



Karel Černý (ed.)

---

## **Nad Evropou půlměsíc II**

Muslimové v Česku  
a v sousedních německy  
hovořících zemích

## Nad Evropou půlměsíc II

Muslimové v Česku a v sousedních německy hovořících zemích

**Karel Černý (ed.)**

---

Recenzovali:

doc. PhDr. Miloš Mendel, CSc.

ThLic. Mgr. Lukáš de la Vega Nosek, Ph.D.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Praha 2024

Redakce Petra Zelená, Jana Jindrová

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova, 2024

© Karel Černý a kol., 2024

ISBN 978-80-246-5713-4

ISBN 978-80-246-5735-6 (pdf)



Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum

[www.karolinum.cz](http://www.karolinum.cz)  
[ebooks@karolinum.cz](mailto:ebooks@karolinum.cz)



# Obsah

## Úvod

Příběh dosud úspěšné adaptace muslimů v Česku odehrávající se v kontextu odmítání ze strany majoritní společnosti

*Karel Černý*

7

## I. Muslimové v německy hovořících zemích

1. Historické souvislosti současné integrace muslimů v Rakousku

*Martin Klapetek*

42

2. Salafisté v Německu

*Hana Křížková*

60

3. Bezproblémová výstavba?

Mešity Merkez a Zentralmoschee, diskuse klíčových aktérů a integrace muslimů v Německu

*Eva Orossová*

90

## II. Muslimové v Česku

4. Integrace muslimů do české společnosti. Adaptace muslimských přechodových rituálů

*Jana Malecká*

108

5. Sociální sítě podpory arabsky mluvících cizinců v Brně

*Daniel Topinka*

125

6. Kategorie „Češi“ jako příklad konstrukce „druhého“ ze strany muslimů v ČR

*Tomáš Janků*

142

7. Džihád a představitelé českých muslimů. Ke kořenům interpretační rozmanitosti <i>Karel Černý</i>	202
<b>III. Reflexe diskurzu „o muslimech“. Média a protiislámští aktivisté</b>	
8. „Džihád proti káfirům“. Interpretace džihádu v Centru pro studium politického islámu <i>Tadeáš Vala</i>	234
9. Islám a média. Mediální reprezentace sporu o karikatury islámského proroka Muhammada v <i>Mladé frontě Dnes</i> v letech 2006 a 2015 <i>Lucie Sedláčková</i>	268
10. Od zlého Turka k súduhom a späť. Premeny mediálneho obrazu Orientu v denníku <i>Pravda</i> <i>Peter Ivanič</i>	294
11. Orientálci a orientalismus. Jak a proč přemýšlíme o Arabech a islámu <i>Karel Černý</i>	328
Summary	377
Seznam zkratk	395
Seznam obrázků a tabulek	397
O autorech	398

## Úvod

# Příběh dosud úspěšné adaptace muslimů v Česku odehrávající se v kontextu odmítání ze strany majoritní společnosti

Karel Černý

Kolektivní monografie *Nad Evropou půlměsíc II* volně navazuje na předchozí díl z roku 2015. Klade si přitom podobné otázky, jež zajímají nejen úzký okruh akademických specialistů, ale také širší veřejnost. Jakou zkušenost mají s islámem sousední německy hovořící země, v nichž žijí početnější muslimské komunity? Co víme o muslimech žijících v Česku, jak se daří jejich integrace a jaké faktory ji ovlivňují? A jakým způsobem a proč o muslimech a islámu česká majoritní společnost přemýšlí? Jednotlivé kapitoly kolektivní monografie se nevyhýbají ani problematice bezpečnostního rizika spojeného z tzv. islámským terorismem (kapitola o německém salafismu či o pojetí džihádu mezi představiteli muslimských organizací v Česku), jakkoli kniha nechce sklouznout k tzv. sekuritizaci problematiky spjaté s islámem, kdy jsou muslimové tematizováni primárně skrze filtr bezpečnostní hrozby. Podobně kriticky ovšem jednotlivé kapitoly knihy dokážou pohlížet také na majoritní společnost jako takovou (například tzv. hraniční orientalismus či nový rasismus v médiích), případně na protimuslimské aktivisty (kapitola o Centru pro studium politického islámu ukazuje, že protimuslimští aktivisté islámu rozumí podobně jako islámští militanti). Ve druhém plánu – a často jaksi mimoděk – se tak skrze studium muslimů a islámu v Česku dozvídáme leccos i o české společnosti jako takové, přičemž nositelům majoritní identity to může nečekaně nastavovat ne zcela lichotivé zrcadlo.

Nejobecnějším východiskem pro organizaci jednotlivých kapitol byl totiž předpoklad, že postoj státu, médií a majoritní společnosti vůči islámu a muslimům formuje adaptační trajektorie a proces sociální inkluze, či naopak exkluze zde žijících muslimských minorit. Proto je zapotřebí zkoumat samotné muslimy a proces jejich začleňování do společnosti či

vstupu islámu do veřejného prostoru, ale zároveň také širší společenský kontext tohoto vývoje. Xenofobie ze strany majority v každodenním styku, islamofobní mediální diskurz a nepřátelství státních institucí (včetně represivních složek) by totiž mohly zvrátit dosavadní příběh muslimů v Česku, psaný dosud jako příběh úspěšné adaptace. Nepřijetí ze strany majority a státu by mohlo vést k odklonu zde žijících muslimů od dosavadní integrace či (semi)asimilace a příklonu k separaci (uzavírání se do bezpečí etnicky či nábožensky profilovaných komunit), či dokonce marginalizaci (odcizení od islámu i krajanů, které je provázeno neschopností zapojit se do života nepřátelsky naladěné většinové společnosti a socioekonomickým propadem). Tento moment by poté mohl posílit antimuslimská hnutí a protiimigrační populistické politiky, kteří by v logice sebenaplňujícího proroctví poukazovali na to, že přece od samého začátku říkali, jak je islám nekompatibilní s životem v moderních západních společnostech a jak muslimové nejsou schopni úspěšné integrace. Na to by tuzemští muslimové mohli reagovat další separací a marginalizací, v důsledku čehož by došlo ke společenské polarizaci a prohlubování příkopů mezi majoritou a minoritou.

Cílem kolektivní monografie je představit čtenářům se zájmem o problematiku islámu, muslimů či migrace souborně a na jednom místě výsledky empirických výzkumů, jež obvykle bývají publikovány roztržitě a izolovaně v různých specializovaných akademických časopisech. Zároveň jim má být poskytnut obraz o aktuálním stavu bádání o islámu v Evropě s důrazem na situaci v Česku. Od publikování prvního dílu kolektivní monografie *Nad Evropou půlměsíc I* (2015) došlo k podstatnému posunu, co se týká akademických monografií, které se zabývají islámem a muslimy v Česku. Vyšla totiž zásadní práce shrnující mnohaletý výzkum badatelského týmu kolem Daniela Topinky (*Muslimové v Česku*, 2016). Tato publikace se zřejmě stane jakýmsi etalonem, podle něhož budou poměřovány další monografie na stejné téma (množství sebraných empirických dat, kvalita jejich interpretace, vzájemná provázanost provedených výzkumů). Kromě toho v krátkém sledu a zřejmě v reakci na tzv. uprchlickou krizi (2014–2016) vyšlo hned několik dalších výrazných titulů na způsob kolektivních monografií: Miroslav Mareš dal dohromady knižní studii *Ne islámu! Protiislámská politika v České republice* (2016), Bronislav Ostřanský editoval knihu *Islamofobie po česku* (2017) a Přemysl Rosůlek zase kolektivní dílo *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“* (2018). Hlavní poselství předkládané kolektivní monografie *Nad Evropou půlměsíc II* se s poznatky výše uvedených knih ztotožňuje a potvrzuje to, co již tušíme od dob publikování prvního dílu (2015):



nelze než konstatovat, že se adaptace islámu a muslimů v Česku podle všech zjištění dosud spíše daří, zřejmě dokonce lépe než v jiných evropských společnostech. Přesto v Česku pozorujeme neobvykle silnou islamofobii, kterou citlivě reflektují i zde žijící muslimové (kapitola Tomáše Janků).

Kromě toho předkládaná kolektivní monografie vědomě navazuje na dvě zásadní knižní práce, jež v minulosti vyšly v českém prostředí k evropskému, a zvláště pak k českému islámu nikoli z pera sociologů či politologů, ale arabistů a islamologů. Za fundamentální a jistým způsobem zakladatelské dílo lze bezesporu označit kolektivní monografii Miloše Mendela, Bronislava Ostránského a Tomáše Rataje s názvem *Islám v srdci Evropy* (2007). Knihu lze chápat jako zcela první, detailní historicko-kulturní úvod do studia islámu a muslimů v českých zemích. Publikace čtivým způsobem přibližuje nejen vývoj muslimských obcí na českém území, ale také mnohdy nepřátelské reakce majoritní společnosti na islám, včetně tematiky „mediálního islámu“, tzv. boje o mešity, orientalismu a teze o střetu civilizací. Nedostižně pak tematizuje historickou hloubku problematiky, když sleduje vývoj českého stýkání a potýkání s muslimy a islámskou kulturou prakticky od počátků české státnosti. Druhou zásadní prací je útlá publikace *Islám a Západ* (2002) z pera Luboše Kropáčka, která vyšla v reakci na protimuslimské polemiky, jež se v tuzemském veřejném prostoru s novou silou opět vynořily v důsledku teroristických útoků z 11. září 2001. Tato přehledová práce přináší do českého prostředí stávající akademické koncepty a názory týkající se vzájemného ovlivňování muslimských a západních společností, včetně podrobné diskuse konceptu islamofobie, jenž se od té doby v tuzemsku též etabloval.

Kolektivní monografie *Nad Evropou půlměsíc II* se stejně jako první díl snaží být v mnoha směrech otevřená a tolerantní. To se týká pestrého oborového zázemí jednotlivých spoluautorů, jimi kladených výzkumných otázek nebo metod, s jejichž pomocí si na své otázky odpovídají. Spoluautoři se rekrutují z řad religionistů, antropologů, sociologů, politologů, bezpečnostních analytiků či expertů na problematiku médií. Takto široké oborové rozpětí není u podobného typu kolektivních monografií úplně obvyklé. Přesto ho pokládáme za přednost, protože přispívá k plastičnosti poznání ohledně existence muslimů a islámu v evropských společnostech. Hlavním kritériem pro jejich zařazení do autorského kolektivu přitom byla erudice a odborná kvalita jimi sepsané kapitoly, nikoli jejich občanské postoje či soukromé názory (a jejich lustrování z pozice editora). Tolerance se podobně vztahuje na generační složení,

cílem bylo zapojit jak autory již etablované v akademické obci, tak začínající pracovité talenty (doktorandy). Konečně, jistá otevřenost koncepce se týká rovněž domovských pracovišť jednotlivých spoluautorů. Zde je zapotřebí upozornit, že se nerekrutují pouze z pražské Univerzity Karlovy či brněnské Masarykovy univerzity. Mezi přispěvateli najdeme také zajímavé příspěvky badatelů z mnoha regionálních univerzit (České Budějovice, Olomouc, Hradec Králové, Pardubice). Spolupráce, nikoli pouze konkurence mezi jednotlivými pracovišti je tedy možná. Tento moment může být důležitý i z toho důvodu, že se muslimové v Česku nijak silně nekoncentrují pouze v metropoli, ale jsou oproti západní Evropě daleko rovnoměrněji rozprostřeni na celém území státu.

Klíčová charakteristika předkládané publikace spočívá v tom, že většina jejích kapitol vychází z původních empirických výzkumů. Každý spoluautor si dal velkou práci nejen s formulováním své výzkumné otázky a jejím zařazením do již existujícího poznání dané problematiky, ale následně také se vstupem do terénu, sběrem (či konstrukcí) dat a s jejich (průběžnou či následnou) analýzou a interpretací. Pouze dvě kapitoly kolektivní monografie mají charakter spíše přehledových studií, avšak také ty se primárně opírají o empirické výzkumy provedené někým jiným (Karel Černý a kapitola *Orientálci a orientalismus*), případně vycházejí z analýzy shromážděných statistik, vládních analýz a dalších publikací empirického charakteru (Hana Křížková a kapitola *Salafisté v Německu*). Čtenář se zde setká s širokou škálou metod, více či méně často používaných při výzkumu islámu a muslimů v Česku a v německy hovořících zemích. Jde o velmi rozdílné metody, co se týká způsobu sběru (konstruování) dat i jejich následné analýzy: terénní výzkum, polostrukturované rozhovory, pozorování, srovnávací případová studie, analýza sítí, analýza diskurzu, kategorizační analýza, zakotvená teorie. Snahou bylo vyhnout se problému, kdy jsou při výzkumu islámu a muslimů zas a znovu používány tytéž metody, což generuje stále tytéž výsledky.

