

Univerzita Hradec Králové
Pedagogická fakulta
Katedra kulturních a náboženských studií

Západ a islám, dva světy v jedné realitě – možnosti jejich soužití

Bakalářská práce

Autor: Milan Macko
Studijní program: B 7507 Specializace v pedagogice
Studijní obor: Transkulturní komunikace
Vedoucí práce: ThLic. David Bouma, Th.D.

Zadání bakalářské práce

Autor:	Milan Macko
Studium:	P13602
Studijní program:	B7507 Specializace v pedagogice
Studijní obor:	Transkulturní komunikace
Název bakalářské práce:	Západ a islám, dva světy v jedné realitě - možnosti jejich soužití
Název bakalářské práce AJ:	The West and Islam, two entities within one reality - suggestions for their coexistence

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Bakalářská práce se zaměřuje na problémová témata a otázky soužití západu a islámu, přičemž se snaží přiblížit jejich vliv na současnou situaci. Dále se zaměřuje na úskalí hrozby radikálního islámu pro soudobou západní společnost. Cílem práce je analýza problémových vztahů a nástin možnosti jejich řešení. Analýza textu odborné literatury a dalších zdrojů, filosofická a teologická reflexe.

KROPÁČEK, Luboš. Islám a Západ: historická paměť a současná krize. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. SARTORI, Giovanni. Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti. 2. vyd. v českém jazyce. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. KEPEL, Gilles. Válka v srdci islámu. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1217-8. TODOROV, Tzvetan. Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-111-5.

Garantující pracoviště: Katedra kulturních a náboženských studií,
Pedagogická fakulta

Vedoucí práce: ThLic. David Bouma, Th.D.

Oponent: Mgr. Veronika Halamová

Datum zadání závěrečné práce: 25.11.2014

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně pod vedením ThLic. Davida Boumy, Th.D. a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Pardubicích dne 30. března 2016

Milan Macko

Poděkování

Na tomto místě bych velice rád poděkoval ThLic. Davidu Boumovi, Th.D. za odborné vedení bakalářské práce, za ochotu, cenné rady a připomínky.

Dále bych chtěl poděkovat své rodině za trpělivost a shovívavost, kterou měli při psaní mé práce.

Anotace

Bibliografický záznam:

MACKO, Milan. *Západ a islám, dva světy v jedné realitě – možnosti jejich soužití*. Pardubice: Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2016. 54 s. Bakalářská práce.

Bakalářská práce se zaměřuje na problémová témata a otázky soužití Západu a islámu, přičemž se snaží přiblížit jejich vliv na současnou situaci. Dále se zaměřuje na úskalí hrozby radikálního islámu pro soudobou západní společnost. Cílem práce je analýza problémových vztahů a nástin možnosti jejich řešení.

Klíčová slova: Západ a islám, imigrace, integrace, radikální islám, terorismus, lidská práva, etika, vzdělání, politika.

Annotation**Bibliographic card:**

MACKO, Milan. *The West and Islam, two entities within one reality – suggestions for their coexistence*. Faculty of Education, University of Hradec Králové, 2016. 54 pp. Bachelor's Thesis.

This bachelor thesis addresses the problematic and controversial topics and questions stemming from the coexistence of the West and the Islamic faith, whilst it tries to highlight their influence within the current global state of affairs. It also pays attention to the threats that radical Islam poses for the West. The goal is to analyse these problematic relationships and suggest a possible solution.

Key words: West and Islam, immigration, integration, radical Islam, terrorism, Human rights, ethics, education, politics.

Obsah

Úvod.....	8
1 Západ a islám v historických vztazích.....	11
1.1 Západ a islám v otázkách náboženství	11
1.2 Západ a islám v dějinném vývoji	12
2 Rozbor současných jevů	14
2.1 Imigrace.....	14
2.2 Identita.....	15
2.3 Integrace	18
2.4 Pluralita	20
2.5 Populační růst.....	21
2.6 Psychologické aspekty	21
2.7 Radikální islám.....	23
2.8 Islámská taktika.....	25
2.9 Šaría.....	27
2.10 Terorismus.....	28
2.11 Islámská modernizace podle Turguta Özala	30
2.12 Západní sebekritika	32
3 Hledání odpovědí a lidská práva	34
3.1 Tolerance.....	35
3.2 Náboženská reformace v Evropě	36
3.3 Islámská ambivalence	37
3.4 Mezináboženský dialog.....	41
3.5 Etika	43
3.6 Vzdělání	44
3.7 Politické řešení	46
Závěr	50

Úvod

Jedním z neaktuálnějších témat dnešní doby je otázka mírumilovného soužití mezi dvěma velkými kulturami Západu a islámu. Pojmy Západ a islám nejsou jednoznačnými identifikátory pro území a obyvatelstvo na něm žijící. Toto slovní spojení se však stalo běžnou zkratkou pro současnou krizi i její staletou historii, která se váže ke vzájemné koexistenci těchto dvou velkých kulturních celků.¹

V kolektivní paměti obou táborů jsou nesmazatelně vepsány stopy vzájemné nevráživosti, která mnohdy vyústila do krvavých konfliktů. Tyto epizody vyplouvají na povrch obzvláště ve vypjatých dějinných okamžicích, přičemž jejich interpretace se z pohledu obou stran velmi rozcházejí. V dnešním vzájemně propojeném světě však čím dál více existujeme společně a ne jako dříve vedle sebe. Události v arabském světě v posledních letech způsobily masivní uprchlickou vlnu, která se přenesla i na evropský kontinent. Vyvolala širokou škálu emocí, jež se odráží v rozdílném přístupu evropských zemí v otázce přijímání uprchlíků, kteří jsou z velké části muslimy. Na jedné straně se vzedmula vlna solidarity, na druhé straně se objevil strach, který přizívají nedávné teroristické útoky v Evropě, které mají společného jmenovatele – radikální islám.

Tato emoční ambivalence mě vedla k úvaze o tom, jaká je skutečně pravá povaha islámu, jeho jádro. Islám má sice jednotně uznávaný základ, kterým je víra v Korán jako autentické slovo Boží, vystávají však problémy interpretace, a to zejména v politických a právních otázkách.²

Již v 19. století se objevilo úsloví, že islám je jako moře, v němž ulovíte jakoukoliv rybu podle přání.³ Výklad Koránu totiž muslimy rozděluje tak, že ačkoli se odvolávají na totéž svaté Písmo, tvoří navzájem nesmiřitelné proudy. S vidinou takto komplikovaných vztahů uvnitř samotného islámu se logicky otevírá otázka kompatibility této kultury s kulturou západní. Islám slučuje moc duchovní i světskou, a proto prostupuje mnohem více životem muslimů. Naproti tomu byly v dějinách Západu vždy tyto instituce odděleny. V tomto duálním prostředí došlo k rozvinutí soudobé diferenciaci mezi náboženstvím a politikou. Lze tedy s přihlédnutím k mnoha dalším vzájemným odlišnostem najít konceptuální rámec, jenž by dokázal na Západě skloubit evropské hodnoty s muslimskými principy?

¹ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 10.

² Tamtéž, s. 78.

³ Tamtéž, s. 79.

„Obecnou otázkou zůstává, zda se v evropském prostředí uplatní rozhodující měrou euroislám, tj. islám propojený s etikou svobody a lidských práv, nebo jeho nežádoucí alternativa – separující se islám ghetta.“⁴

Tato nevíтанá druhá varianta může vést k nárůstu islámského radikalismu, jelikož většina muslimů na pomyslných vahách zvažuje kladné a záporné stránky západní společnosti. Směs rozporuplných pocitů může namixovat doslova výbušný emocionální koktejl, který v kombinaci se ztrátou životních perspektiv vede mladé muslimy do náručí náboženských fanatiků. Ve snaze o prosazení islámských hodnot pak místo dialogu nastoupí na cestu násilí a teroristické akce. Mediální prezentace teroru pak uzavírají bludný kruh, v němž atmosféra strachu ve společnosti vede k vzestupu pravicového extremismu, který je nepřátelský vůči základním demokratickým principům.

„Je šance z tohoto začarovaného kruhu vystoupit, podívat se na celý problém z hlediska transkulturního hodnotového přesahu a nalézt náznaky možných řešení?“
Pohled by měl být založen na určitém rámcovém mravním základu, který by měl být společný všem kulturám a vyloučil by tak předem nárok na exkluzivní vlastnictví univerzální pravdy jednou skupinou lidí.

„Na cestě k civilizaci nemůžeme pokročit, jestliže předem neuznáme pluralitu kultur. Odmítneme-li brát v úvahu pohledy na svět odlišné od pohledu našeho, oddělí nás to od lidské univerzality a bude nás to udržovat blíže pólu barbarství. Naopak v civilizovanosti pokročíme, budeme-li ochotni nacházet u představitelů jiných kultur lidství podobné našemu.“⁵

Cílem této práce je reflexe problematických dějinných a soudobých fenoménů mezi Západem a islámem a jejich následná analýza vedoucí k nalezení koncepčního řešení. Výzkumné otázky, jejichž zodpovězení umožní dosažení a naplnění cíle, jsou tyto:

1. Jsou sebevražedné atentáty muslimů atributy islámské víry?
2. Je možno nalézt v mnohoznačnosti islámu poselství otevřené současné moderní době?
3. Do jaké míry lze uplatňovat dobré úmysly v otázkách imigrační politiky?

⁴ KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 134.

⁵ TODOROV, Tzvetan. *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-111-5. s. 43.

Tato práce je vystavěna především na popisu, přičemž jejím nutným předpokladem je hledání kontextu v širším spektru dané problematiky. Jako metoda byla zvolena obsahová a komparativní analýza literatury. První část práce bude zaměřena na představení sporných nábožensko-historických otázek a vztahů, které jsou nezbytné pro myšlenkové pozadí této studie. Poukážeme na snahu islámu vymezit se z hlediska víry vůči křesťanství a legitimizovat tak svoji existenci. Dále zmíníme i paralelně probíhající, vzájemné vojenské soupeření obou stran, jehož dozvuky jsou stále patrné i v současnosti.

Následná část je orientována na rozbor současných jevů probíhajících v rámci soužití obou kulturních celků. V kontextu s ožehavým tématem imigrace se budeme zabývat jevy, které bezprostředně k tomuto fenoménu patří. Problémy v otázkách vlastní identity v kulturně odlišném prostředí si ilustrujeme na rozdílných přístupech souvisejících s integrací. Její úspěšné zvládnutí je klíčovým faktorem pro eliminaci sociálně patologických jevů, které vyrůstají z podhoubí radikálního islámu. Na příkladu myšlenek Turguta Özala si ukážeme možnost reformy muslimské společnosti ve vztahu k sekularizaci, zároveň však kriticky poukážeme na některé stinné stránky tohoto procesu v zemích Západu.

Závěrečná část studie, z pohledu široké škály přístupů, hledá optikou společného lidství spravedlivé stanovisko, nutné pro harmonickou koexistenci obou kultur. S vizí respektu k vlastnímu dějinnému vývoji islámu podnikneme krátký exkurz do Evropské historie, abychom si uvědomili rozměr časových period, v jehož rámci se odehrávají změny ve společnosti. V tomto duchu si představíme dva islámské proudy, jejichž učení se opírá o rozdílný výklad náboženských textů a je tak potvrzením ambivalence islámu. Naše pozornost se zaměří na pokrokový proud otevřený modernosti, a nahlédneme do nitra islámu prostřednictvím myšlenek imáma vzdělaného na nejstarší výukové instituci islámského světa. Tímto krokem zároveň otevřeme dveře pro mezináboženský dialog. Dále se budeme zabírat etikou a vzděláváním, které je ústředním prvkem v procesu integrace. V konečné fázi práce se budeme snažit citlivé problémy Západu a islámu řešit pomocí politické etiky Bernharda Sutora.

1 Západ a islám v historických vztazích

Islám a křesťanský Západ proti sobě po staletí stály ve vzájemných polemikách a nepřátelských střetnutích, jejichž charakter nejednou klesal až na úroveň ideologií dvou soupeřících táborů. Jejich konflikt procházel etapami válek, výbojů a zpětných reconqvist, stejně jako obdobími poměrného klidu a mírových vztahů. Základní ideový spor – odsunutý do pozadí zájmu – však přetrvává, i když v centru pozornosti jsou v moderní době především politické, hospodářské, strategické, národní a třídní zájmy.⁶

1.1 Západ a islám v otázkách náboženství

Jádrem sporu je vzájemné neporozumění, linoucí se dějinami jako dědičný hřích od raných dob samostatného islámu. Křesťanství bylo islámskou dogmatikou označeno za nedokonalý a pokažený předstupeň vlastního, konečného zjevení a pravdy. Bylo přijato ve zkreslené podobě na základě poznaných, převážně nepravověrných pramenů i přímým nepochopením. Podrobena kritice bylo posléze včleněno do vlastní soustavy.⁷ Islám především odmítá celé křesťanské učení o Nejsvětější Trojici, které podle jeho názoru odporuje Boží jedinečnosti. Taktéž rozhodně odmítá označování Boha za Otce, a to jak vůči Ježíši, tak i vůči lidem, protože v islámu je Bůh ve vztahu k lidem vždy jen Pánem.⁸

Nejzávažnější rozdíl plyne z islámského popření Ježíšova vykupitelského poslání a také v podáních Ježíšovy smrti, popřením jeho ukřižování.⁹ Z hlediska uspořádání islám nezná ve svém pojetí církev v katolickém smyslu, ani formální instituci kněžství nebo mnišství. Z principu odmítá jakéhokoliv „prostředníka“ mezi Bohem a člověkem. Vážený věřící, stojící v čele při společné modlitbě, se nazývá imám. Zpravidla působí v mešitách, kam byl najat příslušnou obcí, aby tuto funkci vykonával.¹⁰

Z křesťanské strany byl pak islám vykládán jako hereze. Sv. Jan Damašský, který se s islámem mohl dobře seznámit za svého života při ummajovském dvoře, je autorem polemické výtky muslimům, že Muhammad není nikde v Bibli

⁶ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-125-3. s. 227.

⁷ Tamtéž, s. 227.

⁸ Tamtéž, s. 228-229.

⁹ Tamtéž, s. 232.

¹⁰ Tamtéž, s. 224-225.

předpovězen.¹¹ Nové náboženství bylo odmítnuto jako zvrhlá, dogmatická i morálně pochybená pověra.

1.2 Západ a islám v dějinném vývoji

Avšak islám zároveň vyvstal i jako hrozivá vojenská síla.¹² Evropský pohled na muslimskou invazi byl vždy spíše kritický, neboť muslimové obsadili Svatou zem a místa spjatá s ranými dějinami křesťanské víry. V západní tradici se vždy hovořilo o fanatismu a krutosti arabských bojovníků a důraz byl kladen i na jejich dychtivost po kořisti.¹³ Na územích dobytých muslimy se křesťané stali jakýmsi občany druhého řádu a byli podrobni, stejně jako židé, některým omezením.¹⁴

Významnou stránkou vzájemných vztahů mezi křesťanskou Evropou a muslimy byla výměna poznatků z oblasti vědy a techniky a taktéž kulturních podnětů. Po větší část středověku to byla tehdy méně rozvinutá Evropa, která těžila z této výměny. Muslimové ve východní části své říše přebírali filosofický a vědecký odkaz pozdní antiky, který dále rozvíjeli. Významným centrem vzdělanosti se stala Cordoba v Andalusii, která tehdy patřila muslimům.¹⁵ Skutečností je, že islámská invaze do severní Afriky vedla k přeměně převážné většiny obyvatelstva. I ve Španělsku, jako všude v celém Středomoří, bylo mnoho konvertitů.¹⁶

V dějinách obou soupeřících stran představují dodnes citlivé místo křížové výpravy. Pokud se přeneseme časem v rychlém sledu vpřed, musíme zmínit osmanskou expanzi korunovanou dobytím Cařihradu, vyhnání muslimů ze Španělska a o dvě století poté i tureckou porážku u Vídně. Od této porážky Evropa převzala iniciativu a vytlačovala Turky z dobytých území na Balkáně.

