

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Historické vědy

obor etnologie

Jiří Vesecký

Disertační práce

Islamofobie v České republice: analýza zdejšího tisku

z období 1996 - 2005

Islamophobia in the Czech Republic: The Analysis

of Local Press in the Period 1996 - 2005

vedoucí práce – PhDr. Jan Pargač, CSc.

2006

Prohlašuji,

že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne _____

OBSAH

1. Úvod	4
2. Zhodnocení pramenů a metod práce	5
3. Vymezení pojmu „islamofobie“	6
3.1. Definice islamofobie	6
3.2. Jak poznat islamofobii	7
3.3. Islamofobie a antimuslimismus	10
3.4. Strategická a populistická islamofobie	11
4. Vymezení pojmů souvisejících s islamofobií	15
4.1. Stereotyp, předsudek, obraz	15
4.2. Xenofobie	16
4.3. Rasismus a neoracismus	17
4.4. Fundamentalismus a islámský fundamentalismus	19
5. Kategorizace základních pojmů krajních směrů islámu	21
5.1. Kropáčkova kategorizace	21
5.2. Baršova kategorizace	22
6. Muslimové a české země	26
6.1. Stručná historie muslimské přítomnosti na našem území	26
6.1.1. Vývoj do roku 1989	26
6.1.2. Vývoj po roce 1989	28
6.2. Boj o mešity	29
6.2.1. Vývoj do roku 1989	29
6.2.2. Vývoj po roce 1989	30
6.3. Právní statut islámu v ČR	34
6.3.1. Vývoj do roku 1989	34
6.3.2. Vývoj po roce 1989	35
7. Srovnání muslimské přítomnosti v ČR a v západní Evropě	38
8. Menšiny a média	42
8.1. Média a jejich zkoumání	42
8.2. Menšiny v médiích a etické kodexy	45
9. Výzkum	47
9.1. Úvod	47
9.2. Časové vymezení výzkumu	48
9.3. Charakteristika použité databáze	49
9.4. Výběr klíčových slov nebo frází a způsob jejich vyhledávání	50
9.4.1. První fáze (Tabulka 1)	50
9.4.2. Druhá fáze (Tabulka 2)	59

9.4.3. Třetí fáze (Tabulka 3)	61
9.5. Komparace a interpretace získaných dat	62
9.5.1. Obecně k tabulkám 1, 2 a 3	62
9.5.2. Grafy 1A a 1B	63
9.5.3. Grafy 2A a 2B	70
9.5.4. Termín „islámský fundamentalismus“	74
9.5.5. Termín „islámský terorismus“	77
9.5.6. Grafy 3A a 3B	78
9.5.7. Grafy 4A a 4B	83
9.5.8. Grafy 5A a 5B	88
9.5.9. Grafy 6A a 6B	92
9.5.10. Termín „islámský šátek“	97
9.5.11. Termín „islamofobie“	97
9.6. Shrnutí výzkumu	99
10. Mediální obraz muslimů	103
10.1. Konstrukce mediálního obrazu	103
10.2. Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí	104
10.2.1. Turek jako synonymum muslima	105
10.2.2. Turek jako nepřítel	106
10.2.3. Turek jako přítel	109
10.2.4. Turek jako vyznavač Alláha a ctitel Mohameda	111
10.2.5. Turek jako ukrutný krvežíznivec	114
10.3. Porovnání raně novověkého a současného obrazu muslimů	118
10.4. Mediální obraz muslimů v USA	121
11. Fundamentalismus v rámci různých náboženských kontextů	122
11.1. Evropský katolicismus	123
11.2. Americký protestantismus	125
11.3. Judaismus v Izraeli a diaspoře	130
11.4. Shrnutí a perspektivy	135
12. Shrnutí	137
13. English Summary	140
14. Literatura	143

1. ÚVOD

Ve své disertační práci se věnuji tématu islamofobie v ČR. O atraktivitě a aktuálnosti tohoto tématu není pochyb, není však důvodem vzniku této práce. Islámskému náboženství a kultuře se věnuji již od počátku svého studia v roce 1997, v roce 2000 jsem obhájil postupovou práci „Muslimové v ČR“, o tři roky později pak diplomovou práci nazvanou „Islamofobie“. Přestože na své předchozí práce v některých aspektech navazuji, je následující text zcela svébytným a samostatným celkem.

Struktura a členění textu je následující - první, teoretická část vychází z odborné literatury a je věnována definičnímu vymezení problematiky islamofobie, jejímu členění a českým specifikům. Následuje klíčová část této práce, kterou je výzkum českých tištěných médií obsažených v archivu *České tiskové kanceláře* v období let 1996-2005 a související interpretace získaných dat. Její součástí je i komparaci těchto empirických zjištění s teoretickými tezemi, formulovanými v úvodní teoretické části práce. Po představení zmíněného výzkumu se budu podrobněji a v širších souvislostech věnovat dalším tématům, jako jsou paralely současného negativního mediálního obrazu muslimů s raně novověkým obrazem Turka, nebo otázka vlivu fundamentalismu v rámci rozdílných náboženství, vyplývající z pravděpodobně nejsilnějšího islamofobního stereotypu, dávajícího termín *fundamentalismus* jako symbol netolerance a radikalismu do souvislosti výhradně s islámem.

Ve své práci tedy hodlám zkoumat českou společnost prostřednictvím fenoménu islamofobie, tedy jejího (případného) negativního vztahu k muslimům a islámu. Jinak řečeno, islamofobie je pro mne méně obvyklou problematizací nesmírně širokého a mnohvrstevného tématu vztahu mezi islámskou a západní společností. Důvodům, proč jsem se rozhodl právě pro výzkum formou analýzy médií, se budu podrobně věnovat v kapitole „Úvod k výzkumu“. Obecně však lze konstatovat, že jelikož osobní zkušenost naprosté většiny českých občanů s muslimy a islámem je minimální, názory a stereotypy vůči nim se vesměs vytváří právě na základě informací zprostředkovaných médii. Výzkum „islamofobie v ČR“ se tak v tomto ohledu stává součástí širší problematiky zkoumání vlivu médií na společnost.

2. ZHODNOCENÍ PRAMENŮ A METOD PRÁCE

V teoretické části své práce využívám ve snaze o vymezení a vyčerpání tématu monografické metody, a to s použitím veškerých dostupných pramenů. V obecnější rovině se opírám především o práce českých (zejména Kropáček) a britských (Halliday) odborníků. Je třeba zdůraznit, že právě ve Velké Británii je fenoménu islamofobie věnována vůbec největší pozornost, a to jak ze strany společenských věd, tak od veřejnosti i politiků.

Zejména v prvních kapitolách knihy pro mne byla nesmírně důležitá monografie *Islamophobia: A Challenge for Us All*, vydaná *The Runnymede Commission on British Muslims and Islamophobia*.¹ Tato komise je rozhodně nejznámější a nejvlivnější organizací, jež se islamofobií zabývá, a zmíněná publikace pak dosud jedinou mě známou monografií na toto téma.

Ve větší míře jsem rovněž využil knihy *Islám a české země* autorů Bečky a Mendela v rámci kapitoly „Muslimové v českých zemích“ nebo Ratajovu monografii *České země ve stínu půlměsíce* v kapitole „Mediální obraz muslimů“. Důležité pro mě byla také Kepelova *Boží pomsta* v kapitole „Fundamentalismus v rámci různých náboženských kontextů“.

Ve svém výzkumu pak využívám metod kvantitativní a kvalitativní analýzy s následnou interpretací získaných dat.

Kompletní strukturovaný seznam literatury je zařazen na konci práce (kapitola 14).

¹ Nadace Runnymede Trust se sídlem v Londýně se od roku 1967 věnovala výzkumu a praktickým strategickým úvahám směřujícím k rozvoji dobrých vztahů v multikulturním prostředí Británie a Evropy. Ještě počátkem 90. let se nadace věnovala převážně antisemitismu, pak společenská potřeba vedla k přesměrování důrazu a k ustavení jmenované komise (od 1996).

3. VYMEZENÍ POJMU ISLAMOFOBIE

3.1. Definice islamofobie

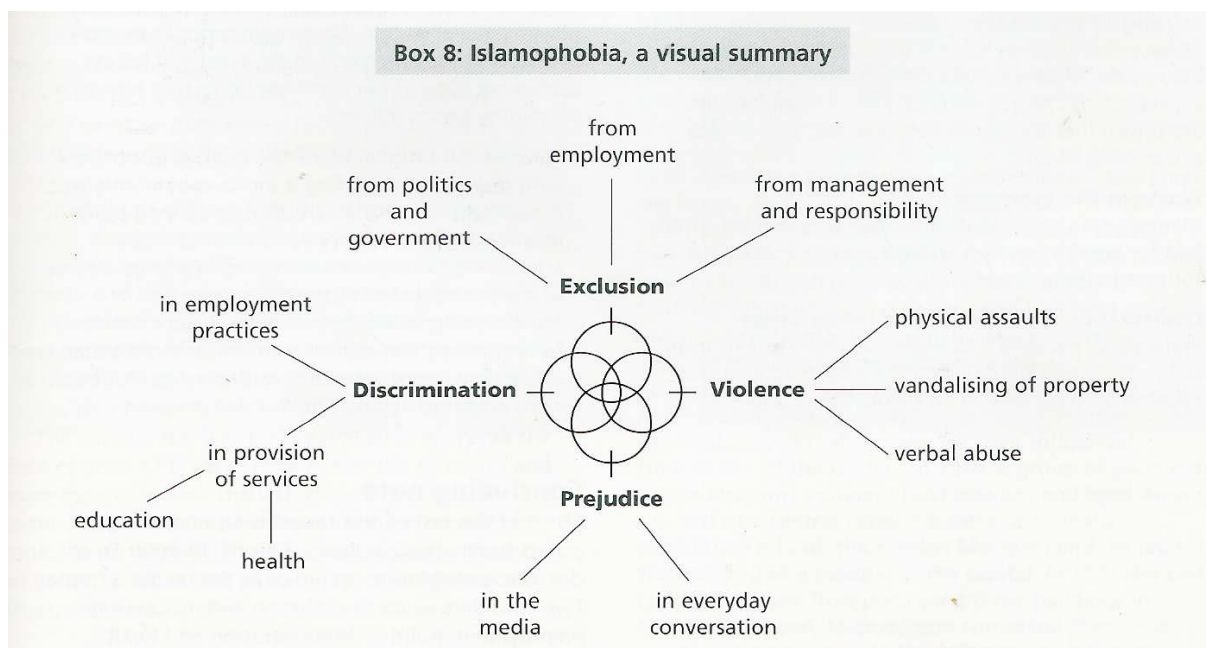
Samotný termín „*Islamophobia*“ se v anglicky hovořících zemích objevil koncem 80. let, v tisku byl podle *Oxford English Dictionary* vůbec poprvé použit v USA roku 1991.² Podle definice *The Runnymede Commission on British Muslims and Islamophobia* tento výraz znamená „strach nebo nenávisť vůči islámu, a tím také strach nebo nenávisť vůči všem nebo většině muslimů.“³ Uvedená definice je obecně respektovaná a často citovaná v dalších textech, a proto se o ni budu opírat i já.

Ve stejné publikaci se rovněž nachází grafické znázornění hlavních složek islamofobie (obr. 1). V zásadě má čtyři hlavní části - diskriminaci, exkluzi, násilí a předsudky, přičemž každá z těchto částí má několik hlavních podob. Vzhledem k povaze mého výzkumu pro mne bude klíčová část týkající se předsudků. Pro zkoumání ostatních částí v ČR chybí potřebná data, neboť muslimové jako skupina nefigurují v žádné z relevantních statistik (viz. kapitola 9.1.)

² „*Islamophobia also accounts for Moscow's reluctance to relinquish its position in Afghanistan, despite the estimated \$300 million a month it takes to keep the Kabul regime going.*“ *Insight*, 4 February 1991, p. 37.

³ *Islamophobia: A Challenge For Us All*. London: The Runnymede Trust, 1997, p. 1.

obr.1.:



Důvodem vzniku a rozšíření termínu islamofobie byla podle autorů knihy *Islamophobia: Challenge for Us All* „potřeba pojmenovat novou realitu.“ Protimuslimské předsudky narůstají v posledních letech tak výrazně a rychle, že bylo zapotřebí nového termínu, aby tento fenomén identifikoval a umožnil tak proti němu bojovat. Sami autoři citovaného textu ovšem potvrzují, že termín islamofobie bezpochyby není ideální, poukazují na možné „podbízení“ politické korektnosti, na eventuální možnost potlačování legitimní kritiky islámu a démonizaci každého, kdo s takovouto kritikou přijde.

3.2. Jak poznat islamofobii

Otázkou tedy je, jak rozlišit hranici mezi oprávněnými kritickými výhradami a islamofobií. Kropáček na toto téma píše. „*S muslimy, jejich vírou, náboženskou praxí a způsoby chování samozřejmě nemusíme ve všem souhlasit a v klimatu demokratických svobod, jemuž se těšíme, máme právo svůj nesouhlas vyjadřovat a vyslovovat oprávněnou kritiku. Ta může být směřována vůči jednotlivcům, skupinám a samozřejmě také vůči muslimským asijským a africkým státům režimům, které nerespektují mezinárodně uznávané standardy lidských práv a nepočínají si ve*

vnitřní nebo zahraniční politice odpovědně. Plně oprávněné je nastolovat otevřeným diskusím otázky demokracie v muslimských společnostech a také otázky postavení žen a postojů k západní civilizaci a k cizím náboženským tradicím. Jak jsme již viděli, o všech těchto otázkách dnešní muslimové živě diskutují, a my máme rovněž právo se k nim vyslovovat, stejně jako jim nemůžeme bránit vyslovovat své názory o nás.“⁴

Je evidentní, že rozlišení mezi oprávněnými kritickými výhradami a islamofobií bude vždy otázkou individuálního posouzení a interpretace. Podobně je tomu ostatně i u příbuzných a všeobecně akceptovaných termínů jako rasismus, xenofobie či antisemitismus. Relativně funkční schematický model pro toto rozlišování představila ve své publikaci *The Runnymede Commission on British Muslims and Islamophobia*.⁵ Komise navrhuje rozlišovat „uzavřené“ a „otevřené“ názory na islám (*closed or open views*), přičemž míra islamofobie samozřejmě roste s počtem uzavřených názorů (viz grafické znázornění).

Rozlišení	Uzavřené názory na islám	Otevřené názory na islám
1. monolitický / rozrůzněný	Islám je nahlížen jako jediný monolitický blok, statický a nereagující na nové skutečnosti.	Islám je nahlížen jako rozrůzněný a progresivní, s vnitřními rozdíly, diskusemi a vývojem.
2. oddělený / interaktivní	Islám je nahlížen jako oddělený a jiný - a) nesdílející cíle nebo hodnoty s ostatními kulturami b) není jimi ovlivňován c) neovlivňuje je.	Islám je nahlížen jako související s ostatními vírami a kulturami a) sdílí s nimi určité hodnoty a cíle b) je jimi ovlivňován c) ovlivňuje je.
3. nižší / jiný	Islám je vůči Západu nahlížen jako nižší - barbarský, iracionální, primitivní, sexistický.	Islám je nahlížen jako zřetelně jiný, ne však méněcenný, a zaslouží si úctu.
4. nepřítel / partner	Islám je nahlížen jako násilný, agresivní, představující hrozbu, podporující terorismus, mající svou roli ve "střetu civilizací".	Islám je nahlížen jako současný nebo potenciální partner ve společném podnikání a při řešení společně sdílených problémů.

⁴ L. KROPÁČEK, *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 143.

⁵ viz. *Islamophobia: A Challenge For Us All*, London: The Runnymede Trust, 1997, s. 5, v překladu též L. KROPÁČEK, *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 144.

5. manipulativní / upřímný	Islám je nahlížen jako politická ideologie, používaná pro politické nebo vojenské cíle.	Islám je nahlížen jako autentická náboženská víra, kterou jeho věřící upřímně prožívají.
6. kritika Západu je odmítána / zvažována	Kritiku Západu ze strany Islámu je třeba okamžitě odmítnout	Kritiku Západu i jiných kultur je třeba brát vážně a diskutovat o ní.
7. diskriminace je hájena / odmítána	Nepřátelství vůči Islámu je používáno k ospravedlňování diskriminačních praktik vůči muslimům a k exkluzi muslimů z majoritní společnosti.	Diskuse a spory s Islámem neoslabují úsilí o potírání diskriminace a exkluze.
8. islamofobie je považována za přirozenou / problematickou	Protimuslimské nepřátelství je přijímáno jako přirozené a "normální".	Kritické názory na Islám jsou podrobovány kritice, aby nebyly nepřesné a nespravedlivé.

3.3. Islamofobie a antimuslimismus

Samotný termín „islamofobie“ vyvolává určitý rozpor, neboť vybízí k intuitivnímu pochopení jako fobie (strach) z islámu „jako takového“ (ať už je chápán jako náboženství, civilizace, nebo v rámci duality *Islám x Západ*⁶). Fenomén islamofobie má však tak, jak je definován, také svou druhou podobu - tou je odpor vůči jednotlivým muslimům (zejména imigrantům v západních zemích). Tato nejasnost přitom není dána překladem a paralelně existuje i v ostatních jazycích.

Tento rozpor si uvědomuje a snaží řešit také F. Halliday, odborník na moderní islám z London School of Economics. V rámci jedné z debat na BBC uvedl: „*Já mám velký problém s výrazem islamofobie už od doby, kdy tato debata začala v devadesátých letech. Říkal jsem, že lidé nejsou proti islámu: ten je zakázán jen v Severní Koreji. Lidé jsou proti muslimům jako lidem, je to rasistický a etnický předsudek. Ale ten termín se zažil a musíme s ním žít.*“⁷

Podobně Halliday argumentuje i v jedné ze svých knih, kde zvažuje vhodnost nahrazení termínu *islamophobia* podle jeho názoru vhodnějším *anti-Muslimism*.⁸ Jeho argumentem přitom je, že výpady dnes nesměřují ani tak proti islámu jako víře, ale proti muslimům jako lidem, a to zejména proti imigrantům.

Tento návrh ovšem i přes Hallidayovu autoritu zůstal nevyslyšen, přičemž důvod se zdá být zřetelný – změna termínu by evidentně srovnatelné množství nejasností na jedné straně odstranila a na druhé vytvořila. Je totiž zřejmé, že výpady proti islámu nejenže existují, ale jejich počet v posledních letech narůstá.⁹ Pravdou však je, že nikoliv v těch velkých a vlivných, neboť podobná prohlášení jsou dosud chápána jako svým způsobem extrémní a politicky nekorektní (i v tomto směru však

⁶ Kropáček o těchto termínech píše: „*Pojmy Islám a Západ nejsou ani jednoznačné, ani symetrické, ale vžily se jako běžná zkratka pro současnou krizi i její staletou historií a k jako takovým je k nim třeba přistupovat. Islám ani Západ nejsou monolitní, uzavřené celky a nepředstavují ani nutně prvotní identitu všech lidí, kteří bývají pod takto obecná záhlaví řazeni. Islám je samozřejmě velké světové náboženství, ale současně také zkratkový výraz pro různě silně vnímané společenství těch, kdo je vyznávají: v běžném vyjadřování nejen jednotlivých věřících, ale i jejich reprezentací a států.*“ in L. KROPÁČEK, *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Praha, Vyšehrad, 2002, s. 10.

⁷ diskuze BBC Radio Four z Foreign Press Association, nazvaná „*Lze ve válce s teroristy zvítězit pouze silou?*“, uveřejněná na Britských listech 6. 9. 2004.

⁸ F. HALLIDAY, *Two Hours that Shook the World*. London: Saqi Books, 2002, p. 128.

⁹ V ČR jsou to nejexplicitněji prakticky monotematicky protiislámský časopis Portál, jeho mateřský server Portál.cz a příslušný Eurabia.cz.

dochází postupem času ke zřetelnému posunu). Toho si je přitom Halliday samozřejmě dobře vědom, svým prosazováním termínu anti-muslimism na úkor islamofobie se tak spíše snaží naznačit, kde vidí těžiště tohoto problému - tedy v odporu vůči konkrétním muslimům, nikoliv vůči islámu jako takovému.

Důležitý je přitom fakt, že se i radikální texty bez problémů dostávají také do zmíněných „korektních“ mainstreamových médií, pokud nekritizují „islámskou víru (náboženství)“, ale islámský „systém“, nebo jednoduše „Islám“ ve smyslu opozice k „Západ“.

Islamofobie se tedy skládá ze dvou poněkud odlišných částí – první z nich je odpor vůči islámu (či Islámu) jako takovému, druhou pak odpor proti muslimům jako lidem, zejména pak imigrantům. Obě tyto části však spolu velmi úzce souvisí a často je od sebe nelze oddělit, proto také není vhodné používat dva samostatné termíny. Rozdílnost těchto dvou částí má přitom některé společné rysy s rozdílností termínů xenofobie a rasismus (respektive neorasismus); proto se k tomuto srovnání ještě vrátím v kapitolách, které se těmto termínům věnují.

3.4. Strategická a populistická islamofobie

Na jiném místě citované knihy Halliday tvrdí, že je možné rozlišit zmíněný anti-muslimismus (který je pro něj výstižnějším synonymem pro islamofobii) na strategický a populistický podle podnětů, které ho způsobily. První se vztahuje k otázkám bezpečnosti – terorismu, jaderným zbraním, ropným zdrojům, zatímco ten druhý souvisí s jevy vyvolanými přítomností muslimů v rámci západní společnosti – imigrací, asimilací, rasou, zahalováním apod. Tyto dvě varianty mohou být sice spojeny, vytvářejíce jediné „ohrožení“, ale podstata obou z nich je poněkud odlišná.

Strategický anti-muslimismus má podle Hallidaye své počátky na začátku sedmdesátých let, a to zejména jako důsledek náhlého a výrazného zvýšení cen ropy organizací OPEC roku 1973. Přestože se nejedná o výhradně muslimské sdružení (OPEC zahrnuje i Venezuelu), tento cenový nárůst vyprovokoval nepřátelskou reakci vůči Arabům a Iráncům. Stalo se tak zejména v USA, jejichž ekonomický

system, do té doby považovaný za nezávislý, byl vůbec poprvé vystaven cizímu tlaku, vnímanému jako vydírání či ohrožení.

Potom přišla iránská revoluce a opět zejména pro USA nepříjemná krize ohledně amerických rukojmí, která potvrdila obraz islámských fanatiků a teroristů. Tato rétorika přitom nijak nerozlišovala mezi Peršany a Araby. Společně s tímto dvojím znepokojením se šířily i další anti-arabské předsudky, vycházející z Arabsko-Izraelského sporu. Ty se objevovaly od čtyřicátých let, více zřetelné se pak staly v letech šedesátých jak v důsledku války v roce 1967, tak posílením teroristické frakce v rámci Palestinského hnutí. Tyto stereotypy byly zvýrazňovány jak médiích, tak v beletrii nebo ve filmu.

S koncem studené války se pak několik politiků nechává slyšet, že USA budou nadále muset čelit islámské militantnosti, což se částečně potvrzuje válkou v Zálivu 1990-91. Síla této vzniklé nedůvěry se projevuje například 19. dubna 1995, když po bombovém atentátu v Oklahoma City většina komentátorů i policistů okamžitě bez jakýchkoli důkazů obvinila „teroristy z blízkého východu“, čímž odstartovali vlnu veřejných útoků proti Arabům.

Anti-muslimismus v USA se tedy v mnoha aspektech odlišuje od evropského. Muslimové vzhledem ke svému nízkému počtu v USA nikdy nebyli vnímáni jako vnitřní demografická hrozba tak jako v Evropě, ale spíše jako hrozba bezpečnosti v souvislosti s výše zmíněným omezováním zásobování ropou, braním rukojmích či terorismem.

V Evropě byla tato témata přítomna také, ale v mnohem menší míře. Ropný šok roku 1973 byl pro Evropany méně překvapivý i tvrdý, krizi s rukojmími v Iránu nebyla přirozeně věnována taková pozornost, a rovněž pro-izraelské cítění zde nebylo tak silné. Pokud jde o terorismus, mnoho evropských zemí s ním mělo vlastní zkušenosti, a neztotožňovalo si ho proto s muslimy – IRA ve Velké Británii, ETA ve Španělsku, Baader-Meinhofové skupina v Německu, Rudé brigády v Itálii, OAS ve Francii.

V Evropě tedy mají navrch spíše populistické podněty, vzešlé z napětí a afér vyvolaných početnou přítomností přistěhovalců z muslimských zemí. Konkrétní situace se přitom liší podle situace v jednotlivých zemích. Například ve Francii mají převahu přistěhovalci z Alžírsko, Tuniska a Maroka a veřejné mínění rozbouřily hlavně „šátkové aféry“ maghribských studentek. V Británii s muslimskou menšinou z Indie a Pákistánu silně zapůsobila aféra Salmana Rushdieho, v Německu vyvolává napětí přítomnost velkého počtu tureckých (někdejších) gastarbeitřů. Celkově se tedy v Evropě anti-muslimismus objevuje v širším kontextu xenofobie a ekonomického útlumu, současně pak mívá souvislost s konkrétní místní politickou situací. (Halliday 2002, str. 108-113)

Tento Hallidayův koncept členění islamofobie je dosud jedním z mála pokusů o obecnější kategorizaci islamofobie. Jeho způsob členění je akademický, vycházející z historických souvislostí, a jako takový je vhodný pro určení převažujících motivací islamofobie na úrovni zemí či oblastí. Hranice mezi oběma definovanými typy islamofobie přitom nejsou pevné, naopak dochází k jejich prolínání. Je kupříkladu zjevné, že strategická islamofobie není pouze americkou specialitou, ale projevuje se i v některých evropských zemích bez větší muslimské minority (včetně té naší), a naopak že populistický proud je pozorovatelný i v některých oblastech USA – v autorově podání se jedná o výrazné zjednodušení, mající ukázat převažující motivy a tendence.

Díky principu tohoto členění, tedy podle podnětů, jež k tomu kterému konkrétnímu druhu islamofobie vedou, je toto členění naopak těžko použitelné pro zkoumání islamofobie u jedince. Lze si jen obtížně představit, jak někdo definuje svůj odpor vůči islámu podle toho, zda mu podnětem byly „otázky bezpečnosti“ (vlastnictví jaderných zbraní, přístup k ropným zdrojům, terorismus), nebo naopak „jevy vyvolané přítomností muslimů v rámci západní společnosti“ (imigrace, asimilace, zahalování). Tyto kategorie u jedince splývají, působení strategické islamofobie nepochybně ovlivňuje míru populistické islamofobie a naopak.

Pokud tedy budeme chtít určit, zda na území našeho státu převažuje islamofobie strategická nebo populistická, nezjistíme to empirickým výzkumem, (tedy například rozhovory s reprezentativním vzorkem populace), ale na základě studia historických souvislostí muslimsko – českých vztahů a muslimské přítomnosti na našem území. Tomuto tématu se budu podrobně věnovat v kapitole „Muslimové a české země“.

4. VYMEZENÍ POJMŮ SOUVISEJÍCÍCH S ISLAMOFÓBIÍ

V následující kapitole se pokusím o stručné definice pojmů, které s islamofóbií bezprostředně souvisí a které se s ní velmi často významově překrývají. Toto významové vyjasnění považuji za nezbytné, jedná se o pojmy, se kterými budu v následujícím textu pracovat, a které jsou přitom vesměs nejednoznačné. V praxi jde o to, že z mnoha známých definic (v případě rasismu se jedná řádově o stovky) vyberu ty, jež odpovídají mé koncepci přístupu k islamofóbií a vhodně ji doplní.

Mým cílem tedy je vytvoření funkčního definičního rámce, v jehož středu se přirozeně nachází termín islamofobie.

4.1. Stereotyp, předsudek, obraz

Stereotyp je definován jako určité schéma, kterému věříme. Je stabilním prvkem vědomí, regulujícím vnímání a hodnocení určitých skupin jevů, ovlivňujícím názory, mínění, postoje i chování. Zavedl jej W. Lippman v roce 1922. Stereotyp se obvykle neopírá o vlastní sociální zkušenost, je to předem dané schéma vnímání, uvažování a hodnocení nových jevů. Jsou vytvářeny rodinou výchovou, vzorem, přejímány od nejbližšího sociálního okolí, od uznávaných autorit. Pak je ovlivňuje přenos skupinových poznatků, veřejné mínění, škola, média a propaganda. Stereotypy vznikají, modifikují se a utvářejí i na základě vlastních zkušeností, často s přeceňováním jediné, ale silné události.

Stereotypy mají iracionální charakter a obtížně se mění logickými argumenty. Ani výrazná osobní zkušenost je nemusí změnit, protože stereotyp silně ovlivňuje selektivní vnímání a umožňuje vyložit nový jev „postaru“ i tehdy, kdy jsou v rozporu. Obvykle realitu výrazně zjednodušují, potlačují její komplexnost a složitost, usnadňují tak chápání nového. V etnologii je tento pojem obvykle vztahován k etnickým či národnostním skupinám. Odlišujeme autostereotyp, ustrnulé představy o skupinách, do kterých se jedinci cítí patřit, a heterostereotyp, představy o jiných skupinách.

Typické je paušální, nediferenciované přisuzování určitých vlastností všem členům skupiny (každý Němec je pořádný a pracovitý, každý Cikán krade).

Stereotypy nejsou vždy jen negativní –zlaté české ručičky, co Čech, to muzikant apod. Některé stereotypy existují jen v určitém kontextu a regionu, jiné jsou takřka univerzální. Stereotypy mají velkou setrvačnost a mění se pomalu, ale nejsou neměnné. (Šubrt a kol. 1998, str. 67-68)

Předsudek je fixovaný, silně zjednodušený, nekriticky vytvořený a přebíraný názor. Předpokládá jistou, napřed osvojenou zaujatost vůči objektu hodnocení. Může časově předstihovat vytvoření a osvojení si stereotypu.

Obraz vzniká jako typický produkt lidské komunikace, tedy sdělování a zpracování informace. Jedná se o dojem, který je či má být vytvářen o určitém jevu – například o konkrétním člověku, skupině, etniku, zemi, o události, o něčím konání apod. Vzniká buď přímým kontaktem, nebo prostřednictvím určitých médií. (Rataj 2002, str. 12)

Právě obrazu se budu z těchto termínů věnovat nejdetailněji, a to v rámci kapitoly „Mediální obraz muslimů“ (kap. 10).

4.2. Xenofobie

Už vzhledem ke společnému základu slova (z řeckého *phobia* – strach či averze) je zřetelné, že islamofobie a xenofobie k sobě mají velmi blízko. Slovo xenofobie přitom označuje „*nedůvěru, strach až nenávisť ke všemu neznámému, přeneseně pak především strach a nedůvěru vůči cizincům.*“ (Štěchová 2001).

Pocity, z nichž xenofobie vyrůstá, mají spíše instinktivní charakter. Dokazuje to například studie Mayera¹⁰, v níž autor popisuje na základě uskutečněného pokusu vznik předsudků a stereotypů ve společnosti. Pro účely pokusu byla skupina lidí, kteří se neznali, rozdělena do dvou podskupin, a to na základě toho, jak odhadli počet

¹⁰ N. MAYER, *Une approche psycho-politique du racisme*. Revue française de sociologie, č. 37, 1996, s. 419 – 438, citováno podle K. DANIELOVÁ, *Rasismus a xenofobie v České republice*. Magisterská práce na Přírodovědecké fakultě University Karlovy v Praze, katedře sociální geografie a regionálního rozvoje, 2002.

teček na obrazovce. Při vlastním pokusu se ukázalo, že lidé mají tendenci obhajovat členy vlastní skupiny a vnímat spíše jejich pozitivní vlastnosti, zatímco členy jiné skupiny odsuzují a vidí více jejich negativní stránky. Autor tím dokazoval, že proces kategorizace a zjednodušování je součástí lidského myšlení, stejně jako předsudky, přehánění rozdílů, přisuzování charakteristických rysů podle příslušnosti ke skupině a negativní chování vůči všem, kdo nepatří do „mé“ skupiny. Pokus také prokázal selektivní paměť, která má tendenci uchovávat negativní vzpomínky na „cizince“, zatímco u „vlastních“ negativní zkušenosti vytěšňuje.

V tomto smyslu má xenofobie blízko k té součásti islamofobie, kterou charakterizuje strach či odpor vůči muslimům jako lidem, zejména pak imigrantům.

4.3. Rasismus a neorasismus

Zatímco o xenofobii se hovoří spíše v kontinentální Evropě, v anglosaském světě se běžněji užívá termínu rasismus. Oba termíny spolu přirozeně úzce souvisejí – Fredrickson tvrdí, že dva (podle jeho názoru) nejvýznamnější pokusy celkově pojmut západní přístup k „rase“, dílo Ivana Hannaforda *Race: The History of an Idea in the West (1996)* a práce Immanuelu Geisse *Geschichteder Rasismus (1988)* víceméně vymezují, do jaké míry spolu oba fenomény mohou souviset. Podle Hannaforda jsou tak rasa a rasismus typickými moderními myšlenkami, Geiss naopak za předchůdce rasismu v mnoha ohledech považuje xenofobii či ethnocentrismus, které jsou známy už od antického světa. (Fredrickson 2002, str. 130)

V mém pojetí je rasismus spíše konstruktem, ideologií s určitou historií. Nejpodstatnější pro rasismus je myšlenka méněcennosti, zatímco u xenofobie myšlenka zásadních rozdílů mezi kulturami. (Cashmore 1996, str. 382) Důležitým rysem rasismu přitom je, že rozdíly mezi členy odlišných skupin považuje za dědičné a nezměnitelné.

Důležitý pro naši problematiku je přitom zejména tzv. „nový rasismus“ (také „neorasismus“ či „kulturní rasismus“). Tento fenomén má počátek na konci šedesátých let dvacátého století, kdy se do kritiky rasismu a vůbec teoretického

diskurzu o rasismu výrazně promítla skutečnost, že ze strany přírodovědců přibývalo čím dál více přesvědčivých vědeckých důkazů o jednotném původu lidstva.

Antropologové a biologové-genetici jasně dokazovali, že vnější biologické odlišnosti mezi velkými skupinami lidí plní roli jen druhotných znaků, které nemají zásadní praktický či teoretický význam. Ve vědecké komunitě bylo obecně přijímáno shodné stanovisko, že otázka spojitosti a podmíněnost zvláštních duševních vlastností nebo kulturních hodnot, charakterizujících velké skupiny lidí s jejich příslušností k určitému biologickému typu „rasy“, není zásadním vědeckým problémem, resp. vědeckým objektem.

Kategorie „rasa“ tak již nebyla odmítnuta jen z ideologických důvodů prohlášením, že jde o mýtus a pověru, ale způsobem, kdy byla prokázána její teoreticko – vědecká neuchopitelnost a praktická nepoužitelnost jako klasifikační kritéria. Kritici rasy a rasismu tak dostali do rukou velmi důležité argumenty, které jim umožňovaly ukázat, že toto slovo označuje vědecky nedefinovatelný znak. Pro antropology to bylo signálem k tomu, že s kategorií rasa přestali pracovat jako s objektivním kritériem hierarchie odlišných skupin lidí. (Kamín 2002, str. 107)

Na tento vývoj reagoval rasismus konstrukcí, kdy je za méněcennou a necivilizovanou považována určitá „kultura“. Při vědecké neudržitelnosti termínu rasa tak vychází z rozdílů daných kulturou a nikoliv genetickým vybavením, jinými slovy nechává kulturu odvádět práci rasy. Neorasismus přitom vychází z obavy, že s příchodem velkého množství imigrantů odlišné kultury (např. muslimů) hrozí společně vytvořené tradiční kultuře a jejím hodnotám zánik (Kamín – Večeřa 2002, str. 148)

Nahrazení kategorie „rasa“ kulturou umožnilo, aby rasistická konstrukce světa zůstala součástí diskurzu o národu a národní identitě. Tento diskurz dnes ožívuje především tzv. nová pravice, jejíž vzrůstající ideologický i politický vliv se projevuje za posledních deset let v řadě západoevropských zemí, především v Itálii, Francii, ale i Nizozemí a Německu. (Kamín 2002, str. 114)

Je zřetelné, jak se při této interpretaci islamofobie s rasismem prolíná. Podle

Fredricksona mohou být kultura a dokonce i náboženství natolik vymezeny, že slouží jako ekvivalent biologického rasismu. (Fredrickson 2002, str. 131) Fredrickson také v tomto smyslu cituje Horowitze, podle kterého většina skupin mimo západní svět „nepovažuje náboženství za předmět víry, ale za danou, nedílnou součást své identity, a některé v ní dokonce vidí nedílnou složku svého lidství.“ (Fredrickson 2002, str. 110)

V tomto smyslu má rasismus a zejména neorasismus blízko k té části islamofobie, pro níž je charakteristický odpor vůči islámu (Islámu) jako takovému, jako k necivilizované méněcenné kultuře.

4.4. Fundamentalismus a islámský fundamentalismus

Fundamentalismus původně vznikl v americkém prostředí počátkem dvacátého století k označení hnutí protestantských církví, očekávajících brzký příchod Kristovy tisícileté říše. Jeho stoupence spojoval především odpor k tehdejší moderně, odmítali zvláště biblickou kritiku a evoluční teorii. Svůj nesmlouvavý postoj, lpící na doslovném chápání Bible, vyjádřili uceleně v řadě dvanácti brožur, vydaných v letech 1905 - 1915 pod souborným názvem *The Fundamentals*. Sami se pak jako obháječi těchto základních nezadatelných tezí označili za fundamentalisty a neúspěšně se pokusili ovládnout své mateřské církve, zvláště presbyteriánskou a baptistickou v severních státech USA.

Po vzedmuté vlně dvacátých let následovala od padesátých, zásadním způsobem pak od sedmdesátých let další vlna tohoto „odporu proti laicizaci“, jež se přehnala velkou částí světa a jíž se budu samostatně věnovat v kapitole „Fundamentalismus v rámci různých náboženských kontextů“.

Z výše uvedeného jasně vyplývá zásadní problém, totiž že termín fundamentalismus vznikl pro označení hnutí, k němuž hledat paralelu v islámském světě je složité (ne-li nemožné) vzhledem k rozdílnému vývoji instituce státu a náboženství. Termín „islámský fundamentalismus“ poprvé použil v roce 1964 ve

své diplomní práci egyptský sociolog Anouar Abdel-Malek ve smyslu jakéhosi „pragmatismu v rámci ortodoxie“. (Kropáček 1996, str. 20) Odráží se v něm zřetelně klima 60. let, kdy islám nebyl ve světě vnímán jako hrozba a ani sám fundamentalismus nenese záporné znaménko.

Situace se rychle měnila s prudkým vzestupem významu islámu jako faktoru místní, regionální a světové politiky v sedmdesátých a osmdesátých letech. V těchto dvou desetiletích vstoupil do všeobecného povědomí euro-amerického světa pojem islámského fundamentalismu jako reálné hrozby, chopilo se ho mediální zpravodajství a publicistika a nabalovalo na něj další a další významy.

Pocit ohrožení umocňovaly krvavé události, atentáty, únosy letadel a další teroristické činy, tvořící akční linii trvajících palestinsko-izraelského konfliktu, občanské války v Libanonu a jiných sporů v blízkovýchodní oblasti. S islámem většinou nesouvisely, prohlubovaly však celkový nerozlišující strach z explozivní situace na Blízkém východě. Ještě vážnější vývoj pak následoval v letech devadesátých - od irácké okupace Kuvajtu až po teroristické útoky z 11. září 2001 a následující protiakce - po nichž mnozí lidé na Západě vidí novou největší hrozbu právě v „islámském fundamentalismu“.

Používání termínů „islámský“ či „muslimský“ fundamentalismus se budu důkladně věnovat v rámci svého výzkumu. Pokud jde o definici, ztotožňuji s Kropáčkovým obecným chápáním termínu fundamentalismus (viz. níže, kap. 5.1) jako netolerantního způsobu myšlení, přesvědčení o majetnictví pravdy. Jde tedy spíše o „tendenci“ či „směr“ než „hnutí“, jedná se více o záležitost formy než obsahu.¹¹

¹¹ V obecně filosofickém vymezení fundamentalismu podle vztahu k pravdě vychází Kropáček zvláště z E. GELLNER, *Postmodernism, Reason and Religion*, London and New York: Routledge, 1992.

5 KATEGORIZACE ZÁKLADNÍCH POJMŮ KRAJNÍCH SMĚRŮ ISLÁMU

Pro možnost srovnání s níže uvedeným islamofobním stereotypem, ztotožňujícím islám s jeho okrajovými proudy a extrémními podobami, jsem se rozhodl představit dva různé systémy uspořádání základních pojmů, týkající se islámských krajních reformních a obrodných směrů. Stojí přitom za povšimnutí, že hlavním problémem obou těchto kategorizací je právě vypořádání se s islámskou variantou termínu fundamentalismus.

