

Vysoká škola ekonomická v Praze

Fakulta mezinárodních vztahů

Koncepty kulturní a náboženské identity v oboru mezinárodní vztahy

Případ evropské identity v interakcích EU a římskokatolické církve

Doktorská dizertační práce

Autor: Ing. Tomáš Doležal

Školitelka: prof. PhDr. Zuzana Lehmannová, CSc.

Doktorský studijní program: Mezinárodní ekonomické vztahy

Studijní obor: Mezinárodní politické vztahy

Rok obhajoby: 2017

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem dizertační práci *„Koncepty kulturní a náboženské identity v oboru mezinárodní vztahy. Příklad evropské identity v interakcích EU a římskokatolické církve“* vypracoval samostatně. Veškerou použitou literaturu a ostatní podkladové materiály, k nimž odkazuji, uvádím v přiloženém seznamu zdrojů, včetně autorských publikovaných textů.

V Praze dne 9. června 2017

Ing. Tomáš Doležal

Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval školitelce prof. PhDr. Zuzana Lehmannové, CSc. nejen za odborné vedení, ale i za vstřícnost – stejně jako vedení katedry SMS JM a dalším jejím členům za důležité kritické komentáře, možnost předchozí výzkumné spolupráce, diskuse a přátelskou podporu. J. Němcovi a P. Cibulkové děkuji za pomoc při kontrole technické, resp. jazykové stránky textu, za jehož případné nedostatky ovšem nesu plnou zodpovědnost pouze já sám. A konečně patří největší dík celé mé rodině a zejména Petře za pochopení a obětavost.

Koncepty kulturní a náboženské identity v oboru mezinárodní vztahy

Případ evropské identity v interakcích EU a římskokatolické církve

ÚVOD

1. **NÁBOŽENSTVÍ A KULTURA JAKO KONCEPTUÁLNÍ A ANALYTICKÉ NÁSTROJE: KRITICKÁ DISKUSE Z NADOBOROVÉ PERSPEKTIVY**
2. **NAVRŽENÉ MODELOVÉ SCHÉMA KE STUDIU KULTURNÍCH A NÁBOŽENSKÝCH IDENTIT**
3. **NÁBOŽENSTVÍ A NÁBOŽENSKÝ ROZMĚR IDENTITY V OBORU MV**
4. **APLIKACE MODELU IDENTIT NA PŘÍPAD NÁBOŽENSKÉHO ROZMĚRU IDENTITY V EVROPSKÉ UNII**
5. **APLIKACE POSTMODERNÍ: POLITICKÁ HRANICE *NÁBOŽENSKÉHO***

ZÁVĚR

Obsah

Seznam tabulek a schémat	11
ÚVOD	13
Zdůvodnění tématu: problematické, ale vžité koncepty	14
Zdůvodnění vybraných otázek	17
Struktura textu, postup a metodologie.....	20
1. NÁBOŽENSTVÍ A KULTURA JAKO KONCEPTUÁLNÍ A ANALYTICKÉ NÁSTROJE: KRITICKÁ DISKUSE Z NADOBOROVÉ PERSPEKTIVY	23
1.1. Koncepty v teorii, výzkumu, výuce a veřejné debatě: analytický, heuristický či praktický nástroj?	24
1.2. Koncept <i>náboženství</i> : série dilemat v kritické diskusi.....	27
1.3. Vazby mezi koncepty a společné problémy	37
1.4. Východiska z debat.....	42
2. NAVRŽENÉ MODELOVÉ SCHÉMA KE STUDIU KULTURNÍCH A NÁBOŽENSKÝCH IDENTIT.....	46
2.1. Pětidimenzionální modelové schéma identity.....	54
2.2. Model poststrukturalistický a argumenty pro model syntetický	63
2.3. Aplikace modelu specificky pro náboženskou identitu.....	69
3. NÁBOŽENSTVÍ A NÁBOŽENSKÝ ROZMĚR IDENTITY V OBORU MV	75
3.1. Obor MV a náboženství: Reflexe a sebereflexe	75
3.1. Tematizace a kritika náboženské identity	82
3.2. Identita „náboženského“ aktéra	85
3.3. Analýza oborového akademického diskurzu: náboženství a identita ve výzkumu MV	88
3.4. Zjištění a závěry analýzy akademického diskurzu	92
4. NÁBOŽENSKÝ ROZMĚR EVROPSKÉ IDENTITY - V INTERAKCÍCH EU A ŘÍMSKOKATOLICKÉ CÍRKVE	97
4.1. (Identita A) Ideál neutrálního popisu sociálních faktů o náboženství Evropanů	98
4.2. (Identita B) Rovina auto-stereotypů - hledání evropské „duše“ EU	106
4.3. (Identita C) Evropa očima domácích náboženských protějšků	110
4.4. (Identita D) Konfrontace obrazů a procesy sebe-re-definování	112
4.5. (Aspekt E) Emocionální rozměr přináležitosti jako indikátor/mechanismus politizace	120
4.6. (Identita F) Teologické interpretace politiky a Evropanství	128
5. APLIKACE POSTMODERNÍ: POLITICKÁ HRANICE NÁBOŽENSKÉHO.....	131
5.1. Vymezení hranice <i>náboženského</i> v akademickém diskurzu a v konceptualizaci <i>náboženských</i> aktérů.....	131
5.2. Vymezování hranice náboženského v institucionálních vztazích.....	133
5.3. Náboženský/sekulární rozměr identity vybraných aktérů v EU.....	140
ZÁVĚR.....	147
Seznam zdrojů	153
Přílohy	167

Seznam tabulek a schémat

Schéma č. 1: Způsoby chápání podstaty náboženství

Schéma č. 2: Klíč k výběru či stanovení pojetí identity

Schéma č. 3: Rozlišení pěti různých perspektiv, v nichž lze zkoumat identifikační atributy a dynamiku jejich vzájemné provázanosti

Schéma č. 4: Aspekty identity

Schéma č. 5: Příklady přístupu a zdrojů k analýze hodnot/přesvědčení, využitelné k aplikaci v oboru MV

Tabulka č. 1: Články v impaktovaných odborných periodických oboru MV, jejichž titulek odkazuje na náboženství

Tabulka č. 2: Citace článků v impaktovaných odborných periodických oboru MV, jejichž titulek odkazuje na náboženství

Schéma č. 6: Oblast zájmu studia nábožensko-politických témat

Schéma č. 7: Neurčitá hranice mezi „náboženským a nenáboženským“

Tabulka č. 3: Přehled odborných oborových periodik s počty analyzovaných článků

Schéma č. 8: Geografické rozložení zájmu v oborových studiích k tématu náboženství a identity

Schéma č. 9: Okruhy témat ve vztahu katolicismu a EU

Tabulka č. 4: Identita: Roviny analýzy a aspekty

Tabulka č. 5: Periodizace přístupů EU k náboženství

Tabulka č. 6: Historický přehled papežských postojů k tématu jednotné Evropy

Tabulka č. 7: Katolíci a jejich odpovědi, jak důvěřovali Evropské unii

Schéma č. 10: Srovnání hierarchie hodnot v diskurzu ŘKC a EU

Tabulka č. 8: Trendy v reflexi náboženských témat podle *General reports on the Activities of the EU*

Schéma č. 11: Aplikace modelu identity a otázek k identifikaci náboženského aktéra

Schéma č. 12: Kontinuální chápání náboženského aktéra v aplikaci

ÚVOD

Tento text vznikl dvě dekády po vydání knihy Lapida a Kratochwila *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, která symbolizovala teoretické „zastavení se a rozhlédnutí po terénu“ oboru MV právě s ohledem na roli a možnosti konceptů kultury a identity. K reflexi současné situace v oboru směřuje i předložená práce, tentokrát specificky ve spojitosti s náboženským rozměrem identity. Kromě kritické analýzy přístupů a metod v oboru již využívaných, text hledá i navrhuje možnosti, jak s náboženskou identitou v oboru MV dál pracovat.

K systematictějšímu znovupromýšlení kulturních aspektů mezinárodní politiky širším okruhem badatelů dochází od devadesátých let, jež byla svědkem poněkud opožděné reflexe „kulturního obratu“ i oborem MV. Od počátku nultých let 21. století vzniká pak již také řada prací, které se zaměřují specificky na náboženství. Mezi řadou empirických studií jsou to i práce reflektující pozici náboženství ve výzkumu a teoriích MV a v několika případech i související metodologické problémy. Jedním ze základních dilemat výzkumu náboženských aspektů mezinárodních vztahů je problém samotné konceptualizace, resp. epistemologie a operacionalizace náboženství. Jinými slovy jde mj. o otázky: čeho si na náboženství při studiu politiky všimat - jak lze zkoumat, zohlednit a jakými analytickými nástroji uchopit?

Hlavním cílem předložené dizertační práce je **kriticky prozkoumat zda - a zejména jak - je možné, užitečné a obvyklé pracovat dnes v naší disciplíně specificky s náboženským (a neoddělitelným kulturním) rozměrem identity**. Jinými slovy je jejím záměrem tematizovat a kriticky prozkoumat možnosti konceptualizace a operacionalizace náboženských rozměrů identity v oboru MV.

Výše formulovaný hlavní cíl pokládá několik dílčích výzkumných otázek, jimž se bude text postupně věnovat. K nim přibývají dva specifické dílčí cíle, které deklarují hlubší záměry práce. Protože *náboženství* i *kultura* jsou příliš obecné, rozsáhlé a mnohvrstevnaté analytické koncepty pro potřeby analýzy politizace náboženství, je třeba vybírat z jemnějších nástrojů. Dílčím cílem práce je prověřit autorovu tezi, že koncept náboženské identity (neoddělitelně se překrývající s prismaticem konceptu identity kulturní) dobře odhaluje důležitý převodník mezi náboženským a politickým – a je užitečným analytickým

nástrojem. Zkoumat vazbu náboženství a identity s ohledem na politické jevy znamená ptát se, jaké role hraje náboženství v identitě aktéra (od jedince po transnacionální společenství) – jak působí na jeho specifický vnitřní svět, na jeho obraz a vztahy s okolím – i tím nepřímo na motivace a konečně i jednání. A z druhé strany: které konkrétní náboženské fenomény jsou objekty identifikace, přináležitosti či vymezování se - a stávají se tak, vtaženy do politického kontextu, nezbytným předmětem našeho studia?

