

**UNIVERZITA MATEJA BELA V BANSKEJ BYSTRICI
FAKULTA POLITICKÝCH VIED A MEDZINÁRODNÝCH
VZŤAHOV**

Konfesia a vnímanie bezpečnostných hrozieb

Diplomová práca

352b367a-0363-4713-84c8-3ce43e3e8673

Študijný program: Medzinárodné vzťahy

Študijný odbor : 3.1.5 Medzinárodné vzťahy

Pracovisko: Katedra bezpečnostných štúdií

Vedúci diplomovej práce: doc. PhDr. Jana Lasicová, PhD

Stupeň kvalifikácie: magister (v skratke „Mgr.“)

Dátum odovzdania práce: 20.4.2011

Dátum obhajoby:

Banská Bystrica 2011

Bc. Veronika Sebechlebská

Čestné vyhlásenie

Vyhlasujem, že som predloženú diplomovú prácu vypracovala samostatne s využitím literatúry, ktorú uvádzam podľa zvyklostí.

.....

podpis

Pod'akovanie

Rada by som sa pod'akovala Doc. PhDr. Jane Lasicovej PhD. za jej trpezlivosť, cenné rady a pomoc pri písaní tejto záverečnej magisterskej práce.

ABSTRAKT

Veronika Sebechlebská: Konfesia a vnímanie bezpečnostných hrozieb, diplomová práca, Univerzita Mateja Bela, Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov, Katedra bezpečnostných štúdií, vedúci: doc. PhDr. Jana Lasicová, PhD., stupeň odbornej kvalifikácie: magister (Mgr.), Banská Bystrica, 2011, 89 s.

Diplomová práca sa zaoberá vzťahom náboženstva a bezpečnosti. Cieľom práce je pochopenie vplyvu konfesie na vnímanie bezpečnostných hrozieb a dôsledkov tohto vnímania na dynamiku bezpečnostných vzťahov. Jadro práce sa skladá z troch častí. Každá kapitola skúma vymedzený problém iným spôsobom, pričom ústrednou tézou je vplyv náboženskej interpretácie sveta na stabilitu spoločnosti. V záverečnej časti práce sú vyvedené dôsledky tohto vplyvu na možnosti riešenia problémov súvisiacich s náboženstvom prostredníctvom desekuritizácie. Zo štruktúry a vnútornej logiky práce vyplynulo predovšetkým využitie systémovej analýzy a teórie sociálneho konštruktivismu ako metódy skúmania a využitie prípadovej štúdie ako samostatnej metódy. Predpokladaný prínos práce spočíva v prehodnotení tradičného chápania vzťahu náboženstva a bezpečnosti s ambíciou prispieť k efektívnejšiemu predchádzaniu a riešeniu konfliktov.

Kľúčové slová: konfesia, bezpečnosť, hrozba, sekuritizácia, sekularizmus

ABSTRACT

Veronika Sebechlebská: Confession and security threat perception, diploma thesis, University of Matej Bel, Faculty of Political Sciences and International Relations, Department of Security Studies, supervisor doc. PhDr. Jana Lasicová, PhD., level of academic qualification: master (Mgr.), Banská Bystrica, 2011, 89 pages.

The diploma thesis explores relationship between religion and security. The objective of the thesis is to understand the influence of confession on security threat perception and implications of this perception on security dynamics. The thesis consists of three parts. Each chapter examines the defined issue from another perspective but the emphasis is put on the influence of religious interpretation of the world on the stability of society. The final part of the thesis includes implications of this influence for settlements of disputes pertaining to religion through desecuritization. Methodology of research was highly influenced by structure and inner logic of the diploma thesis. Throughout the whole work, the system analysis is applied as the principal method, theory of social constructivism and case study are also used as methods of research. The expected asset of this diploma thesis consists of reassessment of traditional interpretation of relationship between religion and security, with the ambition to contribute to more effective prevention and resolution of conflicts.

Key words: confession, security, threat, sekuritization, secularism

Predhovor

Predložená práca sa venuje prehodnoteniu vzťahu náboženstva a bezpečnosti využitím analytického rámca, ktorý poskytuje Kodanská škola. Výber témy ovplyvnil najmä autorkin záujem spojiť oblasť bezpečnostných štúdií s konotáciami aké má vplyv identity a náboženstva na ľudské konanie.

Náboženstvo bolo v rámci disciplíny medzinárodných vzťahov dlhý čas marginalizované. V posledných desaťročiach sa situácia začala pomaly meniť ale výrazný zvrat nastal až v roku 2001. Odvtedy vzniklo množstvo odborných publikácií ale aj politických iniciatív zameraných na riešenie problematiky náboženstva v medzinárodných vzťahoch. Stále však dominuje jednostranný prístup k náboženstvu ako k hrozbe voči medzinárodnému systému, predovšetkým vo forme náboženského extrémizmu a fundamentalizmu. Preto dosiaľ existuje len málo monografií venujúcich sa štúdiu toho, prečo sa náboženské komunity správajú ako aktéri medzinárodných vzťahov. V tejto oblasti je však rozpracované veľké množstvo literatúry s interdisciplinárnym zameraním z oblastí ako história, sociológia a psychológia náboženstva, filozofia, ale aj žurnalistika.

Spoločenský význam práce preto spočíva v systematizácii rozličných, často zdanlivo protichodných prístupov k náboženstvu ako faktora bezpečnosti v snahe o ich syntézu ako príspevok k vybalansovaniu preferovaného pohľadu na „náboženstvo ako ohrozenie“ pohľadom z perspektívy „náboženstva ako ohrozenej oblasti“ ľudského vedomia a nositeľa špecifickej kultúrnej identity.

Obsah

Úvod	8
I. Konfesia a vnímanie bezpečnostných hrozieb	10
1.1 Vymedzenie pojmu.....	10
1.2 Špecifické vnímanie hrozieb	12
1.3 Vplyv konfesie na bezpečnostné konanie.....	14
1.3.1 Náboženstvo a jeho vplyv na legitimitu a mobilizáciu v procese sekuritizácie ...	15
1.3.2 Dynamika sekuritizácie náboženstva v societálnom sektore	17
1.3.3 Dynamika sekuritizácie v náboženskom sektore.....	19
II. India ako experiment náboženského pluralizmu a menšinových práv (prípádová štúdia).....	24
2.1 Stručná charakteristika bezpečnostného prostredia.....	25
2.2 Konfesia ako zdroj identity v Indii a najdôležitejší aktéri jej sekuritizácie	27
2.3 Sekularizmus ako zdroj neistoty.....	29
2.4 Modernizácia a globalizácia ako zdroje neistoty.....	33
2.5 Materiálna dimenzia náboženstva a jej ohrozenie.....	34
2.6 Možnosti udržania stability v spoločnosti	40
2.7 Záver.....	42
III. Dôsledky špecifického vnímania hrozieb na riešenie problémov súvisiacich s náboženstvom	45
3.1 Desekuritizácia	46
3.2 Neefektívnosť klasického prístupu k problémom spojeným s náboženstvom... ..	47
3.3 Predpoklady pre možnosti riešenia problematiky prostredníctvom desekuritizácie ...	53
3.3.1 Spochybnenie viery	53
3.3.2 Spochybnenie sekularizmu.....	57
3.4 Proces desekuritizácie	59
Záver	62
Resume.....	64
Zoznam bibliografických odkazov	67
Prílohy.....	86

Úvod

Keď sa na začiatku 20. storočia začala rozvíjať disciplína medzinárodných vzťahov, bola postavená na premisách usporiadania vytvoreného Vestfálskym mierom, ktoré medziiným znamenalo aj oddelenie náboženstva od politiky. Náboženské vierovyznanie preto nebolo považované za faktor, ktorý by mohol ovplyvňovať medzinárodné vzťahy. Tento postoj sa začal meniť až s nástupom islamskej revolúcie v Iráne koncom 70. rokov. Vývoj po skončení studenej vojny potvrdil, že náboženstvo v medzinárodných vzťahoch zohráva významnú úlohu. Začalo sa hovoriť o „vzkriesení náboženstva“ či o jeho „návrate z exilu“. Asi najväčšiu pozornosť vzbudila Huntingtonova téza o strete civilizácií. Tento zvrat v odbore medzinárodných vzťahov bol definitívne potvrdený udalosťami z 11. septembra 2001. Pozornosť sa prevažne upriamila na spojenie náboženstva (predovšetkým islamu) so vznikom konfliktu, s násilím a s terorizmom, teda na skúmanie náboženstva ako hrozby a na to, ako sa voči takejto hrozbe brániť. Pričasto sa však zabúda na fakt, ktorý britský historik H. Butterfield označil za tragický element moderného konfliktu a to, že hoci je jednoduché cítiť vlastný strach a nedôveru, strach druhej strany sa nám zdá nepochopiteľný, keďže vieme, že naše úmysly nie sú nebezpečné. Cieľom tejto práce je preto poskytnutie opačnej perspektívy a interpretácia konania náboženských komunít v novom kontexte. Má tak ambíciu prispieť k pochopeniu vplyvu konfesie na vnímanie bezpečnostných hrozieb a tým umožniť čo najefektívnejšie predchádzanie a riešenie konfliktov.

Práca je rozdelená do troch kapitol. Prvá kapitola s názvom *Konfesia a vnímanie bezpečnostných hrozieb* sa venuje analýze všeobecných vzorcov vnímania hrozieb u veriacich ľudí s cieľom overiť hypotézu, že vnímanie hrozieb podmienené náboženskou interpretáciou sveta implikuje štrukturálny sklon sekuritizovať problematiku spojenú s náboženstvom.

Prípadová štúdia s názvom *India ako experiment náboženského pluralizmu a menšinových práv* sa prostredníctvom analýzy vzťahu troch najvýznamnejších indických konfesií (hinduizmu, islamu a sikhizmu) pokúsi potvrdiť hypotézu, že nestabilita, ktorú India ako multináboženská krajina vykazuje, nie je dôsledkom samotného náboženského pluralizmu ale dôsledkom politizácie a sekuritizácie náboženstva a teda nemusí byť trvalá.

Tretia kapitola s názvom *Dôsledky špecifického vnímania hrozieb na riešenie problémov súvisiacich s náboženstvom* sa zaoberá výzvou ako prijateľne usporiadať

vzťahy v spoločnosti s rôznymi univerzálnymi konceptmi morálky prostredníctvom desekuritizácie, pričom najprv bolo potrebné potvrdiť hypotézu, že desekuritizácia je vzhľadom na špecifickú povahu hrozieb možná a dokonca by mohla priniesť lepšie výsledky ako tradičný prístup zameraný na zvyšovanie bezpečnosti. V závere kapitoly je predstretý návrh toho, akú formu by desekuritizácia mohla mať.

Zo štruktúry a vnútornej logiky práce vyplynulo predovšetkým využitie systémovej analýzy a teórie sociálneho konštruktivismu ako metódy skúmania a využitie prípadovej štúdie ako samostatnej metódy, zameranej na vzťah troch najvýraznejšie sa prejavujúcich konfesií v Indii.

V práci bola použitá prevažne zahraničná literatúra v podobe monografií a odborných článkov týkajúcich sa náboženstva z hľadiska bezpečnostných štúdií či medzinárodných vzťahov ale aj množstvo publikácií s interdisciplinárnym zameraním. Slovenská literatúra je zastúpená najmä odbornými publikáciami venujúcimi sa bezpečnosti a otázke náboženstva v medzinárodných vzťahoch. Možno povedať, že problematika vzťahu náboženstva a bezpečnosti je v odbornej literatúre bohato zastúpená, len málo monografií sa však venuje vplyvu konfesie na vnímanie bezpečnostných hrozieb, preto veľká časť práce pozostávala zo systematizácie rôznych prístupov a ich usporiadania do logickej štruktúry, ktorá by zodpovedala cieľu skúmania.

Pramene, z ktorých práca čerpala, sú väčšinou európskeho resp. amerického pôvodu, čo je dané ich najväčšou prístupnosťou z hľadiska jazykového ako aj z hľadiska počtu a kvality publikácií. Citlivosť témy, ktorá sa prejavila už pri nejednoznačnosti samotnej definície pojmu náboženstvo si však vyžiadala čo možno najväčšie zastúpenie autorov z rozdielnych kultúrnych okruhov s rozdielnymi pohľadmi na náboženstvo a jeho vplyvu na bezpečnosť.

I. Konfesia a vnímanie bezpečnostných hrozieb

1.1 Vymedzenie pojmu

Náboženstvo má svoje teologické, filozofické, sociologické, antropologické, či psychologické aspekty a preto existuje množstvo navzájom si protirečiacich definícií. Spomedzi nich je pre túto štúdiu najvhodnejšia definícia francúzskeho filozofa a sociológa E. Durkheima, podľa ktorej všetky známe vierovyznania vykazujú spoločný predpoklad rozdelenia všetkých existujúcich vecí do dvoch protichodných skupín, posvätnej a profánnej, pričom „*V celej histórii ľudského myslenia, neexistuje žiadny iný príklad dvoch kategórií vecí tak úplne odlišných alebo tak radikálne protichodných..tradičná opozícia dobra a zla je vedľa toho ničím.*“ (Durkheim, 1964, s. 38) Samotná definícia¹ potom znie: „*Náboženstvo je jednotný systém viery a praktík vzťahujúcich sa k posvätným veciam... ktoré združujú do jednej jedinej morálnej komunity...všetkých, ktorý sú im oddaní.*“ (Durkheim, 1964, s. 47)

V rámci odboru medzinárodné vzťahy neexistuje definícia zaoberajúca sa podstatou náboženstva ale postupne sa vyvinuli 3 teoretické prístupy k tomuto fenoménu, vychádzajúce z jeho úlohy v medzinárodných vzťahoch²: primordialistické (náboženstvo ako zdroj identity), inštrumentalistické (náboženstvo ako zdroj legitimacy) a konštruktivistické (náboženstvo ako kognitívna štruktúra).

Primordialisti (zastúpení o.i. S. Huntingtonom; B. Tibim; J.Seulom) považujú náboženstvo za jeden zo základných zdrojov identity a z tohto dôvodu vnímajú rozdiely v náboženských tradíciách za jeden z najdôležitejších faktorov vzniku a priebehu konfliktov v medzinárodných vzťahoch. Asi najznámejším predstaviteľom tejto skupiny odborníkov je S. Huntington, podľa ktorého „*V modernom svete je náboženstvo centrálnou...silou ktorá motivuje a mobilizuje ľudí. Čo je naozaj dôležité pre ľudí nie je politická ideológia alebo ekonomický záujem. Viera a rodina, krv...je to, s čím sa ľudia identifikujú a pre čo budú bojovať a zomierať.*“ (Huntington, 1993a, s. 194)

¹ Hoci sa táto definícia môže na prvý pohľad zdať príliš abstraktná a vzdialená predmetu skúmania bezpečnostných štúdií, má 3 prednosti: 1. Nehovorí o bohu ako o základe náboženskej viery, čím umožňuje zahrnúť aj náboženstvá ako budhizmus, ktorý nemá bohov alebo hinduizmus, v ktorom božstvá nie sú nijako špeciálne významné 2. Poukazuje na špecifické vnímanie sveta cez prizmu protichodnosti sveta profánneho a posvätného 3. Poukazuje na spojenie náboženstva a komunity

² Tieto prístupy sa vytvorili predovšetkým v rámci analýzy vplyvu náboženstva na vznik a priebeh konfliktu v medzinárodných vzťahoch, sú však aplikovateľné aj na skúmanie vplyvu náboženstva na bezpečnosť

Inštrumentalistický pohľad (zastúpený o.i. A. Swamym; M. Juergensmeyerom; A.D. Smithom; T. Meyrom; R.T. Gurrom) chápe náboženstvo predovšetkým ako zdroj legitimacy, inými slovami ako nástroj v rukách režimu, vlády, opozičných hnutí či inštitúcií pri dosahovaní svojich politických či ekonomických cieľov, ktoré s náboženstvom vôbec nesúvisia. Z tohto pohľadu napríklad priebeh konfliktov môže byť ovplyvňovaný prítomnosťou rôznych náboženských vierovyznaní, avšak nikdy ním ňou je zapríčinený. K využitiu či zneužitiu viery dochádza za určitých špecifických podmienok, napríklad v čase sociálnej krízy, „...*keď koncentrácia moci a bohatstva medzi národmi...presiahne intersubjektívne akceptované hranice nerovnosti, keď rozdiel medzi bohatými a chudobnými rastie..., uznávané zdôvodnenia pre nerovnú distribúciu hmotných a nehmotných statkov sa dostane pod tlak....a... politickí podnikavci sa môžu dovolávať posvätného, aby podporili svoje vlastné ambície...*“ (Hasenclever, Rittberger, 2003, s. 125).

Podľa konštruktivistov (o.i. A. Hasenclever; V. Rittberger; O. Waever; C.B. Laustsen) je náboženstvo podobne ako ideológia, nacionalizmus či etnicita, jednou z kognitívnych štruktúr, ktoré pozostávajú zo „*zdieľaného chápania, očakávaní a sociálneho povedomia*“ (Wendt, 1994, s. 389). Tieto štruktúry poskytujú aktérom koncepcie seba a ostatných a tým ovplyvňujú ich strategické voľby, napríklad tak, že pomáhajú identifikovať priateľov a nepriateľov. Napriek tomu, konštruktivisti nepopierajú, že „...*moc a záujem zohrávajú kľúčovú úlohu pri vysvetľovaní politiky.*“ (Hasenclever, Rittberger, 2003, s. 113)

Pri skúmaní bezpečnosti by bolo obmedzujúce chápať tieto východiská ako oddelené či dokonca antagonistické. Práve naopak, pre získanie čo najkomplexnejšieho obrazu je žiaduce pristupovať k nim ako k vzájomne sa dopĺňujúcim pohľadom. Primordialistický pohľad umožňuje pochopiť prepojenie špecifickej povahy náboženskej identity a konkrétneho konania, t.j. motívy veriacich. Inštrumentalistický pohľad umožňuje pochopiť ako, kým, a za akých podmienok môže byť táto náboženská identita využitá resp. zneužitá. Konštruktivistický pohľad poskytuje vhodný nástroj pre analýzu procesu, v ktorom sú bezpečnostné hrozby vytvárané aktérmi, ktorí tvrdia, že istý objekt je existenčne ohrozený a preto daní aktéri majú právo, ba dokonca povinnosť použiť všetky dostupné prostriedky na jeho ochranu. Prepojením týchto troch pohľadov sa pokúsime vysvetliť vplyv náboženstva na vnímanie hrozieb a potvrdiť tak hypotézu, že vnímanie hrozieb podmienené náboženskou interpretáciou sveta implikuje štrukturálny sklon sekuritizovať problematiku spojenú s náboženstvom.

1.2 Špecifické vnímanie hrozieb

Náboženstvo poskytuje odpovede na základné ontologické otázky. Hovorí odkiaľ sme prišli: „*Boh stvoril nebesá a zem ako skutočnosť, aby mohol odmeniť dušu každú za to, čo si vyslúžila, a nebude im ukrivdené*“ (Korán, 1991, LXX, súra 45 21/22, s. 288), aký je zmysel bytia a ako ho dosiahnuť: „*Ale čo mi bolo ziskom, kvôli Kristovi pokladám za stratu...Preň som všetko stratil...aby som získal Krista a našiel sa v ňom bez vlastnej spravodlivosti, ktorá je zo zákona, ale s tou, ktorá je skrze vieru v Krista - spravodlivosťou z Boha, založenou na viere-aby som poznal jeho, moc jeho zmŕtvychvstania a účasť na jeho utrpení tým, že sa mu pripodobním v smrti, aby som tak nejako dosiahol aj vzkriesenie z mŕtvych.*“ (Sväté písmo : Nový Zákon, 1992, Flp 3, 7-11, s. 541-542) Tým náboženstvo vytvára jasné pravidlá interpretácie sveta, oddeľuje poriadok od chaosu a neistoty vo svete a zároveň definuje systém hodnôt.

Existenciálna hrozba teda spočíva už len v spochybnení náboženskej interpretácie sveta a hodnôt (ako príklad možno uviesť kontroverzie, ktoré predovšetkým v USA spôsobuje učenie o evolúcii, kameňovanie žien v moslimskom svete, ktoré sa previnili cudzoložstvom, alebo hádzanie kameňov na ľudí pracujúcich počas sabatu v ortodoxných komunitách Izraela). Pretože odpovede na základné ontologické otázky by stratili svoj zmysel, ak by neboli považované za pravdy absolútne a univerzálne,³ implikujú „...automatické vylúčenie tých, ktorí nie sú stúpenkami tejto pravdy“ (Kinnvall, 2004, s. 759) Richard Wentz používa metaforu „múry náboženstva“, ktoré si ľudia stavajú okolo svojho systému hodnôt, aby ich ochránili. Tieto steny sú psychologické a väčšinou zdieľané celými komunitami. Tým, že oddeľujú poriadok, ktorý si vytvárame, aby sme dali zmysel našej existencii a chaosom, sú predpokladom zachovania zdania samotnej existencie. Preto čokoľvek, čo môže byť interpretované ako hrozba týmto múrom môže vyprovokovať defenzívnu, ba niekedy až násilnú reakciu. (Wentz, 1993)

³ Hoci je tento prvok absolutizácie pravdy evidentný predovšetkým v monoteistických náboženstvách v takej či onakej forme sa za určitých podmienok môže prejavíť v každom vierovyznaní. Ainslee Embree, zaoberajúci sa náboženstvom a nacionalizmom v modrenej Indii napríklad hovorí, že koncept viacerých právd v hinduizme je mylne pokladaný za toleranciu. Pre hinduistov je koncepcia jednej univerzálnej pravdy platnej pre všetkých v priamom rozpore s chápaním sveta. Sama táto premisa neexistencie jednotnej pravdy je však nekompromisná Preto všetky sociálne praktiky, názory, dokonca aj vierovyznania môžu byť prijaté do spoločnosti, ale čo je dôležité, len za podmienky že budú akceptovať premisu na ktorej je prijatie založené. Preto hinduistické pochopenie pravdy vylučuje existenciu pravdy ako ju chápu moslimovia či kresťania. (Embree, 1990)

Väčšina veriacich túto existenciálnu hrozbu vníma čisto v rovine metafyzickej a snaží sa s ňou vyrovnať modlitbou, meditáciou, bohabojným životom. Avšak v každom náboženstve sa môžu nájsť veriaci, ktorí tieto hrozby vnímajú aj v svetskej rovine. Práve toto prevedenie metafyzickej hrozby do roviny sociálnej a politickej vedie k radikalizácii náboženstva. Svet v ktorom upadajú hodnoty, morálka a v ktorom sa spochybňujú základné piliere viery je svet v stave vojny a jediná možnosť ako túto vojnu vyhrať je použiť všetky dostupné prostriedky. Ilustráciou sú napríklad slová Usámu Bin Ládina pri vyhlásení džihádu : „*Všetky tieto zločiny a hriechy spáchané Američanmi sú jasným deklarováním vojny Bohu, jeho poslovi a moslimom.*“ (Ládin et al., 1998) Kazateľ hnutia Kresťanskej Obnovy⁴ Reverend Michael Bray napríklad opísal svoje násilne protesty pred klinikou vykonávajúcou potraty ako súčasť kultúrnej vojny v USA. Juergensmayer takúto predstavu sveta vo vojne nazýva „kozmickejou vojnou“, pretože je to boj, ktorý je síce vedený v reálnom svete, v skutočnosti ho však presahuje, pretože ide o boj dobra a zla, pravdy a nepravdy, bytia a nebytia, posvätného a profánneho. (Juergensmayer, 2000)

Náboženské vierovyznanie ovplyvňuje nielen to, čo je považované za hrozbu, ale aj to, kým je táto hrozba predstavovaná. „*Odhalenie...vlastnej identity nevyhnutne znamená...vyznačenie jasných hraníc medzi „my“ a „tí“ druhí*“. (Tibi, 1998, s. 81). Podľa sociológov ľudská myseľ prirodzene zatrieduje objekty ale aj ľudí do kategórií, čo jej umožňuje lepšie sa orientovať v realite. Kategorizácia však má len nejasné hranice s vytváraním stereotypov a následne predsudkov, ktoré sú v podstate nevykorenitel'né z ľudskej mysle. V rámci komunity ľudí s predsudkami sa však nachádza malá skupina ľudí, ktorí pociťujú nenávisť voči odlišným avšak „*Profitujú z pasivity väčšej skupiny...pasivity, ktorá je nevyhnutná pre tú minoritu, ktorá skutočne nenávidí, aby vykonali ich zákernú deštrukciu.*“ (Gaylin, 2003, s. 27) Teda ten, voči komu sa vymedzujeme môže byť jednoducho cudzinec, v prípade náboženstva neverec či inoverec, nemusí byť nevyhnutne chápaný ako narúšajúci prvok. V procese radikalizácie náboženstva sa z cudzinca/oponenta stáva nepriateľ, pričom vlastná osobnosť ako aj osobnosť cudzieho elementu sú redukované na súčet kultúrnych charakteristík, ktoré môžu byť vnímané ako súčasť vlastnej či skupinovej identity, často však bývajú vykonštruované a klamlivo vytvorené. (Kinnvall, 2004). Dôsledkom tohto procesu je, že nepriateľ prestáva byť vnímaný ako jednotliviec- ľudská bytosť, respektíve ako skupina živých bytostí a namiesto toho začína byť posudzovaný ako jednoliata dehumanizovaná skupina. Pre

⁴ Hnutie v rámci protestantizmu

tých, ktorí uskutočňujú atentáty na školy, deti nie sú viac vnímané ako nevinné bytosti ale ako predstavitelia kolektivity- vlády, režimu, národa. Podľa psychológov si všetky ľudské spoločnosti vytvorili obranné mechanizmy a sankcie voči takémuto druhu správania sa. Tie však môžu byť uvoľnené „*kognitívnym prebudovaním morálnej hodnoty zabíjania, takže zabíjanie môže byť oslobodené od autocenzúrnych obmedzení.*“ (Bandura, 1998, s. 164)

Tento proces sa netýka len náboženstva, ale akéhokoľvek zdroja identity. Náboženstvo však robí tento proces špecifickým absolutizáciou nepriateľa- teda jeho zaradením do ríše profánnej, ktorá je v absolútnom protiklade s ríšou posvätnou. Boj s nepriateľom tak môže byť vedený v intenciách boja dobra a zla. Tento proces môže dospieť až k démonizácii (Jurgensmayer, 2000). Ako príklad môže poslúžiť populárne označenie USA ako Veľkého Satana islamskými fundamentalistami. S takto absolutizovaným nepriateľom nemožno vyjednávať a nemožno robiť kompromisy. Jediným riešením je jeho absolútne zničenie.

1.3 Vplyv konfesie na bezpečnostné konanie

Vhodným nástrojom pre skúmanie dynamiky bezpečnostného procesu je teória sekuritizácie vytvorená Kodanskou školou, ktorá analyzuje proces, v ktorom sú bezpečnostné problémy vytvárané aktérmi, tvrdiacimi, že daný objekt (referenčný objekt) je existenčne ohrozený a aktér má preto právo použiť výnimočné prostriedky na jeho ochranu, pričom úspech sekuritizácie je podmienený tým, či poslucháči prijmú alebo neprijmú toto tvrdenie. „*Teda bezpečnosť nie je ani objektívna (hrozba sama o sebe), ani subjektívna (vec vnímania), ale intersubjektívna a politická....*“ (Laustsen, Waever, 2003, s.150). Proces posunu z politiky normálnej do politiky výnimočnej je aktom rečovým a môže prechádzať viacerými štádiami od politizácie, ktorá znamená, že problém sa stáva súčasťou verejnej diskusie a je vytváraný tlak na prijatie politických opatrení až po sekuritizáciu, ktorá umožňuje využiť prostriedky, ktoré by inak boli považované za neprípustné. Kodanská škola tak prináša nový prístup k riešeniu bezpečnostných problémov, ktoré vidia v desekuritizácii, teda v navrátení sa k pôvodnému stavu. Aby však mohlo dôjsť k desekuritizácii, je potrebné poznať dynamiku konkrétneho procesu sekuritizácie.