5.1. Kropáčkova kategorizace

První z nich sestavil Luboš Kropáček, který pokládá za nejvýstižnější následující, poměrně jednoduché sémantické uspořádání základních pojmů. Jejich pořadí přitom odráží stoupající vzdálenost od náboženského jádra islámu a celé šíře jeho kulturního bohatství. Je na místě připomenout, že již sám fundamentalismus je v islámu krajností:

- (1) *Islámský fundamentalismus* se zakládá na strohém přesvědčení o majetnictví pravdy. Vyznačuje se neústupností, neshovívavostí, tvrdostí srdce. Z Koránu si účelově vybírá jen některá témata a symboly. Od morálně - právních úvah, zaměřených silně kriticky zvláště proti západním kulturním vlivům, přechází k tvrdému jednání proti jinak smýšlejícím. Kolísá mezi skutečnou religiozitou a radikálními kulturními projevy a tendencí ke zpolitizování.
- (2) V jeho ideologickém poli se formuje užší proud politického islámu, *islamismu*, s celospolečenskými cíly ustavení totalitního islámského řádu.
- (3) V krajních polohách islamismus sahá k násilí a projevuje se jako extremismus či *terorismus*. Z hlediska islámu jde o heretické vybočení, o novodobé, násilně orientované sektářství.

Hranice mezi jednotlivými typy nejsou ovšem nepropustné, spíše připomínají široká přechodná pásma se stoupající či klesající sytostí příznačného vybarvení. Tak je tomu také na pomezí islámu a jeho fundamentalistické verze, kde působí misijní skupiny zanícené posláním šířit islám a jeho kulturní vzory. Pokud tak činí bez neshovívavosti, nepřísluší jim nálepka fundamentalismu. Nepřísluší také postojům

sloužícím jednoznačně k obraně života, včetně nenarozeného, kde se islámské mravní cítění shoduje s křesťanským. A jestliže fundamentalismus vymezujeme jako eticky pochybený, neměly by být pod jeho záhlaví řazeny projevy oživené zbožnosti a důrazu na islámskou identitu.¹² Fundamentalistou vůbec nemusí být věřící, který se důsledně pětkrát denně modlí, ani žena, která si s vnitřním přesvědčením zahaluje šátkem vlasy. (Kropáček 1996, str. 31-32)

5.2. Baršova kategorizace

Druhou kategorizaci základních pojmů sestavil Pavel Barša. Je konkrétnější a o poznání podrobnější než Kropáčkova, snaží se zahrnout a vyjmenovat kromě obecných termínů i jména nejznámějších hnutí:

(1) Islámská obrodná hnutí se snaží o obnovu islámské religiozity a její posílení v životě jednotlivce i společnosti. Tato hnutí se představují jako „návrat“ k pravé víře předků a její oživení v reakci na úpadek islámu. Z hlediska jejich čistě náboženského kořene mohou být chápána v analogii ke křesťanské reformaci. Příkladem takového hnutí pocházejícího z 18. století je saúdsko-arabská wahhábija. V 19. a 20. století ovšem tato hnutí povstávala v přímé reakci na evropský kolonialismus. Z tohoto hlediska mohou být chápána v analogii k etnickému a kulturnímu nacionalismu v periferních oblastech Evropy. Politická, ekonomická i kulturní invaze Evropy způsobuje krizi identity muslimských společností, jejichž intelektuální a duchovní mluvčí se pokoušejí tváří v tvář Západu reformovat a znovu potvrdit svou kulturní identitu. Za základ této identity je považován pravý islám doby Prorokovy a jeho prvních čtyř nástupců - chalífů. O tento náboženský „fundament“ má být opřena buďto obrana tradic vlastního životního způsobu proti modernizaci přicházející z Evropy, anebo autochtoní modernizace, která umožní muslimským společnostem stát se rovným partnerem Západu. Obrodný islám 19. století tak má dvě základní podoby - fundamentalismus tradicionalistický (2) a modernistický (3). Na druhý z nich pak od 20. let minulého století navazuje islamismus (4), který proměňuje islámskou duchovní obrodu v moderní sociální a politické hnutí prosazující alternativní projekt

¹² O. Roy v těchto případech hovoří o „neofundamentalismu“.

vůči liberálnímu Západu. Zatímco významná část tohoto hnutí v průběhu osmdesátých a devadesátých let postupně přistupuje na kompromis s pluralistickými institucemi modernity, radikální menšina sklouzává naopak do stále sebevražděnějšího a zvrhlejšího teroristického džihadismu (5). Od jeho deteritorializované a sociálně vykořeněné podoby, představované bin Ládínovou sítí al- Káida, je ovšem třeba odlišit podobu územně a sociálně ukotvenou, představovanou palestinským hnutím Hamás (6).

(2) Tradicionalistický fundamentalismus 19. století byl spjat s první vlnou odporu proti kolonizaci a formulován většinou tradičními intelektuálními elitami - ulamá. Do této kategorie patří například súdánské hnutí mahdíja (založeno Muhammadem Ahmadem Ibn Abdulláhem, 1844 - 1885), hnutí sanúsija působící od 40. let 19. století na území dnešní Libye a Čadu pod vedením alíma Alí as-Sanusího, Šamilovo hnutí bojující v téže době na severním Kavkaze proti ruské expanzi či deobandské hnutí (založeno 1867 v Indii), k jehož dědicům patří také pašunští Talibánci. Pod tradicionalistický fundamentalismus však spadají i různá výslovně nepolitická a neagresivní ortodoxní hnutí návratu k dodržování náboženských pravidel každodenního života, jako například transnacionální hnutí Tabligh (založené v Indii roku 1927).

(3) Modernistický fundamentalismus - výraz znějící evropským uším jako protimluv a poukazující tak na spornost použití termínu „fundamentalismus“ v islámském kontextu - představuje pokus legitimovat projekt modernizace muslimských společností náboženskou výzvou návratu k předkům. Tuto salafiju hlásaly nové elity, které si již osvojily moderní evropskou vzdělanost. Náboženská obroda měla vést k sebepotvrzení vůči Západu a osvobození z jeho politické a kulturní kurately a zároveň k celkové politické a sociální reformě, která by syntetizovala to nejlepší z evropské modernity a islámské tradice. V arabském světě byli hlavními představiteli Džamál ad-Dín al-Afghání (1838 - 1897), Muhammad Abduh (1848 - 1905) a Rašíd Ridá (1865 - 1935), z indického subkontinentu sem bývá řazen (navzdory své lojalitě k britské koruně) Sajjid Ahmad Chán (1817 - 1898) a Muhammad Iqbál (1875 - 1938).

(4) Islamismus je přímým a explicitním dědicem modernistického fundamentalismu. (Lze jej také chápat jako jeho politickou radikalizaci v reakci na změněné podmínky 20. století a proces dekolonizace) Zatímco jeho předchůdce byl ve svém vztahu k Západu řízen protikladnými impulsy odporu i obdivu, u islamistů je druhý pól nahrazen morálním a politickým zavržením. Tam, kde se salafisté snažili vědomě o syntézu, islamisté formulují sociálně-politickou alternativu. V jejich myšlení a praxi se z obrodného islámu stává ideologie a politické hnutí se vším, co k nim v moderním smyslu slova náleží. Radikálním jádrem jejich programu je podřízení individuálního i společenského života imperativům islámu. Při uskutečňování tohoto cíle mají být misijně-kazatelské a sociálně-charitativní aktivity (reislamizace zdola) doplněny uchopením a použitím donucovacích prostředků státu (reislamizací shora). K první generaci sunnitských islamistů a jejich organizací patří Muslimské bratrstvo, založené roku 1928 v Egyptě žákem Rašída Ridá Hasanem al-Banná a po válce vtělené v postavě Násirem popraveného Sajjida Kutba (1906 - 1966), a pákistánská Džamá'at-islámí založená roku 1941 Abúl-A'lá Maudúdí (1903 - 1979). Nejznámějšími představiteli ší'itského islamismu první vlny byli duchovní Rúholláh Chomejní (1902 - 1989), Muhammad Baqir as-Sadr (1935 - 1980) a Sajjed Mahmúd Táleghání (1904 - 1989). K islamistickým hnutím, která byla v popředí dění v 90. letech, patřila například alžírská Fronta islámské spásy, dnes vládní turecká Strana prosperity Necmettina Erbakana, bosenská Strana demokratické akce Aliji Izetbegoviće či súdánská Národní islámská fronta Hasana at-Turábího. Vzmach islamismu v 80. letech minulého století vyústil do jeho rozštěpu na radikální a umírněné křídlo. Teroristický či apokalyptický džihadismus (5) se navzdory troskotání praktických pokusů o totální reislamizaci stále drží tohoto ideálu a prosazuje ho čím dál brutálnějšími prostředky. Umírněné křídlo naopak postupně uzpůsobuje cíle i prostředky svého programu základním institucím modernity včetně demokracie a kulturní plurality. Na tomto křídle se například ocitly mnohé skupiny Muslimských bratrů v arabsko-muslimském světě. Pozice tohoto křídla je muslimským ekvivalentem postavení ultra-konzervativních či populistických proudů evropské křesťanské demokracie nebo americké „křesťanské

nové pravice“ 80. let. Díky tomuto odklonu od původně radikálního antiliberálního a antizápadního pojetí mluví někteří odborníci o „postislamismu“.

(5) Teroristický či apokalyptický džihadismus představuje násilné křídlo islamismu rozvíjené od 80. let a hlásající totální a mučednickou (tj. potenciálně sebevražednou) válku proti „bezbožnému“ Západu a „odpadlickým“ režimům muslimského světa. Někteří ze stoupců tohoto hnutí používají pro jeho označení termínu „salafistický džihadismus“. Teroristický džihadismus se rozvinul v průběhu 90. let propojením lokálně zakořeněných skupin ozbrojeného odporu v některých arabských zemích - Džihád a Gamá'á islámija v Egyptě či Islámská ozbrojená skupina (GIA) v Alžírsku - s organizačními centry transnacionálně islámské (především ovšem arabské) brigády ustavené v 80. letech v Afganistánu a přetvořené později bin Ládinem v síť al-Káida. Tento směr stojí za řadou teroristických útoků provedených v 90. letech jak v arabských zemích samotných (především v Egyptě a Alžírsku), tak v Evropě (Francie), Africe či USA.

(6) Hamás je palestinské džihadistické hnutí rozšířené na západním břehu Jordánu, v pásnu Gazy a východním Jeruzalémě, tedy na územích zabraných Izraelem v průběhu šestidenní války 1967. Na rozdíl od vzrůstající deterritorializace a globalizace bin Ládinovi síť je toto hnutí sociálně a územně ukotvené. Vzešlo z úsilí dát náboženský obsah první intifádě palestinské mládeže na Izraelem okupovaných územích roku 1987. Boj Hamásu (založeného radikalizovaným křídlem palestinských Muslimských bratří) je pevně zakořeněn v území Palestiny a ve zkušenosti generace vyrůstající v 70. a 80. letech v okupaci, která je neospravedlnitelná i v očích většiny křesťanských či sekularizovaných Palestinců a ostatních Arabů. (Barša 2001, str. 160-163)

6 MUSLIMOVÉ A ČESKÉ ZEMĚ

6.1. Stručná historie muslimské přítomnosti na našem území

Hned na úvod je nutné konstatovat, že území dnešní ČR tvoří prostor, který byl v průběhu dějin přímo ovlivněn islámem spíše slabě. Všude kolem nás jsou země, které v té či oné podobě mají s islámem bohatší zkušenosti. Území východní a jihovýchodní Evropy, Iberský poloostrov a evropské ostrovy ve středomoří se s islámem setkaly v průběhu historického vývoje vzhledem k jeho průniku na náš kontinent, zatímco převážná část západní Evropy odvozuje svou zkušenost od dob své koloniální nadvlády nad značnou částí islámského Východu (Francie, Británie, Nizozemsko) nebo od svých “zvláštních vztahů” s islámskými státy (Německo a skandinávské státy).

Výsledkem všech těchto zkušeností je trvalá přítomnost početných muslimských komunit na území většiny evropských států, ať už jde o islamizované evropské obyvatelstvo (Bulharsko, Bosna, Albánie, Rusko) nebo různé podoby ekonomických emigrantů (Francie, Británie) či smluvních “gastarbeiterů” (zvláště Německo).

Jak bude podrobněji dále popsáno, Česká republika nepatří ani k jednomu z výše zmíněných typů muslimské přítomnosti v Evropě. Islám a jeho stoupenci se k nám vždy dostávali spíše zprostředkovaně a české dějiny ani národní kulturu bezprostředně neovlivňovali. Z těchto důvodů je zřejmé, že také podoba islamofobie v ČR je poněkud jiná, než ve většině ostatních zemí Evropy. Jak již bylo řečeno výše, i ve způsobu členění, které navrhuje Halliday, tak má česká islamofobie blíže k „americké“ (strategické) než „evropské“ (populistické) podobě.

6.1.1. Vývoj do roku 1989

První významnější kontakt v novověkých dějinách zažili až čeští vojáci v roce 1878, kdy Rakousko okupovalo a později anektovalo (1908) Bosnu a Hercegovinu. To způsobilo, že se na našem území začali usazovat lidé muslimského vyznání. Vytvoření nových hranic po rozpadu monarchie v roce 1918 pohyb obyvatelstva

neomezilo. Balkánští muslimové, kteří se usadili na územích, jež se stala Československou republikou, tam vesměs zůstali a vzhledem k bývalým vztahům a výhodnější hospodářské situaci za nimi přicházeli další. K nim se zakrátko připojovali nepočetní muslimští emigranti ze Sovětského svazu (převážně Čerkesové a Tataři).

Teprve v polovině třicátých let se muslimové, žijící především v Praze, Brně a na Zlínsku, začali sdružovat podle náboženské příslušnosti. První úvahy o oficiálním založení muslimské obce se datují koncem roku 1934, kdy byla vytvořena *Muslimská náboženská obec* (MNO), mající kolem 700 členů. Nepočítáme-li několik českých konvertitů a pracovníky zastupitelských úřadů některých islámských zemí, kteří s MNO udržovali styk, pak naprostá většina zahraničních muslimů patřila k nižším sociálním vrstvám. Většinou se jednalo o trhovce, hokynáře, drobné řemeslníky, zmrzlináře, částečně pak dělníky a studenty.

Jejich hlavním cílem přitom od začátku byla snaha o zřízení mešity. Ovšem vzhledem k právně špatně formulovanému požadavku a vnitřní nesoudržnosti MNO, jakož i neochotě úřadů, se celý proces oficiálního státního uznání obce neustále znovu a znovu komplikoval. Státní uznání MNO tak přišlo až za protektorátu v roce 1941, bohužel asi i díky tomu, že se v jejím čele velmi angažoval český konvertita Hadži Alois Bohdan Brikcius.

Tento vášnivý zastánce Arabů totiž v nacistickém Německu naivně viděl spojence, kteří Arabům pomohou proti nenáviděným (zejména britským) kolonizátorům. V tomto tónu se také nesly jeho příspěvky do různých novin, mimo jiné i fašistické Vlajky (Brikcius se po válce objevil pro obvinění z vlastizrady i před soudem, kde v jeho prospěch svědčil například i bosenský muslim a imám obce Salih Hadžiosmanovič, který úzce spolupracoval s odbojem a aktivně se zapojil do pražského povstání).

Po válce byly Benešovými dekrety veškeré právní akty z dob Protektorátu anulovány, čímž ovšem došlo i ke zrušení MNO jako státem uznané náboženské společnosti. I když k pronásledování českých muslimů komunistické úřady nikdy nepřistoupily, vzhledem k proklamovanému státnímu ateismu veškeré aktivity MNO

prakticky ustaly. V islámském světě tehdy dominovaly sekulární nacionalistické ideologie (Násirův „arabský socialismus“ v Egyptě, baasismus v Sýrii a později v Iráku, sekularismus v Turecku a Iránu).

Do socialistického Československa sice přijížděl značný počet občanů z islámských zemí, ale většinou se jednalo o studenty, které vysílaly „bratrské“ komunistické nebo „spřátelené“ národně socialistické strany na Blízkém východě. Za daných okolností obec přežívala jako neformální sdružení či klub příznivců, kteří o sobě věděli, občas se scházeli a dopisovali si.

V období vnitropolitické liberalizace v roce 1968 se čeští muslimové znovu rozhodli požádat o registraci, ovšem bez úspěchu, a k zásadnímu obratu tak došlo až po roce 1989. (Bečka, Mendel 1998, str. 131-179)

6.1.2. Vývoj po roce 1989

V průběhu devadesátého roku došlo k přesunu centra muslimské obce na Moravu, kde žilo nejvíce praktikujících muslimů. Přirozené autority mezi nimi požíval „nestor“ Mohamed Ali Šilhavý, který také v roce devadesát požádal úřady o znovuznání MNO, a obnovil činnost časopisu *Hlas MNO pro Československo*. Do popředí se ovšem opět dostává otázka výstavby první mešity v českých zemích - tentokrát v Brně (viz. samostatně kapitole 6.2).

V letech 1993-1996 obec upevňovala styky s vídeňským misijním centrem a v rámci svých možností poskytovala materiální i duchovní podporu uprchlíkům z Bosny a Hercegoviny. Mimoto v roce 1996 obec zakoupila na třebíčském hřbitově první pozemek svého druhu v českých zemích, sloužící k pohřbívání muslimů. Obec posílila i vydavatelskou činnost, vzrostl počet přednášek i účast muslimů na nezávislých akcích o islámu. (Bečka, Mendel 1998, str. 179)

Nejdůležitějším fenoménem těchto let je pak rozhodně prudký nárůst počtu muslimů nečeského původu, přijíždějících sem ať už dočasně nebo natrvalo. Přesná čísla přitom neexistují - při posledním sčítání se k islámu přihlásilo 3699 lidí, odhady počtu muslimů žijících v ČR se pohybují v rozsahu deset až dvacet tisíc (tedy jedno

až dvě promile populace). Počet českých konvertitů k islámu se odhaduje na maximálně několik stovek.

Praktikující muslimové mají přirozeně potřebu se sdružovat, zejména kvůli organizaci společných modliteb. Současná organizační struktura muslimů v ČR vypadá zhruba následovně: zastřešujícím orgánem je *Ústředí muslimských náboženských obcí*, které jediná muslimská náboženská skupina získalo od Ministerstva kultury oficiální registraci (viz. kapitola 6.3. „Právní statut islámu v ČR).

Ústředí úzce spolupracuje se dvěma nadacemi, starajícími se o provoz dvou českých mešit – *Islámskou nadací v Praze* a *Islámskou nadací v Brně* (viz. kapitola 6.2. „Boj o mešity“). Pražská nadace mimo to provozuje ještě informační kancelář a modlitebnu v centru Prahy (Praha 1, Politických vězňů 14, 1. patro). Dostupné jsou zde informace o islámu, společné modlitby (modlitebny pro muže i ženy), přednášky, kurzy arabštiny, páteční kázání a knihovna.

S oběma nadacemi udržuje přátelské styky a v některých projektech i spolupracuje *Všeobecný svaz muslimských studentů v ČR* (VSMS). Například jeho pražská pobočka sídlí přímo v mešitě v Kyjích, provozované Islámskou nadací v Praze. Celkově se VSMS soustředí, jak ostatně napovídá jeho název, na vytváření podmínek pro duchovní život zahraničních muslimských studentů v ČR (prostory pro společnou modlitbu, přednášky, vydavatelská činnost, letní a zimní tábory).

Dále v ČR funguje ještě několik muslimských organizací, jejich význam je však ve srovnání s již zmíněnými velmi omezený. Patří mezi ně například *Liga českých muslim*, *Islámský svaz - klub přátel islámské kultury* nebo *Muslimská unie*.

6.2. Boj o mešity

6.2.1. Vývoj do roku 1989

Nyní bych se rád samostatně věnoval otázce již zmíněného “boje o mešity”. První snahy o zbudování mešity začaly již koncem dvacátých let dvacátého století v Orientálním ústavu, instituci, která měla sloužit k zintenzivnění hospodářských a kulturních kontaktů se zeměmi Orientu. Její snaha byla marná, stejně jako o zhruba

deset let později, v roce 1935, první pokus MNO. Tehdy totiž po několika osobních jednáních magistrát hlavního města dokonce slíbil Brikciusovi pozemek na Štvanici, ale povolení podmiňoval státním uznáním obce (ke kterému nedošlo). Třetí možnost se naskytl v podobě Hanavského pavilonu na Letné, ale muslimská obec ho v roce 1936 odmítla jako nestylový.

Další pokus se uskutečnil až na počátku osmdesátých let, v dobách nejtěsnějších diplomatických vztahů ČSSR s Libyí. Plukovník Kaddáfí dvakrát nabídl financování celého islámského centra, nabídka byla projednána na ÚV KSČ, ale nakonec nebyla ani podpořena, ani rázně odmítnuta. Jistou iniciativu také vyvíjely SAE v roce 1989, ale s žádným z těchto pokusů neměla muslimská obec v ČSSR nic společného. (Bečka, Mendel 1998, str. 188 – 191)

6.2.2. Vývoj po roce 1989

Brněnská skupina začala realizovat myšlenku na výstavbu mešity v roce 1995, kdy zejména z iniciativy ing. Muneeba Hasana zakoupila pozemek ve Vídeňské ulici v centru Brna. Po přípravě projektu byla podána žádost, předpokládající modlitebnu a vzdělávací prostory.

Rada městské části Brno – střed tuto žádost zamítla, když vyjádřila obavu, že by zamýšlené centrum mohlo být infiltrováno islámskými fundamentalisty a mohlo by se stát základnou terorismu. Dále zde byl údajný “nesoulad projektu s územním plánem města”. Poté, co celá věc prošla tiskem, 1400 lidí podepsalo petici, v níž vyjádřili obavu z přistěhovalecké vlny Arabů a jiných muslimů a z islámského terorismu. Brněnští radní vyjádřili se zněním petice nesouhlas a označili ji za projev xenofobie a intolerance, zároveň však uvedli, že “vnímají počet podpisů na petici”. (Bečka, Mendel 1998, str. 191 -192)

Nakonec bylo rozhodnuto, že stavba bude povolena, pokud nebude mít “speciální architekturu”, jinými slovy, pokud nebude mít minaret a orientální architektonické prvky. To pro MNO nevytvářelo zásadní problém, neboť mešita se bez minaretu docela dobře obejde. Mešita byla nakonec otevřena 2. července 1998, a to i za účasti zástupců jiných náboženských organizací – generálního vikáře

brněnského biskupství Jiřího Mikuláška, vrchního kantora Židovské náboženské obce Arnošta Neufelda a zástupce pravoslavné církve ing. Kristiána Popesca.¹³

V září roku 2000 došlo po zateplení budovy i k velkým změnám vnější podoby, prostor nad vstupními dveřmi zdobí mozaika ze Sýrie a zbytek fasády je namísto původní bílé zelený.

V Praze se již těsně před rokem 1989 objevila skupina muslimů, kteří se začali scházet na společné páteční modlitby. Bylo to nejdříve na Egyptské ambasádě, potom postupně na několika vysokoškolských kolejích (např. na Koleji Arnošta z Pardubic, na Koleji 5. května – nyní Švehlova kolej), ve společenských sálech na Střeleckém ostrově, v Žitné ulici, v Gorazdově ulici apod.

Teprve v roce 1992 začaly být trvale pronajímány prostory pro muslimskou komunitu. Bylo to v ulici U Michelského lesa 366 v Praze 4, Krči, nejprve jménem Svazu muslimských studentů, od roku 1993 již tuto první stále otevřenou muslimskou modlitebnu v poválečném Československu spravovala Nadace pro zřízení a provoz islámského centra v Praze. Aktivita Nadace se dále rozšiřovaly, a tak se postupem času se ukázalo jako nutné zřídit větší modlitebnu, s větším zázemím.

V roce 1996 byl na Černém mostě (Blatská 1275/B1) zakoupen pozemek se starou, dlouho nevyužívanou dvoupodlažní budovou, dříve sloužící jako mlékárenský provoz. Rekonstrukce budovy byla dokončena na jaře roku 1999 a provoz nového islámského centra byl slavnostně zahájen 7. 5. 1999 páteční bohoslužbou. Ani zde se stavba neobešla bez určitých problémů – poučení předchozími zkušenostmi z jiných měst muslimové o této stavbě příliš neinformovali, a širší veřejnost se tak o stavbě dozvěděla až prostřednictvím rádobý skandálních článků v tisku.¹⁴

¹³ Publikováno v časopise Hlas, vydává Al Ittihad Al Islami, Ústředí MNOO v České republice, Třebíč, 11. listopad 1998, v rámci „zpráv o činnosti ústředí i organizací“)

¹⁴ L. URBAN, *Tajná mešita v Praze*. Večerník Praha, 8. červenec 1998, s. 1 a 5.

L. URBAN, *Muslimové si potichu postavili novou mešitu*. Večerník Praha, 19. únor 1999, s. 6.

Současný objekt islámského centra je dvoukřídlá budova, přičemž v kratším křídle se ve dvou podlažích nacházejí umývárny pro muže a ženy. Hlavní část objektu je pak třípodlažní. V jednom podlaží je oddělení pro ženy, přednášková místnost (sloužící příležitostně i jako jídelna), kuchyně a přípravná jídel. V dalším podlaží je kancelář Nadace a hlavní modlitebna. Ve třetím podlaží je druhý modlitební sál, knihovna se studovnou, kancelář Svazu muslimských studentů a byt imáma mešity.

Odlišný případ byl zaznamenán v roce 1995 v Teplicích, kde se místní starosta postavil pozitivně k návrhu jednoho pacienta tamních lázní, občana SAE, který byl ochoten financovat výstavbu mešity a ihned představil projekt. Radnice projekt v rámci zkvalitnění pobytu pro návštěvníky z islámských zemí podpořila, ovšem brzy obdržela protestní dopis od místních náboženských obcí čtyř církví: bratrské, římskokatolické, českobratrské evangelické a husitské.

V tom se mimo jiné píše: *“Jsme křesťané a zprávy o zamýšlené stavbě mešity nás velmi znepokojují. Islám je náboženství velice ortodoxní, nekompromisní, agresivní a tvrdé. Jeho podstatou je víra v Alláha, který je lhostejný ve vztahu k člověku, což vede k potírání individuality a k fatalistickému přístupu k životu. Vedle již zmíněných dopadů šíření islámu u nás je třeba zmínit i otázku kulturní identity našeho národa. Jsme zemí s křesťanskou tradicí, a stavba mešity by tedy vzhledem k naší historii a kulturnímu dědictví minulých staletí byla spíše ztrátou než ziskem.”*¹⁵

Ačkoliv se od dopisu představitelé některých církví nakonec distancovali, radnice se raději obrátila na ministerstvo zahraničních věcí, aby případ prozkoumalo. Za těchto podmínek však investor od svého úmyslu upustil.

Naposledy se velké pozornosti médií těšila údajná snaha o vybudování mešity v Orlové na Karvinsku. První zmínka o tomto projektu se objevila na konci roku 2003, kdy se na tamní radnici se obrátil Muhamed Gutiqi, kosovský Albánec třináct

¹⁵ BEČKA, J., MENDEL, M., *Islám a české země*. Praha: Votobia, 1998, s. 192-193.

let žijící a podnikající v Ostravě, se záměrem zakoupit pozemek pro výstavbu mešity. V jejím okolí chtěl vybudovat restauraci, prodejnu potravin, ubytovací zařízení a park. Stavbu za zhruba dvě stě milionů korun měli využívat především muslimové navštěvující nedaleké lázně v Darkově a Klimkovicích.

I v Orlové vzbudil plán na stavbu mešity vlnu nevole. Protest organizoval zastupitel za KDU-ČSL a evangelický farář v jedné osobě Vladislav Szkandera. V petici, kterou podepsalo přes čtyři sta lidí, se uvádí, že mešita je symbolem cizí kultury, která je vůči evropské kultuře nevstřícná. Naopak biskup ostravsko-opavské diecéze František Lobkowicz nebo biskupka Církve československé husitské Jana Čiperová neměli proti stavbě žádné námitky.

Orlovská radnice rovněž obdržela řadu telefonátů a e-mailů z celé republiky, mnohé z nich nesouhlasné. „*Nesouhlasící lze rozdělit do dvou skupin. Ti první se obávají terorismu, ti druzí tvrdí, že takové náboženství jako islám sem nepatří,*“ charakterizuje odpůrce stavby orlovský místostarosta Radislav Mojžíšek.

O stavbě měli orlovští zastupitelé hlasovat 14. dubna. Do té doby chtělo vedení města získat co nejrepresentativnější přehled o tom, co si o stavbě mešity lidé v Orlové vlastně myslí a zorganizovalo hned tři průzkumy veřejného mínění. První měla zpracovat renomovaná agentura, v druhém se měly zjišťovat názory mladých lidí na orlovských středních školách, třetí měl být zpracován podle výsledků jakéhosi minireferenda pro občany města.

Výsledky těchto průzkumů by byly nepochybně velmi zajímavé, už proto je velká škoda, že byly v samém začátku stornovány. Ukázalo se totiž, že hlavním investorem, za kterého Muhamed Gutiqi označil Islámský svaz se sídlem v Saúdské Arábii, podle saúdskoarabského velvyslanectví v Praze neexistuje. Navíc o projektu podle velvyslanectví nebyla informována ani vláda Saúdské Arábie, jejíž podpora je v takovém případě nezbytná. Radní v Orlové přirozeně za těchto podmínek celý projekt zastavili.¹⁶

¹⁶ Použité články: J. KRÁL, *Mešita v Orlové? Teprve se rozhodne*. Lidové noviny, 14. 2. 2004, s. 4. Z. KUBÁTOVÁ, *Návrh muslimů dělí čtenáře na nesmiřitelné skupiny*. Mladá fronta DNES, 6. 2. 2004, s. 3. R. KUTĚJ, *Jednání o mešitě radní asi odloží*. Moravskoslezský deník, 25. 2. 2004, s. 12. *Mešita v Orlové definitivně nebude*. Mladá fronta DNES, 27.2. 2004, s. 1. (vlastní zpráva).

6.3. Právní statut islámu v ČR

6.3.1. Vývoj do roku 1989

Už čtyři roky před okupací Bosny a Hercegoviny, tedy roku 1874, dostali muslimové v Rakousku-Uhersku povolení řídit se v rodinném právu muslimskou šariíou hanífovského směru (převážně uplatňovaného v osmanské říši). To bylo uzákoněno v roce 1912 zákonem č. 159/1912, zatímco v Uhersku byl právní vztah k islámu upraven článkem XVII/1916, který se vztahoval na islám bez ohledu na právní směr. To se později stalo jednou z překážek při vymezení právního postavení muslimské obce v ČSR, neboť pro Čechy a pro Slovensko tak platily rozdílné úpravy.

Po vzniku Československa místní muslimové nevyvíjeli žádnou iniciativu ohledně právního uznání až do konce roku 1934. Tehdy oznámili zřízení Moslimské náboženské obce (MNO) ve smyslu zákona č. 159/1912 zasláním dopisu Ministerstvu školství a národní osvěty (MŠANO). V něm ovšem také mimo jiné žádali například právo vést matriky svých příslušníků nebo oddávat a pohřbívat, což stejně jako požadavek arabštiny jako druhého jednacího jazyka bylo v rozporu s legislativou ČSR. Proto MŠANO v koordinaci s Ministerstvem vnitra žádost odmítlo, poukazuje přitom i na celou řadu dalších právních nedostatků v žádosti.

Několik dalších let se tak v této věci nic zásadního nedělo, MNO navenek námitky státu respektovala, vnitřně však zákony sekulárního státu nepovažovala za závazné. Údajně je doloženo, že obec dokonce tajně uzavírala polygamní sňatky, i když jejich účastníci samozřejmě nemohli před státními úřady vystupovat jako manželé.

Ke krátkému uznání MNO došlo, jak již bylo řečeno, v letech protektorátu. Z právního hlediska je to však stejně irelevantní, neboť Benešovými prezidentskými dekrety z roku 1945 byly všechny právní akty z doby protektorátu anulovány.

Další žádost, tentokrát o registraci Svazu muslimských obcí v ČSSR, byla ministerstvu kultury zaslána až 15. dubna 1968. Požadavky byly podstatně skromnější než v žádostech za první republiky, šlo o povolení činnosti nevymykající se z rámce tehdy platných zákonů. Jelikož signatáři neobdrželi od státních orgánů

žádnou odpověď, 19. srpna 1968 se rozhodli svaz prohlásit za založený „de facto“. Tato organizace ovšem fakticky nikdy nezačala fungovat. (Bečka, Mendel 1998, str. 131-176)

6.3.2. Vývoj po roce 1989

V roce 1990 rozeslal Mohamed Ali Šilhavý státním orgánům žádosti o znovuznání MNO. Federální ministerstvo zahraničních věcí odpovědělo, že uznává právo muslimů na plnohodnotný duchovní život, nicméně uznání MNO není v jeho kompetenci a odkázalo na odbor církví českého Ministerstva kultury. Až do přijetí zákona č. 308/1991 Sb. o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností, respektive zákona č. 161/1992 Sb. o registraci církví a náboženských společností, nemohlo Ministerstvo kultury provést registraci žádné církve či náboženské společnosti, protože chyběl závazný právní předpis.

V příloze zákona č. 308/1991 Sb. byly vyjmenovány církve a náboženské společnosti, které jsou na základě předchozích aktů československého státu pokládány za registrované. Z právního hlediska je tedy přirozené, že se muslimská obec v tomto seznamu neobjevila.

Po vydání zákona č. 161/1992 Sb. odbor církví Ministerstva kultury jeho smyslu požádal, aby MNO předložila seznam deseti tisíc zletilých stoupenců, kteří mají trvalý pobyt v ČR, neboť se na obec nevztahuje kvóta pěti set podpisů, která by stačila při registraci nové křesťanské církve či sekty, je-li členem Světové rady církví. Při malé velikosti komunity se tento počet zdál dlouho nespílnitelný, získat odpovídající počet podpisů se muslimové rozhodli zkusit získat až v září 2000. „Rozeslali jsme mezi muslimy v ČR v uplynulých dnech podpisové archy a nezbývá nám než doufat, že dáme potřebný počet podpisů dohromady. (...) Je také otázkou, zda je vůbec seženeme. Někteří muslimové mají strach a nechtějí nikomu poskytovat své osobní údaje. Shánění podpisů tak může trvat velmi dlouho,“ řekl předseda Islámské nadace v Brně Muneeb Hasan.¹⁷

¹⁷ V. KLEPÁČ, *Muslimové shánějí podpisy, aby byla zaevidována islámská církev*. Zpráva ČTK, Brno, 14. září 2000.

Je velmi pravděpodobné, že se k tomuto kroku muslimové odhodlali již s vyhlídkou na blížící se změnu příslušného zákona. Vláda totiž 19. července 2000 schválila věcný záměr nového návrhu tohoto zákona, přicházejícího s výraznými změnami, přičemž rozhodně nejpříznivější byl tento nový návrh právě pro již registrované náboženské společnosti. Potřebných deset tisíc podpisů se však již sehnat nepodařilo, neboť v březnu 2002 vstoupil nový zákon v platnost. Jedná se o Zákon 3/2002 Sb. „o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností“ i související Vyhlášku ministerstva kultury 232/2002 Sb.

Tento nový zákon přinesl řadu výrazných změn. Početní podmínka pro udělení registrace se totiž snížila z deseti tisíc na tři sta členů. Ministerstvo však hodlá při udělení registrací zkoumat daleko více skutečností než dosud, například zda tyto náboženské společnosti na své členy nevyvíjejí mentální nebo fyzický nátlak, neomezují právo na vzdělávání nezletilých, nezakazují přijmout nezbytnou zdravotní péči, nebo zda neutajují část svého učení nebo svou organizační strukturu.

Současně budou nově zaregistrované náboženské skupiny výrazně znevýhodněny oproti "zavedeným" církvím. Zákon totiž vlastně rozlišuje dva stupně registrace, nově uznané náboženské skupiny budou muset čekat deset let, než budou moci požádat o „oprávnění k výkonu zvláštních práv“. Jen s těmi pak budou moci působit například ve školách, věznicích, armádách nebo oddávat. Jenom tyto společnosti také budou mít nárok na finanční pomoc státu. Dvacet jedna již uznaných církví přitom o toto oprávnění k výkonu zvláštních práv může požádat ihned.

Čeští muslimové dali s tímto zákonem najevo svou nespokojenost. „*Zase budeme zařazeni do nějaké záhadné zásuvky jako neetablovaná církev a budeme čekat deset let na to, abychom se dostali do nějaké vyšší skupiny. Je to nedůstojné. Ve světě žijí skoro dvě miliardy muslimů, nevím, co na nás chtějí prověřovat,*“ komentoval zákon předseda Ústředí muslimských náboženských obcí a organizací Mohamed Ali Šilhavý.¹⁸

¹⁸ Použité články: L. TVARŮŽKOVÁ, *Vláda chce uznat i malé církve*. Lidové noviny, 20. 7. 2000, s. 4. J. KOPECKÝ, *Stát uzná také malé církve*. Slovo, 19. 7. 2000, s.1. *Muslimům vadí, že je řadí mezi méněcenné*. Zemské noviny, 19. 7. 2000, s. 3.

K samotné registraci Ústředí muslimských obcí, čítající 396 občanů ČR a cizinců s trvalým pobytem, došlo na začátku září 2004. *"Jde o první muslimskou společnost, která splňuje všechny předpoklady pro registraci, jak to ukládá nový zákon o církvích a náboženských společnostech,"* uvedla ředitelka církevního odboru Jana Řepová.¹⁹

V souvislosti s tímto tématem je také třeba zmínit podnět ke zrušení této registrace Ústředí muslimských obcí, který na přelomu listopadu a prosince 2004 došel ministerstvu kultury. Podala ho překladatelka a dnes i novinářka²⁰ Olga Ryantová, podle které je islám je *„ideologií zjevně propagující násilí a svaté války a potlačující práva žen a další práva občanů žijících ve svobodné společnosti.“* Hlavním důkazním materiálem a podkladem k přezkoumání registrace Ústředí muslimských obcí je podle ní samotný text Koránu.²¹

Ministr kultury Pavel Dostál se tímto podnětem zabýval, ale došel k závěru, že přezkumné řízení není nutné. *„Rozhodnutí bylo vydáno v souladu se zákonem o církvích a náboženských společnostech a nebyl jím porušen ani jiný obecně závazný právní předpis. Proto v souladu se správním řádem podnět ministr odložil,"* informovala mluvčí ministerstva Kateřina Besserová.²²

¹⁹ *Muslimové zaregistrovali svoji společnost.* Právo, 2. 9. 2004, str. 5 (autor zkr. „gö“).

²⁰ Je jedním z příspěvatelů do časopisu Portál (viz. portal.cz)

²¹ *Dostálův úřad řeší podnět zrušit registraci muslimů.* Právo, 29. 12. 2004, s. 6 (vlastní zpráva)

²² *Muslimským obcím zůstala registrace.* Právo, 31. 1. 2005, s. 7 (vlastní zpráva).

7. SROVNÁNÍ MUSLIMSKÉ PŘÍTOMNOSTI V ČR A V ZÁPADNÍ EVROPĚ

Dnešní přítomnost muslimů v Evropě můžeme schematicky rozdělit na dva soubory. První navazuje na někdejší expanzi Osmanské říše na Balkáně a na historické tlaky směrem od východu. Jedná se zejména o oblasti Bosny a Hercegoviny, Albánie a Bulharska, kde se souhrnný počet muslimů odhaduje na 5-6 milionů.

Tato kapitola se zaměří na druhý soubor, který vznikl především v minulých třech až čtyřech desetiletích v západní a severní Evropě přistěhovalectvím. Jednu vlnu přinášela dekolonizace; tak přišli například do Francie její muslimští stoupenci z Alžírsku. Největší proud však přinesla migrace za prací. Gastarbeitři z afrických a asijských zemí (včetně Turecka) přicházeli nejprve sami a počítali, že se jednou vrátí domů. Od sedmdesátých let za nimi přijížděly jejich rodiny a novým domovem se všem staly evropské země. Třetí proud tvoří studenti a pozdější absolventi vysokých škol, kteří se nevracejí, a také političtí emigranti.

Mezi těmi jsou jak uprchlíci před radikálními islámskými režimy (jako například skupiny iránské emigrace, zvláště v Itálii a ve Švédsku) i naopak aktivisté islámských hnutí.

V SRN, Rakousku, Holandsku a Švýcarsku dnes žijí početní gastarbeitři z Turecka, ve Francii převažují Alžířané, Maročané a Tunisané, v Belgii Maročané, v Británii Pákistánci, Bangladéšané, Indové a Arabové, v Itálii a ve Španělsku Arabové a Afričané, ve skandinávských zemích je skladba přistěhovalců velmi pestrá.