K tomu účelu - jako druhý dílčí cíl - práce předkládá analytické schéma identity, které může být vhodným vodítkem a nástrojem pokrývajícím jak pestrou škálu náboženských projevů zajímavých pro MV, tak hlavní aspekty identity. Kategorie schématu jsou aplikovány jak při analýze akademického diskurzu oboru MV, tak na empirickém případě interakce EU a katolické církve.

Zdůvodnění tématu: problematické, ale vžité koncepty

Toto konkrétní zaměření práce vyplynulo postupně z několika impulzů, spjatých s dlouhodobým zaujetím autora politizovanými kulturními a náboženskými fenomény. Prvním motivem je snaha přispět do oborové debaty v teoretických otázkách výzkumu náboženství, která se neustále ještě intenzivně rozvíjí a mimo jiné právě vztah náboženství-identita zůstává z různých důvodů nedostatečně zpracován (zejm. v mezinárodně politickém kontextu a v teoretické rovině). Jak kritické posouzení těchto důvodů, tak předložení konkrétních návrhů aplikace náboženské identity je také předmětem této studie. Teoretický rozbor by byl ovšem obtížný bez znalosti konkrétních případů; mimoto je také užitečné doplnit obecné formulace empirickými příklady. I proto byl dalším významným impulzem, který ovlivnil směřování práce, několikaletý výzkum katolicismu v interakci s evropskou integrací a institucemi EU¹ i předchozí práce na tématu latinskoamerické religiozity v kontextu hodnotových orientací². Dalším velmi silným stimulem k volbě tématu, výzkumných otázek i způsobu zpracování přispěly v neposlední řadě také zkušenosti a potřeby pedagogické praxe. Profesní zkušenosti pedagoga vděčím

¹ Výzkum probíhal v rámci grantu GA ČR

² Doležal (2010a, 2010b)

za příjemnou, každoročně i v desítkách případů opakovanou nutnost vypořádat se s výzvami operacionalizace u řady konkrétních případových studií v seminářích kurzu *Kultura v mezinárodních vztazích* a částečně i při výuce předmětu *Religion, Politics and IR*.

Teoretická diskuse k využívání určitých pojmů v analýze mezinárodní politiky se snad může na první pohled jevit jako příklad odtažitě akademické debaty, tím spíš, když jde o těžko uchopitelné koncepty *kultura, náboženství a identita*. Skutečností ovšem je, že uvedené pojmy (a k nim přiřazované významy a z nich vyplývající imaginace) bezesporu jsou nedílnou a častou součástí diskusí odborných, politických i laických. Tedy ano: jde o teoretické koncepty, abstraktní, neurčité, v mnohém problematické - ale silně vžité. A už proto je namístě ptát se, zda a v čem nám můžou jako analytické a konceptuální nástroje pomoci, kdy je jejich implicitní či explicitní aplikace naopak zavádějící a jak s těmito pojmy případně v disciplíně MV pracovat – při volbě terminologie, při popisu reality či formulování teorií, při výuce, při analýze.

Zároveň se jedná o koncepty dotýkající se politicky velmi citlivých a vášnivě diskutovaných témat jako je imigrace, volba integračních politik a politiky identit, otázka role náboženských institucí a norem v politice, případně náboženský extremismus a násilí. Tato témata zjevně projevují velký potenciál vyvolávat v téměř kterékoli společnosti zásadní střety světonázorů, případně i morální paniku, stereotypy, stigmatizaci i nevraživost, obavy o bezpečí (přínejmenším bezpečnost a jistotu ontologickou) a obecně i zájem širší veřejnosti o zahraniční a bezpečnostní politiku. Popularita a „demokratizace“ debat o kultuře a kulturách v posledních dekádách se samozřejmě nutně nepojí s kultivací takových diskusí a vyjasnění základních předpokladů, na nichž stojí. Těmito východisky jsou např. otázky vztahu dědičnosti a kultury; mechanismy kulturní změny, adaptace a integrace; vztah konstruktů rasy, etnicity, kultury a náboženství, které v intuitivním chápání často splývají či se přímo zaměňují.

Složitost a nedořešenost těchto zásadních otázek ve vědecké reflexi kontrastuje s dvěma fakty ve společenské, resp. politické realitě: s až „nesnesitelnou lehkostí“, s níž jsou nejrozmanitější představy o „působení“ kultury či náboženství intuitivně aplikovány, a se závažností politických rozhodnutí, která z toho plynou. K prvnímu bodu se váže zdánlivá neproblematická konceptů a s nimi spojených předpokladů, domnělá samozřejmost explanačních a determinačních kauzalit a sebevědomí s jakým jsou odkazy na

kulturu/náboženství podkládány nejrůznější závěry a argumenty v široké veřejnosti. Zejména abstraktní a strukturální charakter kultury a kolektivních identit přímo svádějí k přílišné a často nebezpečné generalizaci. Druhým paradoxem je, že právě východiska oněch základních premis v historii zakládala, a i dnes zakládají řadu ideologií, a z nich vyrůstajících konkrétních politik: od představ nacionalismu o potřebě totožnosti kulturních a politických hranic, přes „vnucování“ identit jednotlivcům a stigmatizaci na základě nejrůznějších atributů až po otázku náboženských svobod včetně svobody *od* náboženství. Příznačné je, že i v akademické debatě se jednotlivé aplikace ve formě návrhů konkrétních politických řešení dramaticky liší – dobrým příkladem je rozdílnost přístupů jednotlivých proudů teorií multikulturalismu (srov. např. dialog Hirta 2005 a Barši 2011), vycházející z odlišných premis a zejména dlouholetá kritická debata nad politicky a mediálně uhrančivou optikou Samuela Huntigtona.

Nutnost důkladného teoretického podložení jakýchkoli závěrů týkajících se politizace „kulturních fenoménů“ dokumentuje i samotný bouřlivý vývoj vědecké reflexe a konceptualizace kultury ve 20. století. V řadě trans/inter-disciplinárních i ryze vnitro-oborových diskusích se po řadu dekády otevírají otázky a dilemata, které si nutně musíme zodpovědět i v současném výzkumu MV příp. při „pouhé“ aplikaci a interpretaci výstupů z dalších disciplín, kde se zásadní ontologické, epistemologické i metodologické debaty týkající se kultury či náboženství vedly a vedou. Na různých úrovních analýzy (od sociologie kultury a náboženství přes antropologii a kulturní srovnávací sociální psychologii až k „neurovědám“) se pravidelně objevovaly a neustále objevují nejen hlubší a podrobnější empirické poznatky, ale i téměř „paradigmatické“ posuny, které nezřídka výrazně korigují dosavadní východiska a chápání pojmů „kultura“ i „náboženství“. Ovšem specifikem paradigmatických revolucí ve společenských vědách je stav, kdy - na rozdíl od přírodovědných oborů – nedochází nutně k všeobecnému uznání nového paradigmatu, resp. k falsifikaci a odklonu od paradigmatu starého. Příkladem takto vzniklých paradigmatických propastí v námi sledovaném tématu jsou zejm. koexistence pozitivistických i post-pozitivistických perspektiv, specificky také odlišných odpovědí, zda kulturní perspektiva představuje užitečný nástroj či zavádějící optiku.

Zdůvodnění vybraných otázek

Teoretické vs. empirické zaměření práce

Problémem studia náboženských otázek v mezinárodních vztazích už není tolik jejich „přehlížení, jako spíš to, že jsou nedostatečně rozpracované teoreticky“ (*undertheorized*), jak psala již v roce 2008 v často citované studii Bellin: přestože vzniká řada podnětných analýz, „jejich ambice tkví převážně v rovině idiografické spíš než nomotetické“ (Bellin 2008: 339) - tj. zaměřují se na jednotlivé jevy a případy, ale nedaří se pokročit k odhalování obecnějších principů a charakteristik. A přestože od roku 2008 vznikla řada prací vztahujících náboženství k obecným teoriím MV, i dnes lze velmi obdobně hodnotit stav studia specifických aspektů náboženské identity v MV. I to je důvod, proč se tato práce zaměřuje více na teoretické otázky než na konkrétní empirickou studii. Další důvod, proč rozebírat teoretické koncepty byl předložen již výše – a to je zodpovědnost za specifické následky moci volit, definovat a interpretovat politicky citlivé pojmy, které žijí vlastními paralelními životy v akademické i veřejné debatě.

Identita v MV obecně a Evropská identita specificky

Z řady důvodů je obor mezinárodních vztahů (dále MV) nejméně od 90. let konfrontován s konceptem identity. A z řady dalších dobrých důvodů se v evropském oboru MV zabýváme Evropskou identitou a mimo jiné tedy také tím, jak nás Evropany, Evropu a EU vnímají „ostatní“. Ještě konkrétněji nás stále více zajímá i to, jak nás vidí „ti druzí“, kteří jsou nám geograficky nejbližší, ale ideově/ideologicky více či méně vzdálení až nepochopitelní: tj. náboženské protějšky dnešní liberálně-demokratické Evropy. Těmi dobrými důvody pro zájem o vnější obraz Evropy může být péče o veřejnou diplomacii a „soft power“ EU, bezpečnostní obavy z radikálů v sousedství i uvnitř unie, snaha porozumět jak vnitřní i zahraniční politice okolních států, tak v neposlední řadě i přímo jejich obyvatelům a jejich vztahu k Evropě – včetně těch, kteří do Evropy migrují či to zamýšlejí. Ve hře je samozřejmě i zvědavost a touha uvidět vlastní obraz v nastavených zrcadlech kvůli vlastní sebereflexi. Tyto obrazy však zjevně nejsou pouze lichotivé a obdivné, ale naopak i kritické či nevraživé.