Kolektivní monografie *Nad Evropou pŮlměsíc II* se pokouší přinést nejnovější vědecké poznání tematiky, která v nedávné době opět zahýbala veřejným a politickým děním v Česku i v dalších evropských zemích v souvislosti s tzv. migrační krizí (2014–2016). Klade si mimo jiné za cíl přispět do probíhající veřejné debaty poznatky akademiků, aby tak došlo k její kultivaci. Vychází totiž z předpokladu, že migrační tlaky z regionu širšího Blízkého východu nepoleví, spíše naopak. Zranitelný region je destabilizován vrcholícím populačním růstem, nekompetentními a zkorumpovanými vládami, prohlubujícími se dopady globální klimatické změny, občanskými válkami v důsledku „arabského jara“, nezvládnutou

pandemií covidu a také rostoucími cenami hnojiv a základních potravin na světových trzích v důsledku rusko-ukrajinské války. Generování migračních vln a jejich následné směřování do Evropy se již navíc stalo nedílnou součástí ruské (a běloruské) hybridní války proti Západu. Jako zbraň (tzv. weaponizace) při vyjednávání se Západem se ovšem uprchlíky z Blízkého východu naučily používat také další země (například Turecko). Další migrační vlny z regionu širšího Blízkého východu do Evropy tedy s největší pravděpodobností přijdou, přičemž budou zřejmě silnější než ty, které jsme zaznamenali během let 2014–2016. Otázkou je pouze to, kdy se tak stane.

## **Poselství kapitol o muslimech v sousedních německy hovořících zemích**

Martin Klapetek se v první kapitole knihy nazvané **Historické souvislosti současné integrace muslimů v Rakousku** zabývá procesem integrace v zemi, která má s muslimskou přítomností hlubokou historickou zkušenost. Konkrétně pojednává o tom, jak se pravidla týkající se islámu (povinnost společné páteční modlitby pro muže, poslední věci člověka a pohřbívání) realizují ve většinově nemuslimské společnosti. Téma není z českého pohledu relevantní jen z toho důvodu, že se jedná o podobně velkou a bezprostředně sousedící zemi, kde dnes podle odhadů žije relativně bezproblémově okolo 700 tisíc muslimů. Je důležité i kvůli tomu, že zkoumá obecnější trendy a procesy, jež umožňují lepší pochopení adaptace muslimů v jiných evropských zemích včetně Česka. Rakouský případ je snad specifický v tom ohledu, že zde nyní etnokulturně dominují muslimové z Turecka a bývalé Jugoslávie, jejichž spolky si příležitostně vzájemně konkurují (a proto stejně jako jinde nelze hovořit o jednotné komunitě), a především z toho důvodu, že rakouský stát dlouhodobě klade důraz na právní uznání a jasné ukotvení svého vztahu k islámu (tzv. *Islamgesetz* z roku 1912, výrazné právní úpravy z let 1979 a 2015). Martin Klapetek se islámem v Rakousku, Německu a Švýcarsku odborně zabývá dlouhé roky, jeho analýza tudíž vychází ze studia německojazyčné literatury, a hlavně ze zevrubného terénního výzkumu prováděného v Rakousku.

Příběh rakouských mešit a modliteben je podle Martina Klapetka příběhem postupné integrace, ale také deprivatizace islámu, který se posouvá ze sféry privátní, v níž nebyl na očích majority, do sféry veřejné, kde se stává viditelnějším, což občas generuje pocit ohrožení většinové společnosti a vzájemné konflikty. První generace muslimských přistěhovalců

(vesměs jde o svobodné muže) si hýčkala tzv. mýtus návratu do rodné země, svou přítomnost v Rakousku proto chápala jako provizorium a celý život strávila s pomyslnými sbalenými kufry. Od šedesátých let 20. století proto svou religiozitu uspokojovala v provizorních modlitebnách a klubovnách, kdy si vesměs pronajímala sklepní prostory ve vnitroblocích činžovních domů. Postupně ovšem muslimové začali chápat Rakousko jako svůj nový domov a od devadesátých let si ze svých zdrojů kupovali trvalé modlitební prostory, protože svou přítomnost v Rakousku pochopili jako trvalou (obvykle jde již o kompletní muslimské rodiny, příchod žen a narození dětí tedy znamenal kvalitativní posun). Jednalo se vesměs o bývalé tovární haly, adaptované na kulturní centra, ke kterým na přelomu nultých let začaly přibývat atrapy minaretů, což vyvolalo první celospolečenské kontroverze. Příběh etablování muslimské architektury v rakouském veřejném prostoru je završen tím, že muslimské komunity staví mešity projektované jako novostavby.

Také téma pohřbívání a etablování funerální muslimské architektury lze podle Martina Klapetka vylíčit jako příběh úspěšné integrace muslimů v Rakousku. První generace přistěhovalců (vesměs bývalí hostující dělníci) se totiž po smrti nechávala za účelem pohřbení repatriovat (asi 90 % všech zemřelých) do země původu. Jde o výraz pocitu nízké ukotvenosti, cizosti, a především dočasnosti existence v Rakousku, kdy muslimové během života stále seděli na pomyslných kufrech a snili o návratu do země původu, a tento sen si takto plní alespoň posmrtně. Oproti tomu ve druhé a třetí generaci potomků těchto přistěhovalců popsaná tendence slábne, protože vazba na zemi původu oslabuje, a naopak posiluje ztotožnění s Rakouskem. Podle Martina Klapetka můžeme tendenci k pohřbívání muslimů v Rakousku (ať již se jedná o muslimské sekce na veřejných hřbitovech, či o zřízení samostatného hřbitova) chápat jako indikátor procesu postupné integrace muslimů do rakouské společnosti, spojený s adaptací islámu na prostředí většinově nemuslimské společnosti. Jestliže kupování modliteben a výstavba mešit vypovídá především o integraci menšího segmentu muslimů, tedy těch organizovaných kolem náboženských spolků (navíc etnicky profilovaných), jako jsou kulturní centra či tzv. mešitové spolky (těch dnes funguje na 400), rodící se funerální kultura odráží integraci celého muslimského spektra. Tedy i těch muslimů, kteří svou religiozitu interpretují a praktikují individuálně či v rodinném kruhu a k organizovaným aktivitám muslimských komunit se nepřipojují.

Zatímco se Martin Klapetek konstruktivně vymezuje vůči tendenci chápat muslimskou přítomnost v Evropě negativním prizmatem a nabízí příklad dobré praxe v podobě funkčního soužití muslimů s rakouským

státem a tamní většinou společností, předkládaná monografie se za každou cenu nesnaží „lakovat realitu na růžovo“. A tedy ve snaze poskytnout vyvážený obraz nezavírá oči ani před potenciálně problematickými jevy či trendy, jakkoli se snaží vyhnout jednostranné sekuritizaci tématu (kdy jsou přistěhovalci, islám a muslimové primárně prezentováni jen a pouze jako bezpečnostní hrozba spojená s násilím a terorismem).

Kapitola Hany Křížkové nazvaná **Salafisté v Německu** proto pojednává o malém, leč dynamicky se vyvíjejícím segmentu salafitského islámu v Německu. O tomto novém globálním trendu se soudí, že potenciálně ohrožuje sociokulturní integraci muslimů do širší společnosti, případně že jde dokonce o bezpečnostní hrozbu. Křížková vychází z rozsáhlé německojazyčné akademické literatury, přičemž se opírá o primární prameny a data Spolkového úřadu pro migraci a uprchlíky či Spolkového úřadu pro ochranu ústavy (tajná služba). Konstatuje, že salafisté jsou nejrychleji rostoucím německým hnutím, jejich počet se během deseti let navýšil z 3 800 (2011) na 12 150 (2020). Zároveň korektně upozorňuje, že jde přesto o velmi malý segment všech německých muslimů, jejichž počty jsou odhadovány na 5,6 milionu (2019). Navíc se mezi salafisty nadproporčně často (10–15 % všech salafistů) objevují konvertité pocházející z německé majority, takže ani nejde o jev spjatý pouze s migrací a muslimy s migrační rodinou historií. Rozmanitost se pak týká nejen jejich etnického, ale i vzdělanostního či třídního profilu a také motivací pro vstup do salafitského hnutí. Jde o módní protestní subkulturu přitahující mládež, jež rebeluje proti sekulární většině i tradičně založeným rodičům. Salafitské hnutí pomáhá mladým překonat životní krize, hledat identitu a smysl života. Ovšem uspokojí i ty, kteří netouží po propracované ideologii, ale po přátelích, náhradní rodině a uznání, čehož se jim mnohdy nedostává ve škole, v práci a nefunkčních rodinách.

Sektářský charakter salafismu vyplývá ze snahy ochránit údajnou původní autentickou víru od všech inovací (*bida*), které podle jeho představitelů lidé zanášejí do náboženství. Salafisté se tak nevymezují jen proti nemuslimům, ale také proti ostatním muslimům. Věří totiž, že reprezentují jedinou Prorokem předpovídanou pravověrnou muslimskou skupinu, zatímco zbývajících 72 prorokovaných směrů islámu se znečistí heretickými inovacemi a Boha ztratí. Sektářství též posiluje koncept příkazování ctnostného a stranění se zavrženíhodného (*al-walá wa-l-bará*). Ten vede k tomu, že se salafisté stýkají jen se stejně smýšlejícími a stavějí se nepřátelsky k majoritě. Straní se přitom všeho závadného (nevěřící a jejich kultura), které je svádí od Boha. Jediná přípustná interakce s morálně pochybným okolím se tak omezuje na misijní činnost (*dawa*)

orientovanou na ostatní muslimy i většinovou společnost. Salafitskou odnož islámu líčí Hana Křížková jako fundamentalistickou verzi životního stylu, řídicího se doslovným výkladem Koránu a plně zaujatého nostalgii po idealizované době proroka Muhammada a prvních tří generací správně vedených muslimů (*salaf*), kteří představují zdroj nápodoby. V centru jejich víry se nachází koncept jediného Boha (*tauhíd*), jehož chápou jako svrchovaného vládce i zákonodárce. Podřizují se tedy jen zákonům božím, nikoli lidským. Upínají se přitom k obnově chalífátu jakožto jedině nábožensky legitimní verze politického zřízení.

Salafismus je vnitřně diferencovaný. Jeho proudy si konkurují, jednotliví aktivisté mezi nimi často přecházejí, kupříkladu když se radikalizují. Hana Křížková proto německé salafisty rozlišuje na škále puristé, salafisté hlavního proudu, radikálové a džihádisté. Puristé se zaměřují na doktrinární očistu islámu a na praktikování ctnostného života v malém společenství souvěrců na jeho základě. Ačkoli jako ostatní sní o obnově chalífátu, distancují se od aktivismu a orientují se na náboženské sebevzdělávání. Jejich kázání se ovšem stávají odrazovým můstkem, který mnohé vede k radikálnějším verzím islámu. Salafismus hlavního proudu naopak charakterizuje důraz na akci, nikoli intelektuální disputace. Jde o misijní činnost orientovanou na nemuslimy. A ačkoli se distancuje od násilí, má blízko k politizovaným protestům a demonstracím ve veřejném prostoru. Radikálové se pak sice násilí též nedopouští, ale z náboženských pozic ho legitimizují, když uvádějí v život kontroverzní islámský koncept *takfír*, tedy označování nemuslimů či údajně zbloudivších muslimů za nevěřící (*kuffár*). Radikálové takto často exkomunikují vlády, jež podle nich nevládnou v souladu s islámskými zákony, a v krajním případě také všechny muslimy i nemuslimy, kteří takové vládce neodsuzují. Jsou to nakonec právě džihádisté, kdo ve snaze obnovit chalífát praktikují ozbrojený boj ve jménu Boha proti těmto nevěřícím (*kuffár*).

Němečtí salafističtí džihádisté se podle Hany Křížkové odštěpují od hlavního proudu v reakci na dění na širším Blízkém východě (západní okupace Afghánistánu a Iráku, přitažlivost obnoveného chalífátu reprezentovaného Islámským státem). Takovým rozhořčením z utrpení muslimů ve světě byl zřejmě motivován vůbec první džihádistický útok na německém území (2011), kdy Arid Uka pod dojmem kázání charismatického konvertity a bývalého boxera Pierra Vogela (alias Abu Hamza), patřícího k salafismu hlavního proudu, pobodal dva americké vojáky. Dosud největší teroristický útok, k němuž došlo na vánočních trzích v Berlíně (2016) a který si vyžádal dvanáct obětí, byl zase podniknut pod dojmem kazatelů inklinujících k Islámskému státu. K radikalizaci

ovšem dochází též v reakci na provokace protimuslimských pravicových aktivistů a tvrdý postup policie v samotném Německu. Kontroverze kolem karikatur proroka Muhammada (blíže kapitola Lucie Sedláčkové v této monografii) tak stály za vznikem první salafistické džihádistické organizace v Německu (*Millatu Ibrahim*, 2011). Tu zorganizoval nejznámější německý džihádista, konvertita, rapper a bývalý kriminálník Denis Cuspert (alias Abú Talha al-Almání). Ten se stejně jako více než tisíc dalších osob žijících v Německu odebral do Sýrie a Iráku, aby se připojil k Islámskému státu a jemu podobným organizacím.