V prvom rade je nevyhnutné určiť sektor bezpečnosti, v ktorom dochádza k sekuritizácii a objekt, ktorý si nárokuje právo na prežitie- tzv. referenčný objekt. V rôznych sektoroch sú sekuritizované rôzne referenčné objekty a preto je celková

dynamika sekuritizácie iná. Kodanská škola rozlišuje 5 základných sektorov bezpečnosti : vojenský, enviromentálny, ekonomický, societálny a politický. Rozdelenie celku na sektory má podľa Buzana a kol. slúžiť ako analytický nástroj, tým, že umožňuje vyselektovať osobité vzory interakcie. Týmto osobitným vzorcom však chýba kvalita nezávislej existencie. Sektory sú neoddeliteľnou súčasťou celku. „Každý sa pozerá na celok, ale vidí len jednu dimenziu jeho reality.“ (Buzan, Waever, Wilde, 1998, s. 8) Pôvodne v knihe: „Security the New Framework for Analysis“ predstavitelia Kodanskej školy umiestnili náboženstvo do societálneho sektora, v ktorom je centrálnym pojmom identita sociálnych skupín, až vo svojom článku zaoberajúcom sa sekuritizáciou náboženstva „In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization“, umiestnili Waever a Laustsen náboženstvo do špecifického „náboženského sektora“, v ktorom podľa nich funguje špecifická dynamika sekuritizácie, ktorá je odlišná od dynamiky v societálnom alebo v politickom sektore. Zdôrazňujú však, že „...náboženský ako aj kvázi náboženský diskurz je relevantný aj v iných sektoroch, najmä v politickom a v societálnom.“ (Laustsen, Waever, 2003, s. 165) V tejto štúdii sa preto zameriame na analýzu pôsobenia konfesie, ako špecifického faktora ako v societálnom, tak aj v náboženskom sektore.

1.3.1 Náboženstvo a jeho vplyv na legitimitu a mobilizáciu v procese sekuritizácie

Úspech aktu sekuritizácie je do značnej miery ovplyvnený tým, akú dôveru a legitimitu požívajú aktéri sekuritizácie a aké majú možnosti predostrieť publiku svoje tvrdenia. Náboženský lídri disponujú výhodou oproti ostatným lídrom a to je charizma⁵, ktorá nemusí vyplývať z ich osobnostných predpokladov, ale je odvodená od aury posvätnosti, ktorá obklopuje ich slová aj činy.

Náboženstvo má vo svojej inštitucionalizovanej podobe vytvorenú vhodnú infraštruktúru pre mobilizáciu - miesta pre stretávanie ľudí, charizmatických a skúsených rečníkov, prepojenie s medzinárodnou sieťou s možnosťou získania medzinárodnej podpory. Náboženské organizácie často disponujú vlastnými médiami, respektíve majú zabezpečený prístup k regionálnym či celoštátnym médiám. V mnohých krajinách majú vyššiu dôveryhodnosť ako skorumpované vlády či bezzubé médiá. Napríklad podľa štúdie

⁵ slovo je gréckeho pôvodu, znamená dar (od Boha)

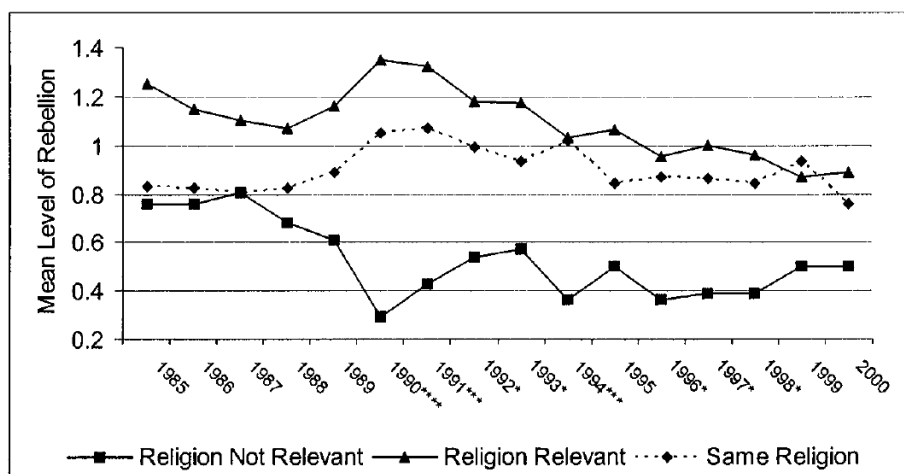
Kennanovho inštitútu z roku 2004 je ortodoxná cirkev v Rusku považovaná za druhú najdôveryhodnejšou inštitúciu, hneď za úradom prezidenta (Thomas, 2010, s.96)

Náboženstvo taktiež obsahuje veľké príbehy a mýty, ktoré hovoria o dávnych časoch, respektíve o nejakom druhu utópie, ktorá kedysi existovala a ktorá môže byť, za určitých podmienok, opäť nastolená. Tieto príbehy sa jednak podieľajú na spoluvytváraní kolektívnej identity, pretože „...*pocit kolektívnej minulosti dáva skupine identitu, práve tak, ako pamäť dáva nám, jednotlivým ľuďom identitu.*“ (Smart, 1996, s. 132) a zároveň môžu poskytnúť základ pre náboženskú mobilizáciu. V abrahámovských náboženstvách sú takýmito príbehmi mesianistické očakávania, ktoré môžu značným spôsobom ovplyvniť legitimizáciu osoby alebo sekuritizáciu problematiky. Napríklad sionisti v Izraeli považujú nadobudnutie stratenej Svätej zeme ako jeden z predpokladov pre príchod mesiáša. „*Teda udržanie každého kúska zeme je videné ako náboženský príkaz...ktorý opodstatňuje svätú vojnu.*“ (Fox., Sandler, 2004, s. 51) Podobne, šiiti veria v návrat skrytého imáma Mahdiho, ktorý porazí všetko zlo a nastolí ríšu spravodlivosti a slobody. Podprahové prirovnávanie Chomejního k Mahdimu a revolúcie k ríši spravodlivosti a slobody pomohlo vytvoriť podmienky v ktorých bola osoba záchrancu - v tomto prípade lídra revolúcie očakávaná a široko akceptovaná. (Juergensmeyer, 1993). Ten, kto disponuje autoritou na rozprávanie týchto príbehov ich môže, takmer ľubovoľne interpretovať, prepísať minulosť a tým redefinovať prítomnosť.

Klasického politického oponenta možno označiť za existenciálnu hrozbu predovšetkým ak spôsobuje fyzické či psychické utrpenie, napríklad rôznymi formami útlaku či diskriminácie. Ak je však protivník relatívne nevinný, jeho označením za „nepriateľa viery“ ho možno delegitimizovať. Napríklad sikhovia v Indii boli presvedčení, že všetko, čo vzišlo z (v podstate sekulárnej) politiky v Indii je vlastne forma hinduistickej kultúrnej dominancie a teda je to inherentne namierené voči nim. (Juergensmeyer, 2000). Pojem nepriateľ viery sa môže aplikovať takmer na každého, nielen na neverca, ale aj nedostatočne zapáleného príslušníka vlastnej viery, ktorý môže byť označený za pomáhača zla.

Vplyv náboženstva na úspešnosť sekuritizáciu ukazuje napríklad štúdia J. Foha. (Graf 1.) Jeho analýza etnických konfliktov medzi rokmi 1985-2000 ukazuje, že konflikty, ktoré zahrňujú náboženstvo ako jeden z bodov sporu, konzistentne vykazovali väčšie sklony k násiliu ako konflikty, ktoré náboženstvo nezahrňovali. (Fox, 2004)

Graf 1. Priemerné úrovne násilnosti povstaní 105 etnonáboženských minorít (1985-2000)



Zdroj: FOX, J. 2004. *Religion, Civilization and Civil War*, s. 43

1.3.2 Dynamika sekuritizácie náboženstva v societálnom sektore

Kľúčom k analýze bezpečnosti v societálnom sektore je identita skupiny respektíve „...tie idey a praktiky ktoré identifikujú jednotlivcov ako členov sociálnej skupiny.“ (Buzan, Waever, Wilde, 1998, s. 119) Referenčným objektom sekuritizácie v tomto sektore je akákoľvek väčšia skupina, ktorej členovia sa cítia ako „my“. Môžu ňou byť rody, klany, etniká, náboženské skupiny, civilizačné skupiny ale aj rasy. Náboženské vierovyznanie samé o sebe slúži ako psychologický cement, ktorý spája spoločnosť. Podľa Durkheima skutočná náboženská viera je vždy spoločná určitej skupine ľudí, ktorá vyznáva a dodržiava zásady a praktizuje rituály nimi dané, pričom viera a zásady nie sú prijímané individuálne jednotlivými členmi skupiny, ale tvoria niečo čo prináleží k skupine a vytvára jej jednotu. „Jednotlivci ktorí ju tvoria sa cítia zjednotení... samotným faktom, že majú spoločnú vieru.“ (Durkheim, 1964, s. 43) často sa preto stáva, že náboženstvo slúži ako základ národnostnej identity. Napríklad ortodoxná cirkev zohrala významnú úlohu v zachovaní srbskej identity počas osmanskej nadvlády, a „preto keď sa v 19. storočí rozvinuli moderné koncepcie národovosti, náboženstvo...sa stalo kľúčovým, pri definovaní národnej identity...“ (Duijzings, 2000, s. 176) Podobne, v období Sovietskeho zväzu bola v identita jednotlivých sovietskych republík potláčaná na úkor spoločnej sovietskej identity. Preto po rozpade Sovietskeho zväzu mnohé z nich využívali cirkev na znovuvytvorenie tejto identity.(Fox, 2007)

V societálnom sektore dochádza k sekuritizácii tvrdením, že identita danej skupiny je existenčne ohrozená. Hrozba môže byť buď iná skupina, napríklad v podobe rôznych etnických či náboženských skupín koexistujúcich v jednom štáte (napríklad v Indii, Írsku ale aj moslimský imigranti v krajinách západnej Európy), respektíve v jednom regióne (prípád Balkánu alebo arabsko-izraelského konflikt) alebo ak je „...*identita spätá so špecifickými kultúrnymi zvyklosťami, homogenizujúca „globálna“ kultúra...bude ohrozujúca*“ (Buzan, Waever, Wilde, 1998, s. 124).

V súčasnej dobe je globalizácia často faktorom narúšajúcim štruktúry, ktoré identifikovali komunitu a spájali ju. Vytvára nové hodnoty, respektíve zlepšuje prístup k cudzím hodnotám, napríklad prostredníctvom šírenia demokracie, liberalizácie a ľudských práv. Kombinácia náboženstva a nacionalizmu práve preto dnes poskytuje veľmi silný zdroj znovupotvrdenia identity ohrozenej iným etnikami modernitou, mcdonaldizáciou, úpadkom tradičných hodnôt či ekonomickou interdependenciou. Táto kombinácia má silný sklon k tomu, aby bola sekuritizovaná. Strety medzi komunitami či štátmi, ktoré takto vznikajú bývajú často násilnejšie a krvavejšie ako iné druhy konfliktov. (viď Fox, 2004)

V rámci sekuritizácie dochádza k funkčnému prepojeniu náboženskej a národnostnej identity v rétorike, v poskytovaní vízie budúcnosti, ktorá je podľa účelu buď spojená so zmenou systému alebo so zachovaním status quo, ale aj náboženskou legitimizáciou vedenia, respektíve spojením náboženského a národnostného lídra do jednej osoby

Veľmi silným rétorickým nástrojom je definovanie národných/národnostných cieľov a vízií v náboženských pojmoch, k čomu slúžia mýty, ktorými nemusia byť len príbehy o stvorení. Môžu sa vyskytovať aj v podobe, ktoré Kinnvall nazýva „vyvolené traumy“ a „vyvolené slávy“, pričom obe sú veľmi úzko spojené s obrazom ako náboženstva tak aj národa. Nacionalisti potrebujú dokázať, že národ, ktorého existenciu ochraňujú, respektíve ktorý chcú vytvoriť, existoval od nepamäti, avšak jeho existencia bola prerušená alebo potlačená traumou, ako napríklad významná prehratá bitka, podrobenie sa inému národu v období kolonizácie a pod., pričom „*Takéto príbehy sú často hlboko zakorenené v náboženskom diskurze...*“ (Kinnvall, 2004, s.756), teda historická udalosť dostane náboženské podfarbenie, alebo naopak „...*náboženské zjavenia sa menia v národné svätyne, náboženské zázraky sa stávajú národné slávnosti a sväté písma sú reinterpretované ako národné eposy.*“ (Kinnvall, 2004, s.756) Takéto zmýšľanie a konanie má často za následok demonizáciu toho druhého (ktorý funguje ako odveký nepriateľ v rámci „Veľkej Traumy“) a zároveň sakralizáciu vlastného národa a jeho identity.

Príkladom takéhoto mýtu je napríklad bitka na Kosovom poli. Traduje sa, že od tejto prehry Srbi trpeli stovky rokov pod moslimskou nadvládou. Využívaním mýtu sa podčiarkuje srbské utrpenie a martýrstvo a naopak moslimská krutosť, z čoho sa následne môže vyvodiť antagonizmus medzi islamom a kresťanstvom.

V societálnom sektore je náboženstvo sekuritizované ako zdroj identity a tým je využívané na mobilizáciu v rámci národného či národnostného boja. Väčšinou ide o politickú akciu, ktorá má slúžiť na legitimizáciu použitia všetkých dostupných prostriedkov, teda aj tých ktoré by za iných podmienok boli v priamom rozpore s učením konkrétneho vierovyznania. Môže ísť o rôzne formy represie či násilia, vojnu ale napríklad aj o genocídu. Asi najmarkantnejším príkladom takéhoto rozporu je budhistický nacionalizmus na Srí Lanke, kde sa násilia zúčastňovali aj zradikalizovaní budhistickí mnísi. Na národnostnú mobilizáciu je možné efektívne využiť dôsledky absolutizácie nepriateľa (dehumanizácia a kolektivizácia, nie vždy však dochádza až k demonizácii), ktoré boli opísané v predošlej podkapitole.

1.3.3 Dynamika sekuritizácie v náboženskom sektore

Skúmanie náboženstva v societálnom sektore nie je dostačujúce, pretože zachycuje len vplyv náboženstva na identitu či komunitu, ale nezachycuje v náboženstve to čo je skutočne náboženské a čo má výrazné vplyv na dynamiku sekuritizácie. (Laustsen, Waeever, 2003,)

Pri určení referenčného objektu sekuritizácie v náboženskom sektore, je preto potrebné vrátiť sa na začiatok k Durkheimovej definícii vychádzajúcej z protikladu posvätného a profánneho a stručne načrtnúť jej dôsledky na vnímanie bezpečnosti. Podľa M. Eliade je posvätno preniknuté bytím, na rozdiel od profánneho, ktoré je často označované za neskutočné či pseudoskutočné. (Eliade, 1968, s. 12). Keďže človek žije vo svete profánnom, účasť na posvätnom (a teda na skutočnom bytí) môže mať len prostredníctvom viery, ktorá tvorí most medzi ním a bohom (transcendentnom). Preto objektom sekuritizácie je viera ako taká. Akékoľvek ohrozenie viery znamená stratu spojenia pozemského s transcendentným a teda ohrozenie vlastnej existencie, nielen na tomto svete ale aj stratu možnosti na spasenie. (Laustsen, Waeever, 2003)

V náboženskom diskurze sa preto v prvom rade hovorí o viere, a to predovšetkým prostredníctvom objektov, bez ktorých by viera nemohla byť praktizovaná, pretože aj v reálnom svete umožňujú účasť na posvätnom. N. Smart hovorí o 7 dimenziách

posvätného: rituálna (vykonávanie viery prostredníctvom spirituálnych praktík- modlenie, meditácia, bohoslužby...), emocionálna (prežívanie spirituálna), naratívna respektíve mýtická (príbehy inšpirované bohom, respektíve spísané zakladateľmi viery- príbehy v Biblii, Hadith⁶), etická respektíve legálna (súbor mravných imperatívov, ktoré môžu mať aj kodifikovanú podobu- desatoro, šarija, 4 vznešené pravdy), doktrinálna (súbor učení a základných článkov viery- napríklad učenie o božej podstate o veľkosti zakladateľov viery, svätcov či prorokov či o večnom kolobehu života a pod.), materiálna (stelesnenie posvätného v materiálnom- kostoly, mešity, sochy, sväté písma, ale aj diela prírody- napríklad Ganga) a sociálna (napríklad cirkev, ummah⁷) (Smart, 1996)

Príkladom politizácie rituálnej dimenzie je editoriál M. Horowitza publikovaný v denníku Wall Street Journal s veľavravným názvom „Nová netolerancia medzi polmesiacom a krížom“ v ktorom opisoval situáciu kresťanov v islamských krajinách (predovšetkým v Sudáne, ale aj v Alžírsku, Iráne, Pakistane), kde je (okrem iného) viera a jej praktizovanie kriminalizované a konvertovanie z islamu na kresťanstvo je často trestané smrťou. Vyzýva preto americkú vládu, komunitu židov ale predovšetkým spoločenstvo kresťanov, ktoré z tisícov kazateľníc musí na seba prebrať úlohu navrátenia kresťanov do krajín, z ktorých boli vyhnaní perzekúciami. (Horowitz, 1995) Tento článok vyburcoval koordinovaný tlak evanjelikov na Clintonovu administratívu a viedol napríklad k prijatiu zákona o medzinárodnej náboženskej slobode, napriek tomu, že bol v rozpore s ekonomickými záujmami významných lobistických skupín v krajine (Haynes, 2009a).

Príkladom sekuritizácie mýtickéj roviny bola fatwa vydaná ajatolláhom Chomejním v roku 1988 na Salmana Rushdieho, autora knihy Satanské verše- fikcie (podľa Chomejního urážlivej a rúhajúcej sa) o živote Mohameda *“Informujem hrdý moslimský ľud sveta, že autor knihy Satanské verše, ktorá je proti Islamu, Prorokovi a Koránu, a všetci tí, ktorí sú zapojení do jej vydania a boli si vedomí jej obsahu sú odsúdení k smrti.”* (1989: Ayatollah sentences...). Kniha spôsobila obrovské vlny protestov po celom svete, útoky na vydavateľstvá a kníhkupectvá a jej autor sa musel dlhé roky skrývať.

V rámci Slovenska možno za akt sekuritizácie etickej dimenzie náboženstva považovať vyjadrenie Jany Tutkovej, riaditeľky slovenskej pobočky Centra pre bioetickú reformu, pripodobňujúce nacistickú ideológiu k tej dnešnej, *“ktorá usiluje o zníženie svetovej populácie a prežitie len tých "kvalitnejších" jedincov. Čítam v knihe Úroda nenávisti, že podobne si nacisti dali za cieľ spacifickovanie cirkví, tradícií a morálky... OSN*

⁶ Príbehy o skutkoch a slovách proroka Mohameda

⁷ Komunita veriacich v islame

dnes pracuje na vytvorení jedného svetového náboženstva s vlastnými etickými princípmi ako je "právo" ženy na potrat, "právo" na voľbu pohlavia/sexuality bez ohľadu na biologické danosti, "právo" detí na sex bez obmedzenia veku a pod.“ (Tutková, 2010) Akcie centra pre bioetickú reformu sú nenásilné, ale vyvolávajú značné kontroverzie, napríklad vyvesovaním nadrozmerých fotografií nenarodených plodov.

Aktom sekuritizácie sociálnej dimenzie vierovyznania je napríklad vyhlásenie jedného zo 4 samovražedných atentátnikov na londýnske metro v roku 2005: „Vaše demokraticky zvolené vlády trvalo zachovávajú zverstvá voči mojim ľuďom po celom svete...Ja som priamo zodpovedný za ochranu a za pomstu za svojich moslimských bratov a sestry...A kým vy neprestanete bombardovať...a mučiť mojih ľudí nikdy neskončíme tento boj.“ (Staun, 2009, s. 3) Pri útokoch zahynulo viac ako 50 ľudí.

Sekuritizácie materiálnej dimenzie viery sa prejavila vo vyjadreniach popredného hasidického⁸ rabína týkajúcich sa obrany Svätej zeme „Všemohúci chce, aby sme v tomto prípade išli proti nim dobre vyzbrojení a ak to bude nevyhnutné, znesvetíme sabat...Izraelská zem je večné dedičstvo dané večnému ľudu Večného Boha...Ihned' vsaďme celú zem Izraela do svojich hraníc bez búrky publicity...Potichu a rozhodne to urobme a potom budeme na ceste k skutočnému mieru.“ (Defence of the...2001)

Uvedené príklady ukazujú, že označenie ktorejkoľvek z týchto dimenzií ako ohrozenej vedie k prijatiu opatrení, ktoré by inak boli považované za neprijateľné alebo málo akceptovateľné, pričom sekuritizácia môže prejsť viacerými štádiami, od čisto metafyzicky vnímanej hrozby, cez politizáciu až po krajnú sekuritizáciu.

Krajinou formou sekuritizácie je náboženský fundamentalizmus. Tento fenomén sa v posledných desaťročiach stal jedným z najskúmanejších javov v oblasti bezpečnosti. Napriek tomu, že sa väčšinou spája s islamom, pôvodne bol použitý na označenie skupín protestantských kresťanov v USA na prelome 19 a 20. storočia, reagujúcich na prejavy modernity, vychádzajúcej z nových poznatkov vedy, predovšetkým darwinizmu, ktoré si vyžadovali voľnejšiu interpretáciu Biblie a základných náboženských doktrín. (Ammerman, 1991). Tento jav sa v určitých formách vyskytuje v takmer každom vierovyznaní, do povedomia sa dostal predovšetkým v spojitosti s vypuknutím islamskej revolúcie v Iráne.

Empirické štúdie fundamentalizmu (viď napr. Appleby, Marty (eds.), 1991) v rámci rôznych náboženských vierovyznaní ukázali, že pocit ohrozenia je jednou z jeho

⁸ Vetva ortodoxného judaizmu

najcharakteristickejších črt. Dnes sa stáva hlavným nositeľom ohrozenia globalizácia. Hlavne preto, že je šíriteľom kultúrnej modernity, ktorá je založená na subjektivite a autonómii človeka. Takýto svetonázor stavia do stredu pozornosti človeka a vytláča boha. Je preto vo svojej podstate sekulárny a vyžaduje nahradenie názoru založeného na náboženstve racionálnym názorom založeným na vede. Podľa slov popredného moslimského učenca v Indii však: „...*racionalita postráda vieru a pre vnútorný pokoj človek potrebuje vieru, ktorá mu poskytuje definitívne odpovede a teda vnútorné uspokojenie*“ (Engineer, 2009)

Takáto modernita však nemusí byť len výsledkom globalizácie či westernizácie, tá je len ich najefektívnejším šíriteľom. Napríklad islamský fundamentalizmus zavrhuje aj modernitu, ktorá vyšla z vlastnej kultúrnej a náboženskej tradície, napríklad spisy Averroa a Avicenu. V súčasnosti sa prejavuje napríklad prenasledovaním učencov, ktorí sa snažia o novú interpretáciu Koránu, založenú na racionálnej historickej analýze.

S novým liberálnym svetonázorom prichádza zároveň aj nový rebríček hodnôt a morálnych zásad, ktoré sú subjektivizované a relativizované. Fundamentalisti majú preto pocit, že svet sa rúti do záhuby. Hlavného nepriateľa vidia v spoločnom menovateľovi všetkých týchto zmien, v sekularizme a to aj napriek tomu, že sekularizmus neznamená popretie náboženstva, ale jeho odlúčenie od politiky a od štátu, čo naopak ponúka veriacim značnú mieru autonómie a nezávislosti. Moderné spoločnosti si vytvorili istý druh rovnováhy medzi sekulárnou spoločnosťou a autonómiou náboženstva. Členovia takto autonómnej náboženskej komunity však často cítia potrebu dať svoj vlastný pocit zmyslu aj ďalším aspektom spoločnosti, ktorej sú členmi a tým vlastne narušajú túto rovnováhu. Fundamentalisti zachádzajú ešte ďalej a snažia sa túto rovnováhu nielen narušiť ale priam zbúrať. (Marty, Appleby (eds.) 1997)

Odpor voči sekularizmu má fundamentalizmus spoločný s tradicionalizmom. Spoločne s ním prizvukuje potrebu poriadku, založenom na tradičných hodnotách a trvá na ich striktnom dodržiavaní a doslovnom plnení náboženských príkazov, avšak pri snahe ich zachovania „*fundamentalisti si mnohé z nich prispôsobujú a legitimujú iné, úplne nové*“ (Marty, Appleby (eds.) 1997, s. 33) . Fundamentalizmus preto nie je tradicionalistické hnutie, práve naopak, hoci čerpá z vízie minulosti, jeho pohľad je upriamený do budúcnosti a jeho cieľom je zmena existujúceho usporiadania a nastolenie nového poriadku, založeného na ich interpretácii viery a pravdy. Ďalším zásadným rozdielom je prenesenie boja z roviny metafyzickej do roviny politickej a sociálnej. Kým tradicionalistom v upadajúcom svete stačí lipnutie na tradičných zásadách a dogmách,

fundamentalisti tvrdia, že samotné navrátenie sa k tradičnému náboženstvu nielenže nestačí ale je to vlastne zrada.

Analýza bezpečnostnej dynamiky v náboženskom sektore potvrdila, že hoci náboženstvo nemusí zákonite podliehať sekuritizácii, a má k tomu výrazný sklon, ktorý je daný samotnou existenciálnosťou hrozby. „*Strata posvätného objektu je často automaticky chápaná ako strata, ktorá ničí vieru a anuluje bytie... Preto akt hovorenia o posvätných objektoch ako o ohrozených väčšinou znamená sekuritizovanie problému...*“ (Laustsen, Waever, 2003, s. 158-159) Samotná sekuritizácia spočíva v prenesení tejto existenciálnosti z roviny metafyzickej do roviny sociálnej a politickej a v absolutizácii až demonizácii nepriateľa (Tab. 1- sekuritizácia postupuje zdola nahor a zľava doprava).

Tabuľka 1

T

	Metafyzická rovina	Politická a sociálna rovina
Pocit ohrozenia-prítomnosť nepriateľa-démonizácia	Tradicionalizmus (striktné pridržanie sa dogmatiky)	Krajná sekuritizácia fundamentalizmus
Nepocit'ovanie priamej hrozby Ten druhý-cudzinec, nie nepriateľ	Normálny stav	Politizácia náboženstva

Zdroj : Vlastné spracovanie na základe SHEIKH, M. 2007. *Fearing Secularism: A Security Analysis of Religion and Radicalism in Radical Islam*. s.11

II. India ako experiment náboženského pluralizmu a menšinových práv (prípadová štúdia)

Prípadová štúdia predloženej práce sa bude zaoberať analýzou bezpečnostných vzťahov v Indii s dôrazom na udalosti, ktoré sa odohrali v 80. a na začiatku 90. rokov 20. storočia. Pre ich pochopenie je však nevyhnutné aj vykreslenie širšieho historického kontextu. Zámerom štúdie je prostredníctvom vzťahu troch najvýraznejšie sa prejavujúcich konfesií v krajine- hinduizmu, sikhizmu a islamu, pochopiť ich špecifické vnímanie hrozieb a vplyv tohto vnímania na bezpečnostné prostredie a potvrdiť tak hypotézu, že určitá nestabilita, ktorú toto územie vykazuje nie je dôsledkom samotného náboženského pluralizmu ale spočíva v jeho politizácii a sekuritizácii a preto nie je trvalým javom.