I z čistě pragmatického politického hlediska je už právě proto specifický zájem o „kulturní a náboženskou identitu“ ospravedlněn; podložen však může být i následujícím přesvědčením: Nejsilnější, substantiální kritika a nevraživost vůči protějšku nespočívá v nesouhlasu s jeho jednotlivými činy, ale v generalizujícím odsouzení celé jeho povahy, charakteru, morální podstaty, případně „duše“. A to lze vztáhnout i na identitu Evropy a Evropské unie v kontextu mezinárodních vztahů. Jak z vnějšího, tak z vnitřního pohledu podstatu Evropy identifikují, reprezentují představy evropské kultury, morálky, duchovnosti, mentality, hodnot. Tyto představy, naše i cizí, nejsou proto relevantním objektem zájmu pouze pro humanitní vědy, ale i pro společenskovědní analýzu politiky, resp. pro obor MV. Např. představy ne-Evropanů se samozřejmě navíc vůbec nemusí shodovat ani s našimi představami o Evropě, ani např. se sociologickým či psychologickým popisem nás Evropanů - a přesto jsou všechny součástí naší identity. Ovšem stejně tak existuje rozdíl v obrazu Evropy i mezi evropskými spoluobčany, ideologickými a třeba náboženskými subkulturami.

Zobecníme-li, zajímá nás tedy v mnoha svých rozměrech naše vlastní kulturní a náboženská identita, a to jak její „vnitřní zdroje“, tak proces interakcí s identitami „těch druhých“. Těmi geograficky nejbližšími náboženskými „druhými“ nemusí být samozřejmě pouze muslimové, případně islámem se zaštiťující extrémisté. Neméně zajímavým a snad i čitelnějším náboženským protějškem liberální EU je i katolicismus a římskokatolická církev jako instituce.

Proč je vhodný a zajímavý katolický případ?

Katolický pohled³ na evropskou identitu je vhodným případem z řady důvodů: Identita sama o sobě je v abstraktní, teoretické podobě téměř neuchopitelná i podle názoru

³ Práce se v empirickém případě zaměřuje na téma náboženského rozměru evropské identity, ovšem takto široké téma bylo nutno konkretizovat pro účely aplikace předloženého modelu a teoretických, resp. metodologických otázek. Práce proto pracuje záměrně se zaměřením na výrazně zúženou výseč problematiky – a to pouze ve vztahu EU a katolicismu. Poděkování patří prof. Veselému, který při tzv. malé obhajobě laskavě upozornil na riziko zavádějícího vyznění práce, v němž by byl katolicismus ztotožňován s křesťanstvím obecně. Autor si je vědom pestrosti náboženského profilu Evropanů, zejm. množství protestantských, židovských i nových neinstitutizovaných podob spirituality, které nejsou důsledně sledovány ne proto, že by byly méně důležité (kromě hlediska početního zastoupení), ale proto, že to rozsah a zaměření studie neumožňuje při zachování hlubší analýzy alespoň jedné z náboženských denominací a institucí.

zakladatelů sociálního konstruktivismu, Bergera a Luckmanna; nabízí se tedy dvě možnosti, doprovázet teoretickou práci rozmanitými příklady nebo zvolit jeden hlavní konkrétní případ. Katolicismus je dobrým případem, mj. protože ho na rozdíl od sikhismu či animismu intimně známe - včetně kulturního zázemí, lépe si jako Evropané představíme vztah mezi kulturou, politikou a náboženstvím na příkladu panevropské Křesťanské demokracie nebo naopak na rozdílech mezi liberálním menšinovým anglickým katolíkem a jeho konzervativním polským souvěrcem. Katolická církev je náboženskou institucí, která je unikátní, co se týče rozměru i centralizovanosti – a přesto nelze říct, že je katolicismus jednoznačně a snadno uchopitelný třeba ve vztahu k politickým otázkám jako je vztah k EU. Katolicismus jako příklad křesťanské náboženské tradice nám umožňuje poukázat na různorodé tváře náboženství: Nejenže naše úvahy posouvá za kliše náboženské identity jako zdroje fanatismu, nenávisti a násilí; znalost konkrétních věřících, charitativních tradic i bigotních excesů v naší imaginaci snáz překonává také primitivní hodnotící dichotomii pozitivní-negativní ve vztahu ke společenskému vlivu náboženství obecně. A to je užitečné právě dnes, kdy se zásadní součástí politického i privátního diskurzu stává stigmatizace náboženství a fundamentalismu, zatímco odborná veřejnost studuje intenzivně emocionální aspekt spojující fenomény islamofobie, kulturního rasismu, náboženské radikalizace a konverze radikálů. Zejména snaha pochopit a neutralizovat náboženskou radikalizaci je značná, stejně jako úsilí nově vymezit rozhraní náboženského a sekulárního – a na historické paralele se můžeme ptát, jakým ideovým vývojem prošel z dnešního pohledu radikálně okcidentalistický⁴, anti-liberální katolicismus od kulturních válek 19. století až k humanismu II. vatikánského koncilu? Tato historická dimenze nás zároveň vrací k tématu „vnější“ identity Evropy z pohledu katolického „semi-Other“, vnitřního protějšku.

Proč se zabývat koncepty v teoretické rovině?

Volba pojmů předurčuje optiku popisu i analýzy, přisuzuje důležitost určitým rysům skutečnosti na úkor rysů jiných. Ovšem volbou konceptualizace orientujeme nejen svoje výzkumné zaměření, výsledné poznání a jeho výklad; přinejmenším při výuce a při vstupu do veřejné debaty již také jednoznačně uplatňujeme svoji zodpovědnost a moc

⁴ Okcidentalismus ve smyslu práce autorů Buruma a Margalit, tedy jako negativní pohled či generalizace vůči představě Západu, resp. západní modernitě

interpretovat realitu. Výzkum MV jako celek je ze své podstaty oboustranně a úzce propojen i se sférou politickou. A diskurzivní moc (na státní, nadstátní a institucionální úrovni včetně strukturální moci mezinárodních norem) často přímo navazuje na prvotně akademické uchopení a definice konceptů. Nemusí jít pouze o výklad tradičních termínů jako bezpečnost, terorismus, válka/mír či suverenita a národ, jež se zhmotňují při výkonu politické moci nejpřímočařeji. Není pochyb o tom, že i diskurzivní moc interpretovat (ve vztahu k mezinárodní politice) tak politicky citlivé a normativně silně nabitě koncepty jako je *kultura*, *náboženství* a *identita* je nezanedbatelná.

Struktura textu, postup a metodologie

Text je vystavěn podle standardní logiky od diskuse nejobecnějších teoretických otázek k otázkám specifitějším, resp. k dílčím tematickým a specificky oborovým záměrům práce. A protože se spory o význam a analytické využití pojmů *náboženství*, *kultura*, *identita* odehrávají v mnohem širší aréně, než je samotné výzkumné pole oboru MV, sleduje i linie textu nejprve zásadní kritické otázky v nadoborové rovině (kap. 1). Na ně přímo navazuje vyjasnění teoretické pozice, tezí a návrhů autora (kap. 2) a ještě dále zaměření debaty na specifickou situaci v oboru MV (kap. 3). Po aplikaci na případy akademického diskurzu (kap. 3) a vztah evropské a katolické identity (kap. 4) se práce vrací k obecnějším výstupům celého výzkumu v poslední kapitole.

To je tedy základní logická linie textu ve velmi hrubých rysech. Představme nyní konkrétní postup práce podrobněji. Text nejprve v nejobecnější rovině tematizuje nároky na teoretický koncept, specificky pak v různých situacích (např. formulace teorií vs. výzkum vs. veřejná debata) a navrhuje rozlišovat nároky kladené na odborné koncepty v jejich odlišných rolích analytických, heuristických a praktických nástrojů (1.1.). Dále již diskutuje zásadní dilemata a kritické připomínky k ústředním konceptům, zejm. k pojmu náboženství, s ohledem na základní (ontologická, epistemologická) dilemata, diskutovaná v současné společensko-vědní literatuře. Druhá kapitola sleduje čtyři dílčí cíle: Stručně shrnout význam konceptu identity pro MV, vymezit vlastní pozici v kontextu alternativních pojetí konceptu identity, tematizovat hlavní metodologická (resp. epistemologická) úskalí za pomoci vlastního analytického modelu a jeho aplikace

specificky pro zohlednění náboženské identity v MV. Kapitola předkládá návrh modelového schématu k operacionalizaci politizovaných kulturních/náboženských fenoménů, a to nejprve jako přehledové schéma zastřešující odlišné aspekty a teoretické přístupy k analýze kulturního i náboženského rozměru identity, s navazující ambicí formulovat syntetický teoretický model. Následuje aplikace teoretického modelu specificky na případ náboženské identity – se zaměřením jak na jednotlivé již představené teoretické aspekty, tak na specifické atributy náboženského rozměru identifikace. Poté se diskuse přesouvá k výzkumu náboženských fenoménů v oboru MV. Součástí 3. kapitoly je i analýza využití a teoretické reflexe náboženské a kulturní identity v oboru MV, s použitím navržené typologie jednotlivých aspektů identity. Ve čtvrtém kroku (4. kap.) je náboženský rozměr identity a navržené analytické schéma aplikováno na případ interakce evropské a katolické identity, resp. specifických vazeb EU a katolické církve. Kapitola pátá (5.) spojuje poznatky zkoumaného případu opět s obecnějšími otázkami poststrukturalistické teorie k tématu náboženství a náboženských aktérů v MV. Specificky Jednotlivé na sebe navazující části jsou na sobě vzájemně závislé.

Metodologie

Z hlediska metodologie je specifická podkapitola věnovaná analýze oborového akademického diskurzu. Obsahuje mj. i podrobný rozbor metodologického postupu od definice záměru přes zdůvodnění způsobu volby výzkumného vzorku až k představení jednotlivých kritérií, která byla v průběhu analýzy brána v potaz. Použitá kritická diskurzivní analýza je zde aplikována přímo na akademický diskurz a je rozšířena o analýzu výzkumné praxe. Tento postup vychází z teoretického přístupu poststrukturalismu, resp. postmodernismu ve významu, jak je chápán v oboru MV⁵ – to zejména v tom, jak obrací pozornost k sociálně konstruované povaze poznání, včetně „odbožštění“ poznání vědeckého, které zbavuje zdání objektivitu a ahistoričnosti. Umožňuje „nové pohledy na základní pojmy výzkumu MV“ (Kořan 2009: 227) tím, že odhaluje, dekonstruuje, jejich vznik a vývoj i postupné posuny významu, poukazuje na vliv dobového, případně i

⁵ Názory na vztah mezi termíny postmodernismus a poststrukturalismus nejsou jednotné, viz např. postoj Davida Campbella, který termín postmodernismus ve spojení s poststrukturalismem odmítá. Pokud nejsou považovány přímo za synonyma, oba přístupy se prolínají a shodují v rámci postpozitivistických východisek (srov. např. Kratochvíl a Drulák 2009:224-228, 230). Autor této práce považuje rozlišení za užitečné

ideologického kontextu a na elementy subjektivity i nahodilosti při ustalování zaběhnutých definic i celých paradigmat.