Hana Křížková v této souvislosti podrobně rozkrývá sociodemografický profil džihádistů odcházejících z Německa do Sýrie a Iráku, u nichž hrozí, že se časem vrátí a spáchají teroristické útoky v Evropě. Primárně jde o mladé (průměrný věk 26 let) s migračním rodinným pozadím (81 %), leč vesměs již narozené v Německu (61 %). Přitom i ti narození v zahraničí byli vesměs od dětství socializováni v Německu. Nadproporčně jsou pak zastoupeni etničtí Němci (19 %), kteří k islámu konvertovali dosti mladí (průměrný věk 22 let). Kromě toho jde o osoby s velmi různým vzdělanostním profilem (třetina z nich má zkušenost se studiem na vysoké škole, 7 % je naopak bez dokončené základní školy), celé dvě třetiny ale vyměnily apolitickou kriminalitu (násilná a majetková trestná činnost, drogová problematika) za kriminalitu politickou (terorismus), kdy se z islámských pozic vymezují proti svému předchozímu „bezbožnému“ životu a snaží se „hříchy mládí“ odčinit nábožensky motivovaným násilím. Společně mají také to, že dominantně pocházejí z několika málo německých měst (celá polovina z nich je ze 13 měst), jsou tedy geograficky koncentrovaní. Při radikalizaci totiž hrají roli přátelé (54 %) a kontakty v místní mešitě (44 %). Pouze u malého segmentu solitérů (7 %) se neprokázala vazba na jiné salafisty či kazatele. Roli neformálních sítí a místních komunit podtrhuje, že do džihádu většinou netáhnou sami (ze 46 % jde o skupinky přátel vedených charismatickou osobností, z 33 % o příbuzné – bratry, bratrance). Ale také svět internetu spolupůsobí při radikalizaci (44 % džihádistů). Podle Hany Křížkové je to z důvodu, že zdánlivě anonymní prostředí internetu svádí k vyhrcovanějšímu a otevřenějšímu vyjadřování, radikálně smýšlející se zde též dokážou najít a propojit. Prokazatelná je nakonec vazba džihádistů na salafismus hlavního proudu, který mnohdy slouží jako předstupeň radikalizace (třetina navštěvovala islámské semináře, čtvrtina participovala na misijní kampani „Lies!“).

Podle Hany Křížkové tedy menšinový džihádistický salafismus čerpá z rezervoáru salafismu hlavního proudu. Jeho vzestup souvisí s tím, že

se protнула poptávka mládeže po neotřelých a radikálnějších výkladech islámu s nabídkou takového islámu ze strany salafitského hnutí, aktivistů a charismatických kazatelů. Nová generace kazatelů zkombinovala aktivity v reálném a virtuálním prostoru, kdy internetový boom napomohl vzestupu salafismu hlavního proudu. Příkladem by byla státem později zakázaná (2016) misijní kampaň „Lies!“ (2011), během níž aktivisté rozdávali Korán nevěřícím a zároveň zveřejňovali videa Němců konvertujících k islámu přímo u jejich stánků. Podobně efektivními se stala i spektakulární turné kazatelů, kteří v domovských mešitách oslovovali poskrovnu místních sympatizantů, ale na jimi pořádané „islámské semináře“ se sjížděli podobně smýšlející z celého Německa, což mezi nimi vyvolávalo pocit dosud nepoznané síly, bratrství a pospolitosti. Poselství salafistických kazatelů rezonuje, protože na rozdíl od tradičnějších imámů používají němčinu. Dokážou tak komunikovat s konvertity i potomky přistěhovalců, kteří již jazyk předků neovládají. Salafistická identita se navíc hodí do globální éry, protože zdůrazňuje univerzální a všechny lidi propojující islám, který překlenuje třídní, rasové, národnostní a etnické rozdíly.

Kapitola Evy Orossové s názvem **Bezproblémová výstavba? Mešity Merkez a Zentralmoschee, diskuse klíčových aktérů a integrace muslimů v současném Německu** se zabývá reakcemi majoritní společnosti na výstavbu mešit v Německu a tím, jak v této souvislosti svůj případný postup adaptuje muslimská komunita, stojící za jejich výstavbou. Problematika je opět na nejobecnější úrovni rámována stejně jako v případě kapitoly Martina Klapetka a dalších spoluautorů úvahami o integraci a (bez)problémovosti soužití muslimů s majoritní společností. Metodologicky jde ovšem o srovnávací studii dvou záměrně zvolených případů, které mají odhalit, jaké obecnější důvody a konkrétní jednání klíčových hráčů vedou ke konfliktnosti, či naopak nekonfliktnosti výstavby mešit v západních společnostech. Srovnávané případy výstavby nové mešity vykazují řadu společných rysů: mají nahradit stávající provizorní modlitebny, mají vazbu na tureckou vládní agenturu DITIB (poskytující finance i imámy) a nacházejí se ve spolkové zemi Severní Porýní-Vestfálsko, charakteristické vysokou koncentrací průmyslu a s tím související koncentrací po generace etablované turecké komunity. Dala by se proto očekávat podobná reakce majoritní společnosti na výstavbu. Zásadní pro výběr obou srovnávaných případů ovšem bylo právě to, že přes veškeré podobnosti byla duisburská mešita Merkez veřejností dobře přijata, a je dokonce považována za modelový příklad bezproblémové výstavby, zatímco výstavba mešity Zentralmoschee v Kolíně nad Rýnem vedla ke



konfliktu a protestům, přičemž nadlouho platila za kontroverzní a problematickou stavbu.

Projekt mešity Merkez byl podle Evy Orossové realizován relativně hladce z vícera důvodů. Iničiátoři do něj od začátku aktivně vtáhli aktéry z majority (v radě projektu zasedali zástupci města a místních spolků), výstavba byla spolufinancována nejen z tureckých, ale také německých a evropských fondů a počítala s tím, že součástí mešity bude i komunitní centrum pro nemuslimy. Za poněkud nečekanou dynamikou veřejného mínění pak stálo také to, že na první pravicové protesty okamžitě reagovaly silné protiakce levicových aktivistů. Kapitola sama pro sebe je podle Evy Orossové výrazně nekritické reportování médií, jež podle ní stvořila „mýtus ideální stavby“, když ji postavila jako kontrapunkt k problematickým projektům, včetně toho z nedalekého Kolína nad Rýnem. Orossová zde dochází k důležitmu závěru, že ani stavbu této mešity nelze považovat za zcela bezproblémovou, zejména pokud nejsou lépe specifikovány znaky bezproblémovosti výstavby a integrace muslimů do většinové společnosti.

Problémovější případ výstavby Zentralmoschee v Kolíně nad Rýnem nese naopak jasné stopy úspěšné mobilizace protestů, organizovaných protipřistěhovaleckou krajní pravicí, a také vcelku standardní přístup komerčních deníků (nejlepší zprávy přitahující čtenáře jsou ty „špatné“ a vyvolávající strach, rámování konkrétní výstavby obecnou debatou o islámu, vtahování místních antiislámských osobností). Klíčovým faktorem dynamiky místního veřejného mínění přitom byla skutečnost, že vedení města změnilo pod tlakem veřejnosti své stanovisko směrem k negativnímu, přičemž paralelně s tím došlo k rozmlíškám i mezi investorem a hlavním architektem, tedy uvnitř turecké komunity. Následné protahování stavby pak pravicovým aktivistům poskytlo čas mobilizovat další odpůrce mešity a místním deníkům zase možnost vystavět příběh založený na konfliktu, strachu a kontroverzích. Z komparace obou případů nicméně vyplývá, že se výstavba mešit může stát zdrojem konfliktu díky dynamice na straně majoritní společnosti (samosprávy, občanská společnost, média), ale také komunity, která výstavbu iniciuje (charakter samotného projektu, komunikace navenek, schopnost kooptovat aktéry z majority do projektu, vnitřní soudržnost na straně investora). Ostatně z českého kontextu a zkušeností z Prahy, Brna či Teplic též víme, že otevření mešity může proběhnout bez jakýchkoli kontroverzí, a dokonce bez povšimnutí veřejnosti. Stejně tak se ovšem může stát roznětkou lokálního společenského konfliktu.

## Poselství kapitol o muslimech v Česku

Také kapitoly zabývající se adaptací islámu a muslimů v Česku jsou primárně vystavěny z empirických dat, která jejich autoři načerpali během svých často mnohaletých výzkumů v terénu. Rovněž se točí kolem nejobecnější tematiky integrace muslimů a vstupů islámu do veřejného prostoru, jakkoli jde o teoretické pojmy podrobované v akademických debatách průběžné kritice.

Jana Malecká je autorkou kapitoly s názvem **Integrace muslimů do české společnosti: Adaptace muslimských přechodových rituálů**. Muslimskými rituály se zabývá dlouhodobě, pracuje přitom metodou terénního výzkumu založeného primárně na rozhovorech s muslimy, kteří pocházejí ze sunnitské arabské subpopulace a žijí v Česku. Ve své kapitole ukazuje, jak právní, náboženská a sociokulturní rovina adaptace muslimských přechodových rituálů v českém prostředí odráží všeobecně veskrze úspěšný integrační proces muslimů do české společnosti. Dokonce snad nad rámec autorky můžeme říci, že dobře integrovaní muslimové, jak sama připomíná na příkladu oslav narozenin, adaptují též islámu cizí české rituály tak, aby byly kompatibilní s jejich vírou. Text přitom souzní s kapitolou Martina Klapetka, který se zabývá adaptací islámských modliteben, mešit a hřbitovů v sousedním Rakousku.

Muslimské komunity v Praze, Brně i Teplicích oddávají podle islámského práva šari'a (požadavek osobní přítomnosti obou či věna pro ženu) až poté, co pár absolvuje civilní sňatek podle českých zákonů. Cílem je minimalizovat zneužívání sňatků uzavřených pouze v mešitě, jež český stát neuznává, a tak bránit především rozvedené manželky. Relativní snadnost rozvodu podle islámského práva totiž vede ke zranitelnosti manželek ve státech, kde není islámské právo uznáváno a na bývalém manželovi nejsou vymáhány jeho povinnosti vůči bývalé manželce a případným dětem. Přesto v Česku existují zcela ojedinělé případy mnohoženství (*polygynie*), jež český stát samozřejmě neuznává a které vyvolávají kontroverze i mezi tuzemskými muslimy (manžel by měl podle islámského práva všem ženám poskytnout tutéž lásku, čas, péči a samostatné oddělené bydlení, což je prakticky nesplnitelné). Probíhající debata je tedy spíše teoretická, podle některých muslimů je ovšem polygynie z hlediska ženských práv akceptovatelnější, protože manželky chrání a zajišťuje lépe (minimálně před Bohem) než v Česku údajně rozšířená praxe, kdy si muž vedle manželky (s jejími právy) udržuje ještě milenkou (bez práv).

Jestliže se má podle islámského práva dítě pojmenovat až sedmý den po narození, zdejší muslimové respektují český právní řád, který hovoří o tom, že jméno má být uděleno hned po porodu. Podobně je v Česku bez problémů adaptována povinnost provést chlapeckou obřízku sedmý den po porodu s tím, že se odkládá na později. Jednoznačná adaptace na český právní řád se pak týká pohřbívání (repatriace nebožtíků jsou zde na rozdíl od Rakouska naprostou výjimkou). Zatímco sunnitský islám požaduje pohřbívání do země na pravém boku, tváří k Mekce a pouze v pohřebním rouchu nejlépe ještě v den úmrtí, české zákony postulují povinnost vyčkat pět až šest dní a trvají na použití rakve. Prodlouženou časovou lhůtu muslimové respektují, nebožtíka do bezešvého roucha oblečou ještě před umístěním do rakve, přičemž oddělené muslimské sekce na veřejných hřbitovech s upravenou orientací hrobových míst umožňují uložit nebožtíkovu těla tak, jak islám požaduje (chronickým problémem je nedostatek hrobů, protože podle islámu nelze do již obsazeného dále pohřbívat).