Nie je v možnostiach tejto štúdie vysvetliť pôsobenie zmienených konfesií v ich historickej, geografickej a sociálnej komplexnosti, preto sa budeme zameriavať na vybrané hnutia, udalosti a diskurzy. Z tohto dôvodu sa tiež nebudeme podrobne zaoberať dianím v indickom štáte Džammú a Kašmír, kde je dynamika bezpečnostných vzťahov natoľko odlišná od zvyšku Indie, že by si vyžiadala samostatnú štúdiu.

Výber Indie ako prípadovej štúdie súvisí s faktom, že už pri svojom vzniku predstavovala zaujímavý „*demokratický experiment multikulturalizmu a menšinových práv*“ (Chandhoke, 2004, s. 494). Hoci architekti demokratickej štruktúry Indie deklarovali, že „*História Indie ako aj mnohých krajín Európy ukázala, že nemôže existovať stabilná rovnováha v žiadnej krajine, pokiaľ sa pokúša zničiť minoritu alebo prinútiť ju podriaďovať sa spôsobom majority.*“ (Néhrú, 1930, s. 259-60), už v prvých rokoch nezávislosti sa ukázalo, že realita je vzdialená od predstáv na papieri.

Druhým dôvodom pre výber Indie je mnohorakosť náboženských tradícií, ktoré sa tu stretávajú. Islam (13,4% populácie), ako zástupca monoteistických abrahámovských vierovyznaní, ktoré sa svojimi doktrínami, striktnými pravidlami a rituálmi často dostávajú do protikladu s učením hinduizmu (80,5% populácie). Sikhizmus (1,9% populácie), v podstate predstavuje najmladšie svetové náboženstvo, v ktorom môžeme nájsť črty hinduizmu ako i islamu. Okrem toho sú tu v menšej miere zastúpené aj ďalšie vierovyznania, ako kresťanstvo (2,3% populácie) a budhizmus či džinizmus (menej ako 2 %)⁹ Takáto mnohorakosť umožňuje predísť záveru, že vnímanie hrozieb, tak ako bolo

⁹ čísla v zátvorkách pochádzajú z posledného sčítania ľudu z roku 2001 (CIA, 2011).

formulované v prvej kapitole a z neho vyplývajúce dôsledky na konanie, sú len špecifikom učení niektorých konfesíí.

2.1 Stručná charakteristika bezpečnostného prostredia

Bezpečnostné prostredie v Indii je determinované jej polohou v regionálnom bezpečnostnom komplexe južnej Ázie, vzťahmi so susednými štátmi a predovšetkým pretrvávajúcimi spormi s Pakistanom, ktoré vyústili do niekoľkých vojenských konfliktov. Komplikované vzťahy s okolitými krajinami v spojitosti s veľkou rôznorodosťou obyvateľstva (nielen náboženskou ale aj jazykovou, kultúrnou, etnickou, regionálnou, triednou a kastovou) a s existenciou množstva komunít, z ktorých takmer každá má svoje požiadavky, spôsobuje znepokojenie ohľadom národnej jednoty či teritoriálnej integrity.

Ekonomická situácia bola ovplyvňovaná najmä modernizáciou jednotlivých odvetví hospodárstva a liberalizáciou ekonomiky. Počas 80. rokov indická ekonomika rástla na úrovni piatich percent. Takýto rozvoj nepochybne umožnil zvýšiť životnú úroveň značnej časti obyvateľstva a podľa odhadov, pozdvihol približne 150 miliónov Indov nad hranicu chudoby. Rast síce posilnil pozíciu strednej triedy v rozhodovacom procese, ale zároveň, hlavne v spojitosti s modernizáciou a postupujúcou globalizáciou, mal negatívny dopad predovšetkým na tie vrstvy obyvateľstva, ktoré zotrúvali (nie vždy vlastnou vinou) vo svojej chudobe. Podľa niektorých odhadov sa počet oficiálne chudobných v skúmanom období znížil z 48% na 29% (Garcia, Desmond, Prata, 1990). Hoci tieto čísla vyznievajú pozitívne, zároveň hovoria o fakte že takmer tretina obyvateľstva sa čoraz viac vzdalo priemernej životnej úrovni v krajine, čo prirodzene prehlbovalo ich pocit marginalizácie a frustrácie.

Napätie a neistota vyplývajúce z ekonomického vývoja, ohrozenej národnej bezpečnosti a frustrácia z nesplnených očakávaní sa odrazili aj vo vzťahoch jednotlivých náboženských komunít. Ekonomická frustrácia bola badateľná naprieč všetkými náboženskými skupinami a jej nositeľmi boli väčšinou mladí muži, ktorý si nevedeli nájsť zamestnanie a preto boli znechutení z vývoja spoločnosti a zo svojho dehonestujúceho postavenia v nej. Bez ohľadu na konfesiu, ekonomická konkurencia bola najvyhrotenejšia medzi najchudobnejšími. Avšak v oblastiach, kde o prácu súperili príslušníci rôznych vierovyznaní „...bolo jednoduché identifikovať náboženské a etnické rozdiely ako kauzálny faktor v sporoch, ktoré boli takmer úplne ekonomického pôvodu.“ (Embree, 1990, s. 93)

Politická frustrácia z nenaplnených očakávaní sa prejavovala rôzne, v každej komunite však viac či menej silnelo presvedčenie, že práve oni sú zasiahnutí najvýraznejšie a ostatné komunity sa rozvíjajú na ich úkor. „Každej menšine okrem sikhov bolo učené zadosť. Požiadavkou moslimov bol Pakistan, dostali ho... kasty chceli reprezentáciu na populačnej báze...a majú ju. Sikhovia žiadali, aby neboli ovládaní žiadnou...komunitou a boli vysmiati za zopakovanie tej istej požiadavky.“ (Chauhan, 1994, s.44) Moslimovia žijúci v Indii mali pocit, že nezávislosťou a rozdelením boli poškodení najviac, nie len ekonomicky, ale aj duchovne- zaostávaním v oblasti kultúry či vzdelávania (Embree, 1990). Aj kvôli takýmto postojom sa v komunite hinduistov postupne udomácnil pocit, že moslimovia a sikhovia majú čoraz viac požiadaviek a že sa sústreďujú skôr na blaho vlastnej komunity než na dobro celého indického národa.

Oddelenie Pakistanu nemalo dôsledky len na vojenskú bezpečnosť v krajine, ale trauma, ktorá je s ním spojená,¹⁰ na dlhé obdobie poznačila vzťah dvoch najväčších náboženských komunit- hinduistov a moslimov, vzájomnou nedôverou, ku ktorej veľkou mierou prispievali separatistické snahy v Kašmíre. Tiež tu pôsobili externé faktory ako vojna v Afganistane, islamská revolúcia v Iráne a celkovo islamské obrodenie vo svete v 70. rokoch, ktoré nemali len očakávaný vplyv na komunitu indických moslimov. Inšpirovali aj iné komunity, predovšetkým sikhov, medzi ktorými sa rozšíril pocit, že by tiež mali bojovať za svoje práva.

Príslušnosť ku konkrétnej konfesii v Indii má vplyv predovšetkým v societálnom sektore, kde pôsobí ako zdroj skupinovej identity a legitimizácia jej ochrany. Avšak analýza dynamiky interakcií v societálnom sektore nie je postačujúca na vysvetlenie udalostí, ktoré sa v priebehu 80. a začiatkom 90. rokov v Indii odohrali a je preto nevyhnutné vziať do úvahy aj dynamiku vzťahov v špecifickom náboženskom sektore, kde sa stáva predmetom sekuritizácie viera a to prostredníctvom jednotlivých dimenzií posvätného.

¹⁰ V dôsledku rozdelenia došlo k obrovským (z časti nedobrovoľným) presunom obyvateľstva, predpokladá sa, že v priebehu 4 rokov prešlo na druhú stranu hraníc (hindovia a sikhovia do Indie a moslimovia do Pakistanu) až 12-14 miliónov ľudí a v dôsledku náboženských nepokojov zomrelo, podľa rôznych odhadov 0,5-1.5 milióna ľudí (Bharadwaj, Khvaja, Mian, 2010)

2.2 Konfesia ako zdroj identity v Indii a najdôležitejší aktéri jej sekuritizácie

Hoci je náboženstvo považované za jeden zo základných zdrojov identity, situácia v Indii vykazovala určité špecifiká. Nie každé vierovyznanie v Indii pôsobilo ako rovnako efektívny zdroj identifikácie sa s vlastnou komunitou. Táto identita, predovšetkým u komunity hinduistov, ale aj u sikhov musela byť s časti umelo vytvorená, pretože stanovenie toho, pred čím potrebujeme byť ochránení je kľúčové v tom, že nám povie „...kto sme čo si ceníme a čo sme pripravení tolerovať aby sme ochránili naše nami preferované identity“ (Dalby, 2002, s. XXX).

Hinduizmus, či už chápaný ako náboženstvo alebo ako filozofia respektíve kultúra, nemá predispozície, porovnateľné s kresťanstvom alebo islamom, ktoré by mu prirodzene umožňovali položiť základ skupinovej identity, aspoň nie do tej miery, ako je to nevyhnutné pre úspešnú sekuritizáciu. Predovšetkým v hinduizme neexistuje žiadne spoločenstvo, ktoré by bolo podobné kresťanskej cirkvi či islamská umma. Taktiež je ťažké identifikovať jednotný posvätný text rovnako záväzný pre všetkých¹¹. Naopak hinduizmus v sebe obsahuje základy kastového systému, ktorý má tendenciu spoločnosť skôr rozdeľovať ako ju spájať. Preto ideológovia a predstavitelia hinduistického nacionalizmu tzv. Hindutva¹² museli vynaložiť veľké úsilie na to, aby dokázali efektívne prepojiť pocit ohrozenia náboženstva a skupinovej identity. Skutočne s im to podarilo až v 80. rokoch 20. storočia, avšak už pri formulovaní samotných základov ideológie Hindutva v 20. rokoch 20. storočia môžeme badať prvé náznaky snahy o identifikovanie národa a náboženstva, keď jeho zakladatelia označili ako „Hindua“ osobu, „ktorá sa pozerá na krajinu, ktorá sa rozprestiera...od Indusu až k moriam...ako na svoju otčinu...a jeho svätú zem..., ako na krajinu jeho zvestovateľov a prorokov...a guruov, krajinu

¹¹ Filozofia hinduizmu je extenzívne rozpracovaná v stovkách písíem rôzneho pôvodu. Základ tvoria Védy, ktorých autorita je všeobecne uznávaná, existuje však množstvo prúdov siekt a škôl myslenia, z ktorých každá sa združuje okolo iného textu.

¹² Pojem hindú, respektíve Hindu (z ang.) bol do 19. storočia používaný v geografickom zmysle ako súhrnné pomenovanie obyvateľov indického subkontinentu, až neskôr nadobudol náboženský význam. (Strnad a kol., 2003) V 20. rokoch 20. storočia Sávarkar (indický politik a revolucionár, jeden z hlavných ideológov hinduistického nacionalizmu) tento pojem vo svojom politickom pamflete „Hindutva- Who is a Hindu?“ nanovo definoval. Okrem iného v ňom zľúčil príslušnosť k náboženstvu a k územiu, respektíve k národu, do ktorého okrem hinduistov zaradil aj budhistov, džinistov a sikhov, ale vylúčil z nich kresťanov a moslimov. Vo svojich textoch tiež zdôrazňoval krv, ako jeden z dôležitých faktorov bytia Hinduom, preto učenie Hindutvy mnohí prirovnávajú k fašizmu.

Pojem Hindutva nie je používaný v rovnakom význame ako hinduizmus, ale znamená skôr „hinduistickosť“ a používa sa ako synonymum pre hinduistický nacionalizmus. Taktiež sa používa pojem hindú ráštra- štát hinduov, respektíve hinduistov (Strnad a kol., 2003, s. 804)

zbožnosti a putovania.“ (Gottlob, 2003, s. 154–155). Neskôr zohralo takéto chápanie Indie - ako posvätnéj zeme prepojenej pútnickými miestami, ktoré sú však neustále ohrozované cudzími vplyvmi, predovšetkým islamizáciou, veľkú úlohu pri mobilizácii mäs. Identita, ktorú potrebovali hinduistickí nacionalisti vytvoriť, aby na jej základe mohli legitimizovať mimoriadne činy na jej ochranu, bola zo začiatku vytváraná vyčleňovaním sa od moslimskej komunity. Neskôr hinduistickí nacionalisti spojili šírenie strachu z islamizácie s brojením proti neefektívnej, sekulárnej, na menšiny orientovanej vláde.

Za najdôležitejších aktérov, ktorí sa cielene snažili prepojiť náboženstvo a nacionalizmus v komunite hinduistov je organizácia RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh - Asociácia národných dobrovoľníkov). Vznikla v 20. rokoch 20. storočia a neskôr sa od nej oddelilo politické krídlo, z ktorého vznikla jedna z najdôležitejších indických politických strán BJP (Bharatiya Janata Party - Indická ľudová strana), ktorá si hlavne v 80. rokoch vytvorila silné väzby na mimovládnu organizáciu VHP (Vishwa Hindu Parishad- Svetová rada hinduistov) (Kinnvall, 2007).

Predstavitelia sikhskej komunity sa taktiež museli vysporiadať s podobnými problémami, ktoré vyplývali hlavne z vlastnej nejednotnosti ako aj z faktu, že mnohí sikhovia mali blízko k učeniu hinduizmu. V období po vzniku nezávislosti sa preto sikhským lídrom dlhodobo nedarilo „*vybudovať most medzi osobným zážitkom a ...sekulárnejšími cieľmi kolektívu...Kastové a triedne identity mávali prednosť pred oficiálnou verziou sikhskej identity. Toto sa zmenilo v priebehu 80. rokov*“ (Kinnvall, 2007, str. 92). Dôkazom toho je aj fakt, že najúspešnejšia strana sikhov Akali Dal, napriek niekoľkým volebným úspechom nedokázala získať takú podporu, akoby sa očakávalo od sikhskej strany v Punjabe.¹³

Do 80. rokov 20. storočia bol najdôležitejším aktérom sekuritizácie v sikhskej komunite strana Akali Dal, ktorá bola najsilnejšou stranou sikhov a snažila sa zjednotiť celú komunitu (a tým upevniť svoje postavenie) poukazovaním na jej diskrimináciu zo strany centrálnej vlády. Kinnvall cituje slová jedného z najpoprednejších lídrov strany Majstra Tara Singh: „*...Mali by sme jasne porozumieť, že v tejto krajine nie je miesto pre spravodlivosť a rovnosť pre nás. A preto naše životy, česť, majetok a dokonca aj naše náboženstvo je v ohrození...*“ (Kinnvall, 2007, s. 99). Takáto rétorika však neoslovovala celú komunitu, a spôsobovala skôr znechutenie umiernených sikhov.

¹³ Tento čiastočný volebný neúspech bol spôsobený aj hranicami Pandžábu, ktorý nekorešpondoval s hranicami sikhskej komunity a preto v ňom mali sikhovia menšinu, respektíve po úprave hraníc tesnú väčšinu.

V 80. rokoch sa v Pandžábe presadilo extrémistické hnutie pod vedením Džarnaila Singh Bhindránvála, vidieckeho kazateľa, ktorý hlásal návrat k skutočným, fundamentálnym hodnotám sikhizmu. Jeho extrémne myšlienky spočiatku odstrašili mnohých sikhov a zaujali hlavne mladých mužov z okraja spoločnosti, no v čase svojej najväčšej popularity, ktorá nastala paradoxne po jeho martýrskej smrti, sa mu podarilo zjednotiť sikhskú komunitu voči hinduistom, predstavovaným v jeho očiach indickou vládou.

Hoci aj moslimovia v Indii predstavujú rôznorodú skupinu ich lídri sa nemuseli vynaložiť toľko námahy, aby dokázali prepojiť vierovyznanie a identitu a potom prípadne používať pocit ohrozenia náboženstva na politické účely, t.j. identita moslimskej komunity nemusela byť umelo vytváraná či zdôrazňovaná. Väčšina hnutí a skupín sa prirodzene sústredila „...okolo náboženských aspektov islamu, s rôznym stupňom socio-politickej orientácie.“ (Roul 2009, s. 119) Hoci v Indii od jej vzniku pôsobili aj skupiny prevažne liberálne zmýšľajúce, zostali len marginálnym prúdom spoločnosti, nie len z teologických ale aj z ekonomických a sociálnych príčin.

Napriek zreteľnému vplyvu islamu, aj v rámci skupín a organizácií pôsobiacich medzi indickými moslimami panovala značná rôznorodosť. Časť z nich mala svoj pôvod v Indii, iné pôsobili spoza hraníc a snažili sa indoktrinovať často radikálnymi myšlienkami čo najväčšiu časť populácie. Konsenzus medzi týmito skupinami sa vždy hľadal najľahšie v časoch keď sa rozšíril pocit, že islam je v ohrození. Hoci je India krajinou s treťou najväčšou moslimskou komunitou na svete, len malá časť s jej príslušníkov schvaľuje radikálne prejavy islamu. (Roul, 2009) Avšak s postupným etablovaním sa myšlienok Hindutvy v komunite vyznávajúcej hinduizmus, stávali sa vyjadrenia predstaviteľov všetkých prúdov v moslimskej spoločnosti absolútnejšími, apokalyptickejšími a tým stále viac nezosúladiťnejšími s cieľmi sekulárneho štátu a jeho predstaviteľov.

2.3 Sekularizmus ako zdroj neistoty

V Preambule Indickej ústavy¹⁴ je India označená ako „...suverénna socialistická sekulárna demokratická republika“ (The Constitution of India, 2007, preamble, s. 1). Sekularizmus v indickom kontexte však neznamená oddelenie cirkvi od štátu, ale skôr neutralitu štátu voči jednotlivým náboženstvám a rešpektovanie hodnoty každého

¹⁴ Podľa 42. dodatku k ústave, z roku 1976

vierovyznania: „...všetky osoby sú rovnako oprávnené k slobode svedomia a k právu slobodne vyznávať, praktizovať a šíriť vieru.“ (The Constitution of India, 2007, article 25 (1), s. 13). Takýto prístup k viere mal upokojiť náboženské menšiny, predovšetkým moslimov, že v novom štáte nebudú v područí hinduistov a že štát zabezpečí, aby mohli slobodne a nerušene vyznávať svoju vieru. Tým mal zároveň presvedčiť aj britských predstaviteľov, že nový štát, napriek pluralite náboženských skupín bude životaschopný a stabilný. Tento nepochybne zaujímavý a dobre myslený koncept však v sebe skrýval zárodok budúceho konfliktu v spoločnosti.

Sekularizmus v Indii inými slovami znamenal, že „...štát nie je sekulárny...presadzuje špecifický obraz náboženstva ako univerzálnej charakteristiky indickej etnicity. Rôzne náboženstvá sú len refrakcie jednej veľkej indickej spirituality..“ (Veer, 1994, s. 23) Problém zmieneného prístupu spočíval v tom, že takéto chápanie spirituality je blízke predovšetkým hinduizmu, ktorého učenie umožňuje veľmi široké chápanie pravdy, a ktoré asi najlepšie vystihol M. K. Gándhí, keď povedal: „Verím vo fundamentálnu Pravdu všetkých veľkých náboženstiev sveta. Verím, že sú dané Bohom a verím, že boli nevyhnutné pre ľudí, ktorým boli tieto náboženstvá odhalené.“ (Gándhí, 2009). Takéto ponímanie pravdy, hoci znie veľmi tolerantne a nekonfliktne môže byť podľa Embreeho tiež v určitom zmysle dogmatické (alebo lepšie povedané dogmaticky presadzované) (Embree, 1990) a môže sa dostať do rozporu s doktrínami iných náboženstiev, predovšetkým s islamom, ktorý hovorí, že: „Boh sám svedčí, že nie je božstva okrem Neho...Náboženstvom jediným u Boha jest veru islam“ (Korán. 1991, XCV, súra 3; 16-19, s. 495)

Sekularizmus však nebol ponímaný len ako ohrozenie vlastnej viery, ale aj ako ohrozenie existencie celej komunity, ktorá z tejto viery čerpala svoju identitu. Pôvodným zámerom sekularizmu bolo vytvoriť jednotný národný štát, kde by sa všetci cítili predovšetkým ako Indovia, ale zároveň by v ňom bol zachovaný pluralizmus a v ktorom by si každý mohol vyznávať vierovyznanie podľa ľubovôle. Tento prístup má tiež svoje korene v spiritualite hinduizmu, kde je prístup k spáse chápaný značne individualisticky avšak je v podstate v úplnom rozpore z článkami viery mnohých iných vierovyznaní. Pre moslimov spása môže byť dosiahnutá len prostredníctvom komunálnej solidarity a poslušnosti bohu. Dovedené do radikálnych dôsledkov, pre moslimov bolo lepšie umrieť ako žiť v područí cudzej kultúry, ktorá vyznáva iné hodnoty a bohov. (Embree, 1990)

Neutralita štátu a jeho rešpektovanie plurality vierovyznaní boli spočiatku vnímané skôr pozitívne, až postupne sa udomácnila v spoločnosti obava, že sekularizmus je v

podstate len eufemizmom pre pomenovanie nadvlády hinduistov. Toto podozrenie podporil nechtiac už samotný M. K. Gándhí, ktorý zámerne využíval jazyk náboženstva ako najvhodnejší komunikačný kanál, ktorý mu umožňoval priblížiť sa masám nevzdelaných a často aj negramotných ľudí. Hoci on sám si dal dôrazne záležať na tom, aby jeho jazyk vyznieval čo najviac multinábožensky, jeho rétorika bola (predovšetkým náboženskými minoritami) ponímaná ako hinduistická, čo umocňovali nacionalistickí predstavitelia, ktorí hinduizmus v Gándhího rétorike zámerne vyzdvihovali a nadväzovali naň. Napríklad Gándhím často využívané spojenie ram rajya,¹⁵ ktorým chcel čo najnázornejšie vysvetliť, ako bude fungovať nový štát, bolo v 80. a 90. rokoch často politicky využívané a Ramov¹⁶ chrám ako i život sa stali základným symbolom hinduistického nacionalizmu. Pôvodná podoba Ramu ako láskavého a benevolentného vládcu sa prispôsobila značne militantnej rétorike nacionalistov, tak aby dokázala sprostredkovať ich odkaz. (obr.1 a obr.2)

Moslimovia však neboli jedinou komunitou, ktorá pociťovala obavy zo sekularizmu, bola však najväčšou a preto do určitého času aj najviditeľnejšou skupinou, a už aj tak na mnohých hinduistov pôsobila nedôveryhodne. Podobný prístup sa vytvoril aj v komunite sikhov, predovšetkým po nástupe Bhindránvála, ktorý zámerne šíril strach zo sekularizácie sikhskej spoločnosti. Sekularizáciu chápal ako formu nadvlády hinduistov, ktorej zámerom je pohltiť sikhizmus. Napríklad v indickej ústave je v podstate len mimochodom poznamenané, že pri „...zmienkach o hinduistoch bude predpokladané, že zahrňujú odkazy na osoby vyznávajúce sikhské, džinistické alebo budhistické náboženstvo...“ (The Indian Constitution, 2007, article 25 (2b, Expl II) Táto poznámka zostala desaťročia nepovšimnutá. Situácia sa zmenila až v 80. rokoch, kedy sa medzi určitými časťami sikhskej komunity rozšíril názor, že táto formulácia je súčasťou „...mamutieho spiknutia...zámerne skonštruovaného vládnucou hindskou majoritou.“ (Embree, 1990, s. 114) Pre takéto zdôrazňovanie komunity na úkor štátu sa v Indii vžil pojem komunalizmus, ktorý však bol používaný takmer výlučne v pejoratívnom slova zmysle.

Postupne sa komunity začali dovolávať sekularizmu ako garancie práv, ktoré považovali za nevyhnutné pre svoju plnohodnotnú existenciu, čo v hinduistickej komunite vyvolalo obavy, že sekularizmus sa stáva nástrojom na rozbíjanie jednoty štátu, ktorého predstavitelia proti tomu nič nerobia a ich politika bola prirovnávaná k appeasementu. Slovom predsedu BJP v roku 1989: „sekularizmus sa stal len nástrojom na zbieranie blokových menšinových hlasov“ (Choudhary, 1991, s.1903)

¹⁵ Spravodlivá a dobrá vláda, symbol ideálneho štátu, utópie

¹⁶ Ram predstavuje prevtelenie boha Višnu a kráľa Ajódhje, jedno z najpopulárnejších božstiev hinduizmu

Prejavy týchto obáv najlepšie ilustruje prípad Shah Bano¹⁷, ktorý bol vo svojej podstate celkom banálny, ale v konečnom dôsledku mal dosah na celú spoločnosť. Hoci India v súlade so svojou sekulárnou povahou má sekulárne právo platné pre všetkých, pozná aj výnimky, akými je rodinné právo, ktoré sa riadi náboženskými zásadami. Takýto dvojaký meter dlhodobo vyvolávalo nevôľu zo strany hinduistov, ktorí v ňom videli nielen narušenie sekulárneho charakteru štátu, ale predovšetkým prejav komunalizmu. Naopak, pre náboženské menšiny bolo takéto opatrenie zárukou, že aj v pluralitnom štáte budú môcť žiť podľa vlastných zásad: „*Moslimské osobné právo nie je normálne kultúrne právo. Je súčasťou náboženstva. Akákoľvek zmena v ňom bude násilnou zmenou vo vierovyznaní...Takéto snahy..sú odsúdeniahodné. Indickí moslimovia nikdy nebudú tolerovať žiadne podobné nešťastie.*“ (CAC Resolution, 1970). Viac ako samotný rozsudok v danom prípade spoločnosť rozdelilo vyjadrenie predsedu najvyššieho súdu, ktorý vyhlásil, že jeho rozhodnutie je viac v súlade s Koránom ako tradičná interpretácia šariátu a jedným dychom dodal, že nastal čas na komplexný spoločný zákonník pre všetkých Indov (Embree, 1990)

Rozsudok rozpútal vášnivú diskusiu vo všetkých častiach indickej spoločnosti. V hinduistickej komunite bolo rozhodnutie prijaté s entuziazmom, podobne aj medzi ochrancami práv žien a medzi tzv. progresívnymi moslimami. Väčšina moslimských náboženských a politických lídrov však jasne vyjadrila, že takýto prístup je neprípustný ako zasahovanie do vnútorného života komunity: „*Akákoľvek iniciatíva zaviesť spoločný civilný zákonník bude proti ústavnej záruke, že každá komunita bude požívať kultúrnu a náboženskú osobné zákony budú tiež zaručené.*“ (CAC Resolution, 1987). Takéto vyjadrenia našli ohlas nielen medzi negramotnou a sociálne zaostalou časťou moslimskej spoločnosti ale aj medzi príslušníkmi strednej triedy, ktorých naplnil obavou ani nie tak samotný rozsudok ale predovšetkým jeho nadšené prijatie zo strany hinduistov. (Embree, 1990)

Hoci vláda na čele s R. Gándhím pôvodne rozsudok podporovala, nemohla si dovoliť stratiť hlasy moslimov, preto v roku 1986 nakoniec v parlamente presadila zákon, podľa ktorého je šarija nadradená občianskemu zákonníku vo veciach týkajúcich sa rozvedených žien. Takéto rozhodnutie v podstate nahralo do karát hinduistickým nacionalistom, ako

¹⁷Začiatkom 80. rokov podala Shah Bano, moslimka s ktorou sa manžel rozviedol, žiadosť o alimenty, pričom ten to odmietol s tým, že žena po rozvode podľa šarije nemá právo na výživné. Súd sa ťahal niekoľko rokov, až sa nakoniec dostal až na najvyšší súd, ktorý rozhodol, že Shah Bano má nárok na výživné.

dôkaz toho, že vláda je v skutočnosti pseudosekulárna a promoslimská. Takéto tvrdenia si našli vďaka obecnstvu hlavne v severnej časti Indie. (Kinnvall, 2007)

Tento prípad a jeho dohra v parlamente zneistil umiernené časti spoločnosti a nahral radikálnejšie zmýšľajúcim silám. Spor medzi komunizmom a sekularizmom vyústil do situácie, ktorú najvýstižnejšie vyjadruje Veer: „...ak v Indii existuje nejaký spoločný pohľad na štát, je to, že „tí druhí“ ho ukoristili a používajú ho proti „nám“.“ (Veer 1994, s. 23)

2.4 Modernizácia a globalizácia ako zdroje neistoty

V prvej kapitole práce sa hovorí o kultúrnej modernite ako o jednej z hlavných hrozieb pre identitu a inak tomu nebolo ani v Indii. Už len pokrok, ktorý sa prejavil v oblasti komunikácie či zdokonalenia demografických štatistík „...poskytuje zostrený pocit rozdielnosti, medzi, povedzme moslimami a hinduistami, jasnejší pocit príslušnosti k náboženskej minorite alebo majorite.“ (Vanaik, 1997, s. 104) Hoci túto modernitu dnes najčastejšie vnímame prostredníctvom liberalizácie ekonomiky, globalizácie či westernizácie, tie sú len ich najefektívnejším šíriteľom. Mierna liberalizácia ekonomiky v Indii začala už koncom 70. a začiatkom 80. rokov 20. storočia. Predovšetkým R. Gándhí sa po svojom nástupe k moci zameral na zjednodušenie súkromného podnikania a dal si za cieľ priviesť Indiu k počítačovému veku. (Strnad a kol., 2003) Reformy nabrali rýchly spád začiatkom 90. rokov. Jednou z prvých globalizujúcich stratégií však bolo zavedenie tzv. zelenej revolúcie¹⁸, predovšetkým v oblasti Pandžábu. (Kinnvall, 2007) Podľa mnohých odborníkov (C.Kinnvall; S.Appleby; M.Marty; A.Vanaik; P.Radhakrishnan a.i) vyústili tieto zmeny v celkovú neistotu z vlastnej identity a v potrebu jej znovupotvrdenia si, napríklad, spájaním náboženstva s nacionalizmom, alebo utiekaním sa k extrémizmu či terorizmu.

