
Islamismus – rizikový jev mezinárodních vztahů?

Zdeněk Müller

Úvod

Expanze islamizmu, fenoménu, který znamená oživení islámského náboženství a obnovu jeho role moralisty a arbitra veřejného života, společnosti a politiky v řadě zemí Asie a Afriky, se projevuje jako výrazný rys soudobého světa. V podmínkách globalizace, kdy žádný jev odehrávající se ve světě není nikdy zcela izolován a nevystupuje samostatně, není ani islamismus něčím, co patří jen některé části světa. Díky explozi masmédií a komunikačním možnostem vstupuje, ať si to přejeme, nebo nepřejeme, stále více i do našeho světa, který vymezuje horizont Evropy a jejího středu. Zájem o islám přestal být čistě akademický a stal se tématem aplikované politologie.

Analyzovat islám v celé jeho šíři je nad možnosti několikastránkového rozboru. Následující stať proto sleduje *islám především z hlediska jeho možností komplikovat mezinárodní vztahy, narušovat modernizační procesy v muslimských zemích, případně být zdrojem neklidu a napětí uvnitř evropských i dalších západních států*. Vychází z definování pojmu islamizmu a z typologie politiky jako teorie a praxe založené na islámu. Zařazuje současný islamismus do souvislostí se světovým vývojem v posledních dvaceti letech. Připomíná americký postoj k problému, jenž reflektuje islamismus především ve vztahu k terorizmu. Uvádí hlavní válečná ohniska, která dnes představují živnou půdu islamizmu a poskytují jeho propagandě hlavní argumenty pro konfrontační postoj vůči Západu. Srovnává rozdílné přístupy k integraci muslimů ve Velké Británii a ve Francii. Zmiňuje se o postojích k demokracii v rámci islámu a na závěr si klade otázku, zda je islám a jeho soudobá islamistická varianta pro svět nebezpečná.

Studie byla dokončována v době, kdy došlo k nečekané a překvapující dohodě Izraele s Organizací pro osvobození Palestiny „Gaza–Jericho nejprve“. Přijmout toto řešení nebude z lidského hlediska na obou stranách snadné. Znamená přiznat, že není a nemůže být vítězů v tomto nekonečném konfliktu, jenž pro mnohé na obou stranách má stále ještě živou náboženskou a historickou motivaci. Nebude snadné ho akceptovat také s ohledem na množství obětí, které tomuto kroku předcházely. Mnozí dnes soudí, že celý proces urychlil islamismus. Palestina byla pro něj vždy více než symbolem zašlé minulosti a jeho stoupenci se v posledních letech na okupovaných územích, především v Gaze, velmi rozhojnili. Dnes volají: Smrt zrádcům! Možná je to přiznání obavy, že by tento mír mohl změnit podmínky, z nichž se rodila a prosperovala islamistická utopie. Nicméně tato dohoda nevyhnutelně ovlivní budoucí směr vývoje islamizmu. V jakém smyslu, to je ovšem otevřená otázka.

Definice pojmu

Islamismus může znamenat obnovu, oživení, návrat k islámským hodnotám čili reislamizaci v náboženském a kulturním smyslu. Může však zároveň znamenat také politický aktivismus projevující se jako „úsilí vyřešit pomocí náboženství všechny společenské a politické problémy a současně obnovit integritu věrouky“, jak definuje tuto tendenci francouzský islamolog Maxime Rodinson.¹ V tomto politicko-aktivistickém směru na sebe

bere nezřídka podobu horlivosti, pro niž nejsou předem stanoveny meze. Neznamená to, že musí nutně ústít do fanatismu, neváhajícího použít k dosažení cíle jakéhokoliv prostředku, včetně hrozby násilím a jeho uplatňování. Na druhé straně však extrémny nejsou, jak potvrzuje praxe, vyloučeny. Islamismus ve smyslu politického aktivizmu je často označován názvem *islámský fundamentalismus*, který se užívá především v běžně dostupném anglosaském tisku a díky tomu hojně i v našem tisku. Francouzsky psané publikace dávají přednost výrazu *islámský integrismus*. V samotném muslimském prostředí neexistuje výraz, jenž by souhrnně označoval tento fenomén. Pokud jsou slova fundamentalismus či integrismus překládána například do arabštiny, používá se výrazu *usúljá*. Okrajově se objevuje i označení *islámský revivalismus*.²

Typy islámu jako politiky

Islamismus může být definován také vztahem náboženství jako hodnotového systému a politiky. Zatímco hodnotový systém (pochází od Alláha a jeho vyjádřením je boží zákon – *šari'a*) je neměnný, politika je jeho funkcí a má sloužit k sblížení záměru Zákonnodárce a lidské pozemské reality, která je svou povahou nestálá a proměnlivá. Politika jako funkce islámského hodnotového systému může mít rozličné podoby v závislosti na historických a společenských okolnostech. S vědomím, že každá klasifikace obsahuje zárodek zjednodušení, se pro tento výklad spokojme s typologií islámské politiky, podle níž je politika definována jako funkce tří typů islámu, pro něž navrhuje Joseph Maila následující rozlišení: referenční (*référentiel*), diferenční (*différentiel*) a exponenciální (*exponentiel*).³

V prvním případě jde o islámskou politiku, která je funkcí *referenčního islámu*. Plní roli ochránce náboženských hodnot a usiluje o jejich konzervaci. Náboženství staví do pozice dominantní kultury, skrze niž se uvědomují a identifikují členové společnosti, o níž politická moc opírá svou autoritu a z níž odvozuje svou legitimitu. Toto pojetí, které je tradicionalistické tím, že islám proplétá se strukturami primární sociability, že umožňuje náboženství tepat v rytmu společenského života a vázat na něj tradiční, nezřídka předislámské zvyky a obyčejy, směřuje v zásadě k tomu, aby se soustavně potvrzoval muslimský charakter společnosti. Politika odvozovaná od referenčního typu slouží skupinové identitě a dělá z islámu, z jeho duchovních a civilizačních hodnot a z jeho právních norem hlavní složku této identity. Náboženské chápe jako základnu a záruku; základnu pro budování národa a státu a záruku, že islám v procesu modernizace zmírní kulturní dopady technické inovace. Společnost se bude moci otevřít všem moderním technologiím. Svou povahou zůstane muslimská a bude moci přijmout formální akulturaci vyplývající z modernizace bez ztráty vlastní identity. Pokud jde o fundamentální hodnoty, dotýkající se veřejného pořádku, rodiny a islámské morálky, budou ochráněny politickou mocí, která se staví do role jejich silného zastánce. Společnost, v níž funguje politika referenčního typu islámu, je společností autoritativního konsenzu, jenž má podobu shody vládců, ideologické jednomyslnosti a náboženského konformizmu. Islámské právo, *šari'a*, zde představuje důležitý zdroj zákonodárné moci. Ale to není to nejpodstatnější. Jde tu především o pouto, které vzniká mezi pořádkem, plynoucím z náboženského práva, a politikou. V tomto spojení slouží náboženství a náboženské pojetí právního řádu jako mocný ochránce politiky a péče o náboženství funguje jako záruka, že legitimita stávající politické moci nebude zpochybňována. Politiku referenčního islámu lze nalézt například v Saúdské Arábii, kde se projevuje formou konzervativního a puritánského *wahábizmu*, anebo v Maroku, kde je méně rigorózní. Je to rovněž případ ropných monarchií v arabské části Perského zálivu, které sice postrádají výraznou oporu, jakou je dynastická legitimita, ale uchylují se k islámu jako k prostředku utužování své soudržnosti a jako k symbolu, z něhož odvíjejí svou státní ideologii.