V 19. století byly vztahy mezi Evropou a muslimským světem jednoznačně charakterizovány dominantní převahou Západu.¹⁷ Osmanská říše nedokázala přes několik vln reformních snah udržet s Evropou krok, propadla stagnaci a nakonec se

¹¹ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 148-149.

¹² Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-125-3. s. 227.

¹³ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 20.

¹⁴ Tamtéž, s. 21.

¹⁵ Tamtéž, s. 39.

¹⁶ Srov. GOODY, Jack. *Islam in Europe*. 1st pub. Cambridge: Polity, 2004. ISBN 978-0-7456-3192-9. s. 36.

¹⁷ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 53.

po první světové válce rozpadla.¹⁸ „Koloniální ovládnutí muslimského světa dosáhlo vrcholu bezprostředně po 1. světové válce, kdy si Anglie a Francie daly přidělit od Společnosti národů do mandátní správy arabská území uvolněná porážkou a rozpadem Osmanské říše.“¹⁹ Koloniální nadvláda znamenala pro muslimské společnosti výrazné změny ve všech oblastech života a jejich důsledky dodnes přetrvávají.²⁰ Na toto období přímo i nepřímo navazují i další formy napětí a střetů, včetně fenoménu posledních let, kterým je rozsáhlá migrace do zemí bohatého Západu.

¹⁸ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 50.

¹⁹ Tamtéž, s. 65.

²⁰ Tamtéž, s. 70.

2 Rozbor současných jevů

Migrace je proces, o kterém Myron Weiner tvrdí, že řídí-li se vůbec nějakým zákonem, pak tím, že jakmile jednou migrační proudění začne, samo sebe posiluje. Vystěhovalci totiž poskytují informace a také i prostředky svým příbuzným a přátelům doma a pomáhají jim v nové zemi při hledání bydlení a práce. Následek tohoto dění je Weinerovými slovy „globální migrační krize.“²¹

Pokud se podíváme do historie, je zapotřebí připomenout i fakt, že mohutná migrace Arabů v sedmém století rozšířila tehdy islám nevídanou rychlostí.²² Pro zajímavost: arabsky označujeme „emigraci“ slovem hidžra, což je zároveň i výraz označující Prorokův odchod do Medíny.²³

2.1 Imigrace

Dokáže si Evropa poradit se současnou imigrační vlnou, která již má symptomy migrační krize? V poslední době se téměř nedá pochybovat o tom, že Evropa přijímá přistěhovalce především proto, že je nedokáže zastavit, a tak jejich příval neustále roste.²⁴ Nekontrolovaná migrace, která nerespektuje vstupní předpisy a kontroly je rozhodně „imigrací špatnou“, což samozřejmě neznamená, že se skládá ze špatných osob.²⁵

Imigrace se sice nepochybně může stát potenciálním zdrojem nové energie a lidského kapitálu, pouze však za dvou podmínek: jsou-li upřednostňováni lidé kvalifikovaní, disponující potřebnými znalostmi, které hostitelská země potřebuje; za druhé dokáží-li se noví přistěhovalci a jejich potomci integrovat do západní kultury.²⁶ Problémem může být i množství příchozích imigrantů, které v rozmezí deseti procent

²¹ Srov. HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Vyd. 1. V Praze: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5. s. 234.

²² Tamtéž, s. 250.

²³ Srov. OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Atlas muslimských strašáků: aneb Vybrané kapitoly z "mediálního islámu"*. 1. vyd. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2428-2. s. 110.

²⁴ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolína Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 71.

²⁵ Tamtéž, s. 78.

²⁶ HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Vyd. 1. V Praze: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5. s. 371.

může být ještě početně přijatelné. S přibývajícím procenty cizí populace je však velmi pravděpodobné, že populace přijímající bude klást již nějaký odpor.²⁷

Výstižně charakterizoval problematiku přijímání cizinců Wilhelm Korff. Dle jeho mínění „obecná práva“ vycházející z nároku lidské důstojnosti, tudíž náležící každému člověku, mohou nalézt v této době své uskutečnění pouze prostřednictvím odpovídajících státních institucí založených na státním právu. Právě ty jsou ale zaměřeny k současnému národnímu státu, jehož suverenita je omezena na určité území a jež je zavázán k vlastnímu společnému dobru. Ve výsledku to pak znamená, že stát má nejen právo, nýbrž i povinnost řídit příliv cizinců na své výsostné území se sociální odpovědností.²⁸

Masová migrace ale nemusí nutně zničit civilizaci přijímající za předpokladu, že jsou přistěhovalci vybízeni přijmout hodnoty civilizace, do níž se stěhují. Pokud se však přistěhovalecké komunity nepodaří integrovat, mohou se stát kořistí radikálních ideologií a následky mohou být hluboce destabilizující.²⁹

Evropa stárne a vymírá a proudí do ní přistěhovalci ze všech končin světa podobně jako po pádu římské říše. Tenkrát to byla církev, které se podařilo zástupům migrantů, jejichž jsou současné národy Evropy potomky, předat obě hodnoty, na které byla tehdy Evropa hrdá, křesťanskou víru a antickou kulturu. Kdo a co z evropského dědictví předá novým obyvatelům dnes?³⁰ Jakou kulturní identitu chceme přistěhovalcům předávat?

2.2 Identita

Proč je vlastně pro člověka tak důležité „mít kulturu“? Hovoří se o psychologické potřebě stability a o sociální potřebě příslušnosti ke skupině, ale nestává se často, že by byly takovéto názory zdůvodňovány.³¹ Po lidech, kteří „žijí ve dvou kulturách“, společnost kulturní identitu vyžaduje, a tak převážně děti přistěhovalců zažívají konflikt identity, když se pokoušejí žít v souladu se vzájemně neslučitelnými

²⁷ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 79.

²⁸ Srov. ŠTICA, Petr. *Migrace a státní suverenita: oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. ISBN 978-80-87378-75-5. s. 192.

²⁹ Srov. FERGUSON, Niall. *Civilizace: Západ a zbytek světa*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2014. Zip (Argo: Dokořán). ISBN 978-80-257-1114-9. s. 264.

³⁰ Srov. HALÍK, Tomáš. *Žít v dialogu: podněty k promýšlení víry*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014. ISBN 978-80-7422-286-3. s. 101.

³¹ Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-925-2. s. 55.

hodnotami. Ale co ostatní, tedy přijímající společnost? Nesnaží se také o žití v souladu se vzájemně neslučitelnými hodnotami?³²

„Skupiny a společenství jsou vždy konstituovány ve vztahu k *druhým*.“³³ Abychom mohli mít „my“, musíme mít i druhého, který posiluje pocit našeho interního „my“, a to tím více, pokud působí nebezpečněji a hrozivěji. Silný tlak zvenčí vede v důsledku k semknutějšímu jádru společenství.³⁴ Při definování vlastní identity se lidé odkazují na dějiny, náboženství, zvyky, hodnoty a instituce, kdežto politiku používají nejen k prosazování svých zájmů, ale slouží i k určování vlastní identity.

„Kdo jsme, víme pouze tehdy, když víme, kdo nejsme, a mnohokrát dokonce pouze tehdy, když víme, kdo stojí proti nám.“³⁵

Že jde o komplikovanou situaci, odrážejí vzájemné postoje na stranách imigrantů i hostitelských společností, což dokládají mnohé studie. Výzkumné nálezy prokazují značnou variabilitu vztahů mezi oběma tábory, přičemž je podstatná příslušnost ke kulturní skupině. Průzkumy v Nizozemí, kde jsou již silně zastoupeni přistěhovalci z výrazně odlišných kultur, zejména Maročané a Turci, toto potvrzují. Turci i Maročané se sice vyslovovali pozitivně ke strategii integrace s Nizozemci, avšak jasně preferují zachování své původní kultury. I Nizozemci mají pozitivní postoj k integraci těchto minorit, ale jsou zároveň přesvědčeni, že většina příslušníků těchto minorit dává přednost strategii separace.³⁶

„Postoje příslušníků hostitelské země k imigrantům závisí na míře rozdílnosti, která je mezi jejich kulturou a kulturou imigrantů: čím větší je tato kulturní diference, tím je pravděpodobnější, že imigranti budou méně ochotně přijímáni hostitelskou populací.“³⁷

I ve vztazích mezi minoritou a majoritní společností v jiných zemích představuje distance mezi kulturami svoji roli. Výzkum pákistánské minority,

³² Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-925-2. s. 56.

³³ ERIKSEN, Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012. Studijní texty (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-7419-053-7. s. 109.

³⁴ Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-925-2. s. 148.

³⁵ HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Vyd. 1. V Praze: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5. s. 14.

³⁶ Srov. PRŮCHA, Jan. *Interkulturní psychologie: [sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů]*. 2., rozš. vyd. Praha: Portál, 2007. Psychologie (Portál). ISBN 978-80-7367-280-5. s. 102.

³⁷ Tamtéž, s. 103.

konkrétně mládeže ve věku 14 až 17 let žijící v městě Glasgow ve Skotsku, zjistil, jakou identitu skotští Pákistánci sami sobě připisují, a to v aspektu etnika, rasy a náboženství.

Studie ukázala toto rozložení autodeskriptivních charakteristik této minority:

Jsem muslim	97 % osob
Jsem Pákistánec	46 % osob
Jsem černý	26 % osob
Jsem Skot	22 % osob
Jsem Brit	9 % osob

Z těchto i dalších zjištění lze vyvodit, že pákistánská mládež sebe sama identifikuje jako náboženskou minoritu a velmi slabě se ztotožňuje s identitou své hostitelské země.³⁸ Velikost kulturní distance hraje svoji úlohu i v soužití jiných etnik.

„Čím je kulturní distance větší, tím vyšší je pravděpodobnost komplikací v soužití – jak je dokládáno např. ze skandinávských zemí s jejich současnými imigranty z Afriky či Asie.“³⁹

Výzkum pákistánské mládeže také dokladuje, že ve chvílích, kdy se rozpouštějí existující identity, a je nutné si vytvořit identitu novou, nabízí hledajícím lidem odpověď na základní otázky „kdo jsem?“ a „kam patřím?“ právě náboženství.⁴⁰ Podle tvrzení Bernarda Lewise se v muslimském světě v dobách ohrožení objevuje tendence nacházení základní identity a pomoci v náboženské komunitě, což znamená entitě definované islámem.⁴¹ Neustále rostoucí kontakty a promísení obyvatel Západu a islámu vytváří mezi oběma skupinami nový smysl pro vlastní identitu a pro odlišnost od identity toho druhého. Od osmdesátých let minulého století došlo jak v křesťanských, tak v muslimských společnostech k rapidnímu poklesu vzájemné tolerance.⁴²

Když se hraje o hodně, fungují „my-společenství“ nejsilněji. Teoretici zabývající se strategickým jednáním by konstatovali, že čím více jedinec do takového společenství investoval, tím více bude usilovat o jeho zachování.⁴³ Avšak

³⁸ Srov. PRŮCHA, Jan. *Interkulturní psychologie: [sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů]*. 2., rozš. vyd. Praha: Portál, 2007. Psychologie (Portál). ISBN 978-80-7367-280-5. s. 103-104.

³⁹ Tamtéž, s. 104.

⁴⁰ Srov. HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Vyd. 1. V Praze: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5. s. 104.

⁴¹ Tamtéž, s. 105.

⁴² Tamtéž, s. 251.

⁴³ Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-925-2. s. 158.

bylo by velkou chybou odmítat poznávat cokoliv mimo svou vlastní zkušenost a skupinu, nenabízet nic druhým a zůstat záměrně uzavřeni v prostředí, odkud pocházíme. Uzavření se do sebe stojí proti otevření se druhým a uznání plurality lidských skupin, společností a kultur. Dobře vycházet s druhými patří k civilizaci.⁴⁴

2.3 Integrace

Vyjděme tedy z toho, že dobrá společnost nesmí být uzavřená a položme si otázku, kde leží hranice oné otevřenosti, aniž to vede k sebestrukci společnosti. Tedy do jaké míry se může otevřená pluralitní společnost otevřít a přijímat přistěhovalce lišící se kulturou a vyznáním, aniž by se sama dezintegrovala?⁴⁵ Existuje nějaká „správná“ metoda integrace?

V zásadě používáme dvě hlavní interpretace slova integrace. V prvním případě lze slovo použít jako synonymum pro asimilaci, kdy členové minority ztrácejí svou vlastní identifikaci a stávají se postupně členy majoritní společnosti. V tom druhém si můžeme integraci vysvětlovat jako přizpůsobení se majoritě, aniž by se minorita vzdala své kulturní či etnické příslušnosti.⁴⁶ Jedná se tedy o „asimilacionismus“ versus „multikulturalismus“, přičemž se v dnešní době v praxi politici západního světa snaží o nalezení rovnováhy mezi těmito extrémny.

Totální kulturní homogenita je pro většinu lidí nežádoucím a navíc nesplnitelným cílem, naproti tomu příliš velká diverzita je překážkou dosažení solidarity a demokratické participace.⁴⁷ Jeden z dalších rozporů současné politické a sociální filosofie se týká vztahu mezi komunitarismem a liberalismem. „Komunitaristé jsou přesvědčeni, že příslušnost ke společenství je základním rysem lidské osobnosti, zatímco liberálové zase prosazují primát jednotlivce.“⁴⁸ Většina teoretiků sociálních věd se snaží stejně jako v předchozím případě najít „zlatou střední cestu“, která by dokázala spojit respekt vůči kulturní odlišnosti s uznáním univerzálních lidských práv.⁴⁹

Zásadní problém se objevuje tehdy, když je liberální společnost konfronto-

⁴⁴ Srov. TODOROV, Tzvetan. *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-111-5. s. 32.

⁴⁵ SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 13.

⁴⁶ ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-925-2. s. 57.

⁴⁷ Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012. Studijní texty (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-7419-053-7. s. 236.

⁴⁸ Tamtéž, s. 237.