Tento poststrukturalistický přístup ovšem neformuje pouze metodologii analýzy akademického diskurzu, ale prostupuje téměř celým textem jako jeho základní teoretické východisko. Postmodernismus jako poměrně otevřená kategorie zahrnuje řadu specifických přístupů jako např. analýzu zdůrazňující právě vztah mezi mocí a. Tento text z vědomí tohoto úzkého vztahu vychází, kalkuluje i s politickými následky použití daného diskurzu, včetně odborné terminologie. Následující kapitoly se ve shodě s deklarovanými cíli práce orientují spíše na praktické záležitosti pro obor MV: po úvodní kritické (dekonstruktivistické) diskusi následuje aplikace zkoumaných pojmů ve výzkumu, příp. při výuce a jejich analytické a metodologické možnosti.

1. NÁBOŽENSTVÍ A KULTURA JAKO KONCEPTUÁLNÍ A ANALYTICKÉ NÁSTROJE: KRITICKÁ DISKUSE Z NADOBOROVÉ PERSPEKTIVY

„... myslil jsem, že je potřeba učinit pravý opak a zavrhnout jako naprosto klamné vše, o čem bych mohl smyslit sebemenší pochybnost, abych tak viděl, nezůstane-li pak přece něco docela nepochybného ..“

Descartes, Rozprava o metodě (1637/1992: 8)

Explicitně náboženská či kulturní identita nepatří v oboru mezinárodní vztahy (MV) mezi typické ani běžné analytické nástroje výzkumu mezinárodní politiky. Nejsou jimi dnes, kdy kulminuje zájem o související problematiku a tím méně je lze historicky označit za koncepty v oboru tradiční či dokonce původní. Je proto přirozené, že zásadní a detailnější debaty ke konceptualizaci pojmů se dlouhodobě vedly a stále vedou primárně jinde, mimo obor MV – a to zejm. v antropologii, sociologii a religionistice. A přestože je ústředním zájmem této práce specifická situace a aplikace v oboru mezinárodních vztahů, nebylo by prozíravé ani poctivé omezit se od počátku na vnitrooborové diskuse a opomenout relevantní kritické debaty z těchto oborů, jejichž ústředním zájmem je naopak právě náboženství, resp. kultura.

Aplikace a operacionalizace (*náboženství*, resp. *náboženské a kulturní identity*) v rámci oboru MV vyžaduje samozřejmě specificky zaměřené, oborové posouzení (blíže zde kap. 3). Ovšem i rozvíjející se vnitrooborová debata na toto téma ovšem navazuje nutně na diskusi nadoborovou, přinejmenším v základních ontologických a epistemologických východiscích. Současná společenskovedná literatura poskytuje velmi rozporné odpovědi na otázku, jak, a dokonce zda vůbec lze koncepty *kultura* a *náboženství* využít k lepšímu pochopení a interpretaci společenských jevů. Hned na počátku proto vystavme samotné ústřední pojmy této práce období karteziánského procesu absolutní „dekonstrukce“. Toto skeptické zpochybňování v našem případě ovšem neposlouží ani k naprostému odmítnutí *kultury* či *náboženství* jako analytických nástrojů, ani k nalezení finální Descartovy optimistické jistoty o nezpochybnitelné pravdě. Konfrontace nám pomůže „vyhnout se pečlivě ukvapenosti a zaujatosti“ (Descartes 1637/1992:5) tak, aby v následujících kapitolách bylo s pojmy možné pracovat s vědomím všech rizik a zásadních kritických námitek, které se k těmto ústředním konceptům vážou.

Sama otázka, zda lze nějak obecně teoretizovat *náboženské* v MV (neselektivně, bez etnocentrické předpojatosti atd.), je zásadní a kritickou pro celou tuto práci - konkrétněji tedy, zda je možné obecně myslet a určit ústřední atributy být jen náboženské *identity*, případně zda lze alespoň rámcově formulovat určitý „pracovní klíč“ či schéma možných alternativních přístupů k operacionalizaci. Proto není představení zásadních dilemat konceptualizace z transdisciplinárního nadhledu samoučelné, ale naopak nutné pro vymezení pozic této práce. A to tak, aby nestavěly pouze na intuitivních předpokladech autora (či dílčích reflexí oboru MV) tam, kde mnozí specialisté poměřovali a poměřují svoje teze v ostrých kritických diskusích⁶.

V první řadě bude užitečné vyjasnit stručně funkce a nároky kladené na vědecké *pojmy* v odlišných rolích analytických, či konceptuálních, případně heuristických a praktických nástrojů. V této záležitosti se základní východisko tohoto textu opírá o přesvědčení, že i užitečnost a způsob uplatnění libovolného konceptu lze posoudit vždy právě v kontextu konkrétní role (výše zmíněné typy nástrojů) a typu situace (výzkum, re/formulace teorií, výuka, veřejná debata).

1.1. Koncepty v teorii, výzkumu, výuce a veřejné debatě: analytický, heuristický či praktický nástroj?

V ohnisku zájmu této práce stojí naše ústřední termíny (s přednostním zájmem o konceptualizaci *náboženského*), ovšem přinejmenším v této kapitole jsou to nutně i *koncepty* jako takové, ve své obecnosti. Jako „základní stavební kameny“ lidského myšlení (Weiskopf in Kaldis 2013) plní ve společenských vědách roli základních pracovních nástrojů. Ovšem jejich funkce závisí na kontextu užití i na přístupu uživatele: Jiná očekávání jsou s koncepty spojena při popularizaci vědy, jiná při konceptuální analýze, odlišná při formulaci teorií, popisu, kategorizaci či při výuce různých skupin studentů. Je-li v ohnisku zájmu této práce *konceptualizace*, resp. posouzení vhodnosti a promýšlení způsobů aplikace jistých *konceptů*, nelze se vyhnout vyjasnění základních otázek: jaká

⁶ V případě náboženství např. opakovaně na stránkách časopisu *Method & Theory in the Study of Religion* či *Culture and Religion* – a samozřejmě v řadě dalších publikací.

očekávání, případně kritéria, která na zkoumané koncepty klademe, a z jakých pozic v tomto smyslu předložený text vychází.

K uchopení libovolného konceptu vede několik cest, resp. rozcestí. První zásadní volbu představuje dilema udávající směr, jak k termínu přistupujeme: chceme zkoumat určitý *fenomén*, ideu či téma, k jehož pojmenování (subjektivně) pojem používáme – nebo nás naopak zajímají *významy a způsoby užití*, které se k danému pojmu (inter-subjektivně) váží? Stručněji řečeno, zajímá nás primárně „reálná věc za pojmem, resp. věc o sobě“ nebo právě „pojem sám“? Pokud vycházíme z představy určitého *fenoménu*, hledáme pojem či definici; pokud je východiskem *pojem sám*, sledujeme, jaké významy se k němu pojí, příp. jeho evoluci. Co se týče tohoto rozlišení přístupu ke konceptualizaci, v nejobecnějším ohledu můžeme rozlišovat mezi dvěma širokými tradicemi, *naturalismem* a *interpretativismem*,⁷ které se liší jak v názoru na vztah mezi „realitou“ a pojmem, tak následně v představách o ideální tvorbě konceptů a jejich definic (resp. v představách o kritériích pro posuzování těch již existujících).

Konkrétně termíny *kultura*, *náboženství* a *identita* spadají spíše do kompetence interpretativistické tradice. Jak se ostatně ukazuje v periodicky se vynořujících debatách, přísně naturalistické snahy o definování *náboženství*, *kultury* ani *identity* ke stanoveným a uspokojivým závěrům nevedou (uspokojivým z hlediska naturalismu). A zjevně ani vést nemohou – ani v nárocích na exaktní, univerzálně platné a definitivní vymezení pojmů, ani z hlediska jednoznačně, pozitivně prokazatelné explanační síly. To však neznamená, že se o takové uchopení fenoménů náboženství či kultury dál nikdo nepokouší a že tak nejsou náboženství a kultura chápány a využívány i v oboru MV.

Pluralita přístupů a případné spory ohledně nakládání s konkrétními pojmy v interpretativní tradici nespočívají v otázce, zda definice konceptu přesně zrcadlí „objektivní realitu“. Koncepty jsou využívány jako analytické a interpretativní nástroje –

⁷ *Naturalistický* přístup klade absolutní nároky na přesnost a empirickou podloženost konceptů a definic, stručně řečeno podle ideálu přírodních exaktních věd definujících fenomény či zákony objektivně se vyskytující nezávisle na vůli pozorovatele. Tyto nároky vycházejí ze zcela jiných (epistemologických) předpokladů než *interpretativistický* pohled běžný ve společenských vědách, jež nemohou ignorovat vzájemné působení mezi pojmem a sociální realitou, resp. mezi představami studujících i studovaných. Podrobně k základnímu rozlišení přístupu ke konceptům na naturalistické a interpretativistické např. Risjord (2014).

ale zároveň se samy stávají objektem historického a kritického zkoumání. Záměr takové analýzy se posouvá od klasického filosofického promýšlení významů pojmu či konceptuální analýzy (se zájmem o samotnou „věc o sobě“, příp. etymologii termínu) ke kritické reflexi způsobů (a limitů) v myšlení minulých i současných uživatelů pojmu. Jinak řečeno, pohled se více soustřeďuje na cíle, případně společenské či politické zájmy a následky ve vztahu k různým dobovým či alternativním interpretacím – než na „pouhý“ rozbor významu, sledující etymologicky či introspektivně logiku pojmu, jeho vývoj a hledání jeho podstatných významů.

S tímto hermeneutickým či postmoderním „kopernikovským obratem“ (King 2013) v zájmu o *koncepty* ovšem nutně nemizí otázky, jaké role a nároky tedy mají ve společenskovědním úzu (jako funkční nástroje) naplňovat. Protože hlavní záměr textu směřuje k aplikaci ve výzkumu/výuce/teorii MV spíše než ke snaze přispět do teoretické diskuse ve filosofii společenských věd, věnujme se pouze vybraným klíčovým problémům konceptualizace v MV a představme je ihned na konkrétních případech centrálních pojmů.