V zemích Evropské unie se odhady počtu muslimů pohybují kolem deseti milionů. V některých evropských zemích dnes představují druhou nejpočetnější náboženskou skupinu: ve Francii, Belgii a Itálii po katolících, v Norsku a Švédsku po evangelících. (Kropáček 1996, str. 234 – 235)

V zemích EU přitom neexistuje žádná společná praxe v přístupu integrace jednotlivých menšin do majoritní společnosti, jednotlivé země vše řeší s ohledem na své právní systémy a dlouhodobé tradice. Nelze přitom jednoznačně říci, který z dnešních evropských přístupů se nejvíce osvědčuje: francouzské zaměření na

jednotlivé občany a snahy o asimilaci, britské preference kolektivního začleňování místních komunit do společnosti, nebo německé vytrvalé odlišování cizinců, podepřené podporou jejich vazeb na původní vlast, zvláště Turecko. Ve všech prostředích se muslimské komunity samy vnitřně štěpí a jejich vývoj odráží postojové spektrum ve výchozích zemích i reakcí na nové, konkrétní, evropské prostředí. (Kropáček 1999, str. 198 – 199)

Je třeba říci, že v řadě evropských zemích v nedávné době došlo k tragickým událostem, které mimořádným způsobem ovlivnily veřejnou debatu na toto téma. Jde zejména o Nizozemí (v souvislosti s vraždou režiséra Thea van Gogha islamistickým fanatikem), Velkou Británií (po vražedných atentátech v Londýně) a naposledy Francií (kvůli vlně nepokojů a násilností na předměstí řady francouzských měst). Například britská vláda nyní začíná za všeobecného konsensu vyhošťovat radikály, kterým dříve poskytovala útočiště. To je ovšem proces, který není ničím novým například pro Francii – jen za poslední čtyři roky vyhostili Francouzi ze země desítky radikálních imámů, kteří ve francouzských mešitách kázali nenávist vůči západní civilizaci a otevřeně schvalovali terorismus.

Společným jmenovatelem všech těchto problémů se přitom zdá být stejný pocit vykořeněnosti v řadách mladých muslimů. Žijí většinou na okrajích velkých měst v relativní chudobě. Jsou frustrováni, mají pocit, že je v jejich „nové vlasti“ vlastně nikdy neakceptovali jako plnohodnotné občany – a tak hledají kořeny své vlastní tradice. Právě tito mladí představitelé „druhé generace“, jejichž rodiče byli kdysi vděční za šanci obstojně žít v cizích zemích, jsou snadno zneužitelní radikálními imámy a teroristickými organizacemi.

Právě zmíněnou vykořeněnost považuje francouzský odborník na islám Olivier Roy za hlavní problém druhé generace muslimských přistěhovalců v Evropě: *„Tito lidé jsou pozápádnění, ale nikoliv asimilovaní. Nestávají se fundamentalisty kvůli Iráku, nýbrž proto, že se cítí vyřazení ze západní společnosti, jejíž hodnoty nedokážou přijmout za své. Vytvářejí si tedy vlastní identitu tím, že se obracejí k náboženství. Jenže jejich náboženství je bez historie, není to kulturní záležitost jako u jejich předků. Je naprosto virtuální, vytržené ze socio-kulturního kontextu. (...)*

Západoevropští islámští teroristé nejsou žádným militantním křídlem, reprezentujícím zájmy široké muslimské komunity. Jedná se o ztracenou generaci, vykořeněnou z tradičních společností a kultur, frustrovanou západní společností, která není s to uspokojit jejich očekávání.“²³

Trvalo desítky let, než se Evropa dostala do tohoto stavu, který lze jen velmi obtížně řešit. České republice v tuto chvíli nic podobného nehrozí, a to nejen kvůli již zmíněnému nízkému počtu muslimů na našem území. Diametrálně odlišné jsou také sociální profil muslimských přistěhovalců i okolnosti, za kterých do střední Evropy přišli. Jak již bylo řečeno, v západní Evropě to byli především nekvalifikovaní dělníci, „dovezení“ z muslimských zemí v době ekonomického boomu 60 a 70 let.

Naopak do Československa přišli muslimové většinou jako vysokoškolští studenti. Z logiky tehdejší československé pomoci třetímu světu vyplývalo, že pocházeli spíše z městských, sekulárních a levicových kruhů, v případě arabských zemí šlo nezdědka o děti příslušníků vládnoucích nacionalistických oligarchií. Pokud zde zůstali, velmi rychle se integrovali do společnosti, a to spíše na středních či vyšších příčkách pomyslného sociálního žebříčku. Tito lidé vesměs považovali a považují muslimské fundamentalisty za své nepřátele a v tomto duchu přirozeně vychovávají své potomky.

Je tak otázka, zda u nás v tuto chvíli můžeme o „druhé generaci“ muslimů vůbec hovořit. Religionista Zdeněk Vojtíšek se domnívá, že nikoliv: *„Muslimů je u nás příliš málo a jsou vystaveni příliš velkému tlaku sekularizace na to, aby jejich děti vytvořily kompaktní generační postoj.*“ Podobný názor zastává i předseda Islámské nadace v Brně Muneeb Hasan: *„Není jich mnoho, odhadem je jich zde několik desítek. K islámu jsou vlažní, většinou jsou vlastně rozpuštěni v této společnosti. Co já vím, v Brně žije snad jen jeden muslim druhé generace. Jeho otec*

²³ in *Ztracená generace útočí*. Lidové noviny, příloha Orientace, 20. 8. 2005, s. 1.

*pochází ze Sýrie, on se narodil v Česku a je mu 24 let. Moc ho ale neznám, protože do našeho centra chodí jen v pátek.*²⁴

²⁴ tamtéž

8 MENŠINY A MÉDIA

8.1. Média a jejich zkoumání

Média (zvláště ta, jimž jsme si zvykli říkat „masová“) jsou velmi významnou společenskou institucí – podle některých autorů jsou významem rovna škole a rodině, nebo je dokonce převyšují. Stále větší a závažnější díl poznatků o sociální skutečnosti, v níž žijeme a k níž se vztahujeme, získáváme z médií. V některých oblastech lidského konání pak nemáme – pokud nejsme odborníky v příslušném oboru – vůbec žádné jiné zkušenosti než mediované.

I když je obtížné vysledovat kauzalitu vztahu mezi mediálními obsahy a postoji veřejnosti, je velmi pravděpodobné, že mediální obsahy s těmito postoji korespondují. Otázku, co je inspirováno čím, můžeme odložit do kategorie otázek o prvenství vejce a slepice, i když řada autorů upozorňuje na to, že mediální prostředí má svou gravitaci, jíž se nově příchozí profesionálové přizpůsobují, neboť to považují za formu vlastní socializace (Campbell 1995; citováno dle Jiráka 2003, Nečitelní cizinci, str. 9)

Často si přitom jen málo uvědomujeme, že média nejsou odrazem sociální reality, ale jsou jejím svérázným a vysoce interpretativním zpracováním. Děje se tak ze dvou důvodů, přičemž oba jsou navzájem provázány. Média především musí při veškeré své obsahové pestrosti nabízet sdělení, která budou rezonovat s představami, hodnotami a postoji těch, kteří je konzumují. A současně média produkují a organizují sdělení, která nám nabízejí, podle vlastních vnitřních pravidel zpracování podmíněných myšlenkově i ekonomicky – podle tzv. „mediální logiky“.²⁵

Součástí mediální logiky je i skutečnost, že média se opírají o nezpochybňované a paušálně zjednodušující soudy prezentované jako nabyté zkušenosti, které společnost spojuje s jevy a skupinami, s nimiž se snaží vyrovnat. Právě poznatek, že mediální sdělení obsahují paušální soudy a mají v dané době a dané společnosti svou nezpochybňovanou váhu, vede k tomu, že se studium

²⁵ Pojem „mediální logika“ je zde použit pro označení skutečnosti, že vše, co se dostává do médií jako jejich obsah, je zpracováno a organizováno podle principů produkce, které jsou vlastní médiím, a nikoliv zpracovávanému obsahu. To se odráží i ve snaze obsah mediálních produktů ovlivnit (například aktivitami public relations). Například v politické komunikaci v současnosti platí, že úspěšný je ten politický subjekt, který dokáže mediální logiku nejlépe využít, zatímco vzepřít se jí je prakticky vyloučeno (viz. Jiráka 2003)

mediovaných obsahů stává významným a těžko nahraditelným zdrojem poznatků o společnosti samé – paušální soudy (stereotypy) přítomné v médiích korelují s paušálními soudy ve společnosti. A v případě, že se jedná o média se vskutku masovou působností, lze mít za to, že půjde o stereotypy pro velkou většinu společnosti samozřejmé nebo přinejmenším přijatelné.

Tato představa stojí za řadou výzkumů, jež se snaží analýzou mediálních sdělení odhalit stereotypy platné ve společnosti – ať už se jedná o stereotypy genderové, stereotypní výklad vztahů mezi menšinou a většinou nebo stereotypní vnímání příslušníků jiných národů, kultur či náboženství. Tytéž výzkumy pochopitelně mají i význam zpětné vazby pro samotná média – i když jejich využití ve vlastní komunikační činnosti médií je omezené a těžko může konkurovat tlakům ekonomickým (výjimku tvoří rozhlas a televize veřejné služby, které mají v jednotlivých zemích různou měrou a různým způsobem přímo uloženo potenciálně neblahé důsledky většinově stereotypního vidění ostatních médií vyvažovat).

Výzkum stereotypů prováděný na nejrůznějších typech masových médií („bulvárních“ i „seriózních“) a v nejrůznějších společenských a kulturních kontextech vede až pozoruhodně často k velmi podobným závěrům. Daly by se obecně shrnout takto: veškeré jevy a skupiny, které se většinovou optikou v dané společnosti jeví jako problémové či příznakové a s nimiž se většinová společnost obtížně vyrovnává, jsou v mediálním zpracování často marginalizovány a zřetelně zjednodušovány – přičemž tato marginalizace sahá od prostého přehlížení po okázalé zpracování s příděchem nadřazenosti a dobročinné blahosklonnosti (a bez znalosti skutečné problematiky a zájmu o ni).

Mediální studia se tak dobrala například popisu a výkladu takových jevů, jako je „neviditelnost menšin“ či „každodennost rasismu“. První odkazuje k faktu, že velká mainstreamová média mají tendenci věnovat se představitelům většiny a život některých menšin přehlížet, případně prezentovat jen ve chvílích, kdy se odchyluje od většinové představy o „správném“ životě. Druhý odkazuje k faktu, že média sice odsuzují kriminální činy s rasovým podtextem, ale podílejí se na běžné diskriminaci

a stereotypizaci příslušníků etnických či náboženských menšin. (Jirák 2003; Nečitelní cizinci, str. 9 - 10)

Například ve zprávě *European Research Centre on Migration and Ethnic Relations* (EUMC) za období let 1995 až 2000 se píše, že obecným rysem zpravodajství prakticky ve všech členských zemích je, že zástupci kulturních, etnických či náboženských minorit jsou jen zřídka citováni, že nejsou pokládáni za regulérní zdroj informací.²⁶ Pokud jde konkrétně o muslimy, ve zprávě se říká, že „*stereotypy o Romech a muslimech lze nalézt ve většině příspěvků jako nejškodlivější a nejvíce negativní.*“²⁷

Poněkud jiná situace je ve Velké Británii, kde, jak jsem se již dříve zmínil, je boji proti islamofobii věnována značná pozornost. Například v roce 1997 tam tak bylo zaznamenáno třikrát více článků oceňujících islám než protiislámských. Zpráva ovšem rovněž zdůrazňuje, že například v britském bulváru jsou pozitivní postoje rezervovány jen pro etnické menšiny, ne pro imigranty a azylanty.²⁸

Na limity pozitivních kampaní poukazují také zjištění z Německa. Ta říkají, že pozitivní efekt anti-rasistických kampaní je omezený, neboť vyvolává i defenzivní reakce veřejnosti doprovázené lhostejností.²⁹

Shrnuto na závěr, podstatným důvodem, proč je třeba si mediálních obsahů všimnout, jsou tušené a předpokládané dopady médií na společnost, postoje a chování jejích členů. Jednou z vlivných hypotéz o účincích médií je hypotéza o mediální „naturalizaci“ předkládaných hodnot. Tím, že média nabízejí nějaké obsahy (a s nimi nějaké hodnoty), vzbuzují dojem, že příslušné obsahy, jevy, soudy a hodnoty jsou samozřejmé, a snad až přirozené (Jirák 2003; Nečitelní cizinci, str. 10)

²⁶ J. TER WALL (ed.), *Racism and cultural diversity in the mass media: an overview of research and examples of good practice in the EU Member States, 1995-2000*. Vienna, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, 2002, s. 40 – 41.

²⁷ tamtéž, str. 48.

²⁸ tamtéž, str. 48, resp. 54.

²⁹ tamtéž, str. 70.

8.2. Menšiny v médiích a etické kodexy

Jedním z důvodů, proč novináři nepíší vždy korektně, může být to, že neexistují žádná obecně sdílená pravidla. Práva menšin v ČR hájí zákon ve dvou paragrafech: „Kdo veřejně podněcuje k nenávisti k některému národu, etnické skupině, rase, náboženství nebo jiné skupině osob, bude potrestán odnětím svobody až na dvě léta.“ Stejně bude potrestán ten, kdo „nějaký národ, etnickou skupinu nebo rasu veřejně hanobí“. Zákonodárci si uvědomují sílu médií, a proto dodávají: „Na šest měsíců až tři léta bude pachatel potrestán, spáchá-li tento trestný čin tiskem, filmem, rozhlasem, televizí.“ Ani nejméně korektní novináři ale zákon jistě neporušují a právní řád jim žádné další povinnosti neukládá.

Tiskový zákon ovšem konstatuje, že „za obsah periodického tisku odpovídá vydavatel.“ Z takového výroku lze vyvodit povinnost vydavatele, aby ochranu menšin zapsal do etického kodexu redakce. Tím spíš, že profesní organizace – Syndikát novinářů ČR – se otázkou menšin dosud nezabývala.

Veřejnoprávní média si na korektnosti dávají záležet pravděpodobně nejvíc. Nechybí jim proto ani etické kodexy s příslušnou, byť obvykle stručnou, větou o menšinách. „Zmínka o rase, barvě pleti, náboženství, pohlaví, sexuální orientaci, nebo jakékoliv tělesné nebo duševní chorobě se vystříháme, pokud nejsou v přímém vztahu k obsahu zprávy,“ najdeme v předpisech ČTK.

Česká televize s odvoláním na rezoluci č. 1003 Rady Evropy z roku 1993 napsala v navrhovaném kodexu: „Program nesmí v divácích vyvolávat nebo utvrzovat představy, že lidé náležející k určité rasové, národnostní, etnické nebo sociální skupině mají pro tuto svou skupinovou příslušnost jiné postavení ve společnosti než ostatní.“

Žurnalistické zásady Českého rozhlasu 1 – Radiožurnálu redaktorům přikazují, aby se „nikdy nepodíleli na zpracování materiálů, které by podněcovaly k diskriminaci rasy, barvy pleti, náboženství, přesvědčení, pohlaví nebo sexuální orientace.“

Ze soukromých médií se kodexem řídí Hospodářské noviny: „Při své práci se členové redakce řídí zákony České republiky. Zejména dbají na to, aby svými články

nevyzývali k rasové, národnostní a náboženské diskriminaci, ani diskriminaci založené na příslušnosti k pohlaví či sexuální orientaci.“

Ústava Lidových novin říká, že „LN aktivně usilují o odstranění rasové i jiné skupinové nenávisti. Již nikdy nesmí vyjít slovní spojení typu ‘opilý Rom‘, stejně jako se zásadně nehovoří hanlivě o sudetských Němcích, Vietnamcích, Kurdech, či o příslušnících jiné národnostní skupiny“.

Etický kodex nevydaly televize Nova, vydavatelství Vltava-Labe-Press ani deník Právo. Stejně je na tom Mladá fronta Dnes, ta se ale podle slov zástupce šéfredaktora Roberta Čásenského řídí nepsaným pravidlem, které odpovídá kodexu ČTK: „Nerozlišuje se, jestli je člověk, o kterém se píšeme, příslušníkem menšiny. Taková informace se nesmí objevit v titulku, může ale být uvnitř zprávy, pokud má nějakou informační cenu.“

Vzorem pro vydavatele jejich redakce v České republice by mohly být předpisy (Editorial values) BBC. Úvodní věta „Při informacích o sociálních skupinách jsou stereotypy zakázány“ nepřipouští pochybnost. Je vysvětlena na několika tiskových stranách, kde se například vyžaduje vstřícný vztah ke všem skupinám, které tvoří britskou společnost. Novináři se v předpisech dozvědí i to, že namísto „černocho“ je nutné dávat přednost slovům jako např. Jamajčan, Nigérijec nebo Afričan, a že britské občany černé pleti je třeba místo „blacks“ označovat jako „black people“. (Holub 2003; Očernění, str. 13 – 15)

Pokud jde konkrétně o informování o muslimech, The Runnymede Commission on British Muslims and Islamophobia ve své publikaci doporučuje novinářům a editorům, aby se zeptali sami sebe: „*Otiskl bych tento článek nebo kreslený vtip, použil bych toto vzájemné srovnání nebo generalizaci, pokud by se téma netýkalo zrovna islámu? Kdyby se týkal například židovského jednotlivce nebo komunity? Pokud je intuitivní odpověď ne, mělo by to být znamení, aby si to editor či novinář ještě jednou promyslel.*“³⁰

³⁰ *Islamophobia: A Challenge For Us All*. London: The Runnymede Trust, 1997, str. 27.

9. VÝZKUM

9.1. Úvod

Můj výzkum je založen na kvantitativní i kvalitativní analýze českého periodického tisku za posledních devět let. Takto široce pojatý výzkum jsem mohl realizovat jen díky tomu, že se mi podařilo získat dlouhodobý přístup do elektronického archivu České tiskové kanceláře, který jinak není veřejně přístupný.

Podstatou mého výzkumu je vyhledání množství článků obsahujících vybraná klíčová slova v určitém časovém období, následované komparací a interpretací získaných dat.

Důvody, proč jsem se rozhodl realizovat výzkum v této podobě, jsou zřejmé. Jak již bylo řečeno, osobní zkušenost většiny občanů ČR s islámem a muslimy je minimální, názory či stereotypy vůči nim se vytvářejí z velké části právě na základě informací zprostředkovaných médii. Role médií je tak v tomto případě jen těžko zastupitelná. Mimo to, prakticky jedinou plnohodnotnou alternativou by vzhledem k objektu mého výzkumu, kterým je česká společnost, byl rozsáhlý výzkum na reprezentativním vzorku obyvatelstva ČR, nejlépe pomocí řízených rozhovorů. Rozsah takového výzkumu by ovšem byl pro jednoho člověka naprosto nerealizovatelný.

Limity tohoto výzkumu jsou dobře patrné na diagramu znázorňujícím hlavní složky islamofobie (diskriminace, exkluze, násilí, předsudky, viz. str.7). Ze jmenovaných součástí se zabýváme předsudky, a to v rámci médií v jejich tištěné podobě.

Hlavním cílem výzkumu bylo získat konkrétní empirické poznatky o tom, jakým způsobem český tisk informuje o tématech souvisejících s islámem a muslimy, a tato data následně interpretovat ve vztahu k mému tématu, tedy fenoménu islamofobie. Současně mě zajímala komparace empirických zjištění s teoretickými východisky, formulovanými na základě relevantní literatury v teoretické části mé práce.

Snažil jsem se také zjistit, s jakými tématy je islám a související pojmy v českém tisku nejčastěji spojován, což se následně projevuje na podobě vytvářených

obrazů a stereotypů. Velmi důležité bylo, že výzkum zahrnuje relativně dlouhé časové období. Díky tomu bylo možné odlišování dlouhodobějších a krátkodobějších trendů v četnosti článků, obsahujících daná klíčová slova, v reakcích na konkrétní události.

Data vztažená k četnosti článků obsahujících klíčová slova patří rozhodně k nejobjektivnějším kritériím, která analýza médií nabízí. Vypovídají jak primárně o síle s klíčovými slovy spojených diskurzů, tak v mnoha případech sekundárně i o jejich obsahu. Je totiž zřejmé, že řada z těchto termínů v sobě implicitně již více či méně obsahuje určitý obraz (či stereotyp), s nímž si ho část čtenářů automaticky spojí. Kusá v této souvislosti píše: „*Žádný popis faktů není neutrální i proto, že vždy musíme použít už mnohokrát použité slova. Tato slova přitom svým obvyklým použitím vzbuzují nenáhodné a rychle se dostavující asociace*“.³¹

Mou snahou v průběhu psaní celého následujícího textu přitom bylo důsledné odlišení deskriptivní a interpretativní fáze výzkumu tak, aby měl čtenář sám možnost vlastní interpretace získaných dat.

9.2. Časové vymezení výzkumu

Výzkum zahrnuje období devíti let mezi 1. 10. 1996 až 1. 10. 2005. Hlavním důvodem je skutečnost, že použitý archiv ČTK začíná ve své kompletní podobě v elektronické formě právě rokem 1996. Současně jsem se přirozeně snažil o postižení co nejdelšího možného časového úseku z důvodu získání maximálního množství relevantních dat a lepší možnosti komparace, tedy o ukončení výzkumu až v „současnosti“. Vzhledem k množství analyzovaných dat a limitované rychlosti práce celé databáze mohu konstatovat, že zvolená délka časového období byla na horní hranici zvládnutelnosti jednotlivcem.

³¹ Z. KUSÁ, *Stereotypy obrazov Romov v slovenskej tlači*, s. 74. In *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*. Sborník ze stejnojmenného semináře konaného dne 23. října 2000 v Brně. Brno: Etnologický ústav AV ČR Brno, 2001.

9.3. Charakteristika použité databáze

Jedná se o nejkompexnější mediální databázi v ČR, v níž jsou archivovány články a zprávy z celostátních i regionálních deníků a velké většiny ostatních regionálních, odborných a společenských periodik.³² Je přitom třeba podotknout, že vzhledem k podobě vyhledávaných klíčových slov pocházejí vybrané články téměř bez výjimky ze zpravodajských periodik, ať už denních nebo týdenních. V archivu jsou dostupné články od roku 1993, v kompletní podobě pak od roku 1996.

Pracovat s touto databází lze na základě vkládání klíčových slov, jejich kombinací a frází, to vše vždy za určené časové období. U kombinací klíčových slov lze použít symboly and a or, s jejichž použitím databáze vybere články obsahující buď více klíčových slov najednou (and), nebo naopak alespoň některé z nich (or). Při vyhledávání frází pak lze zadat dvě či více slov, která pak budou vyhledávána dohromady, jako slovní spojení.

Výsledkem je tedy vždy soubor článků za určité časové období, obsahující zadaná klíčová slova, jejich kombinaci či frázi. Tato zadaná slova jsou přitom v článku barevně zvýrazněna, což velmi zjednodušuje práci.

Databáze je schopna rozpoznat i odvozeniny od zadaného slova či fráze (například při vložení fráze „islámský fundamentalista“ databáze vyhledá i spojení

³²Abecední seznam zdrojů, s nimiž databáze ČTK pracuje nebo pracovala: auto a moto; Auto TIP; Automobil revue; Bankovníctví; Banky & finance; Blesk; blisty.cz; Brněnský a jihomoravský deník; Burza; Burzovní noviny; Computer Connect!; Cosmopolitan; Deníky Moravia – základ Denní Telegraf; Ekonom; Ekonomika a trhy; Elle; Energie; Esquire; Euro, Freesoft; magazín Haló noviny; Hanácké noviny; Hospodářský denník; Hospodářské noviny; Chip; iDNES.cz; Integrate; Internet; IT SYSTEM; Jihomoravský den; Kapitál; KOKTEJL; Kultura & umění; Květy; Lidové noviny; Literární noviny; Logistika; louc.cz; lupa.cz; Magazín Mladé fronty DNES; Magazín Práva; Marketing & Media; Marketing magazine; mesec.cz; Metro; Mladá fronta DNES; Mladý svět; mobil.cz; Moderní obec; MODERNÍ OBCHOD; Moderní řízení; Moment; Moravskoslezský den; Moravskoslezský deník; Moravský den; Mzdy & personalistika v praxi; Naše Opavsko; Nové přerovsko; novinky.cz; Nový čas; Nový deň; Obchodník; Olomoucký den; Ostravský den; Pátek Lidových novin; PC MAGAZINE; PC revue; PC World; peníze.cz; Playboy; Práce; Prager Zeitung; Prague Business Journal; Praha a střední Čechy; Praktická žena; Pravda; Právo; Profil; Puls; Reflex; Region – týdeník okresu Nový Jičín; Region – Bruntálský; Region – Frýdecko-Místecko; Region – Havířovsko; Region – Karvinsko; Region – Krnovské noviny; Region – Opavský a Hlučínský; Region – Šumperský a Zábřežský; Region – Týdeník Ostrava; Region – Valašské noviny; Respekt; Ring; Rovnost; Sdělovací technika; Slovo; Sport; Stavitel; Story; Strategie; Středomoravský den; Super; Svět hospodářství; Svět motorů; Svoboda; Technologies & prosperity; TELEKOMUNIKACE; The Prague Post, The Prague Tribune; Trend; Týden; Týdeník Televize; Věda a technika; Víkend HN; Vlasta; Vysočina; Zemské noviny; Zlínské noviny

„islámského fundamentalisty“ nebo „islámských fundamentalistů“, ne však „islámský fundamentalismus“).

9.4. Výběr klíčových slov nebo frází a jejich vyhledávání

Jak jsem již uvedl v úvodu, mou snahou je oddělení deskriptivní a interpretativní fáze výzkumu. Následující kapitola tak obsahuje čistě deskriptivní data, tedy metodiku výběru klíčových slov a tabulky týkající se četnosti článků, které tato klíčová slova obsahují. Tento výběr probíhal v několika fázích. Toto dělení na fáze jsem zachoval, aby bylo možné zpětně zjistit, ve které fázi, a tedy z jakého důvodu, jsem tato klíčová slova hledal.

9.4.1. První fáze (Tabulka 1)

V první a nejdůležitější fázi jsem v daném časovém období vyhledal soubory článků obsahujících sousloví („fráze“) s klíčovými slovy „islámský“/ „islámská“/ „islámské“ a „muslimský“/ „muslimská“/ „muslimské“. Jinak řečeno jsem tak zjistil, s kterými výrazy jsou tato klíčová slova nejčastěji spojována.

Tyto fráze jsem našel tak, že jsem nejprve nechal v daném časovém období vyhledat soubor článků obsahujících klíčová slova „islámský“ a „muslimský“ (přičemž databáze vyhledá i související „islámská“, „islámského“, atd.). Výsledkem byl výběr 26 928 článků obsahujících klíčová slova na bázi výrazu „islámský“ a 18 796 článků obsahujících klíčová slova na bázi výrazu „muslimský“.

U obou z těchto výběrů jsem potom jednotlivě prohlédl vzorek 3000 článků³³ a vypsal ty výrazy, jež se s vyhledaným klíčovým slovem pojily (tyto články jsem přitom vesměs nečetl, jednalo se pouze o vyhledání barevně zvýrazněného klíčového

³³ Že je takto velký vzorek (dohromady 6000 článků) dostatečný pro relevantní výsledek lze odvodit z toho, že již po prohlédnutí zhruba poloviny z nich jsem nová slova nacházel velmi zřídka. V poslední tisícovce článků jsem pak nová slova nacházel již jen naprosto výjimečně, a přitom výhradně ty s minimální četností. Míra nepřesnosti výsledků v následující tabulce je tak jen velmi malá.

Můžeme také porovnat výsledek kompletního výběru článků (26928 článků obsahujících klíčová slova na bázi výrazu „islámský“ a 18796 článků obsahujících klíčová slova na bázi výrazu „muslimský“) se součtem počtů článků obsahujících jednotlivá sousloví (viz. tabulka 1; součet je 27975 článků obsahujících sousloví na bázi výrazu „islámský“ a 17493 článků obsahujících sousloví na bázi výrazu „muslimský“). Čísla jsou si tedy velmi podobná, součet počtů článků obsahujících sousloví na bázi výrazu „islámský“ je dokonce o něco vyšší než kompletní výběr článků obsahujících klíčová slova na bázi výrazu „islámský“. To je přirozeně dáno tím, že se v některých člancích objevuje několik různých sousloví najednou.

slova a výrazu s ním souvisejícího). Získal jsem tak seznam 320 výrazů, které se ve zkoumaném vzorku šesti tisíc článků alespoň jednou pojily s klíčovými slovy na bázi výrazů „islámský“ nebo „muslimský“.

Těchto 320 slov jsem nakonec nechal postupně vyhledat v databázi jako „frázi“, tedy v sousloví, jak s výrazem „islámský“, tak s výrazem „muslimský“. V následujícím přehledu (Tabulka 1) jsou uvedena tato slovní spojení v pořadí podle četnosti článků, jež je obsahují.

Tabulka 1:

sousloví na bázi slova "islámský"	počet článků	sousloví na bázi slova "muslimský"	počet článků
islámský radikál	1755	muslimská země	1990
islámská země	1745	muslimský svět	1281
islámský extremist	1482	muslimský šátek	739
islámský džihád	1452	muslimský povstalec	648
islámský fundamentalista	1436	muslimská komunita	585
islámský svět	1416	muslimský radikál	578
islámský terorista	1341	muslimský fundamentalista	564
islámské hnutí	1314	muslimský extremist	510
islámské právo	1187	muslimský separatista	401
islámská revoluce	1167	muslimská žena	358
islámská skupina	843	muslimský bojovník	350
islámský fundamentalismus	745	muslimská organizace	345
islámská republika	626	muslimský svátek	323
islámský terorismus	470	muslimský terorista	304
islámská strana	467	muslimské vyznání	265
islámský bojovník	449	muslimská víra	246
islámská konference	423	muslimská skupina	235
islámská organizace	413	muslimská menšina	230
islámský zákon	408	muslimský muž	208
islámský režim	346	muslimská rodina	194
islámský ozbrojenec	313	muslimský ozbrojenec	194
islámský fanatik	280	muslimský fanatik	186
islámský povstalec	276	muslimské bratrstvo	179
islámská armáda	263	muslimský rebel	172
islámská víra	252	muslimská enkláva	169

islámská opozice	247	muslimský věřící	168
islámská škola	232	muslimská strana	168
islámský extremismus	214	muslimská obec	158
islámská nadace	204	muslimský vůdce	158
islámské náboženství	203	muslimská dívka	151
islámská společnost	197	muslimský přistěhovalec	140
islámská tradice	194	muslimská společnost	135
islámské centrum	178	muslimský poutník	134
islámská kultura	177	muslimská mešita	127
islámský soud	174	muslimský učenec	123
islámská milice	159	muslimský obyvatel	122
islámská vláda	152	muslimský Pákistán	121
islámské osvobození	148	muslimská většina	117
islámský učenec	147	muslimský civilista	116
islámské umění	141	muslimská populace	110
islámský separatista	138	muslimská tradice	94
islámská civilizace	124	muslimský sever	93
islámský radikalismus	114	muslimská oblast	91
islámský národ	106	muslimské hnutí	88
islámský šátek	105	muslimská pouť	88
islámský vůdce	103	muslimský národ	87
islámský aktivista	103	muslimská čtvrť	81
islámská komunita	103	muslimská svatyně	80
islámská univerzita	103	muslimské město	77
islámský rebel	102	muslimský aktivista	77
islámská svatyně	90	muslimská armáda	74
islámský svátek	89	muslimská vláda	73
islámská věda	88	muslimský představitel	72
islámský militant	78	muslimská škola	71
islámské hodnoty	71	muslimské náboženství	66
islámské společenství	70	muslimský kalendář	66
islámská půda	67	muslimský poslanec	62
islámské učení	65	muslimský fundamentalismus	61
islámský Irán	64	muslimský předák	60
islámská mešita	63	muslimská rada	60
islámský kalendář	58	muslimský svatostánek	58
islámská síla	57	muslimské Turecko	58
islámský teror	54	muslimský student	57
islámská banka	54	muslimská politika	55
islámské vyznání	49	muslimská modlitebna	55
islámský systém	47	muslimské právo	55
islámská sekta	44	muslimský soused	55

islámský fanatismus	42	muslimské děti	49
islámská orientace	42	muslimské území	48
islámský věřící	39	muslimský vězeň	47
islámské kruhy	37	muslimská provincie	44
islámská oblast	36	muslimské zvyky	42
islámská architektura	35	muslimské společenství	42
islámské zvyky	35	muslimská republika	41
islámská teokracie	34	muslimská mládež	41
islámský vzbouřenec	33	muslimský hřbitov	41
islámská žena	33	muslimský voják	39
islámská modlitebna	32	muslimská Indonésie	39
islámský prorok	32	muslimský původ	38
islámský klerik	32	muslimský zajatec	38
islámské bankovníctví	32	muslimská kultura	37
islámská morálka	31	muslimský klerik	37
islámská hrozba	31	muslimský imigrant	36
islámský oděv	31	muslimské zvyklosti	36
islámské Turecko	31	muslimská opozice	34
islámská pouť	30	muslimská sekta	34
islámské sdružení	29	muslimský vládce	32
islámské duchovenstvo	29	muslimský obchodník	31
islámský představitel	29	muslimský chlapec	31
islámská autorita	28	muslimský režim	31
islámská památka	28	muslimská oběť	31
islámský svatostánek	28	muslimská milice	29
islámská politika	26	muslimský spoluobčan	29
islámská rada	26	muslimské prostředí	26
islámské normy	26	muslimský jih	26
islámský způsob	26	muslimský vzbouřenec	26
islámský poutník	25	muslimský oděv	25
islámské prostředí	25	muslimský rodič	25
islámská obec	24	muslimský útočník	25
islámská literatura	23	muslimská síla	25
islámská identita	23	muslimský zákon	24
islámská stavba	23	muslimské kruhy	23
islámský student	23	muslimský prorok	23
islámská výzva	22	muslimský běženeč	23
islámská říše	22	muslimský prezident	22
islámská menšina	20	muslimské centrum	22
islámská ústava	20	muslimská učitelka	21
islámský sever	20	muslimská Malajsie	21
islámský Pákistán	20	muslimský objekt	21

islámská instituce	19	muslimská civilizace	20
islámská ideologie	19	muslimský extremismus	20
islámské myšlení	18	muslimský volič	20
islámské město	18	muslimský lid	20
islámský tribunál	18	muslimské duchovenstvo	19
islámská akce	18	muslimská půda	19
islámské zvyklosti	17	muslimský občan	16
islámské knihy	17	muslimská nadace	16
islámské území	17	muslimská autorita	16
islámská historie	17	muslimská říše	15
islámský východ	17	muslimský terorismus	15
islámský myslitel	15	muslimský radikalismus	15
islámská charita	15	muslimský demonstrant	15
islámská záležitost	14	muslimský přítel	15
islámský válečník	14	muslimská památka	14
islámský soused	14	muslimská identita	14
islámské prvky	14	muslimská charita	14
islámská solidarita	13	muslimský Irák	14
islámské kořeny	13	muslimský žák	13
islámský právník	13	muslimská válka	13
islámský hřbitov	13	muslimská masa	13
islámský lid	13	muslimský podnikatel	12
islámská vzdělanost	12	muslimský policista	12
islámský boj	12	muslimské sdružení	12
islámský půlměsíc	12	muslimský učitel	11
islámský ráj	12	muslimské království	11
islámská výchova	11	muslimský myslitel	10
islámská většina	11	muslimské hodnoty	10
islámský symbol	11	muslimské ghetto	9
islámské listy	11	muslimská média	9
islámský text	10	muslimský Egypt	9
islámský zákaz	10	muslimský Irán	9
islámský výbor	10	muslimské listy	8
islámská buňka	10	muslimské Čečensko	8
islámské nařízení	9	muslimské Maroko	8
islámská alternativa	9	muslimský ráj	8
islámský přistěhovalec	9	muslimský autor	8
islámský předák	9	muslimský kněz	8
islámská čtvrť	8	muslimská instituce	8
islámská Indonésie	8	muslimské učení	7
islámská populace	8	muslimský život	7
islámský původ	8	muslimský odborník	7

islámský pohled	8	muslimský konvertita	7
islámský fašismus	8	muslimský protest	7
islámské království	8	muslimský militant	7
islámský život	7	muslimské nepokoje	7
islámský autor	7	muslimská hrozba	7
islámský miliardář	7	muslimská stavba	7
islámský útočník	7	muslimské nebezpečí	6
islámská rodina	7	muslimské kořeny	6
islámská válka	7	muslimské nařízení	6
islámská deklarace	7	muslimská imigrace	6
islámské násilí	7	muslimská solidarita	6
islámský vládce	6	muslimská krev	6
islámský fašista	6	muslimská Saúdská Arábie	6
islámský expert	6	muslimská Bosna	6
islámská filozofie	6	muslimský způsob	6
islámská mládež	6	muslimský právník	6
islámská problematika	6	muslimský symbol	6
islámská Malajsie	6	muslimský antisemitismus	6
islámské dluhopisy	6	muslimská svatba	5
islámský objekt	5	muslimská diktatura	5
islámský muž	5	muslimská architektura	5
islámský vědec	5	muslimská strava	5
islámský konvertita	5	muslimská záležitost	5
islámský demonstrant	5	muslimská univerzita	5
islámský vrah	5	muslimská bašta	5
islámská stránka	5	muslimské jídlo	5
islámské obrození	5	muslimské knihy	5
islámská svatba	4	muslimský separatismus	5
islámská dívka	4	muslimský investor	5
islámská monarchie	4	muslimský generál	5
islámská minorita	4	muslimský názor	5
islámská Sýrie	4	muslimský východ	5
islámské Čečensko	4	muslimský hábit	5
islámský problém	4	muslimský vrah	5
islámský antisemitismus	4	muslimské mnohoženství	4
islámský voják	4	muslimské prvky	4
islámský kněz	4	muslimské knihkupectví	4
islámský vězeň	4	muslimský problém	4
islámský trh	4	muslimský tisk	4
islámský hábit	4	muslimský výbor	4
islámský Irák	4	muslimský zaměstnanec	4
islámské knihkupectví	4	muslimský půlměsíc	4

islámské stavitelství	4	muslimský soud	4
islámský tisk	3	muslimský umělec	4
islámský obchodník	3	muslimský čtenář	4
islámský učitel	3	muslimský lékař	4
islámský tradicionalista	3	muslimská banka	4
islámský volič	3	muslimská revoluce	4
islámský poslanec	3	muslimská diaspora	4
islámský přítel	3	muslimská minorita	4
islámský Egypt	3	muslimský vědec	3
islámský Súdán	3	muslimský válečník	3
islámská umma	3	muslimský zákaz	3
islámská televize	3	muslimský Súdán	3
islámská strava	3	muslimská výchova	3
islámská diktatura	3	muslimská hudba	3
islámská imigrace	3	muslimská móda	3
islámská provincie	3	muslimská morálka	3
islámská zbožnost	3	muslimská stránka	3
islámská bašta	3	muslimská pospolitost	3
islámská enkláva	3	muslimská akce	3
islámský obyvatel	3	muslimská Nigérie	3
islámské tažení	3	muslimská monarchie	3
islámská hudba	2	muslimská kolonizace	3
islámská reformace	2	muslimská zbožnost	3
islámská mytologie	2	muslimská Sýrie	3
islámská kaligrafie	2	muslimské normy	3
islámská teorie	2	muslimské myšlení	3
islámská móda	2	muslimská historie	3
islámská rebelie	2	muslimská bouře	3
islámský prezident	2	muslimská kuchyně	3
islámský odborník	2	muslimská migrace	3
islámský agent	2	muslimské umění	2
islámský podnikatel	2	muslimská tolerance	2
islámský venkov	2	muslimské bratrství	2
islámský konzervatismus	2	muslimské Alžírsko	2
islámský aktivismus	2	muslimská mentalita	2
islámský imigrant	2	muslimská hranice	2
islámský emigrant	2	muslimská literatura	2
islámský mecenáš	2	muslimská televize	2
islámský spoluobčan	2	muslimská buňka	2
islámský zajatec	2	muslimská orientace	2
islámský Tádžikistán	2	muslimská rebelie	2
islámské gardy	2	muslimský turista	2

islámské spiknutí	2	muslimský diplomat	2
islámské Maroko	2	muslimský agent	2
islámské bratrstvo	2	muslimský překladatel	2
islámský diktátor	1	muslimský protivník	2
islámský boháč	1	muslimský boj	2
islámský umělec	1	muslimský pohled	2
islámský diplomat	1	muslimský vzhled	2
islámský policista	1	muslimský západ	2
islámský lékař	1	muslimský boháč	2
islámský protest	1	muslimská umma	1
islámský západ	1	muslimská teokracie	1
islámský militarismus	1	muslimská problematika	1
islámský separatismus	1	muslimská ideologie	1
islámské bratrství	1	muslimská konference	1
islámské zástupy	1	muslimský venkov	1
islámské doporučení	1	muslimský emigrant	1
islámské nepokoje	1	muslimský migrant	1
islámská migrace	1	muslimský pistolník	1
islámská tolerance	1	muslimský expert	1
islámská argumentace	1	muslimský stařec	1
islámská legitimita	1	muslimský pacient	1
islámská pospolitost	1	muslimský herec	1
islámská totožnost	1	muslimský text	1
islámská ropa	1	muslimský trh	1
islámská Saúdská Arábie	1	muslimský Tádžikistán	1
islámská Bosna	1	muslimská vzdělanost	1
islámská Libye	1	muslimská deklarace	1
islámské Alžírsko	1	muslimská čest	1
islámské bratrství	1	muslimský fanatismus	1
islámská diaspora	1	muslimská věda	1
islámská učitelka	1	muslimská reformace	1
islámská kuchyně	1	muslimská totožnost	1
islámská masa	1	muslimská tanečnice	1
islámská krev	1	muslimská policistka	1
islámské mnohoženství	0	muslimská lékařka	1
islámské hrdinství	0	muslimský teror	1
islámská čest	0	muslimská krvežíznivost	1
islámská láska	0	muslimské hrdinství	1
islámská emigrace	0	muslimské osvobození	0
islámská média	0	muslimské gardy	0
islámská lékařka	0	muslimské zástupy	0
islámský migrant	0	muslimské tažení	0

islámský názor	0	muslimské stavitelství	0
islámský vzhled	0	muslimské spiknutí	0
islámský jih	0	muslimské obrození	0
islámský investor	0	muslimské násilí	0
islámský překladatel	0	muslimské doporučení	0
islámský civilista	0	muslimské dluhopisy	0
islámský militarista	0	muslimské bankovníctví	0
islámský protivník	0	muslimský systém	0
islámský stařec	0	muslimský džihád	0
islámský chlapec	0	muslimský diktátor	0
islámský rodič	0	muslimský konzervatismus	0
islámská diskriminace	0	muslimský liberalismus	0
islámská kolonizace	0	muslimský reformismus	0
islámská militantnost	0	muslimský aktivismus	0
islámské jídlo	0	muslimský fašismus	0
islámské děti	0	muslimský militarismus	0
islámská zločinnost	0	muslimský militarista	0
islámská oběť	0	muslimský tribunál	0
islámské ghetto	0	muslimský mecenáš	0
islámská kriminalita	0	muslimský miliardář	0
islámská hranice	0	muslimský fašista	0
islámská krutost	0	muslimský tradicionalista	0
islámská bouře	0	muslimská Libye	0
islámská Istivost	0	muslimská výzva	0
islámská netolerance	0	muslimská netolerance	0
islámská krvežíznivost	0	muslimská militantnost	0
islámská tanečnice	0	muslimská emigrace	0
islámská policistka	0	muslimská láska	0
islámská Nigérie	0	muslimská diskriminace	0
islámský liberalismus	0	muslimská krutost	0
islámský turista	0	muslimská zločinnost	0
islámský pistolník	0	muslimská alternativa	0
islámský zaměstnanec	0	muslimská legitimita	0
islámský běželec	0	muslimská mytologie	0
islámský generál	0	muslimská kaligrafie	0
islámský občan	0	muslimská filozofie	0
islámský pacient	0	muslimská teorie	0
islámský žák	0	muslimská ústava	0
islámský čtenář	0	muslimská argumentace	0
islámský herec	0	muslimská ropa	0
islámský reformismus	0	muslimská kriminalita	0
islámská mentalita	0	muslimská Istivost	0

9.4.2. Druhá fáze (Tabulka 2)

Na rozdíl od slovních spojení uvedených v první fázi jsem do té druhé zařadil přímo jednotlivé termíny nebo jejich kombinace, které s islámem a muslimy úzce souvisí (včetně termínů „islám“ a „muslim“ samotných). Jedná se výhradně o slova přejatá z muslimského prostředí, vztahující se k realitám jejich života a víry. Smyslem bylo získat přehled, které z těchto termínů byly ve zkoumaném časovém období používány nejčastěji, a v závislosti na tom s nimi dále pracovat v dalších fázích výzkumu.