⁴⁹ Tamtéž, s. 237.

vána s anti-liberálními pozicemi, například náboženským autoritářstvím. Zmínění teoretici vyrukují v těchto případech s pragmatickým řešením, které staví na „stanovení hranice“ bránící dehumanizujícím praktikám. Všichni však chápou jako klíčové bojiště oblast vzdělávání.⁵⁰

Přejděme dále k otázce „jak“ máme integrovat a spojme ji s návaznou otázkou „kdo“ má být integrován? Integrace imigrantů nejrůznějších typů nemůže být prováděna podle stejných pravidel. Pokud imigranty typologicky rozlišíme, zjistíme, že není možné stejným způsobem integrovat imigranty lišící se pouze jazykem a tradicí a imigranty odlišné navíc ještě z hlediska náboženského a etnického.⁵¹ Navíc asi nejdůležitějším faktem zůstává, že integrace probíhá výhradně tehdy, jestliže je přijímána a považována za žádoucí těmi, kteří jsou integrováni.⁵² Jako konkrétní příklad nezdařené integrace se podívejme na sídliště Argenteuil na severním předměstí Paříže. Tam jsou ve svých sídlištích uzavřeni a chráněni přesvědčení salafisté před okolní, dle jejich názoru bezvěreckou společností. „Tam si člověk těžko uvědomuje, že je ve Francii, tak nápadný je na první pohled islámský mravní řád, který obvykle na takové úrovni nevidíme ani v muslimských společenstvích na jih či východ od Středozemního moře.“⁵³

Ze zkušeností je možno vyvozovat, že přistěhovalec ze země mimo Evropskou unii se přednostně včleňuje do uzavřených etnických struktur se vzájemnou výpomocí i obranou.⁵⁴ Tato těžko rozluštitelná dilemata mohou evropské liberální společnosti řešit na principu občanské integrace, kterou ovšem nebudou pojímat jako plnou kulturní asimilaci, ale pouze jako asimilaci do politické kultury. Po přistěhovalcích má přijímací společnost právo žádat přijetí základních politicko-právních institucí. Naopak nemá právo po nich vyžadovat opuštění jejich náboženského přesvědčení a etnických kořenů.

Pochopitelně za nezbytně nutného předpokladu slučitelnosti těchto zvyků s nejzákladnějšími politickými hodnotami liberálně-demokratického zřízení, které

⁵⁰ Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012. Studijní texty (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-7419-053-7. s. 240.

⁵¹ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovanci: esej o multi-etnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolína Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 74.

⁵² Tamtéž, s. 74.

⁵³ Srov. KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1217-8. s. 225.

⁵⁴ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovanci: esej o multi-etnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolína Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 76.

z principu odmítá například vynucované sňatky či ženskou obřízku.⁵⁵ „Můžeme se všeobecně tázat: do jaké míry se pluralitní tolerance musí podvolit nejen ‚kulturním cizincům‘, ale také otevřeným a agresivním ‚kulturním nepřátelům‘?“⁵⁶

2.4 Pluralita

Neznamená to samozřejmě přestat brát v úvahu odlišné pohledy na svět a zneuznat tak kulturní pluralitu. K lidské univerzalitě pokročíme, budeme-li se snažit nacházet lidství podobné našemu i u představitelů jiných kultur. Je známkou kulturní vyspělosti být si vědom svých vlastních tradic, zároveň však je důležité dokázat si od nich zachovat i určitý odstup, abychom se vyhnuli sebestředné pýše, která nás ujišťuje o naší nadřazenosti nad jinými lidskými skupinami.⁵⁷ To odpovídá i prvotnímu záměru pluralismu, kterým je zajistit mír mezi kulturami. Je proto „povolán“, aby kulturní netoleranci, která se snaží zaštitit kulturní nadřazeností, zneuznal.⁵⁸

Dá se říci, že pluralismus odlišnosti hájí, leč zároveň i utlumuje. Podporuje takový rozsah asimilace, jenž je nezbytný pro integraci, a což je důležité, není výbojný, nýbrž tolerantní. Proti případné dezintegraci bojuje pacifickými prostředky.⁵⁹ Existuje však bod, za nějž pluralismus jít nemůže a také nesmí. Určujícím prvkem v tomto náročném manévrování je kritérium vzájemnosti, a to takové vzájemnosti, kdy „přijímaný“, jemuž je poskytováno dobrodiní ze strany „přijímajícího“, uznává své postavení „příjemce“ dobrodiní – prohlašuje se tedy za dlužníka.

Pluralismem tedy rozumíme společný život v rozlišnostech a s rozlišnostmi, ale pouze za předpokladu opětovanosti, kdy vstup do pluralitní společnosti s sebou nese jak zisk, tak i určité ústupky. Pokud někteří přistěhovalci naopak napadají základní principy společnosti, do níž vstupují, vyvolávají zákonitě odmítavé reakce, strach

⁵⁵ Srov. BARŠA, Pavel. *Orientálcova vzpoura: (a další texty z let 2003-2011)*. 1. vyd. Praha: Dokořán, 2011. Bod (Dokořán). ISBN 978-80-7363-374-5. s. 81.

⁵⁶ SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 38.

⁵⁷ Srov. TODOROV, Tzvetan. *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-111-5. s. 43.

⁵⁸ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 23.

⁵⁹ Tamtéž, s. 42.

a nevráživost.⁶⁰ Svůj vliv má i velký populační růst přistěhovalců, kterým se budeme zabývat dále.

2.5 Populační růst

Demografický vývoj v Evropě jasně ukazuje, že dochází k úbytku jejích obyvatel. Naopak přistěhovalci se vyznačují velkou porodností, na základě které budou v budoucnosti tvořit většinu populačního růstu západních společností. V obyvatelích Západu tak v důsledku tohoto jevu sílí obavy, že do jejich zemí podnikají přistěhovalci náležející k odlišným kulturám doslova invazi, v jejímž důsledku dojde k ohrožení celkového způsobu života nynějších obyvatel.⁶¹ Rychlý růst muslimské populace v protikladu se stagnující populací Západu vytváří tlak na ekonomické nebo i politické změny ve společnosti.⁶²

Odhady počtu muslimů v západoevropských zemích se velmi liší, evidentní je však početní nárůst muslimského obyvatelstva. Podle jednoho odhadu se celkový počet zvýšil z asi 10 milionů v roce 1990 na 17 milionů v roce 2010.⁶³ „Jestliže však muslimská populace ve Spojeném království poroste dál o 6,7 % ročně (jak tomu bylo v letech 2004–2008), její podíl na celkové britské populaci vzroste z necelých 4 % v roce 2008 na 8 % v roce 2020, na 15 % v roce 2030 a 28 % v roce 2040; v roce 2050 pak bude vyšší než 50 %.“⁶⁴

2.6 Psychologické aspekty

Co pociťují samotní muslimové vůči západní společnosti? Postoj muslimů, kteří se v posledních desetiletích usadili v západní společnosti, je spjat s pocitovou ambivalencí. „Mísí se v ní obdiv s odporem a hořkost pokoření s přesvědčením o vlastní mravní převaze.“⁶⁵ Otázkou tedy je, na kterou stranu se muslimský přistěhovalec po usazení v Evropě „přidá“? Poddá se, nebo se zatvrdí? Sartoriho

⁶⁰ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 38-39.

⁶¹ Srov. HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Vyd. 1. V Praze: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5. s. 235.

⁶² Tamtéž, s. 133.

⁶³ Srov. FERGUSON, Niall. *Civilizace: Západ a zbytek světa*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2014. Zip (Argo: Dokořán). ISBN 978-80-257-1114-9. s. 264.

⁶⁴ Tamtéž, s. 264.

⁶⁵ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 126.

odpověď zní, že osud této šachové partie závisí především na tom, jak je vedena.⁶⁶ V psychologii jedince je dobře známý mechanismus „sebenaplňující předpovědi“, který lze ilustrovat na příkladu dítěte. Jestliže dítěti často opakujeme, že je zlé, ztotožní se s tímto negativním obrazem a začne se projevovat v tomto směru ještě mnohem výrazněji. Cítí se vylučováno ze společnosti, které tak nic nedluží a z jejího ničení se raduje. Tentýž jev lze pozorovat v chování skupin uvnitř rozsáhlejšího společenství, kdy přistěhovalci určitého etnického původu budou vnímáni jako odlišní od většinové společnosti třeba tím, že neovládají dobře kódy platné ve společnosti, a tím pádem jsou méně úspěšní. Tuto představu negativní odlišnosti, kterou velmi citlivě vnímají, si začínají sami vštěpovat, mohou být frustrováni a uchýlovat se k agresivnímu jednání, které pak vede k represí ze strany společnosti a nepřátelským postojům většinové populace.⁶⁷

Bezmoc spojená se závistí je tak třaskavou směsí, která na předměstích evropských měst vede v řadě případů k fyzickému násilí, jelikož vzdálenost mezi obrazy bohatství a žalostnou realitou je příliš velká. Tuto frustraci pocítují nejvýrazněji mladí muži bez rodin, kteří v současné době tvoří největší procento přicházejících migrantů. Jak je to s uspokojením jejich základních lidských potřeb, mezi něž patří i otázka sexuality? Schopnost odkládat uspokojení pohlavních tužeb není totiž u člověka absolutní. U dospělých, déle sexuálně abstinujících osob mohou naléhavé sexuální tužby někdy vyústit v rizikové chování. Skoro se někdy zdá, jako by pohlavní pud byl naléhavější než pud sebezáchovný.⁶⁸ Lidské potřeby podle pořadí a podle stupňů naléhavosti rozdělil ve své knize „Motivace a osobnost“ Abraham Maslow do pěti úrovní, a to od nejnižších, po nejvyšší.

1. Fyziologické potřeby, k nimž patří žízeň, hlad, sex, spánek atd.
2. Potřeby bezpečí: jistota, stabilita, spolehlivost, osvobození od strachu, úzkosti a chaosu, potřeba struktury, pořádku, zákona, mezí, silného ochránce atd.
3. Potřeby lásky, náklonnosti a potřeba někam patřit (potřeba sounáležitosti).
4. Potřeby uznání: dosažení úspěšného výkonu a prestiže.

⁶⁶ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 95.

⁶⁷ Srov. TODOROV, Tzvetan. *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-111-5. s. 43.

⁶⁸ Srov. PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2004. ISBN 80-200-1086-6. s. 338.

5. Potřeby seberealizace, což je třída potřeb, která se týká žádostí člověka po sebenaplnění, jeho tendence uskutečnit své možnosti. Do poslední třídy potřeb jsou zahrnuty, případně s ní úzce souvisejí, potřeby vědění, porozumění a estetické potřeby.

Jako nedostatkové označuje Maslow potřeby, které patří do prvních čtyř úrovní hierarchie a jsou rozděleny na nižší a vyšší. Pro nás důležitým zjištěním je tvrzení Maslowa, že neuspokojené potřeby nižší úrovně vždy zvítězí v konfliktu nad neuspokojenými potřebami úrovně vyšší.⁶⁹ Tento nesporný fakt se ukazuje v pravém světle jako hrozba v souvislosti s letošními sexuálně motivovanými útoky přistěhovalců na ženy. Frustrace se ve svých symptomech stává pro mladé muže, kteří si připadají vůči vnějšímu světu bezmocní a poníženi, v kombinaci s mužskou pýchou (vynášenou tradiční kulturou Středomoří) i motivem jejich zájmu o věci islámu.⁷⁰

V západní Evropě žijí již milióny osob, které sem přišly z islámských zemí, jejichž děti se v Evropě narodily, získaly zde vzdělání a přizpůsobily se mravům a společenským zvyklostem příslušných evropských zemí. Na tyto mladé lidi muslimského původu působí nesčetné faktory. Podle nejoptimističtějších představ se převážná většina z nich stane živým příkladem úspěchů demokratické vize společnosti. Jakožto noví občané Západu se zároveň stanou nositeli modernosti, kterou pak mohou dále šířit v zemích islámu, odkud pocházejí.

Jako protiklad této vize se však rýsuje poněkud chmurná představa, která se vyhroceně staví proti této pozitivní perspektivě. Jejím základem je odmítnutí kulturní asimilace na základě přesvědčení o mrzačení vlastní kulturní identity.⁷¹ Jedním z těchto extrémních ideologických směrů, projevujících se odmítáním hodnot evropské civilizace, je salafismus, jehož přední kazatelé pocházejí ze saúdsko-arabské školy. Stoupenci salafistického postoje kritizují nejen „bezbožné“ vlády Západu, ale i „odpadlický“ rod vládnoucí v Saudské Arábii.⁷² O vzniku této radikální ideologie si řekneme v následujících řádcích.

2.7 Radikální islám

Hnutí salafíja se v počátcích nesnažilo o vytvoření ideologického rámce masového sociálního odporu. Avšak koncem 20. let minulého století vykristalizovala

⁶⁹ Srov. PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2004. ISBN 80-200-1086-6. s. 369.

⁷⁰ Srov. TODOROV, Tzvetan. *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-111-5. s. 109.

⁷¹ Srov. KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1217-8. s. 219.

⁷² Tamtéž, s. 219.

snaha určitých sociálních vrstev po aktivní politické činnosti v islámském ideologickém rámci. Tato touha dala vzniknout sociálnímu hnutí nového typu, jež přijalo název Asociace muslimských bratří a jehož ideologická koncepce se stala základem nového reformního proudu – islámského fundamentalismu.⁷³ „Muslimští bratři se v zájmu politické akce znovu chopili klasické politické teorie islámu se vším všudy a klasickým pojmům hodlali v teorii i praxi navrátit jejich pravý smysl.“⁷⁴

Hlavním ideologem a zároveň zakladatelem tohoto hnutí byl Hasan al-Banná, jenž byl učitelem, který vyučoval islámské právo. Až do počátku druhé světové války se Muslimské bratrstvo věnovalo agitační a charitativní činnosti, kterou chápali jako ochranu před nežádoucím vlivem západní kultury. V roce 1936 došlo k první vysloveně politické akci, kdy Hasan al-Banná ve svém pamfletu s názvem „Ke světlu“, který zaslal všem hlavám arabských států, vyzýval k návratu ke kořenům islámu v zájmu záchrany islámské ummy.⁷⁵ Tento počín však zůstal bez odezvy, a tak Hasan al-Banná ještě v téže roce koncipoval nové pojetí džihádu, jehož hlavním cílem byla obranná válka muslimů proti bezvěreckým útočníkům.

Vrcholem jeho emotivních výzev se stalo později často diskutované heslo: „Islám je naše cesta, Bůh je náš vůdce, Korán je naše ústava, mučednická smrt na cestě k Bohu je nejvyšší tužbou pravověrného muslima.“⁷⁶ Hasan al-Banná tak koncem třicátých let 20. století položil rovnítko mezi džihád a qitál (boj a zabíjení), které pak může vést až k sebeobětování (fidá).⁷⁷ Povinnost bojovat za víru se objevuje již v mekkánském období, kdy byl vyžadován především požadavek trpělivosti. S rostoucí silou obce věřících vyšel požadavek na vlastní iniciativní boj za podrobení nevěřících nepřátel. „Povinnost muslimských panovníků vést džihád rozpracovávala islámská klasická mezinárodně právní teorie v systémovém pojetí rozdělení světa na území islámu (*dár al-islám*) a území válečná (*dár al-harb*).“⁷⁸ Konečným cílem má být nastolení islámu na celém světě. Ani umírněné proudy islámu se nikdy nevzdaly možnosti pojmut džihád jako ozbrojený boj, o čemž svědčí i jeho vyhlašování při všech arabsko-

⁷³ Srov. MENDEL, Miloš. *Islámská výzva: z dějin a současnosti politiky islámu*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1994. ISBN 80-7108-088-8. s. 54.

⁷⁴ Tamtéž, s. 54.

⁷⁵ Srov. QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Vyd. 1. Překlad Miloš Mendel. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2186-1. s. 35.

⁷⁶ Tamtéž, s. 36.

⁷⁷ Tamtéž, s. 36.

⁷⁸ KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-125-3. s. 114-115.

izraelských válkách, konfliktech v Iráku, Afganistánu a mnoha dalších.⁷⁹ Nejkultivovaněji formulovaným programem islámského fundamentalismu je kniha „Milníky na cestě“ od čelního představitele Asociace muslimských bratří Sajjida Qutba, která vyšla poprvé v roce 1964. Podle většiny západních i arabských odborníků poskytuje teoretický rámec pro činnost „tajného předvoje“.