Sklobit islámské právo (případně též etnokulturní zvyklosti země původu) a jím reglementované přechodové rituály se sekulárním zákonodárstvím se tedy v českém kontextu daří. Vyžaduje to nicméně jistou flexibilitu, což lze říci i o sociokulturních aspektech adaptace islámských přechodových rituálů. Podle Jany Malecké pro ně v českém kontextu představuje největší výzvu absence genderové segregace (interakce nepříbuzných osob opačného pohlaví) společně s nepočtenými a roztržštěnými tuzemskými muslimskými komunitami. Obtížné je pak kupříkladu hledání životního partnera. Podle islámského práva by se dosud nesezdaný muž a žena neměli stýkat, aniž by u toho nebylo více osob, ideálně příbuzných dané ženy (hrozí svádění ze strany vždy přítomného satana). Jelikož v Česku vesměs nežijí početní příbuzní či přátelé zdejších muslimů, chybí zde ten, kdo by případný sňatek domluvil a byl přítomen seznamování. Organizování seznamovacích akcí v mešitách se neosvědčilo (početně převažovali muži). Podobně se zdráhají být za „dohazovače“ představitelé modliteben a spolků, protože nechtějí být zpětně obviňováni za relativně časté nezdary manželství. Naopak zejména pro ženy (muslim si může vzít i křesťanku či židovku) se jako řešení ukazují online seznamky, jakkoli potenciálně kolidují s ustanoveními striktněji interpretovaného islámského práva (z definice seznamky nelze ve virtuálním prostoru udržet segregaci nepříbuzných osob opačného pohlaví, nelze rigorózně naplnit požadavek ověření poskytnutých informací o nápadníkovi, používají se fotografie). Jana Malecká nicméně při

adaptaci muslimských přechodových rituálů (zásnuby, svatba, narození dítěte, chlapecká obřizka) identifikuje trend, kdy se modlitebna či mešita jakožto komunitní prostor stává centrem oslav, zatímco v zemích původu zdejších muslimů by se většina z nich odehrála v domácnosti či v sousedské čtvrti.

Daniel Topinka svou kapitolu **Sociální sítě podpory arabsky mluvících cizinců v Brně** vystavěl s pomocí méně časté metodologie, analýzy sítí. Proto je jeho text kromě prezentace základních zjištění cenný i tím, že zevrubně představuje použitou metodologii a teorii sociálních sítí stojící v pozadí tohoto přístupu. Teorie hovoří o tom, že pro migranty bývají rozsáhlé *neformální* meziosobní vztahy pro jejich zapojení do místní společnosti, volbu adaptační strategie, míru informovanosti, způsob života a trávení volného času důležitější než *formální* organizace na způsob náboženských center či krajanských spolků. Transnacionálně ložené sítě podpory totiž zpravidla formují již samotné rozhodování o migraci, dále její průběh a následně i adaptaci v nové zemi, včetně zvažování, zda zůstat, či nezůstat. Sociální sítě poskytují útočiště a pocit sounáležitosti, mohou být využity při zvládání rutinních záležitostí i při překonávání krizí. Koncept sociálních sítí přitom Daniel Topinka chápe jako slibnou teoretickou alternativu k dosud frekventovanému konceptu sociální integrace, který je ostatně více či méně implicitně obsažen jakožto rámeček řady kapitol předkládané kolektivní monografie. Za silnou stránku konceptu sociálních sítí Daniel Topinka pokládá větší schopnost podchytit dynamiku mezilidských vztahů v rámci neformálních podpůrných sítí a díky tomu pak lépe porozumět procesům začleňování cizinců v prostředí českých měst. Koncept sociální integrace se autorovi oproti tomu jeví jako zjednodušující, mechanický a postulující přímočaré začleňování cizinců do společnosti. Bylo by produktivní, pokud by se Topinka ve svém budoucím výzkumu více zaměřil na dynamiku společenských procesů. Tedy na to, jak se liší sociální sítě cizinců, kteří do Česka přišli nedávno a teprve se zde adaptují, od cizinců, kteří jsou zde již etablovaní (a zda přitom platí teze, že pokud v minulosti na sociálních sítích pomoc přijímali, mají do budoucna větší tendenci ji druhým zase poskytovat).

Jestliže se navíc většina metod při výzkumu muslimských migrantů v Česku soustředí na sběr tzv. *atribučních* dat (charakteristiky jedinců či skupin), analýzu sítí zajímají především data *relační* (vztahy mezi jedinci v rámci sociální sítě). Daniel Topinka se při tom zaměřil na arabsky hovořící cizince (nemusí jít tedy nutně o muslimy), kteří žijí alespoň jeden rok v Brně a v Česku získali přechodný či trvalý pobyt. Takových výchozích participantů (*ega*) pro svůj výzkum vytipoval celkem šestnáct

(deset mužů, šest žen), přičemž následně zmapoval všechny další osoby (*alters*), které se nacházejí v jejich sociálních sítích (celkem 202). Zároveň zjišťoval, jaký druh podpory poskytují tito *alters* jednotlivým participantům v rámci každé z šestnácti sociálních sítí. Identifikované sociální sítě arabsky hovořících cizinců vykazují na nejobecnější úrovni vyšší hustotu (vzájemná provázanost osob v jejich rámci), nižší multiplexitu (jednotliví *alters* poskytují ve více než polovině případů pouze jednu z forem pomoci) a jsou centrovány na další krajany.

Mezi hlavní dílčí zjištění patří, že arabsky hovořící cizinci u nás nejsou vyčleněni ze společnosti. Neupadají tedy v důsledku migrace do separace, či dokonce marginalizace. Naopak jsou do společnosti vplétáni předivem vztahů, kdy jim druzí lidé poskytují všestrannou podporu, a oni ji pocítují. Toto předivo má podobu sociální sítě, jež se řídí logikou genderové, jazykové, kulturní a vzdělanostní (spíše než socioekonomické) blízkosti. Nově příchozí tak využívají pomoci blízkých osob a krajanů při adaptaci v Česku. Daniel Topinka však uvádí, že je tato pomoc limitována nedostatkem zdrojů, jimiž lidé (*alters*) v síti disponují, případně jejich nižší vazbou na Česko. Důležité zjištění totiž hovoří o tom, že v průměru téměř dvě třetiny *alters* (59 %) v daných sítích jsou občany téže arabské země jako šetřený participant (*ego*). Další pětinu (23 %) tvoří občané jiné arabské země a pouze v necelé pětině (18 %) případů se jedná o české občany. Podobně důležité je, že podpurné sítě se primárně rozprostírají v bezprostřední blízkosti zkoumaných participantů (66 % *alters* žilo v Brně), ale ve druhém sledu mají značný transnacionální přesah (28 % *alters* nikdy nepobývalo v Česku), když jde hlavně o rezidenty *neevropských* zemí. Dominantně se cizinci s žádostí o pomoc v rámci svých sítí obracejí na krajany. Při shánění bydlení a zaměstnání jde nejčastěji o ty žijící přímo v Brně (zde čelí obtížím při uznávání vysokoškolských diplomů). Půjčování peněz a probírání důležitých témat se pak nejčastěji odehrává v interakci s krajany, kteří žijí mimo Evropskou unii (vesměs rozšířená rodina). Pouze za účelem trávení volného času se arabští cizinci častěji obracejí na přátele a známé z české majority (často spíše na ženy).

Nejobsáhlejší kapitola celé kolektivní monografie nese název **Kategorie „Češi“ jako příklad konstrukce „druhého“ ze strany muslimů v České republice**. Autor Tomáš Janků vychází z toho, že jsou již poměrně dobře probádány postoje Čechů vůči islámu a muslimům, ovšem daleko méně toho víme o postojích muslimů k české majoritě. Právě na tuto otázku se Janků zaměřuje, když analyzuje, jakým způsobem se tuzemští muslimové vztahují k Čechům a k České republice. Přitom si všimá toho,

jak jim vymezení se vůči „druhému“ pomáhá utvářet vlastní pozitivní sebepojetí. Muslimové v Česku (včetně konvertitů) totiž za svou primární nečlenskou skupinu považují Čechy, s nimiž vstupují do sociálních interakcí. Češi jim tedy slouží jako „ti druhí“, s kterými se srovnávají a vůči nimž se vymezují. Díky tomu následně budují a ukotvují svou sociální identitu jakožto muslimů, případně nositelů odlišné etnicity (národnosti) či cizinců s migrační zkušeností. Tomáš Janků se tedy pokouší zrekonstruovat kategorizační práci zkoumaných muslimů žijících v Česku. Za prvé, jakým způsobem kategorizují sami sebe a skupinu, za niž se cítí promlouvat. Za druhé, jak kategorizují „ty druhé“ a kam je ve svých představách životního světa umísťují.

Kapitola je přitom hluboce uložená v teorii sociální identity. V jádru společenského života se podle ní nachází nemalé kognitivní úsilí. Konkrétně jde o proces nikdy nekončícího sociálního srovnávání, během kterého se jedinci identifikují s jinými, s nimiž společně cosi sdílejí, a naopak se vymezují vůči těm, od nichž se v čemsi odlišují. Přitom nově utvářejí či dotvářejí již existující kategorie („Čech“, „muslim“, „Arab/Turek“, „imigrant“), díky nimž zřetelně vědí, kým jsou a kým nejsou, a dokážou se lépe orientovat v sociálním světě zabydleném jedinci, kteří jsou přiřazováni k různým společenským kategoriím. Takovému zpřehledňování světa napomáhá selektivita kategorizace, kdy jsou zvýrazňovány podobnosti s těmi, s nimiž sdílíme tutéž členskou skupinu. A podobně jsou zvýrazňovány odlišnosti od těch, které naopak řadíme do skupin nečlenských. Speciální důraz je kladen na selektivní zvýrazňování těch rozdílů, jež umožňují konstruovat příznivý morální obraz vlastní členské skupiny v kontrastu se skupinami nečlenskými a ruku v ruce s tím si budovat pozitivní individuální identitu a pocit sebeúcty, které vyplývají z členství v pozitivně vnímané skupině. Společenský život si totiž podle teorie sociální identity lze představit také jako soutěž členských a nečlenských skupin o hodnotově pozitivní odlišnost: jedinci chtějí mít z členství ve své skupině dobrý pocit, proto tendují k tomu, nahlížet na ni pozitivněji než na tu nečlenskou, čemuž poté uzpůsobují svou kategorizační práci. Ta se týká dotčených skupin a pracuje s kontrastními prostředky: jestliže jsou členské skupině připisovány pozitivní vlastnosti, té nečlenské bývají přisuzovány vlastnosti právě opačné, tedy negativní.

Kromě toho je podle teorie sociální identity v kategorizační práci přítomna tendence vnímat nečlenské skupiny jako kompaktnější a homogennější než vlastní skupinu členskou. To ústí v posilování stereotypů (a oslabování autostereotypů), jež dále pomáhají zpřehledňovat žitý svět. Díky přiřazení osoby do dané kategorie totiž dokážeme dedukovat

její vlastnosti a také predikovat její typické jednání (přesněji řečeno domníváme se, že to dokážeme). Stereotypy mohou též za to, že „ty druhé“ chápeme jako vzájemně zaměnitelné a depersonalizované, tedy jako jedince bez individuality. Tomáš Janků navíc připomíná, že stereotypně používané kategorie („muslim“, „cizinec“) jsou chráněné proti indukci: pokud se konkrétní osoba nechová podle předpokládaných vlastností spojovaných s kategorií, k níž náleží, nevede to ke kritickému přezkoumání dané kategorie, ale ke konstatování, že je daná osoba výjimkou z obecných a nadále přijímaných pravidel kategorizace dané nečlenské skupiny. Sociální svět každého je ve výsledku zabydlen relativně stabilními členskými a nečlenskými skupinami, jež vytvářejí ostrůvky vstupující do vzájemných vztahů, a přitom se vzájemně vymezují, akceptují nebo odmítají.