Pokud jde o kombinace těchto klíčových slov, nejčtenější je přirozeně „islám“ or „muslim“, neboť je definována nejobecněji. Nabízí množství článků obsahujících jeden z klíčových termínů, na druhou stranu je zde největší pravděpodobnost, že tyto termíny jsou zde jen v nějaké souvislosti zmíněny a články se celkově zabývají něčím jiným. Kombinace „islám“ and „muslim“ naopak udává počet článků, ve kterých jsou oba tyto klíčové pojmy použity současně, což přirozeně násobí pravděpodobnost, že se tyto články skutečně zaobírají tématem s těmito pojmy souvisejícím.³⁴ Kombinace „muslim“ and „islám“ and „česká“ pak představuje výběr článků, které se (stejně jako v předchozí kombinaci) pravděpodobně zabývají tématem souvisejícím s muslimy a islámem, a k tomu jsou ještě díky výskytu slova „česká“ (a všech odvozených tvarů) nějakým způsobem vztaženy k naší zemi.

Určitým problémem se u těchto klíčových slov ukázala jejich transkripce do češtiny. U mnoha z těchto slov se vyskytuje více možných prepisů (např. sunna či suna, al-Káida či Al-kajda atd.), což práci s nimi přirozeně komplikuje. V rámci možností jsem se snažil o postihnutí všech častějších možností, nikoliv však transkripcí výjimečných nebo vysloveně chybných. Z technických důvodů by pro

³⁴ Pro zpětnou kontrolu těchto dat lze uplatnit jejich vzájemnou relevanci: pokud počty článků obsahujících klíčová slova „muslim“ a „islám“ sečteme a od tohoto výsledku odečteme počet článků obsahujících oba tyto termíny najednou („muslim“ and „islám“), dostaneme se k výsledku představujícímu počet článků obsahujících buď termín „muslim“, nebo termín „islám“ („muslim“ or „islám“).

mne zahrnutí takovýchto variant do výzkumu bylo velmi složité, a mimo to jsou pro mne při stávající podobě výzkumu důležité především většinové trendy.

Očekávaným zklamáním se ukázaly být výsledky spojené s termínem Muhammad, Mohamed a jejich kombinace. Vzhledem k tomu, že se jedná o jedno z nejobvyklejších arabských jmen, vztahuje se k proroku Muhammadovi (jak bylo zamýšleno) jen naprosté minimum vyhledaných článků a data vztažená k tomuto termínu jsou tak k dalšímu výzkumu nepoužitelná. Stejný problém naopak nenastal u termínu „ramadán“, který je rovněž současně arabským jménem. Jedná se však o jméno nepříliš časté a celkově počet článků týkajících se postního měsíce ramadánu ovlivnilo jen minimálně.

Při výběru těchto slov jsem si vypomohl rejstříky islámských termínů ze dvou knih o islámu, *Duchovních cest islámu* Luboše Kropáčka a *Džihádu* Miloše Mendela.

Tabulka 2:

klíčová slova	počet článků
"muslim" or "islám"	22814
muslim	16187
"Muhammad" or "Mohamed"	11948
islám	10208
Muhammad	8548
mešita	7303
Korán	4122
"muslim" and "islám"	3581
Mohamed	3541
džihád	3069
alláh	2454
ramadán	2177
šíté	928
"muslim" and "islám" and "česká"	794
"burka" or "čádor" or "hidžáb"	690
"sunnité" or "sunité"	637
burka	614
sunnité	613
imám	509
"mudžáhidové" or "mudžahedíni" or "mudžáhidé"	384
hadždž	287
mudžáhidové	255
derviš	193

sunna	163
"fatva" and "fatwa"	156
fatva	108
mudžahedíni	69
umma	70
mudžáhidé	67
čádor	52
fatwa	49
súfismus	34
hidžáb	30
sunité	24
šía	13
idžtihád	1

9.4.3. Třetí fáze (Tabulka 3)

Zatímco první dvě fáze výběru vznikly najednou, a to hned na začátku výzkumu, klíčová slova a fráze zařazená do třetí fáze jsem vyhledával až v jeho průběhu. Některá z těchto klíčových slov, respektive četnost článků, v nichž se tato slova objevila, pro mne byla zajímavá sama o sobě, většinu z nich jsem však použil zejména ke komparaci s daty získanými v prvních dvou fázích.

Tabulka 3:

klíčová slova	počet článků (1.10.1996 - 1.10.2005)
terorista	46179
terorismus	32037
extremista	13786
radikál	13673
al-Káida	7112
Taliban	6633
separatista	6388
bin Ládín	6030
fanatik	5907
fundamentalista	4568
extremismus	4383
západní svět	3347
fanatismus	2146
fundamentalismus	2070
radikalismus	1386
Hamás	1014
separatismus	874

Zarkávi	736
militant	696
militarismus	661
střet civilizací	597
mohamedán	218
náboženský fundamentalismus	202
militarista	190
islamismus	111
politický islám	67
tržní fundamentalismus	56
militantnost	49
křesťanský fundamentalismus	37
islamistický terorismus	23
islamofobie	22
katolický fundamentalismus	19
salafíja	15
hinduistický fundamentalismus	12
militantní islamismus	11
americký fundamentalismus	5
židovský fundamentalismus	5
islamistický fundamentalismus	2
protestantský fundamentalismus	2
Tabligh	2
izraelský fundamentalismus	1
"deobandské" hnutí	1
hnutí "mahdíja"	0
hnutí "sanúsfíja"	0
postislamismus	0
evropský fundamentalismus	0
islámské obrodné hnutí	0
tradicionalistický fundamentalismus	0
modernistický fundamentalismus	0
salafistický džihadismus	0
teroristický džihadismus	0
apokalyptický džihadismus	0

9.5. Komparace a interpretace získaných dat

9.5.1. Obecně k tabulkám 1, 2 a 3

Na základě prostudování předchozích tabulek je možné konstatovat, že se v českém tisku výrazně častěji objevují články obsahující klíčové slovo „islámský“ než klíčové slovo „muslimský“ (poměr 26928: 18796). Téměř totožný je přirozeně i poměr mezi počtem článků obsahujících sousloví na bázi výrazu „islámský“ a

počtem článků obsahujících sousloví na bázi výrazu „muslimský“ (poměr 27 975: 17 493). Poměr výskytu článků obsahujících klíčové slovo „islám“ a „muslim“ je však úplně opačný (poměr 10208: 16187).

Existuje tedy prokazatelný trend používání řady ustálených, opakujících se sousloví, který je mnohem silnější u výrazu „islámský“ než „muslimský“. Časté používání těchto sousloví přitom bezpochyby spoluvytváří mediální obraz, který islám a muslimové mají. Z toho lze odvodit, že stereotypizace českých médií poznamenává více islám než muslimy jako takové. Již na začátku této práce jsem konstatoval, že islamofobie se skládá ze dvou poněkud odlišných, ale spolu souvisejících a neoddelitelných částí – první z nich je odpor vůči islámu jako takovému, druhou pak odpor proti muslimům jako lidem, zejména imigrantům. Podle zjištěných dat je zřejmé, že první jmenovaná je v ČR o poznání silnější.

9.5.2. Grafy 1A a 1B

Jednou z prvních otázek, kterou jsem v tomto výzkumu řešil, byl vývoj četnosti článků o islámu a muslimech v rámci zkoumaného devítiletého období. Zajímalo mne, zda se počet článků o islámu a muslimech (respektive článků obsahujících tato klíčová slova) dlouhodobě klesá či stoupá, a především, jaký vliv na tento vývoj měly vražedné akce islamistických teroristů. Zejména atentáty z 11. září 2001 bývají považovány za zlomový bod ve způsobu informování médií o islámu a muslimech. Dále jsem chtěl ověřit možnosti, vyplývající z podoby zvolených klíčových slov, zejména tedy možnými odlišnostmi ve způsobu používání termínů „islám“ a „muslim“ či jejich kombinací.

Tento vývoj jsem zkoumal tím způsobem, že jsem do databáze vkládal hledaná klíčová slova vždy pro období jednoho měsíce, a to v rámci celého zkoumaného období od října 1996 do října 2005. Výsledná data jsem použil pro vytvoření grafů 1A a 1B.

Do grafu 1A jsem zahrnul klíčová slova „muslim“, „islám“, „muslim“ or „islám“, „muslim“ and „islám“ a „islám“ and „muslim“ and „česká“. Pokud jde o tvar výsledných křivek, je v zásadě u všech klíčových slov či jejich kombinací velmi

podobný, četnost výskytu těchto klíčových slov tedy reaguje na konkrétní události velmi podobně. Poslední dvě křivky, představující specifické kombinace klíčových slov, jsou přirozeně o poznání stabilnější, projevují se na nich pouze ty nejdůležitější události.

Událostmi, které měly na podobu grafu 1A největší vliv, byly teroristické útoky v New Yorku (11.9.2001), Madridu (11.3.2004) a Londýně (7.7.2005). Společnými jmenovateli jejich mediální atraktivity jsou přitom jejich tragičnost, vyjádřená velkým počtem obětí, to, že se odehrály v rámci tzv. západního světa a pravděpodobné spojení pachatelů s organizací al-Káida.

Je přitom nutné zdůraznit, že při zjišťování konkrétních událostí, zvyšujících zájem médií o témata související s islámem a muslimy (respektive zvyšujících počet článků obsahujících tato klíčová slova), budou tyto závěry vždy do určité míry interpretativní. Interpretace přitom obvykle nelze chápat jako „správné“ nebo „špatné“, ale pouze jako více nebo méně pravděpodobné. Během každého zkoumaného období (v tomto případě jednoho měsíce) se přirozeně odehraje nesmírné množství událostí, které mohou mít na četnost článků, obsahujících vybraná klíčová slova, určitý vliv. To je v případě konkrétně tohoto grafu ještě zvláště zřejmým faktem, že dotyčná klíčová slova jsou velmi obecná, a tedy snadno použitelná (a také používaná) v mnoha různých kontextech. Největší vliv na podobu grafu pak přirozeně mají události nejdůležitější z pohledu mediální logiky, kterou přitom není vždy snadné pochopit a předvídat (viz. „Menšiny a média“, kap. 8).

Pokud jde o dlouhodobý trend, dá se říci, že po ohromném skoku po 11.9. 2001 se hodnoty vrátily téměř k původní hladině. Odtud se pak vždy znovu zdvihaly, a to především při dalších teroristických akcích islamistických útočníků. K výraznějšímu a dlouhodobějšímu zvýšení zájmu o témata související s islámem a muslimy však podle tohoto grafu nedošlo. Stejně je to přitom u křivek počtu článků obsahujících jediné klíčové slovo (kde téma islámu či muslimů nemusí být primární a může naopak být jen okrajově zmíněno), jako u křivek počtu článků obsahujících kombinace více klíčových slov (kde je tato pravděpodobnost řádově menší).

Pokud se však snažíme vyzkoumat dlouhodobé trendy v zájmu médií o určitá témata, vyjádřené množstvím článků obsahujících hledaná klíčová slova, obrovskou roli zde samozřejmě hraje vývoj celkového počtu článků. Mohlo by totiž dojít k tomu, že počet článků obsahujících daná klíčová slova by sice dlouhodobě rostl (a zdálo by se tak, že se zájem médií a tato témata zvyšuje), ale přitom by docházelo k ještě výraznějšímu nárůstu celkového počtu článků (a zájem médií o tato témata by se tak, v procentuálním vyjádření, ve skutečnosti snižoval). Z tohoto důvodu jsem vytvořil Graf 1B.

Data v Grafu 1B jsou tedy shodná jako v Grafu číslo 1A s tím, že četnost článků, obsahujících daná klíčová slova, zde není vyjádřena v absolutních číslech, ale jejich procentuálním podílem z celkového počtu článků. Pokud srovnáme tvar křivek v obou grafech, dá se říci, že je až na jednu výjimku velmi podobný. Současně jsou však křivky v druhé variantě grafu, vyjádřené procentuálním podílem z celku, více stabilní a méně podléhající krátkodobým výkyvům. To přitom platí nejen o tomto grafu, ale i o grafech, sestavených stejným způsobem, které budou následovat. Proto budu jak u tohoto, tak i u následujících grafů předkládat vždy obě varianty, ale ze zmíněných důvodů se při svých interpretacích budu opírat spíše o „varianty B“.

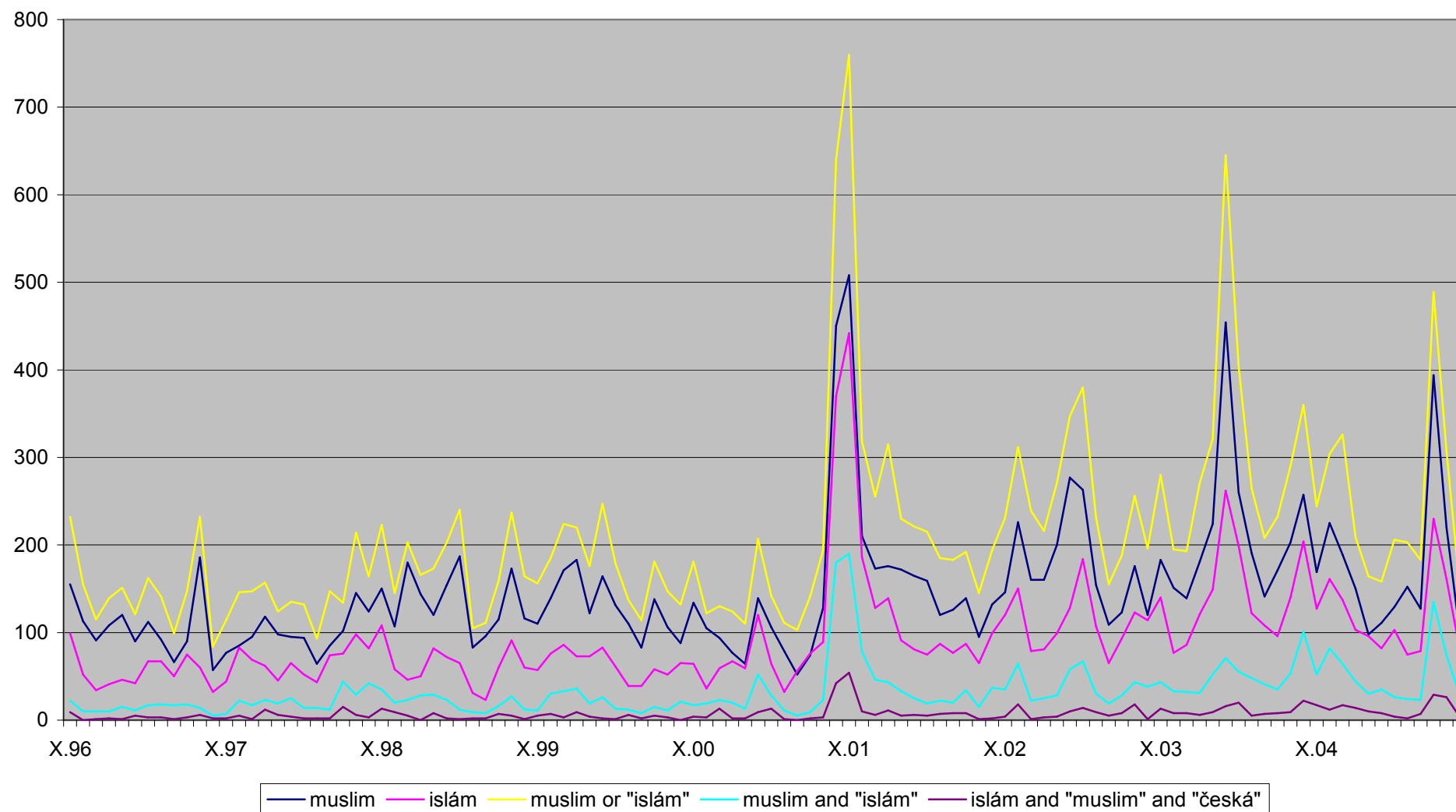
Zmíněnou výjimkou při srovnání tvarů křivek grafů 1A a 1B je březen 2004, kdy došlo k prudkému nárůstu celkového počtu článků až na hodnotu 223961. Toto číslo však není způsobené skutečným nárůstem počtu článků v periodikách monitorovaných databází ČTK, ale odlišným způsobem výběru článků touto databází, který se pouze pro tento měsíc liší od ostatních. Problémem jsou články, které vycházejí ve společném základu regionálních mutací deníků, vlastněných jediným vydavatelem. Existují totiž kmenové články, které všechny tyto regionální mutace přejímají, a ty tak vycházejí beze změny v mnoha různých regionálních titulech. Zatímco ve všech ostatních měsících, zahrnutých do mého výzkumu, se tyto „klonované“ články počítají jako článek jediný, v březnu 2004 se ze mne neznámého důvodu počítá každý samostatně.

Tohoto faktu jsem si přirozeně všiml již při vytváření Grafu 1A. Tam jsem tento problém řešil „ruční selekcí“ všech souborů článků pro tento měsíc a dodržím shodného principu výběru článků jako v ostatních měsících, tedy započítáním každého článku vždy pouze jednou. Pro Graf 1B jsem naopak musel použít původní čísla, tedy včetně vícekrát započtených variant, neboť i v celkovém množství (ze kterého se počítá procentuální podíl) jsou zahrnuty všechny varianty článků.

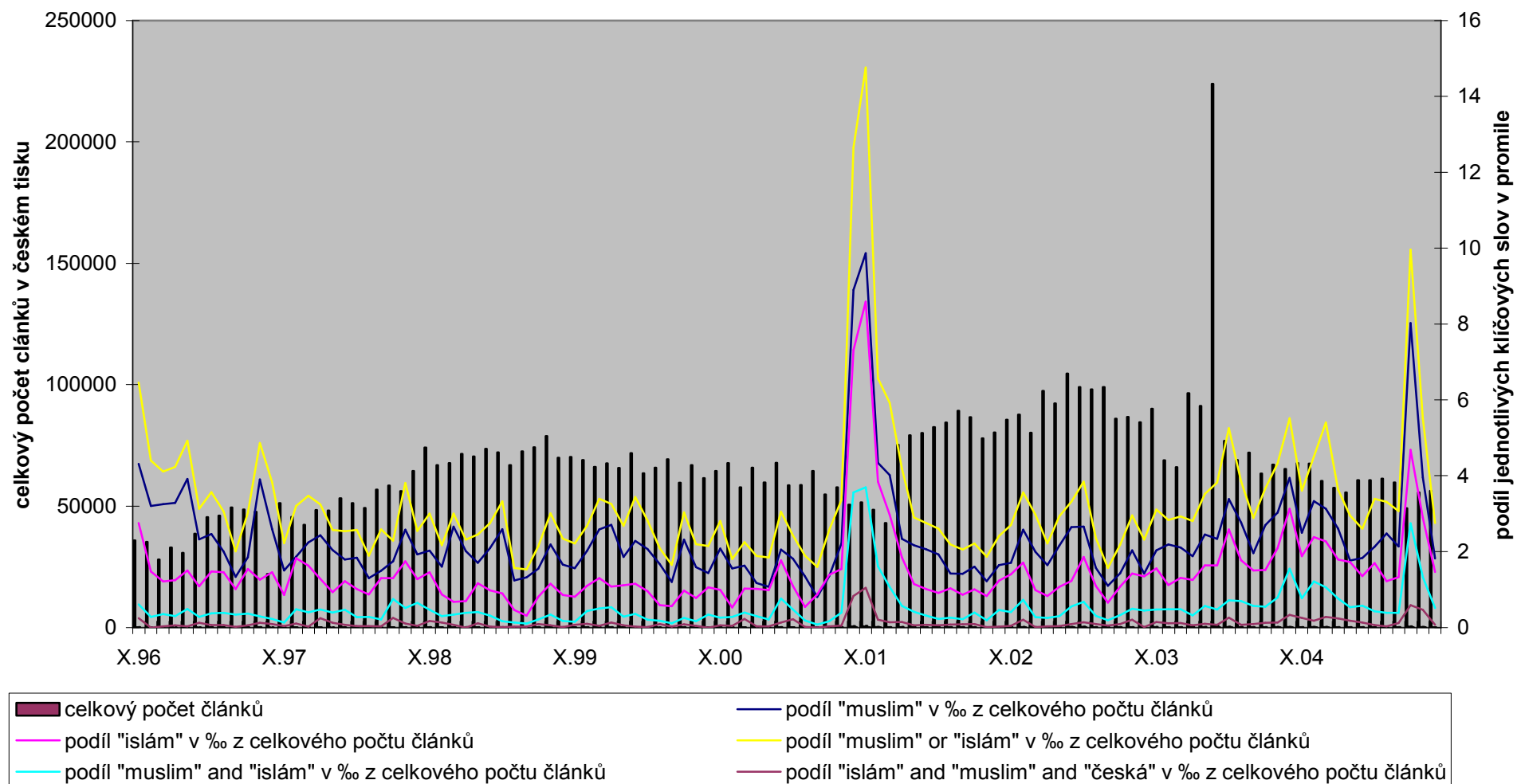
Tato výjimka tedy do určité míry ovlivnila podobu obou grafů pro březen 2004, kdy přitom shodou okolností došlo k útoku islamistických teroristů v Madridu. V Grafu 1A se tento útok projevil strmým nárůstem článků obsahujících daná klíčová slova, přičemž dosažené hodnoty byly u většiny křivek druhé největší, hned po atentátech v New Yorku. V Grafu 1B však můžeme vidět, že se tento útok na procentuálním podílu tak výrazně neprojevil. To je s velkou pravděpodobností dáno tím, že více než polovinu celkového množství článků zde tvoří právě „klonované“ články z regionálních novin. Ty přitom věnovaly tomuto tématu poměrně menší pozornost než klasické celostátní deníky, jejichž články tvoří velkou většinu ve všech ostatních měsících.

Pokud tedy pomineme tuto výjimku, způsobenou technikou sběru dat, v ostatních směrech se oba grafy liší jen minimálně. Na výzkumné otázky, které jsem si položil v úvodu této kapitoly, lze tedy odpovědět dosti jednoznačně. Za prvé, počet článků o islámu a muslimech (respektive článků obsahujících tato klíčová slova) zůstává dlouhodobě víceméně konstantní, mírný nárůst absolutních čísel lze vysvětlit nárůstem počtu všech článků ve výběru, takže podíl těchto článků z celku se příliš nemění. Za druhé, vražedné akce islamistických teroristů mají na intenzitu pozornosti médií (vyjádřené počtem článků obsahujících daná klíčová slova) obrovský vliv, který je však vždy jen krátkodobý.

Na závěr interpretace obou grafů lze rovněž konstatovat, že není možné najít průkazné rozdíly ve způsobu, jakým zkoumaná média používají termíny „islám“, „muslim“ a jejich kombinace.

Graf 1A: četnosti článků v českém tisku podle klíčových slov

Graf 1B: četnost článků v českém tisku podle klíčových slov, vyjádřená jejich podílem z celku v promile (se znázorněním celkového počtu článků)



9.5.3. Grafy 2A a 2B

Na podobu mediálního obrazu i stereotypů, týkajících se islámu a muslimů, mají přirozeně největší vliv nejčastěji opakované fráze. V Tabulce 1 je jedním z nejvýraznějších faktů častý výskyt frází se slovy jako extremist, radikál či fundamentalista, stejně jako s nimi souvisejících „_ismů“, tedy extremismus, radikalismus či fundamentalismus. To přitom platí jak o souslovích na bázi slova islámský, tak o souslovích na bázi slova muslimský. Podíváme-li se například na prvních deset nejčastějších sousloví v Tabulce 1, v obou případech jsou mezi nimi čtyři slova tohoto typu („islámský“ radikál, extremist, fundamentalista, terorista; „muslimský“ radikál, fundamentalista, extremist, separatista).

Je nepochybné, že všechna tato označení, stejně jako od nich odvozené „_ismy“, jsou v české společnosti chápány negativně. Označují totiž taková dogmata či způsoby vidění světa, která jsou obecně pro naši společnost jen těžko přijatelná (radikalismus), nebo nepřijatelná (terorismus). Poněkud specifické svojí nejednoznačností a interpretativností jsou pak termíny „islámský“ nebo „muslimský“ fundamentalismus (fundamentalista), ovšem i pro ty platí, že jsou většinou vnímány negativně.

Zdá se evidentní, že právě četnost a negativnost sousloví na bázi těchto slov velkým dílem přispěla k vytvoření současného negativního mediálního obrazu islámu a muslimů i souvisejících stereotypů. Právě časté opakování těchto sousloví vytváří automatickou reakci, kdy značná část lidí ke slovu „islámský“ jako první asociaci přiřadí právě některý z těchto termínů.³⁵ Důležitá zde přitom není jen absolutní četnost těchto sousloví, ale i poměr, v jakém jsou tato sousloví na bázi slov „islámský“ a „muslimský“ k celkovému počtu použití zmíněných termínů.

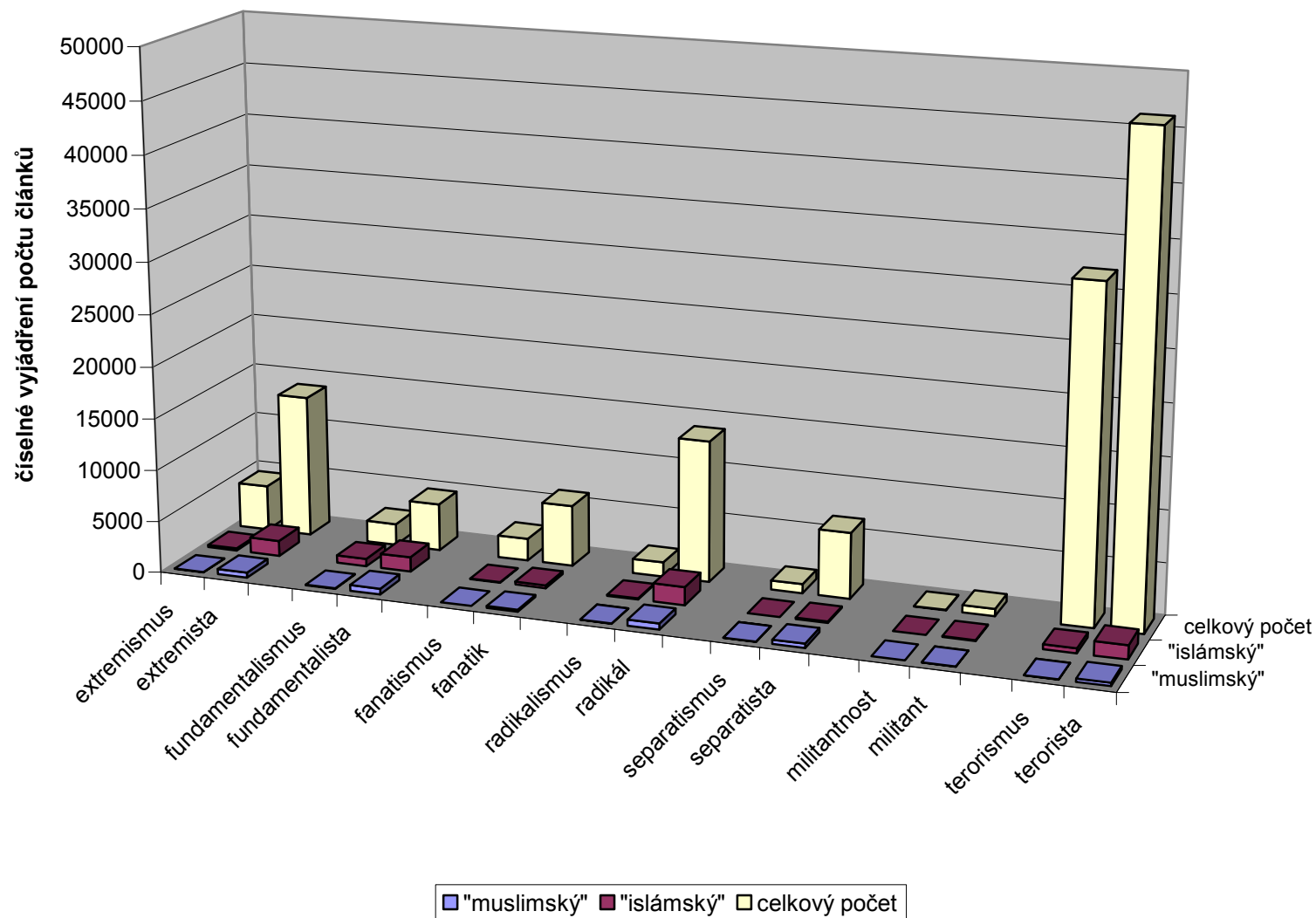
V Grafu 2A tak můžeme vidět v přehlednější podobě to, co jsme se již dozvěděli z Tabulky 1, tedy přehled nejpoužívanějších islámských a muslimských „_ismů“ a „_istů“. K nim je pak vždy pro srovnání přiřazen celkový počet příslušných „_ismů“ a „_istů“.

³⁵ Tento fakt jsem si namátkově ověřil ve svém okolí, lze si přitom představit výzkum pomocí standardizovaného řízeného rozhovoru na reprezentativním vzorku populace, který by přinesl přesná data.

V Grafu 2B je totéž vyjádřeno procentuálním poměrem, který ukazuje, v jakém procentu případů je ten který „_ismus“ a „_ista“ použit obecně a v jakém procentu případů je použit v sousloví s termíny „islámský“ a „muslimský“.

Například u sousloví „islámský“ a „muslimský“ terorismus či terorista je dobře vidět, že i když jsou z pohledu absolutních čísel používány velmi často, v procentuálním poměru k celku to tak výrazné není. Naopak, v procentuálně jasně nejvyšším počtu případů (kolem čtyřiceti procent) jsou v sousloví s termíny „islámský“ a „muslimský“ používány pojmy fundamentalista a fundamentalismus.

Graf 2A: počty článků obsahujících vybraná klíčová slova



Chyba! Chybné propojení.

9.5.4. Termín „islámský fundamentalismus“

Zmíněná čísla jsou v porovnání s ostatními natolik vysoká, že jsem se rozhodl používat pojmy fundamentalista a fundamentalismus prozkoumat detailněji. Postupoval jsem přitom podobným způsobem, jaký jsem použil už při vytváření Tabulky 1. Zadal jsem postupně klíčová slova „fundamentalismus“ a „fundamentalista“ do databáze a nechal ve zkoumaném časovém období vyhledat všechny články, které je obsahují. Tyto články jsem pak procházel a hledal, s jakými pojmy se barevně zvýrazněná klíčová slova pojí. Tímto způsobem jsem prohlédl vzorek 1000 článků pro každé z klíčových slov, a našel tak s velkou pravděpodobností všechna častější spojení. Takto získaná sousloví jsem pak zadal jako frázi do vyhledávače a zjistil tak jejich četnost (viz. Tabulka 4).

Tabulka 4:

fundamentalista	4568	fundamentalismus	2070
islámský	1436	islámský	745
muslimský	564	náboženský	202
náboženský	105	muslimský	61
křesťanský	85	tržní	56
ekologický	50	křesťanský	37
hinduistický	40	ekologický	27
tržní	36	katolický	19
zelený	25	hinduistický	12
židovský	24	zelený	11
katolický	21	americký	5
šíitský	10	židovský	5
sunnitský	6	šíitský	3
antikomunistický	6	antikomunistický	2
protestantský	4	protestantský	2
americký	4	izraelský	1
izraelský	4	evropský	0
evropský	2	sunnitský	0

Čísla v této tabulce přesně ukazují, v jaké většině jsou termíny fundamentalismus a fundamentalista používány v sousloví s termíny „islámský“ a „muslimský“, k nimž je nutné přičíst i sousloví s termíny „šíitský“ a „sunnitský“. Pokud tyto počty sečteme a srovnáme s těmi, které se islámu a muslimům explicitně netýkají, dojdeme k poměrům 2016: 406 pro termín fundamentalista a 809: 379 pro

termín fundamentalismus.³⁶ Vyjádřeno procentuálně, pokud je výraz fundamentalista uveden v sousloví s nějakým specifikujícím termínem, nejméně v 83% případů je to v souvislosti s islámem či muslimy, u výrazu fundamentalismus je to pak nejméně v 68% případů.

Je přitom na místě upozornit, že podobné výzkumy byly uskutečněny i v jiných zemích, a to s podobnými výsledky. Například v knize *Islamophobia: A Challenge For Us All* se píše: „*Termíny islámský a fundamentalista se v západním tisku staly téměř neodlučitelnými. Například, v elektronickém archivu deníku Daily Telegraph se v období od listopadu 1994 do května 1997 nachází 194 článků obsahujících slovo fundamentalista, přičemž 142 z nich (tedy téměř tři čtvrtiny) současně obsahuje slovo islámský. Jen 29 z nich (asi 15 procent) obsahuje slovo křesťanský.*“³⁷

Data v grafech 2A a 2B a v Tabulce 4 jasně ukazují, že média výrazně napomáhají ve vytváření a udržování stereotypu, dávajícím fundamentalismus téměř výhradně do souvislosti s islámem či muslimy. Ve skutečnosti se přitom tato vlna „odmítnutí laickosti“ přehnala téměř celým světem a ve srovnatelné míře ovlivnila všechna monoteistická náboženství. K tomuto tématu se podrobněji vrátím v kapitole „Fundamentalismus v rámci různých náboženských kontextů“, kde se budu věnovat fenoménu nárůstu fundamentalismu od druhé poloviny sedmdesátých let 20.století v rámci tří rozdílných náboženství - evropského katolicismu, severoamerického protestantismu a judaismu v Izraeli i diaspoře. Chci tak poukázat na neopodstatněnost tohoto zažitého islamofobního stereotypu, velcímu automaticky přiřadit ke slovu „fundamentalismus“ adjektivum „islámský“.

Ani v rámci islámu přitom fundamentalismus rozhodně není hlavním proudem, ale naopak krajností (viz. kapitola „Kategorizace základních pojmů týkajících se islámských krajních směrů“).

³⁶ Je-li v textech použit termín „náboženský“, i zde je to samozřejmě velmi často v souvislosti s islámem, což uvedený poměr přirozeně nereflektuje.

³⁷ *Islamophobia: A Challenge For Us All*. London: The Runnymede Trust, 1997, s. 7

Pokud jde o význam pojmů islámský či muslimský fundamentalista (fundamentalismus), v jakém jsou v médiích používány, je poněkud vzdálen od významů, které mu ve vědeckém diskurzu přisuzují odborníci na islám. Mediální chápání určitého pojmu je přitom přirozeně velmi důležité, vždyť „*publicistika představuje vedle akademických studií různého oborového zaměření a expertíz vypracovávaných na úřední zakázku třetí a možná nejrozsáhlejší prostor trvale se rozvíjejícího diskurzu o našem tématu*“.³⁸

Mimo to, že je mediální prostor jistě tím nejrozsáhlejším, má také bezesporu největší vliv na širší společnost, mediální úzus v tomto smyslu konstruuje, jaké chápání určitého pojmu je většinové a tím také „normální“ či „přirozené“.³⁹

Na základě průběžného studia článků vyhledaných databází se nyní pokusím stručně zevšeobecnit, v jakém smyslu je v českých médiích termín islámský fundamentalismus a termíny od něj odvozené používán. Dá se říci, že jeho používání se poněkud odlišuje od používání zbylé čtveřice nejběžnějších termínů islámský radikalismus - islámský extremismus – islámský fanatismus – islámský terorismus. I když jsem je v tomto výčtu seřadil vzestupně podle toho, do jaké míry jsou většinově chápány negativně, autoři článků je jak mezi sebou, tak i s termínem islámský fundamentalismus v různých kontextech víceméně libovolně zaměňují. Každý akt islámského terorismu tak může být zároveň nazván aktem islámského fundamentalismu, fanatismu, extremismu či radikalismu, nikoliv však opačně, tedy ne každý akt islámského radikalismu může být označen jako islámský terorismus. Jinak řečeno, všechny tyto termíny jsou chápány a používány v různé míře intenzity negativně.

Oproti tomu, termín islámský fundamentalismus a termíny od něj odvozené jsou navíc používány i v situacích, kde by již zmíněná čtveřice ostatních termínů působila nepatřičně až urážlivě. Časté jsou například formulace, označující za islámský fundamentalismus dobrovolné nošení hidžábu, nebo důsledné dodržování

³⁸ L. KROPÁČEK, *Islámský fundamentalismus*. Praha, Vyšehrad, 1996, s. 31.

³⁹ Tím, že média nabízejí nějaké obsahy (a s nimi nějaké hodnoty), vzbuzují dojem, že příslušné obsahy, jevy, soudy a hodnoty jsou samozřejmé, a snad až přirozené (Jiráček 2003 – Nečitelní cizinci, s. 10)

hlavních náboženských rituálů, kupříkladu pěti denních modliteb nebo půstu v měsíci ramadánu.