Hoci tieto fenomény zasiahli všetky časti indickej spoločnosti, reakcia vo forme fundamentalizmu prišla najmä zo strany sikhov. Zelená revolúcia im priniesla okrem pozitívnych zmien vo forme zefektívnenia výroby a zvýšenia životnej úrovne, aj nerovnomernú distribúciu bohatstva. Fakt, že bohatí zbohatli ešte viac a chudobní naopak ešte viac schudobneli vyústil do ekonomickej frustrácie, z ktorej mnohí vinili centrálnu vládu

¹⁸ Globálna stratégia rozvoja v 60. rokov, zameraná na technickú podporu krajín tretieho sveta

Zelená revolúcia taktiež priniesla zmenu tradičných vzťahov v spoločnosti, začiatok dezintegrácie spoločných noriem a teda aj zmeny tradičného systému sikhskej viery- napríklad upúšťanie od strohosti a asketizmu. Nosenie turbanu a brady sa v nových podmienkach pre mnohých stalo nielen nepraktické ale hlavne nemoderné. Toto všetko prispelo k pocitu, rozšírenému medzi všetkými fundamentalistami, že svet sa nie mení a vyvíja k horšiemu, ale že sa priam rúti do záhuby.

Túto situáciu využil mladý Bhindránvála, ktorý sa pasoval za ochrancu skutočnej sikhskej viery a učenia a zároveň za ochrancu ekonomických záujmov komunity. Výzva k navráteniu sa k fundamentálnemu učeniu sikhov sa najprv obrátila proti členom vlastnej komunity, ktorá zradila pôvodné učenie sikhizmu. Išlo o skupinu, ktorá svojím učením mala blízko hinduizmu a ktorá mala medzi sikhmi v tom čase značný úspech. Bhindránvála využil obavy zo sekularizmu, ktorý v podstate ľubovoľne zamieňal s hinduizmom a ktorý sa podľa neho snažil sikhov pohltiť. Takouto rétorikou sa mu podarilo zbaviť sa politického konkurenta a zároveň určitým spôsobom dokázal zjednotiť sikhov voči hrozbám, ktoré sám zdefinoval.

Obrodienie sikhov malo podľa Bhindránvála spočívať v ich navrátení sa k náboženským hodnotám ako k základnému princíp života, aj za cenu toho, že by oň mali prísť. V jeho prejavoch preto vidno návrat k minulosti, k tradíciám, časté rozprávanie mýtov z minulosti, ktoré legitimizovali používanie násilia. Brojil proti modernite, konzumerizmu, alkoholu, drogám, voči úpadku tradícií, napríklad odmietaniu nosenia tradičnej brady. Zároveň však dômyselne vyberal tie výdobytky vedy a techniky, ktoré boli vhodné na boj. Predovšetkým zdôrazňoval, že sikhovia by nemali nosiť len tradičné meče ale aj samopaly. Podľa súčasníkov, *„Jeho prejavy boli veľmi provokatívne, vždy o kupovaní zbraní a dopravných prostriedkov namiesto televízorov alebo spotrebných tovarov.“* (Kinnvall, 2007, s. 118)

Bhindránválovi sa podarilo premietnuť obraz metafyzickej vojny dobra a zla do boja, ktorý viedol on sám a jeho nasledovníci, čo mu umožňovalo využívať všetky dostupné prostriedky, ako terorizmus a násilie, nielen na príslušníkoch iných vierovyznaní, ale aj na zradcov z vlastných radov.

2.5 Materiálna dimenzia náboženstva a jej ohrozenie

Ako ukázali predchádzajúce podkapitoly, vzťah medzi jednotlivými komunitami v Indii bol začiatkom 80. rokov napätý z dôvodov ekonomických, sociálnych či

politických. Neistota jednotlivých náboženských skupín, plynúca okrem iného z globalizácie, sekularizmu, komunalizmu však vyvrcholila dvoma udalosťami. Tzv. operáciou Modrá hviezda, a zbúraním Babri Masjid (Báburovej mešity).

Posvätné miesta, okrem toho, že predstavujú stelesnenie posvätného v profánnom svete, teda miesto, kde môže byť sprostredkovaný a realizovaný vzťah medzi človekom a tým, v čo verí, môžu byť zároveň symbolom identity a práve vďaka tomuto spojeniu sú ideálnymi nástrojmi v rukách nacionalistov.

Už v 20. rokoch 20. storočia tradicionalistická skupina sikhov agitovala za reformu v spravovaní gurdwarov.¹⁹ Z tohto hnutia vzišlo niekoľko politických subjektov, medzi nimi politická strana Akali Dal, ktorá v oblasti Pandžábu do 80. rokov predstavovala najdôležitejšiu politickú silu, ktorej sa ale nikdy nepodarilo zjednotiť sikhov, tak ako sa to podarilo v 80. rokoch Bhindránválovi.²⁰ Pod jeho velením začali byť gurdwary používané ako útočiská bojovníkov, a z najdôležitejšej svätyne zo všetkých Hari Mandir Sáhíb (alebo Zlatý chrám) v Amritsare, sa stala základňa teroristických operácií sikhských militantov, ktoré mali podľa vlády za cieľ secesiu Pandžábu. V júni 1984 sa nakoniec vláda na čele s Indirou Gándhiovou rozhodla vykonať vo svätyni vojenskú operáciu, pri ktorej zahynulo 2000 osôb. Keďže operácia bola uskutočnená v deň sikhského náboženského sviatku, nachádzalo sa v chráme množstvo náhodných návštevníkov. V boji padol aj sám Bhindránvála. Násilná smrť v boji v súlade so sikhskou koncepciou martýrstva, upevnila jeho kult a posilnila radikálne tendencie prítomné v komunite.

V prvom rade celú sikhskú komunitu šokovalo „...znesvätenie ich najsvätejšieho svätostánku.“ (Juergensmeyer, 2000, s. 98) Odrazu si aj mnohí sekulárni členovia komunity nechali narásť brady a Bhindránvála, ktorého predtým odsudzovali za podnecovanie násilia, sa pre nich stal hrdinským obrancom skutočných zásad sikhizmu, ktorý bol teraz napadnutý vládou a hinduizmom.

Útok na svätyňu nebol z pohľadu sikhov len útokom na ich posvätné miesto ale aj na symbol ich identity, podľa slov miestneho novinára: „*Pandžábska tragédia je, že už v Pandžábe nie sú viac Pandžábčania - len sikhovia a hinduisti.*“ (Wallace, 1989, s. 459). Podobný homogenizujúci a polarizujúci vplyv na spoločnosť mal následný atentát na Indiru Gándhiovú, vykonaný jej sikhskými osobnými strážcami, chápaný ako odplata, ktorý vyvolal vlnu násilia voči sikhom. Radžív Gándhí, jej syn a budúci premiér, hoci volil

¹⁹Sikhské svätyne.

²⁰Úpadok moci strany Akali Dal bol spôsobený aj politikou Kongresovej strany, ktorá potichu podporovala Bhindránvála s cieľom rozdeliť ich voličskú základňu, čo sa nakoniec otočilo proti nej, keďže Bhindránvála sa po voľbách necítil Kongresu nijako zaviazaný

slová o potrebe jednoty a integrity krajiny, len viac provokoval sikhský extrémizmus, namierený práve proti tejto integrite.

Po Operácii Modrá hviezda sa v Indii rozkrútila špirála násilia, jednak zo strany extrémistov ale aj zo strany represívnych zložiek štátu. Sikhovia sa stali najväčšou hrozbou pre vládu a naopak, centrálna vláda sa stala najväčšou hrozbou pre sikhov. Napriek tomu, že po čase sikhskí militanti stratili podporu vlastného obyvateľstva, nedobrovoľne znášajúceho hrozbu z jednej aj druhej strany, udalosti ktoré nasledovali po vojenskom zásahu na ich svätyňu, navždy poznamenali ich pocit prináležania k Indii ako aj vzťahy náboženských minorít v štáte. (Juergensmeyer, 2007)

Udalosti v meste Ajódhja v štáte Utarpradéš v severnej Indii nesúvisia len so samotnou Báburovou mešitou ale s celkovým diskurzom hinduistického nacionalizmu, ktorý predovšetkým koncom 70. a začiatkom 80. rokov začal čerpať z hinduistickej náboženskej mytológie a z oživenia Ramovho kultu, k čomu prispela aj štátna televízia, ktorá v roku 1987 začala vysielat' seriál Ramayana, stvárnajúci jeden z najvýznamnejších indických eposov. Seriál sa stal národným fenoménom²¹ a zvýšil nielen povedomie hinduistov o vlastnej histórii a náboženstve, ale predovšetkým o ich prepojení s územím Indie. V televízii vysielané vyobrazenia posvätného miesta celý mýtický príbeh zrealizovali a ľudia, ktorí k nemu predtým pristupovali bez záujmu boli zrazu naplnení pýchou na svojho boha a kráľa a cítili prepojenie s jeho rodiskom. Seriál zapôsobil aj na príslušníkov iných vierovyznaní, ktorí ho mnohokrát vnímali ako súčasť propagandy centrálnej vlády, zameranej na zničenie ich vlastnej komunity. Tieto pocity najlepšie vyjadruje výrok ženy z Kašmíru: „*Ich televízne programy sú plné ich posvätných kníh. Ich polícia strieľa našich chlapcov.*“ (Embree, 1990, s. 106) Hoci tieto dve udalosti spolu nesúviseli, v mnohých myšliach, jedna bola dôsledkom druhej.

Hoci Báburova mešita bola dlhodobo²² miestom latentných sporov, tie mali len veľmi mierny priebeh a nemali celospoločenský dopad, až kým sa mešita nestala agendou nacionalisticky orientovanej organizácie VHP, ktorá sa najprv zviditeľnila hlasným

²¹ Priemerná sledovanosť každej epizódy sa pohybovala medzi 40-60 miliónmi divákov, najsledovanejšie diely dosiahli sledovanosť a 100 miliónov, pričom impozantnosť týchto čísel je umocnená faktom, že v tom čase v Indii bolo len okolo 13 miliónov televíznych prijímačov a značne obmedzený prístup k elektrine (Rester, 2011)

²² Mešita bola postavená v 16. storočí zakladateľom mughalskej dynastie, pričom podľa mnohých indických zdrojov bola táto mešita postavená na mieste ešte staršej hinduistickej sväte, zasvätenej Ramovi (ktorý sa tam podľa legendy narodil), pochádzajúcej ešte z 11. storočia. Počas britskej koloniálnej nadvlády bola mešita rozdelená na dve oddelené časti, jedna pre moslimov a druhá pre hinduistov. V roku 1949 do budovy vnikla skupina hinduistov, ktorá do nej umiestnila modly Ramu, čo viedlo k nepokojom a vláda rozhodla uzavrieť budovu pre všetkých, s čím nesúhlasila ani jedna strana a obe sa odvolali na súd.

upozorňovaním, že hinduizmus je ohrozený očakávanou masovou konverziou 300 miliónov nedotknuteľných na islamské vierovyznanie, ktorá mala byť údajne sponzorovaná peniazmi z arabských štátov na podkopanie stability Indie²³, na čo v roku 1983 následne nadviazala organizovaním rituálov tzv. obeta za jednotu, ktorých podstatou bol súbor procesií využívajúcich rôzne symboly a obrady hinduistickej mystiky. Týmito procesiami sa predstaviteľom VHP podarilo zdôrazniť „posvätnú geografiu hinduistického národa“ (Banerjee, 2006, s. 240) a to tak, že prepojili najdôležitejšie pútnické miesta v Indii, čím sa vytvorilo zdanie, že celá India je vlastne jedno veľké posvätné miesto hinduizmu. Účelovo bolo zamlčané, že India je takisto popretkávaná posvätnými miestami iných náboženstiev, dokonca že mnohé chrámy v Indii ako aj mnohé posvätné miesta (koniec koncov aj samotná Ajódhja) boli v minulosti zdieľané viacerými náboženstvami (Chandhoke 2003, Veer 2010)

VHP sa touto stratégiou v celkovo napätom období (udalosti v Pandžábe a destabilizácia situácie v Kašmíre) podarilo prepojiť obavy z narušenia územnej integrity, ktoré boli v rámci hinduistickej komunity rozšírené a v podstate aj oprávnené s náboženskými obavami. Toto prepojenie najlepšie ilustruje pamflet VHP v ktorom sa najprv apeluje na národnú hrdosť a príkoria, ktoré India utrpela „...*potichu som znášal urážky. Moja číselná prevaha sa zmenšila. Následkom toho, moja milovaná vlasť bola roztrhnutá vo dvoje. Afganistan...polovica Pandžábu, polovica Bengálska a tretina Kašmíru- toto všetko mi bolo uzurpované.*“ A jedným dychom sa dodáva „*moje svätyne boli znesvätené, zničené. Ich posvätné kamene sú pošliapané pod nohami agresora. Moji bohovia plačú.*“ (Chandhoke, 2004, s. 505) Symbol poškvrnenej svätyne legitimizuje ideológiu hindú ráštra, tým, že prepája minulosť, kedy bol národ v područí cudzích panovníkov znesväcujúcich jeho posvätné miesta, so súčasnosťou, kedy národ opätovne musí znášať príkoria zo strán minoritných komunít a s budúcnosťou, kedy všetky tieto krivdy budú odplatené. Znovupostavenie svätyne „...*by bol hold Ramovi a cez neho Bharat mata (Matke Indii) a bolo by určené signalizovať, že Hinduisti nebudú viac tolerovať to, že sú „utláčanou majoritou“, ktorej je odopretý jej oprávnený status politikmi, ktorí posluhujú minoritným (moslimským) voličom.*“ (Banerjee 2006, s. 240)

Hoci problematika mešity bola v Indii predovšetkým agendou hinduistických nacionalistov a moslimská reakcia bola len odpoveďou na túto agendu, mešita pre nich

²³ Takéto konverzie nedotknuteľných na islam boli v Indii nezriedkavým javom. Mnohí daliti sa takto chceli zbaviť svojho ponižujúceho postavenia a nie je vylúčené, že boli motivovaní aj finančne, ale v žiadnom prípade tieto konverzie nemali masový charakter

znamenal posvätné miesto a už len „*Samotná myšlienka že mešita by mala urobiť miesto pre svätyňu, v ktorej sú uctievané obrazy, znie ako úplná porážka islamu...*“ (Veer 1994, s. 9) Zároveň, podobne ako u hinduistov, mešita predstavovala symbol hrdosti moslimov na svoju slávnu minulosť a prepojenie minulosti a prítomnosti. Po úpadku mughalskej dynastie (ktorej panovníci mešitu postavili), upadla aj moslimská komunita a ohrozenie mešity sa preto stalo symbolom ohrozenej budúcnosti celej komunity. Z tohto dôvodu moslimská komunita, napriek svojej diferencovanosti zaujala jednotné stanovisko. Jej predstavitelia buď popierali, že by svätyňa na mieste terajšej mešity vôbec niekedy stála, respektíve tvrdili, že „...moslimovia mali povinnosť zničiť miesta kde ikony boli uctievané v krajine, ktorá bola pod ich suverenitou. Raz keď bola postavená, mešita sa pre nich stala posvätným miestom, čo každý musí rešpektovať.“ (Veer 1994, s.9)

V roku 1984 sa pozornosť od na určitý čas odvrátila a upriamila sa k udalostiam v Pandžábe a následnému atentátu na premiérku. VHP však od svojej agendy neupustila a nakoniec presadila otvorenie budovy pre verejnosť, čo vzbudilo nevôľu u moslimskej časti obyvateľstva a viedlo k vášnivým diskusiám, po ktorých sa problematika svätyne stala jedným z ústredných bodov politického programu väčšiny relevantných indických strán, predovšetkým v rámci volebnej kampane v roku 1989.

Vývoj diskurzu ohľadom mešity, od marginálnej záležitosti až k celospoločenskému problému, ilustruje postupne sa meniaci postoj strany BJP. Od svojho vzniku v roku 1980 strana kládla dôraz na národnú jednotu ale dala si pritom záležať na medzikomunitnom zmierení a dialógu: „*Jednota a diverzita boli charakteristickým znakom indickej kultúry, ktorá je unikátnou viacfarebnou syntézou kultúrnych príspevkov urobených počas storočí rôznymi národmi a náboženstvami.*“ (Choudhary 1991, s. 1901) Prvé dokumenty strany bez výhrad uznávajú legitimitu existencie mešity, až neskôr, po voľbách v roku 1984 ktoré pre ňu skončili potupným fiaskom (získala 2 kreslá z vyše 500 člennej dolnej komory parlamentu) začala viac spolupracovať s VHP. V rokoch 1986 a 1987, hoci už pripúšťala potrebu riešenia vzniknutého problému, stále hovorila o probléme Báburovej mešity a nepoužívala pojem Janmabhoomi (rodisko Ramu), ako ju označovala VHP. Najvýraznejší posun prišiel vo volebnom roku 1989, ktorý bol v mnohých ohľadoch prelomový.²⁴ Od tohto roku v jej dokumentoch viac nenájdeme pojem Báburova mešita, pretože strana BJP

²⁴ Voľby boli okrem silne nacionalisticko-náboženského diskurzu poznačené aj výrazným zameraním sa na regionálne kampane a vytváraním koalícií predovšetkým Národného frontu na jeseň 1988, ktorá im umožnila poraziť Kongresovú stranu a zostaviť vládu. Národný front profitoval zo všeobecného znechutenia z politiky Kongresovej strany a z toho, že sa mu podarilo nájsť zlatú strednú cestu medzi sekularizmom, predstavovaným Kongresom a medzi prílišným náboženským nacionalizmom, ktorý odstrašoval umiernených aj menšiny. (Sharma, 2003/2004)

začala používať výlučne pojem Ram Janmahboony Temple (Svätýňa narodenia Ramu). Zároveň v týchto dokumentoch často a dôrazne informuje hinduistickú spoločnosť o „necitlivej ľahostajnosti, s ktorou Kongreová strana predovšetkým, a ostatné politické strany vo všeobecnosti, zrádzajú city zdrvivúcej väčšiny v tejto krajine- Hinduistov“ (Choudhary, 1991, s. 1902) Na jeseň roku 1990 boli zorganizované pochody hinduistov nesúce posvätené tehly do Ajódhje.

Strana BJP napokon vo voľbách zaznamenala veľký úspech a získala vyše 11% hlasov, nestala sa však priamo súčasťou vlády. Keďže hrozilo, že následkom vládnej politiky dôjde k roztriešteniu jej voličskej základne²⁵, BJP potrebovala odkloniť pozornosť svojich voličov a preto mala stále dôvod zotrvať v nábožensko-nacionalistickom diskurze v čom jej nahrávalo aj vypuknutie nepokojov v Kašmíre a dopady ktoré tieto nepokoje mali na tam žijúcu hinduistickú menšinu.

BJP sa rozhodla prevziať od VHP vedenie kampane za znovuvybudovanie svätyne v Ajódhji, ktorú organizovala vo forme tzv. Rath Yatra²⁶ (obr.4 a obr.5) a vo svojej rezolúcii z novembra 1990 sa prehlásila za toho, kto na seba prevezme posvätnú úlohu znovuvybudovania Ramovho chrámu na mieste jeho narodenia. (Choudhary, 1991) Počas volebnej kampane sa líder BJP objavil na titulnej strane India Today odfotografovaný v Indii dobre známej podobe boha Ramu s lukom šípom a rumelkou (obr.3 a obr.2). Vzhľadom na politickú situáciu²⁷ sa v roku 1991 konali nové parlamentné voľby, v ktorých sa síce dostal k moci opäť Kongres, ale BJP si polepšila z 11% na 20% a dokonca po paralelných voľbách do zastupiteľstva v štáte Utarpradéš (tradičnej bašty Kongresovej strany) zostavila vládu.

Po volebnom úspechu prejavovala BJP známky záujmu o upokojenie celej situácie a dištancovania sa od radikalizmu, ostatné nacionalistické organizácie však naďalej sledovali svoj cieľ a hoci sa Kongresová strana snažila nájsť kompromisné riešenie a sprostredkovať rokovania medzi predstaviteľmi VHP a moslimskej strany, v decembri 1992 dav v Ajódhji, zorganizovaný VHP v spolupráci s BJP zaútočil na mešitu a následne ju zdemoloval (obr.6), po čom nasledovalo komunálne násilie, najhoršie od rozdelenia, pri ktorom zahynuli tisíce ľudí.

²⁵ Vláda sa rozhodla implementovať závery tzv. Mandalovej komisie z roku 1980 ktorá navrhla rozšíriť počet príslušníkov tzv. súpisných kást, ktoré mali nárok na špeciálne kvóty pre uchádzanie sa o zamestnanie v štátnej správe a zároveň zvýšiť túto kvótu o takmer 4 %.

²⁶ Tradičný hindský festival s alegorickými vozmi

²⁷ BJP odvolala svoju podporu menšinovej vláde kvôli nezhodám týkajúcim sa problematiky výstavby chrámu v Ajódhji ako aj kvôli implementácii záverov Mandalovej komisie

2.6 Možnosti udržania stability v spoločnosti

Bolo by zavádzajúce tvrdiť, že konfesia je najdôležitejším faktorom bezpečnosti v Indii. Vyriešenie problému chudoby či nerovnomerného rozdelenia bohatstva je jeden z najdôležitejších predpokladov pre vytvorenie stability v spoločnosti. Podľa najnovších prepočtov ešte aj v roku 2010 žilo v Indii 37% obyvateľstva pod hranicou chudoby. (Powerty in India, 2011). Je samozrejmou, že každé úspešné riešenie bude musieť zahŕňať rovnomerne všetky komunity a ich členov. V každej náboženskej komunite sa môžu vyskytnúť radikálne zmýšľajúci jednotlivci, ktorí dokážu na seba strhnúť pozornosť a pritiahnuť nasledovníkov. Zároveň však každá náboženská komunita má, aj keď možno nie tak nápadné umiernené krídlo. Jeho predstavitelia môžu iniciovať zmenu prístupu k dosiaľ sporným otázkam, či riešiť vzniknuté krízy alebo budovať vzťahy s ostatnými komunitami. Avšak na to, aby sa takéto umiernené krídlo mohlo presadiť, nemôžu byť všetky tromfy v rukách radikálov, ako tomu bolo napríklad v prípade komunity sikhov. Bhindranvale mohol ťažiť z nevyhovujúcich ekonomických podmienok či (častočne oprávneného) pocitu diskriminácie. Realitou však je, že ak si majú politici vybrať medzi podporením radikálnej skupiny alebo prehrou vo voľbách, vyberú si prvú možnosť, ako sa stalo aj koncom 70. rokov, kedy Indira Gándhiová, kvôli oslabeniu politického protivníka strany Akali Dal radšej podporila Bhindránvála, čo sa jej nakoniec stalo osudným. Podobne majú politici tendenciu ísť cestou najmenšieho odporu a čo najmenšej straty hlasov. Keď sa v 80. rokoch v Indii naplno etablovala ideológia hinduistického nacionalizmu, takmer každá hinduistická strana sa posunula o niečo bližšie k diskurzu hlavných aktérov Hindutvy.

Ďalším spôsobom na zabránenie vzniku a eskalácie konfliktov by mohla byť demokracia, predovšetkým zdokonalenie jej mechanizmov tak, aby náboženské menšiny nemali pocit, že ich špecifické potreby sú marginalizované, či dokonca, že demokracia sa stala nástrojom tyranie väčšiny. Vyšetrovanie udalostí po útoku na Báburovu mešitu dalo vinu celej štátnej mašinérii od miestnej polície až po najvyššie vedenie miestnej vlády, ktorí „...zdržovali, vykrúcali sa, alebo bez obalu povzbudzovali kádre Šivsény²⁸ a zločinecké živly nimi najaté, aby naučili moslimov lekcii pokory.“ (Chadda, 2007, s. 142) Bez toho, aby takéto zložky štátu neprešli výraznou reformou a očistou, nemôžu byť ochrancami a zástupcami všetkých obyvateľov a tak k nim budú komunity aj pristupovať.

²⁸ Krajne pravicová politická strana, jeden z najdôležitejších spojencov BJP

V demokracii by mali médiá plniť svoju úlohu jej strážneho psa a nie šíriteľa klebiet a senzáciechtivého podnecovania k násilnostiam. Indická tlač sa dlho riadila chvályhodným nepísaným pravidlom, že priamo nepomenovávala komunity, ktoré boli do konkrétnych roztržiek zapletené. Aj tu si však novinári našli spôsob ako obísť túto zásadu a dokonca ju zneužiť. Ak bol obeťou hinduista a páchatelom moslim, zmienili sa v článku mená, typ oblečenia, účes, avšak tieto charakteristiky zostali zamlčané ak bola situácia opačná. Takéto informácie len umocňovali vzájomné nepriateľstvo a nevraživosť. (Kinnvall 2007)

Je samozrejmé, že v pluralitnej multikultúrnej spoločnosti nemožno naraz vyhovieť požiadavkám všetkých, je však dôležité im aspoň načúvať a porozumieť obavám jednotlivých komunít a nezmietnuť ich zo stola, len preto, že sa zdajú byť iracionálne. Pretože ochrany týchto požiadaviek sa môžu zhostiť aktéri, ktorých ciele a nástroje budú nezlučiteľné s ďalšou existenciou spoločnosti. Skúsenosti však ukazujú, že vzájomná dôvera a pochopenie sú vlastnosti, ktoré je v spoločnosti potrebné dlhodobo pestovať a podporovať, napríklad už v procese vzdelávania. Len ťažko možno očakávať, že v oblasti, kde sa na školách učí, že základom Indie, jej kultúry a postavenia, je hinduizmus (čo sa deje v mnohých štátoch Indie, kde má moc v rukách BJP), budú príslušníci iných konfesí presvedčení o úprimnosti deklarovaných záujmov autorít ochraňovať aj ich kultúru, postavenie a záujmy, respektíve že žiaci vychovávaní v tradičných madrasoch bez iného vzdelania budú chápať inú kultúru a iné náboženstvo. Varshneyho štúdia náboženských nepokojov v Indii ukázala, že v oblastiach, kde existovali občianske združenia, či už profesijné, politické či obchodné, v ktorých boli zastúpení členovia všetkých relevantných vierovyznaní boli menej náchylné k vypuknutiu násilností. Takéto združenia totiž dokázali sprostredkovať komunikáciu medzi komunitami, vyvrátiť nepravdivé klebety či vyvinúť tlak na tých, ktorí by mali eventuálne záujem na rozduchaní konfliktu. (Varshney, 2002)

Po vzniku konfliktu v spoločnosti a rozšírení extrémistických tendencií je nevyhnutné, aby tí, ktorí sú zodpovední za riešenie otázky náboženského radikalizmu dokázali „...odpovedať na akty terorizmu bez osvojenia si rétoriky kozmickej vojny vlastnej náboženským disidentom.“ (Juergensmeyer, 2007, s. 30) Jednak tým spoločenské problémy presúvajú na pôdu metafyzického boja profánneho a posvätného, dobra a zla, čím (aspoň v očiach teroristov) sami legitimizujú využívanie radikálnych prostriedkov a zároveň radikalizujú umiernené časti spoločnosti, ktoré môžu byť náchylné (po dlhodobej propagande) prijať logiku „kozmickej vojny“ a všetko čo táto logika so sebou prináša.