Diferenční typ islámu je plodem tohoto století a hlásí se k němu řada politických stran a hnutí. Je to druh jakéhosi „osvícenství“, jenž se zrodil v návaznosti na proudy politické a kulturní obnovy a který dal především v arabské oblasti ve 20. století zrod stranám a hnutím, nepřilíh šťastně označovaným jako „laické“. Baasistické hnutí, hnutí arabských nacio-

nalistů, některé proudy palestinského národního hnutí a burgibovský reformizmus vznikaly sice s vědomým odstupem od náboženství, avšak jediný skutečně radikální pokus o rozchod s náboženstvím v muslimské zemi se uskutečnil dosud jen v Turecku. Nikde jinde se na půdě islámu neodehrálo podobné institucionální a hodnotové oddělení náboženství od státu. Militantní laicizmus tureckého státu nenašel nikde jinde následovníka. Ostatní „laické“ tendence se sice přihlásily k racionalismu, ale nenašly už odvahu ke kritickému odstupu od náboženství. Zůstaly tak na půli cesty a ve srovnání s procesem sekularizace v Evropě jsou blíže k Herderovi než k osvícenství.

Obecným rysem diferenčního typu je považovat islám za předchůdce moderního nacionalismu, za jakýsi primitivní nacionalizmus, vyjadřující se v náboženských pojmech a symbolech. Muslimská náboženská obec, *umma*, její sláva, její dějiny, její kulturní prvky, to vše se zde považuje za předobraz arabského nacionalismu. Ten pak zdůrazňuje v prvé řadě kulturní rysy náboženství, jeho lidskou stránku a civilizační přínos jako pravý obsah religiozity. V této reinterpretaci je dílo muslimů plodem „ducha národa“, jehož funkci, původně náboženskou, postupně nahrazuje arabská národní ideologie. Nacionalistická hnutí, která měla zájem na postupné změně původní morálky a muslimské mentality, si pak mohla bez vybočení z této logiky nárokovat větší nezávislost na náboženství a na požadavcích islámu vůči společnosti. V tomto smyslu postupoval ve své době burgibizmus v Tunisku a rovněž zákonodárství v Alžírsku a v Egyptě v oblasti občanských práv, sňatků a ochrany dětí. Tyto právní inovace se ovšem staly záhy terčem pozornosti tradicionalistů a byly většinou časem opět setřeny.

Diferenční typ islámu interpretoval islámské náboženství ve smyslu největšího intelektuálního podnětu pro moderní politiku a neváhal s jeho pomocí legitimovat praktické kroky socializace, znárodnování a agrární reformy. Stal se jakýmsi „pokrokovým islámem“, jenž nalézal zdůvodnění pro soužití s režimy, které se hlásily k nacionalismu a socialismu. V Egyptě za éry prezidenta Násira náboženští představitelé islámské univerzity al-Azhar vydávali nábožensko-právní posudky, *fatwy*, potvrzující sociální, nebo dokonce socialistický charakter islámu. Tento „oficiální“ islám byl ochoten akceptovat, že nikoliv výlučně respekt k božímu zákonu a jeho pozemské naplňování, ale hlavně a především suverenita lidu či národa a ztotožnění se s ním je východiskem legitimacy politického režimu. Aby si pak *šari'a* uchovala nějakou roli, a tedy vliv ve společnosti, musela prokázat, že je adaptabilní a že nepostrádá vlohy k pružné interpretaci. Prakticky to znamenalo, že se vzdala nároku ovládat celé pole zákonodárství, což ostatně implikovalo již samo přijetí ideje lidu či národa jako svrchovaného suveréna a hlavního zdroje utváření zákonů.

Pro *exponenciální typ*, od něhož lze odvodit politiku aktivní obrany islámu, neboli islám bojující, je naopak typická naprostá nesmiřitelnost se sebemenší rezignací na absolutní platnost božského zákona. Princip univerzality *šari'y* a její poslání pokrývají do všech detailů celé pole sociálních vztahů určují charakter vztahů islámu a politiky. Co nejširší uplatňování islámského práva je pro tento typ islámu závazkem a znamená vlastně islamizaci společnosti. Svým nositelům umožňuje prezentovat se jako hnutí radikální kritiky, které označuje, co je vlašnost, polovičaté řešení nebo nepřijatelná náboženská a kulturní inovace. Anebo umožňuje přijmout roli soudce, který kvalifikuje ten či onen režim jako „zkorumpovanou politickou moc“ a spolčování s ním jako trestuhodné. Na tomto základě jsou vznášeny na adresu některých politiků arabsko-muslimského světa nebo některých dynastií (jako například Saúdovců) výtky, popřípadě jsou proklínány za to, že příliš ustupují západní modernizaci nebo že se spolčují s USA. Přitom toto obviňování a nepřátelství je zdůvodněno prvotním zájmem všech muslimů, za něž je vydávána obnova univerzální platnosti božského zákona. Exponenciální islám tedy odmítá referenční islám pro jeho – jak soudí – jalový a rigoristický formalismus, jenž mu nebrání pokrytecky se přizpůsobovat kompromisům a kalkulacím mezinárodní politiky, které jsou – striktně vzato – logice islámu cizí. Stejně tak považuje za nepřijatelný, ba nepřátelský diferenční islám, neboť nemůže akceptovat jeho stanovisko, že religiozita islámu je pomíjivá a že náboženské lze tudíž od islámu oddělit, popřípadě se ho dokonce zřici.