Je to základní text ideologického ukotvení radikálního politického islámu, který má sloužit jako ideový návod ke kvalitativní změně společnosti.⁸⁰ Qutb proklamuje nevyhnutelnost dynamického vystoupení islámu v podobě džihádu mečem, neboť tomu, kdo pokročilejším způsobem rozumí povaze islámu, je jasné, že islám není „obránné hnutí“ v úzkém smyslu dnešní interpretace.⁸¹ Dle Qutba se výzva k osvobození člověka na celé zemi nesmí zastavit před žádnou překážkou v podobě neblahých vlivů, které musí odstranit nejprve silou, protože není jiné volby. Teprve poté mohou být oslovena srdce a mysl lidí a islám se může snažit vskutku šířit jazykem a výkladem a uvést tak do souladu slova Písma: „Není donucování v náboženství.“⁸²

Ve svém pamfletu z roku 2003 vybízí další významný představitel radikálního islámu Ajman Zawaríhí muslimskou mládež, ať se ihned a kdekoli připojí ke „karavaně džihádu“, neboť boj proti Američanům, Židům a jejich spojencům z řad odpadlíků se stal povinností každého muslima. Spojenectví nebo „přátelské vztahy“ s nevěřícími nejsou přípustné, kromě „předstírání“ loajality (taqíja), ale jen proto, aby ve vhodný okamžik, až se bude společenství cítit dostatečně silné, mohlo rozpoutat džihád.⁸³ Co znamená ono předstírání loajality, si vysvětlíme dále.

2.8 Islámská taktika

Pro klamavé chování islám používá slovo „takíja“, které lze přeložit jako „posvátný klam“.⁸⁴ Toto slovo má v šiitském právně etickém systému výrazné místo jako přípustné zapření či porušení zásad víry v nouzi, zvláště v ohrožení života, a může se opřít o Korán. Avšak druhá hlavní větev islámu, zastoupená sunnitskými právníky, se přela, zda takovéto porušení je pouze přípustnou úlevou, přičemž by

⁷⁹ Srov. OSINA, Petr. *Základy islámského práva*. Praha: Leges, 2012. Student (Leges). ISBN 978-80-87576-13-7. s. 24.

⁸⁰ Srov. QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Vyd. 1. Překlad Miloš Mendel. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2186-1. s. 83.

⁸¹ Tamtéž, s. 179.

⁸² Tamtéž, s. 180-181.

⁸³ Srov. KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1217-8. s. 129.

⁸⁴ Srov. WARNER, Bill. *Právo šaría pro nemuslimy*. 2., upr. vyd. Brno: CSPI, 2015. ISBN 978-80-88089-02-5. s. 41.

statečnější bylo vytrvat, anebo je naopak neopominutelnou sebezáchovnou povinností.⁸⁵

Bill Warner, uznávaný odborník na politický islám, tvrdí, že nově příchozí muslimové v západní společnosti nejprve akceptují svůj nový domov a prohlašují, že islám patří s křesťanstvím a judaismem do jedné rodiny. Po „sblížovací“ fázi přicházejí na řadu požadavky po změnách v hostící společnosti a ti, kteří tyto změny odmítají, jsou označeni za islamofóby. Představitelé přijímající, v našem případě západní společnosti počítají s tím, že pokud se ukážeme jako tolerantní a milí hostitelé, muslimové uvidí, jak jsme skvělí, a reformují islám. Budou však mít opravdu zájem reformovat něco, co pokládají za univerzální, úplné a bezchybné?⁸⁶

Muslimům slouží jako dokonalý vzor život jejich Proroka Mohameda. Avšak Mohamedova životní dráha má dvě zřetelně odlišné fáze. V Mekce byl Mohamed náboženským kazatelem a po své emigraci do Medíny se stal politikem a válečníkem. „Raná verze koránu z Mekky poskytuje Alláhovy rady po dobu, kdy je islám slabý, a pozdější verze koránu z Medíny říká, jak se chovat, když je islám silný.“⁸⁷ Protože Mohamedovy činy jsou dokonalým vzorem chování, je tato dualistická etika, která poskytuje islámu neuvěřitelnou ohebnost a přizpůsobivost, schopna muslimovi vhodně poradit v jakékoli situaci.⁸⁸

Tento postoj potvrzuje i chování muslimů v období, kdy dleli v Mekce, i v raném období po jejich odchodu do Medíny, kdy je Bůh odrazoval od boje.⁸⁹ V Mekce panovala svoboda vyznání, a tak mohl Mohamed svoji zvěst vyhlášovat veřejně a nemusel se obávat žádné organizované moci, která by mu chtěla v šíření jeho víry bránit. Nebylo tak třeba používat síly a bylo naopak vhodné v tomto stádiu přípravy v určitém prostředí cvičit arabského jedince, aby byl v atmosféře útlaku trpělivý v problémových situacích. To se týkalo především krocení temperamentu, nevykonávání krevní msty a zachovávání klidu a vyrovnanosti při provokacích, kdy bylo nutné neztrácet nervy.⁹⁰ Ve svaté knize muslimů, v Koránu, nacházíme nesčetně protikladů, ale podle Billa Warnera existuje metoda, takzvané anulování,

⁸⁵ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-125-3. s. 185.

⁸⁶ Srov. WARNER, Bill. *Právo šaría pro nemuslimy*. 2., upr. vyd. Brno: CSPI, 2015. ISBN 978-80-88089-02-5. s. 57-58.

⁸⁷ Tamtéž, s. 39.

⁸⁸ Tamtéž, s. 39.

⁸⁹ Srov. QUṬB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Vyd. 1. Překlad Miloš Mendel. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2186-1. s. 181.

⁹⁰ Tamtéž, s. 183.

kteře umožňuje tyto rozpory řešit. Anulování znamená, že dřívější verš má menší váhu než ten pozdější, i když jsou oba stále platné, protože korán je přesně sepsané slovo Alláha.

„V praxi to znamená, že rané verše se používají, když je islám slabý, a pozdější verše tehdy, když je islám silný – paralelně k životu Mohameda.“⁹¹ Jako vhodný příklad ke srovnání s Prorokovým chováním se zdá být v dnešní době Tariq Ramadán. Tento charismatický švýcarský občan, jenž je vnukem zakladatele Asociace muslimských bratří Hasana al-Banná, si vybudoval svou pověst na výmluvnosti a osobním kouzlu. Americký časopis *Time*, ho v r. 2004 zařadil mezi stovku nejvlivnějších lidí světa. „Tisk si ale vůbec není jist, zda ho má řadit mezi „anděly“ nebo mezi „dábly“, takže ho jen fascinovaně sleduje a upevňuje v dobrém i ve zlém jeho statut mezinárodního mediálního fenoménu.“⁹² Čemu tedy máme věřit, když nás některé verše Koránu děsí?

2.9 Šaría

Když jsou muslimové konfrontováni s nepříjemnými verši z koránu, uchylují se k tvrzení, že skutečný význam závisí na způsobu, jakým se text interpretuje. Interpretace Koránu a sunny se nazývá šaría a již více než tisíc let je oficiálním a předepsaným výkladem celého islámu a byla koncipována jeho nejlepšími učenci.⁹³ Náboženské právo šaría je ve struktuře islámu souhrnem Božského řádu přikázaného lidstvu. Je to neproměnný morální zákon, který je stejně jako Korán chápán jako věčný, nestvořený.⁹⁴ Každá země, v níž je šaría zakázána, je „příbytkem války“, byt' v ní muslim, jeho rodina či jeho příbuzní žijí nebo provozují na tomto území obchod.⁹⁵ Šaría požaduje, aby se západní instituce podřídily islámu v každém aspektu naší civilizace. V zásadě prohlašuje, že je nejvyšším zákonem na světě, kterému se musí podříditi ostatní právní předpisy.⁹⁶

Podle Sajjída Qutba má islám právo převzít iniciativu, poněvadž není výtvořem

⁹¹ WARNER, Bill. *Právo šaría pro nemuslimy*. 2., upr. vyd. Brno: CSPI, 2015. ISBN 978-80-88089-02-5. s. 39.

⁹² KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1217-8. s. 240.

⁹³ Srov. WARNER, Bill. *Právo šaría pro nemuslimy*. 2., upr. vyd. Brno: CSPI, 2015. ISBN 978-80-88089-02-5. s. 15.

⁹⁴ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-125-3. s. 117.

⁹⁵ Srov. QUTB, Sajjíd. *Milníky na cestě*. Vyd. 1. Překlad Miloš Mendel. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2186-1. s. 254.

⁹⁶ Srov. WARNER, Bill. *Právo šaría pro nemuslimy*. 2., upr. vyd. Brno: CSPI, 2015. ISBN 978-80-88089-02-5. s. 62.

žádného národa, ale je to Boží metoda a světový řád. Proto má právo zničit všechny překážky ve formě institucí, na které však útočí z důvodu osvobození lidských bytostí od vlivů jejich prohnalosti.⁹⁷ Muslimská umma, jak tvrdí Qutb, není v současné době schopná (a proto se to od ní ani nepožaduje) nabídnout lidstvu takovou převahu v oblasti materiální tvořivosti, jakou mu poskytla Evropa.

„Tvořivé myšlení Evropy ji v této oblasti daleko předběhlo a přinejmenším několik příštích století nemůžeme očekávat, že budeme schopni s Evropou soutěžit a prosadit svou převahu.“⁹⁸ Pro zničení existujícího řádu je nezbytné, aby společenství islámu vstoupilo na bitevní pole jako organizované hnutí a semknuté spojenectví lidí. Za situace zcela zřejmé převahy Západu však nemůže mít šanci na úspěch jen pouhé teoreticky podložené úsilí bojovat.⁹⁹ Jakou formu boje tedy volí radikální islám?

2.10 Terorismus

Terorismus je historicky zbraní slabých, kteří tímto způsobem kompenzují svůj nedostatek konvenční síly.¹⁰⁰ Jakou záludnou a nevyzpytatelnou tvář může terorismus mít, ukazuje série madridských atentátů z 11. března 2004. Tyto teroristické útoky byly na evropské půdě spáchány islamistickými radikály marockého původu, z nichž mnozí by se dali charakterizovat jako typičtí přistěhovalci žijící běžným životem. Někteří se zdáli být i do společnosti solidně integrováni a našli uplatnění i na pracovním trhu. Přesto aniž by prošli nějakým výcvikovým táborem teroristů, stali se z nich džihádžisté, a pod vedením několika ostřílených bojovníků, kteří dokázali splynout se španělským prostředím, rozpoutali teror. Události z Madridu odhalují slabiny bezpečnostní politiky, neboť ani vyhoštění radikálních islamistických ideologů nemůže stoprocentně zabránit labilnějším jedincům z řad muslimských přistěhovalců v rozpoutání násilí.¹⁰¹

Zákeřnost procesu radikalizace si ilustrujeme ještě na dalším konkrétním případě. Dne 7. července 2005 byly na různých místech Londýna odpáleny v dopravních prostředcích bomby, které odpálili sebevražední atentátníci. Jedním z nich byl i Shehzad Tanweer, který bombu odpálil ve vlaku metra mezi Aldgate

⁹⁷ Srov. QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Vyd. 1. Překlad Miloš Mendel. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2186-1. s. 194-195.

⁹⁸ Tamtéž, s. 106.

⁹⁹ Tamtéž, s. 158.

¹⁰⁰ Srov. HUNTINGTON, Samuel P. *Sřet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Vyd. 1. V Praze: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5. s. 219.

¹⁰¹ Srov. KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1217-8. s. 217.

a Liverpool Street a bomba zabila jeho a šest dalších cestujících. Tanweer, který se již v Británii narodil a jehož otec, přistěhovalec z Pákistánu, vybudoval úspěšnou síť stánků s občerstvením, rozhodně finančně nestrádal. Nebyl ani nevzdělaný, protože vystudoval sportovní vědy na Metropolitní univerzitě v Leedsu.

Jeho případ dokládá, že nelze nikdy zcela zabránit tomu, aby se ze syna muslimského přistěhovalce nestal fanatik a terorista, pokud se dostane do společnosti nesprávných lidí. „V tomto směru mají zásadní vliv islámská ‚centra‘ na univerzitách a jinde, z nichž některá nejsou o mnoho víc než náborové agentury pro džihád.“¹⁰²

Ještě větší hrozbu pro bezpečnost představují takzvaní konvertité, kteří v Evropě konvertují k islámu. Jedná se převážně o mladé lidi ze skromných poměrů, jejichž počet se jen ve Francii odhaduje na padesát tisíc. Tito konvertité, z nichž se sice jen hrstka stala džihádisty, jsou islamistickými teroristy přednostně vyhledávání a rekrutování, protože pokud svoji novou víru veřejně neproklamují, nebudí ani snadno podezření.¹⁰³

Nyní zkusme přejít k dalšímu specifickému jevu, a to sebevražednému atentátu, který radikální muslimové prezentují jako mučednickou smrt ve jménu Božím. V muslimských dějinách se sebevražedné útoky objevují až v dnešní době.¹⁰⁴ Rukopisný traktát, jenž byl později nalezen v zavazadlech Muhammada Aty, který pravděpodobně pilotoval první boeing proti věži Světového obchodního centra v New Yorku, se dovolává Boží pomoci a zároveň se modlí za odpuštění. Byl si tento muž vědom, že se dopouští hříchu masovou vraždou nevinných lidí a nakonec i vlastní sebevraždou? Sebevražedné atentáty v islámské tradici patří spíše k plevelu, nikoli k setbě a sklizni z víry. Tento cizí prvek je vysvětlitelný jen silným vykořeněním a beznadějí.¹⁰⁵

Ve světě je často kladena otázka, po psychologickém vysvětlení sebevražedného násilí. Studie na toto téma naznačují, že se jedná o sebedestruktivní heroismus ve prospěch určitého společenství, od kterého sebevražedný atentátník očekává úctu. Naše hodnocení je pak ovlivněno stranou, na které se „hrdina“ nachází. Je-li to člověk na naší straně barikády, nazýváme ho mučedníkem. Pokud

¹⁰² FERGUSON, Niall. *Civilizace: Západ a zbytek světa*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2014. Zip (Argo: Dokořán). ISBN 978-80-257-1114-9. s. 265.

¹⁰³ Srov. KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1217-8. s. 213.

