

pů (*gossip*), prováděné již od šedesátých let 20. století (s. 58). Otázkou ale zůstává, nakolik budou z výsledků výzkumu fám schopny těžit do svých teoretických modelů často až příliš zahleděné disciplíny kulturní antropologie a folkloristika, které fámy většinou považují za pouhý nijak nereflektovaný zdroj dat sloužící ke konstrukci nějaké „kultury“ na straně antropologie či „folklorního žánru“ na straně folkloristiky. Jisté je, že fámy není možné považovat za pouhé nijak neanalyzované „drby“ (jak tvrdí Yasar Abu Ghosh, Jakub Grygar a Marek Skovajsa v *Sociologickém časopise/Czech Sociological Review* 43, 2007, 1: 9), nýbrž jde o významný sociální fenomén, který si nepochybně zaslouží seriózní bádání. Pro teoretický i aplikovaný výzkum soudobé sociální reality by mohlo být mnohdy přínosnější než esoterické konstrukce antropologů a folkloristů.

Petr Janeček

**Mark Juergensmeyer:
TEROR V MYSLI BOŽÍ.
GLOBÁLNÍ VZESTUP
NÁBOŽENSKÉHO NÁSILÍ.**

Překlad Tomáš Suchomel.
CDK, Brno 2007, 382 s.

Napsal-li americký sociolog Peter L. Berger v rámci (sebe)kritiky sekularizační teze, že současný svět je „stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech dokonce ještě víc“ (*The Desecularization of the World*. Washington – Grand Rapids 1999: 2), myslel tím především mohutný nástup deprivatizovaného náboženství a deseku-

larizaci v řadě oblastí světa. Stejně dobře však mohl upozorňovat na obrovský rozmach nábožensky zdůvodňovaného násilí, které se díky globálnímu mediálnímu pokrytí dostává i do povědomí sekularizované a vůči religijní deprivatizaci značně imunní české veřejnosti. Ztráta „jistot“ bipolárně rozděleného světa v důsledku pádu železné opony v řadě případů vedla podle jiného amerického sociologa k „novým studeným válkám“ mezi různými konfesemi a sekularisty (M. Juergensmeyer: *The New Cold War?* Berkeley 1993) a současný náboženský terorismus ukazuje, jak rychle se z válek „studených“ mohou stát „horké“, přičemž množství (přinejmenším potenciálních) obětí si už bohužel v ničem nezadá s „konvenčními“ ozbrojenými mezistátními střety. Hlubšímu studiu (zdůvodnění) současného náboženského terorismu Juergensmeyer věnoval knihu *Teror v mysli Boží*, poprvé vydanou v roce 2000, zatímco českému čtenáři se dostává o tři roky novější vydání, upravené v souvislosti s děsivou zkušeností 11. září 2001. Jde přitom o zásadní vhled do argumentace (náboženských) teroristů a těch, kdo jejich jednání legitimizují nebo alespoň schvalují, stejně jako o brilantní analýzu kontextuálního původu, forem i účinků takto motivovaného násilí a jeho vztahu k náboženstvím, která prakticky vždy horlí po pravém opaku násilí. Autor se totiž nespokojuje s představou, že existuje jakýsi „terorismus *sui generis*“, který se pouze maskuje náboženstvím, ale bere toto spojení mnohem vážněji, přestože se sám považuje za (většinového) náboženského ne-militanta (s. 26).

Mark Juergensmeyer svou knihu rozdělil na dvě části, přičemž v prvních pěti

kapitolách (s. 39–152) představuje aktéry – náboženské teroristy – prostřednictvím činů, které spáchali, jejich vlastních výpovědí (získaných rozhovory s nimi a okrajověji analýzou písemných i dalších pramenů) a zkoumání historických a teologických zdůvodnění násilí v dané náboženské kultuře. Pro (americké) křesťanské prostředí provokativně začíná protagonisty protiinterrupčního, homofobního a rasistického násilí v křesťanství, načež následují militantní židé, muslimové (Hamás), sikhové a japonské (především buddhistické) náboženské hnutí Óm šinrikjó. Výčet militantů tím samozřejmě není ukončen, jistě by šlo zmínit také násilné formy indických náboženství (hinduismu), pravoslavlí nebo i ekologického hnutí, v neposlední řadě pak samotné stoupence sekularismu, jimž je násilí ze strany „obnovných“ náboženských hnutí vyčítáno. Právě to by bylo svrchované potřebné pro sekulární evropské čtenáře, kteří se domnívají, že náboženský terorismus není „jejich záležitostí“ (pokud v něm nevystupují jako oběti nebo „zhrození pozorovatelé“). Protože autor nepsal primárně pro evropské čtenáře, nelze mu tuto absenci klást za vinu, z názorů teroristů a jejich podporovatelů nicméně jednoznačně vyplývá jejich základní přesvědčení „Nejsme agresori: jsme oběti“ (s. 104), které poskytuje nepřilíh žádaný, nicméně reálný vnější obraz západního sekularismu, občanské společnosti nebo i ideologie obecných lidských práv. Skutečnost, že tyto výdobytky západní civilizace leckdy považujeme za všeobecně platné a „vyvážíme je“ mimo tento okruh, je – a v tom mají teroristé bohužel pravdu – výrazem euroamerického etnocentrismu a kulturního imperialismu.