Dnešní islamismus je dědicem tohoto posledního typu; je radikální svou kritikou, militantní svou povahou a utopický svou vizí. Ztotožňuje se s ideou muslimského „nebeského města“ tak, jak ji chápou teoretici a někteří klasičtí interpreti islámského práva podle modelu prvních islámských vlád. Vytyčuje program aktivity, která vedla v *sunnitském islámu* k zakládání politicky angažovaných skupin a v *islámu šíitském* (iránském) k zasahování duchovních do politických a sociálních konfliktů. Pro exponenciální islám není odkaz na islámské stanovisko formálním krokem nebo kritikou odvíjející se v kontextu islámské zbožnosti či moudrosti. Je to norma vyzývající k akci, čímž je míněna politická aktivita a islámská revoluce. Od islámu jako regulujícího ideálu se tu přechází k islámu jako k ideálnímu regulátoru. Inspirace islámem uvolňuje místo islamistickému modelu. Islamismus vrací islámu dynamickou a silovou dimenzi. Tím, že se nespokojuje s vnitřní vroucností věřících a naopak od nich žádá aktivně projevovanou horlivost, mění islám v expanzivní náboženskou kulturu. Nestačí mu, když islám totálně prostoupí individuální život věřícího. Navíc požaduje, aby islám ovládl a kontroloval všechny společenské vztahy dotýkající se života komunity věřících. Oporou je mu boží zákon, *šari'a*, obsažený v Koránu. Tím, že islamismus zdůrazňuje boží zákon, nesleduje výlučně jen znovuoživení platnosti náboženského práva. Obnova právního řádu v islámském duchu je jen jeho jedním, méně podstatným cílem. Je jen prostředkem k odhalování záměru a vůle Zákondárce, což představuje hlavní cíl a smysl islamistického snažení.

Současný islamismus v časové perspektivě

Ve vývoji islamizmu se jeví horizont poloviny 70. let jako výrazný mezník a bod obratu. Je to čas vstupu řady islamistických hnutí na společenskou a politickou scénu muslimských zemí a počátek proměny muslimského světa, která je ve srovnání s ostatním světem atypická. Od iránské revoluce v roce 1979 k volebnímu vítězství Fronty islámské spásy v Alžírsku v prosinci 1991 přes aféru Rushdie a válku v Perském zálivu se islám zjevuje stále výrazněji jako soubor projevů násilí a nevráživosti. Zatímco rozpad komunistického světa jakoby stvrzoval univerzální platnost demokratického modelu západního liberálního kapitalizmu, vystupuje v průběhu posledního desetiletí islám na světové scéně jako zcela opačná alternativa, o níž se mnohdy uvažuje stejným způsobem, jak to kdysi dělali Řekové, když mluvili o barbarech. Islám jakoby přejímal roli nové „říše zla“ a jakoby se aktivně podílel na přeměně někdejšího antagonizmu Východ–Západ na novou konfrontaci Sever–Jih, pro niž nabízí ideologický slovník a identitu ve formě muslimské víry.

Časový předěl, k němuž vážeme zrod a vzestup islamizmu, nenese ovšem jen tuto charakteristiku. Vyznačuje klíčovou periodu, jež má daleko širší a všestrannější podobu. Je určena závažnými ekonomickými změnami, které přicházejí po zvýšení ceny ropy, vyvolaném izraelsko-arabskou válkou v říjnu 1973, projevují se mohutnými vlnami strukturální nezaměstnanosti, které se šíří průmyslově vyspělým světem, a obecněji pak přechodem od moderní, industriální společnosti ke společnosti postmoderní, postindustriální. Souběžně s tím se objevují i v okruhu ostatních věřících „v jediného Boha“, mezi věřícími křesťany a Židy, hnutí obnovy, rekrizianizace a rejudaizace, které ztělesňují například hnutí Moral Majority Jerryho Falwella v USA nebo organizace Gush Emunim v Izraeli.⁴

Úspěch a dosah islamizmu je ovšem bezkonkurenční. Na rozdíl od zbývajících dvou abrahámovských náboženství mluví reislamizace k početným davům, které mají bezprostřední zkušenosti s materiálním nedostatkem a s omezeným přístupem k užívání domácího bohatství a které se díky zvráceným pokusům o násilnou politickou modernizaci shora ocitli v roli vykořeněných ve vlastní zemi. V tomto kontextu se islamismus, vydávaný za univerzální lék na všechny společenské neduhy, jeví jako vítané východisko ze zmatků a z neklidu ve světě a nachází širokou společenskou rezonanci.

Zjevná přitažlivost islamizmu pro velkou část muslimského světa a zároveň obava, že je antitezí politického modernizmu a modelu demokracie, budované na právním státě,

občanství a lidských právech jako na svých pilířích, to vše má za následek četná a nezřídka rozdílná hodnocení. Francouzský historik Jacques Le Goff vyjádřil současné pocity mnoha evropských intelektuálů, když vyslovil názor, že „*integrismus je spolu s rasizmem největší hrozbou naší epochy*“.⁵ Naopak islamolog Olivier Roy soudí, že islamizmus politicky selhal a že „*islámská revoluce je za námi*“.⁶

Podle Le Goffa je „*nešťestím, že integrismus je v muslimských zemích tak těsně spojen s násilím*“. Spektakulární vraždění – dnes bychom mohli připomenout krvavou likvidaci více jak desítky významných alžírských intelektuálů rukama integristů v první polovině roku 1993 jen proto, že se odvážili vyjádřit kritické názory na adresu islamizmu – totiž zakrývá podstatné problémy muslimských zemí, které mají sociální a hospodářskou povahu. Navíc krvavé divadlo staví islám jakoby do jiné, židovsko-křesťanské civilizaci cizí, nehumánní roviny. Komunikace ostatního světa s islámem se tak komplikuje ke škodě obou stran.

Skepticizmus Le Goffa kontrastuje se střízlivostí O. Roye: islamizmus nevyužil jedinečnou příležitost, kterou mu poskytla islámská revoluce v Íránu, a „*nepřežil zkoušku politickou mocí*“. Nezavedl ani nový model společnosti, ani nový typ hospodaření. Nevytvořila se lidová islámská armáda pod zelenými prapory, která by vymetla korupci a morální bankrot z muslimské společnosti a zahájila válku proti nevěřícím. Místo toho vznikly pod heslem „*islám je řešení*“ desítky nových organizací, často v jedné zemi, se širokým rejstříkem cílů a bez jasné odpovědi na otázku, co vlastně islám myslí jako řešení. Vývoj islámské revoluce skončil u několika organizací typu libanonského Huzbulláhu či palestinského Hamasu, případně u podpory některých režimů (Súdán), avšak narušení geopolitické rovnováhy ve světě nepřinesl. Íránským příkladem inspirovaný islamizmus se dokázal uchytit jen tam, kde se rozpadla státní struktura (Libanon, Súdán), kde se projevil dlouhodobý hospodářský úpadek a sociální disproporce jsou tam zvláště zjevné (Alžírsko, Egypt) a kde přetrvávala okupace cizí armádou (Předjordánsko, Gaza, jižní Libanon).