¹⁰⁴ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 104.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 106.

není, je označen za teroristu.¹⁰⁶ Sebevražedná forma atentátů vyvěrá z pocitu bezmoci před drtivou převahou vojenské techniky protivníka a odráží snahu nalézt proti němu účinnou protizbraň. Protože se mu nemůže otevřeně postavit, míří násilí proti zástupnému subjektu a dochází tak k vraždění civilistů, žen i dětí.¹⁰⁷

Asi nejbrutálnější teroristická organizace dneška je Islámský stát v Iráku a Sýrii, dále jen ISIS, který zrušil hranice současných národních států, prohlásil se za obnovitele islámského impéria a vyhlásil na dobytém území chalífát. ISIS se při obhajobě své legitimacy opírá o islámskou eschatologii. Hadís, přisuzovaný Proroku Mohammedovi o bitvě posledních dnů u Dábiqu mezi muslimy a křesťany, je často zmiňovaný argument, podle kterého bylo odvozeno i jméno propagandistického magazínu ISIS.¹⁰⁸ Vrchní velení ISIS je složeno z bývalých nejvyšších velitelů armády a tajných služeb Saddáma Husajna.¹⁰⁹

Jejich odborně vedená propagandistická mašinérie šíří svá poselství a zároveň nabírá nové rekruty prostřednictvím sociálních sítí. V podstatě hlavní myšlenkou džihadistického náboru je předělat zahraniční bojovníky na moderní „Saladiny“.¹¹⁰ Abychom se nepohybovali pouze v temných vodách islámu, zkusme se podívat na stát, který potvrzuje možnost prosadit demokratický politický systém s prozápadní orientací ve většinové muslimské společnosti.¹¹¹

2.11 Islámská modernizace podle Turguta Özala

Turecko má z historického hlediska, jako pokračovatel Osmanské říše, nejdelší a nejintenzivnější vztahy s evropskými zeměmi. Je to parlamentní zastupitelská demokracie, kde je oproti jiným zemím Blízkého východu odděleno fungování legislativní, výkonné a soudní moci, což výrazně přispívá k vzájemné mocenské vyváženosti. Turecko rovněž není rentiéřským státem, čímž máme na mysli především závislost na určitém primárním zdroji (např. vývozu ropy), ale funguje na základě výběrů daní. Tento druh ekonomiky umožnil postupné zvyšování životní úrovně občanů

¹⁰⁶ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 108.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 109.

¹⁰⁸ Srov. WEISS, Michael a Hassan HASSAN. *Islámský stát: uvnitř armády teroru*. 1. vydání. Překlad Jiří Berka. Brno: CPress, 2015. ISBN 978-80-264-0883-3. s. 185.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 138.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 143.

¹¹¹ Srov. SIEGL, Erik. *Islám versus modernizace?: náboženství, sekularismus a rozvoj v Turecku: pohled Turguta Özala*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů, 2013. ISBN 978-80-87558-14-0. s. 18.

a dal vzniknout i poměrně široké a nezávislé střední vrstvě, která se logicky snaží účastnit spolurozhodování výměnou za poskytnuté daňové odvody.¹¹²

Velmi inspirující pohled na vztah mezi Západem a islámem přinesla jedna z klíčových postav turecké politiky, Turgut Özal. Nadčasový a pro dnešní dobu výstižný je jeho komentář o paradoxním stavu, kdy každý národní stát v Evropě má kulturně mnohem širší vizi, než když jsou pospolu v evropském společenství. Özal varuje před tímto exkluzivistickým přístupem k budování evropské identity, který je založen na rozdílech spíše než na podobnostech, a nelze přesně říci, kde proces vydělování končí. To může přinést nacionální a náboženské napětí a intoleranci.¹¹³

Italský expert na turecký islám Michelangelo Guida vidí Özalův přínos turecké společnosti v prolomení některých náboženských, kulturních a politických tabu.¹¹⁴ Právě podle Özala je moderní civilizace bez sekularismu nemyslitelná, neboť ten je podmínkou náboženské tolerance a „univerzálního humanismu“, aniž by bral v potaz konfesijní příslušnost lidí. Özal považuje sekularismus za krok, který muslimové musí učinit, aby bratrství v rámci ummy rozšířili na univerzální humanismus. Sekulární muslim pak bude schopen lásky k bližnímu bez ohledu na jeho náboženství a současně si zachová úzkou solidaritu s islámským společenstvím. Reformy v Turecku sekularizovaly nejen vztah státu a náboženství, ale zároveň i roli náboženství v politickém i sociálním životě redukovaly na formu zvýšené osobní víry. „Sekularismus nám dal intelektuální a morální schopnost přivítat a přijmout veškerou kulturu a technologii bez vnímané hrozby naší identity.“¹¹⁵

Další odborník na Turecko Walter Posch konstatuje, že Özal svou politikou dokázal zkombinovat tržní ekonomický model a islámské náboženské hodnoty. „Tím umožnil části islamistů vložit svoji energii do ekonomiky a snížil tak jejich náchylnost pro antisystémový radikalismus.“¹¹⁶ Özal Turecko viděl jako současně muslimskou, tak i specificky sekulární zemi, prozápadně orientovanou, avšak neignorující své blízkovýchodní sousedy. Mezi jednotlivými identitami nehledal kompromisy či ideový balanc, ale dokázal je všechny současně vyjadřovat a aktivně zastávat.¹¹⁷

¹¹² Srov. SIEGL, Erik. *Islám versus modernizace?: náboženství, sekularismus a rozvoj v Turecku: pohled Turguta Özala*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů, 2013. ISBN 978-80-87558-14-0. s. 20.

¹¹³ Tamtéž, s. 89.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 112.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 98.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 113.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 119.

2.12 Západní sebekritika

Nevidíme však z perspektivy etnocentrismu příliš idealisticky naši západní sekularizovanou společnost? V posledních desetiletích dvacátého století se v sekularizovaných zemích vyvinula společnost, ve které středem pozornosti už není práce, nýbrž stále nové a nové zážitky. Zážitek se tu sám o sobě stává účelem.¹¹⁸ Kdo ještě věří v práci, když víme, kolik lidí se jí vyhýbá, když středem našeho zájmu se stává dovolená a volný čas; kdo ještě věří v rodinu, když se procento rozvodů stále zvyšuje?¹¹⁹ Dochází k nadměrnému zaměření na soukromou oblast, a naopak nárůstu pasivity ve veřejném prostoru. V systému, který je uspořádán na principu „nenásilné izolace“, mohou ideály a veřejné hodnoty pouze upadat.¹²⁰

„Nastává nové stadium individualismu: ve chvíli, kdy autoritářský ‚kapitalismus‘ ustupuje uvolněnějšímu kapitalismu hédonickému, nabývá jedinec dosud nevídaného vztahu k sobě a ke svému tělu, k bližnímu, ke světu i k dnešní době.“¹²¹ Blahobytná společnost člověka zaměstnává honbou za životní úrovní a legitimuje jeho snahu po sebenaplnění. Došlo však k atomizaci společnosti a radikální desocializaci, která přesahuje desocializaci v 19. století, způsobenou urbanizací, industrializací, vojenskou službou a povinnou školní docházkou. Konzumní éra diskvalifikovala protestantskou morálku, zrušila hodnotu i existenci zvyků a tradic a dala vzniknout mezinárodní kultuře založené na podněcování potřeb a informací.¹²²

Podle D. Bella hédonismus způsobil duchovní krizi, jejímž následkem je egocentrismus, lhostejnost ke společnému blahu, absence důvěry v budoucnost a úpadek oprávněnosti institucí. Konzumní věk podrývá odvalu a vůli a nenabízí už žádnou vyšší hodnotu ani důvod doufat. Hédonismus spolu s ekonomickou recesí vede k frustraci, která může přispívat k teroristickým řešením a ohrožovat tak demokracii. Kulturní krize může vést k politické nestabilitě, neboť ve chvíli, kdy tradiční instituce a demokratické postupy ve společnosti správně nefungují, objevuje se iracionální hněv a touha po jedinci, který celou situaci zachrání.¹²³

¹¹⁸ Srov. KÜNG, Hans. *V co věřím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2012. Teologie (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-250-7. s. 87.

¹¹⁹ Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. V českém jazyce vyd. 3. Praha: Prostor, 1998. Střed (Prostor). ISBN 80-7260-085-0. s. 50.

¹²⁰ Tamtéž, s. 59-60.

¹²¹ Tamtéž, s. 69-70.

¹²² Tamtéž, s. 146.

¹²³ Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. V českém jazyce vyd. 3. Praha: Prostor, 1998. Střed (Prostor). ISBN 80-7260-085-0. s. 174-175.

Právě sobectví je to, co nám komplikuje život a vede k narušování vztahu mezi lidmi. Je vlastně i důvodem vzniku Všeobecné deklarace lidských práv, které proti sobectví bojuje vymezením alespoň minima vzájemného respektu, nutného k soužití. V souvislosti s oslavou 50. výročí Deklarace se diskutovalo o vydání „Všeobecné deklarace lidských povinností“. Ale i její zásady by pravděpodobně nebyly účinně aplikovány, pokud každý z nás nebude ztotožněn s myšlenkou, že opravdu šťastni můžeme být jen společně a nikdy na úkor těch druhých.¹²⁴

¹²⁴ Srov. HANUŠ, Jiří (ed.). *Křesťanství a lidská práva*. 1. vyd. Brno: CDK, 2002. ISBN 80-7021-537-2. s. 70.

3 Hledání odpovědí a lidská práva

Dne 10. prosince 1948 přijalo generální shromáždění Spojených národů Všeobecnou deklaraci lidských práv, která prohlašovala, že každý člověk má svoji lidskou důstojnost, a zároveň specifikovala ty svobody a práva, jež jsou pro ochranu této důstojnosti nezbytné. Deklarace byla sepsána po druhé světové válce jako reakce na hrůzy, které tento konflikt doprovázely a urážely svědomí lidstva.¹²⁵ Se změnami charakteru současného světa, souvisejícími s globalizačními trendy, postmoderními filozofickými proudy i se snahou o mezináboženský dialog, se znovu otevřely otázky, z nichž některé naléhají s mnohem větší intenzitou: Jsou lidská práva univerzální, když vznikla v prostoru „západní“, „křesťanské“ civilizace? Je možné prostřednictvím myšlení jedné kultury pochopit kulturu odlišnou?¹²⁶

Západní myslitelé, kteří zkoumali podrobně východní kultury, tvrdí, že „západní“ koncept lidských práv stojící na předpokladu univerzální lidské přirozenosti, který je poznáván prostřednictvím lidského rozumu, předpokládá myšlenky, které nejsou samozřejmě „myslitelné“ v jiných kulturně-náboženských souřadnicích (přijetí skrze zjevení nebo víru).¹²⁷ Jak je to tedy potom s onou všeobecností lidských práv? Jsou „všeobecná“, a tedy přijímaná i jinými kulturami, včetně islámu? Odpověď zní, že většina zemí s islámskou tradicí tato práva neratifikovala. Zkusme si tedy znovu položit otázku: Co jsou lidská práva? Která to jsou?¹²⁸

Z předpokladu, že se všichni lidé rodí svobodní a sobě rovní v důstojnosti a právech, plyne, že každý má právo na život, svobodu, osobní bezpečnost a nikdo nesmí být mučen a vystavován krutému a ponižujícímu zacházení nebo trestu. V podstatě se jedná o vymezení těch nejzákladnějších práv, aby mohla být pro politické a společenské instituce jednotlivých společností přijatelná.¹²⁹

Jako alternativa Všeobecné deklarace OSN existuje i Všeobecná islámská deklarace lidských práv, kterou vyhlásila v září 1981 v budově UNESCO v Paříži

¹²⁵ Srov. HANUŠ, Jiří (ed.). *Křesťanství a lidská práva*. 1. vyd. Brno: CDK, 2002. ISBN 80-7021-537-2. s. 70. s. 57.

¹²⁶ Tamtéž, s. 41.

¹²⁷ Tamtéž, s. 41.

¹²⁸ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 115.

¹²⁹ Tamtéž, s. 116.

Islámská evropská rada. Přestože si nemůže činit nárok na všeobecné uznaný projev muslimského mínění, je významným předělem na cestě zprostředkování mezi islámem a liberalismem.¹³⁰ Celkově islámská deklaráce vychází z přesvědčení, že většina práv uvedených ve Všeobecné deklaraci OSN je v zásadě v souladu se šariíou. Hlavní rozpory zůstávají v otázkách náboženské svobody a rovnoprávného vztahu k jiným náboženstvím, rovnoprávnosti žen a tělesných trestů.¹³¹

Představitel mezináboženského dialogu Raimón Panikkár se ve vztahu k této ambivalenci vyjádřil takto: „Říci, že lidská práva nejsou univerzální, by znamenalo prohlásit, že nejsou lidská. Přestala by být Lidskými Právy.“ V tomto významu je Všeobecná deklaráce jedinečným revolučním dokumentem, který nebere v potaz postavení člověka ve společnosti ani její vyspělost, nebere ohled na intelektuální, morální a náboženské vybavení člověka, ale přiznává člověku práva na základě pouhého faktu, že se narodil.¹³²

V návaznosti na tyto myšlenky lze usuzovat, že také ve všech společnostech sdílejí lidé základní instituce, například určitou formu rodiny, i určité základní hodnoty – třeba to, že vražda je zlo. K tomu je třeba připočíst i skutečnost, že většina společností sdílí i podobný „morální smysl“, „slabou“ minimální moralitu, jež vyjadřuje základní koncepci toho, co je dobro a co zlo.¹³³ Za tohoto předpokladu můžeme být v mnoha jiných věcech tolerantní, avšak nesmíme zavádět falešný pojem tolerance.

3.1 Tolerance

„Existuje široce rozšířený omyl, totiž to, že se tolerance pokládá za ctnost, která rezignuje na vlastní výjimečnost tím, že je lhostejná sama k sobě.“¹³⁴ Tolerance je možná pouze tam, kde existuje síla, a tak člověka činí tolerantním především síla uvědomění si vlastní existence.¹³⁵ Tolerance je snášenlivá proto, že nestaví na relativistickém pohledu. Kdo je tolerantní, má vlastní principy a přesvědčení, které pokládá za pravdivé. To samo o sobě naznačuje, že tolerantnost není a ani nemůže být bezbřehá. Stupeň pružnosti tolerance můžeme stanovit pomocí

¹³⁰ Srov. OSINA, Petr. *Základy islámského práva*. Praha: Leges, 2012. Student (Leges). ISBN 978-80-87576-13-7. s. 55-56.

¹³¹ Tamtéž, s. 56.

¹³² Srov. HANUŠ, Jiří (ed.). *Křesťanství a lidská práva*. 1. vyd. Brno: CDK, 2002. ISBN 80-7021-537-2. s. 41-42.

¹³³ Srov. HUNTINGTON, Samuel P. *Sřet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Vyd. 1. V Praze: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5. s. 51-52.

¹³⁴ REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. Dějiny a kultura. ISBN 80-7325-068-3. s. 153.

¹³⁵ Tamtéž, s. 153.

tří kritérií. První spočívá v uvážení důvodů, proč něco považujeme za netolerovatelné. Druhé kritérium je o neubližování – nejsme totiž povinni tolerovat chování, která nám působí újmu nebo příkoří. Třetím kritériem je vzájemnost, tedy pokud jsme tolerantní vůči ostatním, očekáváme, že i my budeme tolerováni.¹³⁶ Pojdme se tedy s vizí tolerance ke světu islámu podívat nejprve na naši vlastní historii Evropy, která byla mnohdy velmi vypjatá.

3.2 Náboženská reformace v Evropě

Na úvod si dovolím citovat Tomáše Halíka: „Každý má mít právo a svobodu vyznávat, zvěstovat, nabízet a šířit svou víru, svou zkušenost s poznáním pravdy – ale nikdo nemá právo ji druhým vnucovat násilím. Oddanost pravdě musí být spojena s respektem ke svobodě druhých hledat ji podle svého vlastního svědomí.“¹³⁷ Před téměř pěti sty lety se v Německu roku 1517 stal epochální prorockou postavou Martin Luther, který zveřejnil ve Witenbergu svých 95 tezí proti odpustkům. Tehdy současně existovali dva i tři papežové a také bylo nespočetně církevních tradic, zákonů a autorit.¹³⁸

Pro Luthera bylo nicméně základním kritériem křesťanství „pouze Písmo“.¹³⁹ Dnes už je historicky doloženo, že z teologického sporu se záhy stal zásadní spor o autoritu v církvi a o neomylnost papeže a koncilů. Reformace nakonec měla sporné výsledky a Lutherův reformátorský program vedl k vyrojení „blouznivců“. V samotném reformačním táboře došlo k rozkolu a Luther se rozešel se svým radikálnějším přívržencem Ulrichem Zwinglim. Vítězem se stal Jan Kalvín, který ve sporných otázkách razil „zlatou“ střední cestu a vytvořil z protestantismu světovou záležitost.¹⁴⁰

V Evropě se tedy náboženská jednota rozpadla. Augsburský náboženský mír z roku 1555 řešil náboženskou otázku podle zásady jednotné víry. Ustanovení „Cuius regio, eius religio“ v podstatě znamenalo, že náboženské vyznání poddaných se řídilo náboženstvím jejich panovníka.¹⁴¹ Vyznávání jiného náboženství bylo obvykle zakázáno a trestáno. Ve Francii tak po odvolání ediktu nantského v roce 1685 posílali protestantské kazatele, kteří

¹³⁶ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 29-30.

