čada, Karel – Frantová, Veronika. 2018a. „Counter-Islamophobia Kit.“ Praha – Leeds: ISSV FSV UK + University of Leeds.
- Čada, Karel – Frantová, Veronika. 2018b. „Counter-Islamophobia Kit. Key National Message – Czech Republic.“ Praha – Leeds: ISSV FSV UK + University of Leeds.
- Giddens, Anthony. 2000. *Unikající svět*. Praha: Sociologické nakladatelství (Slon).
- Hesová, Zora. 2017. „Problém s ‚islámem‘. Tři vrstvy protiislámského diskurzu a jeho kontext.“ Pp. 155–178 in Bronislav Ostránský (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.
- Hloušek, Vít. 2007. „Koncept konfliktních linií a problematika evropské integrace.“ *Sociologický časopis* 43, 2007, 2: 364–385.

- Kalibová, Klára – Petruželka, Benjamin – Walach, Václav. 2017. „Islamofobie a násilí z nenávislosti v České republice.“ Pp. 249–267 in Bronislav Ostránský: *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.
- 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.
- Kramářková, Veronika – Kostková, Pavla – Jiráčková, Klára. 2017. „Politizace tématu Arabové v Teplicích na místní úrovni.“ Pp. 109–142 in Přemysl Rosůlek (ed.): *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.
- Křížek, Daniel. 2017. „Vývoj západních představ o islámu a muslimech: O stereotypech a předsudcích.“ Pp. 105–154 in Bronislav Ostránský (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.
- Kropáček, Luboš. 2002. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad.
- Kunštát, Daniel. 2006. *České veřejné mínění. Výzkum a teoretické souvislosti*. Praha: Sociologický ústav Akademie věd ČR.
- Linhartová, Lenka – Janků, Tomáš. 2016. „Muslimové o Češích: anketa mezi muslimy.“ Pp. 367–381 in Daniel Topinka (ed.): *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal.
- Lipset, Seymour Martin – Rokkan, Stein. 1967. *Party Systems and Voter Alignments. Cross-National Perspective*. New York: Free Press.
- Mareš, Miroslav (ed.). 2015. *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Mareš, Miroslav. 2017. „Islamofobie a extremismus v České republice.“ Pp. 201–218 in Bronislav Ostránský (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.
- Mareš, Miroslav – Mochťak, Michal. 2015. „Levicově-patriotická protiislámská politika.“ Pp. 165–171 in Miroslav Mareš (ed.): *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- McCombs, Maxwell. 2009. *Agenda setting*. Praha: Portál.
- Mendel, Miloš. 2007a. „Místo islámu v evropských dějinách.“ Pp. 19–70 in Miloš Mendel – Bronislav Ostránský – Tomáš Rataj (eds.): *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.
- Mendel, Miloš. 2007b. „V osidlech xenofobie.“ Pp. 71–154 in Miloš Mendel – Bronislav Ostránský – Tomáš Rataj (eds.): *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.
- Mochťak, Michal. 2015. „Konzervativní protiislámská politika.“ Pp. 147–164 in Miroslav Mareš (ed.): *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Mrázek, Miloš. 2010. „Islamofobie ve vědeckém diskurzu.“ *Dingir* 2010, 4: 160–162.
- Novotný, Josef – Polonský, Filip. 2015. „Znalosti o islámu a subjektivní postoje k islámu a muslimům: dotazníkové šetření mezi českými a slovenskými vysokoškoláky.“ Pp. 202–231 in Karel Černý (ed.): *Nad Evropou půlměsíc I. Muslimové v Česku a západních společnostech*. Praha: Karolinum.

- 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 obývků: Namísto úvodu.“ Pp. 15–32 in Týž (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.
- Ostránský, Bronislav. 2017b. „Islamofobie jako koncept i kolbiště.“ Pp. 33–104 in Týž (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.
- Pavlíková, Eva. 2012. *Muslimští migranti a český sekulární stát*. Praha: P. Mervart.
- Philo, Greg – Bery, Mike. 2011. *More Bad News From Israel*. London: Pluto.
- Remeš, Prokop – Dušek, Pavel – Ostránský, Bronislav. 2010. „Co to je islamofobie?“ *Dingir* 2010, 1: 34–36.
- Rosůlek, Přemysl (ed.). 2017. *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.
- Rosůlek, Přemysl. 2017. „Čeští zpěváci a kritika islámu na Facebooku (2015–2017).“ Pp. 172–213 in Týž (ed.): *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.
- Said, Edward. 2006. *Orientalismus. Západní koncepce islámu*. Praha: Paseka.
- Sedláčková, Lucie. 2010. *Islám v médiích*. Liberec: Bor.
- Štampach, Ivan. 2017. „Motivace islamofobních (antiislamistických) postojů zejména v České republice a přínos religionistiky k jejich analýze.“ Pp. 179–200 in Bronislav Ostránský (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.
- Tarant, Zbyněk. 2017. „Od islamofobie k antisemitismu.“ Pp. 219–234 in Bronislav Ostránský (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.
- 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.
- Tureček, Břetislav. 2016. „Co je přehnané, je bezvýznamné.“ Pp. 246–255 in Ondřej Beránek – Bronislav Ostránský (eds.): *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia.
- Výborný, Štěpán. 2015. „Protiislámské projevy a aktivity z právního hlediska.“ Pp. 53–73 in Miroslav Mareš (ed.): *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Zahradník, Lukáš – Rosůlek, Přemysl. 2017. „Islamofobní diskurz v České republice a programová východiska českých politických stran v době ‚migrační krize‘.“ Pp. 70–108 in Přemysl Rosůlek (ed.): *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.
- Zakaria, Fareed. 2006. *Budoucnost svobody*. Praha: Academia.