Čtyři kapitoly druhé části knihy (s. 155–271) podávají analýzu terorismu v náboženských službách, která jde napříč jednotlivými religijními kulturami. Autor tak podtrhuje skutečnost, že nejde o „právoplatné dědictví“ nebo „původní formu“ toho kterého náboženství – ač to všichni militanti v rámci své kritiky sekularismu nebo „upadlých“ majoritních forem religiozity tvrdí –, nýbrž o fenomén veskrze současný. Lokalizace a načasování teroristických útoků podle jeho názoru svědčí o snaze po co největším „úspěchu“ v podobě zděšení a pohoršení „obecnstva“, jež akcentují symbolické vyjádření (moci) teroristů, kteří k tomu dovedně využívají také média. Jejich vlastní argumentace pak spočívá v obrazu „kosmické války“, tedy metafyzického boje mezi dobrem a zlem, ve které neexistuje možnost kompromisu a která zdůvodňuje použití násilí, ačkoli se mu jednotlivá náboženství brání. Stejně jako by náboženský terorismus neexistoval, kdyby neměl své (nechtěné) diváky, nedostávalo-li by se mu tohoto ideologického ospravedlnění v podobě participace na „kosmické válce“, mohl by (relativně) snadno skončit dohodou obou stran, podobně jako v případech politických, nacionálních a sociálně-emancipačních hnutí, nebo by mu religijně zdůvodněný požadavek nenásilí mohl vůbec zabránit. Vrátilme-li se naproti tomu k mínění teroristů, „trocha násilí [je] jen malou cenou za možnost naplnit zákon Boží a ustavit Jeho království na zemi“ (s. 52). K tomu, aby konflikt mezi náboženstvími případně „náboženských obnovovatelů“ se sekulární společností/vládou, která může být jen druhotným cílem (s. 224–226), bylo možné vměstnat do koncepce „kosmické války“, musí pod-

le Juergensmeyera splnit tři podmínky: je zakoušen jako obrana základní totožnosti a důstojnosti, aniž by byla myslitelná porážka, přičemž vítězství není v reálném čase a kontextu možné (s. 207–208). Právě a pouze z této zoufalé situace se rodí náboženský terorismus, ať už jde o existenční úzkost nebo „jen“ o boj proti „zabíjení [ještě nenarozených] dětí“.

Ospravedlnění násilí prostřednictvím „kosmické války“ umožňuje i mučednictví až k fatálnímu sebeobětování, stejně jako vyžaduje nalezení nepřítele, vůči němuž jsou aplikovány symbolické akty moci. Teoreticky jím může být kdokoli, ale Juergensmeyer správně připomíná, že (přinejmenším sekundárním) nepřítelem se až příliš často stává „Amerika“. Jistě má pravdu v tom, že k tomu vede globální sociokulturní a ekonomický vliv Spojených států, v němž se „Amerika“ mnohdy stává spíše symbolem než skutečným hybatelem (s. 229–231), ale není to v tomto případě pravda celá: Spojené státy samozřejmě usilují o potvrzení své hegemonie v různých oblastech a ani jejich podpora politického sekularismu není obvykle tak nezištná, děje-li se proti jiným náboženstvím nebo dokonce ve prospěch nějaké blízké formy (post)křesťanství. Důležitější než toto interpretační „opominutí“, u amerického a křesťanského autora ostatně pochopitelné, je jeho hledání původu „pocitu zmocnění“, který náboženským teroristům dává jejich odhodlanost, i když je přinejmenším v racionální rovině jasné, že aktuálně nemají šanci „řád světa“ výrazně vychýlit. Jurgensmeyer nezavírá oči před standardními sekulárními interpretacemi – podle nichž k radikálním náboženským postojům vedou aktuální či potenciální existenční potíže a socioekonomická nebo

symbolická marginalizace, třeba i neukojená (mužská) agresivní sexualita –, cenné na jeho práci je však především to, že tyto důvody neabsolutizuje. „Nedomnívám se, že zoufalství nad hospodářskou a sociální situací vede automaticky k násilí ... významnou úlohu hraje spojení různých faktorů a také dostupnost náboženských a politických výrazových prostředků, jež pomáhají vzniklou frustraci náležitě vyjádřit“ (s. 247). Zásadní rozdíl mezi politickým a náboženským terorismem přitom spatřuje v tom, jak značně nekonkrétní jsou požadavky druhého – koncept „kosmické války“ přímo svádí k přesvědčení, že kýženu budoucí společnost si zformuje samo transcendentno, takže není třeba se konkrétní politikou zabývat.