Tato termínová rozvolněnost, způsobená podle mého názoru mnohem častěji nedostatečnou znalostí problematiky než zlým úmyslem, tak napomáhá významovému splývání islámu s jeho okrajovými proudy i směry, jež s ním z většinového pohledu nemají téměř nic společného. Tento nebezpečný stereotyp lze zkráceně vyjádřit jakousi „rovnicí“ islám=fundamentalismus=terorismus. Na té je nejlépe vidět, že je to právě nejednoznačný termín fundamentalismus, který pomáhá vytvořit přechod mezi dvěma termíny, mezi nimiž je dosud nepřijatelné udělat rovnítko přímo.

9.5.5. Termín „islámský terorismus“

Především je třeba konstatovat, že islámský terorismus (či terorista) je termínem, který se v odborné literatuře téměř nepoužívá. Je to dáno tím, že tento termín je de facto chybný, neboť sáhne-li islám k neodůvodněnému násilí, tedy terorismu, jedná se z pohledu islámu o heretické vybočení z už tak okrajového politického pojetí islámu, tedy islamismu (viz. kap. 5 „Kategorizace základních pojmů krajních směrů islámu“).

Správnější by tedy bylo používání termínu „islamistický terorismus“, který se však vyskytuje jen zřídka, v rámci zkoumaného období to bylo ve dvaceti třech případech (viz. Tabulka 3). Barša ve své kategorizaci (kap. 5.2) používá termíny „teroristický džihadismus“, „apokalyptický džihadismus“ a „salafistický džihadismus“, z nichž ovšem ve zkoumaném období nebyl v českém tisku použit ani jediný (viz. Tabulka 3).

Odmítavý názor na používání termínu „islámský terorismus“ nedávno vyjádřila ústy svého komisaře pro vnitro a justici Franco Frattiniho i Evropská komise. Ve své studii o radikalizaci mladých muslimů v Evropě píše, že *„Komise věří, že nic jako islámský terorismus, stejně jako katolický nebo rudý terorismus, neexistuje. Fakt, že se někteří lidé snaží ospravedlnit svoje zločiny ve jménu nějakého náboženství nebo ideologie, nesmí vrhnout stín na toto náboženství nebo ideologii*

jako takové.“⁴⁰ Frattini, který studii představoval, řekl, že požadoval, aby se termín islámský terorismus v textu vůbec neobjevil. To se také stalo, mluví se o něm jen v jednom odstavci, který ho odmítá: „*Termín islámský terorismus není správný a jeho používáním můžeme podnítit islamofobii. Evropa čelí hrozbě vycházející ze zneužití islámu, je však třeba rozlišovat mezi teroristy zaštiťujícími se islámem a islámem samým*“.⁴¹

Otázce, kdy je v médiích vhodné používání termínů „islámský“ či „muslimský“ jako takových, jsem se již obecněji věnoval v kapitole „Menšiny v médiích a etické kodexy“ (kap. 8.2). Tyto kodexy vesměs ukládají vyhnout se zmínce o náboženství (stejně jako o rase, barvě pleti, pohlaví, sexuální orientaci, nebo jakékoliv tělesné nebo duševní chorobě), pokud nejsou v přímém vztahu k obsahu zprávy. Stručně se dá říci, že při použití termínů „islámský“ či „muslimský“ (a to primárně v kombinaci s některým z negativně chápaných výrazů), je míra islamofobnosti nepřímou úměrnou míře funkčnosti či důležitosti této informace o náboženské příslušnosti.

9.5.6. Grafy 3A a 3B

Tuto dvojici grafů jsem vytvořil velmi podobným způsobem, jaký jsem podrobně popsal u Grafů 1A a 1B. Graf 3A tak znázorňuje vývoj četnosti článků, obsahujících vybraná klíčová slova v rámci zkoumaného období. V Grafu 3B je totéž vyjádřeno procentuálním podílem z celkového počtu článků, přičemž jsem do něj již, na rozdíl od Grafu 1B, nezařadil kvůli lepší srozumitelnosti grafické znázornění počtu článků.

Jako klíčová slova pro tuto dvojici grafů jsem vybral „islámský fundamentalismus“, „islámský terorismus“, „islámský extremismus“ a „islamismus“. Opět mě zejména zajímalo, zda počet článků obsahujících zvolená klíčová slova

⁴⁰ K. ŠAFAŘÍKOVÁ, *Islámský terorismus neexistuje*. Lidové noviny, 22. 9. 2005, s. 9.

⁴¹ TAMTÉŽ

dlouhodobě klesá či stoupá, a také jaký vliv na tento vývoj měly konkrétní události ve světě.

Nejprve se budu věnovat tvaru křivky klíčového slova „islámský fundamentalismus“. U té je v obou podobách grafu zajímavá, že ukazuje relativní četnost článků, obsahujících toto klíčové slovo, až do konce roku 2000. Pokud se na tyto vybrané články podíváme, zjistíme, že hlavním tématem tohoto období byl především mocenský vzestup afghánského hnutí Taliban. K tomu se v roce 1996 přidala debata nad otevřením brněnské mešity (strach lidí z „islámského fundamentalismu“), v roce 1997 pak události v Alžírsku (zmanipulované volby, opět obavy před nástupem „islámských fundamentalistů“).

Poté přichází na řadu reakce na dvě snadno identifikovatelné události, atentáty v New Yorku (září 2001) a Madridu (březen 2004). Při informování o událostech v Madridu však nad termínem „islámský fundamentalismus“ výrazně převládl termín „islámský terorismus“. Naopak, v srpnu a především září 2004 se četnost výskytu článků s oběma těmito slovy opět prakticky vyrovnala, a to při zprostředkování informací o tehdejší sérii tří teroristických akcí v Rusku.⁴² Poslední výrazný nárůst v červenci 2005 je pak způsoben teroristickými útoky v Londýně.

Pokud jde výskyt článků obsahujících klíčové slovo „islámský terorismus“, až do září 2001 se objevují sice pravidelně, ale relativně v malém počtu. Po útocích v New Yorku se tento počet dlouhodobě zvyšuje, vrcholů pak dosahuje v souvislosti

⁴² 24. srpna 2004 - Prakticky souběžně se zřítila dvě ruská dopravní letadla, která v rozmezí 40 minut startovala z letiště v Moskvě. Při obou haváriích zahynulo 90 lidí. K odpovědnosti za útoky přihlásila na internetu extremistická skupina podepsaná jako "brigáda Islámbulího", odsuzující Rusko za útoky na muslimy v jihoruském Čečensku.

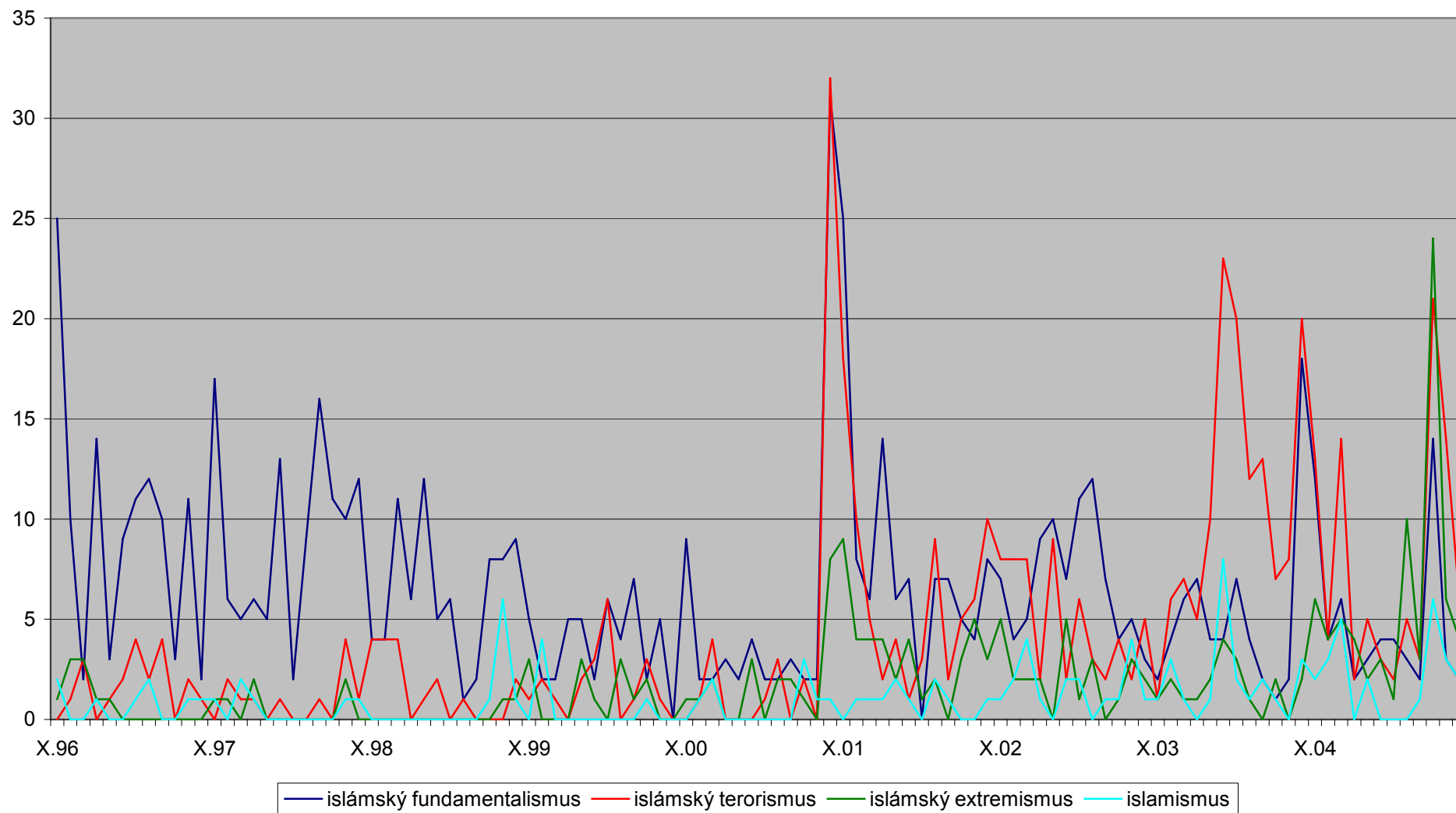
31. srpna 2004 - Při bombovém útoku sebevražedné atentátnice v Moskvě zahynulo nejméně deset osob včetně sebevražedkyně a dalších nejméně 50 bylo zraněno. K útoku se na internetu přihlásila stejná islámská extremistická skupina, která se přiznala i k útokům na dvě ruská letadla.

1. září 2004 - Asi 30 pročečenských ozbrojenců vniklo do školy ve městě Beslan v Severní Osetii a zadrželo 1120 lidí. Zásah ruských ozbrojených sil třetí den po útoku si vyžádal 331 obětí z řad rukojmích (186 byly děti); zabito bylo 31 teroristů a 12 příslušníků speciálních sil. K odpovědnosti za útok se přihlásil Šamil Basajev.

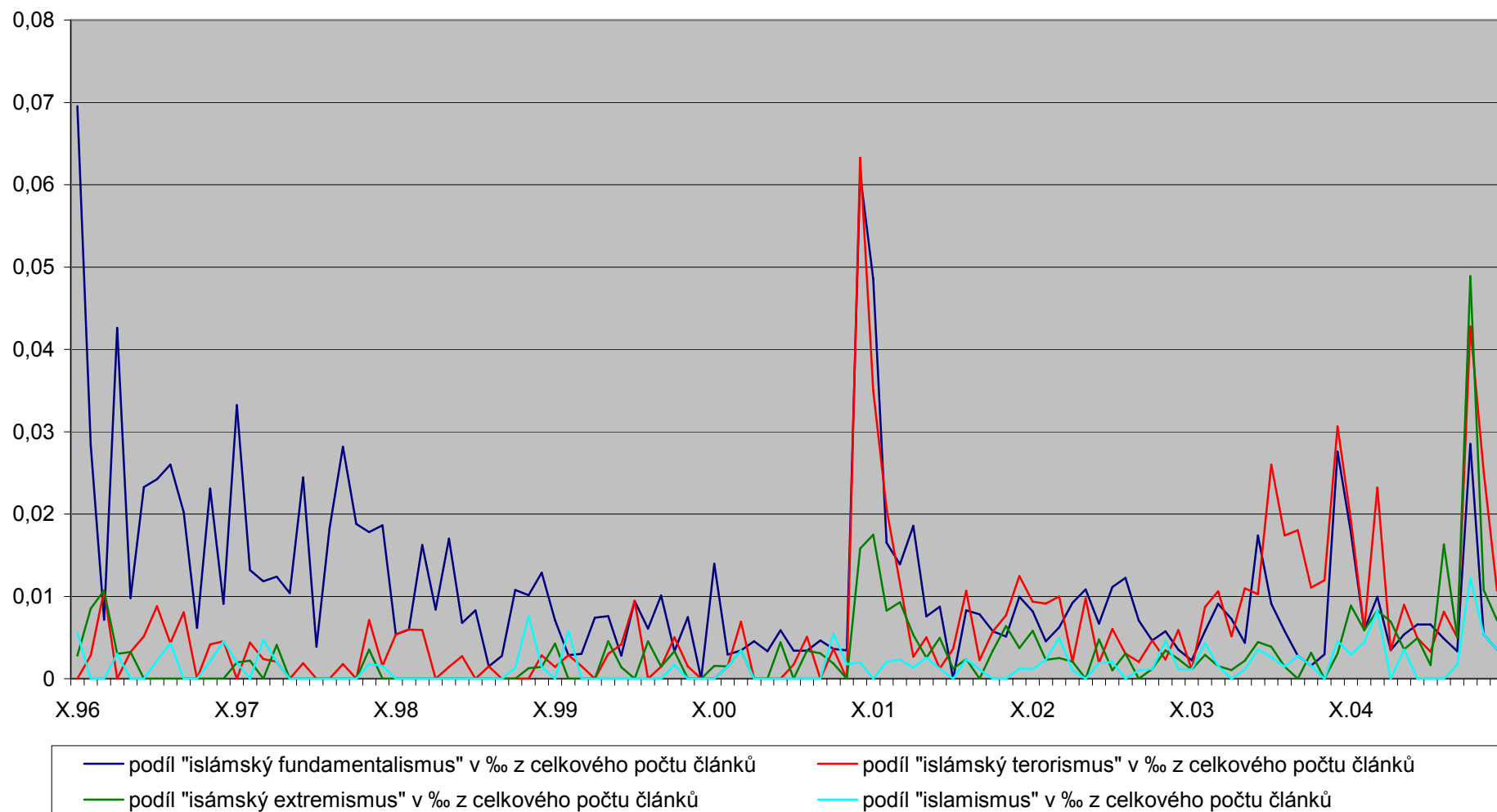
s vražednými akcemi v Madridu (březen 2004), Rusku (srpen a září 2004) a Londýně (červenec 2005). Zvýšení v prosinci 2004 není následek žádného konkrétního teroristického činu, ale článků bilancujících právě uplynulý rok 2004. Mnoho autorů v těchto člancích zmiňuje právě „islámský terorismus“ jako to, co bylo na uplynulém roku nejhorší.

Druhá dvě klíčová slova, tedy „islámský extremismus“ a „islamismus“, se celkově objevují relativně méně často. Proto také k výraznější změně tvaru jejich křivek stačí, když několik deníků přetiskne agenturní zprávu, která právě dané klíčové slovo obsahuje. V případě termínu „islámský extremismus“ se tak stalo například v květnu 2005 v souvislosti s krizí v Uzbekistánu. Celá krize totiž vznikla jako protest proti uvěznění třinácti podnikatelů, obviněných právě z „islámského extremismu“.

Podobně lze vysvětlit i nárůst na křivce termínu „islamismus“ v srpnu 1999. Některé české deníky tehdy převzaly agenturní zprávu citující místní tisk, podle kterého po předchozím zemětřesení v Turecku tamní vláda neřeší hlavní problémy země, tedy kurdskou otázku a právě „islamismus“. Z dlouhodobého hlediska lze pozorovat u používání termínu „islamismus“ jen velmi mírný nárůst. Dá se tedy předpokládat, že bude trvat ještě dlouho, než tento termín vystřídá ve větším množství článků termín „islám“ tam, kde by to bylo na místě.

Graf 3A: četnost článků v českém tisku podle klíčových slov

Graf 3B: četnost článků v českém tisku podle klíčových slov, vyjádřená jejich podílem z celku v promile



9.5.7. Grafy 4A a 4B

Jedná se o dvojici grafů, znázorňujících četnost článků, která obsahují klíčová slova „džihád“, „al Káida“ a „Bin Ládín“. Také zde jsem vytvořil dvě varianty, první je vyjádřena v absolutních číslech (Graf 4A), druhá podílem v promile z celkového počtu článků (Graf 4B). Pokud obě varianty srovnáme mezi sebou, zjistíme, že hlavním rozdílem je opět tvar křivek v březnu 2004, a to ze stejných důvodů, které jsem podrobně vysvětlil u grafů 1A a 1B.

Vybraná klíčová slova patří nepochybně mezi ty, která jsou veřejností vnímána nejvíce negativně. Bin Ládín a al-Káida jsou jmény nejznámějšího teroristy a nejznámější teroristické organizace zaštiťujících se islámem, výraz džihád je vesměs veřejností a novináři vnímán jako synonymum pro islámskou „svatou válku“ (bez ohledu na skutečný význam tohoto slova). Společnými rysy všech tří křivek jsou jejich minimální hodnoty před zářím 2001, jejich nesmírný nárůst v bezprostřední reakci na útoky v USA, mírný pokles v listopadu a opětný nárůst v prosinci, vyvolaný bilancováním uplynulého roku. Poté již přichází pokles, ovšem na hodnoty, které dlouhodobě zůstaly výrazně vyšší než před zářijovými útoky.

Jméno „Bin Ládín“ se v českém tisku poprvé objevilo v srpnu 1998, v souvislosti s americkým bombardováním údajných teroristických základen v Afghánistánu a továrny na chemické zbraně v Chartúmu. Následně došlo k zmrazení jeho kont v amerických bankách. Poté se začínají nepravidelně objevovat další zprávy, nejvíce v únoru 1999 kvůli ohlášenému zmaření útoků proti několika ambasadám USA a Velké Británie, nebo v červenci 1999, kdy se objevují zprávy, že se Usáma bin Ládín rozhodl z obav před možnými útoky USA opustit Afghánistán. Pak přichází jedenácté září 2001, po kterém se toto jméno načas stává vůbec nejčastějším termínem, který se v mých grafech objevil.

Poté se výskyt tohoto termínu relativně stabilizuje, zvláště na křivku Grafu 4B nemají výraznější vliv ani další teroristické akce organizace al-Káida. Svědčí to o tom, že Usáma bin Ládín není novináři pokládán za skutečného organizátora těchto dalších útoků, ale spíše za jakýsi symbol terorismu jako takového a útoků z 9. 11.

2001 zvláště. Největší penzum článků je pak věnováno spekulacím, zda je bin Ládín ještě naživu a pokud ano, kde se skrývá. Nejvyšší hodnoty po září 2001 pak v grafu 4B jeho křivka dosahuje přesně rok poté, v září 2002, díky článkům věnovaným vzpomínkám na rok staré tragické události.

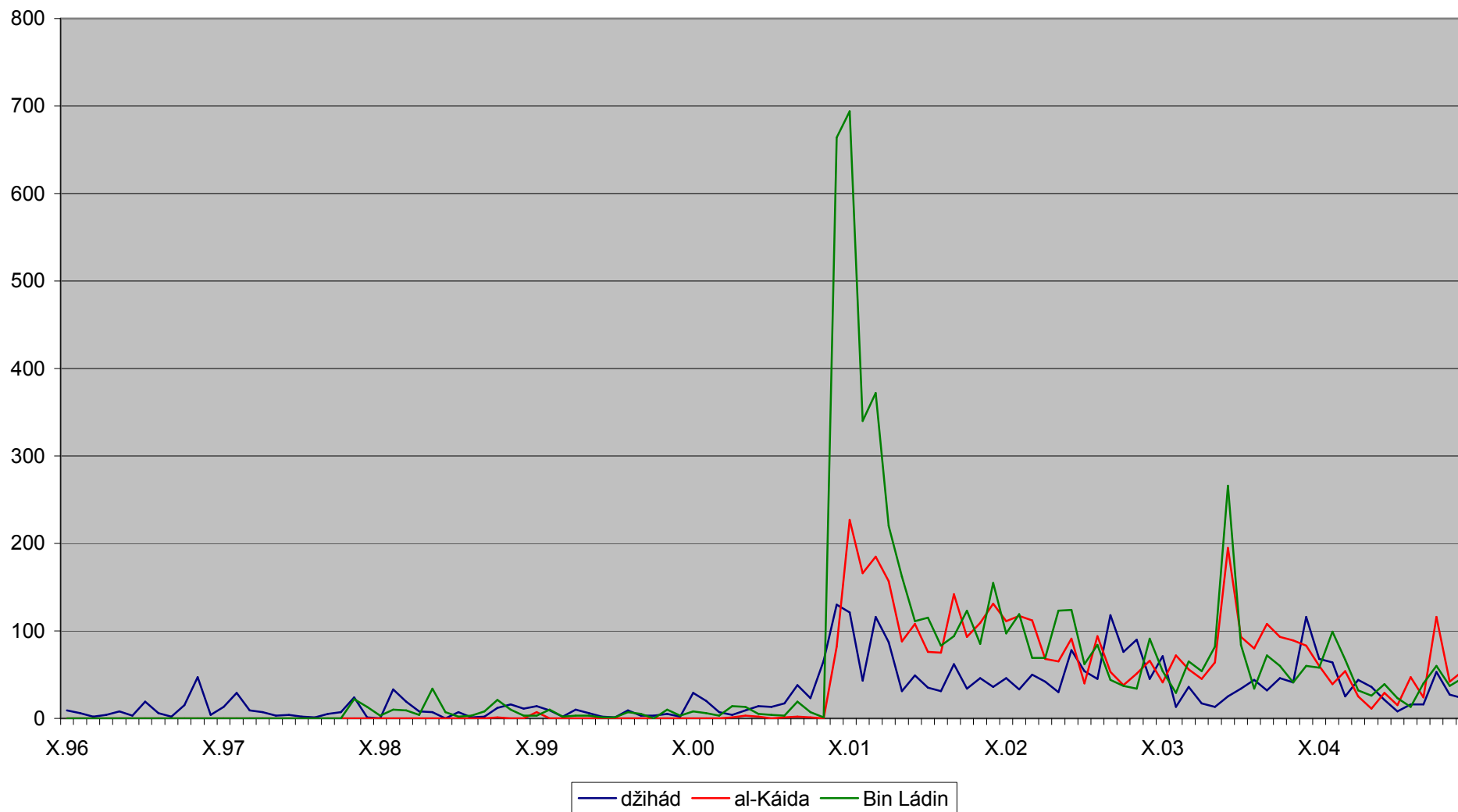
O organizaci al-Káida se poprvé výrazněji začíná psát v říjnu 1999, kdy americké ministerstvo zahraničních věcí uveřejnilo nový seznam teroristických skupin. Al-Káida se zde objevuje ve spojitosti s útoky na americká velvyslanectví v Keni a Tanzanii. Její křivka je celkově velmi podobná té Bin Ládina, i když nárůst v souvislosti s atentáty z 9. 11. 2001 je o poznání méně dramatický.

Poté jsou její hodnoty relativně stabilní, u Grafu 4A přicházejí ještě dva výraznější nárůsty, v březnu 2004 (útoky v Madridu) a v červenci 2005 (útoky v Londýně). Graf 4B se z výše popsaných technických důvodů odlišuje jen minimálním nárůstem v březnu 2004, naopak v červenci 2005 je nárůst patrný u obou variant. Atentáty v Londýně jsou také prvními, po kterých četnost výskytu klíčového slova „al-Káida“ výrazně předčí četnost klíčového slova „Bin Ládín“. Zdá se tak, že mediální přitažlivost osoby Usámy bin Ládina jako symbolu a hlavního viníka terorismu začíná slábnout, což je zřejmě způsobeno častými dohady o tom, jestli je ještě vůbec naživu.

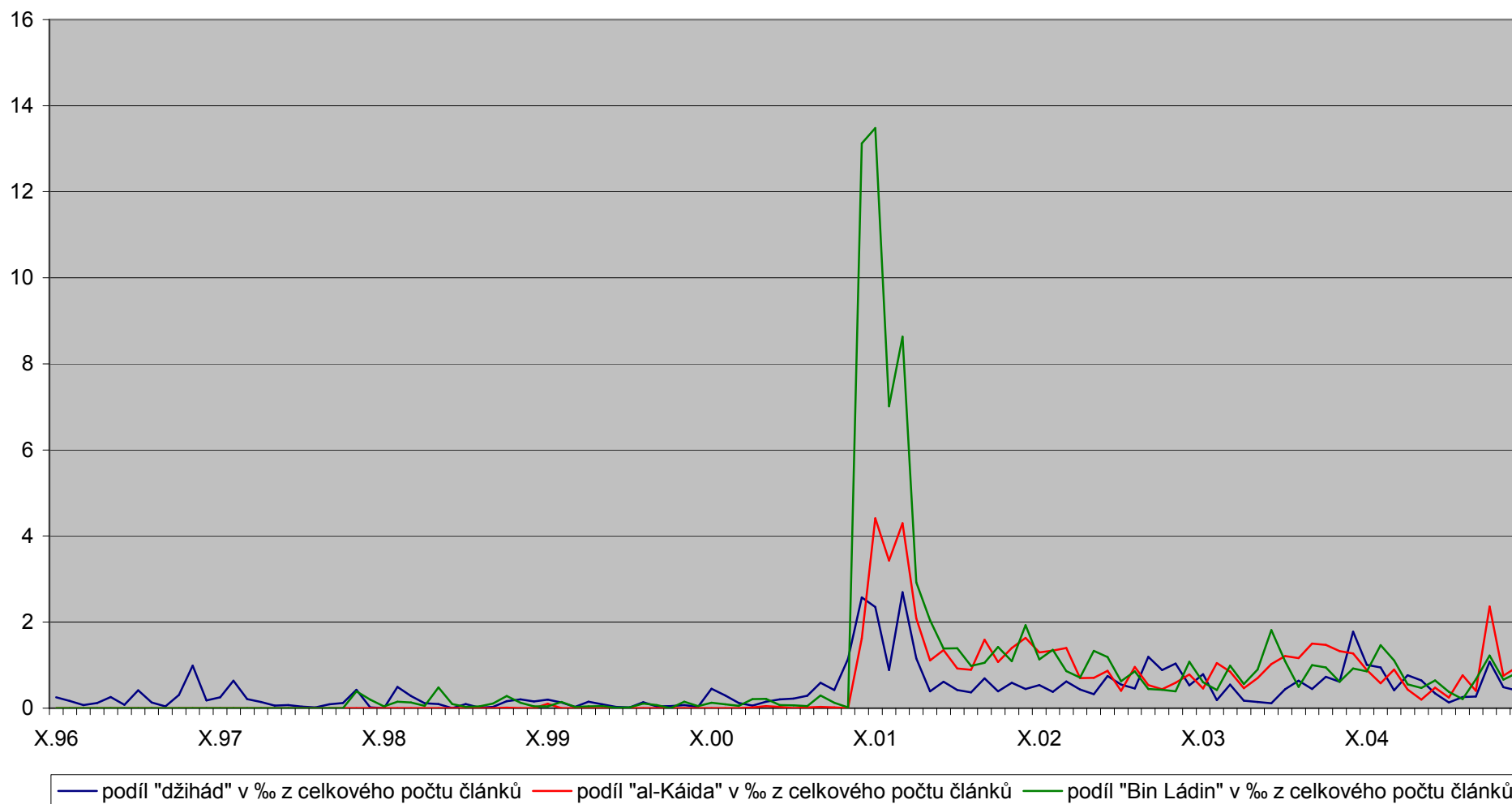
Termín „džihád“ se ve svém použití od předchozích dvou termínů v mnohém odlišuje. V médiích se totiž objevuje v zásadě ve dvou odlišných kontextech. První a známější je používání tohoto termínu jako synonymum pro islámskou „svatou válku“. V tomto kontextu byl tento termín používán zejména po největších útocích islamistických teroristů proti cílům v západním světě (New York, Madrid, Londýn). Druhým obvyklým způsobem, jak se tento termín dostává do médií, je jako součást názvu některé z extremistických organizací, zejména *Islámský džihád*, v poslední době pak i *Tavhíd a džihád*.

Podíváme-li se podrobněji na důvody některých výraznějších nárůstů na křivce tohoto termínu, tak například v srpnu 1997 zahájil Jásir Arafat jednání

s organizacemi Hamás a Islámský džihád, v červnu 2003 oznámily tytéž organizace tříměsíční příměří. Na druhou stranu, za nárůstem v září 2004 stojí série únosů v Iráku, k nimž se přihlásila do té doby neznámá skupina Tavhíd a džihád.

Graf 4A: četnost článků v českém tisku podle klíčových slov

Graf 4B: četnost článků v českém tisku podle klíčových slov, vyjádřená jejich podílem z celku v promile



9.5.8. Grafy 5A a 5B

Mezi vůbec nejčetnější sousloví v Tabulce 1 patří sousloví islámský a muslimský svět (v rámci zkoumaného období je obsahuje 1416, respektive 1281 článků). Ačkoliv jsou tato sousloví významově neutrální, v určitém smyslu mohou přispívat k jisté stereotypizaci. Vrátime-li se k přehledu „uzavřených“ a „otevřených“ pohledů na islám (kap. 3.2), který pomáhá rozpoznávat islamofobní názory, hned první dva body odlišují monolitický / rozrůzněný a oddělený / interaktivní pohled. Zdá se mi, že není otázkou zda, ale do jaké míry, může velmi často opakovaná dichotomie obou „světů“ přispět k vnímání islámu právě v kategoriích zmíněné „oddělenosti“ a „monolitičnosti“.

Tím ovšem nechci v žádném případě říct, že používání těchto termínů je islamofobní. Chci pouze upozornit na sklon k zjednodušování, neboť islámský ani západní „svět“ nejsou monolitní, uzavřené celky a nepředstavují ani jednoznačně prvotní identitu všech lidí, kteří bývají pod takto obecná záhlaví řazeni.

V grafech 5A a 5B je opět znázorněna četnost článků, obsahujících klíčová slova v daném časovém období, a to jak z pohledu absolutních čísel (Graf 5A), tak jejich podílu z celkového množství článků (Graf 5B). Klíčovými slovy jsou jak pojmy „západní svět“ a „islámský svět“ and „muslimský svět“, tak výraz „střet civilizací“. Ten jsem zařadil proto, že mne velmi zajímalo, jestli se mezi těmito termíny v grafu objeví nějaké souvislosti.

Zejména při pohledu na graf 5B, který je i tentokrát vyrovnanější a tedy přehlednější, je vidět obrovský vliv tragických událostí z 11. 9. 2001 v New Yorku na četnost výskytu zvolených klíčových slov, a tedy na sílu s těmito slovy spojeného diskurzu. Tento vliv je přitom u dvou ze tří těchto klíčových slov prokazatelný nejen z krátkodobého, ale i z dlouhodobého hlediska.

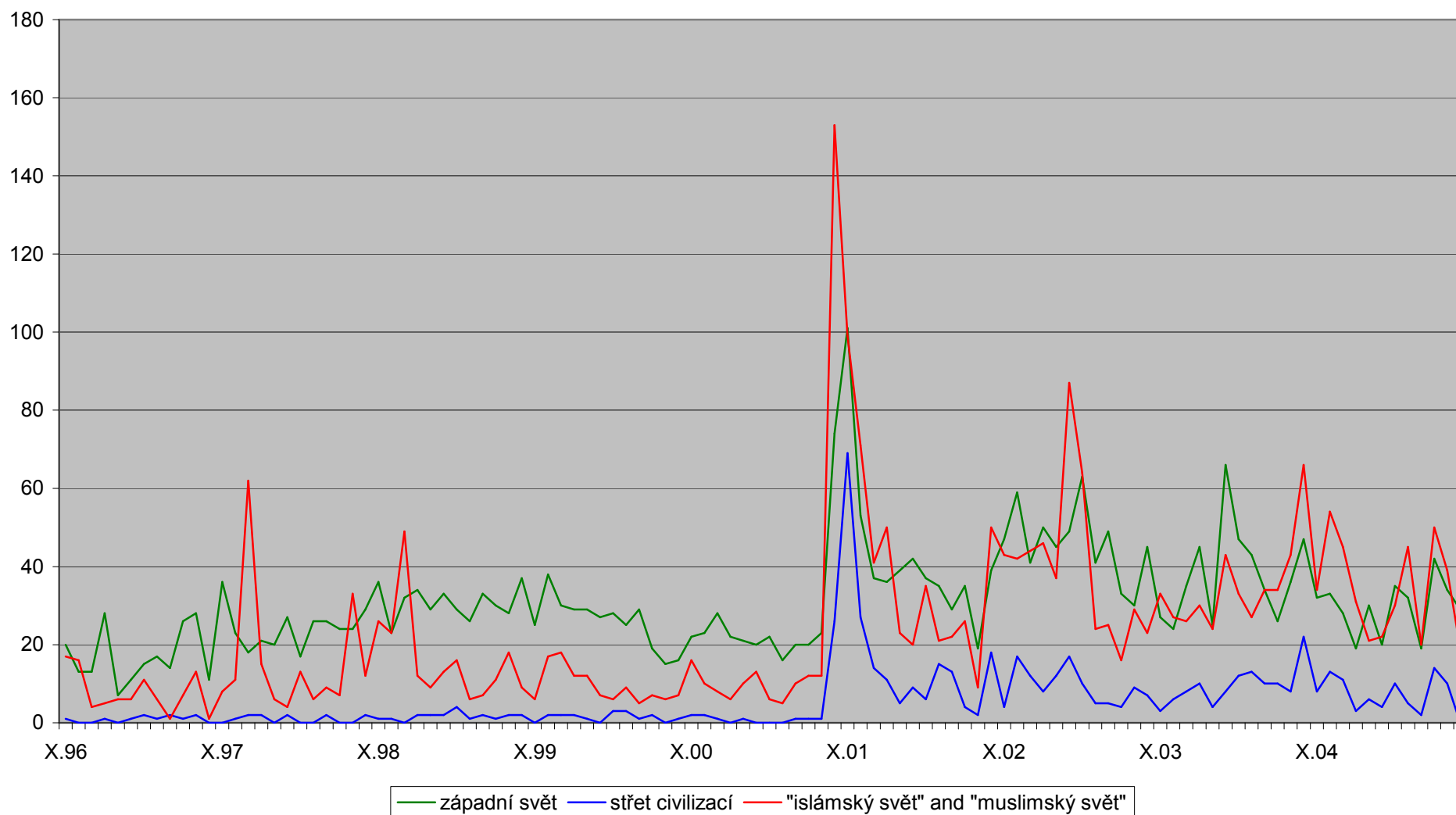
U termínu „západní svět“ se podíl výskytu dotyčných článků až do září 2001 pohybuje kolem 0,5 promile, poté se krátkodobě několikanásobně zvětšuje, ovšem od ledna 2002 se opět více méně stabilně znovu drží kolem bývalé hranice.

Podíl výskytu článků, obsahujících termín „islámský svět“ and „muslimský svět“, se až do září 2001 dlouhodobě pohybuje zhruba na polovině hodnot termínu „západní svět“, ovšem po krátkodobém skokovém zvýšení hodnoty již dlouhodobě zůstávají výrazně vyšší než před atentáty, a to zhruba v podobné výši, jako u termínu „západní svět“.

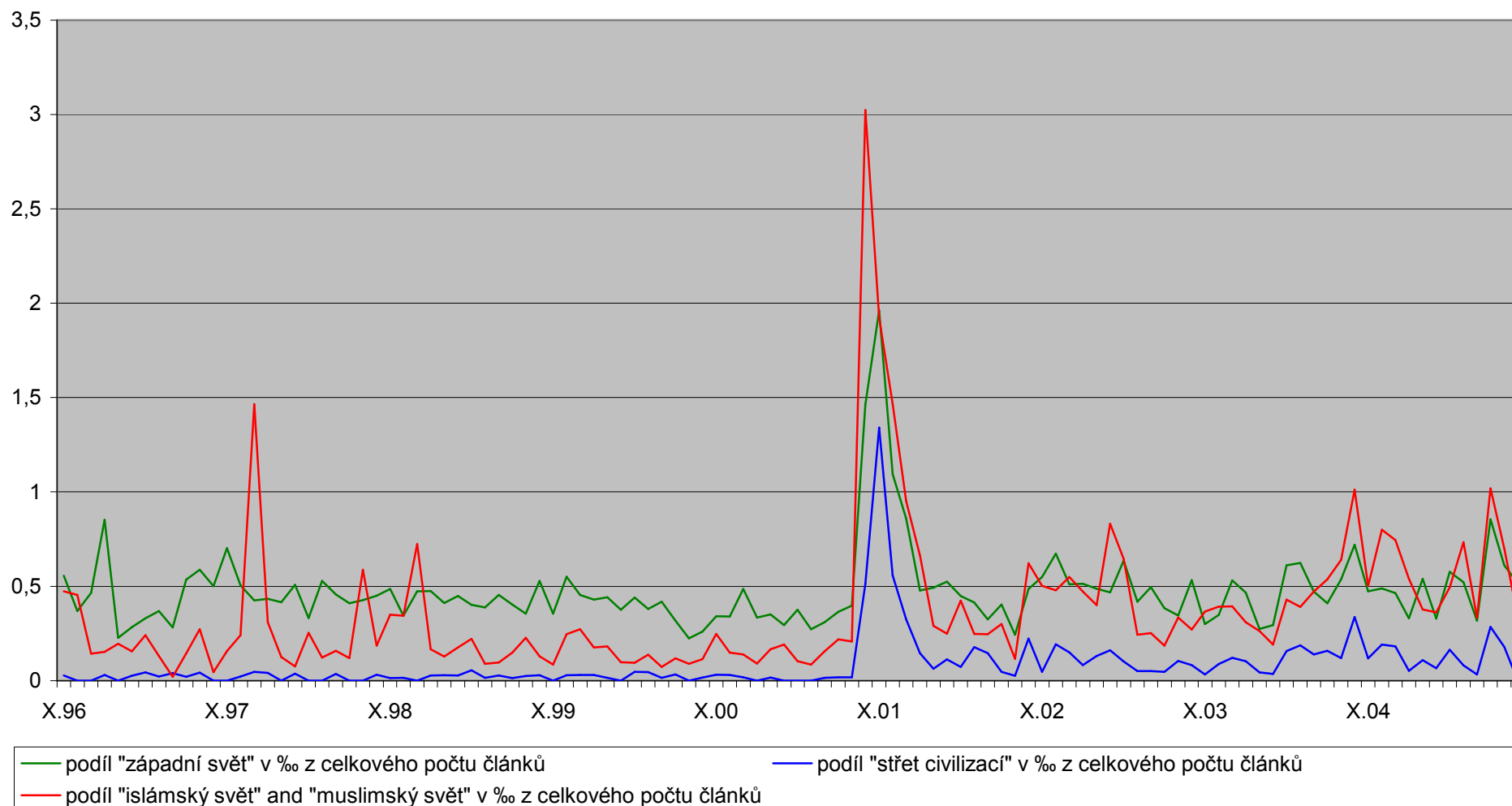
Výrazně a dlouhodobě se po newyorských atentátech zvýšil také podíl výskytu článků, obsahujících termín „střet civilizací“.

Lze tedy konstatovat, že události z 11. 9. 2001 měly na intenzitu diskurzu, týkající se islámského světa a střetu civilizací, zásadní a dlouhodobý dopad. Docházelo ovšem i k výrazným krátkodobým výchyilkám z dlouhodobých trendů. U termínu „západní svět“ došlo například k nárůstu v lednu 1997, přičemž jeho důvodem byly články, zabývající se chystaným červencovým vstupem do NATO (a tedy „začlenění do západního světa“).

U kombinace klíčových slov „islámský svět“ and „muslimský svět“ je takovýto krátkodobý nárůst nejvýraznější v prosinci 1997, kdy se spojily hned dva faktory. Prvním bylo tradiční bilancování na konci roku, druhým pak mediálně velmi sledovaný osmý summit Organizace islámské konference. Další zvýšený výskyt těchto klíčových slov můžeme pozorovat v srpnu 1998, kdy se objevily silné „protesty celého islámského světa“ proti vzdušnému útoku USA na farmaceutickou továrnu na okraji Chartúmu. Ještě o něco větší nárůst přichází i o čtyři měsíce později, v souvislosti s ukončením vojenských akcí USA a Velké Británie proti Iráku tak, aby nenarušily měsíc ramadán (a nevyvolaly tak „negativní reakce islámského světa“).