Stran metodologie odpovídá Janků na svou výzkumnou otázku pomocí členské kategorizační analýzy, jež velmi dobře koresponduje s teorií sociální identity. Jde přitom o kvalitativní metodu, která dosud není ve výzkumu muslimů v Česku příliš používaná, v čemž lze spatřovat další přínos kapitoly. Metoda se orientuje na zkoumání toho, jaké kategorie lidé používají ke kategorizaci sebe samého, členských a nečlenských skupin. Přitom odkrývá, jak těmto kategoriím lidé rozumějí a jaké z toho vyplývají postoje, jakožto připravenost k určitému typu jednání. Jinými slovy, cílem metody je analýza kategorizační práce samotných zkoumaných aktérů. Tomáš Janků pracuje s již provedenými rozhovory (2014–2015), které vznikly původně za účelem výzkumu, jak islám a muslimové v Česku vstupují do veřejného prostoru. Jde tedy o sekundární analýzu již sebraných dat, v kterých se ovšem nachází množství dosud nevytřezvených témat. V této souvislosti se editor kolektivní monografie domnívá, že je kapitola inspirativní i poukazem na dosud nedoceněný potenciál sekundární analýzy již sebraných dat, ať již kvantitativního, či kvalitativního charakteru, která se týká muslimů a islámu v Česku i v Evropě. Celkově Tomáš Janků analyzoval 59 přepisů rozhovorů provedených s 67 participanty původem z 24 zemí (ve vzorku je též 16 konvertitů). Hlavním kritériem pro zařazení do vzorku bylo, aby daný participant žil v Česku alespoň jeden rok a sám sebe definoval jako muslima.

Jak muslimové chápou Čechy? Jak se podle nich Češi staví k islámu a k nim samotným? Jaký vztah mají muslimové k České republice? A co z toho vyplývá pro jejich vlastní sebepojetí? Podle Tomáše Janků dokážou muslimové diferencovat mezi „podporovateli a obránci“, kteří jsou obeznámeni s islámem, na straně jedné a mezi nedovzdělanými a strachem z neznámého vystrašenými „odpůrci islámu“ na straně druhé.

Majoritu Čechů však chápou jako „nezainteresovanou většinu“, za jejíž apatičností se skrývá latentní xenofobie a islamofobie. Vedle toho si všímají, že pokud Češi nejsou odkázáni na zprostředkovaný kontakt s muslimy, dochází k redukci předsudků a k větší otevřenosti (takový osobní kontakt s muslimy mívají jejich spolupracovníci či cestovatelé). Podle Tomáše Janků se tedy zdá, že by mohla platit tzv. kontaktní hypotéza hovořící o tom, že kontakt nečlenských skupin přispívá k lepšímu vzájemnému vnímání jejich členů. Tento efekt se dostavuje pouze za splnění nutných předpokladů, jako je rovnocenný status obou skupin, institucionální podpora soužití (legislativa, právní stát), sledování týchž cílů a vědomí podobností (sdílení zájmů či lidství). Janků navíc připomíná, že pozitivní nahlížení na konkrétního muslima v malém kolektivu nemusí být přenositelné do nahlížení na muslimy ve veřejném prostoru, kdy půjde nadále o „ty druhé“, hodnocené skrze zaběhané stereotypní kategorie (o ochraně kategorií proti indukci výše). Tomáš Janků v tomto bodě navazuje na kapitolu Josefa Novotného a Filipa Polonského Znalosti o islámu a subjektivní postoje k islámu a muslimům v prvním díle kolektivní monografie *Nad Evropou pŕlmměsíe*, kteří podrobně statisticky testují kontaktní hypotézu pomocí kvantitativních dat.

Kategorii „Češi“ muslimové spojují se sedmi nepřilíš lichotivými a relativně provázanými vlastnostmi, s jejichž pomocí se vůči této nečlenské skupině vymezují a sami sebe pak pozitivně definují jako její určitý opak. Za prvé se jedná o *uzavřenost*, ať již fyzickou (vyhýbání se kontaktům s cizinci-muslimy), či mentální (rigidní sklon ke stereotypnímu myšlení). Dále jde o *uniformitu* a z ní plynoucí imperativ „hlavně nevybočovat z řady“. Muslimové tak podle Tomáše Janků reflektují požadavek majority na přizpůsobení se většině, tedy na svou určitou asimilaci, jak se vyjádřila jedna z participantek: „Mně se v Praze daří dobře a myslím, že to tak cítí i ostatní muslimové. Pokud jsou alespoň trochu přizpůsobiví.“ Třetí konstruovanou vlastností Čechů je *strach z cizosti*, jinakosti, protože cizorodost narušuje požadovanou neproblematickou uniformitu. Muslimové reflektují, že je Češi kategorizují především jako cizince a vyznavače islámu, a vnímají, že se těmito kategoriemi cítí ohroženi. To posiluje obezřetnost a uzavřenost majority a ztěžuje navazování kontaktů, vzájemnou obeznámenost a hlubší integraci. Janků zde pro svou kapitolu zcela typicky propojuje dílčí empirická zjištění s vhodnými teoriemi středního dosahu, když svá data brilantně interpretuje pomocí konceptu meziskupinové hrozby. Majoritní skupiny podle této teorie pocitují ze strany minorit zpravidla dvojí ohrožení: materiální (cokoli, co potenciálně ohrožuje blaho skupiny, fyzickým bezpečím



počínaje a materiálním zabezpečením či politickou dominancí konče) a symbolické (znejistění převažujícího pohledu na svět daného růzností hodnot a světonázorů). Pokud je pak hrozba vnímána jako reálná, generuje meziskupinovou agresivitu nezávisle na tom, zda je pocit ohrožení opodstatněný, či nikoli. Tomáš Janků zde upozorňuje na faktory, které ovlivňují pravděpodobnost, že bude nějaká minoritní skupina označena za ohrožující: jedná se především o objektivní podobu meziskupinových vztahů (odlišný sociální status skupin a relativní síla či velikost minoritní skupiny), míru subjektivní identifikace s vlastní skupinou (včetně povědomí o minoritní skupině a frekvence interakcí s ní), faktickou velikost kulturních rozdílů mezi skupinami, situační proměnné (nejistota, absence zavedených pravidel pro interakci, nefunkčnost autorit). Tato dílčí zjištění Tomáše Janků souzní s dalšími kapitolami třetího oddílu této kolektivní monografie, které se zabývají stereotypy a výsledným strachem z muslimů, když zároveň upozorňují, že vystupňovaná islamofobie může přispět k rostoucí sociální exkluzi muslimů (především kapitola Lucie Sedláčkové a Karla Černého).

Čtvrtou charakteristikou Čechů jsou v očích muslimů *dysfunkční rodinné vazby* a všeobecná krize rodiny, zatímco oni sami sebe v kontrastu s tím chápou jako orientované na rodinu a závazky vůči příbuzným. Jak se vyjádřila muslimka z výzkumu:

Je mi líto starých lidí. Tady v Česku se jimi nikdo moc nezabývá. V Turecku si myslím více pomáháme. Sice už se taky dají najít domovy seniorů, ale pokud tam pošlete někoho z rodiny, všichni od vás odvrací zrak. U nás je to ostuda nepostarat se o svoje blízké.

*Konzumace vepřového, a především alkoholu* je pátou, klíčovou charakteristikou připisovanou Čechům. Jde o zvyky, které odporují islámu (*harám*). S poukazem na ně se proto muslimové mohou vůči Čechům vymezovat a v rámci svého hodnotového systému budovat pozitivní sebepojetí: „Co z takovýho Alkoholistánu? Pivní republika?“ Zároveň si ale uvědomují, že je nábožensky vázané dietetické odlišnosti ze společenství Čechů potenciálně vyčleňují. Společné stolování totiž navazuje a upevňuje důvěru. Odmítání takové konzumace naopak vzbuzuje nedůvěru a ze společenství vylučuje. Zjištění Tomáše Janků proto poukazují na různé strategie začleňování a zneviditelnování nábožensky vázané odlišnosti (konzumace nealko piva nebo kofoly v pivním půllitru). Za šesté jsou Češi vnímáni jako lidé, kteří *neznají cizí jazyky*, což podle participantů může souviset i s jejich uzavřeností, uniformitou a strachem ze všeho

cizího. Muslimové sice podle svého sebepojetí cizí jazyky znají, ale v Česku jim to při prvotní adaptaci moc nepomáhá. Chápu tedy, že pokud chtějí v zemi zůstat, musí se češtinu naučit. Konečně, muslimové Čechy chápu jako *mediálně negramotné*. Poukazují na to, s jakou lehkostí majorita přejímá pokřivený mediální obraz islámu a muslimů, a to bez kritické reflexe (médiá prý standardně rámuje mezinárodní události islámem, i když ty s ním souvisejí jen zčásti nebo vůbec).

Uzavření, uniformní a mediálně negramotní Češi, kteří neznají cizí jazyky a bojí se všeho cizího, tak v pohledu muslimů kvůli svým nepřilíš pozitivním vlastnostem kloužou ke xenofobii a islamofobii. Stereotypní představy muslimů o tom, co si o nich a o jejich náboženství myslí běžní Češi, jsou proto vskutku znepokojivé. Chápu totiž, že jsou majoritou viděni skrze filtr krajně negativních stereotypů, což potenciálně ústí v jejich sociální vylučování bránící lepší integraci. Muslimové přitom vnímají konstrukci obrazu islámu a muslimů českou majoritní společností jako jakousi „syntézu příšerností“:

Češi-nemuslimové si vytvářejí vlastní islám, který nenávidí, který je syntézou všech možných extrémních projevů, které se objevují v různých islámských společnostech (...). Takže problém těch dnešních islamofobů je ten, že bojují proti něčemu, proti čemu by bojovali samotní muslimové, ale ono nic takového v realitě neexistuje. To je syntéza příšerností, které se bohužel dějí všude možně po světě, a oni to poslepovali a dali na to nálepku islám a pak je pochopitelné, že se toho člověk bojí. Ale ta realita je prostě trošku jiná, no.

Nejen odpůrci islámu, ale též nezainteresovaná většina Čechů zaujímá podle muslimů uzavřený, tedy islamofobní náhled na islám. Ten prý Češi chápu jako statický (údajné ulpívání v minulosti a nereagování na změny, čímž se pak muslimové slepě řídí), nepřátelský (spojování islámu s násilím, za které mohou kolektivně všichni muslimové bez rozdílu), oddělený (nesdílí nic s jinými kulturami a náboženstvími), manipulativní (nedůvěra plynoucí z představy o systematickém lhaní a subverzím proti majoritní společnosti) a nižší (oproti jiným náboženstvím i sekulárnímu zřízení České republiky, podpořeno sadou stereotypů o údajném barbarství, iracionalitě či sexismu muslimů).

Stejně jako muslimové dokážou diferencovat mezi Čechy, umějí totéž i při uvažování o České republice (příznivěji chápu venkov a Moravu než Čechy a centrální oblasti v čele s Prahou). „Česká republika“ je však předně kategorií, jejichž sedm základních charakteristik v očích

participantů do značné míry vysvětluje výše identifikované vlastnosti Čechů. V očích muslimů jde o demokratický stát s komunistickou minulostí (postkomunistická země), kde pocítují silné sekulární tendence, který obývá etnicky homogenní a ateistická společnost, v níž muslimové a islám nemají místo a kde absentuje sociální kontrola.

To, že jde o zemi zatíženou *komunistickou minulostí*, podle muslimů zčásti vysvětluje český ateismus, ale také uzavřenost, uniformitu a strach ze všeho nového a cizího. *Demokratický charakter* České republiky zase vyzdvihovali především participanté původem z autoritářsky vedených zemí, případně států zmítaných válečným konfliktem: „Věřím tomu, že jsme tady v zemi svobody. Jsme v Evropské unii, je tady demokracie. Každý může věřit, čemu chce. A praktikovat, co chce. Za předpokladu, že to neruší ostatní lidi.“ Nicméně podle Tomáše Janků se objevují i kritické hlasy hovořící o tom, že „práva jsou jen na papíře“, když upozorňují na náboženskou diskriminaci, jako bylo neuznání Ústředí muslimských obcí státem na roveň křesťanských a židovských spolků se zvláštními právy nebo spektakulární policejní zásah v pražské mešitě a modlitebně (2014). Podobně *sekulární charakter* státu, vůbec nejvýraznější vlastnost přisuzovaná muslimy České republice, zajišťuje především v očích muslimů pocházejících z represivních zemí svobodu vyznání, když prý žádné konkrétní náboženství programově nepreferuje na úkor jiných. Oproti tomu *ateistický charakter* společnosti je vnímán silně ambivalentně. Muslimové reflektují, že jde spíše o absenci jasně formulované víry než o aktivní popírání existence Boha či snahu potlačit a vykořenit jakékoli náboženství. Jistá duchovní vyprahlost, spojená s rozšířenou pověřčivostí a osobní spiritualitou, pak podle nich některé Čechy k hledání víry naopak motivuje, což vytváří rezervoár potenciálních konvertitů k islámu. Život v ateistické společnosti nicméně podle muslimů vede k tomu, že má náboženská víra ve společenském styku důležitý význam, jelikož jde o něco neobvyklého, vybočujícího a nesamozřejmého, co vyžaduje vysvětlení. Jak se vyjádřil jeden participant: „Takže tady, když jdete třeba na modlitbu, tak musíte tomu kolektivu říct, co to je, proč to děláte. Kdežto u nás doma to nemusíte nikomu vysvětlovat. Tam naopak musíte vysvětlovat, když to neděláte.“

Další vlastností České republiky je *absence sociální kontroly* ze strany rodiny, komunity či širší veřejnosti (jev rozšířený v mnoha muslimských společnostech). Toto je ovšem muslimy vnímáno veskrze pozitivně a konotováno se svobodou volby:

Některé věci, co jsem chtěla dělat v Sýrii, jsem nemohla dělat, protože jsme takoví trochu víc konzervativní než Češi. (...) A třeba tady jsem mohla pracovat. (...) Mám ráda práci, můžu si tady obléci, co chci. Ale tam pořád musím myslet na ty druhý lidi, jak se na mě budou koukat.