2.7 Záver

Predložená prípadová štúdia vzťahu najvýznamnejších vierovyznaní v Indii v praxi ukázala, že konfesia jednoznačne má vplyv na vnímanie bezpečnostných hrozieb, ktoré vyplývajú zo špecifickej povahy náboženstva a pochopenie týchto špecifik môže pomôcť pri predchádzaní či riešení problémov súvisiacich s konfesiou.

Existenciálne vnímanie hrozby sa prejavilo predovšetkým pri predstave o správne fungujúcej spoločnosti, vychádzajúcej z konkrétnej náboženskej metafyziky. Pre hinduistov to bola v podstate veľmi tolerantná vízia spoločnosti, ktorá by akceptovala každé náboženstvo ako súčasť jednej veľkej spirituality. Jedinou podmienkou, ktorú by ostatné komunity museli splniť, je túto spiritualitu prijať a integrovať sa do nej, čo však pre príslušníkov iných náboženstiev znamenalo poprieť vlastnú spiritualitu. Pre moslimov, ktorí zastávali presvedčenie, že nemôžu plnohodnotne existovať v pluralitnej a sekulárnej spoločnosti, keďže islam predstavuje „...kompletný svetonázor a ideológiu, upravujúce každý aspekt osobného ako aj kolektívneho života moslima.“ (Roul 2009, s. 117) Pre niektorých sikhov bol sekularizmus nezosúladiateľný s ich víziou dobre spravovanej spoločnosti, založenej na ich vierovyznaní, tak ako to stojí v učení ich zakladateľa. a nakoniec ani pre samotných hinduistov, ktorým sa zdalo, že prílišná benevolencia voči požiadavkám iných komunít sa uskutočňuje na úkor ich vlastnej. Pocit ohrozenia bol umocnený rýchlymi zmenami v spoločnosti, ktoré mali negatívny vplyv na tradičný systém hodnôt a viery. Keďže tieto hodnoty pôsobili ako jeden z pilierov identity, ich rozpad by znamenal aj rozpad celej komunity a teda jej zánik.

Len časť veriacich pociťovala existenciálnosť tejto hrozby aj v spoločenskej a politickej oblasti a za rozšírenie tohto pocitu sú zodpovední prevažne lídri jednotlivých komunít ako strana BJP, organizácia VHP, Bhindránvála či niektoré transnacionálne skupiny medzi moslimami, ktorí potrebovali vytvoriť prepojenie medzi osobným náboženským zážitkom jednotlivcov a ich viac či menej politickými cieľmi. V prvom rade museli zjednotiť vlastnú roztrieštenú komunitu, čo sa im podarilo hlavne vymedzovaním sa od ostatných skupín, predovšetkým hinduisti od moslimov a (a až následkom toho aj moslimovia od hinduistov) a sikhovia od hinduistov. Takéto vymedzovanie postupne viedlo k tomu, že jednotlivé komunity sa postupne začali navzájom vnímať ako homogénne. Podľa správy Srikrishna Komisie²⁹ „Pretože nejakí kriminálni moslimovia

²⁹ Vyšetrovacia komisia, ktorá vznikla po nepokojoch v Bombaji, ako následku zbúrania Báburovej mešity, pri ktorých zahynuli stovky ľudí

zabili nevinných hinduistov v jednom kúte mesta, členovia Šivsény sa „pomstili“ na niekoľkých nevinných moslimoch v inom kúte mesta.“ (Srikrishna Commission Report, 2011, chapter III (II) 1.2i) Ďalšia absolutizácia nepriateľov mala za následok napríklad terorizmus zo strany sikhov či násilie páchajúcimi davmi hinduistov a moslimov. Len masakre ktoré vypukli po incidente s demoláciou mešity v Ajódhji si vyžiadali minimálne 3000 obetí. Situácia zašla v niektorých momentoch tak ďaleko, že už aj nevinné pojmy ako hinduista, moslim, sikh, sekularizmus či komunalizmus sa v indickej spoločnosti stali pojmami konfliktu a nenávisti.

Takéto špecifické vnímanie hrozieb malo významný vplyv na konanie veriacich v oblasti bezpečnosti a prejavilo sa vo forme náboženského nacionalizmu (predovšetkým u hinduistov), fundamentalizmu (najmä u sikhov) a podnietilo radikalizáciu inak relatívne umiernennej (na pomery panujúce v moslimských komunitách v okolitých krajinách) moslimskej spoločnosti.

Analýza dynamiky konkrétnych konfliktov (v prípade Shah Bano, incidenty v meste Ajódhja a Operácia Modrá hviezda) demonštrovala dôsledky sekuritizácie na destabilizáciu spoločnosti. India je však pluralitnou demokraciou, ktorá napriek svojej rôznorodosti a potenciálnym externým či interným zdrojom nestability dokázala úspešne zotrvať, aj keď musela poľaviť z niektorých ideálov. V jej histórii sa striedali obdobia pokojného spolunažívania a obdobia protestov, nedorozumení a násilia. India je preto nielen ilustráciou vzniku konfliktov medzi rôznymi náboženstvami ale aj dôkazom toho, že rôzne vierovyznania aj napriek rozdielnemu vnímaniu reality a bezpečnosti môžu spolunažívať. To potvrdzuje hypotézu, že samotný náboženský pluralizmus nie je zdrojom nestability. Hoci si náboženské nepokoje opísané v tejto kapitole vyžiadali tisícky obetí, boli skôr obmedzené a nikdy neprerástli do občianskej vojny. Skôr naopak, Varshneyho štúdia roztržiek medzi rokmi 1947 -1995 medzi hinduistami a moslimami ukázala, že násilnosti v Indii majú tendenciu byť lokalizované a to konkrétne v 4 štátoch (z 28). (Varshney, 2002) Výnimku predstavujú udalosti v Kašmíre, ale aj v tomto prípade je zaujímavé, že moslimovia žijúci mimo Kašmíru nemali tendenciu prejavovať nelojálnosť voči krajine v ktorej žili a dali si záležať na tom, aby svoje požiadavky oddelili od nárokov separatistov.(Chadda, 2007, s. 137).

Hypotéza formulovaná v úvode sa však potvrdila len čiastočne. Hoci sa potvrdil predpoklad, že náboženstvo je využívané politickými aktérmi o ktorých skutočnom presvedčení sa dá pochybovať a ktorí často sledujú čisto sekulárne ciele, presvedčenie a emócie ľudí, s ktorými pracujú sú skutočné: *„demonštranti prejavujú zmes rozumnej*

kalkulácie a iracionálnej vášne v ich správani...“ (Barsalou, 2003, s.1) Preto, aj keď udalosti, ktoré sa odohrali v priebehu 80. rokov a začiatkom 90. rokov nevyústili do katastrofy, poznačili spoločnosť na dlhé obdobie. Ak sa vyskytnú vhodné podmienky a charizmatickí lídri, môžu nepokoje vypuknúť znovu, dokonca v horšej podobe a destabilizovať celú spoločnosť a s ohľadom na vzájomné komplikované prepojenie bezpečnostných problémov na subkontinente, následne destabilizovať celý región. Pochopenie tejto bezpečnostnej dynamiky môže byť nápomocné pri hľadaní vhodných riešení na zabránenie opakovania podobných udalostí.

III. Dôsledky špecifického vnímania hrozieb na riešenie problémov súvisiacich s náboženstvom

Jedna z hlavných výziev súčasnosti spočíva v dileme ako prijateľne usporiadať vzťahy v podmienkach, kedy navzájom prepojení aktéri „*vyznávajú rozdielne existenciálne vierovyznania a konečné zdroje morálky*.“ (Connolly, 2005, s.34). Táto dilema sa prejavuje na rôznych úrovniach a v rôznych podobách. Na úrovni štátov môže mať formu problematického spolužitia konkrétnych náboženských komunít, majúcich rozdielne predstavy o fungovaní spoločnosti alebo podobu vzrastajúceho dopytu určitých náboženských skupín po politickom vplyve, ktorý sa často dostáva do protikladu s tendenciou niektorých spoločností (najmä v Európe) úplne vylúčiť náboženstvo z rozhodovacieho procesu. Sem možno zaradiť i politiku založenú na identite, ktorá môže vyústiť k vzniku náboženského nacionalizmu alebo naopak k nacionalizmu založenému na vyčleňovaní sa od náboženstva. Tieto problémy väčšinou presahujú hranice štátu a sú priamo prepojené nielen s medzištátnymi či regionálnymi problémami, ale prejavujú sa aj v globálnom meradle, napríklad v podobe konfliktu civilizácií, respektíve v jeho najvýraznejšie sa prejavujúcej forme, konfliktu medzi (kresťansko-židovským) Západom a islamom. Jedným z najvýraznejších zlomov v týchto vzťahoch boli udalosti z 11.septembra 2001 a následná vojna proti terorizmu, ktorá mala vplyv nielen na medzinárodné vzťahy ako celok, ale aj na vzťahy na najnižšej úrovni, medzi komunitami a jednotlivcami.

V celosvetovom meradle je v súčasnosti viac ľudí s tradičnými náboženskými názormi ako kedykoľvek predtým (Norris, Inglehart, 2004) a vo väčšine spoločností „*konzervatívne a fundamentalistické vierovyznania ako aj progresívne náboženstvá re-politizujú „privátne“ vzťahy a re-normativizujú ekonomické a politické oblasti*.“ (Bader, 2008, s. 16) V Európe sme boli skôr svedkami postupnej erózie vplyvu konfesie na každodenný život ľudí, ktorá je v súlade s teóriou, že modernizácia prináša odpútanie ľudí od náboženstva. Napriek tendencii k vytvoreniu sekularizovanej spoločnosti sa však ani Európe nevyhýbajú problémy spojené s náboženstvom. Ich najvýznamnejším prejavom je problematika imigrácie, ktorá je spájaná predovšetkým so spolužitím s moslimskou menšinou. Podľa odhadov v súčasnosti žije v Európe 44 miliónov moslimov, teda 6% populácie. V roku 2030 má toto číslo vzrásť až na 58 miliónov, teda 8% populácie. (The

Future of the Global..., 2011). V samotnej EÚ podľa rôznych odhadov žije medzi 15-23 miliónov moslimov. (Michaels, 2009)

Cieľom tejto kapitoly je prostredníctvom poznatkov získaných v prvých dvoch kapitolách predstaviť možné riešenie problémov spojených s náboženstvom, využívúc pritom nástroje, ktoré poskytuje Kodanská škola.

3.1 Desekuritizácia

Kodanská škola k bezpečnostným hrozbám neprístupuje ako k objektívne daným podmienkam ale ako k sociálnym konštrukciám vytváraným dominantnými diskurzom. Logika sekuritizovaného sveta je vytváraná tým, že k problémom sa pristupuje ako k hrozbám existencie, voči ktorým je potom nevyhnutné využiť aj mimoriadne prostriedky. Podľa Waevera je stav nebezpečenstva (*insecurity*) charakterizovaný tým, že voči pociťovanej hrozbe nie sú dostupné adekvátne protiopatrenia. Tradičný prístup k riešeniu bezpečnostných problémov je preto zameraný na vytvorenie stavu bezpečnosti (*security*), ktorý možno podľa Waevera charakterizovať ako stav, kedy je síce hrozba artikulovaná ale zároveň existuje pocit, že sú voči nej dostupné postačujúce protiopatrenia (Waever, 1998; Waever, 1995)

Novým prístupom k riešeniu problémov, ktorý Kodanská škola ponúka je desekuritizácia, teda nie je hľadanie spôsobu ako zvýšiť úroveň bezpečnosti ale naopak, vytvorenie situácie bez nebezpečenstva (*a-security*), kedy je umožnený návrat k tzv. normálnej politike. Desekuritizácia sama o sebe nie je riešením problémov, jej podstata spočíva v pochopení, že riešenia, ktoré sekuritizácia so sebou prináša sú zväčša neadekvátne a kontraproduktívne (Buzan, Waever, de Wilde, 1998). Ideálnym cieľom je „...renormalizovať vzťahy, presunúť sporné záležitosti z agendy bezpečnosti, urobiac z nich súčasť „normálnych“ politických kôl negociácií a demokratickej konverzácie.“ (Sheikh, Waever, 2005, s. 13)

Ako ukázala prvá kapitola, konfesia kvôli svojmu špecifickému vplyvu na vnímanie hrozieb má výrazný sklon k sekuritizácii. Hypotéza formulovaná v tejto kapitole preto znie, že napriek týmto špecifikám je možné takéto hrozby desekuritizovať - a že tento prístup v konečnom dôsledku môže priniesť lepšie výsledky ako tradičné zameranie sa na zvyšovanie bezpečnosti, ktoré je neefektívne práve kvôli tomuto špecifickému vnímaniu hrozieb. V závere bude formulovaný návrh akú konkrétnu formu by desekuritizácia mohla mať v podmienkach spolužitia rôznych komunít.

3.2 Neefektívnosť klasického prístupu k problémom spojeným s náboženstvom

Clausewitz vo svojej knihe „O vojne“ hovorí o absolútnej vojne, ako o abstraktnom teoretickom modeli, ktorý nie je ovplyvnený žiadnymi politickými, sociálnymi či morálnymi limitmi a preto sa môže odohrávať vo svojej extrémnej podobe. Tento abstraktný koncept absolútnej vojny nie je vzhľadom na politický a sociálny kontext v ktorom sa každá vojna odohráva reálne dosiahnuteľný a je možné sa k nemu len priblížiť. Avšak *„čím sú pohnútky vojny mohutnejšie a silnejšie, čím viac zahrňujú celú existenciu národov, čím silnejšie je napätie predchádzajúce vojne, tým viac sa vojna približuje svojej abstraktnej podobe, tým viac pôjde o to, aby nepriateľ bol porazený,... tým viac vystupuje vojenský a tým viac ustupuje politický ráz vojny...“* (Clausewitz, 1959, s. 37) Ako bolo uvedené v prvej kapitole, ohrozenie náboženského vierovyznania nielenže znamená ohrozenie samotnej existencie ako jednotlivca, tak aj celej komunity, zároveň vo svojej fundamentálnej a radikálnej interpretácii umožňuje ignorovať politický a sociálny kontext a namiesto toho chápať akýkoľvek politický či sociálny spor ako metafyzický boj posvätného či profánneho, či ako boj dobra a zla.

Stratégia boja fundamentalistov je preto ovplyvnená predovšetkým tým, že nie je dôležité vyhrať boj tu a teraz. Žiaden pokus o zničenie nepriateľa nie je márný, aj keď je vopred odsúdený na neúspech. Dôležité je, že nepriateľ bude porazený v metafyzickej rovine. Žiadna obeť nie je dosť veľká v boji proti zlu. Naopak, tradícia martýrstva sa umocňuje každou ďalšou smrťou a má veľký vplyv ako inšpirácia pre potenciálnych nasledovníkov.

Z cudzinca či neverca sa v procese radikalizácie ľahko stáva nepriateľ redukovaný na súčet kultúrnych charakteristík, väčšinou nepravdivo vykonštruovaných, ktorý môže byť ďalej absolutizovaný až demonizovaný. Takéto vnímanie legitimizuje všetky dostupné prostriedky čím umožňuje veľmi efektívne využívanie nástrojov asymetrického boja, voči ktorému sa dá len veľmi ťažko brániť.

Výber cieľov je uľahčený tým, že nepriateľ je homogenizovaný, takže nemusí ísť o ostro strážené vojenské budovy alebo hlavných predstavitelia komunity, či režimu. Naopak, pre dosiahnutie zámeru je vhodnejšia škola, obchodný dom, či akýkoľvek hromadný dopravný prostriedok.

Na takýto spôsob boja nie je potrebná žiadna veľká hierarchicky usporiadaná organizácia, ktorej vedenie by sa dalo vystopovať a zničiť a tým rozložiť celú štruktúru.

Zároveň, fundamentalisti, napriek tomu, že odmietajú modernitu neváhajú využívať všetky dostupné výdobytky vedy a techniky a aj preto sa nimi predstavovaná hrozba stáva čoraz menej postihnuteľná.

Zdokonaľovanie bezpečnostných opatrení samotnú hrozbu neodstráni, len zvýši úroveň bezpečnosti. Ako priznáva koordinátor EÚ pre boj s terorizmom, od atentátu na londýnske metro sa v EÚ neodohral teroristický útok väčšieho rozsahu nie „...*pretože tu nie je žiadna hrozba. Je to preto, že bezpečnostné služby boli veľmi efektívne.*“ (Johnston, 2010) Otázka však nie je či, ale kedy. Slovom bývalého funkcionára CIA, dnes profesora strategických a bezpečnostných štúdií v Nemecku: „*Je to matematická istota, že niekedy bude úspešný útok v Európe...počet pokusov o sprisahanie...neklesá.*“ (Johnston, 2010) Protiopatrenia, ktoré sú prijímané len umožňujú byť na určitý čas o krok pred fundamentalistami, náskok je však väčšinou primálny na to, aby dokázal zaručiť viac bezpečnosti. Naopak, prispievajú k vyhrocovaniu situácie, ktorá sa tak veľmi jednoducho môže dostať spod kontroly. Ako príklad stačí spomenúť Operáciu Modrá hviezda v Indii, ktorá mala legitímny cieľ zničiť hlavnú základňu teroristov útočiacich na nevinných civilistov. Namiesto toho ich však posilnila. Sikhská verejnosť bola rozhorčená a pridala sa skôr na stranu teroristov, Bhindránvála sa pre mnohých stal nasledovaniashodným mučeníkom bojujúcim za správnu vec a vlna násilia, ktorá nasledovala si vyžiadala množstvo obetí, medzi nimi aj život premiérky.

Riešenie môže spočívať v uvedomení si, z čoho fundamentalisti čerpajú silu. Ich činy majú symbolickú hodnotu. Pôsobia na svoje obcenstvo skladajúce sa z dvoch častí. Prvou časťou sú priamo ich obeť, ktoré chcú zastrašiť. Druhou časťou ich obcenstva sú ľudia z vlastných radov, ktorých potrebujú na legitimizáciu svojich aktivít, respektíve ako potenciálnych nasledovníkov.

Činy fundamentalistov nemajú okamžitý politický cieľ, sú to akty, ktoré majú symbolickú hodnotu, ale zároveň ich cieľom je zmeniť veci, aj keď nie v priamom, politickom slova zmysle ale skôr „...*nepriamym spôsobom ako dramatická show tak mocná aby menila ľudské vnímanie sveta.*“ (Juergensmeyer, 2000, s. 124) Ich skutočným terčom teda nie sú tí, ktorých zabíjajú či mrzačia, ale tí, čo tvoria obcenstvo. Ich cieľ je splnený vtedy, keď ich toto obcenstvo zoberie vážne a následne začne nedôverovať doterajšiemu usporiadaniu sveta a spoločnosti, čo môže zapríčiniť jej postupný rozklad zvnútra, napríklad prijímaním politik zamierených na znižovanie hrozby terorizmu, ktoré však len umocnia logiku fundamentalistov.

Samotný boj proti terorizmu, v podstate v mene ochrany demokracie útočí na jej základy. EÚ napríklad vynaložila milióny dolárov na vývoj počítačového programu, ktorý by boli schopný monitorovať a spracúvať informácie z webových stránok, diskusných fór, serverových súborov či dokonca zo súkromných počítačov. Medzi jeho ciele patrí „*automatická detekcia hrozieb a abnormálneho správania či násilia*.“ (Johnston, 2009) Takéto zásahy do súkromia a slobody jednotlivca však prinajmenšom vyvolávajú naliehavé otázky ohľadne ich súladu s právom, etikou či možnosťou ich zneužitia.

Preto jednou z možností ako odpovedať na hrozbu predstavovanú fundamentalistami je neprístupovať na ich hru, neodpovedať nepravosťou na nepravosti práve preto, že takáto stratégia umocňuje ich vplyv na obe časti svojho obecnstva. Naopak riešením môže byť sústredenie sa na znižovanie efektivity tohto pôsobenia.

Jednou zo stratégií fundamentalistov je radikalizácia (zraniteľných) jednotlivcov tým, že ich dostanú do takého rozpoloženia mysle, kedy sú ochotní páchať násilné, iracionálne činy. Napríklad islamskí fundamentalisti verbujú mladých mužov, ktorí sú „...*veľmi veľmi neinformovaní...Všetko čo vedia je, že sú na niečo nahnevaní*.“ (Johnston 2010). Hoci je táto neinformovanosť niekedy spojená s nevzdelanosťou, oveľa častejšie, hlavne v Európe, ide o ľudí westernizovaných, často priemerne alebo aj nadpriemerne vzdelaných, ktorí sú znechutení z diania vo vlastnej komunite, ale ktorí nie vždy prirodzene inklinujú k násiliu respektíve k fundamentalizmu. Títo mladí muži však často nevedia veľa o islame a preto ľahko podľahnú rôznym fundamentalistickým interpretáciám. Ukážkovým príkladom je Mohammad Sidique Khan³⁰. Podľa spolužiakov to nebol typ človeka, ktorý by voči svetu pociťoval nenávisť. Mal bielych priateľov a mnoho ideí ako zlepšiť situáciu vlastnej komunity. Vyštudoval na univerzite a snažil sa pomáhať mladým problematickým členom vlastnej komunity. Práve tak sa dostal do kontaktu s wahhábizmom,³¹ ktorý je z viacerých dôvodov veľmi príťažlivým a efektívnym nástrojom indoktrinácie. Je propagovaný a šírený hlavne prostredníctvom internetu a takmer výlučne v angličtine a preto je pochopiteľný aj pre mladých ľudí, ktorí nemajú kontakt s jazykom ich rodičov či prarodičov. Zameriava sa na vytvorenie čistého islamského štátu, nie je preto naviazaný na žiadnu konkrétnu kultúru, tradíciu či teritórium. Slovom muža, ktorý vo Veľkej Británii verboval bojovníkov džihádu: „*Tu prichádzajú*

³⁰Jeden z útočníkov na londýnske metro a verejnú dopravu (7.7.2005), pravdepodobne ich vodca. Pri útokoch zahynuli desiatky ľudí a stovky boli zranených

³¹Vetva islamu považovaná za extrémistickú a militantnú, podporovaná predovšetkým Saudskou Arábiou

islamisti a dajú ti identitu...nepotrebuješ Pakistan alebo Britániu. Môžeš byť kdekoľvek na svete a táto identita...ti dá pocit, že niekam patríš.“ (Buruma, 2010 s. 91)

V každej spoločnosti sa nájdu jednotlivci, u ktorých sa za určitých podmienok prejaví sklon k násiliu či extrémizmu. Málokedy však tvoria podstatnú časť komunity. Väčšina moslimov v EÚ nie sú ľudia, ktorí by nevyhnutne potrebovali žiť v spoločnosti založenej na islamskom práve. Dokonca ani všetci tí, ktorí považujú islam za základný kameň spoločnosti nepotrebujú svetovú dominanciu či aspoň nie sú ochotní používať násilie. Nie je jednoduché určiť počet moslimov v EÚ náchylných k násiliu, podľa približných odhadov je to niečo medzi 5000 až 10 000 ľudí tvoriacich tvrdé jadro a ďalších 20 000 až 30 000, ktorí vo všeobecnosti s takýmito aktivitami sympatizujú. (Johnston, 2010) So samotným faktom existencie náboženského extrémizmu a s jeho tichou podporou medzi určitými vrstvami obyvateľstva sa nedá veľa urobiť. Vhodne zvolenou politikou však možno znížiť ich počet a predovšetkým ich vplyv na spoločnosť. To je možné vtedy, ak fundamentalisti stratia sympatie a legitimitu v očiach spoluvercov. Každá spoločnosť má vlastné mechanizmy, ktorými sa bráni voči extrémnym formám správania sa. Tieto mechanizmy však môžu byť oslabené napríklad pocitom diskriminácie či marginalizácie a vlastného ohrozenia, podporeného náboženskými argumentmi. (Bandura, 1998 a Ramakrishna, 2007) Opäť poslúži príklad sikhskej komunity, ktorá sprvu nebola nadšená fundamentalistickou rétorikou, ale politika vlády, rozširovanie hinduistického nacionalizmu, zhoršujúce sa ekonomické podmienky a dlhodobá pôsobiaca propaganda Bhindránvála, zavŕšená jeho martýrskou smrťou prispeli k tomu, že komunita na určitý čas podporovala alebo aspoň ticho tolerovala páchanie násilností. Po čase však obyvateľstvo odvrhlo prejavy násilia, čo malo za následok úpadok celého fundamentalistického hnutia. Kľúčom k zamedzeniu šírenia náboženského fundamentalizmu by preto mohlo byť znova-aktivovanie prirodzených mechanizmov spoločnosti, ktoré by samy vylúčili a sankcionovali násilné správanie svojich členov.

Je pravdou, že v Indii sa sikhská komunita spamätala po dlhodobej perzekúcii ako zo strany vlády, tak aj zo strany fundamentalistov, ktorí neváhali eliminovať aj nedostatočne horlivých členov vlastnej komunity. Otázne je, nakoľko môže byť takéto riešenie prostredníctvom perzekúcií úspešne aplikovateľné aj pre iné komunity. Sikhská komunita je geograficky obmedzená, preto sa dala aspoň čiastočne vojensky kontrolovať. Určité prepojenie so sikhskými diaspórami sa nedá porovnať s transnacionálnymi sieťami moslimských fundamentalistov, ktoré v prípade potreby vedia poskytnúť nielen finančnú a materiálnu pomoc, ale predovšetkým ľudské zdroje. Politika perzekúcií má preto nejasný

výsledok a v konečnom dôsledku by sa mohla vypomstiť. Preto je vhodnejšie hľadať politiku, ktorá by znižovala atraktivitu fundamentalistických myšlienok riešením potrieb jednotlivých komunít, ekonomických, politických a sociálnych ale v neposlednom rade i náboženských.

V Európe bola jednou zo snáh vyrovnať sa s etnickou a náboženskou diverzitou aplikácia politiky multikulturalizmu. Jednou z mála vecí, na ktorej sa dnes zhodne takmer celé politické spektrum, je kritika až zavrhnutie tejto politiky, ktorá nielenže umožňovala ale priam podporovala existenciu paralelných komunít – „etnických škatúl“ bez potreby integrovať sa. (Malik, 2010) V spojitosti s nedostatočným riešením socioekonomických problémov minorít práve naopak umocňovala segregáciu a zároveň, dôrazom na politicky korektnú antirasistickú a multikulturalistickú rétoriku, zastierala problémy a ignorovala zárodky konfliktov, čím brzdila možnosť ich prirodzeného riešenia.