Graf 5A: četnost článků v českém tisku podle klíčových slov

Graf 5B: četnost článků v českém tisku podle klíčových slov, vyjádřená jejich podílem z celku v promile



9.5.9. Grafy 6A a 6B

V souvislosti s islámem je zajímavé, zda je v médiích interpretován (a tedy veřejností vnímán) více jako náboženství, nebo spíše jako odlišná kultura či civilizace, a zda v těchto trendech dochází k výraznějším změnám. Ve dvojici předešlých grafů jsem se zabýval pojmy, které přistupují k islámu více jako k civilizaci nebo kultuře, než jako k náboženství. U těchto článků, obsahujících termíny „islámský svět“ and „muslimský svět“ a „střet civilizací“, byl přitom prokazatelný dlouhodobý nárůst jejich četnosti po 11. 9. 2001.

V této poslední dvojici grafů mě proto zajímalo, jakým způsobem se vyvíjela četnost článků, obsahujících klíčová slova reprezentující islám spíše jako náboženství – „Alláh“ a „mešita“. K nim jsem pro srovnání přidal také samotný výraz „islám“. Jedná se opět o grafy znázorňující četnost článků, obsahujících klíčová slova v daném časovém období, a to jak z pohledu absolutních čísel (Graf 6A), tak jejich podílu z celkového množství článků (Graf 6B).

Pokud jde o dlouhodobé trendy, opět zejména u Grafu 6B můžeme pozorovat, že před newyorskými útoky v září 2001 je výskyt všech klíčových slov v člancích relativně konstantní. Po krátkodobé reakci na tyto útoky, která je v případě „islámu“ mnohem dramatičtější, než u ostatních dvou termínů, se tvar křivek jednotlivých termínů začíná poněkud lišit. Podíl článků obsahujících klíčové slovo „Alláh“ se poměrně rychle vrací, pomíneme-li menší odchylky, na hodnoty před útoky.

Podíly článků, obsahujících ostatní dva termíny, se vyvíjejí podobně, ovšem jen do března 2003. V té době začíná okupace Iráku koalicí vojsk vedených USA, která má za následek nárůst podílů článků obsahujících jak termín islám, tak mešita. V létě 2005, kdy již frekvence těchto termínů v médiích začíná opadat, pak přichází další, opět však zjevně krátkodobý nárůst, způsobený především atentáty v Londýně. Z hlediska dlouhodobých trendů tak lze konstatovat, že změny tvaru křivek před i po září 2001 byly vždy způsobeny konkrétními událostmi, ale k dlouhodobějším výraznějším změnám ani v jednom případě nedošlo.

Společně s výsledky předchozí dvojice grafů (5A a 5B) lze tyto závěry interpretovat tak, že zatímco vnímání islámu jako odlišné kultury či civilizace po útocích 11. 9. 2001 výrazně posílilo, tak naopak v informování o islámu jako o náboženství tyto útoky dlouhodobé změny nepřinesly.

Podíváme-li se na absolutní čísla, výraz „islám“ se do září 2001 objevil v českém tisku 3690krát, po něm pak 6518krát (procentuálně vyjádřeno, 36%: 64%). U výrazu „islámský svět“ and „muslimský svět“ je to 698: 1930 (27%: 73%), naopak u klíčového slova „Alláh“ 985: 1442 (41%: 59%). A pro srovnání, sousloví „střet civilizací“ – 68: 529 (11%:89%).

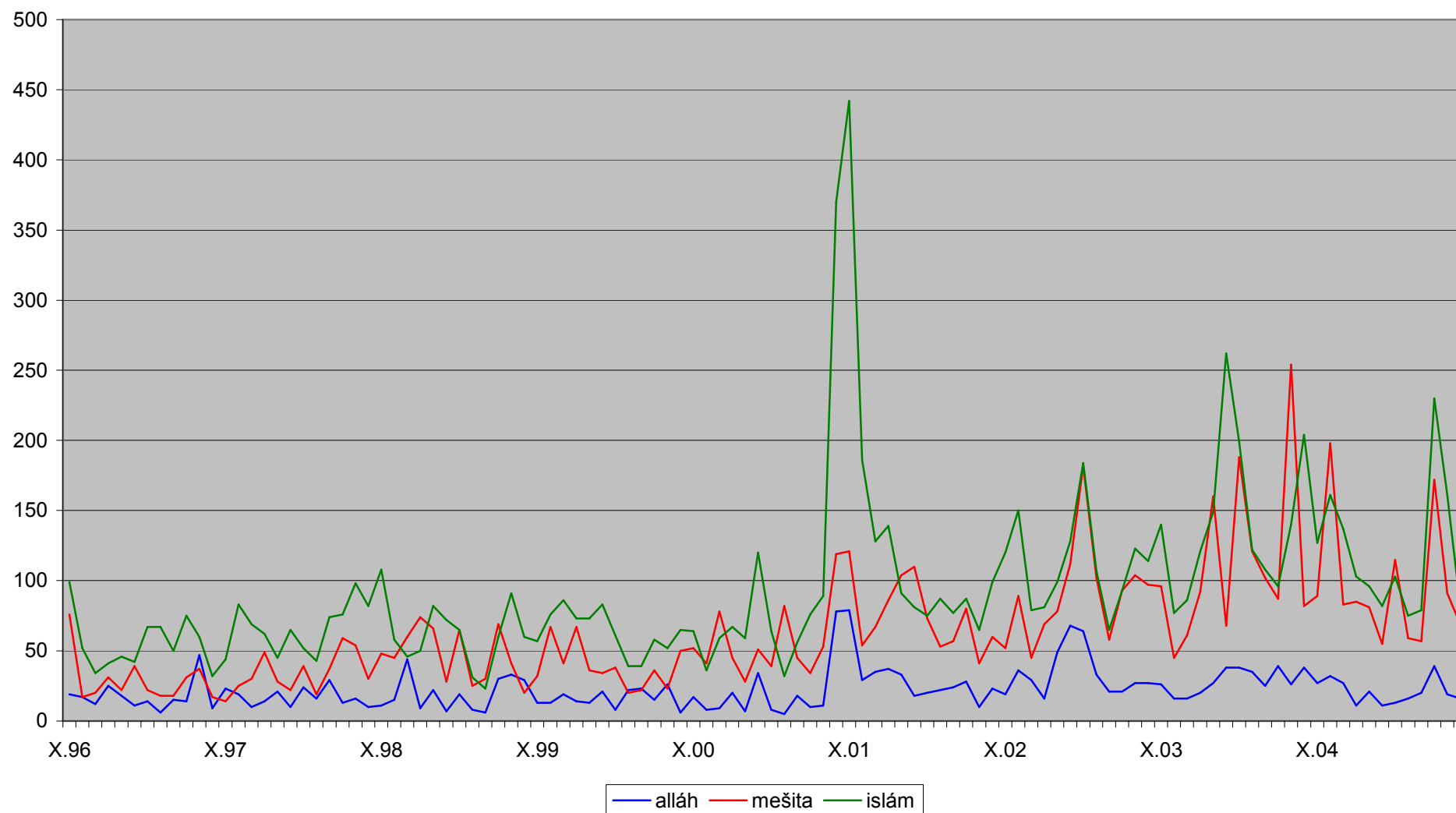
Pokud jde o nejvýraznější krátkodobé nárůsty hodnot, u klíčového slova „Alláh“ k nim dochází z různých důvodů. Například v srpnu 1997 došlo v jižním Libanonu k vyostření střetů mezi izraelskými vojáky a ozbrojenci z hnutí Hizballáh (které bývá uváděno i s překladem „Alláhova strana“). V prosinci 1998 zase tisk věnoval pozornost dočasnému ukončení americko-britských vzdušných operací proti Iráku, k nimž došlo kvůli začátku měsíce ramadánu (a při této příležitosti často cituje muslimy, kteří se v různých souvislostech Alláha dovolávají, případně se o muslimech mluví jako o „vyznavačích Alláha“).

V zásadě podobným způsobem se zvyšuje četnost výskytu tohoto klíčového slova i po newyorských atentátech a v období mezi únorem a dubnem 2003, tedy po začátku války v Iráku. K poslednímu nárůstu pak dochází v červenci 2005, důvodem jsou jak atentáty v Londýně (opět „vyznavači Alláha“), tak vynesení doživotního rozsudku nad vrahem režiséra Theo van Gogha Mohammedem Bouyerim (který prohlásil, že režisér „urazil Alláha“).

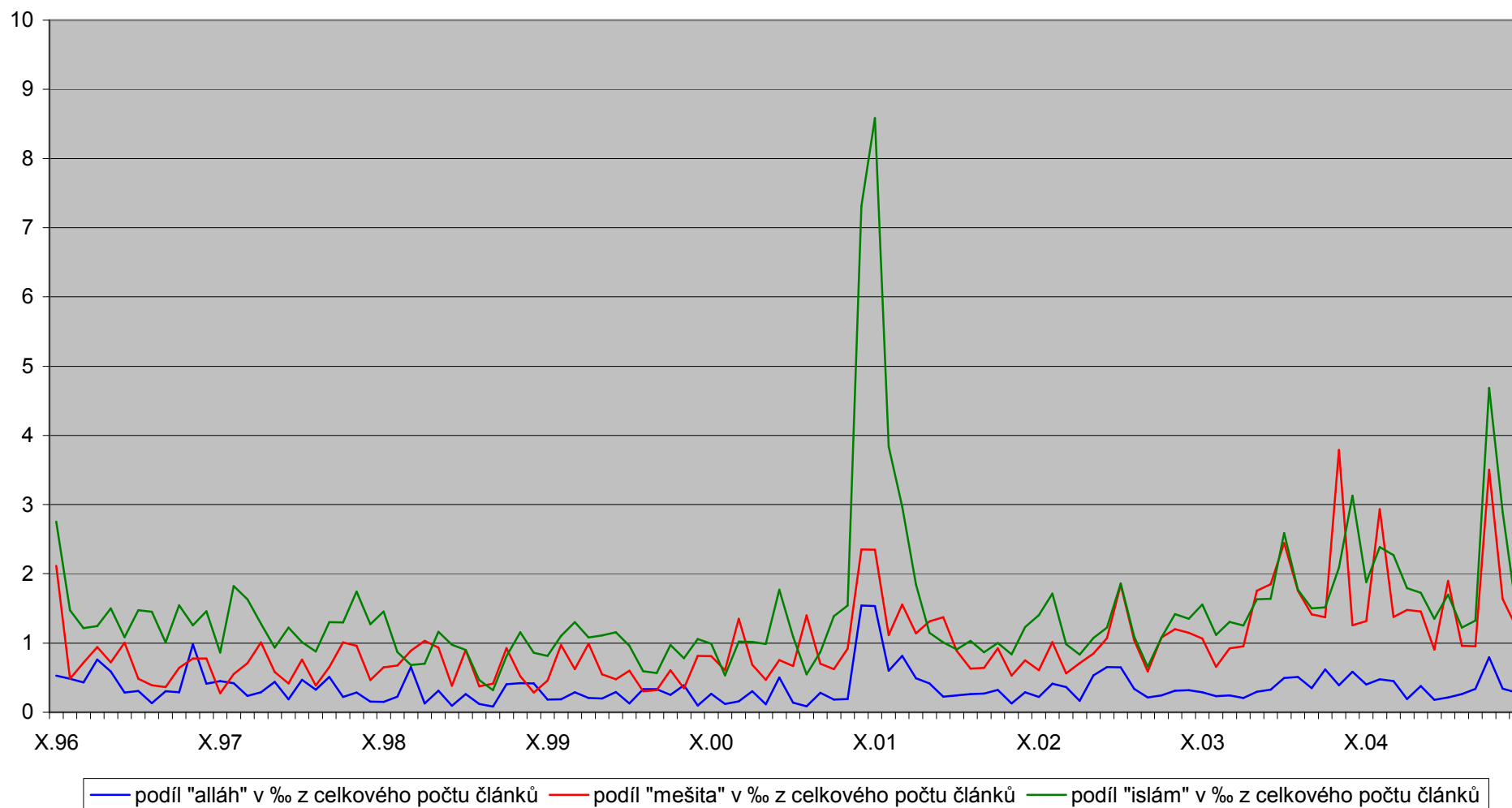
U termínu „mešita“ je první krátkodobý nárůst patrný již v říjnu 1996, kdy došlo ke zničení dvou mešit a řady domů při explozích v severozápadní Bosně, a současně se v u nás objevily protesty proti výstavbě mešity v Brně. V září a říjnu 2001, tedy po newyorských atentátech, se tento termín objevuje v mnoha různých kontextech, které není možné zobecnit. Pak následuje celá série krátkodobých nárůstů, souvisejících s válkou v Iráku, a to především v dubnu 2003 a dubnu, srpnu

a listopadu 2004. Vesměs se jednalo o období intenzivních střetů mezi americkými vojáky a iráckými ozbrojenci, často soustředěné okolo mešit. V případě vůbec nejvyššího nárůstu v srpnu 2004 se pak největší boje odehrávaly přímo o mešitu imáma Aliho v Nadžáfu.

Interpretaci tvaru křivky, vyjadřující podíl článků obsahujících klíčové slovo „islám“, jsem se již věnoval v textu o Grafu 1 a 2. Připomenu pouze specifickou břežna 2004, danou odlišným způsobem zařazování článků do databáze, což má právě u tohoto klíčového slova obrovský vliv na rozdíl mezi podobou Grafu 6A a Grafu 6B pro tento měsíc.

Graf 6A: četnost článků v českém tisku podle klíčových slov

Graf 6B: četnost článků v českém tisku podle klíčových slov, vyjádřená jejich podílem z celku v promile



9.5.10 Termín „islámský šátek“

Na závěr svého výzkumu bych rád krátce věnoval termínům, které se v neobjevily předešlých grafech. Velmi zajímavá je podle mého názoru v Tabulce 1 četnost článků, obsahujících sousloví „muslimský šátek“ (739), „islámský šátek“ (105), nebo v Tabulce 2 konkrétní výrazy burka (614), čádor (52) a hidžáb (30). Tato četnost jasně svědčí o síle diskurzu, který se na toto téma v posledních letech vede. Tento diskurz je přitom velmi obecný, šátek většinou bývá chápán jako symbol „odlišnosti“ západní a islámské kultury a problému jejich soužití.

Není to ale výklad jediný, například britský sociolog Anthony Giddens vidí podstatu tohoto sporu spíše v měnící se pozici žen: *„Ženská identita je součástí frontové linie nového globálního prostředí, v němž žijeme. Ženskost – to, jak se určitá osoba definuje jako žena – již není předem daná, ale stává se něčím, oč se bojuje. Trvání na ženské cudnosti, důsledné rozdělení úkolů mezi ženy a muže či tradiční rodina necharakterizují fundamentalistický proud jen v islámu, ale také v ostatních náboženstvích. Z tohoto důvodu nemá muslimský šátek žádný jednotný význam. Reflektuje pestrost ženských zkušeností a snah po celém světě.“*⁴³

9.5.11. Termín „islamofobie“

Protože je fenomén islamofobie tématem celé této práce, budu se poněkud podrobněji věnovat i výskytu samotného tohoto termínu v českých médiích. Ten se v daném období v databázi objevuje pouze ve 22 článcích, přičemž je třeba zdůraznit, že časové vymezení výzkumu (na období od 1. 10. 1996 do 1. 10. 2005) v tomto případě zahrnuje kompletní výskyt tohoto termínu ve sledovaných médiích vůbec – právě v roce 1996 je totiž použit úplně poprvé.

Ve následujících tabulkách je znázorněna četnost těchto článků chronologicky podle let (Tabulka 5), respektive podle jejich četnosti v jednotlivých titulech (Tabulka 6). V poslední tabulce (Tabulka 7) je pak opět podle četnosti uvedeno, jakým způsobem se termín „islamofobie“ do těchto článků dostal, tedy kdo přesně ho použil.

⁴³ Giddens, A.: Zákaz šátků a identita muslimek. Lidové noviny, 24.1.2004, str. 15.

Tabulka 5

rok	počet článků, obsahujících termín "islamofobie"
1996	3
1997	0
1998	0
1999	0
2000	0
2001	3
2002	0
2003	3
2004	10
2005	3

Z této tabulky vyplývá především to, že si výraz islamofobie hledá v českých médiích místo jen velmi pomalu. Na vysledování jakýchkoliv trendů v jeho používání jsou tato čísla příliš malá.

Tabulka 6

titul periodika	počet článků, obsahujících termín "islamofobie"
Lidové noviny	5
Mladá fronta DNES	3
Hospodářské noviny	3
blisty.cz	3
Právo	2
Týden	2
Denní Telegraph	2
Literární noviny	1
Haló noviny	1

Na základě Tabulky 6 lze konstatovat, že se termín „islamofobie“ již objevil prakticky ve všech nebulvárních denících. I zde ovšem platí, že množství dat není dostatečné k jakékoliv hlubší interpretaci.

Tabulka 7

autor termínu "islamofobie"	počet
citace zahraničních autorů nebo článků	7
Luboš Kropáček	4
citace agenturních a tiskových zpráv	3

citace zpráv EU	2
Martin Novák	2
jordánský princ Hasan bin Talál	1
Dana Braunová	1
Milan Fujda	1
zkratka -rkl-	1

Z Tabulky 7 vyplývá především to, že se termín „islamofobie“ do českých médií dostává zejména prostřednictvím citací. Pokud ho pak ve svém článku použil některý český autor sám, téměř v polovině případů se jednalo o profesora Kropáčka.

Celkově tedy lze konstatovat, že zkoumaný termín dosud nebyl českými novináři a publicisty úplně přijat jako potřebný a funkční. Vzhledem k vývoji v zemích západní Evropy i postoji EU však lze předpokládat, že znalost i používání termínu „islamofobie“ bude nadále stoupat. Je ovšem jen přirozené, že četnost tohoto termínu zde těžko dosáhne podobných hodnot, jako například ve Velké Británii nebo Francii. Jak již bylo řečeno, role islámu v ČR je stále velmi okrajová, a stejný proto přirozeně zůstane i diskurz kolem s ním souvisejících termínů.

9.6. Shrnutí výzkumu

Na závěr interpretativní fáze svého výzkumu bych rád pro přehlednost v několika bodech shrnul to, co v jeho rámci považuji za nejdůležitější. K tomu, co jsem v tomto výzkumu zjistil, se samozřejmě budu vracet v dalších částech mého textu a také v Závěru.

- je možné konstatovat, že se v českém tisku výrazně častěji objevují články obsahující klíčové slovo „islámský“ než klíčové slovo „muslimský“. Naopak poměr výskytu článků obsahujících klíčové slovo „islám“ a „muslim“ je úplně opačný. Existuje tak zjevný trend používání řady ustálených, opakujících se sousloví, který je mnohem silnější u výrazu „islámský“ než „muslimský“.

Z toho lze odvodit, že mediální stereotypizace poznamenává méně muslimy než islám jako takový. Již na začátku této práce jsem konstatoval, že islamofobie se skládá ze dvou poněkud odlišných, ale spolu souvisejících a neoddělitelných částí –

první z nich je odpor vůči islámu (či Islámu) jako takovému, druhou pak odpor proti muslimům jako lidem, zejména imigrantům. Podle míry mediální stereotypizaci se zdá, že první z nich je v ČR o poznání silnější.

- u používání termínu „islamismus“ lze z dlouhodobého hlediska pozorovat jen velmi mírný nárůst. Dá se tedy předpokládat, že bude trvat ještě dlouho, než tento termín vystřídá ve větším množství článků termín „islám“ tam, kde by to bylo na místě.

- v Tabulce 1 je jedním z nejvýraznějších faktů častý výskyt frází se slovy jako extremist, radikál či fundamentalista, stejně jako s nimi souvisejících „_ismů“, tedy extremismus, radikalismus či fundamentalismus. To přitom platí jak o souslovích na bázi slova islámský, tak o souslovích na bázi slova muslimský. Podíváme-li se například na prvních deset nejčastějších sousloví v Tabulce 1, v obou případech jsou mezi nimi čtyři slova tohoto typu („islámský“ radikál, extremist, fundamentalista, terorista; „muslimský“ radikál, fundamentalista, extremist, separatista). Je přitom nepochybné, že všechna tato označení, stejně jako od nich odvozené „_ismy“, jsou v české společnosti chápány negativně.

Zdá se evidentní, že právě četnost a negativnost sousloví na bázi těchto slov velkým dílem přispěla k vytvoření současného negativního mediálního obrazu islámu a muslimů i souvisejících stereotypů. Právě četné opakování těchto sousloví vytváří automatickou reakci, kdy značná část lidí ke slovu „islámský“ jako první asociaci přiřadí právě některý z těchto termínů. Důležitá zde přitom není jen absolutní četnost těchto sousloví, ale i poměr, v jakém jsou tato sousloví na bázi slov „islámský“ a „muslimský“ k celkovému počtu použití zmíněných termínů.

- pokud je výraz fundamentalista uveden v sousloví s nějakým specifikujícím termínem, nejméně v 83% případů je to v souvislosti s islámem či muslimy, u výrazu fundamentalismus je to pak nejméně v 68% případů. Podobné výzkumy byly přitom uskutečněny i v jiných zemích, a to s podobnými výsledky.

Data tedy jasně ukazují, že média výrazně napomáhají ve vytváření a udržování stereotypu, dávajícím fundamentalismus téměř výhradně do souvislosti s islámem či muslimy. Ve skutečnosti vlna fundamentalismu ve srovnatelné míře ovlivnila všechna monoteistická náboženství, ani v rámci islámu pak fundamentalismus rozhodně není hlavním proudem, ale naopak krajností.

Význam pojmů islámský či muslimský fundamentalista (fundamentalismus) používaný v médiích se přitom často liší od významů, které jim ve vědeckém diskurzu přisuzují odborníci na islám. Časté jsou například formulace, označující za islámský fundamentalismus dobrovolné nošení hidžábu, nebo důsledné dodržování hlavních náboženských rituálů, kupříkladu pěti denních modliteb nebo půstu v měsíci ramadánu.

To napomáhá významovému splývání islámu s jeho okrajovými proudy i směry, jež s ním z většinového pohledu nemají již vůbec nic společného. Tento nebezpečný stereotyp lze zkráceně vyjádřit jakousi „rovnicí“ islám=fundamentalismus=terorismus. Na té je nejlépe vidět, že je to právě nejednoznačný termín fundamentalismus, který pomáhá vytvořit přechod mezi dvěma termíny, mezi nimiž je dosud nepřijatelné udělat rovnítko přímo.

- používání termínu „islámský terorismus“ (či terorista), které je z odborného hlediska chybné až islamofobní, je v médiích velmi časté. Naopak správnější termín „islamistický terorismus“ se vyskytuje jen velmi zřídka. Baršou zvolené termíny „teroristický džihadismus“, „apokalyptický džihadismus“ a „salafistický džihadismus“ nebyly ve zkoumaném období použity ani jednou.

- atentáty v Londýně jsou první takovou událostí od 11. září 2001, po kterých četnost výskytu klíčového slova „Al Kajda“ výrazně předčila četnost klíčového slova „Bin Ládín“. Zdá se tak, že mediální přitažlivost osoby Usámy bin Ládina jako symbolu a hlavního viníka terorismu začíná v médiích slábnout, což je zřejmě způsobeno častými dohady o tom, jestli je ještě vůbec naživu.

- Lze konstatovat, že události z 11. 9. 2001 měly zásadní a dlouhodobý vliv na intenzitu diskurzu, týkající se „islámského světa“ a „střetu civilizací“. Naopak, v informování o islámu a muslimech obecně tyto útoky dlouhodobé změny nepřinesly.

10 MEDIÁLNÍ OBRAZ MUSLIMŮ

10.1. Konstrukce mediálního obrazu

V úvodu této kapitoly bych se nejprve rád krátce věnoval některým procesům a mechanismům, které ovlivňují konstrukci mediálního obrazu v obecné rovině.

Práci novinářů je možné chápat jako výsledek rutinních, institucionalizovaných pracovních postupů a internalizovaných profesionálních imperativů. Sociolog Stuart Hall tyto procesy označuje za „sociální produkci zpráv“. Tvrdí, že to, co považujeme za „zprávy“, je konečným produktem složitého procesu, který začíná systematickým výběrem událostí a témat na základě předem daného souboru sociálně konstruovaných kategorií.

Hlavním kritériem zpravodajské hodnoty je především neobvyklost, tedy že událost je neočekávaná a vymyká se běžné každodenní zkušenosti většiny lidí. Následují události, která se týkají elit a supervelmocí, a události dramatické. Mezi nimi jsou ceněny zejména ty, které mohou být personalizovány a u kterých je patrný i určitý emocionální rozměr (humor, sentimentalita, smutek). Nakonec oku zkušeného novináře neujdou ani události s negativním dopadem a obzvláště hodnotné jsou události, které skrývají určitý potenciál do budoucna, tzn. nastolí téma, které je možné později rozvinout dalšími zprávami.

Čím více z uvedených kritérií zpravodajské hodnoty událost splňuje, tím větší je její mediální potenciál a pravděpodobnost, že se s ní setkáme na stránkách novin. Analýzy novinářských praktik ukazují, že mediální zpráva, tj. „sociálně konstruovaná realita“, se může značně lišit od skutečnosti. (Moore-Mezlíková; Nečitelní cizinci, str. 14)

Média navíc nenabízejí události v „syrovém“ stavu, tj. jak je sebrala a zaznamenala, ale události pojmenovávají a řadí do srozumitelného kontextu. I česká média tak na základě uvedených kritérií provádějí selekci, identifikaci a kontextualizaci fragmentovaných zpráv a událostí, aby vyprodukovala zajímavý obraz nejrůzněji definovaných skupin, určený k veřejné spotřebě.

10.2. Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí

Že fenomén islamofobie nelze vnímat pouze v intencích současnosti jsem se snažil ukázat srovnáním současné negativní podoby obrazu muslimů v českých médiích s podobou obrazu Turka v raném novověku, tak jak ho ve své monografii zpracoval historik Tomáš Rataj.⁴⁴

Pokud jde o základní termín „obraz“, Rataj jej vysvětluje jako pojem, který je či má být vytvářen o určitém jevu – například o konkrétním člověku, skupině, etniku, zemi, události apod. Vzniká buď přímým kontaktem, nebo prostřednictvím určitých médií (řečí, psaných textů, vyobrazení). Je zřejmé, že v lidském vědomí každodenně vznikají a přetvářejí se celé řady obrazů. Aby se obraz stal stereotypem, musí se v určitém prostředí ustálit, zpravidla notorickým opakováním. Stereotyp je stabilní obraz v lidském vědomí – především ve vědomí širší komunity, který lze „vyvolat na povrch“ pouhým vyslovením příslušného „hesla“.

Klasickým příkladem stereotypu je přitom obraz určitého národa v očích jiného národa – ať už negativní nebo pozitivní. Zpravidla palčivý dopad mívají obrazy národů sousedních, v nichž se odrážejí složitosti vzájemného soužití, jako v českém národním společenství obraz Němců, ale i Poláků, Slováků, Rusů apod. Ovšem existence a intenzita obrazu cizího národa vůbec nemusí odpovídat míře skutečných kontaktů, spíše závisí na míře a tendenci informací o nich. Důkazem je právě neobyčejná rozšířenost obrazů Turka a turecké hrozby i v těch křesťanských zemích, do nichž byl turecký vliv minimální.

To se týká, s určitou výjimkou nejvýchodnějších regionů Moravy, také českých zemí. Přitom, v české literatuře ze 16. – 18. století, tedy z období raného novověku, byli Turci notoricky rozšířeným tématem. Ve skutečnosti však šlo o svým způsobem globální křesťanský stereotyp a jeho rozšířenost v českém státě je poněkud paradoxně dokladem přínalžitosti tohoto státu k evropskému Západu.

⁴⁴ T. RATAJ, *České země ve stínu pŕlměsíce. Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí*. Praha. Skriptorium, 2002.

Kolektivní stereotypy, které nastavují zásadně pokřivené zrcadlo reality, nejsou vždy jen stálou výzvou k jejich překonávání objektivním poznáním, ale tvoří také zajímavou a nezaujatého zkoumání hodnou kulturní vrstvu v myšlenkovém světě lidského společenství. Dokonce podrobeny takovému zkoumání zpravidla vypovídají daleko více o národu nahlízejícím než o národu nahlíženém.

Podle Rataje by rovněž bylo naivní pojímat obraz Turka, který společnost českého státu přijímala a osvojovala si, jako falešnou deformaci, po jejímž odstranění se nám objeví samotná pravdivá realita. Naopak – nikoli osmanský nepřítel jako takový, ale jeho zažitý obraz vytvářel žitou realitu zkoumané společnosti, a jeho studium je tedy legitimní cestou k jejímu pravděpodobnějšímu poznání.

Pokud jde o metodologii, Rataj hned v úvodu své monografie upozorňuje na fakt, že svou práci s tištěnou literaturou nesleduje přímé stopy obrazu Turka myslích raně novověkých lidí, ale vnější obrysy a hranice dobového diskurzu o tureckém nebezpečí. Jedná se v zásadě o rámec, z něhož nanejvýš pravděpodobně konkrétní názory konkrétních lidí – vzhledem k roli tištěné literatury v dobové společnosti především měšťanů – nevybočovaly. A pokud ano, znamenalo to narušení jejich integrace do hodnotového systému doby. (Rataj 2002, str. 12-15)

To samé přitom do značné míry platí o roli médií v současnosti – v kapitole „Menšiny a média“ jsem citoval Jirákovu tvrzení, že média především musí při veškeré své obsahové pestrosti nabízet sdělení, která budou rezonovat s představami, hodnotami a postoji těch, kteří je konzumují. (Jirák; Nečitelní cizinci, str. 9)

10.2.1. Turek jako synonymum muslima

Hned na začátku je zapotřebí vysvětlit fakt, že zatímco můj text se týká obecně muslimů, Rataj hovoří o „obrazu Turka“. Rataj však v rámci své práce několikrát konstatuje, že nejzákladnější identitu v očích Evropanů představoval fakt, že Turci byli muslimové - tedy že svému jedinému Bohu říkali Alláh a ctili svého proroka Mohameda. Průměrný křesťan by patrně na otázku, proč je Turek jeho nepřítel, odpověděl – tedy pokud by ji vůbec nepovažoval za absurdní – asi tak, že Turek odmítá Krista a ctí *Machométa*. Tato identita byla tak intenzivní, že samotné slovo

Turek bylo vnímáno jako synonymum pojmu *muslim*. Pojmy *muslim* a *islám* nebyly v raném novověku ovšem takřka vůbec známy. V naučné literatuře se jako sebeidentifikace muslimů uvádí označení *musulman* (nebo *muselman*), které získával každý muž v momentě obřezání. Turky a muslimy tedy nedokázal běžný obyvatel Evropy vůbec rozlišit.

Ani tradiční výraz *mohamedáni* (resp. postaru machometáni) nebyl však v raně novověké společnosti příliš obvyklý, označení *Turek* skutečně dostačovalo. Ne náhodou se v nejrůznější dobové literatuře nachází konstatování o třech hlavních světových náboženstvích – křesťanském, židovském a tureckém. A skutečné používání slova *Turek* ve významu muslim obecným lidem máme doloženo mimo jiné díky inkvizičním protokolům.

Proto všechny obrazy a vlastnosti připisované Turkům se automaticky vztahovaly na muslimy a naopak. Islám byl nazýván turecké náboženství, v předešlé době také saracénské náboženství. Turecké svaté písmo, korán, byl všeobecně znám jako *alkorán* (tedy s arabským členem). Zároveň byl ale jmenován jako *zákon turecký*, *zákon saracénský*, *zákon Machométiův*, *zákon machométský* apod. Ještě v roce 1821, když byl v časopise Čechoslováků publikován výtah z Koránu, se mohli čtenáři dočíst o „*turecké bibli, Korán nazvané*“. Turecké dějiny jsou v některých méně poučených textech líčeny od vystoupení Mohameda, aniž by byly rozlišovány odlišné fáze ve vývoji muslimského světa. (Rataj 2002, str. 234)

10.2.2. Turek jako nepřítel

Tímto se již dostáváme k jednotlivým „obrazům“, v nichž se podle Ratajovi interpretace *Turek* (tedy *muslim*) dobovému čtenáři v 16. – 18. století představil. Na první místě musíme konstatovat, že *Turek* byl pro Evropana nepřítelem – ač toto tvrzení je samo o sobě banální. Byl to ovšem patrně nejobecnější stereotyp, v jehož limitech se pohybovala prakticky veškerá tištěná produkce. Pojem nepřátelství je ovšem nutno upřesnit. Turecký národ vystupuje jako „ouhlavní nepřítel všeho křesťanstva“ – tedy jako první a nejdůležitější z řady protivníků křesťanské Evropy. Boj proti němu má mít tedy logicky přednost před všemi ostatními potyčkami a

spory. Roli úhlavního křesťanského nepřítele hráli rovněž Židé, z čehož vidíme, že hlavní podmínkou k získání tohoto „titulu“ nebyla ani tak obávaná vojenská síla, jako spíš mnohdy iracionální strach určitého kulturního okruhu z jiné kultury.

Občas se vyskytující spojení „nepřítel křesťanského jména“ nám dále osvětluje povahu tohoto nepřátelství – cokoliv Turek činí, činí s jediným záměrem, a tím je vykořenění Kristovi víry. To je vlastním a opravdovým motivem jeho expanze do Evropy. Další všeobecně rozšířená charakteristika Turka – „dědičný nepřítel“ – v sobě skrývá přesvědčení, že role Turka jako nepřítele přechází v křesťanství z generace na generaci podle jakéhosi pomyslného kulturně – náboženského „dědičného práva“ (podobně jako například dědičný hřích). Podobným dědičným nepřítelem byl Satan, ďábel – a Turek měl být patrně tímto adjektivem postaven do blízkosti Satana.

Podle obecného přesvědčení literatury raného středověku bylo tedy muslimům samotným vrozeno nepřátelství ke křesťanům, v obecném obrazu byl muslim především rouhačem Krista. A ve svém nepřátelství měl pomocníky v samém nitru křesťanského světa, jak byli přesvědčeni lidé prožívající náboženskou diferenciaci Evropy 16. a 17. století. Touto pátou kolonou, tzv. „pokřtěnými Turky“, byli vždy příslušníci opačné konfese.

Brilantní formulaci ryze duchovní povahy nepřátelského poměru mezi Turky a křesťany vytvořil humanista papež Pius II. Ve svém „misijním“ listu sultánu Mehmedovi II. – adresáta ujišťuje, že k němu vůbec necítí osobní nenávisť, ale duchovně s ním stojí v zásadním nepřátelství. Pokud by ale sultán se svými poddanými přijal Krista místo Mohameda, byl by papež ochoten politicky legitimovat jeho expanzi.

Takto elegantní rozdělení turecké otázky do dvou autonomních rovin bylo ovšem mimo realitu stojícím sofismatem, které nemohlo ovlivnit kolektivní mentalitu. V ní se náboženské pojetí muslimského nepřítele mísilo s koncepcí světského, politického nepřátelství vůči agresorovi a okupantovi, jehož vede motiv podmanit si co nejvíce zemí. Duchovní nepřátelství není to hlavní ve chvíli, kdy je nutné bránit vlast, statky, panovníka, rodinu apod.

Vystupují nám tak na povrch dva základní koncepty pohledu na Turky – náboženský a světský, jež teoreticky vycházeli z jiných argumentačních zdrojů. Ty ovšem mohly pohodlně koexistovat vedle sebe i v rámci jednoho díla. Přesto však lze v dílech smíšeného charakteru často vycítit, který koncept je autorovi více vlastní.

Dá se říci, že v průběhu staletí se tyto akcenty poněkud měnily. Zejména od poloviny 18. století slábl koncept duchovního nepřátelství a důraz se přesouval na politický rozměr, který se zvýrazňoval ve směru státně – dynastické doktríny. Obranu před tureckým nebezpečím jako svoji křesťanskou (či přímo katolickou) povinnost si vložili do své oficiální ideologie rakouští Habsburkové a použili ji jako jeden z ideologických pilířů rodícího se státu.

Základní prvky této ideologie můžeme sledovat už v době Rudolfa II. Jejím zosobněním jsou například oficiální portréty habsburských panovníků, pod jejichž nohama nacházíme – mezi dalšími nezbytnými atributy – spoutané Turky, nebo oslavné životopisy legendárního vojevůdce, prince Evžena Savojského. Důraz kladený na dynastii se ovšem stále více orientoval na stát jako výhradního nositele náboženských i politických funkcí. Poslední klasická „turecká válka“ za Josefa II. byla již doprovázena především odkazy na rakouské vlastenectví a poslušnost vůči starostlivému, otcovskému monarchovi.

Je nepochybné, že v obrazech Turka se objevují prakticky od počátku sledovaného období prvky sekularizace, jež ovšem existovaly vedle ryze náboženské koncepce v poměrně stabilním systému. Sekulární složka by ovšem nezvítězila, kdyby k tomu nevznikly zvláště od poloviny 18. století podmínky – především vytváření instituce moderního státu a jeho ideologie, jež měla náboženský pohled absorbovat a přesměrovat na jiné autority. Pozvolná změna ve způsobu podání Turka, jak jsme ji zaznamenali v dobové literatuře, musela ovšem působit ve směru obdobných změn v kolektivní mentalitě společnosti s jistým zpožděním – a to tím spíše, čím nižší byl stupeň gramotnosti příslušných vrstev.

Proto lze předpokládat, že v širších vrstvách obyvatelstva docházelo k přetváření obrazu Turka ve směru sekularizace až postupně, během 19. století. Nicméně jako nepopiratelný přínos osvícenství druhé poloviny 18. století lze označit

vytvoření reálné možnosti při pohledu na Turky zcela odhodit brýle nepřátelství, jak dokládá anonymní *Handbuch* z roku 1789, a brát je jako jeden z mnoha evropských státních národů. *Handbuch* zde patrně vytvořil maximální, mezní variantu neutrálního pohledu, jíž se společenská mentalita dalšího století mohla přibližovat nebo vzdalovat, ale nepřekročila ji.

Jako nesprávná se však jeví představa o kontinuálním pokroku v sekularizaci myšlení. Dokonce i ve zpravodajství lze například v době „porudolfínské“ vidět jasné posílení náboženského konceptu, a to až do počátku 18. století. Nárůst knižní produkce s muslimskou tematikou je rozhodně pokrokem z hlediska dostupnosti informací ve společnosti, ovšem poskytuje vždy pole působnosti oběma konceptům. A záleží na okolnostech, zda a který z nich toho lépe využije.

Obraz nepřítele jako takový tu tedy zůstává, jen se přesměroval na jiné adresáty, na různé národy či kultury podle dobových souvislostí. Příčinou odumření stereotypu Turka tedy není zmizení naší poptávky po obrazech nepřítele, ale daleko spíše zánik osmanského impéria. Nabízí se nám tudíž představa obrazu nepřítele jako určité konstanty lidských dějin. Jedná se o přirozenou, biologicky či psychologicky danou potřebu člověka, anebo o vlastnost získanou kulturně a tudíž „odnaučitelnou“?

Na takovou otázku nelze na základě jednoho konkrétního výzkumu odpovědět (pokud na ni lze vůbec odpovědět). Za poměrně opodstatněnou tezi však lze považovat tvrzení, že stereotyp nepřítele plnil (a plní) funkci tmelícího prostředku určité společnosti (kultury, civilizace, národa apod.); a tato funkce „směrem dovnitř“ je daleko závažnější než jeho funkce navenek. (Rataj 2002, str. 219-224)

10.2.3. Turek jako přítel

Vnímání Turka jako přítele bylo pochopitelné jen u některých specifických skupin – např. u renegátů, tedy Evropanů přijavších islám, jichž bylo dost v nejrůznějších správních funkcích Vysoké Porty či mezi různými specialisty, kteří našli v osmanské říši lepší uplatnění (lékaři, umělci, technici, řemeslníci, vojenští specialisté). Ti ale nijak nemohli působit na veřejné mínění v českých zemích.

Sympatie k muslimům byly opodstatněné také u komunit perzekuovaných většinou křesťanskou společností – Židů, Cikánů, antitrinitářů, novokřtěnců, českých bratří či nejrůznějších marginálních skupin. V pramenech většinové křesťanské společnosti také obviňování těchto skupin ze sympatií s Turky najdeme. Není však jasné, zda je lze brát vážně, když víme, že z podobných sympatií se obviňovali i křesťané sami navzájem. Navíc z dokumentů Jednoty bratrské bezpečně víme, že jejich vztah k vnějšímu nebezpečí byl spíše neutrální, ale rozhodně ne vstřícný, což vyzývá ke značné opatrnosti.

Mohl se však obraz Turka – přítele objevit i ve vlastní křesťanské společnosti? Tato otázka v sobě skrývá zároveň otázku po skutečné účinnosti protiturecké propagandy mezi podanými. Soudobá literatura samozřejmě takový obraz ani v nejmenším neprodukuje, ale připomíná jej mnohdy nepřímou. Autoři napomenutí a kázání totiž sympatie s Turky neustále kritizovali, což lze snad interpretovat tak, že se s nimi setkávali. Otázkou ovšem zůstává, nakolik měli autoři propagandistických spisů vždy určitou tendenci tyto jevy ve společnosti přeceňovat.