¹³⁷ HALÍK, Tomáš. *Žít v dialogu: podněty k promýšlení víry*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014. ISBN 978-80-7422-286-3. s. 31.

¹³⁸ Tamtéž, s. 248-249.

¹³⁹ Tamtéž, s. 250.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 251-252.

¹⁴¹ Srov. RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. Utváření Evropy. ISBN 80-7106-496-3. s. 30.

byli přistiženi při tajných bohoslužbách, na galeje.¹⁴² Až teprve Velká francouzská revoluce znamenala průlom do tradičně vybudovaných vztahů mezi společností a církví. „Tím, že od sebe oddělila náboženské přesvědčení a občanství, otřásla systémem v samotných jeho základech.“¹⁴³

Tento krátký exkurz do historie Evropy nám měl připomenout, že realita našeho současného západního světa se rodila mnohdy bolestně a přechod k dnešní formě demokracie trval celá staletí. Po Velké francouzské revoluci přišlo ještě mnoho dějinných zvratů, my se však vrátíme zpět do současnosti. V Evropě žijí miliony muslimů, kteří se v Evropě již narodili a požadují, aby se s nimi zacházelo jako s ostatními, avšak chtějí zůstat věrní vlastní kultuře a vyznávat vlastní náboženství. Tomuto požadavku není nikterak bráněno, neboť každý si na základě rovnoprávnosti jednotlivých vyznání může to své svobodně zvolit.

3.3 Islámská ambivalence

Problém, se kterým se setkáváme, však představuje nalezení kompetentních osob, jež by mohly mluvit jménem svých souvěrců a stát se tak vládám partnery ve vzájemné komunikaci. Islám totiž není hierarchicky uspořádaný. Dalším problémem je skutečnost, že islám představuje jednotný celek, který zná jen jedno právo, právo náboženské, a to platí pro celou společnost i pro všechny její členy. Právo rodinné, dědické, vlastnické, trestní, daňové, bez ohledu na stát, vyplývá ze souboru náboženských pravidel.

Islám tedy nerozlišuje mezi náboženstvím a občanskou společností.¹⁴⁴ Má jednotně uznávaný základ, kterým je víra v Korán jako autentické slovo Boží, zjevené prostřednictvím Proroka Mohameda. Reforma z přelomu 19. a 20. století, která by se dala v ohledu důrazu na Písmo srovnat s již zmíněnou křesťanskou reformací, kladla velmi silný důraz na kritérium ryzosti víry. O autenticitě textu Koránu nemají muslimové pochyby, vyvstávají však problémy interpretace především v právních a politických otázkách.¹⁴⁵ Korán jako nejvyšší autorita islámu totiž nedává pro politickou organizaci společnosti mnoho pokynů, a tak z celkově

¹⁴² Srov. RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. Utváření Evropy. ISBN 80-7106-496-3. s. 151.

¹⁴³ Tamtéž, s. 63.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 228.

¹⁴⁵ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 78.

více než 6200 veršů Koránu je bezprostředně právnicky relevantních přibližně 80.¹⁴⁶

Druhý nejvyšší pramen islámského práva sunna je autentickou tradicí Proroka Mohameda, která zahrnuje jeho promluvy a jednání ve specificky daných situacích, a muslimové jsou povinni ji následovat. Jelikož byl Mohamed inspirován Bohem, a ne svou vlastní vůlí, byl v náboženských otázkách neomylný.¹⁴⁷ Důležitou informací však bezesporu je, že podstatným koránským státotvorným principem je mravní apel „přikazovat vhodné a zakazovat zavrženíhodné“.¹⁴⁸

Jak už jsme v předchozích řádcích zmínili, Korán i ostatní posvátné islámské spisy obsahují tvrzení, jež jsou vzájemně v rozporu a lze je různě vykládat. Islámské učení tak není jednotné a stojí proti sobě dva velké proudy. Jedním z nich jsou fundamentalisté, kteří chtějí, aby za pravdivý a správný byl prohlášen doslovný smysl textů, a odmítají vzít v potaz, že texty vznikly v určité době a nesou její stopy. Druhý proud se zasazuje o liberální interpretaci, je otevřený modernosti, plynutí času a pluralitě lidských společností. Smysl Koránu a ostatních posvátných textů je zjevný pouze ve vztahu k historickým souvislostem příslušné doby, a proto v odlišném kontextu musí být onen smysl vyjádřen jinak. Mohamed Charfi ve své knize *Islám a svoboda* předložil syntézu mnohých odborníků na islám, kteří názorně ukázali, že Korán lze číst s přihlédnutím k okolnostem jeho vzniku.¹⁴⁹

Fundamentalisté se rozhodli navzájem odporující se texty řešit na základě chronologie, kdy súry starší, v nichž Prorok vystupoval mírumilovně, jsou zrušeny súrami pozdějšími, kdy se stal bojovníkem.¹⁵⁰ Toto obtížně řešitelné dilema podle našeho názoru výborně rozřešil súdánský myslitel a politik Mahmúd M. Táhá. Ten považoval pouze starší mekkánské súry za skutečně svatou a nadčasovou zvěst, zatímco novější súry z období medínského, obsahující velkou většinu právních pokynů adresovaných obci, vykládal jako věcné dispozice, zamýšlené Zákonodárcem pouze pro danou dobu a podmínky.¹⁵¹

¹⁴⁶ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 96.

¹⁴⁷ Srov. OSINA, Petr. *Základy islámského práva*. Praha: Leges, 2012. Student (Leges). ISBN 978-80-87576-13-7. s. 34.

¹⁴⁸ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 96.

¹⁴⁹ Srov. TODOROV, Tzvetan. *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-111-5. s. 175-176.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 177.

¹⁵¹ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 79.

Mahmúd M. Táhá se tedy vyslovuje takto: „doporučení univerzálnějšího rázu musí převážit nad doporučením méně univerzálním, protože nejzazší obzor islámu představuje celé lidstvo. V tomto případě nabývají vrchu naopak súry mírumilovné, protože pouze mír se vyznačuje univerzální přitažlivostí.“¹⁵² Táhá byl obviněn z odpadlictví od víry, a když se odmítl vzdát svých názorů, byl roku 1985 ve věku pětasedmdesáti let oběšen.¹⁵³

Mezi současnými mysliteli vyniká Abdolkarím Sorúš, který rozvinul hermeneutickou teorii rozlišující mezi svatým, neměnným náboženstvím a lidským náboženským poznáním, které je časově vázané a vyvíjí se. Instrumentální využívání náboženství pro světské cíle a vyzdvihování právních příkazů na úkor etiky a teologie kritizuje jako patologický rys dnešního islámu.¹⁵⁴

Další velké nahlédnutí do nitra islámu z pohledu imáma, vzdělaného na nejstarší a nejznámější religiózní výukové instituci islámského světa, na egyptské univerzitě al-Azhar, poskytuje Ahmad M. Hemaya. Ten podotýká, že na Západě je islám chápán zcela jinak než v islámských zemích, kde lidé získávají islámské znalosti díky tradičním imámům a islámským univerzitám a školám.

Ze studnice islámské moudrosti se nám autor ve své knize *Islám: hluboké nahlédnutí*, snaží zprostředkovat duchovní bohatství muslimů, které na několika dalších řádcích budu interpretovat.

„Cílem islámu na tomto světě je, aby člověk žil šťastně a vychutnával krásy života. Zakázáno je jen to, co by mohlo škodit jeho zdraví, ostatním lidem nebo společnosti.“¹⁵⁵

„Velkými hříchy v islámu je ubližování druhým, nespravedlnost, lež a diktatura.“¹⁵⁶

Samotné slovo „islám“ pochází z arabského slova „slm“ (vyslovuje se „sa-la-ma“, které má tři rozdílné významy: a) odevzdávat se (podřídit se), b) čistota, c) mír.¹⁵⁷

¹⁵² TODOROV, Tzvetan. *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-111-5. s. 177.

¹⁵³ Tamtéž, s. 177-178.

¹⁵⁴ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 79.

¹⁵⁵ HEMAYA, Ahmad M. *Islám: hluboké nahlédnutí*. V Praze: Ústředí muslimských obcí, 2012. ISBN 978-80-904373-2-6. s. 241.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 241.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 245.

Muslim věří, že toho, kdo se vydá po nesprávné cestě (víry), smí trestat jedině sám Bůh. „Kdyby byl Pán tvůj chtěl, věru by byli všichni, kdož na zemi jsou, vesměs uvěřili. Chceš snad donutit lidi, aby se stali věřícími?“¹⁵⁸

Prorok učinil z rovnosti lidí dogma: „Ó lidé, váš Bůh je jen jeden, váš otec je jen jeden. Arabové nemají před ostatními žádnou přednost a ostatní nemají přednost před Araby. Bílí nemají přednost před černými a černí nemají přednost před bílými. Přednost získáme jen svou blízkostí k Bohu.“¹⁵⁹

„Když seděl Prorok spolu se svými přívrženci, prošli kolem nich nosiči már s jedním Židem. Prorok povstal a hleděl za ním se smutkem. Jeden z Prorokových stoupenců mu řekl: ‚Byl to žid.‘ Na to Prorok odpověděl: ‚Nebyl to snad člověk?‘“¹⁶⁰
„Prorok pravil: ‚Všichni lidé jsou sourozenci‘ a toto zcela platí i pro jejich náboženství.“¹⁶¹

Dodržování náboženské svobody je v islámu pevným principem: „Arci: Pravda přichází od pána vašeho; kdo chce, ať věří, a kdo nechce, ať nevěří!“¹⁶²

S nemuslimy se má v každém případě jednat s dobročinností a spravedlností: „Bůh vám nezakazuje, abyste byli dobří a spravedliví vůči těm, kdož nebojovali proti vám kvůli náboženství a nevyhnali vás z příbytků vašich, neboť Bůh věru miluje poctivé.“¹⁶³

Islám stanovuje kritéria pro čistý a cílevědomý boj, a tak je zakázáno zabíjet děti, ženy, starce a ty, kteří nebojují, neboť se smí bojovat jen proti těm, kdo bojují. Taktéž je zakázáno ničit domy víry a bohoslužeb.¹⁶⁴

„Když Prorok posílal armádu do boje, dal jí následující pokyny: ‚Nezabíjejte jediného starce, dítě nebo ženu.‘“¹⁶⁵

Dnes se útoky na civilisty ospravedlňují nejrůznějšími omluvami, přičemž teroristé se vymlouvají, že tak chtěli ukončit útoky určitých států na jejich země. Z čistě islámského pohledu muslim obojí odmítá, protože jakékoliv ospravedlňování smrti civilisty je nepřípustné.¹⁶⁶

¹⁵⁸ HEMAYA, Ahmad M. *Islám: hluboké nahlédnutí*. V Praze: Ústředí muslimských obcí, 2012. ISBN 978-80-904373-2-6. s. 308.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 312.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 312.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 308.

¹⁶² Tamtéž, s. 309.

¹⁶³ Tamtéž, s. 311.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 333.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 334.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 334.

Prorok dále zakazoval bití a mučení zajatců a několikrát zdůraznil, že muslim nesmí nikoho mrzačit.¹⁶⁷ Jako zcela zásadní se nám jeví Mohamedova odpověď narážející na mnohoznačnost islámu ve vztahu k džihádu. Když byl Prorok dotazován, který druh džihádu je nejlepší, pravil: „Pravdivé slovo před nespravedlivým vládcem.“¹⁶⁸ Na závěr těchto úryvků se výstižně hodí zmínit islámskou zásadu pocházející od jednoho z nejvlivnějších islámských myslitelů Ibn Tajmíji: „Bůh daruje vítězství spravedlivému státu, i když v Něho nevěří, a nepodpoří žádný nespravedlivý stát, i když je muslimský.“¹⁶⁹

3.4 Mezináboženský dialog

Pokud budeme pokračovat v duchu optimismu, který v nás navodila předchozí kapitola, můžeme zmínit i zajímavé myšlenky blahodárné spolupráce obou velkých náboženství, které pocházejí z per humanisticky orientovaných muslimských myslitelů, například od Cháljída M. Chálida: „Chtěl bych říci těm, kdo věří v Krista, jako těm, kdo věří v Muhammada: Jste-li upřímní, povstaňte a bojujte společně na obranu člověka a ochranu života.“¹⁷⁰ Kdokoliv z lidí si pro sebe či svou skupinu nárokuje monopol na pravdu, prozrazuje, že stojí mimo ni. Vzdát se monopolu na pravdu, což neznamená se pravdy vzdát, znamená umět se v pokoře ponořit do její hloubky a zakusit, že je hlubší, širší a dynamičtější než naše rybníčky, které jsme dosud za jedinou pravdu uznávali.¹⁷¹

Za výrazný posun v mezináboženském dialogu lze považovat zřízení Sekretariátu pro nekřesťany (se zvláštní sekcí pro muslimy) ve Vatikánu v roce 1964. Průlomová je i obecná zásada druhého vatikánského koncilu, která říká, že vše, co je v nekřesťanských náboženstvích pravé a dobré, pochází od Boha. Bůh si přeje spasit všechny lidi a Jeho účinná vůle dává jistě všem šanci.¹⁷²

Tomáš Halík se domnívá, že katolická církev patří mezi tu sílu v dnešním světě, která může rozumět islámskému světu i sekulárnímu západnímu světu. S islámem je sdíleno mnoho společných hodnot „abrahámovského dědictví“ a díky zpětnému kritickému pohledu na vlastní dějiny lze lépe pochopit mnohé „anomálie“ vztahu víry

¹⁶⁷ HEMAYA, Ahmad M. *Islám: hluboké nahlédnutí*. V Praze: Ústředí muslimských obcí, 2012. ISBN 978-80-904373-2-6. s. 335.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 334.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 324.

¹⁷⁰ KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-125-3. s. 252.

¹⁷¹ Srov. HALÍK, Tomáš. *Žít v dialogu: podněty k promýšlení víry*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014. ISBN 978-80-7422-286-3. s. 19.