Islamizmus může sice dočasně komplikovat a narušovat přirozené mezinárodní vztahy, avšak v dlouhodobé perspektivě – zdá se – nemá šanci. Na tomto závěru by podle Roye nezměnilo nic, ani kdyby stanné právo v Alžírsku nezabránilo FIS utvořit svou vládu po vítězných volbách. Stanovisko Roye stvrzuje dnes i tragédie bosenských muslimů, která přes různé proklamace a projevy sympatií v celém islámském světě nevedla ani k výraznější muslimské aktivitě na poli mezinárodní politiky (pokud za ni nebudeme pokládat nabídku sedmi členských zemí Organizace islámské konference vyslat do Bosny 17 tisíc vojáků, z toho 10 tisíc Íránců), ani k novému vzednutí vlny islamizmu po celém světě islámu. Růst islámsky motivovaného extremismu v Alžírsku a v Egyptě souvisí především s domácími problémy a není přímým důsledkem vnějších podnětů. Zastánci islamizmu – jak se zdá – se patrně spokojili s tím, že mrtví a ranění muslimové z Bosny rozšířili řady mučedníků a propagandě islamizmu poskytli nové argumenty proti „*zvrácenosti Západu*“, který muslimům nedal dostatečnou ochranu a omezoval možnost jejich sebeobrany.

Uvedená hodnocení ukazují na šíři, s jakou jsou dnes islamizmus a jeho politické projevy nazírány, a zároveň, že tyto pohledy nemusejí být vždy prosty individuálních sympatií a antipatií jejich autorů. Islamizmus a jeho projevy v současném světě zapadají do logiky bouřlivých přeměn konce tohoto století a promítají se do nich jak změny světové ekonomiky a světové kultury, tak setrvačnost vlastního islámského civilizačního dědictví. Problém analýzy a interpretace islamizmu jako aktuálního jevu současného světa pak spočívá v nalezení způsobu, jakým se v tomto fenoménu nebo jeho prostřednictvím artikulují následující dva rozměry – celosvětové procesy a vlastní civilizační proměny islámského světa. Přitom je ovšem třeba se bránit jak redukcionismu globalistického pohledu typu tiers-mondizmu, který podceňuje specifiku muslimské kultury, tak esencionalizmu produkovanému často orientalizmem, který naopak specifiku přeceňuje a snaží se jimi všechno vysvětlit.

Americký postoj k problému

Rozhodnutí americké administrativy zařadit v roce 1993 na základě informací, které měla k dispozici, na seznam států podporujících terorismus také Súdán, vedlo na postižené straně k odezvě zcela v duchu islamizmu. Generál Umar al-Bašír, jenž se v červnu 1989 násilím dostal k moci a ustavil islámský režim, označil americké rozhodnutí za odraz „nepřátelství, které má kořeny v postoji Washingtonu vůči islámu“. Umístění Súdánu na černou listinu vedle Íránu, Iráku, Sýrie, Libye, Kuby a KILDR, k němuž vedlo zjištění, že súdánské území slouží jako výcvikový prostor pro několik teroristických organizací, převážně iránských nebo Íránem podporovaných, bude mít sice větší dopad politický než praktický, avšak islamistická reakce na něj ukazuje na dilema nynějších amerických vztahů k islámským zemím.

Na jedné straně se objevují státy jako Saúdská Arábie a ropané arabské monarchie, jejichž režimy jsou postaveny na přísném respektu k islámu. Na druhé straně je to Írán, který se sám definuje jako islámský stát. Základní rozdíl mezi pohledem Washingtonu na Írán a Saúdskou Arábii pak spočívá v tom, jak to metaforicky vyjádřil Roger Matthews, že „první je považován za Velkého Satana, zatímco druhý za Velkého Spasitele“.⁷ USA však neposuzují vnitřní poměry těchto islámských zemí, které jsou ostatně téměř totožné, pokud jde o politické svobody a respektování lidských práv. Soudí je podle jejich angažovanosti navenek. Připustit, aby diskuze o domácí politice islámských států vstoupila příliš do zahraniční politiky USA, by přineslo jen další zkomplikování vztahů s islámem. Islamismus, jednu z ideových základů současného terorizmu, by to stejně neoslabilo, neboť z velké části spočívá na zjednodušování a mystifikaci.

V amerických politických kruzích existuje vědomí delikátního propojení boje s terorizmem a vztahů k islámu. Bývalý ředitel CIA, Robert Gates, nedávno prohlásil, že vidí jako jedno z největších nebezpečí po skončení studené války to, že boj s terorizmem bude katalyzátorem dezinformací v muslimském světě a že lidé v Asii, v Africe a na Blízkém východě masově přijmou sice falešný, ale zde velmi populární obraz lidí ze Západu, především z USA, jako nepřátel islámu. Nutnost bojovat s terorizmem je zjevná, zejména když přináší bezprostřední ohrožení. Gates ovšem zároveň varuje: „Lidé ze Západu by udělali velkou chybu, kdyby v zaujetí pro boj s terorizmem vyvolali dojem, že islám, jedno z velkých světových náboženství, se stalo jejich nepřitelem. Opatrnost je nutná a projevů nepřátelství vůči islámu je třeba se vyvarovat.“⁸

Výzva k opatrnosti v postojích USA k řešení problémů, více či méně spojených s islámem, má racionální jádro. Otázkou je, zda s ní lze za daného stavu vystačit. Akce vedené proti Iráku, operace proti vůdcům občanské války v Somálsku, která blokuje potravinovou pomoc Západu, váhání kolem zásahu v Bosně, to vše je v islámském světě interpretováno jako projev nepřátelství vůči muslimům. Nebo se od toho přinejmenším odvíjí propaganda islamizmu, která nachází mnoho chápajících posluchačů. Hořkost bosenských muslimů by se mohla posléze změnit v pocity velmi blízké těm, které po dlouhá léta prožívali Palestinci. Je nanejvýše pravděpodobné, že by měly za následek novou vlnu terorizmu. Jeho zázemím by byly organizované skupiny podporované buď přímo některými islámskými státy, nebo hnutími, která jsou na „volné noze“. Jak je tomu v řadě případů již dnes, spojovala by je představa, že jejich boj je svého druhu „svatou válkou“ vedenou proti Západu, především proti USA, neboť jsou nepřáteli islámu a organizují proti němu novou „křížovou výpravu“. Perspektiva podobného vývoje skrývá nebezpečí v tom, že se zásah USA za účasti armády v Iráku a v Somálsku a bosenská tragédie časově shodují s aktivizací islamizmu v Alžírsku a v Egyptě. Ačkoliv příčinami se tyto události podstatně liší, v pojetí islamistů, kteří – obrazně řečeno – zvedají odhozenou pochodeň laických radikálů z 50. let a stylizují se do staronové role „obránců utlačovaných“, odlišné jevy splývají, redukovány do jediného motivu – antiislamizmu Západu.