Skutečný výskyt protitureckých nálad ve venkovském i městském prostředí máme ovšem doložen i z jiných pramenů, které svědčí o jejich perzekuci ze strany vrchnosti. Například edikt císaře Karla V. z října 1526 nabádá říšské stavy, aby protitureckým sympatiím mezi poddanými zabránily šířením informací o turecké ukrutnosti. V českých soudních pramenech máme zachován výrok jistého kutnohorského řezníka Brože, za který byl v roce 1532 trestán: „*Žádám milého Boha, by Turek zde pánem byl.*“ Jiný kutnohorský měšťan, Jan Velký, byl v roce 1551 vězněn za to, že chválil Turky, prohlašoval se za jejich přítele a přál jim vítězství v Uhrách. Samotný fakt, že verbální vyjadřování vřelého postoje k muslimskému nepříteli bylo stíhaným deliktem, svědčí o tom, že ho soudobá moc nebrala na lehkou váhu. (Rataj 2002, str. 230 – 231)

10.2.4. Turek jako vyznavač Alláha a ctitel Mohameda

Už z kapitoly 10.2.1, kde je popsáno chápání pojmu „Turek“ jako synonymum pojmu „muslim“ je zřejmé, že všeobecná informovanost o islámu byla v Evropě velmi slabá. V literatuře raného novověku se takřka nevyskytuje muslimské pojmenování Boha – Alláh (a pokud ano, pouze jako obvyklý turecký bojový pokřik), zato prorok Mohamed je někdy s muslimským Bohem mylně ztotožňován. O nuancích, jako jsou různé vnitřní směry v islámu (šiiité a sunnité), ani nemluvě – ty znají jen poučenější autoři naučných děl, zpravidla očití pozorovatelé.

Pražský kavárník Diodato chtěl tuto neznalost napravit zvláštním spisem o „turecké“ (sunnitské) a „perské“ (šiiitské) víře. Patrně až během 18. století tato znalost zobecněla v naučné literatuře. Naopak mnoho informací přinášela literatura o Mohamedově životě. Informace byly ovšem velmi zmatené a šířily se v mnoha variantách, které si navzájem protirečily. Společný byl ovšem výrazně pejorativní tón a snaha vyličít muslimského proroka v co nejčernějších a nejodpudivějších barvách a tím diskreditovat i celé jeho náboženství.

Jedním ze styčných bodů Mohamedových biografí byl moment, kdy je Mohamed učen křesťanským heretickým mnichem (mnichy) a Židem (Židy). Od těch načerpal Mohamed všechny možné bludy, z nichž vystavěl islám. Cíl tohoto líčení je jasný: islám má být podán jako typická křesťansko – judaistická hereze, respektive souhrn herezí raného křesťanství, a Mohamed jako jeden z řady falešných proroků a bludařů, jejichž odsouzením se zabývaly raně křesťanské koncily.

Islám tak nemá nárok na legitimní uznání jako náboženství rovnocenné křesťanskému, muslimové zůstávají v postavení odpadlíků, svedených jedním bludařem, jejichž jediná naděje spočívá v návratu pod patronaci římské kurie. Tento obraz islámu jako sekty byl všeobecně rozšířen v naučné a polemické literatuře i v cestopisech a patrně měl ve zjednodušené podobě vliv na společnost.

Další obraz se skrývá jiném momentu Mohamedova životopisu. Mohamed jako falešný prorok nemohl mít skutečná vidění od Boha, respektive od archanděla Gabriela, který mu měl postupně zjevit celý korán. To vše předstíral, když přednášel lidu, dal si do ucha zrní a na rameno ochočeného holuba, který mu toto zrní z ucha

vyzobával – což mělo působit dojmem, že k němu promlouvá archanděl Gabriel nebo duch svatý. Jiná jeho vnuknutí byla způsobena prostou padoucníci.

Korán bývá titulován velmi nelichotivými výrazy, které mají vyjadřovat jeho smyšlenou podstatu. Mohamedovo náboženství není tedy od Boha, je to dílo člověka – proto se někdy označuje za náboženství pohanské a muslimové jsou nazýváni pohany. Spojení *Turci pohani* se stalo obligátním i v lidové slovesnosti; ještě v písni Hercegovina z roku 1876 slyšíme: „Mohamedáni, hnusní pohani.“

Lze předpokládat, že v tehdejším obecném vědomí nebylo používání pojmu pohan spojeno s nějakým hlubším chápáním jeho smyslu – spíše se mu asi rozumělo jako synonymu pojmu duchovní nepřítel a rouhač Krista. Vzdělaní teologové někdy sáhli po pojmu ateisté, když chtěli poukázat na falešnou, bezbožnou podstatu islámu – také tento výraz byl tehdy vnímán jinak než dnes (tehdy byl ateistou člověk bez pravého Boha či věřící v Boha jen naoko).

Pro obraz islámu bylo tedy podstatné přesvědčení, že Mohamed kázal lži, které si vymyslel. Jeho motivy pak byly především politické, chtěl získat světskou moc a ovládnout Arábii a posléze další země. Podle tohoto obrazu máme tedy co do činění s náboženstvím skrytě politickým, které vzniklo a dále existuje pouze jako vhodný maskovaný nástroj k ovládnutí lidí a zemí. Proto Mohamed sestavil celý systém náboženských regulí, které navenek působí velmi příznivým a zbožným dojmem (pět denních modliteb, rituální čistota, almužny apod.).

Podle soudobého tisku jde však jen o „pěknostvárné obyčeje“ a „ozdobné oku lidskému náboženství“. Proto také Budovec, který měl při psaní Antialkoránu na mysli především tuto „podstatu“ islámu, důrazně odmítá zkoumání tureckých (muslimských) reálií, tj. každodenních zvyků a obyčejů, neboť to považuje za zavádějící a nebezpečné.

Naproti tomu naučná literatura orientovaná humanisticky, a zvláště cestopisy, si všímají každodenního ritu muslimů spíše se sympatiemi. Podle Budovce a dalších pisatelů se tím dopouštějí velkého prohřešku. Evropané, kteří mohou sledovat muslimské pobožnosti, překvapeně zjišťují, že Turci jsou velmi zbožní, pětkrát denně se modlí, předtím se rituálně očišťují, v mešitách mají čisto a ticho, mají

velkou úctou ke svému svatému písmu, dávají hojné almužny apod. To je většinou dáváno do kontrastu s úpadkem zbožnosti v Evropě a někdy též uváděno jako určité vysvětlení osmanských vojenských úspěchů.

Poměrně obecným přesvědčením, minimálně u protestantských literátů, bylo, že islám je náboženství nesmírně hloupé. Jeho jednotlivé části se navzájem vylučují a působí na první pohled zmateně a nelogicky. Tuto nelogičnost vyjádřil alegoricky Komenský v Labyrintu světa, když přirovnal islám ke stromu rostoucímu vzhůru nohama. Lze se domnívat, že tomuto „pohrdání“ napomáhal i zřetelný formální rozdíl mezi spíše prozaickou a chronologicky uspořádanou Biblí a mezi veršovaným Koránem, složeným z chronologicky neuspořádaných súr. Evangelíci byli většinou přesvědčeni, že stačí zveřejnit Korán a tato hloupost vyjde najevo; tištění koránu považovali za nejlepší zbraň proti nebezpečí islamizace Evropy. Katolíci se pak naopak podobných edicí muslimských svatých textů obávali.

Zajímavé je, že legenda o Mohamedovi jako v zásadě pokryteckém tvůrci náboženství, jehož hlavní motivace byly politické, byla velmi stabilní – prakticky v neinovované podobě ji převzal i Handbuch z roku 1789, který ve všech ostatních ohledech opustil nepřátelské stereotypy vůči Turkům. Její reprodukce zde však již nemá propagandistický smysl – je psána věcně a není již doprovázena žádnými invektivami.

Značně překvapivě může dnes působit i další raně novověký obraz islámu v evropské literatuře. Podobně jako Mohamed byl líčen jako velký smilník a chlípník, celý islám byl často podáván jako náboženství pohodlné tělesným chtíčům. Dokladem je už samotná instituce mnohoženství, která byla přirovnávána k praktikám českých adamtů. V podobných barvách vykreslovala polemická literatura velmi často muslimský ráj. Obraz kazí jen jedna drobnost – pisatelé nezatajují, že korán zakazuje konzumaci vína (ovšem zákaz, jak mnohdy zdůrazňují, je přestupován). (Rataj, 234-240)

U žen si pozorovatelé všímají hlavně toho, že nechodí příliš často na veřejnost – pouze na trh a do lázní – a mívají zakrytou tvář. Ta bývá hlavním odlučovacím znakem od evropských žen i na ilustracích. Podle Georgijevice to ovšem činí pouze

znameníjší ženy – tento dnes obecně známý symbol diskriminace žen v muslimském světě je tedy paradoxně vykládán jako distinkce sociálního postavení. (Rataj 2002, str. 257)

Už v 16. století začíná nezaujaté, vědecké studium islámu, jež jej uznává za legitimní náboženství, rovnocenné křesťanství a snaží se ho pochopit objektivní analýzou (jedním z průkopníků byl francouzský učenec G. Postel). V 18. století, ruku v ruce s pokrokem tohoto studia, se vytváří i nový, v podstatě mnohem příznivější obraz islámu jako náboženství praktického a pohodlného pro život. Vznikl pouhým převrácením hodnot u obrazu předešle citovaného. Ten se však zrodil v uzavřených komnatách osvícenců a autorů galantní literatury a žil v „turecké módě“ na dvorech šlechty, knížat a králů; na širší společnost neměl patrně prakticky žádný vliv.

Islám se osvícencům jevil jako jednoduchý a tím praktičtější než nelogická a složitá struktura křesťanství. S tím souvisel i naivní obrázek islámu jako přirozeného náboženství – produkt evropského romantismu. Šlo přitom o stejně nesmyslný mýtus, jako dobové představy o ušlechtilém divochovi.

Evropská společnost však byla nadále konfrontována s tradičními obrazy, jež byly vyjmenovány výše. Popularita jednotlivých obrazů je velmi složitou otázkou a zřejmě závisela na vzdělanosti jednotlivých vrstev. Širší vrstvy obyvatelstva, nedotčené teologickým vzděláním, zůstaly patrně u vědomí, že Turek je pohan (aniž by obsah toho slova blíže chápaly), že má svého *Machométa* (bez bližší vědomosti, kdo to byl), že se rouhá Kristu a chce ho vykořenit, a tudíž je to úhlavní nepřítel. Alespoň tak lze soudit podle obsahu literatury nezabývající se přímo muslimskou věroukou, v níž asi nejhlavnější identitu muslima představuje právě rouhání se Kristu. Zcela utajeno zůstávalo, jak poměrně význačné místo naopak zaujímá Ježíš v muslimských člancích víry (nejvýznamnější prorok před Mohamedem). (Rataj 2002, str. 240-242)

10.2.5. Turek jako ukrutný krvežíznivec

Ukrutnost jako imanentní povahový rys tureckého národa je jednoznačně jeden z nejrozšířenějších obrazů Turka (muslima) vůbec. Prakticky žádné slovesné dílo

s tureckou tematikou v raném novověku se mu nevyhnulo. Krutost byla vlastní už Mohamedovi, který najímal lotry a mordýře, jež posílal loupit a vraždit. Existovalo sousloví turecká ukrutnost, např. v Písničkách o turecké ukrutnosti, hojně vydávaných v 18. století.

Byla však vyjadřována pestrou zásobou dalších výrazů a slovních spojení – *zuřivé a vzteklé ukrutenství, zšelmítý pohanský národ, zkrvavilý národ, trapič Turek, turecká zběř, ten barbarský a ukrutný národ, vzteklá zuřivost, krvavý pes, hltavý vlk, psohlavec, psi národ pohanský, turecký nemilosrdný národ, krve žádostiví a žízniví psi, hrozná a ukrutná tyranství, Turek tyran, turecká zuřivost a vzteklost, tyranská ukrutná zlost, ukrutná vzteklost Turka nepřítel, zlosyn vzteklý pes, tyranská zběř, vzteklá bestie, lítý pohan* – a to vše má i německé ekvivalenty.

Někteří humanisté dávali do souvislosti slova *Turcia* (Turecko) a *trucia* (ukrutnost). Tuto ukrutnost však Turci zaměřují především na nebohé křesťanstvo – *tyran žíznivý křesťanské krve, vylévač a žíznitel krve křesťanské nevinné, drak ten nenasycený krve křesťanské* apod. Představa o turecké zálibě v prolévání křesťanské krve možná trochu zavání mýtem o židovských rituálních vraždách, ale skutečným inspiračním zdrojem zde patrně byly pojmy spojené s pronásledováním prvních křesťanů.

Turecká krutost byla představována v několika poměrně stabilních obrazech. Krutost „na nejvyšší úrovni“ byla patrná v dějinách osmanské expanze – poražení panovníci byli popravováni, nebo i mučeni (srbský král po Kosovu poli, poslední bosenský král, poslední egyptský sultán), dokonce mrtví byli hanobeni (poslední byzantský císař, uherský král Vladislav Varnenčík), jejich rodiny byly przněny a posléze zmasakrovány (byzantská a trapezuntská císařská rodina). Osmanští vládcí si ovšem neváží ani vlastních urozených příbuzných – každý nově instalovaný sultán nechá především povraždit všechny své bratry, aby nemohli ohrozit jeho postavení.

Na rozdíl od humanistických historiků, kteří zkoumali individuální kvality jednotlivých sultánů, autoři spíše nábožensky laděných naučných děl a propagandistických textů mezi sultány nerozlišují a vidí je všechny jednotně jako

kruté tyrany – což má být často patrné i z jejich fyziognomie na přiložených portrétech („*přeukrutné tvářnosti*“).

V obsazených vesnicích a dobytých městech jsou bez milosti masakrováni domorodí křesťané – staří i mladí, ženy i děti. Ženy jsou před pobitím pochopitelně zprzněny; někdy jsou pověšeny a z jejich pohlaví si Turci učiní terč pro střelení z luku. Děti jsou matkám brány od prsů (často zdůrazňováno), ba dokonce těhotným ženám jsou vyřezávány plody z břicha.

Zvláště vraždění dětí, se zřetelnými odkazy k biblickému motivu vraždění nevinňátek, bývá názorně líčeno a zobrazováno – včetně rozsekávání šavlí vejplů nebo napichování na kopí či na kůly v plotu. Poněkud větší chlapani jsou odváděni do zvláštních zařízení na převýchovu, kde se z nich stávají janičáři – tedy členové elitního pěšího sboru, v němž jsou nuceni pozvednout meč proti své vlasti.

Zdraví dospělí lidé jsou Turky bráni do zajetí a odváděni do velmi žalostivého otroctví do Turecka. Velmi plastický a detailní popis osudů těchto zajatců na základě osobní zkušenosti nabídl čtenářům chorvatský mnich B. Georgijević, který strávil v zajetí třináct let. Jeho líčení používali prakticky všichni další autoři, kteří o této problematice ve větší míře píší. A jde opět o oblíbenou látku tvůrců dřevořezů, často spojovanou s předchozím motivem povražděných dětí.

Viděli jsme, že obrazy hrůzy, již působí Turci při svých taženích, byly tvořeny pomocí poměrně starých a tradičních forem tak, aby vzbudily co největší lítost. Proto takový důraz na vraždění dětí, znásilňování žen a násilné rozdělování rodin. Je zbytečné se zde zabývat realitou tureckých nájezdů, objektem našeho zájmu je šíření informací o něm. Obrazy hrůzy byly masivně rozšiřovány formou letáků, novin, historicko – publicistických textů, kázání a napomenutí, úředních výnosů, a zprostředkovaně také prostřednictvím naučné literatury. Větší názornosti pomáhaly ilustrace.

Některé doklady svědčí o tom, že na jejich šíření měly zájem vládnoucí kruhy, kurie, císař apod. – např. již zmíněný edikt císaře Karla V. z roku 1526, nařizující v Říši šíření informací o turecké ukrutnosti. Lze to chápat jako doklad rostoucí váhy

„veřejného mínění“ v raném novověku, ale nesmíme ztrácet ze zřetele, že tehdejší veřejné mínění rozhodně bylo sociálně užší než to dnešní.

Cílem takové propagandy bylo patrně vyvolat strach z tureckých nájezdníků v zemích, které je na vlastní kůži dosud nepoznaly, a tím přimět vrstvy, jež měly určitý vliv na daňové příjmy panovníka, aby ochotněji souhlasily s financováním vojenských tažení proti litému pohanovi. Spontánnímu šíření strachu napomáhala nedokonalá dobová výměna informací, která ponechávala široký prostor nejruznějším fámám a poplašným zprávám.

Je otevřenou otázkou, nakolik byla propaganda tureckého strachu opravdu vhodným nástrojem k vyvolání bojové nálady. Ve společnosti prosycené všudypřítomnými eschatologickými vizemi mohla přijít i reakce právě opačná – defetistická. Ta, spojená s obecným povědomím o obrovské síle osmanského impéria, mohla vyvolat hlasy po dobrovolné rezignaci a přijetí tureckého jha. Některé texty vojenko – politické propagandy to vytušily, a proto s takovými poráženeckými názory preventivně polemizují.

Propaganda našla i další odpověď – od doby Rudolfa II. máme především v novinách doloženou snahu přesvědčit čtenáře o porazitelnosti Turků a o relativní snadnosti této věci. Turci jsou podle těchto textů od vypuknutí patnáctileté války zachvázeni strachem z císařských zbraní a houfně opouštějí své uherské základny. Porážka jsou líčeny jako poměrně mírné, nebo jsou vůbec tajeny; zato i drobné vítězství si může vysloužit tisk radostné noviny. V ilustracích jsou někdy vyobrazeni strachem poskakující muslimové či naříkající sultán po ztrátě konkrétních pevností (zvláště na konci 17. století). Tendenční zprávy o zdárném průběhu války měly přesvědčit obyvatelstvo, aby neváhalo financovat její další průběh.

Soudě podle vydávané literatury lidového čtení, obraz turecké ukrutnosti žil ve společnosti rozhodně ještě na konci 18. století. Také v 19. století máme doloženy protiturecké nálady v Evropě a obviňování Osmanů z krutosti, a to zpravidla během povstání balkánských národů. Při zachování obrazu turecké krutosti se však postupně měnila jeho pozice v mentalitě evropské společnosti. S koncem expanze osmanského impéria a slábnutím jeho vojenské síly zanikal pocit strachu z Turků. Objektem

muslimského tyranství nadále byly pouze podmaněné národy na Balkáně či jinde, což vyvolávalo v Evropě spíše hněv.

Křesťanské státy si byly vědomy své vojenské převahy. V 18. století se také zrodil pojem „lidských práv“ – a ukrutní Turci se stali jejich typickými porušovateli. S modernizací evropské společnosti získávala osmanská krutost navíc nádech kulturní méněcennosti (barbarství) tureckého, či obecněji orientálního světa. Ukrutnost se stala známkou nižšího civilizačního stupně, který tato část světa dosahuje oproti nositelce pokroku, Evropě. Není přitom třeba dodávat, že toto pojetí dávalo zároveň Evropanům domnělé oprávnění chovat se k jiným kulturám jako kolonizátoři. (Rataj 2002, str. 262-275)

10.3. Porovnání raně novověkého a současného obrazu muslimů

Negativní stereotyp muslimů a islámu žije dodnes, ovšem zažil podstatné proměny. To se samozřejmě týká hned prvního z Ratajových „obrazů“, tedy „Turek jako synonymum muslima“. I dnes přitom dochází k podobnému matení pojmů, kdy jsou za synonymum „muslima“ často považováni „Arabové“, ač je tím zcela nesmyslně ignorována existence rozsáhlého muslimského nearabského světa.

Obraz nepřítele jako takový tu tedy zůstává, jen se, Ratajovými slovy, *„přesměroval na jiné adresáty – na muslimy obecně, na Araby (kteří se „vynořili“ po rozpadu osmanské říše a kteří dnes často splývají s muslimy obecně, čímž jsou skutečnými nástupci Turků v našem podvědomí) a na různé blízké i vzdálenější národy či kultury podle dobových souvislostí. Příčinou odumření stereotypu Turka tedy není zmizení naší poptávky po obrazech nepřítele, ale daleko spíše zánik osmanského impéria a vůbec celkový rozpad starého světa.“* (Rataj 2002, str. 242)

Dalším Ratajovým obrazem byl „Turek jako nepřítel“, „jako „ouhlavní nepřítel všeho křesťanstva“, tedy jako první a nejdůležitější z řady protivníků křesťanské Evropy. Dá se říci, že podobně, i když vesměs bez takto explicitních vyjádření, je dnes vnímán vztah „islámského světa“ a „západního světa“.⁴⁵

⁴⁵ Vzdávající vliv Číny je zatím mnohem častěji reflektován spíše v ekonomické rovině

Pokud jde o obraz „Turek jako přítel“, lze konstatovat, že nepochybně došlo k pozitivním změnám. Dá se říci, že u nás dnes existuje celá řada humanisticky orientovaných odborníků na islám nebo obecněji intelektuálů, kteří ve svých textech poskytují širší prostor myšlenkám, které mohou sloužit jako pozitivní vklad v dialogu Islámu se Západem, než postojům odlišným či protikladným. Vzhledem k síle negativních obrazů a stereotypů ve vztahu k muslimům a islámu však lze usuzovat, že jejich názory nenacházejí větší ohlas.

Co se týká obrazu „Turek jako vyznavač Alláha a ctitel Mohammeda“, v jehož rámci Rataj představil obvyklé soudobé informace o islámu a muslimech, i zde lze samozřejmě pozorovat změny. Základní fakta o islámu jsou dnes obecně známá, chyby se v médiích objevují zejména v nesprávných paralelách mezi křesťanstvím a islámem (Korán jako „muslimská Bible“, mešita jako „muslimský kostel“, postava proroka Muhammada jako protějšek Ježíše apod.)

Pokud jde o obraz islámu jako sekty či hereze křesťanství, ten dnes nemá větší váhu. Důvodem samozřejmě je, že islám je dnes rozšířenou a mocnou náboženskou soustavou, naopak sekta je vnímána jako něco relativně malého a institucionálně nezakotveného. Stejně tak označení muslimů za „pohany“ je v rozporu se současným chápáním tohoto slova – my tímto slovem většinou označujeme buď vyznavače předkřesťanských polyteistických kultů, nebo naopak lidi bez náboženství, ateisty.

Stejně jako kdysi, i dnes je muslimská zbožnost a plné mešity dávána do kontrastu s úpadkem zbožnosti západního světa. Ovšem tento „obraz velké muslimské zbožnosti“, často obdivovaný nábožensky zjitřenou a úpadku víry se obávající Evropou, se proměnil v pravý opak – v obraz náboženského fanatismu ve stylu tmářského středověku, jehož se dnešní sekularizovaná evropská (euroamerická) civilizace obává. Proměnu tohoto stereotypu přitom nezapříčinil vývoj islámských zemí k fanatismu, ale daleko spíše rozsáhlá sekularizace našeho vlastního kulturního okruhu; v muslimské části světa sekularizace srovnatelných rozměrů neproběhla.

Vinit muslimy z pokrytectví a zbožnosti „jen naoko“ by tak dnes asi nikoho nenapadlo. Nyní je tento obraz nepotřebný, protože podle dnešního předpokladu je „vrozené“ nepřátelství vůči křesťanskému Západu vepsáno do samotných základů islámu (džihád). A proto je problém spatřován právě v upřímném prožívání náboženství u muslimů a přílišné váze náboženství v jejich společnosti (někdy spočívající v přímém podílu na vládě).

Podobně nesmyslně by dnes znělo obvinění islámu z pohodlnosti vůči tělesným rozkoším. V očích členů naší společnosti je islám naopak často charakterizován rigidností a přísností vůči světským radostem.

Na druhou stranu, pojetí islámu jako hloupého, tedy iracionálního náboženství, přetrvávalo, dokonce dnes daleko lépe koresponduje s obrazem fanatismu. Stejně tak je stále aktuální přesvědčení, že islám je náboženství politické, vhodné jako maskovaný nástroj k ovládnutí lidí či zemí.

Příznačné také je, jak intenzivně si dnešní společnost všímá diskriminace žen, což raně novověká literatura ponechávala buď bez komentáře, anebo naopak viděla klady života muslimských žen. Příčinou je opět proměna naší společnosti v důsledku postupující emancipace žen oproti daleko pomalejšímu vývoji těchto poměrů v muslimském světě.

Podle Rataje tak obraz islámu před námi vyvstává jako nedílná součást evropské kultury – jí poskytuje jeden z nástrojů vlastního vymezení se a proměňuje se ani ne tak v závislosti na vývoji islámské civilizace, ale především v souvislosti s vývojem a proměnami samotného evropského „křesťanského“ světa jakožto nositele obrazu. (Rataj 2002, 243)

Posledním Ratajovým obrazem byl „Turek jako ukrutný krvežíznivec“. I zde se tento obraz odpoutal od Turků, jim připisovaná agresivita byla vztažena na Islám obecně a je dokonce hledána v ustanoveních Koránu. Vykreslování obrazu nepřítele jako ukrutného krvežíznivce přitom není žádnou kuriozitou, ale (jak ukazují moderní dějiny) stalo se naopak osvědčenou součástí moderní válečné propagandy 19. a 20. století.

10.4. Mediální obraz muslimů v USA

Toto téma bych rád pro srovnání uzavřel Kropáčkovými závěry, kterými na základě tamních výzkumů filmových a televizních stereotypů hodnotí zobrazování Arabů a muslimů pro americkou veřejnost. Píše, že v minulých desetiletích se postupně vytrácely stereotypní obrazy různých cizinců nepatřících k většinovému *my*, jimiž zajišťovaly lidovou zábavu hollywoodské i jiné filmy a laciná četba.

Podle žánru tito nehrdinští cizáci jsou vždy buď krutí, nebo primitivní a směšní. Dnes se ovšem v Hollywoodu již opravdu nesluší pojímat Itala samozřejmě vždy jako mafiosa, Ira jako opilce, Žida jako chamtivého lakomce, Inda jako podlézavce, Afričana jako primitiva, či Hispánie jako zákeřného a přihlouplého chlapa, na něhož se nikdy nelze spolehnout. Pouze obraz Arabů (nebo bez rozlišení jiných lidí z Blízkého a Středního východu) se sice modernizoval, ale zůstává zřetelně negativní; anglicky se tu hovoří o stereotypu tří B: miliardář (billionaire), terorista (bomber), se zálibou v břišních tanečnicích (belly dancers).

Nejde jen o nevinná, humorná zjištění. Mnohaletý výzkumný projekt profesora masové komunikace Jacka G. Shaheena⁴⁶ zahrnul stereotypní zobrazování Arabů a muslimů od slavných filmů s Rudolphem Valentinem (Šejk, 1920, a Šejkův syn, 1926) až po snímky z první poloviny 90. let. Pouštní šejky a otrokáře vystřídali od 70. let ropní šejchové a nakonec teroristé, kteří se modlí a pak vraždí. Vedle kýčů a návykových karikatur se stále více prosazují seriály a akční filmy kladoucí důraz na fundamentalistickou omezenost, teroristické záměry a mnohostrannou špatnost barbarů zalidňujících islámský Orient. (Kropáček 2002, str. 139 – 140)

⁴⁶ J. SHAHEEN, *Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture.*, Washington D. C.: Center for Muslim-Christian Understanding: History and International Affairs, Georgetown University, 1997.

11 FUNDAMENTALISMUS V RÁMCI RŮZNÝCH NÁBOŽENSKÝCH KONTEXTŮ

Jak jsem již uvedl ve výzkumu, asi nejnebezpečnějším současným islamofobním stereotypem je vytváření přímé souvislosti mezi islámem, jeho krajními podobami a netolerancí či násilím. Tento stereotyp lze zjednodušeně vyjádřit pomocí „rovnice“ islám = fundamentalismus = terorismus.

Abych prokázal chybnost tohoto zažitého islamofobního stereotypu, velcímu automaticky přiřadit ke slovu „fundamentalismus“ adjektivum „islámský“, budu se nyní stručně věnovat fenoménu nárůstu fundamentalismu od druhé poloviny sedmdesátých let 20. století také v rámci tří dalších rozdílných náboženských kontextů - evropského katolicismu, severoamerického protestantismu a judaismu v Izraeli i diaspoře. Jde mi o to ukázat, že tato mohutná vlna „odmítnutí laickosti“ se přehnala celým světem, a jde tedy nutně o fenomén překračující hranice islámu. Tuto problematiku jsem podrobněji zpracoval ve své diplomové práci (Vesecký; Islamofobie, Praha, 2003), celé téma pak komplexně zpracovává Gilles Kepel.⁴⁷

Zvrat ve vztazích mezi náboženstvím a politikou podle Kepela nastává v sedmdesátých letech. Zdálo se, že od konce druhé světové války si oblast politiky rozhodným způsobem vydobyla ve vztahu k náboženství autonomii, což bylo vyústěním procesu, za jehož iniciátory jsou obecně považováni osvícenší filozofové. Vliv náboženství se omezil na soukromou nebo rodinnou sféru a vypadalo to, že organizaci společnosti inspiruje už jen nepřímý, jako pozůstatek minulosti. Během šedesátých let pak došlo k takovému uvolnění pouta mezi náboženstvím a společenským řádem, že to církevní vzdělanci začali považovat za znepokojivé. Některé náboženské instituce se jako reakci na tuto situaci snažily přizpůsobit své učení „moderním“ hodnotám společnosti, vyhledávat a jasně vyjádřit moderní cíle. K podobným jevům „modernizace“ přitom docházelo i v islámském světě.⁴⁸

⁴⁷ G. KEPEL, *Boží pomsta*. Brno: Atlantis, 1996.

⁴⁸ Kepel uvádí, že například i hinduismus či šintoismus vykazují ve svém nedávné vývoji rysy srovnatelné s tím, co se děje ve třech zkoumaných „náboženstvích Knihy“.

Ke zvratu dochází kolem roku 1975. Formuje se nový směr, jehož cílem už není přizpůsobit se světským hodnotám, nýbrž vrátit posvátný základ organizaci společnosti - a v případě potřeby tuto společnost změnit. Tento proud nejružnějším způsobem hlásá překonání zbankrotované modernosti, jejíž nezdary a bezvýchodnost jsou přisuzovány nepřítomností Boží. Ve všech případech je společnosti vytýkána její rozdrobenost, absence celkového projektu, s nímž by se bylo možno ztotožnit. Prázdnota světsky zaměřených utopií, liberální a marxistické, je pak reprezentována konkrétními projevy - konzumním egoismem na Západě a represivně řízeným nedostatkem na Východě a ve třetím světě.

11.1. Evropský katolicismus

Jako první se v tomto stručném srovnání budu věnovat katolické Evropě. Obrovskou roli zde hraje pontifikát Jana Pavla II. (1978-2005), jehož základem je potvrzení katolických hodnot a identity, snaha vrátit „postmodernímu“ světu smysl, etiku a řád. Hovoří se o „druhé evangelizaci Evropy“, jejímž dalším silným impulsem je posléze rozklad komunismu a uvolnění obrovského ideologického prostoru, do té doby přísně kontrolovaného marxismem.

Východiskem rechristianizace, prosazující se od poloviny sedmdesátých let, je pesimistické hodnocení vývoje sekularizovaného světa, obava, že se pokrok vědy vymkne lidské kontrole. Hlavní překážkou na cestě k rechristianizaci je zatlačení náboženství do privátní sféry, často na základě striktních zákonných ustanovení. Hlavním cílem je tady obnovení „veřejnoprávního postavení“ církve, a to kombinací boje „shora“ (tedy tlaku na stát) a zdola (tedy aktivizace širších vrstev společnosti).

Mezi nejsilnější rechristianizační hnutí patří *Jednota a Osvobození* (JO), které vzniklo v Itálii v padesátých letech, ale skutečných úspěchů dosáhlo až v letech sedmdesátých. Založil je don Luigi Giussani jako odezvu na stanoviska kardinálů Lustigera a Ratzingera, kteří jsou skutečným ztělesněním celého tohoto hnutí proti laickosti. Hnutí JO v pozdních šedesátých letech zaujímá místo uprázdněné zaniklým studentským hnutím a daří se jí mezi mládeží získat trvalé pozice. Ačkoliv zpočátku dávalo přednost rechristianizaci zdola, tj. skrz sociální činnost, snažilo se

nicméně působit i na státní moc a v letech 1974 až 1989 zapustilo kořeny v italském politickém systému a v okolí papeže. Konflikt s hlavním proudem církve ji však v roce 1990 přinutil vrátit se k práci v členské základně - to je osud, který postihuje naprostou většinu podobných hnutí kdekoliv na světě.

Přítomnost hnutí JO ve společnosti je členěna celou řadou přesně zaměřených organizačních struktur. Východiskem je místní pospolitost JO, která je místem diskuzí, komunikace a vzájemného prohlubování víry. Členové se zde společně účastní obřadů a služeb Božích a získávají tak zkušenost „úplného křesťanského života,“ který se rozchází s logikou laicizované společnosti. Kolem této pospolitosti se vytvářejí sdružení dvojího typu. První působí ve světě přímo dobročinností nebo politickou činností, druhé sdružují ve zvláštních organizacích nejvzdělanější a nejzapálenější stoupence hnutí. Ti se převážně nerekrutují z „nižších“ vrstev obyvatelstva, nýbrž zahrnují vysoké procento diplomovaných absolventů laického školství, mladých i starších, se zřetelnou převahou technického zaměření. Způsob, jakým popisují společnost, jak provádějí diagnózu její krize a jakou terapii pro ni hlásají, je poplatný způsobu myšlení, jež získali v lavicích škol, které jsou samy o sobě tím nejtypičtějším produktem modernosti, jejíž směr chtějí změnit. Tento popis se ovšem do detailů shoduje s typickými islamistickými „bradatými inženýry“ a ukazuje, že podobnost mezi těmito hnutími není jen náhodná. Způsob, jakým si tito lidé na podporu svých tezí přivlastňují posvátné texty, se přitom značně odchyluje od učené tradice ulamá, kněží či rabínů.

Italské hnutí JO jsem vybral jako typickou ukázkou, ovšem podobná (i když často ne tak úspěšná) hnutí působí po celé Evropě. Například ve Francii je počet lidí, kteří jsou při rozjímání či na shromážděních podobnými hnutími osloveni, odhadován na 200 000.⁴⁹ Je ovšem třeba říci, že naprostá většina modlitebních a charismatických pospolitostí není schopna provádět podobně propracovanou rechristianizaci „zdola“ i „shora“ jako JO a primárně si nekladou jiný cíl než rozšiřování svých komunitárních struktur. (Kepel 1996, str. 47-86)

⁴⁹ D. HERVIEU-LEGER, *Katolický charismatismus a instituce*, *Le Retour des certitudes*, s. 223 - in G. KEPEL, *Boží pomsta*, Brno, Atlantis, 1996.

11.2. Americký protestantismus

Jak jsem již uvedl dříve, jsou to právě USA, kde se ve dvacátých letech 20. století poprvé objevil termín fundamentalismus. Ten se projevuje odporem k modernismu a liberalismu a je definován především vírou v absolutní neomylnost bible, přičemž tradičně nejsilnější je v jižních státech, tzv. „Bible belt“. Všeobecně známým se stal díky případu Johna T. Scopesa, mladého profesora biologie na státním lyceu v Tennessee, jež ve své výuce používal učebnice mluvící o vývoji druhů. Tím porušoval zákony státu a šel proto roku 1925 před soud, který na dlouhou dobu fundamentalistické hnutí v USA zesměšnil. Tisk totiž škodolibě reprodukoval ubohé argumenty, jež byly proti Scopesovi použity v situaci, kdy naopak přední členové tehdejší intelektuální a vědecké elity svědčili v jeho prospěch.

Navzdory tomu však tato extrémní forma amerického náboženství poražena nebyla, hned po druhé světové válce nacházejí blízké spojence na politické scéně, především mezi „zuřivými“ antikomunisty. Tehdy také dochází k rozpolcení hnutí - určitá část hnutí, odsuzující toto spojení s extrémní pravicí, začíná používat vlastní označení evangelikálové, a soustřeďuje se na aktivismus „zdola“. Doménou fundamentalistů pak zůstává působení na státní aparát, tedy „shora“ (je samozřejmé, že toto rozdělení je poněkud zjednodušující, ale v hlavních rysech platné).

Evangelikálové dovedli velmi dobře pracovat s velkými masami lidí. Techniku mobilních *revivalů*, masových shromáždění pod skládacím šapitó, dovedl téměř k dokonalosti již Billy Sunday (1862 - 1935). Při velkých mítincích dosahoval obrovského napětí v publiku kázáním, ve kterém se líčení věčných útrap, jež očekává hříšníky, střídalo s příslibem největší naděje pro ty, kdo se po skončení obřadu obrátí na víru Kristovu. A protože odpuštění hříchů svědčí dary, zemřeli Sunday i jeho kolegové, vesměs zdatní obchodníci, jako velmi bohatí lidé. I když tyto evangelikálové nebyli výslovnými hlasateli nějakého politického poselství, těšili se značné přízni vládních kruhů díky své schopnosti vštěpovat masám posluchačů „křesťanské hodnoty“, které je, jak se očekávalo, ochrání před nákazou ideami marxismu a socialismu.

O další krok dále posunul po druhé světové válce tuto techniku další z průkopnických evangelizátorů, Billy Graham. Kombinuje ji totiž s všestranným používáním masových sdělovacích prostředků: tisku, rozhlasu a posléze i televize. Mladého kazatele totiž výrazně podpořil tiskový magnát W. R. Hearst (vzor pro slavný film *Citizen Kane*), díky čemuž se Graham stává osobností známou po celých Spojených státech. V roce 1950 má rozhlasová kázání, jimiž zasahuje 15 milionů posluchačů, v roce 1951 se objevuje v televizi. Stává se celebritou americkou a později i světovou, což rozhodujícím způsobem přispěje k tomu, že evangelické poselství překročí meze, do nichž bylo původně v převážné míře uzavřeno, totiž meze světa málo vzdělaných vrstev jižanského obyvatelstva „pásu bible“. Byl to tedy právě Billy Graham, kdo změnil evangelické náboženství v ústřední kulturní fenomén (*mainstream*). Důvěrně se stýkal s americkými prezidenty, zvláště Richardem Nixonem, jejichž oficiálním kaplanem byl až do chvíle, kdy byl u Ronalda Reagana vystřídán Jerry Falwellem. Velmi však dbal na to, aby jeho slova neměla výslovně politický obsah, neboť si dobře uvědomoval menší přitažlivost skutečného fundamentalismu.

Je třeba si uvědomit, že i přes těsné spojení s vládní mocí se i slavní evangelizátoři často uchylovali k praktikám, připomínajícím spíše středověk. Příkladem může být Oral Roberts, jež si v roce 1947 buduje svůj hlavní stan v Tulse v Oklahomě. Z tohoto geografického středu USA na všechny strany podniká svá „křížová tažení za Krista“, přičemž techniku svých předchůdců zdokonalil směrem k gigantismu - každý rok si stanoví získat pro Krista milion duší. V roce 1954 si Roberts začíná kupovat čas v televizním vysílání, takže i každý televizní divák může vidět, jak vkládá ruce na nemocné a křičí na ně „*Heal*“ („Uzdrav se!“). Jen vzácně je přítom účinek okamžitý, ovšem u některých pacientů, kteří vykazují somatické symptomy poruch psychického původu, dochází k úlevě v důsledku šoku. Vkládáním rukou pak Roberts vyhání d'ábla, který do člověka vstoupil, a ve jménu Boha, jehož médiem je, ho donutí vyjít. Výkřik, který „posedlý“ vyrazí ve vrcholném okamžiku napětí a který je obvykle předzvěstí mdlob, je považován za vzteklý výkřik satana, přinuceného vzdát se své oběti. Je ovšem třeba říci, že podobné praktiky odsuzují i

fundamentalisté, jejichž pojetí náboženství je mnohem více politické a lidi jako Roberts podle nich škodí společné věci.

Od konce sedmdesátých let, kdy je Jerry Falwellem založeno hnutí Morální většina (1979), dovolávající se evangelismu a fundamentalismu, existuje tendence tyto dva pojmy zaměňovat. Ve svém akčním programu Falwell píše, že pět hlavních problémů, jimž musejí morální Američané čelit, je interrupce, homosexualita, pornografie, humanismus a destrukce rodiny. K vyléčení těchto neduhů už nestačí, aby člověk sám byl spasen - je třeba spasit Ameriku. S hnutími tohoto typu vzniká v USA nová politicko náboženská kultura. Z fundamentalistické tradice poválečných let přejímá zájem o oblast politiky - ale chce ji ovládnout pomocí individuální morálky, která je v sekularizované společnosti ohrožena (nikoliv už pomocí antikomunismu jako v poválečné době). Z evangelické tradice přebírá formy masové mobilizace a resocializační struktury, ale vede je k překonání stádia vytváření nepolitických uskupení zapojením do transformace politického řádu.