Prvním takovým problémem je paralelní existence několika různých funkcí konceptů jako akademických „pracovních nástrojů“, resp. požadavků na jejich využití. S tím tematicky souvisí i problém druhý, a to otázka uchopitelnosti, resp. odpovídající šíře konceptů, což je téma týkající se všech tří pojmů ústředních pro tuto práci (náboženství, kultura, identita). Pro oba problémy je zde navržen jistý způsob jemnějšího rozlišení. Záměr, resp. způsob využití konceptů uměle rozdělme podle typu akademických činností: (1) teoretická diskuse, resp. kontinuální re/formulace teorií a konceptů, (2) výzkum, aplikace a analýza s využitím teoretických konceptů, (3) výuka s pomocí konceptů, (4) diskuse ve veřejné debatě v konfrontaci s různým pojetím konceptů. Klademe-li např. studentům při výuce otázky „Jak náboženství ovlivňuje (transnacionální) politické vztahy – a jak lze tento vliv zkoumat/prokazovat/interpretovat?“ - narazíme na neuchopitelnou šíři konceptu, ostatně obdobně jako u konceptu „kultura“ či „identita“ a jiná očekávání ohledně definice než při formulování analytické kategorie.

Konceptuální nástroj poskytuje definice, umožňuje abstraktní myšlení a kategorizaci. Analytický nástroj je nejnáročnější na jasné vymezení, protože se stává perspektivou výzkumu, která musí být dostatečně konkrétní. *Heuristický* nástroj je nástrojem pro pracovní uchopení konceptu, které umožňuje jednak volnější zacházení s konceptem,

s menšími nároky na exaktní vymezení a ohraničení pojmu. Důležitým atributem je naopak otevřenost, smyslem je podpořit imaginaci při hledání možných otevřených řešení zejména při formulování nového konceptu, teorie či hypotéz ve výzkumu, obzvláště v situacích, kdy nelze nebo není praktické operovat s konkrétní exaktní definicí.

Taková situace nastává často i mimo úzce chápané akademické aktivity (výzkum, teoretické diskuse), a to ve veřejné diskusi či kam vědec jako veřejný intelektuál zasahuje – případně i popularizační činnosti či v poradenství. Specificky pro využití ve veřejné debatě tedy odlišuji od heuristického nástroj *praktický*. Termín odvozuji od termínu „praktické“ kategorie, ve smyslu, jak o ní hovoří Bourdieu (Bourdieu in Brubaker a Cooper 2000). *Koncept v roli praktického nástroje* tedy pro potřeby tohoto textu znamená situaci, kdy je v daném prostředí vhodné či nutné volnější využívání termínů, a to z důvodů srozumitelnosti, vyšší přesvědčivosti argumentů, případně v situaci, kdy nastává kolize významu odborného a „lidového/zlidovělého“ v obecné mluvě. Aplikaci těchto termínů e budeme věnovat v textu i dále, na různých místech – např. v souvislosti s otázkou v jakém formátu lze být maximálně zjednodušené, ale nezavádějící, významy pojmů kultura a náboženství šířit ve veřejném prostoru, aby se dostaly k širšímu okruhu veřejnosti. To souvisí s dilematem veřejných intelektuálů: měli by akademici aktivně vstupovat se svými interpretacemi do „normativních soubojů“ např. i v bulvárním tisku, a pokud ano – jakým jazykem? Liší se role analytického, konceptuálního a heuristického nástroje v jednotlivých oblastech akademických aktivit – u výuky, výzkumu, teoretické diskusi a veřejné debatě?

1.2. Koncept *náboženství*: série dilemat v kritické diskusi

V oboru MV jsou pojmy „náboženství/náboženský“ využívány obvykle neproblematicky až intuitivně. Pokud je nějaký koncept problematizován, tak je to ojediněle spíše *sekularismus*, resp. sekularistický přístup jednotlivých metod nebo i celého oboru. Naproti tomu v oborech specificky se zabývajících náboženstvím je s několika zásadními problémy spojován právě samotný pojem *náboženství*. Pokud je cílem tohoto textu tematizovat konceptualizaci *náboženské identity* v oboru MV, je tedy zjevně nutné nejprve se vypořádat s konceptuálními námitkami specialistů, resp. alespoň se základními body rozsáhlé odborné diskuse na téma problémy konceptualizace náboženství. Ta je spojena s kritickou reflexí a někdy i odmítáním konceptu náboženství. Někdy je zpochybňován

odkazem na přílišnou vágnost a neuchopitelnost, z níž plyne mj. i slabá explanační síla pojmu v roli analytického nástroje. Neméně přesvědčivé jsou i námitky kritizující sklony k selektivnímu a generalizujícímu chápání náboženství se všemi epistemologickými, etickými i politickými následky.

Zmíněné problémy budou pro naše potřeby formulovány jako série dilemat či přinejmenším rozcestí, na kterých se ocitá každý, kdo se pokouší fenomény náboženství vztáhnout k teoriím a výzkumu MV. Jde o základní rozcestí ontologická, epistemologická i etická, na nichž si někdy nevědomě a intuitivně, někdy vědomě i pracně volíme svůj přístup k náboženství – tím, jak definujeme a chápeme podstatu náboženství, zda jej vnímáme spíše jako fenomén *sui generis*, jako společenský konstrukt či především jako „pouhý“ pojem žijící v různých kontextech vlastním životem; zda věříme v určitou hlubší podstatu spojující různá náboženství a opodstatňující nás používat pro ně tento obecný pojem; zda jsme si vědomi, proč chápeme náboženství právě daným způsobem a jaké jsou limity a předsudky skryté v našem pojetí. Právě v případě, že jsou naše volby reflektované, lze je tematizovat jako již zmíněnou sérii dilemat a odpovědí na otázky:

- a) Máme vůbec používat pojem náboženství/náboženské?
- b) Pokud ano, jak – v jakém významu a s jakými aspekty a definičními znaky?
- c) A konečně poslední otázka se týká možností, jak náboženské fenomény operacionalizovat v případě, že jsme přesvědčeni o jejich důležitosti pro porozumění zkoumaným situacím v mezinárodních vztazích.

V této kapitole se věnujeme v rámci nadoborové diskuse prvním dvěma krokům, třetí krok je již specificky situován do oboru MV v kapitole následující. Zvolený přístup k zmíněným otázkám, kdy jsou vykresleny jako série dilemat/rozcestí (na cestě k uchopení vybraného výzkumného problému), umožňuje simulovat posloupnost rozhodnutí z neutrálního výchozího bodu.

První dilema konceptualizační praxe zní absurdně: máme vůbec používat pojem náboženství? Pojem *náboženského* je pevně zakořeněn v takřka každodenním úzu jazyka odborného i laického, stejně jako ve slovníku politickém, a dokonce i právním. Proto se snad může jevit váhání ohledně samotného použití termínu „náboženství“ jako neopodstatněné až nepravděpodobné, přinejmenším pro pozorovatele stojícího mimo

religionistické (a obecněji akademické) spory. Přesto se takové debaty vedou a argumenty v nich rezonující jsou relevantní i pro analýzu „náboženské dimenze“ mezinárodních vztahů. Je ovšem vhodné hned na počátku rozlišit škálu možných vyústění těchto debat a jejich důsledků pro diskurz oboru MV – účelem této kapitoly není snaha vnutit čtenáři volbu mezi dvěma extrémy. Naopak, mezi principiálním a poněkud radikálním odmítnutím termínu jako takového a úplným ignorováním celé poststrukturalistické/postmoderní kritiky existuje samozřejmě značný prostor pro volbu vlastní pozice, inspirovanou a poučenou.

Stejně jako se spory o smysl pojmu *kultura* nevyhnuly kulturní antropologii a sociologii, odehrává se od devadesátých let obdobná sebereflexe, (někdy až pro daný obor sebeohrožující) kritika ústředního konceptu *náboženství*. Nejprve se objevuje v oboru antropologie (např. Asad 1983, 1993) a religionistiky, resp. religious studies (zejm. Wilfred Cantwell Smith, Arnal, Fitzgerald, McCutcheon, teprve později proniká i do sociologie náboženství (Beyer 2003, Casanova)⁸ a dalších disciplín⁹. V souvislosti s univerzálně rozšířenými poststrukturalistickými a postkoloniálními přístupy se však postupně dotýká společensko-vědních/humanitních debat obecně a mezioborově (Saler 1993/2000; Asad 1999, King 2013, Cavanaugh 2008, Bergunder 2014) – včetně diskuzí zaměřených na politiku např. v rámci politické filosofie a MV (Bosco 2009, Fitzgerald 1997, 2009, 2011; Sheikh 2012).

Základní směry argumentace kritiků konceptu lze shrnout do několika kategorií: tážou se za prvé nejradikálněji (1) zda je vůbec *možné smysluplně* termín užívat v obecné abstraktní podobě zejm. s ohledem na hlubší ontologické, ale i ostatní námitky¹⁰, mezi něž patří i otázka, (2) zda je s obecným pojmem náboženství *vhodné* pracovat s ohledem na etickou stránku věci, s přihlédnutím ke konkrétním společenským a politickým okolnostem a

⁸ v českém prostředí v rámci sociologie náboženství viz. např. Vido (2011)

⁹ V případě náboženství např. opakovaně na stránkách časopisu *Method & Theory in the Study of Religion* či *Culture and Religion*

¹⁰ Různé ontologické pozice vztahované k náboženství, včetně epistemologických důsledků a argumentace „proti“ obecné kategorii náboženství jsou diskutovány v další podkapitole, stejně jako související problematika definic

možným následkům. A konečně, na předchozí kritiku navazuje i pochybnost (3) zda je *užitečné* termín používat jako účinný analytický nástroj.

Dilema konceptualizační praxe: smysluplnost, vhodnost a užitečnost obecného konceptu

Ke konceptu náboženství směřuje několik zásadních výhrad, z nichž některé jsou poměrně všeobecně uznávané, odlišují se spíše implikace, které jednotliví autoři ze situace vyvozují. V historii bádání o náboženství si přinejmenším obtíže s definováním náboženství uvědomovali mnozí myslitelé od Sv. Augustina až k Weberovi. Ovšem nejradikálnější současní kritici jako např. Fitzgerald, Masuzawa či Wilson navíc z různých důvodů navrhuji, aby byl pro vědecké účely problematický pojem zavržen jako nevyhovující. Vůbec prvním, kdo takový návrh vznesl, byl dokonce už v 60. letech Wilfred Cantwell Smith (1963).