Války – živná půda islamizmu

Eskalace islamizmu a návazný růst terorizmu nemají a nebudou mít nikdy bezprostřední příčinu v angažovanosti nebo naopak neangažovanosti západních států v muslimských zemích či v chování a v postojích lidí ze Západu vůči muslimům. To ovšem do jisté míry nevylučuje vzájemnou propojenost. Bylo již řečeno, že islamismus má historické kořeny a že představuje jednu z možných tendencí interpretace a praktikování islámu. Jeho propaganda má úspěch tam, kde se hromadí neřešené problémy převážně sociální povahy, vyrůstající z rozvrácené nebo špatně fungující ekonomiky a z rozháraných politických poměrů. Ideální půdou pro něj je pak stav konfrontace nebo přímo otevřené války s protivníkem odlišného civilizačního a kulturního původu, popřípadě etnické konflikty, které lze interpretovat nábožensky. Za těchto okolností může islamismus plně uplatnit svou obrannou funkci. Proto je významným cílem ukončení válek a konfrontací, a to i z hlediska zájmu odstraňovat podněty k růstu islamizmu a terorizmu jako jeho extrémní podoby.

Válka v *Afghánistánu* byla ze strany „mudžáhidů“ vedena jako obrana islámu. V té době nebyl ještě důvod obávat se islámu jako možného protivníka politické modernizace. „Hrozba“ přichází teprve s islámskou revolucí v Íránu. Afghánským „mudžáhidům“, mezi nimiž je mnoho stoupců islamizmu, byla tehdy dokonce dána šance stát se spojenci Západu proti komunistickému bloku a získat plnou podporu západních zemí pro boj proti sovětské intervenci. S „islámskou kartou“ jistou dobu kalkuloval i Izrael, když bral stoupence obnovy islámu za sílu schopnou rozmělnit palestínskou protiizraelskou frontu sjednocenou okolo OOP. Teprve zkušenosti s extremisty z hnutí Hamas a z libanonského Hizballáhu Izraelcům ukázaly, kdo jsou jejich skutečně nesmiřitelní protivníci. Afghánistán a Palestina umožnily islamizmu vyrůst do velmi nebezpečné podoby. Zatímco v prvním případě se zrodili skuteční „žoldnéři islámu“, kteří mohou být použitelní ve jménu islámu kdekoliv a k čemukoliv (dnes například v Alžírsku), v druhém případě vznikla struktura svépomocné bojové organizace. Prostřednictvím čtyř zbraní – koránského kázání, sociální výpomoci, zastrašování váhajících nebo indiferentních a násilím, pokud přesvědčování a hrozby nepřinášejí žádaný efekt – usiluje nyní urychlit zrod „nebeského města“ na zemi.

Perspektiva míru *na Blízkém východě* je podle takto fungujícího islamistického modelu zcela nepřijatelná. Fakt, že současná izraelská vláda a vedení OOP našly trochu nečekaně mimo rámec dosud málo plodných mírových jednání, započatých v Madridu v roce 1991, společnou formuli vyjadřující politickou vůli obou stran k civilizovanému soužití, bude pro islamisty sotva stravitelných soustem. Přinesou-li ovšem politické úmysly přece jen hmatatelné výsledky, byla by to nejlepší obrana proti šíření islamistických excesů. Mimořádně mobilizace finančních a ekonomických nástrojů ze strany Evropské unie, a to s cílem podpořit maximálním způsobem rozvojové plány palestínsko-izraelského soužití, jasně vyjadřuje, že také Evropa chápe, o co nyní jde. Nelze si ovšem dělat iluze, že vše nyní půjde přímočaře. Patrně bude třeba ještě mnohokrát čelit zde pokušení vést válku, neboť to je po desítkách let, kdy se tu pěstovalo vzájemné nepřátelství, snadnější než pracovat pro mír.

Horizont míru, jenž se náhle vynořuje nad Blízkým východem, by ovšem neměl vést k podcenění následků války v *Bosně*. Ačkoliv tu jde o nalezení modelu soužití rozdílných etnik a o zaručení práv menšin a zároveň o zadrženi nacionalisticky laděného srbského a částečně i chorvatského expanzionizmu, srbská propaganda neváhá stavět problém nábožensky. Je to velmi nedobrá věc, protože by pravoslavné křesťanství, převládající mezi Srby, mohlo být díky své rigidnosti a prvkům netolerance a antisemitizmu docela vhodné jako ideologie křížácké války proti islámu. Zastánci srbské expanze v *Bosně* na to do jisté míry hrají a patrně by našly řadu příznivců i mezi nacionalisty v Rusku. Dnes se to může jevit jako nereálná konstrukce, nebude-li však bosenský problém řešen, není nic vyloučeno. V každém případě je každý sebemenší náznak v tomto směru okamžitě reflektován na

muslimské straně a islamismus je připraven vydávat to za důkaz „hrozby Západu“ (sic!) vůči islámskému světu. Skutečnost, že netolerance vychází z Východu, z ex-komunistických oblastí, islamistům nevadí. Západ je podle nich zodpovědný už jen tím, že nečinně přihlíží k vraždění muslimů, a tak dává najevo svůj tichý souhlas se špinavou prací, kterou za něj v jeho intencích dělají jiní.

Aktuální válečné ohnisko, které povzbuzuje islámské nálady, představuje také *Afgánistán*. Radikálně islamistická *Hezb-i-Islami* Gulbuddína Hekmatjára se zde za pomoci alžírských bojovníků pokouší oživit „svatou válku“, *džihád*. Naverbovaní Alžifané přicházejí do země bez pasů a víz a pak se připravují ve výcvikových táborech na pákistánských hranicích. Podle autentických výpovědí tvrdí tito žoldnéři: „*Ulamá* [islámští právníci a duchovní] nám řekli, že *džihád* neskončil“, i když Sověti odešli a v Kábulu byl ustaven islámský stát. Další tvrdí, že se setkal s Hekmatjárem v Pešaváru: „*Řekl nám, že je třeba bojovat ve jménu Alláha za ustavení islámského státu a za zničení toho, který je v Kábulu*.“ Jiný tvrdí, že se chce účastnit *džihádu* v *Tádžikistánu*. Mezi islámskými dobrovolníky v Afgánistánu se objevují také muslimové ze Saúdské Arábie. Podle jejich tvrzení jejich král Fahd sice prohlásil, že *džihád* v Afgánistánu skončil, ale někteří *ulamá* soudí, že režim v Kábulu není vůbec islámský a že je třeba pomoci k jeho likvidaci. Do Pákistánu dále přicházejí lidé, kteří jsou v Alžírsku nebo v Egyptě považováni za teroristy. V Pešaváru je okolo 2 400 těchto Arabů. Militanti a islamisté počítají s tím, že budou ovládat afghánskou politiku z Pákistánu (spojení *Hezb* s pákistánskými extremisty z *Džamaat-i-Islami* Husajna Ahmada). Pokračování války v Afgánistánu destabilizuje celý region, včetně *Střední Asie*, a vtahuje ho do nekonečných konfliktů etnicky a nábožensky motivovaných. Nedobrou perspektivu signalizují navíc nedávné protiislámské represe neokomunistického režimu v Dušanbe, které přivodily exodus 90 tisíc Tádžiků do severního Afgánistánu, blokování afghánských hranic ze strany Tádžikistánu a bombardování této zóny ruskou armádou. To vše vytváří v této hraniční zóně *Střední Asie* živnou půdu pro radikální islamismus.