Namiesto multikulturalizmu, zdá sa, nastupuje politika, ktorej dal výstižné meno britský premiér D. Cameron, keď vo svojom prvom prejave v úrade formuloval potrebu „*oveľa aktívnejšieho, muskulárneho liberalizmu*“ (State multiculturalism has failed..., 2011). Nová politika nie je len prejavom strachu zo samotného náboženského násillia ale hlavne prejavom strachu zo straty identity vo forme islamizácie. Obrana má spočívať v návrate k tradičným osvedčeným hodnotám. Opäť slovami britského premiéra: „*Pasívne tolerantná spoločnosť hovorí svojim občanom, kým sa budete riadiť zákonom necháme vás na pokoji....Ale ja verím, že skutočne liberálna krajina robí oveľa viac; verí v určité hodnoty a aktívne ich presadzuje. Sloboda slova... demokracia...Hovorí svojim občanom, toto nás definuje ako spoločnosť: patriť sem znamená veriť v tieto veci.*“ (A coalition disagreement over..., 2011) alebo slovami kancelárky A. Merkelovej: „*Cítíme sa viazaní kresťanskej podobe humanity- to je to, čo nás definuje. Tí čo to neakceptujú tu sú na nesprávnom mieste.*“ (Hall, 2010)

Oba výroky sa sústreďujú na to „čo nás definuje“. Európska únia dnes zápasí s naliehavou úlohou definovania spoločnej európskej identity. Nachádza sa v nej veľké množstvo národov, národností, ktoré síce majú spoločnú históriu ale často krát v nej stáli na opačných stranách barikády, majú určité spoločné záujmy ale nedokážu ich zosúladiť. Artikulácia potreby vyjasnenia si spoločných hodnôt a vytvorenia jasných pravidiel hry, ktoré by umožnili riešiť konfliktné situácie, je krokom vpred. Je tiež plne legitímne žiadať od občanov aby prijali platné a ustanovené pravidlá hry a v prípade že nebudú ochotní pristúpiť na takéto podmienky použiť voči nim sankcie. Je však nevyhnutné mať na zreteli, že „*Ak občania majú hrať podľa pravidiel demokracie, musí tu byť spoločný názor*

že tieto pravidlá sú nielen spravodlivé ale aj hodné obrany.“ (Buruma, 2010, 115). Je preto nebezpečné ignorovať fakt, že identita Európy sa dnes nedá definovať bez islamu. V Európe zatiaľ prevláda negatívne vymedzenie sa voči islamu. Prevažuje diskurz trvajúci na jednej sekulárnej modernite, ktorá vzišla z osvietenstva a ktorá je prezentovaná ako jediná forma usporiadania, ktorá dokáže garantovať ostatné hodnoty liberalizmu ako tolerancia a pluralizmus. Islam sa už len zo samotnej definície stáva tým druhým-iným, voči komu je možné sa vyčleniť- v podstate ako voči protikladu západnej sekulárnej modernite, ktorá práve týmto vyčlenením nabera jasnejšie kontúry. Nebezpečenstvo takéhoto negatívneho vymedzenia spočíva v tom, že nahráva radikálnym častiam spoločnosti. Majorita sa stáva rigidnejšia a autoritárskejšia, na čo minority odpovedajú budovaním paralelnej izolovanej spoločnosti. (Kinnvall, Nesbitt-Larking, 2010). Stanovené základné princípy demokracie a sekularizmu, priamo spojené s chápaním európskej identity a kultúry sú vnímané ako ohrozené islamom a problém imigrácie, integrácie a náboženstva sa tak stáva definovaný v pojmoch bezpečnosti. Negatívne vymedzenie na druhej strane prispieva k snahám tých častí moslimskej kultúry, ktorí sa nechcú integrovať. Takže *„Máme tu dve strany vzájomne sa chápujúce ako smrteľné hrozby...dôsledkom takéhoto vzájomného chápania sa je, že sa ako obrana prijímajú radikálne opatrenia bezpečnostnej politiky.“* (Sheikh, Waeber, 2005, s. 4), pričom existencia jednej strany umocňuje existenciu tej druhej. Výsledkom je prehlbovanie dogmatických téz a trvanie na nich aj za cenu prijatia výnimočných opatrení.

Takýto prístup umožňuje mnohým politikom profitovať na populárnom anti-moslimskom diskurze, ktorý vopred znemožňuje úspešnú inkorporáciu imigrantov a zároveň nepriamo prispieva k úspechu snáh radikálnych náboženských skupín. Opäť zodpovedá logike sekuritizácie, podobne ako pri vzniku Indie, kedy sa jednotlivé náboženské komunity snažili nájsť spôsob ako sa ako komunita stať súčasťou celku. Neúspech tejto snahy nemožno interpretovať ako zlyhanie náboženských minorít ale ani ako zlyhanie sekularizmu. Je potrebné uvedomiť si, že štát, tak ako si ho predstavoval M. K. Gándhí a jeho nasledovníci, sa dostal do obklúčenia *„hinduistickými nacionalistami ktorí historizujú príchod ich bohov, hľadajúc moderné znovunastolenie...mýtického kráľovstva. Odvodzujú svoju legitimitu z alternatívnych...referenčných rámcov, ktoré pretvárali svet podľa ich vlastných znakov.“* (Dusche, 2010, s. 100) Takéto pretváranie sveta sa potom nedotýkalo len jednej komunity ale malo negatívny vplyv na vzťahy v celej spoločnosti.

Prístup, ktorý zodpovedá desekuritizácii, by namiesto zvyšovania bezpečnosti prostredníctvom prijímania výnimočných opatrení a sústredenia sa na politiku ochrany identity, mal prenechať problém procedúram „normálnej politiky“, t.j. vyjednávaniu a demokratickej konverzácii, ktoré by politiku identity následne nahradili politikou „prináležitosti“ k spoločnosti integrovanej na základe spoločných pravidiel.

3.3 Predpoklady pre možnosti riešenia problematiky prostredníctvom desekuritizácie

Desekuritizácia spočíva v presune sporných záležitostí z agendy bezpečnosti do agendy bežnej politiky. Nevyhnutný predpoklad je ochota pristúpiť na dialóg, ktorý *„...vyžaduje aby človek od počiatku nepredpokladal že zmýšľanie druhého je iracionálne...ale len potrebné vysvetlenia.“* (Schmidt, 2010, s. 61) To znamená uznať plnoprávnosť pochybnosti jedného o druhom a teda pripustiť možnosť pochybnosti samého o sebe. Podľa Habermasa to znamená že *„...sekulárny rozum sa nesmie ustanoviť za sudcu pokiaľ ide o pravdivosť viery...“* (Habermas et al., 2010, s. 16) ale zároveň strana náboženstva sa *„...musí vzdať ...nároku na monopol interpretácie a na všestrannú organizáciu života.“* (Habermas, 2006, s. 259)

Keďže však existenciálna hrozba spočíva už len v samotnom spochybnení náboženskej interpretácie sveta, je v prvom rade nevyhnutné overiť hypotézu, že problémy súvisiace s ohrozením viery môžu byť desekuritizované a teda, že spory a konflikty kde zohráva úlohu konfesia môžu byť vyriešené prostredníctvom demokratického dialógu. Druhým predpokladom úspešného riešenia problémov je existencia takých procedúr, ktorým by boli ochotné podrobiť sa všetky zainteresované strany.

3.3.1 Spochybnenie viery

Jednou zo základných podmienok pre možnosť zúčastniť sa demokratického procesu je vyrovnanie sa s dilemou ako vyznávať svoju pravú vieru správnym spôsobom bez toho aby bolo potrebné *„...potrestať, korigovať, vylúčiť alebo terorizovať tých, ktorí...ju popierajú...“* alebo tých, *„...ktorí praktizujú iné existenciálne viery ale ktorí neohrozujú ich život alebo im nestoja v ceste praktizovania tej ich.“* (Connolly, 2005, s. 19) Zo špecifickej povahy náboženstva totiž vyplýva, že akékoľvek spochybnenie viery predstavuje existenciálnu hrozbu. O základných článkoch viery, doktrínach či dogmách nemožno

rokovat' a nemožno o nich robiť kompromisy. Avšak doktríny či dogmy neznamenajú pre každého veriaceho to isté. Náboženská komunita nikdy nie je homogénna a hoci viera i náboženský zážitok sú zdieľané, toto zdieľanie nie je nikdy kompletne a dokonalé. Ako sa mení situácia, napríklad príchodom do nového prostredia alebo novými spoločenskými podmienkami, mení sa aj vnímanie jednotlivcov a tak sa postupne posúva aj vnímanie celej komunity. Preto podľa antropológov „...*fenomén náboženskej interpretácie...je v samom srdci osobnej a komunálnej náboženskej identity. Mat' náboženskú identitu je, nevyhnutne, byť...produktom procesu selektívneho osvojovania si, internalizácie elementov vybraných z neobyčajne premenlivých súborov možností.*“ (Lynch, 2003, s. 70) Takáto reinterpretácia teda nemusí spočívať v spochybnení viery a zároveň umožňuje pristúpiť na demokratický dialóg.

Ako ukázala predchádzajúca prípadová štúdia, časom sa niektoré tradície a doktríny, prirodzene, či dôsledkom manipulácie, dostávajú do popredia a získavajú na dôležitosti, iné sú naopak potlačované respektíve prerábané. Keďže tento proces je väčšinou veľmi pomalý, najväčšiu moc má vždy ten, kto ním môže manipulovať a urýchliť ho, teda ten, kto disponuje autoritou interpretácie. Môžu to byť klasickí náboženský lídri, ale tiež sa vytvára priestor pre samoustanovených vodcov. Príkladom takéhoto neprirodzeného vývoja je manipulatívna reinterpretácia odkazu Ramu v Indii ako láskavého a benevolentného vládcu sprevádzaného vždy svojou rodinou. Prívetivý a zhovievavý obraz bol pre nacionalistické účely považovaný za príliš jemný a zženštilý, preto bol zmenený tak aby zodpovedal militantnému posolstvu- vždy ozbrojený a sám. (Banerjee, 2006). Nie vždy musí ísť len o vykonštruovanie novej tradície. Niekedy stačí uprednostniť jednej tradície pred inou, rovnako autoritatívnu. Napríklad zakladateľ sikhského učenia Guru Nanak napísal „*Nikto nie je môj nepriateľ...So všetkými som v mieri...Boh v nás nás robí neschopných nenávisťi...*“ (World Religions..., 2011) Posledný z Guruov však najmä v dôsledku neľahkej situácie v ktorej sa sikhovia v 17. storočí nachádzali vyjadril prvého Gurua pozmenil: „*Keď všetko úsilie nastoliť mier sa ukáže márne...je právom vybrať meč.*“ (World Religions..., 2011) Podobne, v každom veľkom náboženstve možno nájsť texty a tradície, podnecujúce (alebo aspoň interpretované ako podnecujúce) neznášanlivosť či dokonca vyzývajúce k vyhubeniu iných vierovyznaní a vedľa nich protirečiacie texty, hlásajúce nezosúladiťnosť viery a praktizovania násilia. Na

konferencii WCRP³² bolo odsúhlasené takéto stanovisko: „*Zdieľame presvedčenie fundamentálnej jednoty ľudskej rodiny a rovnosť a dôstojnosť všetkých ľudských bytostí. Uisťujeme o posvätnosti individuálneho jednotlivca a dôležitosť jeho alebo jej slobody svedomia. Sme zaviazaní etickými hodnotami a postojmi spoločne zdieľanými našimi náboženskými tradíciami.*“ (The Kyoto declaration on confronting violence and advancing shared security, 2006) Zároveň je dôležité si uvedomiť, že hoci spochybnenie viery predstavuje existenciálne ohrozenie, väčšina veriacich toto ohrozenie vníma len v metafyzickej rovine a teda aj odpoveď na túto hrozbu môže zostať len v tejto rovine.

Demokratický dialóg je preto možný s tými časťami komunít, ktoré, hoci samy nespochybňujú svoju vieru, dokážu prijať jej spochybnenie niekým iným. Zároveň je tiež dôležité mať na zreteli fakt, že aj tí, ktorí akékoľvek spochybnenie odmietajú, môžu byť ortodoxní tradicionalisti ale nemusia byť fundamentalisti, ktorí sa utiekajú k teroristickým aktom. Voči nim je potrebné prijať inú politiku ako voči fundamentalistom, hoci je ťažké vyrovnať sa s ich často netolerantnou rétorikou, pretože, ako hovorí posledný predstaviteľ osvietenstva K. Popper: „*Neohraničená sloboda musí viesť k zmenšovaniu tolerance. Ak rozšírime neohraničenú slobodu aj na tých ktorí sú netolerantní, ak nie sme pripravení obrániť tolerantnú spoločnosť voči náporu netolerantných, potom tolerantní budú zničení a tolerancia s nimi.*“ (Popper, 2003, s. 293) Popper zároveň hovorí, že nie je potrebné potlačiť všetky netolerantné filozofie, naopak takýto prístup považuje za nerozumný. Zdôrazňuje však nevyhnutnosť ponechať si právo použiť voči nim silu v prípade že budú učiť svojich nasledovníkov aby na argumenty odpovedali päšťou a zbraňou. (Popper, 2003) Je ťažké vyrovnať sa s týmto paradoxom tolerance a určiť hranicu, kedy je netolerancia netolerovateľná. Avšak práve v mene tolerance je potrebné jasne a presne stanoviť rozdiel medzi fundamentalistom a tradicionalistom a prijímať voči nim rozdielne politiky.

Jedna zo stratégií, prostredníctvom ktorých by bolo možné pozitívne ovplyvniť prekonanie pochybnosti o vlastnej viere, spočíva v podpore elít z umiernených radov, ktoré by disponovali autoritou vo vlastnej komunite a teda by mali s možnosť autoritatívne interpretovať normy a doktríny. Nie je jednoduché vybrať konkrétnych jednotlivcov či inštitúcie, na ktorých by bolo možné zamerať materiálnu či finančnú pomoc. V skutočnosti takáto top-down stratégia málokedy funguje. Vo Francúzsku boli od 80. rokov

³² World Conference on Religions For Peace- medzinárodná koalícia zástupcov najväčších náboženstiev sveta zameraná na podporu mieru založená v roku 1970. Každých 5 rokov sa koná celosvetové zhromaždenie zaoberajúce sa najväčšími problémami sveta

uskutočnené viaceré pokusy ustanoviť konkrétnu organizáciu, reprezentujúcu umiernené krídlo, s ktorým by sa dalo komunikovať a negociovať. Dôvodom, prečo je takáto stratégia takmer vždy kontraproduktívna je, že predstavitelia štátu vyberajú osoby na základe politických (a často neuvážených) kritérií. Napríklad preto, že nemajú väzby na zahraničné vlády alebo naopak, preto že majú vhodné politické názory, zapadajúce presne do agendy tej ktorej vlády. Tieto osoby väčšinou nie sú rešpektovaní intelektuáli a chýba im potrebná autorita, ktorú by mohli uplatniť pri prehodnocovaní niektorých dogiem či praktík, napríklad pri výučbe náboženstva. Naopak „...tí ochotní byť kooptovaní sú tiež tí s najnižšou legitimitou.“ (Bowen, 2007, s. 55). Top-down stratégia vyžaduje od štátu aby sa stal arbitrom v náboženských záležitostiach, na čo jednak nemá dostatočné kompetencie a zároveň spochybňuje jeho neutralitu a tým aj legitimitu.

Štát však môže vytvoriť vhodné štrukturálne podmienky na vznik a pôsobenie umiernených elít. V prvom rade ide o sociálne a ekonomické podmienky. Chudoba a vylúčenie vytvárajú priestor pre extrémistické názory na úkor umiernených. Bohatí saudskí wahhábisti nielenže poskytujú finančné prostriedky napríklad na výstavbu mešít ale zároveň hlásajú extrémistické názory. Podľa jedného z najvplyvnejších učencov v Iráne, tieto názory nachádzajú úrodnú pôdu hlavne preto, že „*Priveľa ľudí žije v hmle a vie primálo o iných náboženstvách a civilizáciách...*“ (Bramming, 2009, s.6) je preto nevyhnutné „...vytvoriť fóra kde sa posadíme a budeme diskutovať a spoznáme sa. Vedomosť predchádza akcii a falošná vedomosť vedie k chybným činom.“ (Bramming, 2009, s. 6) Jedným z riešení preto môže byť vzdelávanie, osveta, vzájomné spoznávanie sa. Tento proces však musí pôsobiť ako vertikálne tak aj horizontálne a od globálnej medzinárodnej úrovne až po najnižšiu úroveň tak aby umožnil zahrnúť čo najviac vzájomne prepojených aktérov. Napríklad na najvyššej úrovni môžu medzinárodné náboženské siete propagovať medzináboženské zmierenie a kooperáciu, aj napriek tomu, že budú pravdepodobne zápasit' s nedostatkom legitimacy. Tá môže byť naopak podporená vytváraním podobných sietí na lokálnej úrovni a zahrnutím čo najširších zložiek spoločnosti s dôrazom na treťom sektore. Samozrejme nejde o jednoduchý a jednoznačný proces, ktorý by zákonite udržal zmierenie v spoločnosti, ale už len samotné budovanie takýchto spojenectiev vytvára priestor pre nájdenie spoločného jazyka úspešnej komunikácie, ktorý, keď sa osvedčí na najnižšej úrovni, môže byť prenesený na vyššie úrovne. Takto môže byť vytvorený pocit komunity, ktorý je podľa Deutscha „*vecou vzájomnej sympatie...dôvery a vzájomného ohľadu...vzájomne úspešného predvídania správania...v krátkosti záležitosťou ustavičného dynamického procesu vzájomnej*

zdvorilosti, komunikácie, vnímania potrieb a jemnocitu v procese rozhodovania“ (Deutsch et al., 1957, s. 36)

Táto podkapitola demonštrovala, že problémy súvisiace so zdanlivým alebo aj reálnym ohrozením viery môžu byť desekuritizované. Avšak riešenie týchto problémov nie je podmienené len stranou náboženstva. Predpoklad pre zmysluplný dialóg musí byť vytvorený aj na druhej strane, v prípade Európy na strane sekulárneho liberalizmu.

3.3.2 *Spochybnenie sekularizmu*

Sekularizmus je doktrína, ktorá vznikla v Európe za špecifických podmienok, historických aj myšlienkových, týkajúca sa usporiadania spoločnosti- oddelenia cirkvi od štátu respektíve náboženstva od politiky, tak aby jedno bolo ochránené pred druhým a v konečnom dôsledku aby bolo zabezpečené pokojné spolužitie jednotlivých vierovyznaní. Preto je dnes sekularizmus chápaný ako *„...rámec pre riešenie konfliktov, ako neutrálne pravidlá hry v rámci ktorých je možné zachovať náboženskú slobodu, pluralizmus a priestor pre každého.“* (Waever, 2008, s. 214)

Každý štát Európy si vytvoril vlastný model sekularizmu ako nástroja na regulovanie spolužitia, ktorý sa dnes väčšinou neúspešne snaží aplikovať aj na spolužitie s komunitou moslimských imigrantov. Avšak v súčasnej dobe a v jeho súčasnej podobe nemôže byť sekularizmus riešením konfliktov, a to predovšetkým preto, že je jednou ich hlavných príčin. Ako ukázala prvá kapitola, to proti čomu fundamentalisti takmer všade na svete bojujú, nie je ani tak iná viera ako jej absencia.

Taktiež samotná neutralita sekularizmu môže byť spochybnená. V prvom rade európsky sekularizmus je nevyhnutne spojený s kresťanstvom. Nemožno tvrdiť, že z neho vzišiel, aj keď tak môže byť vnímaný ale je potrebné si uvedomiť, že v celej modernej európskej histórii bolo náboženské (predovšetkým kresťanské) a sekulárne (moderné a vychádzajúce z osvietenstva) nerozpojitelne prepletené: *„...kultúrne formy zakorenené v konkrétnych náboženských tradíciách a s tým spojených inštitucionálnych opatreniach stále slúžia na formovanie a kódovanie, zväčša nevedome, rôznych európskych sekulárnych praktík.“* (Casanova, 2006, s.82)

Problémom európskeho sekularizmu nie je to, že vznikol v rámci európskej histórie, čo je samozrejme prirodzený jav. Problém spočíva v prehliadaní faktu, že pre majoritné, respektíve tradičné náboženstvo, ktoré je so sekularizmom takýmto spôsobom previazané, je oveľa jednoduchšie presadzovať svoje záujmy aj v štáte v ktorom existuje striktné

oddelenie cirkvi od štátu. Argumenty veriacich príslušníkov tradičných konfesií sú vnímané ako súčasť bežného diskurzu aj keď použijú jazyk náboženstva, respektíve tento jazyk môže byť v prípade potreby jednoducho preložený do bežného sekulárneho jazyka, bez ujmy na obsahu posolstva. Ústav mezinárodných vzťahů v Prahe skúmal legislatívne diskurzy v Českej republike a Slovenskej republike, týkajúce sa prijatia Zmluvy o Ústave pre Európu, konkrétne navrhovanej kontroverznej zmienke o bohu. Predstavitelia kresťanských strán v oboch krajinách zaujali rovnaký postoj. Kým však na Slovensku, značne religióznej krajine poslanci strán s kresťanským pozadím často použili výslovne náboženské argumenty, založené napríklad na potrebe upevňovania kresťanskej morálky a šírenia kresťanských hodnôt, ich českí kolegovia vždy na obhájenie toho istého pro-kresťanského stanoviska použili len sekulárne dôvody, ako spojitosť s históriou či identitou (Kratochvíl, 2009) Tento príklad ukazuje, že väčšinové resp. tradičné náboženstvo môže presadzovať svoje náboženské záujmy prostredníctvom bežných mechanizmov demokracie aj vo veľmi sekularizovanom štáte ako Česká republika. Zároveň môžu takéto konfesie využívať aj ďalšie mechanizmy, ako lobbying či rôzne zákulisné dohody. Sekularizmus teda až takým výrazným spôsobom neovplyvňuje možnosti väčšinových respektíve tradičných náboženstiev ani v sekularizovaných štátoch. Podobne je to aj so schopnosťou tradičných náboženstiev akceptovať a podrobiť sa sekulárnym zákonom a predpisom upravujúcimi napríklad rodinné právo: „...rodinné právo vo všeobecnosti, aj v európskych krajinách, je tak či onak inšpirované náboženstvom. Zákony o manželstve, adopcii...rozvoje nie sú založené na abstraktných politických zdôvodneniach ale pochádzajú z dominantných koncepcií v danej spoločnosti o ľudských bytostiach, živote a láske.“ (Waeber, 2008, s.223)

V úplne inej situácii sa však nachádzajú minoritné, respektíve nové náboženstvá, pre ktoré je vylúčenie náboženstva z politiky a jeho privatizácia v podstate diskriminačná pretože „...stabilizuje existujúce mocenské asymetrie tým, že limituje možnosti vzniesť námietky voči nim efektívne vo verejnej diskusii...Majority sa nepotrebujú organizovať a mobilizovať. Môžu privátne...profitovať z inštitucionalizovaných výhod a z priaznivej štátnej politiky prezentujúcej sa ako neutrálna.“ (Bader, 2007, s. 205) Takéto vylúčenie z demokratického procesu potom v očiach veriacich tento proces delegitimizuje.

Prehodnotenie sekularizmu by malo odstrániť prekážky, ktoré mu bránia v tom, aby mohol v čo najväčšej možnej miere garantovať zabezpečenie potrieb ako veriacich tak aj neveriacich. Avšak na to, aby sa sekularizmus mohol stať reálne rámcom na manažovanie konfliktov, nemožno k nemu pristupovať ako k princípu, ktorý je potrebné obháňovať

všetkými možnými prostriedkami ale ako k spôsobu usporiadaniu posvätného a profánneho, vyplývajúceho z historického a sociálneho kontextu, vytvoreného predovšetkým na základe politickej voľby. V zmenených podmienkach by mala byť pripustená aj zmenená regulácia vzťahu medzi posvätným a profánnym, taktiež ako výsledok politickej voľby. Preto už len samotné pripustenie „...možnosti pre mnohé rozdielne konštelácie medzi náboženstvom a politikou – môže samo o sebe uvoľniť napätie na oboch stranách.“ (Sheikh., Waever, 2005, s. 42). Predpoklad možnosti spochybnenia terajšieho usporiadania je predpokladom pre možnosť desekuritizácie problematiky spolužitia rozdielných komunít s rozdielnymi konfesiami.

V súvislosti s moslimskou minoritou žijúcou v európskych demokraciách sa dostáva do konfliktu tendencia vykázať zmienky o náboženstve do súkromnej sféry a vytvoriť tak verejný sektor čo najviac neutrálny a oprostý od argumentov, ktoré sú považované za iracionálne. Táto tendencia ide paralelne s tendenciou (v záujme zabezpečenia blahobytu a spravodlivosti pre každého) čoraz viac zasahovať do súkromného života jednotlivca a rodiny opäť len na základe noriem a zákonov, ktoré vychádzajú nielen z náboženstva ale aj zo špecifického tzv. moderného historického vývoja, ktoré ale nie sú v súlade s norami iných civilizácií. Takéto vymedzenie sa však dostáva do konfliktu s islamom, ktorý upravuje nielen správanie sa na verejnosti ale zároveň vyžaduje aj autonómiu od štátu v oblasti súkromnej (Asad et al., 2009)

3.4 Proces desekuritizácie

V procese desekuritizácie je dôležitá nielen ochota jednotlivých strán, ale aj povaha systému, ktorý urovnáva spory, v prípade EÚ, povaha demokratických procedúr, ktoré musia byť natoľko dôveryhodné pre všetky zainteresované strany, že im budú ochotné podrobiť sa.

Nemusí ísť len o klasické mechanizmy rozhodovania ako napríklad vyhradenie určitého počtu kresiel v orgánoch štátu alebo možnosť vetovania sporných návrhov. Takéto procedúry nie sú vo väčšine európskych štátov akceptovateľné. Dôležitejší ako samotná podoba rozhodovania je proces, v ktorom sa problémy zdefinujú a vypracujú sa alternatívy rozhodovania. Preto je vhodnejšie sústrediť sa na vytvorenie mechanizmov, ktoré by pri zachovaní autonómie štátu od cirkvi a cirkvi od štátu, dokázali „Garantovať rovnocenný prístup do...verejnej sféry a neskreslenú komunikáciu...“ (Casanova, 2006, s. 82) aj osobám, ktorých postoj vychádza z ich náboženského svetonázoru. Takáto garancia

by mohla byť vytvorená v podobe neformálnych verejných fór, vyžadujúcich zabezpečenie alebo potvrdenie istej miery prirodzenej legitimacy a autority alebo aj v podobe inštitucionalizovanej, ako poradných orgánov štátu, ktoré by mali slovo predovšetkým pri definovaní problémov týkajúcich sa nejakým spôsobom svetonázoru, napríklad pri morálne sporných otázkach ako genetické inžinierstvo, eutanázia a podobne. Zároveň by ale táto poradná funkcia nemala prekročiť hranice rozhodovania, preto vyžaduje predchádzajúce uzmierenie sa komunit s faktom, že nie všetky ich požiadavky môžu byť akceptované, výmenou za garanciou že všetky budú vypočuté a čo možno najviac zohľadnené. (Bader, 2007)

Druhým dôležitým faktorom sú princípy na ktorých by malo stáť právo a spravodlivosť. Podľa Habermasa by v ideálnom svete mali byť princípy vytvorené na základe ideologicky neutrálnych dôvodov a premís, ale takým spôsobom, aby boli v súlade so všetkými ortodoxnými systémami tvoriacimi základ spoločnosti. Jednotný systém práva a morálky by mal byť prepojený s étosom komunit tvoriacich spoločnosť tak aby jedno logicky a konzistentne plynulo z druhého (Habermas, 2006) Keďže v reálnom svete sa nedá zabezpečiť ideologická neutralita jednotlivých princípov, mala by byť zabezpečená aspoň ich prijateľnosť pre všetky komunity. Tieto princípy však tiež nemôžu byť autoritatívne nanútené jednou stranou a mali by podliehať čo najväčšej možnej diskusii, prostredníctvom vyššie zmienených mechanizmov.