Naopak charakteristika České republiky jako *etnicky homogenní* země je vnímána negativně, když je spojována s vlastnostmi Čechů jakožto lidí, kteří jsou uzavření a obávají se jinakosti. To přitom vede k tendenci chápat Česko spíše jako zemi tranzitní než jako tu, v níž by bylo atraktivní se usadit. Muslimové s migračním pozadím reflektují, že jsou českou majoritou vnímáni kvůli svému vzezření podobně jako Romové, přičemž jsou společensky vylučováni nejen na základě odlišnosti dané náboženstvím či statutem cizince, ale též na základě konstrukce odlišné a zároveň méněcenné etnicity:

Proto se k tomu i třeba ta majorita staví negativně. Protože to není ani tak islamofobie, jako spíše rasismus, protože ten Arab vypadá podobně jak Cigán, s Cigánem mají špatnou zkušenost a už tam proběhne ta zkratka (...). Cigáni dělají nepořádek, tito dělají taky nepořádek, my je tady nechceme.

Konečně, Česká republika je charakterizovaná jako země, kde dosud *není pro muslimy a islám místo*, protože nejde o nic, co by bylo součástí jejího náboženského a kulturního dědictví. Pocit, že muslimská přítomnost není samozřejmostí a že islám nepřínáleží Česku, je v očích muslimů umocněn tím, že zdejší muslimské komunity jsou malé (chybí kupříkladu kolektiv pro oslavu svátků), bez institucionálního zázemí pro islámský život (sít modliteben, halál obchody) a obtížně snoubící český životní rytmus s potřebami islámské religiozity (páteční odpolední modlitba pro muže, měsíční půst).

Celkově podle Tomáše Janků vidíme i na straně muslimů značný potenciál pro meziskupinovou hostilitu. Nepřátelství totiž nebylo po odeznění tzv. migrační krize (2014–2016) odstraněno, ale pouze utlumen a překryto jinými tématy (covid, válka na Ukrajině). Latentní islamofobie se mezitím normalizuje a může být kdykoli reaktivována. Muslimové totiž citlivě vnímají nepřátelství ze strany majority (názory na ně a na islám) a především jí připisují vlastnosti, o nichž se domnívají, že nevytvářejí předpoklady pro jejich akceptování a přijetí (uzavřenost, uniformita, strach z cizího, neznalost cizích jazyků). Vlastní členské skupiny – národnostní, migrační, a především náboženské – proto ve svém

vnímání striktně oddělují od skupiny nečlenské („Češi“). Zkušenost s životem v České republice podle nich ústí především ve zvýznamňování náboženské identity muslimů na úkor identit ostatních (národnostní a migrační). Ruku v ruce s tím muslimové chápou své postavení v Česku jako minoritní, marginální a problematické, když islám nese ve veřejném prostoru negativní konotace. Janků připomíná, že ke kategorizování a stereotypizaci druhých se uchylují obě skupiny. Odhaluje, jak negativní vlastnosti připisované Čechům jakožto nečlenské skupině automaticky implikují pozitivní vlastnosti připisované vlastní členské skupině, tedy muslimům samotným (například dysfunkční rodinné vazby versus rodinné hodnoty a soudržnost, neznalost cizích jazyků versus jejich ovládnutí). Nicméně podle Tomáše Janků je vzájemná zátěž negativními stereotypy značně nevyvážená, protože muslimové Čechům nepřipisují zdaleka tak negativní vlastnosti, jaké podle jejich mínění Češi přisuzují jim.

Podle Tomáše Janků se identifikování rozdílů a stereotypnímu nálepkování v meziskupinových vztazích nelze vyhnout. Kategorizací a připsováním protichůdných vlastností příslušníkům nečlenských skupin si totiž ujasňujeme, kdo nejsme a kam nechceme patřit. Díky tomu se pak lépe orientujeme ve světě, protože víme, kdo jsme a kam patříme (nebo kým toužíme být a kam chceme patřit). Toto zpřehledňování světa je funkční. Problém nastává v momentě, kdy vzájemné vymezování členských a nečlenských skupin dále posiluje předsudky a negativní stereotypy, protože již neslouží jako první krok v poznávání sebe sama i těch druhých, ale ústí v jednorázové a jednou pro vždy fixované onálepkování. O zdánlivě ostrých rozdílech lze v meziskupinových vztazích vyjednávat a relativizovat je, pokud ovšem nejsou pochopeny jako neměnné. Pomůže také hledání a zdůrazňování společných charakteristik, nejen rozdílů.

Karel Černý si ve své kapitole **Džihád a představitelé českých muslimů: Ke kořenům interpretační rozmanitosti** klade tři související úkoly. Zjistit, jak představitelé českých muslimů interpretují koncept džihádu. Diskutovat, jaké mohou mít tyto interpretace konsekvence pro oblast jednání. A především identifikovat faktory, které ovlivňují interpretační pluralitu týkající se džihádu. Představitelé islámu totiž vstupují do veřejného prostoru a zároveň jsou součástí té menšiny českých muslimů, která se sdružuje ve formálních organizacích. Lze tedy předpokládat, že své interpretace džihádu nenabízejí jen směrem ven, do většinové společnosti, ale také dovnitř, do prostředí muslimských komunit, jakkoli nelze přeceňovat míru jejich vlivu na ostatní muslimy, kteří s organizovanými formami islámské religiozity často nechtějí mít nic společného.

Tato kapitola neodkrývá, co o džihádu říkají texty politických aktivistů a extremistů nebo samotný Korán a prorocká tradice (*sunna*). Naopak mapuje dosavadní bílé místo v podobě otázky, co podle mínění běžných muslimů říká na adresu džihádu Korán a další islámské texty. Mimo jiné se tím kapitola hlásí ke stále aktuální kritice Anouara Abdel-Maleka a Edwarda Saida o tom, že pro porozumění muslimským společnostem je kromě textů zapotřebí studovat především samotné muslimy (o tom více závěrečná kapitola předkládané monografie taktéž z pera Karla Černého). Formou hloubkových polostrukturovaných rozhovorů bylo zpočíváno celkem devět představitelů pražských a brněnských muslimských organizací, jež jsou v Česku dlouhodobě etablované (v roce 2015, poté opět 2019–2021). Analýza rozhovorů proběhla pomocí metody zakotvené teorie.

Vykrytalizovala přitom dvě základní pojetí džihádu, široké a úzké. Na jedné straně je džihád líčen jako *široký* koncept spjatý s bohulibým úsilím věřícího, přičemž je preventivně, a až defenzivně, oddělován od násilí. Druhé pojetí je *úzké*, zdůrazňující ozbrojený boj, jakkoli vesměs obranného charakteru. Pojetí džihádu přitom u většiny informantů osciluje mezi oběma póly. Vztah genderu a džihádu pak závisí právě na tom, jak informanti džihád definují. Pokud široce, je džihád chápán jako genderově indiferentní koncept, určený pro muže i ženy. Pokud naopak úzce, neexistuje konsenzus, zda se bojového džihádu mohou účastnit i ženy, případně v jakých rolích.

Informanti nejevili přílišný entuziasmus ve věci typologie různých forem džihádu. Někteří se naopak hlásili hned k několika zároveň. Nakonec tak vykrytalizovaly tři odlišné typologie, jež je možné rozvíjet právě na půdorysu širokého pojetí džihádu. Za první základní dichotomie malého a velkého džihádu, tedy tzv. džihád srdcem a džihád mečem. Za druhé podrobnější členění na džihád srdcem, jazykem, rukou (práce pro veřejné dobro) a mečem. Za třetí sestupné členění na džihád rukou (fyzické zabránění zlu), jazykem (verbální odsouzení špatnosti) a srdcem (odmítnutí zla v srdci a modlitbou), jež je založeno na etickém principu prosazování ctnostného a bránění zavrženého.

Pokud jde o úzké pojetí, tedy džihád mečem, informanti se shodují, že je přípustný v *sebeobraně*. Naopak existuje tendence odmítat *útočný* džihád, zejména při šíření víry. Část informantů však možnost útočného džihádu připouští, jakkoli argumentují rozdílně. Slabý konsenzus se týká také *podmínek*, za jakých lze obranný džihád vyhlásit a vést. Zejména nepanuje shoda na tom, jaká autorita může džihád vyhlášovat a zda dnes vůbec existuje (zrušení chalífátu před více než sto lety, smrt proroka

Muhammada před více než 1 400 lety). Absence konsenzu se týká rovněž toho, zda džihád mohou vést jen státní aktéři, nebo také ti nestátní. Podmnožinou této problematiky je pak nevyjasněná otázka, zda se jedná o kolektivní, či individuální povinnost každého muslima. Zatímco většina informantů zařazuje džihád do oblasti mezistátních vztahů, menšina ho chápe i jako odpor obyvatel proti cizí okupaci nebo nespravedlivé vládě. Dokonce existuje i pojetí, které ho chápe jako ústavně zaručenou sebeobranu jedince v každodennosti.

Tato pluralita, protichůdnost a až konfliktnost jednotlivých interpretací islámu není sama o sobě překvapivá, jelikož celé dějiny islámu lze opsat jako nekonečný interpretační souboj mezi ortodoxií hlavního proudu a vydělujícími se konkurenčními heterodoxiemi (více o tématu také kapitola Hany Křížkové v prvním oddíle a Karla Černého v závěrečném oddíle). Překvapivé je, že ji pozorujeme v prostředí relativně úzkého organizačního jádra českých muslimů, kteří se shodně hlásí k sunnitské ortodoxii, a také že se týká konceptu nikoli okrajového, ale vzhledem k mezinárodněpolitickému dění (11. září 2001, vlna teroristických útoků v Evropě, vznik Islámského státu) po mnoho let diskutovaného mezi českými muslimy, a šlo by tedy předpokládat jistou názorovou konvergenci.

Proto bylo na základě rozhovorů identifikováno pět možných faktorů, které ovlivňují interpretační pluralitu džihádu, a názorů na jeho případnou (ne)legitimní aplikaci v praxi: (1) vztahování se k různým duchovním autoritám a právním školám, které nabízejí různé interpretace džihádu, včetně možnosti všechny takové autority odmítnout a spolehnout se na vlastní interpretaci islámských textů; (2) vztahování se k různým etickým principům jakožto interpretačním východiskům či rámcům džihádu; (3) různost interpretací dějin prvních generací muslimů a kontextů, ve kterých docházelo k šíření islámu a v nichž Bůh sesílal koránské verše; především důraz na rozlišování tzv. mekkánského a medínské obdoby, přičemž současná situace muslimů v Česku je chápána jako analogická k období mekkánskému, z čehož vyplývá tendence k trpělivému džihádu srdcem spíše než mečem; (4) různorodost až konfliktnost interpretací současné politické reality, jež sama slouží jako kontext pro interpretaci islámských textů a legitimní aplikace džihádu v praxi, přičemž se jako podstatná jeví absence konsenzu ohledně existence autority nadané legitimním právem vyhlášovat džihád nebo problematičnost v realitě rozřešit, kdo je agresorem, a kdo napadeným, jenž by mohl právoplatně sáhnout k sebeobrannému džihádu; (5) vztahování se k různým publikům, tedy vymezování se proti dezinterpretacím džihádu v pojetí islamofobů i islámských teroristů a související snaha

apologeticky prezentovat islám většinové společnosti v pozitivním světle. To může spolu s mezináboženským dialogem vychylovat interpretaci džihádu v Česku směrem k nenásilnému pojetí. Otázkou však zůstává, nakolik jsou tyto interpretace šířeji etablované a autentické, jak mezi muslimy z organizačního jádra tuzemských islámských organizací, tak mezi těmi, kteří žijí solitérně a s ostatními souvěrci se nestýkají.