Islám v Evropě

Časový mezník poloviny 70. let platí též jako předěl, který vyznačuje počátek výrazného přílivu muslimů do průmyslově vyspělých zemí západní Evropy. Není to jen ekonomicky motivovaná migrace, která je příčinou tohoto pohybu. Je to – obecně řečeno – projev politických, kulturních a společenských procesů, které charakterizují poslední čtvrtinu 20. století. Pro osud islámu v Evropě mají důležitou roli dvě události, jež se odehrály v roce 1989. Díky nim se totiž projevil meze a obtíže dvou základních modelů začleňování obyvatelstva muslimského původu do evropských populací, totiž britského komunitního modelu a francouzského modelu individuální integrace. Je to na jedné straně aféra Rushdie a na straně druhé aféra islámského šátku.

V roce 1988 publikoval v Londýně britský spisovatel indického a muslimského původu *Salman Rushdie román Satanské verše*. Vyličil v něm Proroka islámu v dosti nepřiznivých až nepřátelských barvách. Britská muslimská sdružení přijala tuto knihu rozhořčeně a označila ji za rouhačskou vzhledem k tomu, že její autor byl rodem muslim. Hanobením Proroka se autor knihy – jak podle názoru bývalých souvěrců, tak podle smyslu islámských zásad – vyřadil z muslimské komunity, uvolnil se ze závislosti na předpisech a zákonech komunity, utekl od autority jejich imámů a oslabil její moc. To bylo tak závažné, že se řada britských muslimů, především ti, kteří se hlásí k islamizmu, začala všemi prostředky zasazovat proti spisovateli, jenž dal příklad nebezpečně ohrožující budování jejich komunity. Spalovali v ulicích anglických měst výtisky *Satanských veršů* a vyhrožovali knihkupcům a nakladateli. Pak je vystřídal ajatolláh Chomejní, jenž tři měsíce před svou smrtí vydal příkaz k zabití odpadlíka Rushdieho. Aféra tak nabyla mezinárodního rozměru, ale zároveň ukázala, do jaké podoby se strukturuje islám ve Velké Británii. Vyšlo totiž najevo, že od nynějška zde pro každého jedince muslimského původu platí, že se vystavuje postihu

nebo dokonce usmrcení, pokud by nějakým způsobem ohrozil soudržnost zdejší muslimské komunity. K aféře Rushdie mohlo dojít jen ve společnosti, kde se muslimové organizují v duchu komunitního způsobu společenské integrace a jejich vstup do společnosti hostitelské země se děje skrze kolektiv náboženských souvěrců, nikoliv individuálně.

Naproti tomu *aféra s islámským šátkem*, k níž došlo na pařížském předměstí Creil na podzim 1989, ukazuje principy francouzského modelu individuální integrace a jeho zranitelnost. V jedné třídě veřejné střední školy, která jako instituce ve Francii jednoznačně ztělesňuje a symbolizuje republikánský laicizmus, vystoupily tři dívky z muslimských rodin s požadavkem mít právo nosit ve škole šátek kryjící vlasy podle striktních islámských předpisů. Nesouhlas ředitele školy vyvolal bouřlivou diskuzi. Ve jménu antirasizmu se několik organizací domáhalo „práva na odlišnost“, jinak řečeno, práva připustit vstup náboženského do sféry veřejného a dovolit, aby jednotlivci žijící ve Francii mohli mít odlišný právní statut shodující se s jejich náboženským přesvědčením. V pochybnost byla tak uvedena řada základních kamenů francouzského modelu laicizmu, jenž vznikl na základě zákona o odluce církve od státu v roce 1905 a který stanoví, že náboženské spadá výlučně do sféry individuálního přesvědčení a do soukromí občana a nemá se vnášet do sféry veřejného práva.

Britský komunitní model a francouzský model individuální integrace představují dva póly, mezi nimiž se bude pravděpodobně utvářet islám v Evropě v nejbližší budoucnosti v kontextu nezadržitelného růstu muslimské populace na starém kontinentě. Vedle problémů, souvisejících s pokračujícím ilegálním migračním přílivem, se slučováním rodin a s vysokou porodností v muslimských rodinách, zasluhuje pozornost též fenomén konverzí k islámu ze strany Evropanů.

Nejsilněji se *konverze k islámu* projevují ve Španělsku, a to mimo jiné proto, že tu historicky byla v Evropě největší a zároveň nejpozitivnější zkušenost, pokud jde o kontakty s muslimskou civilizací. V Andalusii se dnes objevuje dokonce „rekonverze“, a to u těch Španělů, jejichž předkové byli po reconquistě donuceni silou k přestupu na katolickou víru. Jev „obrácení se na islám“ je dosti hojný a zároveň výmluvný u některých intelektuálních kruhů, jmenovitě mezi někdejšími komunisty. Může však jít i o součást nyní ve Španělsku značně se rozšiřujícího „hledání identity“, neboť prokazatelný je tu rovněž zájem o judaizmus. Židé spolu s muslimy zde byli na konci 15. století vystaveni stejnému nátlaku a nuceni buď přijmout katolickou víru, nebo zemi opustit.

Konverze islámu jsou sice dnes nejhojněji zastoupeny na Iberském poloostrově, přesto ani ostatní části Evropy jich nejsou zcela prosty. Dotýkají se zhruba tří kategorií:

- intelektuálové, které přitahuje mystická dimenze islámu (po vzoru prince Pallaviciniho v Itálii nebo Michela Chodkiewicze ve Francii);

- příslušníci mladší generace, kteří tu a tam prošli vlnou radikalizmu extrémní levice a v islámu spatřují alternativu k stávajícím typům organizace společnosti a k existujícímu světovému řádu;

- ti, kteří chtějí uzavřít sňatek s muslimkou, což předpokládá přestup budoucího manžela na islám.