V prezidentských volbách 1980 se evangelismu dovolávají všichni tři hlavní kandidáti - Anderson, Carter i Reagan. Právě vítězný Reagan se během volební kampaně vyznává ze svých pochybností o platnosti Darwinovi teorie a vyjadřuje názor, že teorie Božího stvoření by měla být ve školách vyučována paralelně s ní; kritizuje neutrální výchovný systém zbavený etiky a přisuzuje mu rozhodující podíl na růstu kriminality a toxikomanie - což jsou vesměs témata, která jsou ve shodě s tezemi radikálních fundamentalistů. Jeho úspěch v roce 1980 i v roce 1984 si pak přivlastňovala všechna fundamentalistická hnutí „nové křesťanské pravice“. Je třeba zdůraznit, že počet lidí, považujících se za evangelikály byl už v této době značný a nadále prudce stoupal - podle výzkumů veřejného mínění to v roce 1978 bylo 22 %, zatímco v roce 1986 už 33% dospělého obyvatelstva (tedy asi 58 milionů lidí).

Celkově tedy výrazně přibývá příznivců oné „rechristianizace shora“, kteří jsou často součástí nastupující mladé, vzdělané generace. Počet žáků základních a středních evangelických škol totiž mezitím prudce stoupal - mezi lety 1971 až 1978 o 95 % (zatímco v celostátním měřítku počet žáků klesl o 13,6 %). Podobný nárůst se týká i vzdělání vysokoškolského: v roce 1960 prošlo univerzitami 7 % amerických

evangelikálů, zatímco v polovině sedmdesátých let už to bylo 23%, což je nárůst, kterého v té době nedoznala žádná jiná náboženská skupina. Nejvíce politickou a nejefektivnější univerzitou je bezesporu ta, již v roce 1971 zřídil Falwell v Lynchburgu ve Virginii jako Liberty University. Ta je dlouhodobou politickou investicí, jež přebírá štafetu od skupin krátkodobého nátlaku, jako Morální většina, a zajišťuje přetrvání jejích ideálů. Na rozdíl od dvacátých let, kdy fundamentalismus vystupoval nevědecky nebo dokonce protivědecky, se tak v sedmdesátých a osmdesátých letech trvá na „dokonalé“ kompatibilitě mezi vědou a nejskalnější vírou.

Na Liberty University se tak vedle „neutrálních předmětů“, jako je počítačová technika, chemie matematika, hudba apod. vyučuje historie, filozofie a biologie, které svým pojetím jasně prozrazují Falwellovy ideologické pozice a jeho vůli k rozchodu s laickým humanismem. Všichni studenti musejí absolvovat povinnou přednášku „Dějiny života“, která jim má pomoci pochopit spor mezi kreacionismem a evolucionismem, tj. představit jim teorii Božího stvoření člověka jako pravdivou a poskytnout jim argumenty pro odmítnutí darwinovského evolucionismu.

Sama Morální většina, která dala „nové křesťanské pravici“ nejvíce stoupenců, prošla od svého založení v roce 1979 do své finanční likvidace v červnu 1989 několika proměnami. Často velmi extrémní vystupování této politicko-náboženské lobby totiž způsobilo, že s ní sice podle výzkumu z roku 1985 sympatizovalo 9% dotázaných, ale celých 69% bylo k hnutí kritických. Falwell vzal potíže na vědomí a v roce 1986 založil nové, navazující hnutí Liberty Federation (Federace Svoboda). Ústřední termín „morálka“ byl nahrazen neutrálnějším termínem „svoboda“, je znát výrazný obrat od politické k sociální a výchovné sféře.

To je přitom jev, který paralelně nacházíme i v jiných nábožensko - politických hnutích, ať už jsou katolická, muslimská nebo židovská. Tato hnutí totiž právě tím, že jsou příliš zaujata politikou, ztrácejí svou specifčnost a banalizují se, protože musí přijmout pravidla „politikaření“. Stejně jako v Itálii hnutí Jednota a Osvobození, musela se i v Americe „nová křesťanská pravice“ rozhodnout, jak daleko chce jít ve své podpoře Republikánské strany. Zda bude sloužit pouze k tomu,

aby výměnou za různé výhody v případě jejího volebního vítězství pro ni získávala voliče, či zda ji ovládne, když dosáhne, aby některý evangelický předák byl za republikány nominován na kandidáta na úřad prezidenta USA.

Před prezidentskými volbami v roce 1988 zastávali Jerry Falwell na jedné straně a Pat Robertson na straně druhé protikladná stanoviska: zatímco Falwell se přechodem od Morální většiny k Federaci Svoboda z politiky stáhl, Robertson se naopak snažil dosáhnout republikánské kandidatury. I přes vítězství v primárkách v několika státech George Bush po velkém nasazení stranického aparátu Robertsona porazil. To je ovšem, jak už bylo řečeno dříve, pro podobná politicko - náboženská hnutí, toužící přeměnit se v náboženskou stranu, dosti typické.

Ani konzervatismus, v jehož jménu bylo po celá osmdesátá léta pečetěno spojení mezi evangelikály a republikány, nemá u obou spojenců stejné konotace. Evangelikálové zdůrazňují konzervatismus především v kulturní, sociální a morální oblasti, zatímco konzervatismus republikánské strany se týká hlavně ekonomické organizace společnosti. Ve skutečnosti tak evangelikálové nedosáhli výraznějších změn v oblastech, na nichž jim nejvíce záleželo (interrupce, modlení ve školách, homosexualita, pornografie) ani za prezidenta Reagana, který k nim měl skutečně blízko.

V tomto pohledu směřuje Falwellovo dlouhodobé úsilí v sociální a školské sféře ke změnám mnohem hlubším a trvalejším, než je hypotetické získání podílu na výkonné moci. Podle Falwella je nutno svádět bitvu v oblasti hodnot a jejich vytváření. Skutečná moc nespočívá v kontrole vlády nebo ve vytváření nátlakových skupin, respektive nespočívá pouze v ní, nýbrž v kulturním vítězství nad liberální inteligencí, která musí být poražena vlastními zbraněmi.

K tomuto účelu je třeba zaútočit na všechny sémantické sféry, jež tato liberální inteligence ovládá nebo ovlivňuje, od masové kultury zábavních parků a nenáročných televizních pořadů až po nejrafinovanější intelektuální výtvoř, a umět přitom rozpoutat bitvu názorů, v níž by sociální problémy byly vyjadřovány čistě v evangelických kategoriích a termínech. Také v tomto ohledu lze najít obdobné jevy v katolickém, židovském či muslimském světě, ovšem američtí evangelikálové mají

dnes pro realizaci tohoto cíle asi největší prostředky - od univerzit po televizní stanice. (Kepel 1996, str. 89-116)

Důkaz toho, že toto úsilí skutečně neustává, byl v poslední době asi nejlépe vidět na opětovných pokusech zvrátit dominantní pozici Darwinovy evoluční teorie, které se od roku 2001 objevily skoro ve všech amerických státech.

Dá se přitom říct, že další pokusy Darwina nahradit či „doplnit“ se objevily hned po roce 1925, kdy se po zmíněném „opičím procesu“ začala na amerických školách učit Darwinova vědecká teorie o vzniku druhů. Dosavadní pokusy konzervativních křesťanů však ztroskotaly, v roce 1987 Nejvyšší soud nepovolil vyučování tzv. „kreacionismu“ na státních školách, chráníce tak ústavní odstavci náboženství od státu.

Jen pár let poté se pak vynořil tzv. „inteligentní plán“, lišící se od kreacionismu prakticky jen v tom že se v něm se již nehovoří přímo o Bohu, nýbrž o vyšší inteligenci, architektovi. Tato teorie se dostala před soud v šestitýdenním, ostře sledovaném procesu na konci roku 2005, kdy nakonec federální soudce John Jones vynesl verdikt, podle něhož ani „inteligentní plán“ nemůže být vyučována na státních školách jako alternativa k Darwinově evoluční teorii. „*Nedokonalost Darwinovy teorie nemůže být důvodem k zavádění alternativních hypotéz vycházejících z náboženství,*“ zdůvodnil soudce Jones svůj rozsudek.

Tento verdikt se svým významem řadí po bok zmíněného precedentu z Tennessee. Je však velmi pravděpodobné, že se konzervativní křesťané svých snah nevzdají, a zkusí to znovu, třeba opět s jiným názvem.⁵⁰

11.3. Judaismus v Izraeli i diaspoře

Fundamentalistické směry judaismu, nevzdávající se vize teokratického státu na území zaslíbené Země Izrael (Erec Jisrael), řízeného halachou, patřily velmi dlouho mezi okrajové. Jejich vliv však postupně vzrůstal, zejména v diasporních komunitách na východním pobřeží USA. Od konce šedesátých let se výrazněji

⁵⁰ Použité články: *Darwin vyhrál, učít o stvořiteli je nezákonné*. Hospodářské noviny, 22. 12. 2005, s. 6. *Darwin porazil „inteligentní plán“*. Lidové noviny, 22. 12. 2005, s. 9. *Soud v USA rozhodl pro Darwina*. Mladá fronta DNES, 21. 12. 2005, s. 8.

prosadil i v Izraeli samotném a po vítězství pravicového bloku Likud v parlamentních volbách roku 1977 se natrvalo usadil i ve vysoké politice.

Likud sám byl přitom ještě počátkem sedmdesátých let obecně považován za politického outsidera a reprezentace státu Izrael byla neodmyslitelně spojována s labouristickým, sekulárním proudem sionismu. Například ve volbách roku 1969 získala předchůdkyně Likudu, strana Gahal, pouze 26 míst ve stodvacetičlenném Knesetu.⁵¹ Zejména bývalí velitelé hnutí Irgun Menachem Begin a Jicchak Šamir, na jejichž rukou ulpívala krev mnoha britských vojáků a civilních úředníků, stejně jako krev palestinských Arabů zmasakrovaných ve vesnici Dajr Jásín i jinde, se zprvu zdáli pro Západ problematickými partnery. Likud však velmi záhy přesvědčil, že jeho vítězství nebylo pouze vyjádřením dočasné touhy části Izraelců po výměně okoukaných sionistických socialistů, nýbrž že se jedná o trvalý příklon značné části izraelské i diasporní veřejnosti k novému stylu politiky a k novým ideologickým hodnotám.

Změna politického ovzduší v Izraeli sedmdesátých let měla hlubší příčiny a byla výrazem příklonu části především mladé generace Izraelců k duchovním základům a hodnotám židovského náboženství. Postupný, ale neodvratný vstup radikálních fundamentalistických proudů do politiky byl patrný již od „šestidenní“ války v roce 1967. V rozmezí několika dní tehdy Izrael přešel z nejistoty a velkých obav do ohromené euforie nad rozsahem vojenské úspěšnosti šesti dnů boje: okupace Předjordánska, Sinaje a Golanských výšin a rozprášení arabských armád.

A tak poněkud paradoxně, ač bylo vítězství vybojováno ozbrojenými silami sekulárního státu, umožnilo oživení určitých náboženských hodnot, jež byly do té doby zastíněny sionistickým nacionalismem. Zejména jsou to hranice území kontrolovaných Izraelem, jež se rázem přibližně kryly s hranicemi biblické Země Izrael „mezi Eufратem a Nilem“. Symbolika návratu do „Země zaslíbené“ se nyní konkretizovala skutečným, hmatatelným návratem na milovaná památná místa. Šestidenní válka se tak jevila jako „*okamžik přechodu od Izraelství k Židovství*“.⁵²

⁵¹ M. MENDEL, *Náboženství v boji o Palestinu*, Brno: Atlantis, 2000, s. 45.

⁵² A. GIDEON, *Studies in Contemporary Jewry*, 1988 - in KEPEL, 1996

Skutečný zlom v nárůstu vlivu fundamentalistických proudů však nastává v roce 1973. V říjnu tohoto roku egyptská armáda nečekaně překročí Suezský průplav a pronikne hluboko na okupované území Sinaje, syrská armáda udělá totéž na Golanech. Židovskému státu, jehož obyvatelstvo slaví svátek Jóm Kipur, trvá několik dní, než rozhodně zareaguje. Pro izraelské sebevědomí je to rána, i když z čistě vojenského pohledu byla protiofenzíva velmi úspěšná - izraelské jednotky překročily Suezský průplav a svůj postup zastavily až 101 kilometrů od Káhiry. Západní velmoci musely na svého izraelského spojence vykonat silný nátlak, aby svolil k podepsání příměří. V Izraeli z této války vznikla morální krize, projevující se zásadním zpochybněním labouristického establishmentu, který byl u moci už od vytvoření státu v roce 1948. Společně s touto morální krizí přichází i krize hospodářská, dochází k prudkému růstu cen ropy a roztočení inflační spirály, jež se nezastaví celých deset let.

V razantním vstupu judaismu do veřejného a politického života lze přitom sledovat dvě základní tendence. První z nich spočívá ve zvýšení politického vlivu tzv. ultraortodoxních (charedim). Ti se vyznačují velmi komplikovaným vztahem ke státu Izrael - očekávaný „návrat lidu Izrael do Země Izrael“ podle nich nemůže být uskutečněn prostřednictvím pragmatických, veskrze světských kroků nenáboženského nacionalistického hnutí. Proto mnozí charedim chovají, přinejmenším v obecné rovině, rezervovaný až nepřátelský postoj k sekulárnímu sionismu.

Druhá fundamentalistická tendence judaismu je vývojově mladší a je spjata především s militantním hnutím Guš emunim (Blok věrných, založeno 1974), vycházejícího z učení rabína Abrahama Jicchaka Hakohena Kúka (1865 - 1935) a jeho syna Cvi Jehudy Kúka (1891 - 1982). Tuto tendenci lze obecně nazvat náboženským sionismem, neboť (na rozdíl od pasivních charedim) má k sekulární sionistické ideologii i praxi velmi blízko, a dokonce se považuje za jejího hlavního hybatele. I zde tak můžeme velmi dobře vidět oba hlavní přístupy fundamentalismu - na jedné straně „zdola“ působící, nepolitické charedim a na straně druhé „shora“, na státní aparát nátlakovými akcemi působící hnutí Guš Emunim.

Guš Emunim se rozhodl nečekat na polovičaté kroky sionistických socialistů a již navždy osídlit zaslíbenou „Zemi Izrael“. Tento strategický cíl je pak podle nich třeba uskutečnit cestou „hotových skutečností“, spolehnout se na náboženské nadšení svých stoupenců, neptat se příliš izraelských vlád a využít jejich bezradnosti, pokud jde o případné represe vůči náboženským radikálům. V názorech na osud arabského obyvatelstva na Erec Jisrael se stoupenci hnutí liší. Někteří jsou názoru, že Arabové mohou na území zůstat, jestliže bezvýhradně přijmou tezi, že Bůh vrátil zemi těm, kterým z jeho vůle a na základě Smlouvy s lidem Izraele patří. Jiné skupiny prostřednictvím celé plejády kroků, činů a cílených provokací vytvářejí pro arabské obyvatelstvo co možná nejméně snesitelné ovzduší. Ti nejradikálnější požadují, aby izraelská vláda zajistila bezpodmínečný odsun Arabů do okolních zemí, a liší se jen v názorech, zda tento odsun má být provázen finančním odškodněním.

Po již zmíněném vítězství Beginova Likudu ve volbách roku 1977 se hnutí Guš Emunim podílí na izraelském politickém systému. Ačkoliv nikdy nevytvořilo politickou stranu, zvolení některých svých členů za poslance prosazuje pod hlavičkou blízkých politických uskupení. Současně však dochází ke stále vyostřenější radikalizaci hnutí, jehož členové jsou čím dál častěji zapleteni do násilných a teroristických akcí, například bombových útoků na starosty Nábulusu a Rámalláhu. Toto období faktické beztrestnosti končí rokem 1983, v důsledku změn ve veřejném mínění, způsobených nezdařenou operací v Libanonu a zejména tragickými událostmi v táborech Sabra a Šatíla.⁵³

I když tedy nadále pokračuje trend neustálého posilování fundamentalistických tendencí, extrémním a především ryze teroristickým akcím radikálních fundamentalistů, takzvaného „židovského undergroundu“, je nyní státními úřady věnována mnohem větší pozornost. Díky tomu se také v dubnu 1984 podařilo zatknout několik členů židovské teroristické skupiny těsně předtím, než uskutečnili plán odpálení již připravených náloží v arabských autobusech. Při

⁵³ Příčiny tragédie nebyly nikdy zcela vysvětleny, ale podle dostupných informací tehdejší ministr vnitra a dnešní premiér Ariel Šaron přímo vyzval spřátelené falangistické milice ke vstupu do obou táborů, kde bylo následně zmasakrováno nejméně 2300 mužů, žen i dětí. In H. SACHER, *Dějiny státu Izrael*. Praha: Regia, 1998, s. 687.

přelíčení pak někteří ze zatčených přiznali, že plánovali rovněž zničení mešity Al-Aksá na Chrámové hoře. To mělo vyprovokovat Araby k nové válce, a „*tím dostat sionistický stát znovu na cestu, která by nevyhnutelně vedla k jeho přeměně v Izraelské království a k Vykoupení*“.⁵⁴

Po tomto rozbití teroristické sítě od nejextrémnějších forem aktivismu Guš Emunim zřetelně upustil, naopak se soustředil na šíření své ideologie do vládních kruhů. Původně výstřední hnutí se tak stalo vlivným a mediálně zajímavým prvkem na izraelské politické scéně. Vláda Likudu se k němu chovala velmi vstřícně, i když si současně dobře uvědomovala, že jeho nábožensko - politický radikalismus je třeba držet pod kontrolou. Permanentní napětí, které osídlovací politika tohoto hnutí způsobovala ve vztahu k místnímu arabskému obyvatelstvu, vládě evidentně vyhovovalo, pokud nepřesáhlo určitou mez. Celkově však po roce 1984 Guš Emunim ze svého postavení ztratil a do popředí se dostala „zdola“ působící sdružení, sekty a strany charedim.

Je třeba si uvědomit, že charedim netvoří kompaktní ideologický blok, ale naopak až neuvěřitelně propletenou soustavu plnou vzájemných rozporů. To se odráží v množství ultra-náboženských politických stran a rozdílnosti jejich názorů v základních otázkách, jako je například budoucnost okupovaných území. Přesto však mají všechna hnutí charedim společné východisko: péči o to, aby v každodenním životě židů byla respektována příkázání obsažená v posvátných textech a zajišťující trvání židovské identity uchováváním znaků, kterými se odlišují od okolní společnosti.

Vzhledem k realitě na izraelské politické scéně, kde žádná ze dvou velkých koalic - levicová, vedené Stranou práce, a pravicová, vedené Likudem - není schopna sama získat absolutní většinu, mají strany charedim nesmírně výhodnou pozici. Právě ony totiž nakonec určují, kdo bude vládnout, a svou podporu prodávají za skutečně vysokou cenu. Aniž uznávají legitimnost sionistického státu Izrael, vyžadují od vlády vysokou podporu, jež jim má především umožnit posilovat vliv na

⁵⁴ G. KEPEL, *Boží pomsta*. Brno: Atlantis, 1996, s. 142.

stále vzrůstající masu stoupců, tedy nejrůznější subvence pro náboženské školství, bytovou politiku ve prospěch „náboženských nájemníků“ apod.

Proces rejudeizace zdola se tak napříště může ve společnosti šířit díky opatřením, jejichž zavedení si charedim na sekulární sionistické vládě vynutili a jež postupné judaizaci vystavují všechny Izraelce židovského vyznání. Krupp v této souvislosti píše: „*Náboženské strany již dávno vybudovaly svůj stát ve státě. Národně náboženský směr kontroluje náboženské státní školy, ortodoxní strany vybudovaly privátní školství, financované, ale nekontrolované státem. Dále provozují sociální síť, založily uzavřené městské čtvrti, vesnice a města, ve kterých o šabatu utichne veškerý provoz a vládnou zákony tóry.*“⁵⁵

Spektrum konkrétních náboženských požadavků předkládaných náboženskými stranami je velmi široké. Požadují o šabatu kromě přísného zákazu jakékoliv práce zavření silnic včetně hlavních tepen, vedoucích podél náboženských osad, v předvečer a během šabatu pak uzavření veškerých kin, diskoték a restaurací. Mezi obvyklé požadavky patří také vrchní dozor náboženských úřadů nad archeologickými výkopy a nedotknutelnost veškerých židovských hřbitovů, zákaz dovozu nekošer masa, zákaz chovu a dovozu vepřového, zákaz pohoršujících reklam (odhalené koleno či předloktí je vnímáno jako nepřijatelné), interrupcí, a také znovunastolení debat o definici „židovství“. Neustává také snaha blokovat občanská práva a práva žen, jež jsou údajně v rozporu s Tórou, zejména při rozvodovém řízení a v otázce statutu nemanželsky počatých dětí (*mamserim*). (Kepel 1996, str. 121-154)

11.4. Shrnutí a perspektivy

Rozsah této práce mi neumožňuje věnovat se naznačeným otázkám do větších podrobností, přesto doufám, že se mi podařilo ukázat, že fundamentalismus není v žádném případě pouze islámským problémem. Vzhledem k výrazně negativnímu chápání tohoto jevu je tak jeho vztahování téměř výhradně k islámu jednoznačně islamofobním stereotypem. Faktem se zdá být, že zatímco v dnešní době boje proti společnému nepříteli - laickosti - jsou fundamentalistická hnutí různých náboženství

⁵⁵ M. KRUPP, *Sionismus a stát Izrael*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 201.

schopna spolu efektivně spolupracovat (například v době „šátkové aféry“ ve Francii, kdy muslimské studentky odmítaly na státních ze zákona sekulárních školách odložit své šátky, se jim dostávalo značné podpory ze strany ortodoxních židů), v dlouhodobé perspektivě v sobě paralelní vývoj svou podstatou netolerantních hnutí nese logiku konfliktu.

12. SHRUTÍ

V rámci závěrečného resumé bych rád zrekapituloval strukturu této práce, především pak vazby mezi jejími jednotlivými částmi.

V úvodní, teoretické části jsem definoval islamofobii i související pojmy a představil možné způsoby jejího dělení. Určitá nejednoznačnost termínu „islamofobie“ totiž vyplývá z toho, že se skládá ze dvou poněkud odlišných částí. První z nich je odpor vůči islámu (či Islámu), druhou pak odpor proti muslimům jako lidem, zejména pak imigrantům. Obě tyto části však spolu velmi úzce souvisí a často je od sebe nelze oddělit, proto také není vhodné používat dva samostatné termíny. Rozdílnost těchto dvou částí má přitom řadu společných rysů s rozdílností termínů xenofobie a rasismus (respektive neorasismus). Z mého výzkumu přitom vyplývá, že v českém tisku je výrazně častější první možnost, tedy negativní stereotypizace islámu jako takového.

Naopak Hallidayův koncept členění islamofobie na „strategickou“ a „populistickou“ vychází zejména z historických souvislostí, a jako takový je vhodný především pro určení převažujících motivací islamofobie na úrovni zemí či větších oblastí. Také z tohoto důvodu jsem představil historii muslimské přítomnosti na našem území, z níž vyplývá, že v České republice, na rozdíl od naprosté většiny ostatních evropských zemí, převažuje „strategický“ proud islamofobie.

Když tedy následně přistoupíme ke srovnání muslimské přítomnosti v ČR a v západní Evropě, kde v současné době řada zemí čelí hlubokým problémům, souvisejících primárně s pocitem vykořeněnosti mezi tzv. „druhou generací“ tamních muslimů, nalezneme zde diametrální odlišnosti. Ty spočívají nejen v relativně malém počtu muslimů na našem území, ale i v jejich odlišném sociálním profilu a okolnostech, za kterých na naše území přišli.

Pokud jde o výzkum, jeho hlavním cílem bylo získat konkrétní empirická data o tom, jakým způsobem český tisk informuje o tématech souvisejících s islámem a muslimy, a tato data následně interpretovat ve vztahu k mému tématu. Hlavní výstupy tohoto výzkumu jsou shrnuty v jeho závěru (kapitola 9.6).

Za nejzávažnější zjištěná fakta přitom považuji neobyčejně častý výskyt sousloví, skládajících se z výrazů „islámský“ a „muslimský“ společně se slovy jako extremist, radikál či fundamentalista, stejně jako s nimi souvisejících „_ismů“, tedy extremismus, radikalismus či fundamentalismus. Je přitom nepochybné, že všechny tyto výrazy jsou v české společnosti chápány negativně. Zdá se evidentní, že právě četnost a negativnost sousloví na bázi těchto slov velkým dílem přispěla k vytvoření současného negativního mediálního obrazu islámu a muslimů. Právě četné opakování těchto sousloví vytváří automatickou reakci, kdy značná část lidí ke slovu „islámský“ či „muslimský“ jako první asociaci přiřadí právě některý z těchto termínů. Důležitá zde přitom není jen absolutní četnost těchto sousloví, ale i poměr, v jakém jsou tato sousloví na bázi slov „islámský“ a „muslimský“ k celkovému počtu použití těchto termínů.

Za vůbec nejzávažnější zjištěný islamofobní fenomén pak považuji významové splývání islámu s jeho okrajovými proudy a extrémními podobami, jež s ním přitom z většinového pohledu již prakticky nemají nic společného. Pro lepší představu skutečné situace jsem v teoretické části své práce předložil dvě odborné kategorizace pojmů, týkajících se krajních směrů islámu.

Zejména význam pojmů islámský či muslimský fundamentalista (fundamentalismus) používaný v médiích se často liší od významů, které jim ve vědeckém diskurzu přisuzují odborníci na islám. Mediální význam těchto pojmů je až příliš rozvolněný, označení „islámský fundamentalista“ se tak na jedné straně používá prakticky jako synonymum k „islámský terorista“, na druhé straně pak i k označení věřícího, který pouze důsledně dodržuje tradiční náboženské rituály. Tento stereotyp lze zkráceně vyjádřit jakousi „rovnicí“ islám = fundamentalismus = terorismus. Na té je nejlépe vidět, že je to právě nejednoznačný termín fundamentalismus, který pomáhá vytvořit přechod mezi dvěma termíny, mezi nimiž je dosud nepřijatelné udělat rovnítko přímo.

Data jasně ukazují, že média výrazně napomáhají ve vytváření a udržování stereotypu, dávajícím fundamentalismus téměř výhradně do souvislosti s islámem či muslimy. Faktem přitom je, že vlna fundamentalismu ve srovnatelné míře ovlivnila

všechna monoteistická náboženství, což jsem se také pokusil ukázat v kapitole „Fundamentalismus v rámci různých náboženských kontextů“.

Že fenomén islamofobie nelze vnímat pouze v intencích současnosti jsem se snažil ukázat srovnáním současné negativní podoby obrazu muslimů v českých médiích s podobou obrazu Turka v raném novověku, tak jak ho ve své monografii zpracoval historik Tomáš Rataj. Zvláště zajímavé je sledovat, jak se řada těchto stereotypů výrazně změnila (často do svého protikladu), avšak přesto, respektive právě proto, zůstaly negativní.

Lze tak konstatovat, že při historickém pohledu před námi obraz islámu vyvstává, budu-li volně citovat Rataje, jako nedílná součást evropské kultury – jí poskytuje jeden z nástrojů vlastního vymezení se a proměňuje se ani ne tak v závislosti na vývoji islámské civilizace, ale především v souvislosti s vývojem a proměnami samotného evropského „křesťanského“ světa jakožto nositele obrazu.

13 ENGLISH SUMMARY

In this summary I'd like to recapitulate the structure of this work, in particular the bindings between its parts.

In the introduction I've defined islamophobia and relevant terms and presented possible ways of its division. A certain ambiguousness of the word „islamophobia“ results from the fact that it's composed of two somewhat different parts. First one is the aversion to Islam and the second is the aversion to Muslims as people, especially immigrants. Both these parts are closely related and are often inseparable. That's why it isn't appropriate to use two separate terms. Nevertheless the difference of these two parts is in many ways similar to the difference of the terms xenophobia and racism (or neoracism). My research implies that in Czech press, the first option, i.e. the negative stereotypization of Islam as a whole, is much more numerous.

On the other hand Halliday's concept of division of islamophobia into „strategic“ and „populist“ is based on historical context and as such is suitable mainly for the assessment of prevailing motivations of islamophobia on the national or larger level. This is also one of the reasons why I presented the history of Muslim presence in our territory, which implies that in Czech republic, contrary to the majority of other European countries, the „strategic“ islamophobia is dominant. If we proceed to the comparison of the Muslim presence in Czech republic and in Western Europe, where currently many countries are facing deep problems, which are primarily related to the feeling of uprootedness among the so called „second generation“ of local Muslims, we will find huge differences. Those lie not only in the relatively small number of Muslims in our territory, but also in their different social profile and circumstances under which they came to our territory.

As for the research, the main goal was to gain solid empirical data concerning how Czech press informs about topics related to Islam and Muslims and subsequently to interpret them in relation to my subject. The main results are summarized at the end of this research (chapter 9.6).

As the most significant fact I consider the abnormally frequent appearance of

collocations which consist of the words „Islamic“ and „Muslim“ together with words like extremist, radical or fundamentalist together with relevant „_isms“, i.e. extremism, radicalism or fundamentalism. It is without doubt that all these terms are perceived as negative in the Czech society. It seems evident that the frequency and negativity of the collocations based on these words largely contributed to the creation of the present negative media view of Islam and Muslims. The frequent repetition of these collocations that creates an automatic reaction, where the majority of people assigns to the word „Islamic“ or „Muslim“ one of those terms as their first association. It's not only the absolute frequency of these collocations that is important, but also the proportion of these collocations based on the words „Islamic“ and „Muslim“ to the overall number of uses of these terms.

As the most significant islamophobic phenomena I consider the blending of the meaning of Islam with its marginal movements and extreme forms, which, however, don't have almost anything in common. For a better idea about the real situation I have presented in my work two expert categorizations of terms, which are related to the marginal Islamic movements.

In particular terms like Islamic or Muslim fundamentalist (fundamentalism) which are used in the media often differ from the meanings, which are given to them by experts on Islam. The media give these terms a very loose meaning. The term „Islamic fundamentalist“ is used both as a synonym for „Islamic terrorist“ or as a designation for a believer, who thoroughly follows the traditional religious rituals. In short, this stereotype could be formalized with a sort of an „equation“ Islam = fundamentalism = terrorism. This equation shows best that it is the ambiguous term fundamentalism which helps to create a transition between two terms, which are still impossible to equate directly.

The data shows clearly that the media significantly help to create and maintain the stereotype, which connects fundamentalism almost always to Islam or Muslims. However, the fact is that the fundamentalism wave has affected all monotheistic religions which I have tried to present in the chapter „Fundamentalism within various religious contexts“.

Following the research, respectively with the use of data relating to the frequency of certain key phrases I have also tried to briefly describe the present image of Muslims in Czech press. This I have compared with an image of a Turk (at that time de facto a synonym for muslim) in the 16. – 18. century, which was put together by the historian Tomáš Rataj using period literature.

It is very interesting to watch how many of these stereotypes have significantly changed (often into their opposites), but despite that, or because of that respectively, remained negative. I can finish my work with a loose quotation of Rataj, according to whom the image of Islam stands before us as an integral part of European culture – gives it one of the tools of its own definition and changes itself not only in dependence on the development of the Islamic civilization, but above all in context with the changes of the European „Christian“ world itself as the image bearer.

14. LITERATURA

BADAWI, Z., *Postavenie ženy v islame*. Bratislava: Všeobecný zväz muslimských študentov na Slovensku, 1997.

BARŠA, P., *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.

BEČKA, J., *Z dějin české orientalistiky*. Nový Orient č. 50, 1995.

BEČKA, J., *Islámský svět v české literatuře 19. století*. Česká literatura č. 4, 2000.

BEČKA, J., MENDEL, M., *Islám a české země*. Praha: Votobia, 1998.

BERGEN, P., *Svatá válka*. Praha: Cesty, 2002.

BUCAILE, M., *Kor-án a moderná veda*. Bratislava: Všeobecný zväz muslimských študentov na Slovensku, 1996.

BUDOVEC z Budova, V., *Antialkorán*. Praha, ed. Noemi Rajchrtová, 1990.

BULMER, M., SOLOMOS, J., *Racism*. Oxford: Oxford Readers, 1999.

BURTON, G., *Úvod do studia médií*. Brno: Barrister and Principal, 2001.

CASHMORE, E., *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. London: Routledge, 1996.

DANIELOVÁ, K., *Rasismus a xenofobie v České republice*. Magisterská práce na Přírodovědecké fakultě University Karlovy v Praze, katedře sociální geografie a regionálního rozvoje, 2002.

DENNY, F., *Islám a muslimská obec*. Praha: Prostor, 1998.

DRÁPAL, M., *Politická geografie vybraných islámských států, díl II - Nearabské islámské státy v Asii*. Praha: SPN, 1989.

DVOŘÁKOVÁ, V., *Spojené státy americké. Společnost a politika*. Praha: Libri, 2002.

ESPOSITO, J., L., *The Islamic Threat. Myth or Reality?* New York: Oxford University Press, 1992.

- ESPOSITO, J., L., *The Oxford encyclopedia of the modern islamic world*. New York: Oxford University Press, 1995.
- FADHLALLA, H., Š., *Základy islámu - tradice, historie, vývoj, současnost*. Olomouc: Votobia, 1997.
- FINDLEY, P., *Silent no more: confronting America's false images of Islam*. Beltsville: Amana Publications, 2001.
- FLEISSIG, J., BAHBOUCH, Ch., *Malá encyklopedie islámu*. Praha: Portál, 1993.
- FREDRICKSON, G., M., *Rasismus – stručná historie*. Praha: Jiří Buchal BB/Art, 2003.
- FUKUYAMA, F., *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002.
- GINSBURG, F., D., *Media Worlds: Antropology on New Terrain*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- GOMBÁR, E., *Úvod do dějin islámských zemí*. Praha: Najáda, 1994.
- HALLIDAY, F., *Two Hours that Shook the World*. London: Saqi Books, 2002.
- HOSSEIN, N., S., *History of Islamic philosophy*. London: Routledge, 1996.
- HUNTINGTON, S., M., *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001.
- CHARTAMI, M., *Islám, dialog a občanská společnost*. Praha: Babylon, 2001.
- INTROVIGNE, M., *Hamás: islámský terorismus ve svaté zemi*. Praha: Vyšehrad, 2003.
- IZETBEGOVIĆ, A., *Islámská deklaráce*. Praha: El Ittihad el Islami, 1990.
- IZETBEGOVIĆ, A., *Islám mezi východem a západem*. Vydavatel a místo vydání neuvedeno, 1997.
- JACQUARD, R., *Ve jménu Usámy bin Ládina*. Brno: Jota, 2001.
- KAMÍN, T., MACHALOVÁ, T., *Kritika rasy a rasismu*. Brno: Masarykova univerzita, 2003.
- KEPEL, G., *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996.

- KEREKES, T., *The Arab Middle East and Muslim Africa*. London: Thames and Hudson, 1961.
- KOVÁŘ, J., *Islám a muslimské země*. Praha: Svoboda, 1984.
- KROPÁČEK, L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha: Vyšehrad, 1999.
- KROPÁČEK, L., *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1992.
- KROPÁČEK, L., *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad, 2002.
- KROPÁČEK, L., *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996.
- KROPÁČEK, L., *Moderní islám I, II*. Praha: SPN, 1971.
- KRUPP, M., *Sionismus a stát Izrael*. Praha: Vyšehrad, 1999.
- KŘIKAVOVÁ, A. a kol., *Islám. Ideál a skutečnost*. Praha: Baset, 2002.
- KUSCHEL, K., J., *Spor o Abrahama: co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*. Praha: Vyšehrad, 1997.
- LEWIS, B., *Kde se stala chyba? Vliv Západu na střední východ a jeho následná odpověď*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2003.
- LEWIS, P., *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*. London: I.B.Tauris Publisher, 2002.
- MACHIN, D., *Ethnographic Research for Media Studies*. London: Arnold, 2002.
- MAIER, H., *Politická náboženství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.
- MALIK, I., H., *Islam and Modernity: Muslims in Europe and United States*. London: Pluto Press, 2004.
- MARKOVÁ, D., *Islám*. Ostrava: Scholaforum, 1996.
- MAYER, N., *Une approche psycho-politique du racisme*. Revue française de sociologie, č. 37, 1996.
- MENDEL, M., *Džihád. Islámská koncepce šíření víry*. Brno: Atlantis, 1997.

- MENDEL, M., *Islámská výzva - z dějin a současnosti politického islámu*. Brno: Atlantis, 1994.
- MENDEL, M., *Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Brno: Atlantis, 2000.
- MENDEL, M., *Židé a Arabové. Dialog idejí a zbraní*. Prachatice, vydavatel neuveden, 1992.
- MERABI, A., SHADJERAH, M., *Islamophobia: The New Crusade*. Wembley: Islamic Human Rights, 2002.
- MESSADIÉ, G., *Obecné dějiny antisemitismu*. Praha: Práh, 2000.
- MUZIKÁŘ, J., *Islám a současnost*. Praha: Academia, 1985.
- MUZIKÁŘ, J., *Zápas o novodobý stát v islámském světě od mešity k parlamentu*. Praha: Academia, 1989.
- MUZIKÁŘ, J., a kol., *Islám v politice*. Praha: Svoboda, 1987.
- MÜLLER, Z., *Islám. Historie a současnost*. Praha: Svoboda, 1997.
- NEUŽIL, O., Mizerová, A., *Islám a jeho svět*. Brno: Moravské zemské muzeum, 1995.
- NIELSEN, J., *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- NIELSEN, J., *Towards a European Islam*. Hampshire: Palgrave, 1999.
- OLŠER, B., *Krev na meči džihádu*. Český Těšín: Agave, 2001.
- PAULY, R., J., *Islam in Europe: Integration or Marginalization?* Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2004.
- PETRÁČEK, K., *Islám a obraty času*. Praha: Svoboda, 1969.
- PELIKÁN, P., *Sunna - pramen islámského práva*. Praha: PF UK, 1997.
- POHLY, M., *Usáma bin Ládín*. Brno: Jota, 2001.
- POSPÍŠIL, F.(ed.): *Očernění: etnické stereotypy v médiích*. Praha: Člověk v tísní, 2003.

RATAJ, T., *České země ve stínu pŕlměsíce: Obraz Turka v rané novověké literatuře z českých zemí*. Praha: Skriptorium, 2002.

ROBINSON, F., *Svět islámu - kulturní atlas*. Praha: Knižní klub, 1996.

SACHAR, H., M.: *Dějiny státu Izrael*. Praha: Regia, 1998.

SAID, E., W., *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York: Penguin Books, 1995.

SYROVÁTKA, T. (ed.), *Menšiny a marginalizované skupiny v České republice*. Brno: Masarykova univerzita, 2002.

ŠÍŠKOVÁ, T., *Menšiny a migranti v České republice: my a oni v multikulturní společnosti 21. století*. Praha: Portál, 2001.

ŠTAMPACH, I. O., *Náboženské spektrum České republiky*. In Hanuš, Jiří (ed.): *Náboženství v době společenských změn*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1999.

ŠTĚCHOVÁ, M., *Interetnické konflikty jako důsledek rasové nevráživosti*. Praha: Institut pro kriminologii a sociální prevenci, 2001.

TAUER, F., *Svět islámu*. Praha: Vyšehrad, 1984.

UHEREK, Z., HOŠKOVÁ, S., VINDIŠ, R., *Úspěšné a neúspěšné strategie integrace cizinců*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2002.

TER WALL, J. (ed.), *Racism and cultural diversity in the mass media: an overview of research and examples of good practice in the EU Member States, 1995-2000*. Vienna: European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, 2002.

WILSON, C., C., *Race, Multiculturalism, and the Media: From Mass to Clase Communication*. London: Sage, 1995.

ZWETTLER, O., *Islámský fundamentalismus jako historicko - politický a politicko - geografický fenomén*. Brno: Cerm, 1995.

ŽANTOVSKÝ, P. (ed.), *Česká xenofobie*. Praha: Votobia, 1998.

Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Sborník ze stejnojmenného semináře konaného dne 23. října 2000 v Brně. Brno: Etnologický ústav AV ČR Brno, 2001.

Islamophobia: A Challenge For Us All. London: The Runnymede Trust, 1997.

Korán. Překlad a úvod Ivana Hrbka. Praha: Academia, 2000. Jako reprint 1. vydání tohoto překladu (Praha: Odeon, 1972).

Máme se bát islámu? Západ a islám. Sborník revue Prostor 70. Praha: Sdružení pro vydávání revue Prostor, 2006.

Nečitelní cizinci: Jak se (ne)píše o cizincích v českém tisku. Praha: Multikulturní centrum Praha, 2003.

Střet civilizací? Sborník prací deseti autorů. Praha: Evropský literární klub, 2002.