## **Poselství kapitol o reflexi muslimů a islámu českou a slovenskou majoritní společností**

Smysl zařazení tohoto třetího oddílu do kolektivní monografie je snaha popsat širší kontext, ve kterém dochází k adaptaci muslimů ve společnosti a k etablování islámu ve veřejném prostoru. Tento kontext totiž spoluovlivňuje adaptační trajektorie jednotlivých muslimů a volbu strategií islámských organizací v jejich etablování na veřejnosti. Důležitá kapitola „Džihád proti káfirům“: Interpretace džihádu v Centru pro studium politického islámu Tadeáše Valy se zabývá současnou relativně sofistikovanou fází protimuslimského aktivismu. Ten již prvoplánově nepoukazuje jen na selektivně vybrané negativní projevy, které jsou spojovány – ať již právem, či neprávem – s některými muslimy (terorismus, ženská obřízka), s tím, že je poté stereotypně vydává za typické projevy islámu, a tedy blízké všem muslimům. Novodobá antimuslimská scéna totiž podle Valy reflektuje kritiku, které se jí dostává od akademiků zabývajících se islámem. Především jde však o aktivisty, kteří se stejně jako muslimové či akademičtí specialisté noří do islámských textů a přicházejí s vlastními interpretacemi. Podle Tadeáše Valy je paradoxním výsledkem těchto „ponorů“ to, že po svém opětovaném „vynoření“ přicházejí s nápadně podobným pojetím islámu, jaké mají islámští fundamentalisté, či dokonce militanti z Islámského státu.

Jde o to, že dnešní antiislámští aktivisté z Centra pro studium politického islámu (dále jen Centrum) stejně jako islámští fundamentalisté ignorují staletou islámskou interpretační tradici a namísto ní vycházejí přímo ze základních posvátných textů, přičemž je ke všemu čtou dosti svévolně a hlavně doslovně. Islám tak spíše než jako náboženství chápou jako politickou ideologii s tím, že v jejím jádru nalézají koncept džihádu jakožto klíčové povinnosti každého muslima. V této optice je každý, kdo se neřídí povinností vést džihád, odpadlíkem (*káfir*). Z toho vyplývá, že dříve prorok Muhammad či dnes militanti z Islámského státu údajně představují kvintesenci čistého islámu, protože se jejich život zcela



odvíjí od pravidel islámu. Oproti tomu průměrný, ne zcela praktikující muslim se podle Centra ve svém každodenním jednání řídí islámem jen z pěti až deseti procent. Jinými slovy, v optice Centra lze většinu muslimů považovat za dobré lidi, ale nikoli za dobré muslimy (nepraktikují, ignorují povinnost džihádu), nebo naopak militanty za špatné lidi, leč dokonalé muslimy, striktně dodržující základní příkázání islámu. Problémem může být, že vědecky se tváří (obliba práce s procenty, s arabskou terminologií) internetové prezentace, přednášky a tištěné publikace Centra přispívají k normalizaci islamofobie v Česku. Jeho argumenty totiž používají protiimigrační populisté (Martin Konvička a iniciativa IVČRN nebo Tomio Okamura z SPD) i řada bakalářských a magisterských prací, jež publikace Centra nekriticky přijímají jako relevantní vědecký zdroj.

Akademik Tadeáš Vala naopak svou případovou studii antiislámského aktivismu, a především džihádu v pojetí Centra pojal kriticky, na základě podrobného rozboru pojmů a argumentů, které se objevují v jeho internetových prezentacích, přednáškách pro veřejnost a řadě tištěných publikací. Centrum bylo v Česku registrováno jako spolek (2014) a jeho klíčovou intelektuální figurou je americký občan William French, vystupující a publikující pod pseudonymem Bill Warner. Ten přitom nabízí jednu z mnoha (des)interpretací islámu obecně a konceptu džihádu zvláště (v tomto ohledu kapitola tematicky navazuje na tu od Karla Černého, ve které svou interpretaci džihádu pro změnu nabízí představitelé českých islámských organizací). Vychází totiž z korpusu tří islámských textů, jež podle něj představují islámskou „trilogii“: Koránu (doslovné slovo Boží), sunny (výroky a skutky proroka Muhammada) a síry (životopis Muhammada). Takto svévolné rozčlenění islámských textů je samo o sobě neobvyklé a problematické, muslimové je totiž nestaví na stejnou úroveň (Korán je boží slovo, sunna a síra pouze lidské výtvoř).

Warner dále vychází z problematicky rozvolněného chápání samotného pojmu džihád. Jelikož si od počátku nastavuje jeho velmi široké pojetí, ve výsledku pak logicky v textech „trilogie“ nachází džihád všude tam, kde ho vesměs ani samotní muslimové nevidí. Svůj korpus islámských textů pak v důsledku této své metody vydává za silně nasáklý násilím: džihád prý tvoří 9 % Koránu (24 % Koránu z tzv. medínského období), 21 % hadíthů (sunna), a dokonce 67 % síry (Prorokův životopis). Za džihád totiž v rozporu s muslimskými interprety pokládá veškeré válečné termíny spjaté s ozbrojeným bojem. Tedy nejen džihád, ale též veškeré formy arabských slov jako *qátíl*, *harb* (nábožensky indiferentní válčení) či *ghazwa* (razie, nájezd). Výsledkem je pak podle Tadeáše Valy velmi svévolný pohled nejen na islámské náboženství, ale též na historii. Warner

totiž spatřuje za veškerými válkami vedenými muslimskými panovníky s nemuslimskými aktéry právě džihád, ačkoli ve své době takto dané střety vesměs vůbec nebyly chápány nebo šlo o jasnou obranu (kupříkladu za útočný džihád chápe Warner i střety muslimů s křižáky ve Svaté zemi). Ve výsledku Warner pokládá islámskou civilizaci ze své podstaty za násilnou a agresivní, když tvrdí, že v letech 632–1922 vedla 548 útočných bitev „proti klasické civilizaci“ (myšleno západnímu křesťanstvu). Jinými slovy, podle Warnera se během téměř 1 400 let trvající historie islámu nevedl džihád v součtu pouze 120 let. V návaznosti na předchozí kapitola Karla Černého, která rozebírá možnosti typologizace džihádu, můžeme říci, že Warner chápe džihád velmi matoucím způsobem, jenž je cizí zavedeným islámským interpretacím, totiž velmi úzce (pouze jako džihád mečem, kdy ignoruje džihád srdcem, ústy či rukou) a zároveň velmi široce (jako veškeré ozbrojené zabíjení jdoucí dalece za islámský koncept džihádu mečem).

V rozporu s převažujícími a etablovanými islámskými interpretacemi Warner chápe džihád jako údajný šestý pilíř islámu, tedy základní povinnost každého muslima (vedle pravidelných denních modliteb, držení půstu, poutě do Mekky atd.). Jde o chápání blízké extrémním proudům v islámu, vždy přítomným pouze na okraji (hlavní proud totiž hovoří o pěti pilířích). Podle Tadeáše Valy se nejen zde Warnerovo pojetí džihádu překrývá s tím, jak ho chápe třeba Islámský stát a jeho časopis *Dabiq*, jenž svého času (2014) ve snaze rekrutovat následovníky napsal, že „neexistuje žádný život bez džihádu a není džihádu bez hidžry“. Z tohoto pojetí džihádu popularizovaného Centrem vyplývá, že militantní islamisté nezneužívají islám ke svým politickým cílům, jak tvrdí hlavní proud muslimských interpretů. Naopak se prý oproti většině chovají v souladu s Boží zvěstí a jako správní muslimové; vždyť přece již prorok Muhammad byl „dokonalým džihádistou“.

Ve své interpretaci džihádu jde Warner podle Tadeáše Valy mnohem dále. Nespokojuje se totiž pouze s jednou z mnoha svých definic, kdy džihád spojuje s násilím a chápe ho jako „válku proti káfirům vedenou za účelem nastolení práva šarí'a“. Džihád totiž podle Warnera nabývá daleko nebezpečnějších – nenápadných a plíživých – forem, jež jsou veskrze nenásilné, a tudíž se proti nim současné západní společnosti nedokážou efektivně bránit s pomocí armády či policie. Warner zde ovšem nedělá nic jiného, než že stejně jako mnozí muslimové nabízí jednu z mnoha existujících typologií džihádu, jehož pojetí se neomezuje pouze na násilí a tzv. džihád mečem. Tato interpretační tradice je přítomna též v islámu samotném a její současnou podobu v Česku představuje kapitola Karla

Černého, obsažená v této monografii. Zdá se totiž, že Warner nakonec pokládá za džihád jakékoli „politické jednání s náboženskou motivací“, jež poškozují nevěřící a pomáhá prosadit nadvládu islámského práva šarí'a: „Protože džihád může být muslimy veden proti jakémukoliv káfirovi, s náležitou motivací je i okradení káfira džihád.“ Prakticky za vším tak nakonec Warner spatřuje džihád („v džihádu je všechno bitva“), když se podle něj nehraje o nic menšího než o nenápadnou „islamizaci západní kultury“. Za prvé, džihádem může být muslimská migrace na nemuslimská území vedená s cílem si je postupně podmanit. A to zcela v souladu s příkladem proroka Muhammada, který takto vypuzen z Mekky získal azyl v Medíně (*hidžra*). Za druhé, v návaznosti na to prý existuje také populační džihád (někdy dokonce nazývaný „džihád vagínou“), jehož cílem je početně přecíslnit okolní společnost a následně jí vnutit islámská pravidla (což se prý v historii zas a znovu dělo). Asi nejpropracovanějším typem je pak u Warnera džihád penězi, které mohou být efektivně užity jako zbraň (ovlivňovat západní akademiky, média, podobu učebnic). Konečně, Warner definuje ještě džihád mediální, kdy se ve veřejném prostoru prosazuje „oficiální islám“. Ten se představuje manipulativně a zkrlesně jako něco pozitivního, apolitického a nenásilného, co nesmí být s odkazem na polickou korektnost kritizováno, jinak hrozí, že bude kritik označen za „islamofoba“ a bude čelit společenské izolaci, či dokonce žalobě.

Kapitola **Islám a média** Lucie Sedláčkové se koncentruje na způsob, jakým nejčtenější český deník, *Mladá fronta Dnes*, v roce 2006 a poté opět 2015 referoval o celosvětově probíhajícím sporu, jenž se rozhořel po otištění karikatur proroka Muhammada v dánském deníku *Jyllands-Posten*. Na nejobecnější úrovni kapitola vychází z mediálních studií, když se snaží ukázat, jakými způsoby masová média spolupůsobí na formování a udržování islamofobie a předsudků v české společnosti (pracuje zde s koncepty jako *gatekeeping*, zpravodajská hodnota nebo *agenda setting*). Základním teoretickým i metodologickým východiskem je však kritická analýza diskurzu. Lucie Sedláčková se s její pomocí snaží odpovědět na následující otázky: Jaké hlasy jsou v novinových textech zahrnuty? Čí hlasy jsou naopak vyloučeny? Jak souvisí přítomnost či nepřítomnost určitých hlasů s logikou fungování médií a celospolečenským kontextem? Jaké jazykové prostředky jsou pro referování o sporu ohledně karikatur použity a proč?

Způsob, jakým se o čemkoli hovoří, podle kritické analýzy diskurzu vždy souvisí se širším společenským kontextem, tedy sociálními hierarchiemi, převažující ideologií a mocenskými vztahy. Komerční média lze

přítom chápat jako obyčejné průmyslové odvětví, jehož cílem je generovat zisk. Proto potřebují upoutat pozornost publika, aby vydělávala a prosperovala. Šéfredaktoři, editoři a novináři jsou pak zpravidla příslušníci vyšší střední třídy, jejichž pohled na svět formuje jejich místo ve společenské hierarchii. Proto jimi používaný jazyk neodráží věrně realitu, ale spíše jejich středostavovskou ideologii. Ta rozhoduje nejen o tom, o kterých událostech se bude referovat (a o kterých ne), ale především o tom, jakým způsobem se o nich bude referovat. Tutéž skutečnost lze totiž vždy pojednat různě. Proto kritická analýza diskurzu upozorňuje, že v každém zpravodajství je vedle popisu obsažena i velká dávka interpretace a hodnocení (například „dav tří set lidí napadl ambasádu“ versus „tři sta militantních muslimů vzalo ambasádu útokem“).