První problém tkví podle radikálních kritiků v samotné snaze o zobecnění tak rozmanitých fenoménů jako jsou veškeré projevy duchovního života v mnoha různých kulturách, komunitách a epochách. Jinými slovy kritizují jako naivní, a navíc zavádějící považovat *náboženství* za obecný a univerzální - tedy domněle transkulturní a transhistorický koncept - a používat jej jako exaktní vědeckou kategorii. Matoucí je zejména právě ona samozřejmá víra, že význam, použití a představivost spojená s tímto (původně západním a křesťanským) pojmem zahrnuje rovnoměrně všechny relevantní fenomény s globální platností jak napříč různými spirituálními tradicemi a komunitami, tak nadčasově, v různých historických obdobích. I z hlediska aplikace v MV je na místě otázka, zda jsme schopni myslet a zpřítomnit si najednou všechny ony aspekty a projevy „náboženského“, kdykoli něco tvrdíme o náboženství obecně – případně, zda vždy každý neuvažujeme jen o naší dominantní představě či variantě náboženství a naše indukce tak vztahujeme k domněle univerzálnímu pojmu, ve skutečnosti však vycházíme z parciální zkušenosti, znalosti či imaginace. V obou případech je zpochybněna jak spolehlivost vypovídací schopnosti, tak vzájemné porozumění a shoda na významu konceptu.

Zdánlivým řešením se zdá být nahrazení či upřesnění obecného pojmu specifitějším rozlišováním mezi konkrétními náboženskými kategoriemi či tradicemi – jako je např. animismus, katolicismus, sufismus; ovšem při bližším pohledu ani v takovém případě problém kulturní, komunitní a individuální rozmanitosti významů či projevů *náboženského* zcela nemizí, jen se přesouvá k nuancím o řád jemnějším.

Navazující námitku, konkrétnější a dobře doloženou, představuje poukaz na eurocentrismus konceptu náboženství. Pojem vznikl v evropské tradici a je spojen s evropským historickým, kulturním, intelektuálním, a politickým vývojem. Řada genealogických výprav do historie užívání pojmu (např. Platvoet 1999, Cavanaugh 2009, ad.) mapuje nejen důkazy o úzu termínu *religio* (a dalších od něj odvozených) ale zejména sleduje posuny významů a kontextů, které se s pojmem vázaly. Koncept náboženství z tohoto pohledu tedy nejenže vytváří fikci univerzální, zastřešující kategorie, ale významově se logicky váže zejména s aspekty evropského křesťanství a pouze v kontextu jeho postavení v evropské společnosti. Pokud se pak v rámci pojmu *náboženství* objevuje jakási pluralita, jde nejdříve o „judeo-křesťanskou ekumenickou“ konotaci (Bergunder 2014: 252-254) v rámci abrahámovské monoteistické tradice, později rozšířenou na koncepci „světových náboženství“. Tyto ostatní nezápadní tradice už jsou ale automaticky vtisknuty do myšlenkového rámce pojmu *religio* vytvořeného pro a z křesťanství: s jeho specifickou centralizovanou teologií a společenskými aspekty, s důrazem na osobní víru, osobní soukromou volbu, specifické západní oddělení náboženského a politického, soukromého a veřejného, víry a pověry atd. Tak je pak zrozena západní představa hinduismu či buddhismu jako určitého myšlenkového celku, která je pojímána spíše jako jedna z podob náboženské víry, než např. soubor každodenních praktik, způsob života a imaginace. Navíc jak zmíněný buddhismus, tak ještě častěji např. lidové/tradiční (animismus, šamanismus) či nové neinstitucionalizované projevy spirituality někdy z eurocentrické představy náboženství úplně vypadávají, právě proto, že nesplňují určitá subjektivně vybraná kritéria (např. víra v boha). Ve výsledku např. náboženská mapa Číny či Japonska bývá vykreslována jako nenáboženská (ateistická), přestože nelze říct, že by zde lidová spiritualita neměla silnou pozici.

Specificky v anglosaském prostředí pak lze sledovat vyšší tendenci k protestantskému chápání náboženství, které se soustřeďuje nejvýrazněji na kognitivní aspekty, což je též kritizováno jako selektivní pojetí (např. Asad 2003). A s podobným kritickým rozбором pojmu náboženství se souběžně pojí zájem o pluralitu významů, s jakými je koncept spojován nejen v různých kulturních oblastech, ale i při překračování hranice mezi odborným slovníkem a běžným jazykem. Z tohoto hlediska je i pro vědeckou terminologii důležité kritérium, zda je pojem náboženství opravdu intuitivně a univerzálně rozšířen

v mimoevropských jazycích. Tedy nejde jen o porozumění tomu, jak je pojem „jinde“ chápán na základě jiné kulturně-historické a duchovní zkušenosti, které aspekty jsou selektivně akcentovány, nakořik je odlišná lidová i vědecká imaginace navázaná na pojem. Otázka stojí tak, zda je takové obecné označení vůbec přítomné a běžné v jazykovém úzu, má-li náboženství jasný ekvivalent v daném jazyce – a pokud ano, nakořik je totožný význam a výklad takového obecného slova (případně novotvaru vzniklého převodem ze západních jazyků). Není zde prostor pro lingvistickou analýzu ani na rozbor problematiky překladu sociologických pojmů - pro rychlou představu o pluralitě termínů a jejich konotací však stačí porovnat škálu nuancí ve významech a vyzněních u našich vlastních českých pojmů: víra, náboženství, spiritualita, duchovnost, zbožnost, vyznání, religiozita, kult, ritus, posvátno (příp. příbuzná či odvozená slova jako věřící, praktikující, pobožný, zbožný, duchovní, či negativně vymezené pojmy nevěřící, bez vyznání, ateista, agnostik, bezbožný, neznaboh, pohan, nekřesřanský atd.)

Všimněme si ostatně, že i pokud zůstaneme u samotného pojmu *náboženství*, vidíme, že v češtině je přímo asociován s pojmem Boha, což v jiných jazycích pravidlem není. Ještě víc jsou z perspektivy jazykového i mezikulturního (a mezikonfesního) „překladu“ problematické pojmy „Boha/bohů“, „Ducha/duchů“, víra/pověra či anglického „church“ atd. - kde i různý způsob zápisu, přepisu a zejména výkladu svědčí o hluboko vrostlé eurocentrické povaze nakládání s těmito domněle univerzálními obecnými koncepty. Obdobné upřednostňování „pravého a pravdivého“ náboženství (tedy křesřanství) se skrytě projevuje i v konceptuálním rámci *světových náboženství*, jenž se objevuje v 19. století. I tento navenek univerzalistický termín je ve skutečnosti „vnitřně hierarchickým klasifikačním schématem.“¹¹

Třetí, politicky nejvýznamnější bod kritiky obecného pojmu *náboženství* přímo navazuje na téma eurocentrismu a spočívá v problematizaci dichotomie *náboženské – sekulární*. Tyto dva koncepty se v západním kontextu vyvinuly jako neoddělitelně spjaté protiklady. To znamená, že stejně jako představa náboženského utvářela pojem sekulárního (až do jeho současného významu), tak i samo *náboženské* bylo definováno v opozici k nenáboženskému, politickému, sekulárnímu – a to právě v souvislosti s historickými

¹¹ Laborde: <http://blogs.ssrc.org/tif/2014/02/05/three-approaches-to-the-study-of-religion/>

etapami procesu oddělování náboženských a státních institucí. Moderní západní sekulární stát se svými principy je tak neodmyslitelně vtištěn do porozumění pojmu *náboženské/náboženství*, jak jej dnes chápeme. Je logické, že společnosti, které z různých důvodů nemají nebo ani nemohou mít zkušenost s oddělením náboženských a státních institucí, nesdílejí ani stejný kontext pojetí náboženství jako něčeho co může a má být osobní, neveřejné, oddělitelné od společenských a právních norem, symbolů atd. Je to zjevné tím spíš, když si uvědomíme, že i mezi jednotlivými západními společnostmi panují větší či menší nuance v představách populace o tom, co reprezentuje náboženství a jaký má vztah k věcem veřejným. Podobně v některých případech poslouží obgenerační srovnání jedné a téže západní země v rozpětí sta let, tedy řekněme pomyslná konfrontace představ současníků s populací z období 1. světové války.

Při pohledu do historie proměňujících se významů a užívání pojmu *religio* je také zjevné, že ani dnes nejde o ustálený pojem, a to ani na Západě. Z dlouhodobější perspektivy je možné sledovat posuny významu *náboženského* v dobových představách, jež se v praxi průběžně demonstrují, zhmotňují (reifikují) ve společenských konvencích, případně jsou i vymáhány státní mocí: působením na náboženské subjekty, praktiky i celou veřejnost. Právě stát zároveň krátkodobě až střednědobě význam pojmu fixuje – např. prostřednictvím (re)kodifikace a výkladu práva (vztaheného k náboženské svobodě, náboženským institucím atd.), případně formuje v rámci debat v prostoru politických institucí. Stručně řečeno, stát i dnes definuje a formuje hranice *náboženského*. Paradoxně to platí i pro sekulární státy, usilující o neutralitu či přímo jakousi izolaci od duchovních/církevních záležitostí; činí to právě oním explicitním stanovováním *de facto* i *de iure* mezi náboženské autonomie občanů i institucí.