Třetí kategorie neokonvertitů se nemusí nutně vyznačovat silnou muslimskou identitou, ačkoliv některé proislámské publikace zveřejňují příklady horlivosti těchto nových prozelytů a vydávají ji za předzvěst budoucí islamizace celé Evropy.¹⁰

Diskuze o islámu v Evropě, vedená v odborných kruzích od druhé poloviny 80. let, není zdaleka uzavřena. Přesto již dnes lze na jejím základě upozornit na některá rizika, která se při zkoumání tohoto problému odhalují. Demografický růst mládeže z druhé generace muslimských imigrantů do západní Evropy je značný. Koncentruje se do okrajových částí velkoměst a průmyslových center, která nabývají stále více charakteru ghett. Tato mládež má nevalné vyhlídky z hlediska vstupu na trh práce. Na předměstích se kupí sociální konflikty a roste zločinnost. Za této situace obrát ke komunitním strukturám s sebou nese riziko, že vývoj bude směřovat nikoliv k integraci těchto nových Evropanů (jejich počet se odhaduje na 6 milionů), nýbrž k zakrývání nedostatečnosti tohoto procesu

a k odvádění pozornosti od podstatných problémů k problémům zástupným. Jinými slovy, osud integrace těchto mladých lidí, původem muslimů, je spojen s tím, zda zájmy těchto mladých budou formulovat a hájit imámové, popřípadě další nábožensky definovaní představitelé komunit, anebo zda to budou demokraticky zvolení poslanci zastupující pospolitost občanů a jejich zájmy bez ohledu na náboženské identity voličů.

Islám a demokracie

Do roku 1979, kdy došlo v Íránu k islámské revoluci, nebyl žádný důvod pohlížet na islám jako na potenciálního protivníka politické modernizace, jejíž součástí je demokracie jako forma účasti na tvorbě politiky a forma její kontroly. Islámská revoluce v Íránu, deklarující se jako zásadní odpůrce cizích, především západních morálních, duchovních a kulturních hodnot, poprvé upozornila na možnost konfliktu mezi islámem a demokracií. Islámští teoretici nemají jednoznačný názor na demokracii. Od stanoviska, že je slučitelná s islámem, pro něž je oporou názor, že islámská tradice nabízí domácí vzory pro tento způsob politické organizace, jdou až k postojům zcela nepřátelským, stavějícím islám a demokracii do protikladu.

Samo slovo demokracie a jeho používání nemusejí mnoho znamenat. Výzkumy ukazují, že většina muslimů dnes chápe demokracii jako jednu z všeobecně platných podmínek existence moderního světa.¹¹ Ovšem většina blízkovýchodních a středovýchodních zemí nejde v linii stylu západních demokracií, které jsou založeny na svobodě slova a shromažďování a na svobodných volbách. Vzdor tomu je žádoucí vyhybat se v této souvislosti soudům, založeným na jednoduchých normách, a podle nich hodnotit, zda je to dobré anebo špatné, případně známkovat, co je a co není kulturně osvícené. Stačí se spokojit s konstatováním, že bouřlivý proces, který v bývalém SSSR a ve východní Evropě rozpoutaly koncepce perestrojky a glasnosti, zasahuje nebo brzy zasáhne i Střední východ.

Politický pluralismus povede ovšem nutně k účasti islamistů na politice, ať už ve větší nebo menší míře. To se v určitých kruzích muslimských zemí považuje za problém, neboť většina islamistických skupin se prezentuje jako radikální oponent stávajícího politického a společenského standardu a zároveň se soudí, že stoupenci islamizmu tolerují politický pluralismus jen do té doby, než dosáhnou politické moci. Proto se na politický pluralismus jako na znak demokracie nahlíží v islámském světě s obavami a hledají se způsoby, jak islamistům politickou aktivitu překazit nebo zakázat. Problém islamizmu nebude však vyřešen jinak než v rámci systémů, které budou opravdu demokratické. Formální demokracie a násilné vylučování islamistů z politiky nechrání, jak je nyní nejzřetelněji vidět v Alžírsku, společnost před islamistickým extremismem. Snaha izolovat islamisty je naopak znakem nedůvěry v proces politické modernizace. K ní naopak patří princip autorestrikce. Ten znamená na jedné straně zřeknutí se maximalistických požadavků ve smyslu všechno nebo nic a na druhé straně otevřenost vůči všem názorům, byť by byly jakkoliv extrémní a utopické. Zárukou proti násilí není v dlouhodobé perspektivě násilí. Jistotu proti extremistům může dát jen trpělivé budování systému, v němž obranné mechanismy nejsou výsledkem diktátu jakékoliv elity, nýbrž jsou dílem všech občanů a důsledného uplatňování jejich práv a povinností. Konsenzus členů společnosti, jenž ochrání jedince proti většině a většinu proti menšině, však nelze stavět na božím zákoně, neboť žádná společnost není nábožensky jednolitá. Historická zkušenost zároveň dokazuje, že konsenzus komunit, určených nábožensky nebo etnicky, nedává společnosti a jejím členům větší záruky než konsenzus občanský. A občané se navíc mohou shodnout jen na zákonech výlučně lidských a světských, neboť vůči jiným je budou vždy rozdělovat odlišnosti náboženské, etnické či rasové. Budování občanského konsenzu je ovšem dlouhodobý proces, jenž v řadě islámských zemí není zdaleka dokončen. Tento modernizační proces je ovšem nezvratný. Islamismus ho může brzdit nebo jinak komplikovat, ale vždy z něho bude vycházet více změněn. Nikoliv však k obrazu svému, nýbrž k obrazu světa, který se kolem něho bude utvářet. Je to třeba brát na vědomí a přistupovat proto k muslimům a k jejich problémům s pochopením.

Je třeba se obávat „islámské hrozby“?

Muslimové – jak se zdá – nalézají mnohem více pochopení pro svou kampaň proti Satanským veršům Salmana Rushdieho mezi křesťanským duchovenstvem než v řadách světské inteligence. To se může jevit jako překvapující. V rané době psali křesťanští autoři o islámu jako o fanatické herezi a byli to právě antiklerikálně orientovaní liberálové, kteří jako první začali vytvářet jiný obraz islámu. Civilizovaný islám s historicky potvrzenými projevy tolerance se v jejich podání jevil jako opak reakčního tmářství katolického establishmentu, s nímž se setkávali doma. Dnes se karta obrátila. Islám se opět považuje za hrozbu pro západní hodnoty, ale tyto hodnoty jsou ve své současné podobě více liberální než křesťanské. Někteří křesťané spatřují proto v islámu možného spojence v úsilí zadržet příliv liberálního triumfalizmu.

Je mezi islámem a západními hodnotami skutečně nesmiřitelný konflikt? Mnozí na obou stranách tvrdí, že ano. Řada muslimů považuje západní společnost za zcela bezbožnou a amorální. Zatímco uvnitř podle jejich názoru panuje zločin a pornografie, vůči ostatním částem světa jedná Západ brutálně a arogantně. Od Bombaye do Bosny, přes Irák a Palestinu se muslimové považují za oběti přímé nebo nepřímé agrese Západu. V televizním seriálu *Living Islam* (BBC 2) a v knize stejného názvu, která uvedení televizního seriálu doprovázela, nazval pákistánský antropolog Akbar Ahmed válku v Bosně „poslední křížovou výpravou“. Naopak na Západě se islám pokládá za neodpuštělně násilný a krutý. Obě strany pak nemají problém nalézt pro svá tvrzení zdůvodnění.