¹⁷² Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-125-3. s. 247.

a moci v dnešním islámském světě. Církev by tedy mohla pomoci lépe odbourávat předsudky na obou stranách, poněvadž světy Západu a islámu musí nějakým způsobem spolu žít.¹⁷³

Karl-Josef Kuschel se domnívá, že dle Koránu Boží vůli odpovídá pluralita tří abrahamovských náboženství, přičemž každému náboženství přiřkl Bůh vlastní cestu. Jednotlivá náboženství tak podstupují Boží „zkoušku“, která se má osvědčit také tím, že zaštití svou víru vůči ostatním. Avšak nejsou výzvou ke vzájemnému přetahování na svou stranu, o to méně za použití násilí. Muslimské přesvědčení „Náš Bůh a váš Bůh jednou jsou“ spíše všechny nabádá, aby se vzájemně předstihovali v konání dobrých skutků.“¹⁷⁴

Průkopník mezináboženského dialogu Hans Küng od osmdesátých let 20. století propaguje program „světový mír není možný bez míru náboženského“ a měl možnost na toto téma hovořit i v hlavním sídle Organizace spojených národů, kde se mu dostalo velké podpory. Právě na této úrovni lidé vědí jak o nesmírně konfliktním, tak v neméně míře o mírovém potenciálu náboženství. Z tohoto faktu jednoznačně plyne, že střetu kultur a náboženství je třeba zabránit.¹⁷⁵ Dále zdůrazňuje, že tato doba potřebuje „stavitele mostů“, kteří při všech obtížích, protikladech a konfrontacích mají na zřeteli to společné především v etických hodnotách a postojích.¹⁷⁶ Jeho zásady, kterými se řídí nesčetní lidé, jsou tyto:

„Mír mezi národy není možný bez míru mezi náboženstvími.

Mír mezi náboženstvími není možný bez dialogu mezi náboženstvími.

Dialog mezi náboženstvími není možný bez globálních etických měřítek.

Přežití zeměkoule není možné bez globálního étosu, bez světového étosu.“¹⁷⁷

Právě děti, jež budou jednou samy vytvářet budoucnost, budou potřebovat hodnoty, které před dvěma tisíciletími zvěstoval a žil Ježíš z Nazareta: toleranci, porozumění, laskavost, ochotu, schopnost rozdělit se, odpouštět a milovat.¹⁷⁸ Exkurz předchozích odstavců by se dal nazvat hlubinným vrtem do nitra obou světů tak, abychom mohli vynést na světlo některé „sedimenty“, které tvoří podklad dnešního

¹⁷³ Srov. HALÍK, Tomáš. *Žít v dialogu: podněty k promyšlení víry*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014. ISBN 978-80-7422-286-3. s. 102.

¹⁷⁴ KUSCHEL, Karl-Josef. *Spor o Abrahama: co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-197-0. s. 220.

¹⁷⁵ Srov. KÜNG, Hans. *V co věřím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2012. Teologie (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-250-7. s. 257-258.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 296.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 297.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 258.

světa, po kterém společně kráčíme. Tyto vzorky bylo potřeba blíže prozkoumat, neboť i když je již nevidíme, stále v různé hloubce existují. Pojdme však zpět na povrch k realitě dnešních dnů.

3.5 Etika

Začněme, kde jsme skončili, a zopakujme si zlaté pravidlo mezináboženské shody, k němuž se všichni hlásí: Chovej se k druhému tak, jak chceš, aby se on choval k tobě. Jeho variantou je v islámu tento hadís: Nikdo z vás není věřící, pokud svému bratru nepřeje totéž co sám sobě.¹⁷⁹ Tato pravda, však naráží na určité hranice prostoru, v němž má absolutní platnost. Existuje zde totiž rozpor mezi dobrými úmysly a špatnými výsledky, což naznačuje, že etika smýšlení (etika přesvědčení a zásad) je etika typicky náboženská, která se liší od etiky odpovědnosti (etika následků).

Toto rozlišování, jehož autorem je Max Weber, dále poukazuje, že zatímco víra si může dovolit luxus etiky smýšlení, moderní politika si ho dovolit nemůže. V etice odpovědnosti jde především o odpovědnost za určité jednání, tedy i o odpovědnost za jeho následky. Etika smýšlení, jak dodává Sartori, je obvykle etikou emocionální a cituplnou, zakládající se na soucitu, lásce k bližnímu a dobročinnosti, a není tudíž etikou racionální.¹⁸⁰ Racionalita samozřejmě uznává předem vytčené zásady a cíle, ale posuzuje je v kontextu vztahu mezi cílem a prostředky jeho dosažení, mezi zásadou a nástrojem její realizace.

Etika smýšlení má mnoho cílů, ale žádné prostředky, chce pouze „dobro“, aniž by věděla, jakou cestou k němu dojít.¹⁸¹ Z toho lze vyvozovat, že etika dobrého smýšlení má své oprávněné místo v individuální morálce a náboženské zvěsti, ale nepatří na pole eticko-politické, protože se stává nepřijatelnou a též nemorální. Na poli etiky dobrého smýšlení je totiž skutečně příliš snadné odmítat odpovědnost za následky našeho jednání. Taktéž platí, že při individuálním rozhodování rozhoduje každý o sobě, za sebe a také nese následky. Ty sice mohou mít vliv na jiné lidi, nejsou však velké, neboť platí omezující zásada, která stanoví, že moje svoboda nesmí ohrožovat svobodu druhých.

Politika ovšem „rozhodování kolektivizuje“, rozhodují o mně politici,

¹⁷⁹ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2. s. 185.

¹⁸⁰ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 124.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 124.

a v takovém případě je nezbytně nutné, aby politici jednali odpovědně a brali v úvahu následky svých činů. Toho však není možné dosáhnout v rámci etiky smýšlení, ale pouze v kontextu s etikou odpovědnosti, respektive následků. Politik, který neuváženým jednáním vyvolává katastrofy, může zůstat z hlediska etiky zásad v klidu. Může se bránit tvrzením, o svých dobrých zásadách i úmyslech, přičemž na sebe bere odpovědnost pouze za jejich ryzost. To je však příliš pohodlné, a co je horší, v tomto případě se etika smýšlení projevuje jako etika nezodpovědnosti.¹⁸²

Etika smýšlení by neměla překročit rámeček prostředí, ke kterému se váže, tam přísluší a tam se stává správnou. Jakmile vkročí na pole etiky odpovědnosti, transformuje se do špatné etiky nezodpovědnosti, která může být zhoubná. Navíc tato etika začíná dnes ve všech směrech stále více převládat nad etikou následků.¹⁸³ Dobré úmysly mívají často protichůdné následky, což potvrzuje lidové pořekadlo, které praví, že cesta do pekel je dlážděna dobrými úmysly. Existuje rovněž pořekadlo o tom, že soucitnému lékaři se rána zanítí. To pak naznačuje, že soucit a dojetí mohou zhoršit neduhy, jež se snaží vyléčit.¹⁸⁴

3.6 Vzdělání

Zkusme se vrátit ještě zpět k tématu, kterým jsme se zabývali, a ukázat si na konkrétním případu, jak se dobré úmysly bez dostatečné hloubky poznání mohou stát škodlivými. Jak už jsme se v kapitole o imigraci zmiňovali, je oblast vzdělávání považována za klíčovou a integrace dětí přistěhovalců z kulturně odlišných etnik (Maročané aj.), mnohdy naráží na značné praktické problémy. Častým jevem je opoždění dětí z rodin imigrantů ve výuce oproti dětem z majoritní populace. Dosahují horších výsledků ve vzdělávání a dospívají tak k nižším úrovním vzdělání a následně kvalifikace. Četné výzkumy, např. z Nizozemí, dokládají, že studenti z rodin kulturně odlišných imigrantů mají ve srovnání s mladými Nizozemci trojnásobně vyšší podíl studentů, kteří nedokončují studium. Současně děti migrantů nuceně přecházejí z akademicky orientované střední školy (typu gymnázia) do školy profesně orientované.

Autoři studií ono vynucené přecházení vysvětlují jako důsledek pozitivní diskriminace, kdy učitelé dávají dětem z rodin imigrantů vyšší hodnocení studijních

¹⁸² Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 125.

¹⁸³ Tamtéž, s. 126.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 128.

výsledků, než jakých opravdu reálně dosahují, což vede následně k pozdějšímu selhávání. Tento jev se dále snaží vysvětlit i interkulturní psychologie, která vidí příčiny v kulturní odlišnosti a rozdílných hodnotách imigrantů. Jako příklad může posloužit Německo nebo skandinávské země při vzdělávání dětí islámské kultury.

Cíl německé školy – vychovávat děti jako samostatné a kritické občany – se zde střetává s tradičními hodnotami islámských rodin.¹⁸⁵ Školství je vždy důležité a je v případě muslimů i jedním z rozhodujících činitelů, neboť náboženské cítění mladé muslimské generace narozené v Evropě slábne. Škola, která osobnost „formovala“, je však víceméně v úpadku. Sartori k tomu dává jako příklad Itálii, kde se katolická církev čím dál více dožaduje soukromého školství, jež by bylo financováno a zrovnoprávněno se školstvím státním. Otázkou zůstává, co by se stalo, pokud by přišel analogický požadavek ze strany muslimů.

Je velká pravděpodobnost, že islámské školy by byly bohaté a početné, neboť o jejich financování by se postarala arabská ropa. Saudští Arabové (i jiní) by se tak mohli zbavit části svých extremistů prostě tím, že je budou financovat v zahraničí. Pokud by se tento scénář stal realitou, dal by vzniknout muslimským školám, jejichž výuka bude držet děti imigrantů pevně uzavřené v islámské ohradě.¹⁸⁶ V tom případě se integrace mladých muslimů do západní společnosti zřejmě nezdaří.

V Mekce, na islámské univerzitě Umm al-Qurá, je pod vedením několika zahraničních muslimských bratří a nejrigoróznějších ulamá školena početně silná mladá generace nových náboženských kazatelů. Ti pak na islámských předměstích evropských měst budou hlásat svoje černobílé vidění světa, přenášené mimo specifický kontext saúdskoarabského království. Budou tak stavět zbožné salafisty a „bezbožníky“ proti sobě a odmítnutím jinakosti se mohou uchytit i výzvy k jejímu odstranění pomocí džihádu proti komukoli.¹⁸⁷ Jakým způsobem tedy lze dosáhnout pokojného a spořádaného soužití ve společnosti, která je a bude stále více tvořena lidmi, jejichž hodnotový žebříček je značně odlišný?

¹⁸⁵ Srov. PRŮCHA, Jan. *Interkulturní psychologie: [sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů]*. 2., rozš. vyd. Praha: Portál, 2007. Psychologie (Portál). ISBN 978-80-7367-280-5. s. 166-167.

¹⁸⁶ Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6. s. 98-99.

¹⁸⁷ Srov. KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1217-8. s. 152.

3.7 Politické řešení

Na tuto otázku by měla být schopna odpovědět politika, která jako zvláštní forma sociálního jednání se stává nezbytnou všude tam, kde ve vzájemném lidském soužití vznikají problémy.¹⁸⁸ Snaha o spořádané soužití po lidech vyžaduje, aby navzájem stejným způsobem uznávali svá práva a plnili své povinnosti. Je to tedy úsilí o solidaritu. „Solidare“ znamená spojovat a obzvláště dnes, kdy jsme čím dál více téměř osudově spojeni, naše dobra souvisí s dobry těch druhých. Z naší vzájemné závislosti tak vyplývá i vzájemná povinnost a tak v kontextu tohoto uvažování lze postavit solidaritu na princip povinnosti.¹⁸⁹ Přesto nelze zavírat oči před faktem, že sociální konflikty ve společnosti existují.

Politika jako nástroj pro spořádané urovnávání konfliktů musí provádět preventivní opatření proti jejich násilnému řešení a musí dále rozvíjet pravidla a instituce pro pokojné jednání v rámci již probíhajících konfliktů.¹⁹⁰ Za předpokladu nevyhnutelnosti konfliktu hledá politika (ve smyslu politické etiky) cesty ke kompromisu, který je však často považován za mravně problematický. Politicky nutný kompromis týkající se praktického soužití lidí však nelze uplatňovat v otázkách víry a pravdy. Tam opravdu žádný kompromis neexistuje.

Slovo kompromis pochází z latinského *compromittere* a znamená společně něco slíbit. V běžném užívání tohoto slova dnes kompromisem rozumíme zpravidla dohodu mezi osobami nebo skupinami prostřednictvím oboustranných dílčích ústupků.¹⁹¹ Kompromis je dobrovolné zprostředkování mezi osobami a skupinami, které spojuje jejich odlišnost a konkurenční vztah s nezbytným minimem vzájemné pospolitosti. Kompromis je zejména v politice a v mezinárodní diplomacii obvykle jedinou možností, jak vůbec udržet vzájemný dialog. Ovšem tam, kde by kompromis vyžadoval způsob myšlení a jednání, který je za všech okolností špatný (mučení, zabíjení nevinných), leží mravní hranice politického kompromisu.

Kvůli společnému míru se v politice často musíme spokojit se zajištěním morálního minima, které by nesneslo přísná morální měřítká individuální etiky.¹⁹² „Přikázání lásky“ tak mohou uplatňovat pouze jednotlivci, kdežto uspořádání velkých skupin, institucí a států musí být založeno podle zásad spravedlnosti,

¹⁸⁸ Srov. SUTOR, Bernhard. *Politická etika*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 1996. Oikúmené. ISBN 80-86005-17-8. s. 48.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 35-36.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 58-59.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 61.

¹⁹² Tamtéž, s. 61-62.

protože jen takovéto zásady mohou být objektivizovány a mohou se stát důvěryhodnými.¹⁹³ Mravně správné jednání, které uskutečňujeme ve shodě s přesvědčením našeho svědomí, by mělo odpovídat určité situaci či záležitosti. Nestačí mít tedy dobrý úmysl, pokud chceme být spravedliví a zodpovědně zvažovat následky svých činů. Jednání vedené rozumem je pro politickou etiku velmi důležité, neboť místo moralizování by se mělo k řešení problémů přistupovat s pomocí argumentů praktického rozumu.¹⁹⁴

Politická moudrost by měla spojovat poznání s jednáním ve třech krocích, které znamenají provedení situační analýzy, zvažování možností a rozhodnutí. Situační analýza se snaží podchytit všechny myslitelné reakce ze strany ostatních a všechny meze a důsledky jednání, i když to samozřejmě nikdy nelze zcela naplnit. Zvažování možností je snaha udělat možným to, co je z hlediska určitých cílů možno si přát. Rozhodnutí jsou pak z politického hlediska nezbytná, avšak je třeba o nich uvažovat, veřejně diskutovat, zdůvodňovat a nést za ně odpovědnost.¹⁹⁵

K výše zmíněné moudrosti se váží ještě další složky, kterými jsou paměť, obratnost a předvídavost. Vztahují se podle pořadí k minulosti, přítomnosti a budoucnosti, avšak v odpovědném politickém uvažování na ně musíme nahlížet vždy společně. Paměť je nezbytná z hlediska zpřítomnění historické minulosti. Obratnost patří nezbytně k politickému jednání a taktické schopnosti umožňují kráčet za cílem mnohdy složitými cestami. Předvídavost je rovněž nepostradatelnou součástí politické moudrosti, kdy politická etika je v tomto smyslu etikou odpovědnosti. Jednající se nemůže oprostít od problémů týkajících se dalšího možného vývoje událostí a následků vlastního jednání a musí posoudit, zda za ně může nést zodpovědnost.¹⁹⁶

Aby politickou moudrost neohrožoval pád do pochybné světské protřelosti a vychytralého způsobu jednání majícího na paměti jen vlastní prospěch, přidávají k výše uvedeným složkám křesťané ještě víru, naději a lásku jakožto podporu a povýšení přirozené moudrosti.¹⁹⁷ Výše uvedenými kritérii se tedy budeme snažit o spravedlivé konání. Spravedlnost však může být nastolena pouze tehdy, existuje-li právo. Právo by mělo upravovat nutné minimum vztahů mezi osobami a skupinami

¹⁹³ Srov. SUTOR, Bernhard. *Politická etika*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 1996. Oikúmené. ISBN 80-86005-17-8., s. 62-63.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 79.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 82.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 84.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 84-85.

osob, přičemž formuluje vzájemné povinnosti a vymezuje a zajišťuje minimální míru spořádaného chování mezi lidmi. Jeho úkolem je v nezbytné míře zabezpečovat mír uvnitř společnosti.¹⁹⁸ Právo musí bezpochyby uspořádávat, zabezpečovat a klást meze.