V jedenácté, závěrečné kapitole (s. 272–308) se proto ptá, co na to Bůh/bůh, v jehož jménu je násilí pácháno? Zřetelně rozlišuje mezi náboženskými a jinými formami terorismu a zároveň oprávněně zdůrazňuje, že náboženští teroristé jsou uvnitř skupin věřících vlastně marginální, přičemž (nejen) symbolické násilí je jednou z forem jejich zviditelnění a boje o moc, přímo poplatnou současnému globalizovanému světovému uspořádání. Diskutuje pět možných scénářů, jak může tato „válka“ skončit: nepravděpodobná (i když občas úspěšná) silová řešení, ať už v nich zvítězí kterákoli strana, zaleknutí se vlastního jednání nebo kompromisy, největší naděje však vkládá do „uzdravení politiky náboženstvím“. Pro sekulárního čtenáře jistě překvapivě a možná pohoršlivě, ne však neoprávněně, soudí, že teroristé možná mají při své kritice amorálnosti sekulární politiky, ekonomiky a společnosti v leccems pravdu, takže „nejúčinnějším lékem na nábožen-

ské násilí se nakonec může stát obnovené uznání náboženství samotného“ (s. 308).

České vydání *Teroru v mysli Boží* je nepochybně záslužné, nejen proto, že jde o první knižní překlad tohoto významného amerického sociologa náboženství a současně o hluboký vhled do fungování religijně motivovaného násilí, na kterém lze obzvlášť ocenit skutečnost, že autor „dal slovo“ i samotným teroristům, jakkoli je výběr respondentů někdy poněkud sporný. Nejdůležitější je, že čtenářům uvyklým vlastní (postkřesťanské) kulturní hegemonii pokládá nechtěné a leckdy i téměř „nemyslitelné“ podněty, z nichž vyplývá, že moderní sekularismus rozhodně nemůžeme považovat za nestranného hráče v nábožensky se stále výrazněji polarizujícím světě. Hlubším zájemcům kniha může být prakticky užitečná i tím, že rozděluje bohatý seznam použité literatury nejen podle témat, ale i podle jednotlivých sledovaných nábožensko-teroristických skupin, čímž tvoří jejich bibliografii (s. 349–369). Ani v tomto případě však nemůžeme zůstat u pouhé chvály tradičně podnětného brněnského nakladatelství. Přes slušnou úroveň překladu do něj místy pronikly nepřesnosti, zejména v případě převodu „nativních“ termínů: setkáme se třeba s „Himalájemi“ místo Himálaje (s. 142), „Křišnou“ místo Kršny (s. 203) a především autor *Al-farída al-ghá'iba* je na mnoha místech anglicky transkribován jako „Faraq“, ačkoli L. Kropáček už dávno etabloval český přepis jeho jména Faradž (např. *Islámský fundamentalismus*. Praha 1996: 46, 69, 119). Nejde přitom o okrajovou záležitost, neboť posledně uvedené dílo má v moderním muslimském (nejen úzce teroristickém) myšlení o *džihádu* naprosto zásadní význam. Někde udělal

chybu i sám autor, ať už pro nedostatečnou znalost partikulárních otázek – například militantní islamismus rozhodně nesouvisí s kontrolou muslimských škol tradicionalistickými duchovními (s. 113), naopak se spíše staví proti nim (kromě Kropáčka o tom českého čtenáře může informovat i G. Kepel: *Boží pomsta*. Brno 1996) –, nebo kvůli chvatné úpravě knihy pro nové vydání. Zatímco totiž na s. 249 v Afghánistánu stále ještě vládne Tálibán, což je zjevný „pozůstatek“ popisu situace v době prvního vydání, na s. 278 již byl díky americké intervenci poražen, ačkoli se v obou případech hovoří o současnosti – nevíme-li si tohoto lapsu autor, mohl jej opravit alespoň překladatel. Tyto drobné vady na kráse nicméně nesnižují význam Jürgensmeyerovy studie nejen pro sociologii náboženství a mezinárodní politologická studia, případně pro výzkum terorismu jako takového, ale především pro hlubší a zdaleka ne jednostrannou informovanost české veřejnosti, nechce-li nadále podléhat zjednodušeným a mnohdy vyložené nesprávným informacím médií. Pro jejich fungování – *ipso facto* (nechtěné) napomáhání terorismu – je ostatně příznačné v knize citované váhání amerických novinářů, mají-li publikovat texty teroristů a tak jim vlastně pomáhat (s. 183), zatímco u nás by – obávám se – v honbě za senzací neváhal vůbec nikdo.

Zdeněk R. Nešpor