Podľa Badera by sa pravidlá v demokratickej spoločnosti mali sústrediť predovšetkým na garantovanie ochrany života a zdravia jednotlivca a jeho ochrany pred násilím. Zároveň by mohli a mali obsahovať aj právo na základné vzdelanie, zdravotnú starostlivosť, spravodlivý proces, sloboda presvedčenia. Čím širšie však budú práva definované, tým budú viac kultúrne senzitívne, viac sporné a menej vymožiteľné. (Bader, 2007) Ako hovorí v istom rozhovore jeden z najvýznamnejších iránskych učencov: *„Celá sekulárna kultúra moderného veku je predikovaná na základe individuálnych práv... právo hovoriť, myslieť, učiť sa, ...Toto sa môže zdať normálne tebe a mne, ale musíme pamätať, že jazyk práv je úplne odlišný od jazyka tradičného náboženstva, ktoré je založené na pojme povinností...“* (Noor, 2003) Práve preto je kontraproduktívne trvať na tom aby komunita imigrantov okamžite prebrala všetky generácie ľudských a občianskych práv vo svojej komplexnosti. Samozrejme, tolerancia praktík nezosúladielnych so všetkými zásadami liberálnej demokracie neznamena ich vytváranie či podporovanie. Získanie dodatočných práv pre komunitu alebo konkrétnu asociáciu, (napríklad vo forme finančnej

podpory ale predovšetkým pri požiadavke určitého politického uznania či reprezentácie) by malo byť podmienené zvyšovaním štandardov (Bader, 2007)

Liberálne demokratická spoločnosť by sa mala sústrediť na efektívne zabezpečenie slobody vierovyznania, čo v praxi znamená zameranie sa na najzraniteľnejšie skupiny v rámci náboženských komunít ako sú ženy, deti a disidenti. Ústavné a zákonné garantovanie tejto slobody je len základným avšak nedostačujúcim predpokladom. Odchod vyžaduje oveľa viac. Vedomie si alternatív, možnosť zhodnotiť klady a zápory jednotlivých alternatív, psychologické podmienky a telesné predpoklady, ktoré by umožnili jedincovi viesť iný život ako ten čo chce opustiť. (Galston, 2002)

Z psychologického hľadiska znamená odchod stratu časti identity, zo sociologického hľadiska môže znamenať stratu zázemia alebo ostrakizáciu zo strany komunity, ktorá môže mať dôsledky aj na stratu finančného zabezpečenia. V tejto oblasti môže byť nápomocný práve tretí sektor alebo aj náboženské organizácie a inštitúcie, ktoré dokážu akceptovať aj disidenta vo vlastnej komunite a budú mu ochotné poskytnúť psychologickú alebo aj finančnú podporu na preklenutie najťažšieho obdobia. Nevyhnutné však sú aj celoštátne programy štátu zamerané práve na takéto najcitlivejšie časti náboženských komunít. U detí je asi najproblematickejšie zabezpečiť slobodné právo vybrať si vierovyznanie, pretože toto právo je obmedzené právom rodičov na výchovu vlastných detí, ktoré by malo byť zachované, ale zároveň by malo byť v čo najväčšej možnej miere zachované právo dieťaťa na informácie a na vzdelanie, ktoré by podporili možnosť slobodného rozhodnutia v dospelom veku.

Podstatou riešenia je v prvom rade odklon od politiky identity, ktorá je často budovaná voči a na úkor niekoho a namiesto toho zameranie sa na vytvorenie pocitu prináležitosti, teda spoločnosti, ktorá by bola integrovaná aspoň natoľko že jej členovia by pociťovali „skutočnú záruku, že... *nebudú bojovať fyzicky ale že budú urovnávať svoje spory nejakým iným spôsobom.*“ (Deutsch et al., 1957, s. 6). Tieto záruky nespočívajú v sekularizme alebo v demokracii, ako v nemenných princípoch ale v samotnom procese demokracie, kde sú všetky zásady a princípy predmetom diskusie.

Záver

V 90. rokoch 20. storočia sa riešila otázka, či je alebo nie je náboženstvo faktorom výrazne ovplyvňujúcim medzinárodné dianie. Akademickú otázku vyriešili udalosti na prelome tisícročí. Dilema dneška spočíva v otázke ako sa postaviť k tomuto faktoru s cieľom čo najefektívnejšie riešiť vzniknuté problémy. Kým sa však akademické kruhy opäť nevedia zjednotiť, politici často prijímajú nepremyslené stratégie, ktoré môžu riešenie oddialiť alebo úplne znemožniť.

Analýza vnímania bezpečnostných hrozieb v prvej kapitole ukázala že u veriacich ľudí znamená spochybnenie náboženskej interpretácie sveta existenciálnu hrozbu, ktorá je však predovšetkým transcendentálnej povahy a ktorá len za určitých špecifických podmienok môže byť prenesená aj do sociálnej a politickej roviny. Konfesia má, podobne ako iné zdroje identity, výrazný vplyv na vnímanie a konštruovanie inakosti – a tým na proces konštrukcie hrozby. Špecifickosť náboženského vplyvu spočíva v absolutizácii, v krajnom prípade až v démonizácii nepriateľa, ktorá následne znemožňuje pristupovať na kompromisy, keďže ide o boj nielen dobra a zla, ale aj posvätného a profánneho. Tento záver potvrdzuje hypotézu, že náboženská interpretácia sveta má štrukturálny sklon k sekuritizácii, pretože jednak poskytuje legitimitu aktérom sekuritizácie a zároveň výrazným spôsobom ovplyvňuje povahu referenčného objektu. Sekuritizácia však nespočíva len v tvrdení, že identita alebo viera je ohrozená. V societálnom sektore, ak je identita ohrozená, väčšinou býva spájaná aj s náboženstvom a jeho tradíciami s nejakou komunitou, etnikom či národom s cieľom mobilizácie náboženskej legitimacy. V špecifickom náboženskom sektore spočíva sekuritizácia v označení viery za ohrozenú a zároveň v prenesení tohto ohrozenia z roviny metafyzickej do roviny politickej. Preto je možné formulovať všeobecný záver, že hoci náboženská problematika môže byť výrazne sekuritizovaná, nikdy sa netýka len samotného náboženstva, vždy ide o akt na pomedzí náboženstva a politiky.

Analýza dynamiky konkrétnych spoločenských konfliktov v prípadovej štúdii demonštrovala, že vzťahy medzi konfesiami naozaj podliehajú výraznej sekuritizácii, ktorá sa môže prejavovať v rôznych podobách. Vo forme hinduistického nacionalizmu, ktorého lídri dokázali efektívne prepojiť etnickú a náboženskú identitu a tým mobilizovať spoločnosť voči spoločnému nepriateľovi- komunite moslimov, v ktorej sa aj následkom tejto politiky začali viac udomáčňovať tendencie k radikalizmu. V komunite sikhov sa

presadila krajná forma sekuritizácie vo forme náboženského fundamentalizmu zameraného na ochranu „pravej sikhskej viery“. Všetky tieto fenomény mali následne výrazne negatívny vplyv na stabilitu spoločnosti. Hypotéza formulovaná v úvode o tom, že samotný náboženský pluralizmus nie je dôvodom destabilizácie sa však potvrdila len čiastočne. Napriek tomu, že ciele aktérov sekuritizácie sú väčšinou politické a sekulárne, viera a emócie ľudí, s ktorými aktéri sekuritizácie manipulujú sú skutočné a preto za vhodných podmienok môže byť spoločnosť prostredníctvom nich manipulovaná a opäť destabilizovaná.

Stratégiami na zabránenie vzniku takejto destabilizácie spoločností, v ktorých sa nachádzajú komunity s rozdielnymi hodnotami, s vlastnou neprenosnou morálkou a interpretáciou sveta, sa zaoberala tretia kapitola, ktorá preukázala, že tradičný prístup k bezpečnosti je práve kvôli špecifickému vnímaniu hrozieb skôr kontraproduktívny. Nahráva tým aktérom na jednej aj druhej strane, ktorí nemajú záujem o skutočné vyriešenie problémov ale len o ich využívanie na politické ciele. Naopak, efektívne riešenie môže spočívať v stratégii desekuritizácie, pre úspešnosť ktorej musia byť splnené dva základné predpoklady. V prvom rade je nevyhnutné pripustenie spochybnenia náboženskej interpretácie sveta, ktoré ako ukázala analýza, je za určitých podmienok možné ale zároveň aj spochybnenie sekularizmu ako jedinej alternatívy spolunažívania ľudských komunít.

Z predloženej práce možno vyvodiť praktický záver, že sústredenie sa na politiku identity by malo byť vystriedané snahou o vytvorenie pocitu prináležitosti na základe pravidiel demokratického procesu. Aby bol tento proces efektívny pre riešenie a predchádzanie sporov v spoločnosti, nemôže spočívať na nemenných princípoch ale na širokom diskurze o nich. Prvým a nevyhnutným krokom je prehodnotenie prístupov všetkých zúčastnených strán.

Resume

Submitted diploma thesis explores relationship between religion and security by means of analytical tools provided by Copenhagen School of security studies, with the emphasis on the implications of threat perception for dynamics of social conflicts involving religion and its resolution.

Religion has been sidelined in the discipline of International Relations for a long time. The situation has slowly changed in recent decades, especially after Islamic Revolution in Iran and this tendency was affirmed after the Cold War period. But the decisive turn came after the events of 9/11 and their aftermath and now, religion is unquestionably in the centre of public debate and academic research. Nevertheless, one-sided approach still prevails. Religion is conceived as a threat and attention is focused on connection between religion (especially Islam) with violence, conflict and terrorism and on addressing these issues. This predominant discourse had led to somewhat misleading conclusion about the role of religion in world affairs and had impact on applying usually ineffective policies.

H. Butterfield once said it is very easy for us to feel our own fear but on the other hand we cannot see the concerns of the other side. Therefore the purpose of this thesis is to provide new balancing counter-perspective and reinterpretation of behaviour of religious communities in a new context. Its ambition is to contribute to better understanding of the influence of confession on threat perception and thereby facilitate effective conflict prevention and conflict resolution.

Political development in recent decades has led to public discussion and to production of scholarly publications, but usually dealing only with issues such as fundamentalist threat or the questioned prospects of Islam for democracy. There is only limited number of publications that approach religion from the opposite perspective. Very conductive is interdisciplinary literature, ranging from psychology of religion to theory of war. Therefore the main asset of this thesis is to provide a summary of different interdisciplinary approaches to the nexus of religion and security and an attempt at their synthesis.

The thesis consists of three parts. Each chapter examines the defined issue from another perspective but the emphasis is put on the influence of religious interpretation of the world on the stability of society, as well as on the implications of this influence on settlements of disputes pertaining to religion. Structure and inner logic of this diploma

thesis conditioned the methodology of research. In the whole work, the applied system analysis serves as a principal method; the theory of social constructivism is also used as a method of research and case study used as an autonomous method.

The first chapter named *Confession and security threat perception* is mainly theoretical and handles with analysis of general patterns of threat perception by religious people aiming at verify the hypothesis that threat perception determined by religious interpretation of the world implies structural tendency to securitize issues related to religion.

The first part of this chapter addresses definitional challenge and examines security relevant approaches to the religion. Primordialist approach argues that religion is a source of identity and therefore one of the most important factors to explain violent conflicts between communities, nations or even whole civilizations. On the other hand, instrumentalists neglect that religion is the cause of conflicts. They argue that the conflicts and tensions result from political or socio-economic conditions and that religion is only the accelerator of these conflicts as it serves as a source of legitimacy and justification of violence. Constructivists regard religion as a cognitive structure consisting of shared understanding and knowledge. All of these approaches provide valuable perspective, but for gaining complex view they need to be understood as complementary.

Through the use of the introduced approaches, the first chapter confirmed the stated hypothesis by demonstrating that contesting and questioning religious worldview represents an existential threat for believers, which is usually only of transcendental nature. Under certain conditions this transcendental threat can be shifted to political and social sphere. Distinctiveness of religious perception of threat embodies also in the absolutization or even in the demonization of the enemy. This absolutization makes it impossible to compromise issues related to religion. Hence religious interpretation of the world has structural affinity to securitization, because it legitimizes securitization actors and influences the character of referent object. In societal sector the securitization act means the claim that the identity is threatened, usually along with the claim, that this identity is interconnected with particular religious tradition, community or ethnicity. In the religious sector, securitization shift is made by referring to faith as threatened, but this threat has also to be shifted from metaphysical to the political realm. It is necessary to say that the securitization act is always made at the interface of religion and politics.

The second chapter named *India as an experiment of religious pluralism and minority rights* studies the strained relationship between the three most important

confessions in the country (Hinduism, Sikhism, Islam) in the 1980s and early 1990s. The aim of this case study is to verify the hypothesis that present instability of the country is not the consequence of religious pluralism but it results from the politicization and securitization of religion and as such is not a permanent characteristic of Indian political system. The analysis of the security dynamics demonstrated that the relations between confessions were subjects to sharp securitization. It manifested itself as Hindu nationalism mobilizing community against common enemy - community of Muslims and then consequently as radicalization of Muslim community. The most extreme securitization appeared in the form of Sikh fundamentalism aimed at defence of “genuine Sikh belief”. All of these phenomena subsequently negatively influenced the stability of Indian society. But the hypothesis formulated at the beginning was confirmed only partly. Despite the fact that the goals of actors of securitization are usually political and secular, the emotions of people manipulated by these actors are real and under favourable circumstances the society can be manipulated and destabilized again.

The third chapter named *Consequences of specific threat perception on solution of issues related to religion* deals with the dilemma how to reach settlement in settings where interdependent actors have diverse set of values and confess different existential faiths and final sources of morality. First it confirms the hypothesis that traditional approach to security is rather counter-productive considering the distinctive threat perception of religious communities. This approach is usually more profitable for those actors who do not hesitate to misuse tensions between communities for political gains. On the contrary, effective solution may consist of strategy of desecuritization. But there are two inevitable preconditions to be fulfilled for a successful desecuritization. First, the admission of doubt in faith is needed. This precondition is hard to fulfil but the analysis demonstrated that under certain circumstances it is realizable. The second precondition is that secularism cannot be elevated above doubt as the only possible alternative of organization of life.

The conclusion of submitted thesis suggests that concentrating on identity politics is rather harmful and should be abandoned. As an alternative, policy of belonging could be applied. This policy of belonging should be based on widely accepted rules of democracy subjected to public discussion.

Zoznam bibliografických odkazov

1989: Ayatollah sentences... 2011. *1989: Ayatollah sentences author to death* [online]. news.bbc.co.uk. [cit. 2011-03-07]. Dostupné na internete: <http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/february/14/newsid_2541000/2541149.stm>.

A coalition disagreement over... 2011. *A coalition disagreement over engaging with extremists* [online]. The Economist. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <http://www.economist.com/blogs/bagehot/2011/03/britain_and_multiculturalism>.

ADLER, E., BARNETT, M. (eds.) 1998. *Security Communities*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. 462 s. ISBN 0 521 63051 7.

AMMERMAN, N. T. 1991. North American Protestant Fundamentalism. In APPLEBY, S., MARTY, M. (eds.) *Fundamentalism Observed*. Chicago : The University of Chicago Press, 1991. ISBN 0-226-50878-1, s. 1-65.

APPLEBY, S., MARTY, M. (eds.) 1991. *Fundamentalism Observed*. Chicago : The University of Chicago Press, 1991. 872 s. ISBN 0-226-50878-1.

ASAD, T. et al. 2009. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley : The Townsend Center for the Humanities, 2009. 154 s. ISBN 978-0-9823294-1-2.

BAČOVÁ, V. 1998. The Construction of National Identity - on Primordialism and Instrumentalism. In *Human Affairs*, roč. 8, 1998, č.1. ISSN 1210-3055, s. 29-43.

BADER, V. 2007. *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2007. 386 s. ISBN 978 90 5356 999 3.

BADER, V. 2008. Introduction to Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity. In *Krisis : Journal for contemporary philosophy*, 2008, č.1. ISSN 0168275X, s. 16-24.

BAIN, M. 2009. *Gandhi and Secularism* [online]. The Gandhi Foundation. [cit. 2011-03-07]. Dostupné na internete: <<http://gandhifoundation.org/2009/05/27/gandhi-and-secularism/>>.

BANDURA, A. 1998. Mechanisms of Moral Disengagement. In REICH, W.(ed.) *Origins of Terrorism:Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. Washington DC: Woodrow Wilson Center Press, 1998. ISBN 0-943875-89-7, s.161-191.

BANERJEE, M. 2006. Neo-nationalism in India: A Comparative Counterpoint. In GINGRICH, A., BANKS, M. (eds.) *Neo-nationalism In Europe and Beyond : Perspectives from Social Anthropology*. New York : Berghahn Books. 2006. ISBN 1-84545-190-2, s. 237-247.

BARSALOU, J. 2003. *Lethal Ethnic Riots: Lessons From India and Beyond* [online]. United States Institute of Peace Special Report 101. [cit. 2011-03-07], s.1-12. Dostupné na internet : < <http://www.usip.org/files/resources/sr101.pdf>>.

BHARADWAJ, P., KHWAJA, A., MIAN, A. 2010. *The Partition of India: Demographic Consequences* [online]. harvard.edu. [cit. 2010-11-29]. Dostupné na internete: <<http://www.hks.harvard.edu/fs/akhwaja/papers/The%20Partition%20of%20India%20-%20Demographic%20Consequences.pdf>>.

BOWEN, J. 2007. *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton : Princeton University Press, 2007. s. 290. ISBN 0-691-12506-6.

BRAMMING, P. 2009. *Iran: We Want A Religious Democracy! Leading Iranian Reformist Abdolkarim Soroush defends former President against a Danish rebellion* [online]. Weekendavisen. [cit. 2011-03-07]. Dostupné na internete: <http://www.dr.soroush.com/PDF/Soroush_WA2009-12-23_Bramming_English.pdf>.

BURUMA, I. 2010. *Taming the Gods. Religion and Democracy on Three Continents*. Princeton : Princeton University Press, 2010. 132 s. ISBN 978-0-691-13489-5.

BUTTERFIELD, H. *History and Human Relations*. London : Collins, 1951. 255 s.

BUZAN, M., WAEVER, O., WILDE, J.de. 1998. *Security: a new framework for analysis*. London : Lynne Rienner Publishers, 1998. 239 s. ISBN 1-55587-784-2.

BYRNES, T.A., KATZENSTEIN, P.J. (eds.) 2006. *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 352 s. ISBN 0-511-16114-X.

CAC Resolution. 1970. [online]. Jamaat-e-Islami Hind. [cit. 2011-03-07]. Dostupné na internete:

<<http://www.jamaateislamihind.org/index.php?do=category&id=127&blockid=31&pageid=176>>.

CAC Resolution, 1987. [online]. Jamaat-e-Islami Hind. [cit. 2011-03-07]. Dostupné na internete:

<<http://www.jamaateislamihind.org/index.php?do=category&id=127&blockid=31&pageid=176>>.

CASANOVA, J. 2006. Religion, European secular identities, and European integration. In BYRNES, T.A., KATZENSTEIN, P.J. (eds.) *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. ISBN 0-511-16114-X, s. 65-92.

CIA. 2011. *The World Factbook* [online]. CIA.gov. [cit. 2011-03-16]. Dostupné na internete: < <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html>>.

CLAUSEWITZ, C. 1959. *O válce*. Praha : Naše vojsko, 1959.

CONNOLLY, W.E. 2005. *Pluralism*. London : Duke University Press, 2005. 195 s. ISBN 0-8223-3567-0.

COOK, T. 2011. *Islam is regarded as the biggest threat to Europe for many Europeans* [online]. Europe on msnbc com. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <http://www.msnbc.msn.com/id/41534380/ns/world_news-europe/>.

ČERVENÁK, M. 1996. *Islam a kresťanstvo : Sociálnopsychologické aspekty nových rizikových faktorov medzinárodných vzťahov*. In *Mezinárodní politika*, roč. 20, 1996, č. 4. ISBN 0543-7962, s. 32-33.

DALBY, S. 2002. *Environmental Security*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2002. 312 s. ISBN 0-8166-4025-4.

DARK, K. R (ed.) 2000. *Religion and International Relations*. New York : ST. MARTIN'S PRESS. INC, 2000. 239 s. ISBN 0-312-23067-2.

DAS, S. K. 2004. Ethnicity and the Rise of Religious Radicalism: The Security Scenario in Contemporary Northeastern India. In LIMAYE, S.P., MALIK, M., WIRSING, R.G. (eds.) *Religious Radicalism and Security in South Asia*. Honolulu : Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004. ISBN 0-9719416-6-1, s. 245-272.

Defence of the... 2001. *Defence of the Holy Land* [online]. TruePeace.org. [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: < <http://www.truepeace.org/defense.html>>.

DEUTSCH, K. et al. 1957. *Political Community and the North Atlantic Area*. Princeton : Princeton University Press, 1957. 227.s

DIKEN, B., LAUSTEN, C. 2006. We Two Will Never Twin : Fundamentalism and the Politics of Security. In *Global Society*, roč. 20, 2006, č. 2. ISSN 1469-798X, s. 199-221.

DUIZINGS, G. 2000. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. New York : Columbia University Press, 2000. 250 s. ISBN 0231120982.

DURKHEIM, E. 1964. *The Elementary Forms of The Religious Life*. Londýn : George Allen and Unwin LTD, 1964. 456 s.

DUSCHE, M. 2010. *Identity Politics in India and Europe*. New Delhi : SAGE, 2010. 375 s. ISBN 978-81-321-0304-2.

Elections held in 1989. 2011. *Elections held in 1989* [online]. Inter-Parliamentary Union. [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: <http://www.ipu.org/parline-e/reports/arc/2145_89.htm>.

Elections held in 1991. 2011. *Elections held in 1991* [online]. Inter-Parliamentary Union. [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: <http://www.ipu.org/parline-e/reports/arc/2145_91.htm>.

ELIADE, M. 1968. *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. New York : A Harvest Book, 1968. 213 s. ISBN 015679201X.

EMBREE, A.T. 1990. *Utopias in Conflict: Religion and Nationalism in Modern India*. California : University of California Press, 1990. 144 s. ISBN 0-520-06866-1.

ENGINEER, A.A. 2009. *Modernity, Its Discontent And Religion* [online]. Indian Muslim : A Window Into The Muslim Life. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://indianmuslims.in/modernity-religion/>>.

FARLEY, E. 2005. Fundamentalism: A Theory. In *Cross Currents* roč.55, 2005, č.3 [online]. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://www.crosscurrents.org/farley2005.htm>>.

FITZGERALD-MOORE, P., PARAI, B. J. 1996. *The Green Revolution* [online]. Green. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete <<http://people.ucalgary.ca/~pfitzger/green.pdf>>.

FOX, J. 2004. *Religion, Civillization and Civil War. 1945 through the new millenium*. Lanham : Lexington Books, 2004. 301 s. ISBN 0-7391-0744-5.

FOX, J. 2007. Religious Discrimination: A World Survey. In *Journal of International Affairs*, roč. 61, jeseň/zima 2007, č.1. ISSN 0022-197X, s. 47-68.

FOX, J. 2008. *A World Sourvey of Religion and State*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008. 388 s. ISBN-13 978-0-511-41374-2.

FOX, J., SANDLER, S. 2004. *Bringing Religion into International Relations*. New York : Palgrave Macmillan, 2004. 212 s. ISBN 1-4039-6551-X.

FOX, J., SANDLER, S. 2005. The Question of Religion and World Politics. In *Terrorism and Political Violence*, roč.17, 2005, č.3. ISSN 0954-6553, s. 293-303.

GALSTON, W. 2002. *Liberal Pluralism*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. 137 s. ISBN 0-511-03012-6.

GÁNDHÍ, M. K. 2009 In BAIN, M. *Gandhi and Secularism* [online]. The Gandhi Foundation. [cit. 2011-03-07]. Dostupné na internete: <<http://gandhifoundation.org/2009/05/27/gandhi-and-secularism/>>.

GARCIA, G. D., DESMOND, E. W., PRATA, A. 1990. *India The Awesome Wrath of Rama*. [online]. Time.com. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,971646,00.html#ixzz1EyMgMDjQ>>.

GAYLIN, W. 2003. *Hatred: The Psychological Descent into Violence*. New York: PublicAffairs, 2003. 261 s. ISBN 1-58648-166-5.

GEDDES, A. 2000. *Immigration and European Integration. Towards Fortress Europe?*. Manchester : Manchester University Press. 208 s. ISBN 978-0-7190-5689-5.

GIER, N. 2011. *Buddhist Nationalism and Religious Violence in Sri Lanka*. [online]. [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: <http://www.tomandrodna.com/Nick_Gier/Buddhist_Nationalism_112106.pdf> .

GOTTLOB, M. (ed.) 2003. *Historical Thinking in South Asia: A Handbook of Sources from Colonial Times to the Present*. New Delhi : Oxford University Press, 2003. 334 s. ISBN 0195662172.

HAAR, G. ter., TSURUOKA, Y. (eds.) 2007. *Religion and Society : An Agenda for the 21st Century*. Leiden : Koninklijke Brill NV, 2007. 306 s. ISBN 978 90 04 16123 8

HABERMAS, J. 2006. On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion. In VRIES, H. de., SULLIVAN, L. E. (eds.) *Political Theologies. Public Religion in a Post-secular World*. New York : Fordham University Press, 2006. ISBN 0-8232-2644-1, s. 251-260.

HABERMAS, J. et al. 2010. *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge : Polity Press, 2010. 87 s. ISBN 978-0-7456-4720-3.

HALL, A. 2010. *Multiculturalism in Germany has 'utterly failed', claims Chancellor Angela Merkel* [online]. MailOnline. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-1321277/Angela-Merkel-Multiculturalism-Germany-utterly-failed.html#ixzz1GfRh6rBB>>.

HASENCLEVER, A., RITTBERGER. 2003. Does Religion Make a Difference. In PETITO, F., HATZOPOULOS. (eds.) *Religion in International Relations: the return from exile*. New York : PALGRAVE Macmillan™, 2003. ISBN 1-4039-6207-3, s. 107-145.

HAYNES, J. 2009a. Transnational Religious Actors and International Order. In *Perspectives*, roč.17, 2009, č. 2. ISSN 1210-762X, s. 43-69.

HAYNES, J. (ed) 2009b. *Routledge Handbook of Religion and Politics*. Oxon : Routledge, 2009. 432 s. ISBN 0-203-89054-X.

Hinduism Scriptures. 2010. *Hinduism Scriptures* [online]. Pantheos. [cit. 2010-11-29]. Dostupné na internete: <<http://www.patheos.com/Library/Hinduism/Origins/Scriptures.html>>.

HOROWITZ, M. 1995. New Intolerance between the Crescent and the Cross. In *Wall Street Journal*. (Eastern Edition), 5.júl 1995, ISSN 0099-9660, A8.

HUNTINGTON, S. P. 1993a. If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World. In *Foreign Affairs*, roč.72, 1993, č.5 november/december. ISSN 0015-7120, s. 186-194.

HUNTINGTON, S. P. 1993b. The Clash of Civilizations?. In *Foreign Affairs*, roč.72, 1993, č.3 leto. ISSN 0015-7120, s. 22-49.

CHADDA, M. 2007. Debating strategies for disrupting violence: lessons from South Asia. In LINELL, E. C., SIMON, S. W. (eds.) *Religion and Conflict in South and Southeast Asia*. Oxon: Routledge, 2007. ISBN 978-0-203-96748-5, s. 135-152.