Proto Josef Pieper může říci, že spravedlnost má umožňovat rovněž soužití mezi lidmi navzájem cizími.¹⁹⁹ Spravedlnost však není náhradou za lásku a musíme se bránit pokusům učinit ze sociální lásky politický nástroj.²⁰⁰ Podmínky vzájemného lidského soužití budou ohroženy, má-li se láskou nahradit spravedlnost. „Tomáš Aquinský určil vztah mezi oběma v jednom výkladu Ježíšova kázání na hoře takto: Milosrdenství bez spravedlnosti je začátkem rozkladu – spravedlnost bez milosrdenství je ukrutnost.“²⁰¹

Klíčová je i záležitost odpovědnosti, která se má vztahovat nejen k přítomnosti, ale vzhlíží též k budoucnosti s ohledem na generace, které teprve přijdou. Jedná se o součást dějinnosti naší společenské existence, která se vztahuje na ty, jež nesou politickou odpovědnost za budoucí existenci vlastního národa.²⁰² Dnes není žádný stát schopen rozumným způsobem hájit své vlastní zájmy bez ohledu na zájmy ostatních, a tak je tradiční podoba národního státu funkčně překonána. To ale zcela jistě neznamená, že v neblízké době přestane být významnou jednotkou politického jednání.

Ve vztahu k přistěhovalcům je hlavní problém politiky dnešních států v tom, jak lze orientaci na lidská práva spojovat s ohledem na přání mnoha lidí žít v sociálním a kulturním prostředí, které je pro ně důvěrně známé. Evropské státy jsou dnes pod silným tlakem přistěhovalců. Moudrá a zároveň spravedlivá politika vůči cizincům si musí položit otázku, kolik přistěhovalců lze přijmout k vlastním občanům. To obnáší i posilování připravenosti společnosti k jejich přijetí a integraci. Nelze záměrně podněcovat nepřátelství vůči imigrantům, a učinit z něj tak nežádoucí politický nástroj, na druhou stranu je taktéž nechtěné bagatelizování a přehlížení problémů.²⁰³

V oblasti azylového práva bychom měli přijímat pronásledované cizince na základě povinnosti dané zákonem. To však znamená účinně zajistit toto právo skutečně pronásledovaným a snažit se vyloučit jeho zneužívání ze strany ekonomických uprchlíků. „Dále se sami tak trochu klameme, když jednáme, jako by azylové právo určitého státu mohlo vyřešit problémy s utečenci v dnešním světě. Ty musí být řešeny na místě

¹⁹⁸ Srov. SUTOR, Bernhard. *Politická etika*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 1996. Oikúmené. ISBN 80-86005-17-8. s. 101-102.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 111.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 126-127.

²⁰¹ Tamtéž, s. 130.

²⁰² Tamtéž, s. 148.

²⁰³ Tamtéž, s. 162-163.

samém politickými a ekonomickými prostředky a dnes představují společný úkol mezinárodního společenství států.²⁰⁴

Stát, který si nestanovil cíl být „přistěhovaleckou zemí“, která by ročně přijímala nebo dokonce nábohem získávala určité množství cizinců, má právo regulovat imigraci podle požadavků stanovených svým obecným dobrem. Rovněž tak je v jeho kompetenci definovat práva těch, kdo žijí uvnitř jeho hranic a nejsou jeho státními občany.²⁰⁵

Nacházíme se uprostřed historického vývoje, kdy musíme přijmout pluralismus jako historickou a společenskou skutečnost a využít jeho šanci a rozvázně posoudit jeho nebezpečí. „Ta lze ve veřejném životě překonat pouze eticky zdůvodněnou politikou, to znamená stále se obnovujícím dorozumíváním soupeřících společenských sil na nutné minimální míře společného řádu.“²⁰⁶

²⁰⁴ SUTOR, Bernhard. *Politická etika*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 1996. Oikúmené. ISBN 80-86005-17-8. 163.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 163.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 185.

Závěr

V závěru se vraťme ke třem výzkumným otázkám, položeným na začátku práce:

1. Jsou sebevražedné atentáty muslimů atributy islámské víry?

Dle islámu je pozemský život pouhou zkouškou, která je ve srovnání s věčností Onoho světa pouhým krátkým okamžikem. Tento krátký pozemský život neumožňuje člověku rozvinout jeho nekonečný duševní potenciál, který naplno může využít až v životě věčném, v ráji. Svoboda je pro člověka Božím darem a tak si lidé sami mohou zvolit cestu a určit způsob života i chování. Muslimové však věří i v Boží spravedlnost, která dostihne všechny hříšníky, kteří na tomto světě unikli trestu. Islám také zakazuje zabíjení těch, kdož proti němu nebojují a smí bojovat jen proti těm, kdo proti němu bojují.

Nelze však opomenout opačný výklad ze strany radikálních muslimů, kteří se snaží legitimizovat páchané násilí jako nutnou formu sebeobranu islámu, na níž mají nárok. Z jejich perspektivy, se tak jedná o bojovou strategii proti nepříteli, jehož populace, včetně civilního obyvatelstva představuje legitimní cíl pro jejich útoky, a tak narážíme na těžko překonatelnou islámskou ambivalenci.

Sebevražedné útoky na civilisty, mezi nimiž jsou ženy a děti však popírají myšlení Proroka, který zdůrazňoval, že vzít člověku život je závažný hřích: „V den zmrtvýchvstání se budou nejprve posuzovat případy zabití.“²⁰⁷ A dále pravil: „Ten, kdo zabije nemuslima (mo-a-had), nepocítí vůni ráje. (Nevstoupí do ráje).“²⁰⁸ Jestliže Mohamedova slova, zachycená v hadísech, mají být pro muslimy dokonalým vzorem chování, je naopak jejich porušení z hlediska islámské víry závažným prohřeškem. Nejdůležitějším faktem je však skutečnost, že brány ráje se pro sebevražedného atentátníka navždy zavírají, neboť islám krom zabíjení nevinných zahrnuje i možnost sáhnout si na vlastní život. Je potřeba tento odporný čin, kterým sebevražedný atentát bezesporu je, jasně pojmenovat a neumožnit jeho výklad jako mučednictví či sebeobětování. V tomto by měly být zajedno všechny pokrokové muslimské autority a jejich hlas by měl veřejně tento výklad proklamovat.

²⁰⁷ HEMAYA, Ahmad M. *Islám: hluboké nahlédnutí*. V Praze: Ústředí muslimských obcí, 2012. ISBN 978-80-904373-2-6. s. 313.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 313.

2. Je možno nalézt v mnohoznačnosti islámu poselství otevřené současné moderní době?

Na základě vize súdánského myslitele Mahmúda M. Táhá se domnívám, že vzájemný rozpor v interpretaci posvátných textů islámu by mohl být překlenut upřednostněním rad obsažených ve starších súrách z mekkánského období. Tato doporučení jsou univerzálnějšího rázu a obsahují mírové poselství islámu určené pro celé lidstvo. Na druhou stranu by bylo přínosné problematiku pasáže interpretovat v kontextu historických událostí příslušné doby, abychom lépe porozuměli jejich pravému významu. Jedná se tedy o jakousi reinterpretaci posvátných islámských textů, otevřenou plynutí času a lidskému poznání, která by umožnila sladit muslimskou víru s hodnotami současného moderního světa. Nejde tedy v žádném případě o překrucování islámské tradice a historie, ale o její pochopení v plné šíři.

Ze strany pokrokových islámských učenců by měl zaznít společný apel směřující k pokojné muslimské většině. Ten by deklaroval, že muslimské společenství v průběhu věků dosáhlo vývojového stádia schopného přijmout nenásilný islám mekkánského období. Muslimové by tak mohli potvrdit svoji víru a zároveň by se mohli oprostít od příkazů, které ve 21. století již nemají opodstatnění. Vzhledem k současnému dění ve světě se však tato představa jeví jako přinejmenším obtížně realizovatelná. Veškeré aktivity musí vzejít již z principu od samotných muslimů. Ze strany Západu bychom však mohli tomuto vývoji pomoci, kdybychom se zasadili o podporu reformních pokrokových proudů islámu v rámci co nejširšího mediálního prostoru.

3. Do jaké míry lze uplatňovat dobré úmysly v otázkách imigrační politiky?

V odpovědi na tuto otázku budeme vycházet v první řadě z rozlišení, které jsem podrobněji rozebral v kapitole „Etika“. Stěžejní je v této problematice snaha o diferencovaný přístup, kde musíme rozlišovat pole působnosti. „Etika smýšlení“, která je založena na emocích a citech, je uplatnitelná především v individuálním rozhodování jedince. Druhým pólem je pak „etika odpovědnosti“, která se opírá o racionalitu a bere v potaz i následky určitého jednání. Etika smýšlení by se neměla snažit překročit rámec prostředí, k němuž se váže. Tam, kde je potřeba učinit politické rozhodnutí, je správné použít etiku odpovědnosti, tedy etiku následků. Na toto základní rozdělení dále navazuje zásada spravedlnosti, podle níž mají být uspořádány velké skupiny a státní celky.

Spravedlivé jednání není založeno na moralizování, ale na zodpovědném zvažování svých činů pomocí argumentů praktického rozumu. Spravedlnost je dále aplikována pomocí práva, které má povinnost definovat základní podmínky pro spořádané soužití mezi lidmi, aniž by se snažilo učinit ze sociální lásky politický nástroj. Klíčová je i záležitost odpovědnosti k budoucím generacím, které teprve přijdou, a tak je oprávněná i otázka na počet imigrantů, jež může daná společnost přijmout. Proud přistěhovalců bude vzhledem k nestabilitě v některých oblastech světa spíše sílit a i sebelepší, maximálně vstřícná a otevřená imigrační politika Západu, nebude schopna takové množství lidí přijmout a integrovat. Jako východisko této situace se nám jeví nutnost přijmout celou řadu politických a ekonomických opatření, která budou řešit samotné příčiny těchto jevů v místech, kde vznikají.

Cílem této práce bylo odpovědět na aktuální otázky dnešní doby v situaci, kdy se výrazně zhoršují bezpečnostní poměry v Evropě. Teroristické útoky páchané anonymními jedinci představují skutečnou hrozbu, na kterou zatím Západ neumí adekvátně reagovat. Sebelepší bezpečnostní opatření nemohou rizika sebevražedných atentátů, ze strany stoupců radikálního islámu, nikdy zcela vyloučit. K jejich neutralizaci je potřeba zacílit na samotné kořeny těchto jevů. V boji s těmito patologickými výhonky islámu, je tak potřeba i důkladná znalost duchovní stránky tohoto učení. Náboženské cítění muslimů je stále silné. Jak jsme již zmiňovali, je potřeba se soustředit na pokrokové a uznávané islámské autority, a umožnit jim prostřednictvím médií oslovit milióny muslimů nejen na Západě. Média jsou v dnešní době takovou velmocí, že poskytují masám obyvatel výkladový rámec světa. Pokud muslimové z úst vlastních respektovaných znalců víry uslyší, že místo ráje na ně v případě sebevražedného atentátu čeká věčné zatracení, může to významně ovlivnit jejich psychiku a odhodlání k takovým činům. Existují případy, kdy si sebevražední atentátníci tento čin v poslední chvíli rozmyslí a nedokončí ho. Již sama pochybnost v myslích útočníků, by tak v důsledku mohla vést ke snížení počtu těchto skutků a záchraně životů mnoha nevinných lidí. Tato práce tedy může sloužit jako další ukazatel směru, který by neměl být upozaděn, abychom nepřehlédli důležitý dílek v mozaice islámského světa.

Použitá literatura

- BARŠA, Pavel. *Orientálcova vzpoura: (a další texty z let 2003-2011)*. 1. vyd. Praha: Dokořán, 2011. Bod (Dokořán). ISBN 978-80-7363-374-5.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-925-2.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012. Studijní texty (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-7419-053-7.
- FERGUSON, Niall. *Civilizace: Západ a zbytek světa*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2014. Zip (Argo: Dokořán). ISBN 978-80-257-1114-9.
- GOODY, Jack. *Islam in Europe*. 1st pub. Cambridge: Polity, 2004. ISBN 978-0-7456-3192-9.
- HALÍK, Tomáš. *Žít v dialogu: podněty k promýšlení víry*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014. ISBN 978-80-7422-286-3.
- HANUŠ, Jiří (ed.). *Křesťanství a lidská práva*. 1. vyd. Brno: CDK, 2002. ISBN 80-7021-537-2.
- HEMAYA, Ahmad M. *Islám: hluboké nahlédnutí*. V Praze: Ústředí muslimských obcí, 2012. ISBN 978-80-904373-2-6.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Vyd. 1. V Praze: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5.
- KEPEL, Gilles, PROCHÁZKOVÁ, Dagmar a Jitka UHDEOVÁ (eds.). *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-120-5.
- KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1217-8.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-125-3.
- KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. ISBN 80-7021-540-2.
- KÜNG, Hans. *V co věřím*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2012. Teologie (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-250-7.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Spor o Abrahama: co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-197-0.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. V českém jazyce vyd. 3. Praha: Prostor, 1998. Střed (Prostor). ISBN 80-7260-085-0.
- MENDEL, Miloš. *Islámská výzva: z dějin a současnosti politiky islámu*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1994. ISBN 80-7108-088-8.

- OSINA, Petr. *Základy islámského práva*. Praha: Leges, 2012. Student (Leges). ISBN 978-80-87576-13-7.
- OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Atlas muslimských strašáků: aneb Vybrané kapitoly z "mediálního islámu"*. 1. vyd. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2428-2.
- PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2004. ISBN 80-200-1086-6.
- PRŮCHA, Jan. *Interkulturní psychologie: [sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů]*. 2., rozš. vyd. Praha: Portál, 2007. Psychologie (Portál). ISBN 978-80-7367-280-5.
- QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Vyd. 1. Překlad Miloš Mendel. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2186-1.
- REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. Dějiny a kultura. ISBN 80-7325-068-3.
- RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. Utváření Evropy. ISBN 80-7106-496-3.
- SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Překlad Karolina Křížová. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6.
- SIEGL, Erik. *Islám versus modernizace?: náboženství, sekularismus a rozvoj v Turecku: pohled Turguta Özala*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů, 2013. ISBN 978-80-87558-14-0.
- SUTOR, Bernhard. *Politická etika*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 1996. Oikúmené. ISBN 80-86005-17-8.
- ŠTICA, Petr. *Migrace a státní suverenita: oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. ISBN 978-80-87378-75-5.
- TODOROV, Tzvetan. *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-111-5.
- WARNER, Bill. *Právo šaría pro nemuslimy*. 2., upr. vyd. Brno: CSPI, 2015. ISBN 978-80-88089-02-5.
- WEISS, Michael a Hassan HASSAN. *Islámský stát: uvnitř armády teroru*. 1. vydání. Překlad Jiří Berka. Brno: CPress, 2015. ISBN 978-80-264-0883-3.