Na *islám i Západ* je možné nahlížet jako na ideál, nebo jako na civilizaci. Když na obě strany pohlédneme z *pozice ideálu*, je obtížné je přesně vymezit, neboť se k nim hlásí a s nimi se identifikují zcela odlišní lidé a nabízí se řada variant, jak tento ideál interpretovat. Islám a Západ v tomto pohledu nejsou opravdu identickými entitami. Zatímco Západ zdůrazňuje hodnotu každé individuální lidské bytosti, islám klade důraz na postavení Boha do centra všehomíra. Přesto se však už nějakou dobu projevuje určité sbližování v tom, jak jsou chápány základní hodnoty, k nimž se Západ i islám hlásí: mír, spravedlnost, soucit, tolerance, ba dokonce i v pojetí rovnosti anebo možností a mezi rozumového poznávání.

Když obě strany hodnotíme *jako civilizace*, jsou rozdíly ještě větší. Oba tábory tvoří miliony lidí a každý z obou táborů má odlišnou historickou zkušenost s ideály, k nimž se hlásí. Ale přesto i zde dochází k sbližování. Okolo 10 milionů muslimů žije dnes v západních zemích. Stejně podstatná je přítomnost aspektů západní civilizace v muslimských zemích. Představa, že se muslimové mohou zcela oddělit od Západu, je nerealistická. Pokud se o to někteří pokusili, vedlo to vždy jen k fiasku. Lze sice definovat islám jako úplnou antitezi vůči Západu, avšak šance na trvalost takového stanoviska je nulová. Revoluční Irán a konzervativní Saúdská Arábie jsou po celou dobu své existence nuceny dělat kompromisy, i když každý zpravidla zcela odlišným způsobem.

Mýtus extrémních muslimů o monolitickém a zlém Západu je stejně tak bezcenný a zavádějící, jako mýtus o monolitickém a zlém islámu, který nahrazuje komunismus v roli nejnebezpečnějšího nepřítele. Jak se těmto mýtům bránit, je také politická otázka. Islamizmus obsahuje tendenci k totalitnímu podřízení lidského světa jediné vizi, o čemž není sporu. Aby se však stal „říší zla“, záleží na tom, zda mu Západ k tomu dá příležitost a zda se nechá vmanévrovat do nabízeného konfrontačního modelu.

Pokud jde o budoucnost politiky jako funkce islámu, lze konstatovat, že projekt „nebeského města“, který tak okouzluje dnešní stoupence islamizmu, nenachází dosud žádnou opozici. Ojedinelé pokusy o reinterpretaci islámu za pomoci pojmů moderní filozofie a vědy (naposledy obsáhlá publikace Syřana Muhammada Šahrúra *al-Kitáb wa'l-Qur'án*) jsou vzápětí odmítnuty, označeny za škodlivé, popřípadě nepřátelské islámu, a následují zákazy jejich šíření a publikování. Projekt, jenž by byl postaven na jiné islámské vizi, na tolerantnějším islámu, a který by asimiloval hodnoty modernizmu, obsažené v koncepci lidských práv a v politické modernizaci obecně, je pro islamizmus v dané chvíli nepřijatelný. Mezi

islamistickým krédem a modernizací se nachází mlčící většina, která nemusí, ale může odolat pokušení volit z těchto dvou variant tu, která je zároveň jednoduchá a důvěrně známá. Muslimské prostředí dokáže dělat rozdíl mezi radikalizmem a umírněností a nevyklučuje upřímnou diskuzi o projektu, jenž by spojoval modernizmus a laicizmus a který by trval na zásadě, že stát nelze řídit podle předpisů Koránu. Problémem zůstává ovšem to, že většina obyvatel muslimských zemí není psychologicky připravena žít v podmínkách režimu, jenž by odděloval duchovní od pozemského. Z tohoto zorného úhlu se překonání islamizmu s jeho vizionářstvím, které legitimuje násilí jako politiku, zdá být otázkou dlouhodobého vývoje.

* * *

*Islamismus představuje nábožensky motivovanou politickou aktivitu. Je založena na uto-
pické představě „nebeského města“, což je obrazné vyjádření záměru zasahovat do svět-
ských záležitostí a řídit je podle „božích“ příkázání, vložených do náboženských textů.
Ačkoliv je svou povahou militantní a antizápadní, nedisponuje žádným islámským plánem
útoků na Západ. Navíc nemá ani vedení, které by mělo celoislámskou autoritu a které by bylo
schopné vyzvat k válce všech muslimů proti Západu a organizovat ji. Islamismus zasahuje
převážně jen vnitropolitický terén muslimských zemí, a to – jak sám deklaruje – ve jménu
obranu islámu a v zájmu „utlačovaných“. Pokud vstupuje do mezinárodních vztahů
přímo, pak zpravidla jednotlivými teroristickými akcemi (například v únoru 1993 atentá-
tem proti newyorskému World Trade Centre nebo útoky proti západním turistům, nyní
hlavně v Egyptě). Jinak je jeho vliv nepřímý a projevuje se jako snaha destabilizovat po-
měry uvnitř těch muslimských zemí, jejichž režimy pokládá za zkorumpované a spolče-
né se Západem. Vzestup islamizmu lze interpretovat také jako neúspěch určitých mode-
lů politiky a vlády. Otázka, proč tyto modely selhávají, musí zajímat každého, koho zne-
pokojuje rostoucí popularita jedné utopie. Nejen tím, že produkuje fanatiky schopné pro ni
umírat a nechat pro ni umírat jiné, ale i tím, že se za ní skrývá sociální experimentování
s nedozírnými následky.*

¹ Étienne, B.: L'Islamisme radical. Hachette, Paris 1987, s. 168.

² Viz Kosugi, Y.: The Future of Islamic Revivalist Movements and Democracy. Japan Review of International Affairs, Vol. 7, No. 2/1993, s. 114–127.

³ Viz Maïla, J.: Avenirs de l'Islam. Esprit, 8–9/1993, s. 59–81.

⁴ Viz Kepel, G.: La revanche de Dieu. Seuil, Paris 1990.

⁵ Le Goff, J.: Le Monde, 4. 2. 1992.

⁶ Roy, O.: L'Échec de l'islam politique. Seuil, Paris 1992.

⁷ Matthews, R.: Financial Times, 15. 7. 1993.

⁸ Citováno dle Frachon, Alain, Soudan: La sanction de Washington. Le Monde, 20. 8. 1993.

⁹ Le Monde, 11. 8. 1993.

¹⁰ Viz Il messaggero dell'Islam, měsíčník milánského Islámského střediska Milána a Lombardie, vydávaný od roku 1982.

¹¹ Viz Esposito, J. L., Piscatori, J. P.: Democratization and Islam. Middle East Journal, Vol. 45, No. 3/1991, s. 440.