Shrnuto tedy, chápání pojmu *náboženství* vždy nese stopy specifického konfesního, kulturně-historického i politického vlivu. Je pravděpodobné, že výsledná diverzita prostupuje i napříč subjektivními a selektivními pojetími *náboženství* jako odborného/analytického konceptu; jistě to však platí přinejmenším pro náboženství jako lidovou, či „praktickou“ kategorii (viz Bourdieu In Brubaker a Cooper 2000). Důkazy takovéto plurality významů představují už jen v samotné západní kulturní oblasti odlišné postoje jednotlivých liberálně-demokratických právních řádů ve vztahu k náboženské diverzitě (srov. např. Bramadat a Koenig 2010), resp. konkrétní právní normy v celé škále

témat od vzdělání po status a financování církví (viz. Robbers 2001, Doe 2011, k rozmanitosti sekularismu obecně např. Bader 1999; Cady 2010). Neméně podstatné jsou ovšem i nepsané normy, projevující se např. v nechápavých pohledech Evropanů (i mnohých Američanů) na spory ohledně kreacionismu v americkém školství, případně v odlišné míře ne/přítomnosti a ne/přípustnosti biblických odkazů v politickém diskurzu či samotných duchovních v politickém životě té které země. Ať už je *náboženství* definováno jako akademický konstrukt, diskurzivní proces, resp. proces utvářený každodenními praktikami, v očích kritiků má předstírání existence univerzálního významu a jeho aplikace svoje logické i etické vady.

Poslední, silnou argumentační zbraní proti obecnému pojmu náboženství je často (přinejmenším implicitně) právě etický rozměr. Pro potřeby tohoto textu rozlišme několik rovin kritiky, které jsou relevantní i pro mezinárodní vztahy: První je (a) hodnotící povaha pojmu náboženství, resp. asociací s ním spojených, jež vede mj. (b) ke stereotypizaci se všemi svými důsledky pro konkrétní instituce, jednotlivce a skupiny občanů i cizinců. Zároveň zde hraje roli i (c) politizace či přímo politická podstata definice náboženství v podobě spojení se sekulárním státem a na mezinárodní úrovni (d) vztahování vlastních představ o náboženství obecně k jiným společnostem. Tento poslední bod znamená mimo jiné promítání selektivního obrazu náboženství do předpokladů a formulací zahraničních politik, očekávání ve vztahu k vnitropolitickému uspořádání jiných zemí, definice předpokladů demokratického zřízení a další oblasti v mezinárodní politice mocensky zneužitelné či prostě nesoucí nezamýšlené následky.

Silný hodnotící prvek obsahují náboženské víry a systémy inherentně v představách dobrého, zlého, ne/čistého atd., případně v celých propracovaných etických kodexech. Ovšem i samo náboženství podléhá hodnocení jako hodnocený objekt, a to jak na úrovni jednotlivých denominací, idejí či praktik v rámci teologických, mezináboženských a etických sporů, tak ale i jako obecná kategorie. Některé hodnotící aspekty už byly zmíněny např. v souvislosti s hierarchizací vtištěnou do jazyka (např. víra/pověra, pohan, Duch/duch), jiné se váží na specifické konotace v liberálním, v marxistickém, neomarxistickém příp. postkoloniálním diskurzu. Plošné a otevřené kritické hodnocení vychází často z materialistických, racionalistických pozic odmítajících víru jako takovou,

případně v (neo)marxistické tradici přibývá navíc nařčení z manipulace a prisma mocenského nástroje v ideologické i materiální rovině.

Dilema ontologické a definiční

Předchozí pasáž shrnovala kritické odpovědi na první a zásadní dilema, vyjádřené otázkou, zda je tedy vůbec rozumné a vhodné používat obecný koncept *náboženství/náboženský* jako konceptuální a analytický nástroj. Pokud se rozhodneme pokračovat v užívání pojmu, (jako v případě tohoto textu – poučení předchozí diskusí a za podmínek, které budou specifikovány níže v závěrech kapitoly i celé práce), narážíme nezbytně na druhé zásadní rozcestí.

Tímto dalším dilematem je rozcestí ontologické a definiční, rozlišující základní směry v chápání povahy *náboženského*, od nichž se pak odvíjejí i různé způsoby vymezení konkrétních významů pojmu. Ani kladení otázky po obecné podstatě náboženství, ani související hledání definice není samoučelnou intelektuální kratochvílí teoretiků a encyklopedistů, nýbrž nutným krokem k vědomému užívání a posouzení pojmu. Je na tomto místě nutné přinejmenším k doplnění otázek vzešlých z podkapitoly diskutující kritiku konceptu náboženství jako takového, včetně návrhů na jeho úplné odvržení (např. kvůli přílišné vágnosti a empirické prázdnotě). Dále, kromě argumentu, že spory o pojetí náboženství v společenských vědách nejsou zdaleka uzavřeny (a sotva kdy budou), stojí před nutností volby, jak „náboženství“ operacionalizovat.

Ontologické otázky jsou v tomto textu zredukovány na základní, podstatnou pro porozumění náboženského elementu v mezinárodních vztazích. Vyjádřeno v nejprostší formulaci: *Co je (společnou podstatou) náboženství?* Kladení takového dotazu nás přivádí na pomyslné základní rozcestí, které nabízí několik diametrálně odlišných představ o podstatě náboženství (viz. schéma č. 1); zároveň souvisí s hledáním jeho definice. Snaha definovat představuje takřka odvěký dvojitý problém vymezit uspokojivě jednak co je „náboženské“ (a co již není) a tedy říci, jaké jevy a projevy za takové považujeme; a zároveň určit které fenomény (např. mezi duchovními a filosofickými tradicemi) řadíme mezi náboženství v plurálu (a které ne). Definicím a sporům jich se týkajícím se budeme věnovat níže v samostatné podkapitole, protože jde o důležitý výstup pro uchopení náboženství jako analytického nástroje. Především jsou debaty věnované definicím užitečné pro imaginaci badatelů a studentů, kteří se věnují spíše vztahu náboženských a

politických jevů, než primárnímu výzkumu náboženských fenoménů samotných – a to dokonce i v případě, že nakonec není žádná definice shledána dostatečně všezahrnující a přesná.

Pro analytické využití i pro definici *náboženského* je zásadní otázka, zda existuje nějaká společná hlubší podstata, substantiální charakter různých náboženství, který z jejich celku činí fenomén *sui generis* - nebo zda jde pouze o kategorii jevů, kterým z vnějšího pohledu přisuzujeme určité podobné funkce. Zcela odlišný pohled představuje třetí možnost, ontologicky i epistemologicky nejskeptičtější, která odmítá přisuzovat či posuzovat u konceptu náboženství jakoukoli hlubší existenci „za pojmem“: *náboženství* je studováno právě a „jen“ jako pojem, diskurzivní entita (akademická či lidová) - sociální konstrukt, jenž žije vlastním životem. Jaký je dnes akademický úzus? Podle socioložky Lindy Woodhead jsou dnes nejčastěji využívány tři pojetí: náboženství jako víra/význam; náboženství jako identita a náboženství jako „strukturované společenské vztahy“ (2011: 121), naopak oproti dřívějšímu oslabuje marxistické chápání náboženství jako ideologie a parsonianské zdůrazňující normy a hodnoty. Nastupují nové koncepty – náboženství jako diskurz či jako praktika.

Schéma č. 1: Způsoby chápání podstaty *náboženství*

- Transcendentálně založený fenomén, resp. lidem přístupná dimenze posvátna
- Psychologicky chápáný fenomén: osobní niterná imaginace, vazba a identita člověka, hledání smyslu sebe sama a interpretace světa a svojí role v něm, potřeba ontologického bezpečí
- Společenský, případně sociálně-psychologický fenomén – sdílený sociální konstrukt náboženského a posvátného
- Postmoderní reflexe: náboženství jako pojem. Sociální, resp. společensko-vědní konstrukt

Zdroj: autor

Spory ohledně nakládání s našimi centrálními pojmy (včetně jejich samotného uznání) se vedou spíše v otázkách jako například: jak se vypořádat s intuitivními, „lidovými“ (folk) významy pojmů (např. náboženství). Smí-li či naopak musí-li být přihlíženo i ve vědecké práci k úzu každodenního jazyka, který pracuje s široce sdílenými termíny jako se samozřejmými, přitom ale v rozmanitých významech a bez jasných hranic co vše se

pojmem rozumí. S tím souvisejí otázky, jaké role a nároky tedy mají koncepty ve společenskovědním úzu naplňovat.

Substanciální, výčtové a polythetické definice se snaží vymezit atributy, které libovolné náboženství charakterizují. Liší se samozřejmě jak ve výčtu atributů, tak v zásadní otázce záměru: zda je nutné vytvořit definici, která bude exkluzivní a jakýkoli fenomén, který chceme považovat za náboženství jí musí odpovídat – nebo zda pojímá definiční atributy jako možné, obvyklé, ale ne nutné. Docílit konsenzuální definice, která by pokryla všechna kritéria nutně přítomná u všech „systémů myšlení, které se obvykle nazývají náboženské“ (James 1922:31)¹² tímto způsobem je obtížné, ovšem citovanou polythetickou definici přináší např. Benson Saler (2000a, 2008). Např. Hervie (1999) poznamenává, že v současných podobách náboženství explicitně či implicitně ale vždy přítomno „vzývání autority tradice“.

Na úrovni rozcestí metodologických přístupů již se sledovaná trasa větví příliš košatě (srov. Hamplová, Hamar, Nešpor, Nešporová 2008) – jednak v závislosti na kombinaci rozhodnutí učiněných v předchozích teoretických dilematech, jednak v návaznosti na cíle konkrétního výzkumu. Jinými slovy, zahrnuje příliš možností, než aby je bylo účelné (z hlediska cílů této práce) sledovat všechny případné metody v plné transdisciplinární šíři. Tento krok proto už není nezbytný, naopak bude vhodnější věnovat se v dalších kapitolách už přímo aplikaci metodologických možností vhodných specificky pro výzkum MV.

1.3. Vazby mezi koncepty a společné problémy

Koncept *kultury* vystupuje v mezinárodních vztazích v několika kontroverzních rolích, ostatně stejně jako v ostatních společenských vědách. Jde o koncept problematický z mnoha důvodů – od resistance vůči nalezení konsenzuální definice až po zpochybňovanou schopnost něco vysvětlit¹³. Kritizován může být z několika zásadních směrů: sám o sobě je koncept příliš široký, analyticky v obecnosti neuchopitelný a

¹² Cit. in Bergunder 2014 (překlad do češtiny autor dizertační práce)

¹³ Rozsáhlou diskusi shrnuje v českém jazyce pod výstižným názvem publikace *Kultura jako všelék?* Hany Horákové (2012)

bezzubý. Kulturní jednotky nelze přesně vymezit, neboť jejich hranice jsou vždy sporné – a poslední bod kritiky je obdobný etické námitce u konceptu náboženství: tedy, že samo označování kulturních hranic má svoje politické konotace a mocenské následky, často neblahé.