Analýza mediálních textů provedená Lucií Sedláčkovou prokázala neobjektivní, nevyvážené, tendenční, předpojaté a manipulativní podávání zpráv o celosvětově probíhajících sporech o karikatury. O nestrannosti *Mladé fronty Dnes* nelze hovořit, jednotliví účastníci sporu totiž na stránkách deníku naprosto nedostaly stejný prostor. Západní hlasy dominovaly nad těmi muslimskými, hovořilo se tak zcela typicky spíše o muslimech než s muslimy. Pokud již byly hlasy z muslimské části spektra citovány, měly jen doložit údajnou netoleranci, fanatismus a zpátečnickví islámu oproti domněle tolerantnímu, racionálnímu a pokrokovému Západu (o problematice binárních opozit a nestrannosti západních médií viz závěrečná kapitola Karla Černého). Například hlasy teroristů se omezují na jejich údajné a zdánlivě vše vysvětlující volání „Alláhu akbar!“. Sedláčková v této souvislosti konstatuje: „Hlasy teroristů/radikálů, jakkoliv je jejich jednání odsouzeníhodné, jako by byly v médiích tabu. Přítom hlubší analýza se snahou pochopit terorismus a jeho příčiny se bez hlasů teroristů/radikálů nemůže obejít.“ Mediální diskurz okleštil rozmanité muslimské spektrum pouze na hlasy militantů, kteří protestují proti karikaturám a dopouštějí se přitom násilí, proto bylo možné zkonstruovat obraz polarity údajně civilizovaného a nadřazeného Západu a barbarského a podřadného islámu.

Podobně *Mladá fronta Dnes* sugerovala názorovou jednotu západních politiků, neelitní veřejnosti i médií, což dále posílilo představu střetu dvou vnitřně jednotných a sešikovaných, ale vzájemně kulturně nekompatibilních bloků. Hlasy z muslimské strany navíc nebyly jen méně citovány, ale též méně individualizovány, bylo proto daleko obtížnější se s nimi ztotožnit (byla uváděna pouze náboženská afiliace). Oproti tomu neelitní hlasy ze Západu byly individualizovány (jména, profese apod.), s těmito konkrétními lidmi a jejich názory se pak čtenáři novin

mohli snáze ztotožnit. Podle Lucie Sedláčkové jde o součást obecnější tendence západního mediálního diskurzu, kdy jsou zdůrazňovány negativní aspekty islámu a jeho odlišnosti od evropské kultury.

Lucie Sedláčková jde dokonce tak daleko, že v návaznosti na van Dijka hovoří o ideologii nového rasismu, jež se promítá do mediálního zobrazování muslimů a islámu, stejně jako do zobrazování etnických menšin či dalších nečlenských skupin. Na svém materiálu prokázala existenci tzv. van Dijkova ideologického čtverce. *Mladá fronta Dnes* totiž při referování o kauze karikatur zdůrazňovala pozitiva Západu a mlčela o jeho negativech (například důraz na toleranci Dánska a na hodnotu svobody slova, odhlížení od vzestupu populistických, netolerantních protimuslimských stran), zatímco zdůrazňovala negativa a mlčela o pozitivních muslimských společnostech (odsuzování násilí a nabádání k dialogu ze strany mnoha muslimských autorit). Nový rasismus je přitom subtilnější a rafinovanější. Jeho proponenti odmítají, že by byli rasisty, s tím, že sami sebe a své společnosti prezentují idealizovaně a případné tendence k rasismu předhazují jiným. Předkládají černobílý obraz polarizovaného světa, kterým prochází jasná dělicí linie mezi jejich členskou skupinou a tou nečlenskou. Příslušníci nečlenské skupiny, často se rekrutující z řad etnických menšin, mají do médií omezený přístup a jsou jimi výrazně méně citováni. Jestliže jsou příslušníci nečlenské, menšinové skupiny obětí diskriminace či násilí, nový rasismus má tendenci dělat z oběti viníka. Lucie Sedláčková nicméně nalézá i jistá pozitiva. Podle jejích zjištění byl rasismus při mediálním konstruování kauzy karikatur v roce 2015 slabší, než tomu bylo v roce 2006 (nevíme ovšem příliš o tom, proč tomu tak bylo).

Peter Ivanič se stejně jako Lucie Sedláčková zabývá rozborem mediálního diskurzu. Shodně se přitom pokouší přijít s dynamickým obrazem, tedy identifikovat proměny, jimiž mediální diskurz v průběhu času, a s ním spojených mocenských změn, prochází. Ivanič přitom klade velký důraz na vysvětlení těchto změn. Při analýze diskurzu týkajícího se Blízkého východu vědomě využívá přirozeného experimentu, kdy se v Československu, respektive na Slovensku během 20. století opakovaně měnil politický režim i geopolitická orientace země. Ve své kapitole nazvané **Od zlého Turka k súdruhom a späť: Premeny mediálneho obrazu Orientu v denníku *Pravda*** vychází ze saidovského předpokladu, že způsob, jakým je na Slovensku zobrazován muslimský Orient, vyvěrá z kontextu proměňujících se mocenských vztahů. Tento předpoklad dává prostor pro úvahy, zda je možné mocensky převrstvit již zavedený a ustálený dominantní diskurz nějakým jiným, novým. Metodu kritické

analýzy diskurzu proto Ivanič aplikoval na rozbor textů, které zobrazují vybrané blízkovýchodní země ve slovenském deníku *Pravda* v roce 1984 (přes padesát článků) a následně po roce 2014 (160 titulků, fotografií a perexů). Analýza ukázala, jak byl po nástupu komunistického režimu tradiční slovenský tzv. hraniční orientalismus upozaděn na úkor nového marxisticko-leninského metadiskurzu, aby byl po roce 1989 opět resuscitován jako základní rámec pro zobrazování muslimského Orientu.

Relativně životaschopný hraniční orientalismus souvisí s geografickou pozicí Slovenska na periférii Západu a vyvěrá ze zkušenosti bezprostředního sousedství s Orientem. Tuto historickou zkušenost (včetně turecké invaze a okupace) definuje spíše než jako pocit mocenské nadřazenosti, daný zkušeností s kolonizováním Orientu, jako pocit ohrožení spjatý s morální nadřazeností lidu nadaného historickou povinností bránit zbytek křesťanské Evropy před muslimskými nájezdy (hraniční orientalismus tak velmi dobře vysvětluje slovenskou a maďarskou reakci na tzv. uprchlickou krizi). Byl to přitom obraz nebezpečného Turka jako „jiného“. V protikladu k němu se od 18. století slovenský národ definoval jako morálně nadřazený, křesťanský, evropský a slovanský. Jinými slovy, slovenské národní obrození si bez vymezování rodícího se národního společenství proti Turkům nelze představit.

Komunistický metadiskurz podle Ivaniče pouze dočasně převrstvil hraniční orientalismus. Při zobrazování blízkovýchodních států a společností byl používán jen minoritně a selektivně, totiž za účelem dehonestace tamních případných protivníků. Negativní vlastnosti dosud rezervované pro zobrazování Orientu (iracionalita, agresivita, náboženský fundamentalismus, reakcionářství a zpátečnictví bránící pokroku), přičemž v kontrastu k němu byla konstruována pozitivní slovenská národní identita, se mezitím obrátily proti Spojeným státům americkým a proti jeho spojenci na Blízkém východě, tedy Izraeli. Jak ve své kapitole píše Peter Ivanič, pozici zlého Turka přisoudila komunistická média zobrazování podlého imperialistického Američana. Tento „orientalismus naruby“ přišel v kontextu studené války s novým obrazem „jiného“, vůči němuž se vymezovala pozitivní identita Slovenska a též jeho hlavního zahraničního spojence, Sovětského svazu. Pohled na Orient se mezitím diferencoval skrze optiku světového třídního boje, kdy byli na Blízkém východě hledáni a také nalézáni spojenci mezi jednotlivými režimy či národněosvobozeneckými hnutími, které byly orientovány protiamericky. Z těchto bývalých „oni“ se tak stávali „soudruzi“ a „přátelé“, tedy „my“ (jejich islámská identita byla upozaděována). Po roce 1989 byla ovšem stará vrstva hraničního orientalismu rychle oživena. Z latentní

do manifestní podoby byl tento diskurz aktivován především v kritických momentech novodobých dějin, které společnost znejišťují. Témata agresivního islámu, útlaku žen, iracionality či orientální despotie se tedy prosadila kupříkladu během tzv. uprchlické krize. Nicméně je zapotřebí přiznat, že součástí orientálního diskurzu je také spíše pozitivní exotizace Orientu.

Poslední kapitola tohoto oddílu a zároveň celé knihy je od Karla Černého a nese název **Orientálci a orientalismus: Jak a proč přemýšlíme o Arabech a islámu**. Jde o jedinou kapitolu kolektivní monografie, která není založena na původním empirickém výzkumu provedeném v německy hovořících zemích nebo v Česku, nýbrž referuje o výsledcích jiných výzkumů, realizovaných navíc v zahraničí. Pokouší se tak poskytnout obecnější teoretické rámce pro problematiku, která se více či méně implicitně prolíná všemi kapitolami knihy, totiž vznik a reprodukce západních negativních stereotypů vztahujících se k islámu a muslimům. Odlišnosti mezi muslimy a nemuslimy ve studovaných kontextech totiž existují, ale bylo by chybou domnívat se, že jsou neměnné, nepřekročitelné a musejí být příčinou meziskupinové hostility, jež poté nadobro zastíňuje vzájemné podobnosti a znemožňuje pro obě strany výhodnou koexistenci a adaptaci. Zcela záměrně proto kapitola sleduje historickou genealogii kritických reflexí západního vědění o Orientu a orientálcích, tedy evropského a později severoamerického uvažování, které je založeno na stereotypních binárních opozitech, eurocentrismu a esencialismu a bývá vpleteno do globálních mocenských vztahů, a tudíž příslušným způsobem deformováno. Kapitola upozorňuje na to, že se negativní stereotypy týkající se islámu a muslimů nerodí jen z interakcí mezi skupinami (mikroúroveň), jak dobře dokládá kapitola Tomáše Janků, ale jsou též hluboce uloženy v geopolitice a nerovnostech ve světové politické aréně, definované kolonialismem a později neokolonialismem (makroúroveň), což je rovina částečně reflektovaná kapitolami o mediálním diskurzu (Lucie Sedláčková, a především Peter Ivanič).

Svou polemickou odpověď na tuto problematiku nejprve předestřeli kritici akademické orientalistiky a tzv. orientálního diskurzu Anouar Abdel-Malek a po něm především literární teoretik Edward Said. Notořicky známé je v této souvislosti jeho dílo s názvem *Orientalismus: Západní koncepce Orientu* (1978, česky 2008). Tato kapitola se nejprve pokusí naznačit kontinuitu v myšlení Abdel-Maleka a Saida, jenž na svého předchůdce navazoval. Dále se koncentruje na Saidovo rozpracování obecných úvah, které se týkají orientalismu při analýze konkrétního mediálního pokrývání blízkovýchodních společností, jež nabídl ve své

neprávem opomíjené a méně známé knize *Covering Islam* (1981). Tu Said napsal částečně z šoku nad tím, jak málo tehdejší supervelmoc Amerika chápala íránskou revoluci (1979). Karel Černý věnuje pozornost této nedocenené práci, neboť se domnívá, že její postřehy týkající se logiky fungování západních médií jsou obecněji platné a relevantní i pro dnešní dobu (vyznačující se rostoucí islamofobií). Profesor filmových studií Jack Shaheen pak podle Černého takto obecně nadhozené téma orientalismu dále rozpracoval a ilustroval ve svém konkrétním empirickém výzkumu stereotypního zobrazování Arabů v americkém filmovém průmyslu. Kapitola Karla Černého proto v další části referuje o tomto výzkumném projektu americké masové kultury, jež má ovšem celosvětový dosah a dopad (včetně Česka). Nachází tedy styčné body zejména s kapitolami Lucie Sedláčkové (analýza mediálního pokrývání kontroverzí kolem karikatur proroka Muhammada) a Petera Ivaniče (hraniční orientalismus a komunistický metadiskurz při mediálním zobrazování Blízkého východu v Československu a na Slovensku).

Od klasické kritiky akademické orientalistiky (Anouar Abdel-Malek, Edward Said) se přes rozbor literatury a zejména mediálního zpravodajství (Edward Said) spolu s Karlem Černým přesuneme k současné masové kultuře (Jack Shaheen), abychom se nakonec vrátili zase na začátek: ke vztahu mezi geopolitikou, tedy mocí a převládajícími mezikupinovými stereotypy, tedy věděním. Závěrečná část kapitoly se totiž věnuje rozboru světového systému (zejména jeho „ideologického lešení“) tak, jak s ním přišel Immanuel Wallerstein. Životaschopnost základních binárních opozit a na ně vázaných negativních stereotypů, jež vyplývají z nerovné dělby globální moci a bohatství, tento americký historický sociolog demonstroval na materiálu týkajícím se španělské kolonizace Latinské Ameriky (16. století) i americké vojenské invaze do Iráku (2003). Je přitom poměrně zarážející, jak je argumentace v debatách týkajících se vojenských zásahů do neevropských částí světa po staletí evropské hegemonie zas a znovu podobná, a tedy trvanlivá.