CHANDHOKE, N. 2004. Security in Times of Hindutva?. In LIMAYE, S. P., MALIK, M., WIRSING, R. G. (eds.) *Religious Radicalism and Security in South Asia*. Honolulu : Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004. ISBN 0-9719416-6-1, s. 489-514.

CHAUHAN, R. 1994. The Question of Punjabi Nationality (Post-Independence India:1947-1993) In *Punjab Journal of Politics*, roč 18, 1994, č. 1. s. 43-60.

CHIRIYANKANDATH, J. 2009. Hinduism. In HAYNES (ed.) *Routledge Handbook of Religion and Politics*. Oxon : Routledge, 2009. ISBN 0-203-89054-X, s.79-91.

CHOUDHARY, K. 1991. BJP's Changing View of Hindu-Muslim Relations .In *Economic and Political Weekly*, 17.8. 1991. ISSN 0012-9976, s. 1901- 1904.

India. Dates of Elections:... 2011. *India. Dates of Elections: 24, 27 and 28 December 1984* [online]. Inter-Parliamentary Union. [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: http://www.ipu.org/parline-e/reports/arc/INDIA_1984_E.PDF>.

India third in global... 2009. *India third in global Muslim population of 1.57 bn (Lead)* [online]. Thaindian. [cit. 2011-03-20]. Dostupné na internete:

<http://www.thaindian.com/newsportal/world-news/india-third-in-global-muslim-population-of-157-bn-lead_100257725.html>.

Jamaat-e-Islami Hind. 2011. *Communalism and Riots* [online]. Jamaat-e-Islami Hind [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://www.jamaateislamihind.org/index.php?do=category&id=127&blockid=31&pageid=173>>.

JOHNSTON, I. 2010. *Islamists raise fears of violent 'clash of cultures' in Europe* [online]. Europe on msnbc com. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <http://www.msnbc.msn.com/id/40336911/ns/world_news-europe/>.

JOHNSTON, I. 2009. *EU funding 'Orwellian' artificial intelligence plan to monitor public for "abnormal behaviour"* [online]. The Telegraph.co.uk. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/6210255/EU-funding-Orwellian-artificial-intelligence-plan-to-monitor-public-for-abnormal-behaviour.html>>.

JOPPKE, CH. 2004. The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy. In *The British Journal of Sociology*, roč. 55, 2004, č. 2. ISSN 0007-1315, s. 237-257.

JUERGENSMEYER, M. 1993. *The New Cold War? : Religious Nationalism Confronts the Secular State*. London : University of California Press, 1993. 292 s. ISBN 0-520-08651-1.

JUERGENSMEYER, M. 2000. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley : University of California Press, Ltd, 2000. 318 s. ISBN 0-520-90032-4.

JUERGENSMEYER, M. (ed.) 2003. *Global Religions : An Introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2003. 155 s. ISBN 0-19-515873-3.

JUERGENSMEYER, M. 2007. From Bhindranwale to Bin Laden: A search for understanding religious violence In LINELL, E. C., SIMON, S. W. (eds.) *Religion and*

Conflict in South and Southeast Asia. Oxon: Routledge, 2007. ISBN 978-0-203-96748-5, s. 21-30.

KINNVALL, C. 2004. Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security. In *Political Psychology*, roč. 25, 2004, č. 5. ISSN 1467-9221, s. 741- 767.

KINNVALL, C. 2007. *Globalization and Religious Nationalism in India. The search for ontological security*. Oxon : Routledge, 2007. 222 s. 0-203-96673-2.

KINNVALL, C., NESBITT-LARKING, P. 2010. The Political Psychology of (De)Securitization: Place-making strategies in Denmark, Sweden and Canada. In *Environment and Planning D: Society and Space*, roč. 28, 2010, č.6. ISSN 0263-7758, s. 1051 – 1070.

Korán. 1991. (prel. Ivan Hrbek) Praha : Odeon, 1991.794 s. ISBN 80-207-0444-2.

KRATOCHVÍL, 2009. The Religion-Politics Nexus in East-Central Europe: Church in the Public Sphere of Post-Secular Societies. In *Perspectives*, roč. 17, 2009, č. 2. ISSN 1210-762X, s. 119-138.

KREJČÍ, O. 2001. *Mezinárodní politika*. Praha : EKOPRESS, 2001. 709 s. ISBN 80-86119-45-9.

KUMAR, R. 2004. Religious Radicalism and Minorities in South Asia. In LIMAYE,S. P., MALIK, M., WIRSING, R. G. (eds.) *Religious Radicalism and Security in South Asia*. Honolulu : Asia-Pacific Center for Security Studies. 2004, ISBN 0-9719416-6-1, s. 437-446.

LÁDIN, U. bin. et al. 1998. *Jihad Against Jews and Crusaders: World Islamic Front Statement* [online]. fas.org. [cit. 2011-03-31]. Dostupné na internete: <<http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>>.

LASICOVÁ, J. 2006. *Bezpečnosť: Bezpečnostná agenda súčasnosti*. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2006. 161 s. ISBN 80-8083-352-4.

LAUSTSEN, C., WAEVER, O. 2003. In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization In PETITO, F., HATZOPOULOS. P (eds.) *Religion in International Relations: the return from exile*. New York : PALGRAVE Macmillan™, 2003. ISBN 1-4039-6207-3, s. 147-180.

LIMAYE , S. P., MALIK, M., WIRSING, R. G. (eds.) 2004. *Religious Radicalism and Security in South Asia*. Honolulu : Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004. 525 s. ISBN 0-9719416-6-1, s. 437-446.

LINELL, E. C., SIMON, S. W. 2007. *Religion and Conflict in South and Southeast Asia*. Oxon: Routledge, 2007. 198 s. ISBN 978-0-203-96748-5.

LYNCH, C. 2003. Dogma, Praxis, and Religious Perspectives in Multiculturalism. In PETITO, F., HATZOPOULOS. P. (eds.) *Religion in International Relations: the return from exile*. New York : PALGRAVE Macmillan™, 2003. ISBN 1-4039-6207-3, s. 55-78.

MALIK, K. 2010. *Multiculturalism undermines diversity* [online]. Guardian.co.uk. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2010/mar/17/multiculturalism-diversity-political-policy>>.

MADAN, T. N. 2003. Hinduism. In JUERGENSMEYER, M (ed.) *Global Religions : An Introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-515873-3, s. 52-62.

MARTY, M., APPLEBY, R. S. (eds.) 1997. *Religion, Ethnicity and Self-identity: Nations in Turmoil*. Hannover : University Press of New England, 1997. 151 s. 9780874518153.

MCDONALD, M. 2008. Securitization and the Construction of Security. In *European Journal of International Relations*, roč. 14, 2008, č. 4. ISSN 1354-0661, s. 563-587.

MICHAELS, A. 2009. *Muslim Europe: the demographic time bomb transforming our continent diversity* [online]. The Telegraph. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/5994047/Muslim-Europe-the-demographic-time-bomb-transforming-our-continent.html>>.

NAIR, R. 2004. Religious Radicalism and State Policies of Democratic Governance and Human Rights. In LIMAYE, S. P., MALIK, M., WIRSING, R. G. (eds.) *Religious Radicalism and Security in South Asia*. Honolulu : Asia-Pacific Center for Security Studies. 2004, ISBN 0-9719416-6-1, s. 437-446, s. 365-386.

NARANG, S. S. 1981. Chief Khalsa Diwan- an analytical study of its perceptions. In WALLACE, P., CHOPRA, S. (eds.) *Political Dynamics of Punjab*. Amritsar : Guru Nanak University Press, 1981.

NARAYANAN, V. 2007. Explaining the Global Religious Revival: A Response (1). In HAAR, G. ter., TSURUOKA, Y. (eds.) *Religion and Society : An Agenda for the 21st Century*. Leiden : Koninklijke Brill NV, 2007. ISBN 978 90 04 16123 8 s.105-114.

NÉHRÚ, DŽ. 1930. Note on Minorities. In GOPAL, S. (ed.) *Jawaharlal Nehru: Selected Works*, vol.4. New Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund, s. 259–60.

NOOR, F. A. 2003. *The Responsibilities of the Muslim Intellectual in the 21st Century. An Interview with Abdolkarim Soroush* [online]. Drsoroush.com. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <http://www.drsoroush.com/English/Interviews/E-INT-20031208-The_Responsibilities_of_the_Muslim_Intellectual_in_the_21st_Century_An_Interview_with_Abdolkarim_Soroush.htm>.

NORRIS, P., INGLEHART, R. 2004. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. 329 s. ISBN 0-511-23027-3.

OBEROI, S. S. 2004. Ethnic Separatism and Insurgency in Kashmir. In LIMAYE, S. P., MALIK, M., WIRSING, R. G. (eds.) *Religious Radicalism and Security in South Asia*.

Honolulu : Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004. ISBN 0-9719416-6-1, s. 171-192.

OSIANDER, A. 2000. Religion and Politics in Western Civilization: The Ancient World as Matrix and Mirror of the Modern In *Millenium – Journal of International Studies*, roč. 29, 2000, č.3. ISSN 0305-8298, s. 761- 790.

PANAGARIYA, A. 2001. *India's Economic Reforms What Has Been Accomplished? What Remains to Be Done?* [online]. Economic and Research Department Policy Brief Series Number 2. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <http://www.adb.org/Documents/EDRC/Policy_Briefs/PB002.pdf>.

PETITO, F., HATZOPOULOS, P. (eds.) 2003. *Religion in International Relations, the Return from Exile*. New York : PALGRAVE Macmillan™, 2003. 286 s. ISBN 1-4039-6207-3.

PINNEY, CH. 2004. *Photos of the Gods : The Printed Image and Political Struggle in India*. London : Reaktion Books Ltd, 2004. 239 s. ISBN 1 86189 184 9.

POPPER, K. R. 2003. *The open society and its enemies: the spell of Plato, Vol I*. Oxon : Routledge, 2003. s. 404, ISBN 0-415-29062-7.

Postmodernism Critique. 2011. *Postmodernism Critique* [online]. All About Worldview. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://www.allaboutworldview.org/postmodernism-critique.htm>>.

Powerty in India. 2011. *Powerty in India*. [online]. EconomyWatch. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://www.economywatch.com/indianeconomy/poverty-in-india.html>>.

RAMAKRISHNA, K. 2007. The (Psychic) Roots of Religious Violence in South and Southeast Asia. In LINELL, E. C., SIMON, S. W. (eds.) *Religion and Conflict in South and Southeast Asia*. Oxon: Routledge, 2007. ISBN 978-0-203-96748-5, s. 122-134.

RADHAKRISHNAN, P. 2004. Religion under Globalisation. In *Economic and Political Weekly*, 27.3.2004. ISSN 0012-9976, s. 1403- 1411.

RAMAKRISHNA, K. 2007. The (Psychic) Roots of Religious Violence in South and Southeast Asia. In LINELL, E. C., SIMON, S. W. (eds.) *Religion and Conflict in South and Southeast Asia*. Oxon: Routledge, 2007. ISBN 978-0-203-96748-5, s. 122-134.

RÁCOVÁ, A. 2004. Žiaci oddaní guruovi. Sikhovia - náboženská obec a bojové bratstvo. In *Historická revue*, roč. 4, 2004, č. 11-12. ISSN 1335-8316 14-16, s.14-16.

RESTER, A. 2011. *Darshan, Television, and Media Theory in India* [online]. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://aaronrester.net/writings/televisionRamayanpaperCCL.pdf>>.

RIAZ, A. 2002. Nations, Nation-State and Politics of Muslim Identity in South Asia. In *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, roč. 12, 2002, č. 1-2 [online]. [cit. 2011-03-29]. Dostupné na internete: <<http://cssaame.com/issues/22/riaz.pdf>>.

RIDGE, M. 2007. *Buddhist nationalism behind Sri Lanka's violent surge* [online]. The Christian Science Monitor. [cit. 2011-02-29] Dostupné na internete: <<http://www.csmonitor.com/2007/0618/p04s01-wosc.html>>.

ROUL, A. 2009. Transnational Islam in India: Movements, Networks, and Conflict Dynamics. In *Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics* (Apr 2009) [online]. National Bureau of Asian Research Reports. [cit. 2011-03-29], s.101-120. Dostupné na internete: <http://www.nbr.org/publications/specialreport/pdf/Preview/PR09_TransIslam.pdf>.

SÁVARKAR, V. D. 2010. *Essentials of Hindutva* [online]. [cit. 2010-12-29]. Dostupné na internete: <http://www.savarkar.org/content/pdfs/en/essentials_of_hindutva.v001.pdf>.

Scriptures of Hinduism. 2010. *Scriptures of Hinduism* [online]. Bhakti Yoga Meditation. [cit. 2010-12-29]. Dostupné na internete: <<http://www.bhakti-yoga-meditation.com/hinduism-scriptures.html>>.

SHARMA, P. 2003/2004. *1989-1999: An Analysis of Election Outcomes in India over a Decade of Democracy*. 2003/2004. [online]. ceri-sciencespo.com. [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: <<http://www.ceri-sciencespo.com/themes/asie/ceri/enseignements/memoire/sharma.pdf>>.

SHEIKH, M. K., WAEVER, O. 2005. *Lines in Water and Sand. Comparative Secularism as Analytical Tool for Conflict Containment*. (Paper Prepared for the March 2005 International Studies Association Convention in Hawaii, USA) [online]. [Juergensmeyer.com](http://juergensmeyer.com). [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: <http://www.juergensmeyer.com/files/Lines_in_Water_and_Sand.pdf>.

SHEIKH, M. K. 2007. *Fearing Secularism A Security Analysis of Religion and Radicalism in Radical Islamism*. (Paper prepared for Conference on Secularism and Beyond - Comparative Perspectives May-June 2007, University of Copenhagen, Denmark) [online]. [Ku.dk](http://ku.dk). [cit. 2011-04-10]. Dostupné na internete: <http://www.ku.dk/satsning/religion/sekularism_and_beyond/pdf/paper_sheik.pdf>.

SHEIKH, M. K. 2009. *How Does Religion Matter*. (Paper presented at the annual meeting of the ISA's 50th Annual Convention in New York) [online]. [Allacademic.com](http://allacademic.com). [cit. 2011-04-10]. Dostupné na internete: <http://www.allacademic.com/one/www/research/index.php?cmd=www_search&offset=0&limit=5&multi_search_search_mode=publication&multi_search_publication_fulltext_mode=fulltext&textfield_submit=true&search_module=multi_search&search=Search&search_field=title_idx&fulltext_search=%3Cb%3EHow+Does+Religion+Matter%3F+Causal+Effects+of+Religion+in+International+Relations%3C%2Fb%3E&PHPSESSID=00c48bc40780d79671989f5d95c3d0ac>.

SCHMIDT, J. 2010. A Dialogue in Which There Can Only Be Winners. In HABERMAS, J. et al. *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge : Polity Press, 2010. ISBN 978-0-7456-4720-3, s. 59-71.

SIKAND, Y. 2004 Reforming the Indian Madrassas: Contemporary Muslim Voices. In LIMAYE, S. P., MALIK, M., WIRSING, R.G. (eds.) *Religious Radicalism and Security in South Asia*. Honolulu : Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004. ISBN 0-9719416-6-1, s. 117-143.

SMART, N. 1996. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley : University of California Press, 1996. 333 s. ISBN 0-520-21960-0.

Srikrishna Commission Report. 2011 [online]. Sabrang.com. [cit. 2011-04-10]. Dostupné na internete: <<http://www.sabrang.com/srikrish/vol1.htm>>.

State multiculturalism has failed... 2011. *State multiculturalism has failed, says David Cameron* .[online]. BBC.co.uk. [cit. 2011-03-07]. Dostupné na internete: <<http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12371994>>.

STAUN, J. 2009. A Linguistic Turn of Terrorism Studies. In *DIIS Working Paper 2009:01*, Copenhagen : Danish Institute for International Studies, 2009, s. 18. ISBN 978-87-7605-302-4.

STRNAD, J. a kol.2003. *Dějiny Indie*. Praha : Nakladatelství Lidové Noviny, 2003. 1185 s. ISBN 80-7106-493-9.

Sväté písmo : Nový zákon. 1992. (B.m.v.) : Slovenská biblická spoločnosť, 1992. 846 s. ISBN 80-85486-01-6.

SWAMY, A. R. 2004. Ideology, Organization and Electoral Strategy of Hindu Nationalism: What's Religion Got to Do with It?. In LIMAYE, S. P., MALIK, M., WIRSING, R. G. (eds.) *Religious Radicalism and Security in South Asia*. Honolulu : Asia-Pacific Center for Security Studies. 2004. ISBN 0-9719416-6-1, s. 73-100.

ŠKVRNDA, F. (ed.) 2005. *Zborník z medzinárodného vedeckého seminára Medzinárodný terorizmus, bezpečnosť a vláda zákona konaného v Bratislave 17. marca 2005*. Bratislava: EKONÓM, 2005, 137 s. ISBN 80-225-2135-3.

TIBI, B. 1998. *The Challenge of Fundamentalism : Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley : University of California Press, 1998. 264 s. ISBN 9780520088689.

TIBI, B. 2006. Europeanizing Islam or the Islamization of Europe: political democracy vs. Cultural difference. In BYRNES, T. A., KATZENSTEIN, P. J. (eds.) *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. ISBN 0-511-16114-X, s. 204-224.

The Constitution of India. 2007. (As modified up to the 1st December, 2007) [online]. [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: <<http://lawmin.nic.in/coi/coiason29july08.pdf>>.

The Future of the Global... 2011. *The Future of the Global Muslim Population* [online]. The Pew Forum on Religion & and Public Life. [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: <<http://www.pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx>>.

The Kyoto declaration on confronting violence and advancing shared security. 2006 [online]. World council of churches: current dialogue. [cit. 2011-02-29]. <<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd48-10.html>>.

THOMAS, S. 2000. Religion and International Conflict. In DARK, K. R (ed.) *Religion and International Relations*. New York : ST. MARTIN'S, PRESS. INC, 2000. ISBN 0-312-23067-2, s. 1-23.

THOMAS, S. 2010. Religions Growing Influence in International Politics. In *Foreign Affairs*, roč. 89, 2010, č. 6. ISSN 0015-7120, s. 93-101.

TUTKOVÁ, J. 2010. *Nacisti o interrupcii a antikoncepcii* [online]. Hnblogy. [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: <<http://moje.hnonline.sk/node/4390>>.

VALENTA, M. G. 2006. How to Recognize a Moslem When You See One: Western Secularism and the Politics of Conversion. VRIES, H. de., SULLIVAN, L. E. (eds.) *Political Theologies. Public Religion in a Post-secular World*. New York : Fordham University Press, 2006. ISBN 0-8232-2644-1, s. 444-474.

VANAİK, A. 1997. *The Furies of Indian Communalism : Religion, Modernity and Secularization*. London : Verso, 1997. s. 374. ISBN 1-85984-016-7 .

VARSHNEY, A. 2002. *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*. New Haven : Yale University Press, 2002. 384 s. ISBN 9780300085303.

VEER, P, van der. 1994. *Religious Nationalism : Hindus and Muslims in India*. Berkeley : University of California Press, 1994. 264. ISBN 9780520082564.

VEER, P van der. 2010. The Visible and the Invisible in South Asia. In BORG, M. ter., HENTEN, J. W van (eds.) *Powers : Religion as a Social and Spiritual Force*. New York : Fordham University Press, 2010. ISBN 9780823231577, s. 103-115

VRIES, H. de, SULLIVAN, L. E. (eds.) 2006. *Political Theologies. Public Religion in a Post-secular World*. New York : Fordham University Press, 2006. 796 s. ISBN 0-8232-2644-1.

WAEVER, O. 1995. Securitization and Desecuritization. In LIPSCHUTZ, R. D. (ed.) *On Security*. New York: Columbia University Press. ISBN 9780231102711, s. 46–86.

WAEVER, O. 1998. Insecurity, security, and asecurty in the West European non-war community. In ADLER, E., BARNETT, M. (eds.). *Security Communities*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998 ISBN 0 521 63051 7, s. 69-118.

WAEVER, O. 2008. World Conflict over Religion : Secularism as Flawed Solution. In MOURITSEN, P., JORGENSEN, K.E. (eds.) *Constituting Communities : Political Solutions to Cultural Conflict*. Palgrave Macmillan : Hampshire. ISBN 1–4039–9743–8, s. 205-235.

WALLACE, P. 1989. Religious and ethnic politics: political mobilization in Punjab. In FRANKEL, F. R., RAO, M. S. A. (eds.) *Dominance and State Power in Modern India: decline of a social order, vol. II*. Delhi: Oxford University Press. ISBN 0195620984, s. 416–481 s.

WENDT, A. 1994. Collective Identity Formation and the International State. In *American Political Science Review*, roč. 88, 1994, č. 2. ISSN 1537-5943, s. 384-396.

WENTZ, R. E. 1993. *Why People Do Bad Things in the Name of Religion*. Macon : Mercer University Press, 1993. 106.s. ISBN-86554-431-X.

World Religions.... 2011. *World Religions : War and Practice* [online]. A peace pledge union project. [cit. 2011-03-07]. Dostupné na Internetu: <http://www.ppu.org.uk/learn/infodocs/st_religions.html>.

Prílohy

Obr. 1: Tradičné zobrazenie Ramu



Zdroj: Lord Sree Rama Hindu God Pictures.2011 [online]. Pictures of Kerala [cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: <<http://enchantingkerala.org/gallery/displayimage.php?album=85&pos=4>>.

Obr.2: Maskulárne zobrazenie Ramu



Plagát muskulárneho Ramu z roku 1994 týčiaci sa nad navrhovaným miestom znovupostavenia svätyne . Muskularizácia Ramu začala v neskorých 80. rokoch, prvý obraz nahnevaného Ramu bol prvýkrát vytvorený VHP

Zdroj : PINNEY, CH. 2004. Photos of the Gods. : The Printed Image and Political Struggle in India. London : Reaktion Books Ltd, 2004. 239 s. ISBN 1 86189 184 9.

Obr. 3: L.K.Advani na titulnej strane India Today



Obrázok z titulnej strany India Today, 15.5.1991- líder BJP L.K.Advani, v bojovnej pozícii Ramu luk a šíp. v ruke rumelka na čele, vo voľbách ktoré sa následne konali v máji a júni 1991 získala BJP 20 % hlasov

Zdroj VEER van der, P. 1994. *Religious Nationalism : Hindus and Muslims in India*. Berkeley : University of California Press, 1994. 264. ISBN 9780520082564.

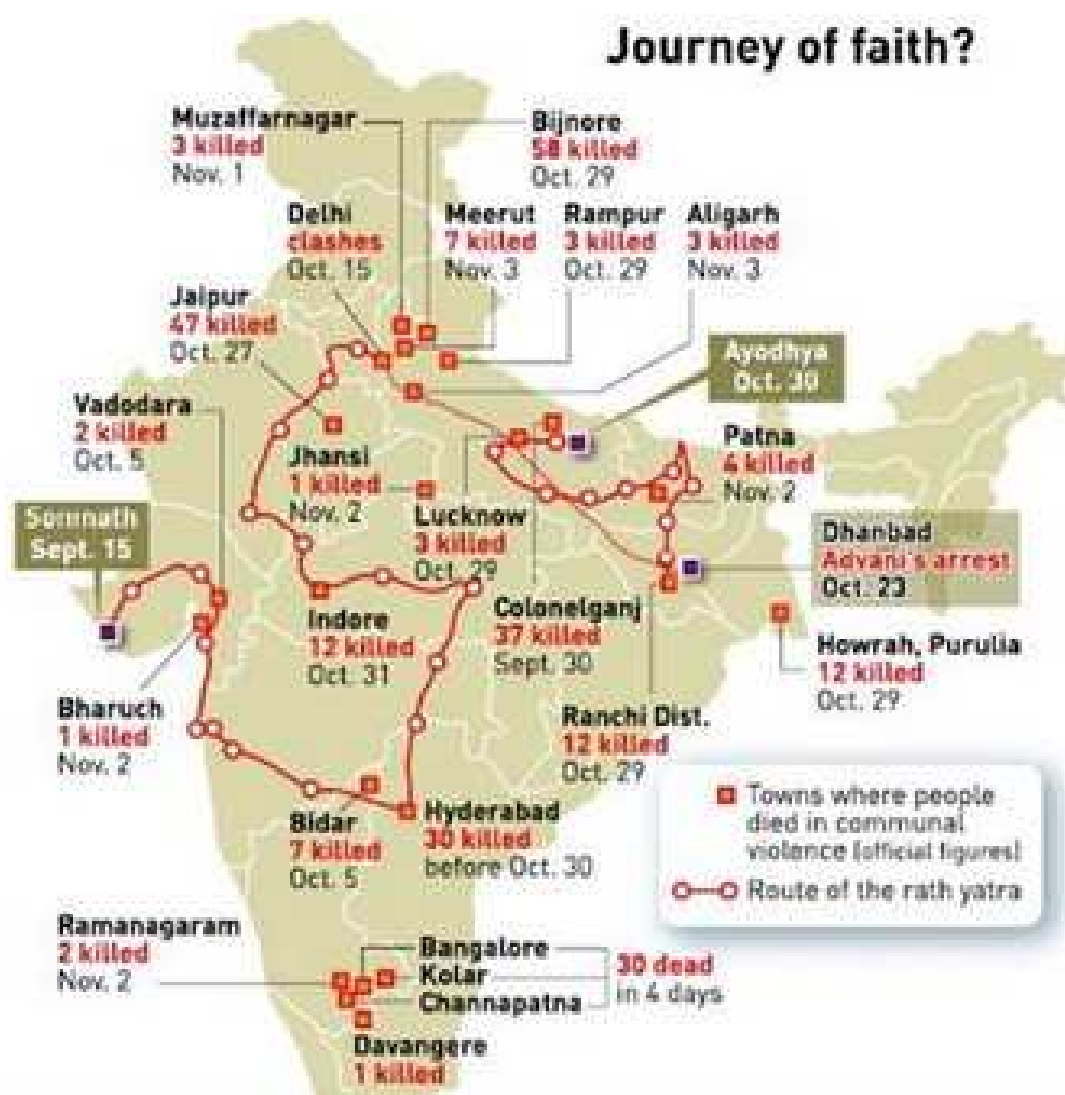
Obr. 4: Rath Yatra



Zdroj : Advani Rath Yatra.2011. [online]. TimesContent.com [cit. 2011-02-29].Dostupné na internete: <<http://www.timescontent.com/syndication-photos/reprint/news/185083/lk-advani.html>>.

Rath Yatra : rituálna procesia vedená BJP a jej lídrom Advanim, ktorý bol ale ešte pred jej ukončením zatknutí. Moderné klimatozované DCM Toyoty prerobené na alegorické vozy sú podľa Kinnvall jedno z najopovážlivejších prepojení náboženstva a politiky v Indii (Kinnvall, 2007)

Obr. 5: Miesta postihnuté násilím počas Rath Yatra po posvätných miestach uskutočnenej od 23.9-5.11 1990



Zdroj: The Lifetime Achievement of L.K. Advani.2009.[online]. Words from solitude[cit. 2011-02-29]. Dostupné na internete: <<http://www.wordsfromsolitude.blogspot.com/2009/02/lifetime-achievement-of-l-k-advani.html>>.

Obr.6: Demolácia Báburovej mešity



Zdroj : L.K. Advani: An Ideological Potboiler.2011[online]. Outlookindia.com[cit. 2011-02-29].Dostupné na internete:<<http://www.outlookindia.com/article.aspx?227685>>.

Obr.7: Bhindranvála (v strede) a jeho ozbrojení nasledovníci



Zdroj : Sant Jarnail Ji Bhindranwale. 2011 [online]. Digital Photos [cit. 2011-02-29].Dostupné na internete: <http://altaedge.com/modules/com_wysiwygpro3/?sant-jarnail-singh-ji-bhindranwale-220>.