Na druhou stranu vznikla v 20. století pevná a mohutná základna výzkumu a výzumných nástrojů pro studium, analýzu i komparaci „kultur.“ I v kontextu vývoje oboru MV hraje kultura důležitou roli jako doplněk v kontrastu s racionalistickou, pozitivistickou tradicí. Zároveň jde o koncept neohroženě přetrvávající jak v akademickém, tak ve veřejném diskurzu, dokonce snad s rostoucí dynamikou pronikající do každodenní mluvy.

Je tedy kultura víc než zjednodušený kognitivní model, teoretická abstrakce? Je nutné, užitečné nebo naopak nebezpečné ztotožňovat *kultury* s jasně ohraničenými, odlišitelnými, reálně existujícími sociálními entitami? Pohled na kulturu a míra pochybností o pevné zakotvenosti konceptu v sociální realitě v minulosti oscilovala a zřejmě prvním významným dilematem, kterému v současnosti čelí každý zájemce o „kulturní analýzu“, je nutnost volby v až propastné diverzitě akademického diskurzu o kultuře. Historie pojmu *kultura* je nejen historií sporů o definici, určení centrálních aspektů, možnosti měření a sílu kulturní determinace, ale také historií pochybností o analytické a interpretační hodnotě kulturní perspektivy.

V tomto smyslu dochází k paradigmatickým posunům v konceptualizaci kultury a kulturní identity, mj. se velmi odlišují (souběžně existující) zásadní představy o míře determinismu, fluidity či kontinuity *kultury* a ohraničitelnosti jednotlivých symbolických i sociálních entit, nazývaných „kulturami“. Všechny tyto otázky jsou přitom zásadní při volbě kulturní perspektivy jako analytického nástroje.

Kultura – identita

V mezilidských i mezi-skupinových vztazích funguje kultura jako bariéra, propast – i jako pouto, které spojuje a zavazuje¹⁴. Obvykle však není *kulturní rozdíl*¹⁵ sama o sobě tím

¹⁴ Např. Valbjorn (2008) zmiňuje metaforu pouta a mříže („*bond and bar*“)

¹⁵ Samozřejmě, že některé kulturní prvky samy v sobě obsahují konflikt (např. kanibalismus, šovinismus). Kromě nich kulturní rozdíl často implikují reálné omezení komunikace (kultura jako *síť významů*), či přímou neslučitelnost hodnot a norem při společném soužití – tyto problémy s diverzitou a pluralitou však

magnetem či rozbuškou, která determinuje náklonnost či animositu mezi dvěma subjekty. O té rozhoduje až oboustranná *identifikace* této odlišnosti a zaujetí postoje k ní¹⁶. Jinými slovy, pokud například dochází k mezi-skupinovým konfliktům, nehraje roli ani tak míra kulturní rozdílnosti¹⁷ jako spíše přístup k jinakosti a podoba střetu negativních stereotypů, očekávání a zájmů, způsob *identifikace* sebe sama a „těch druhých“, resp. postoj k rozlišení členů a nečlenů vlastní skupiny (tzv. *in-group* a *out-group*).

Použijeme-li tedy metaforu kultury jako *pavučina sdílených významů a symbolů* (Geertz 2000), spojující určitý okruh či síť lidí (rodina, etnikum, civilizace), je zřejmé, že i význam toho co znamená být mulatkou, muslimem či manželkou bývá do jisté míry sdílen kolektivně, alespoň co se týče postoje dominujícího v dané společnosti či subkultuře. „Kultura tudíž není vůči identitě neutrální, nýbrž je aktivní komponentou každé identity. Ačkoli každý z nás vstupuje do „dialogu“ s danou kulturou podle svých sociálních a biologických dispozic, není pochyb o tom, že kultura je zdrojem naší identity v tom smyslu, že vytváří „významy“ a „obsahy“ potřebné k tvorbě identity“ (Müller 2007, s. 788).

Dnešní situaci ovšem znepráhledňuje fakt, že jako jednotlivci žijící v moderních plurálních a částečně globalizovaných společnostech se účastníme mnohem většího počtu různorodých „sítí sdílených významů“ - tj. nejsme odkázáni pouze na jediný kulturní vliv prostředí, do něhož jsme se narodili, jak tomu bylo v tradičních společnostech. Zároveň si tak v mnohem větší míře sami průběžně *volíme* i vlastní identitu (resp. sbírku paralelních identit a sociálních rolí – paralelní „životní dráhy“ v životě osobním, profesním, volnočasovém), aniž bychom byli determinováni původem (tj. teritoriem a místní kulturní tradicí) v takové míře jako naši předkové. Přesto se stále pohybujeme v různých kulturních prostředích¹⁸ (nebo tak některé odlišné sociální prostory dosud alespoň vnímáme). Proto

nastávají a musí být řešeny i uvnitř každé myslitelné socio-kulturní jednotky – i mezi sousedícími skupinami, komunitami (které ve většině případů nežijí v konfliktu)

¹⁶ A následná interakce těchto postojů, symbolický význam konkrétních rozdílů, myšlenková asociace *identifikující* určité charakteristiky s určitou skupinou, a onu skupinu jako celek pak opět s konkrétními charakteristikami a očekáváními (pozitivně, neutrálně či negativně hodnocenými generalizacemi na základě zkušeností či představ)

¹⁷ Empirický důkaz předkládají např. Fearon, Laitin (2003): rozsáhlou analýzou dat za druhou polovinu 20. století ukazují, že etnicky a nábožensky pestrostřejší země neinklinují častěji k vnitřním ozbrojeným konfliktům než země méně pestré.

¹⁸ Jejichž struktura se možná stává proměnlivější, vymezená novými hranicemi sub-kultur zatímco jiné kulturní hranice blednou, ale jistě nesměruje k jakési celosvětově uniformní či dokonce westernizované kultuře.

je stále kulturní identita (na většině planety do značné míry i *tradiční kultura*) relevantním faktorem společenského, politického i osobního života.

Shrňme tedy, že stejně jako ve vztahu kultura-náboženství, ani v poměru *identity a kultury* nelze žádný z konceptů jednoznačně označit za nadřazený: každá identita je vymezena kulturně – a každé společenství nějak reflektuje svoji kulturu, identifikuje se s ní a je jí definováno; zároveň však je kulturní identita pouze jednou z vrstev osobních i kolektivních identifikací. Má tedy spíše smysl ptát se v čem tkví *kulturní aspekt* a specifikum kterékoli identifikace, než snažit se rozlišit které typy rolí či identit *jsou* identitami *kulturními* a které nikoli.

Kultura – náboženství

Jedním z východisek této práce je tvrzení, že náboženství a kultura jsou specifické a neredukovatelné plně jedna na druhou; zároveň ovšem platí, že při analýze (politizovaných) náboženských fenoménů musíme vzít v potaz i širší aspekt kulturní. Stručně řečeno, vždy je důležité zohlednit otázku „jak v rámci dané kultury náboženství funguje, jakou plní funkci?“ (Václavík 2008).

Pokud tedy hovoříme specificky o *náboženské identitě*, tak se ani úvahám o kultuře a identitě kulturní nevyhneme. Jednak bývají často náboženské fenomény interpretovány v rámci kulturní, resp. antropologické optiky. Ovšem i v případě, že zvolíme pohled jiný, pak se se splýváním kulturních a náboženských charakteristik setkáme nutně přinejmenším u aspektu připsaných, vnucených identifikací (resp. u vnějšího obrazu, který spoluvytváří identity každého subjektu). Jinými slovy představy druhých o náboženství, povaze a aktérství subjektů nábožensky definovaných vycházejí z určitých, byť někdy mylných, kulturních stereotypů (typicky vztah islám – arabská kultura). Veřejností velmi diskutované a často banalizované vztahy mezi náboženstvím a politikou zakládají nebezpečí stereotypizace – kdy jednání, kultura, identita, světonázory i sama existence obrovské a rozmanité množiny jednotlivců (např. muslimů, izraelských a amerických židů, atd.) je v představách Evropanů zploštěna na náboženskou příslušnost a ta navíc zaměněna za radikální a násilnou deviaci. Tato práce stojí na přesvědčení, že náboženství ani jako analytickou kategorii obecně nelze zredukovat na kulturní fenomén, jak bude rozvedeno níže; ale stejně tak nelze ani oddělit jej od lokální a národní (sub)kultury, lokálních či neoficiálních výkladů a praktik, včetně teologických a rituálních dogmat.

Dalším spíše praktickým argumentem, proč se zabývat kulturní i náboženskou identitou společně, je specificky výuka studentů MV, kteří se s „kulturními“ i náboženskými faktory setkávají obvykle v jednom kontextu, obvykle pod hlavičkou kultury (např. konkrétně i v bakalářském kurzu Kultura v MV). Výhodou je, že lze ukázat různé, i skrytější aspekty kultury a zejména u náboženství klást důraz na rizika generalizovaného pohledu na náboženství jako jediný zdroje identity i kultury. Specifickým příkladem mohou být laické i odborné diskuze na téma identity Evropanů, v němž se přirozeně snoubí představy a aspekty, identity Evropanů včetně náboženských, vnější obraz Evropy, ideové a politické vztahy římskokatolické církve a EU.

Nejproblematictější z limitů „kulturního“, pokud se zaměříme specificky na oblast náboženství, je otázka transcendentních vlivů, „posvátna“, atd. – např. křesťanský koncept „působení ducha svatého“. Nelze samozřejmě vědecky prokazovat existenci či neexistenci Boha či Ducha svatého – takové otázky stojí mimo zájem a možnosti společenských věd. Pokud ale chceme nahlédnout např. uvažování, světonázory i jednání věřících katolíků, právě (i identitu), musíme opustit horizont vymezený pouze výsečí prokazatelného. V optice věřícího křesťana pak řada (z hlediska vědy) kulturních artefaktů (jako např. Desatero, vztahy ve společenství věřících či kolektivní prožitky při bohoslužbách) nemůže být zredukována pouze na kulturní, antropocentrickou dimenzi. Zde nejde o prokázání či popření tohoto transcendentního limitu kultury – ale o připomenutí rozměru, který bývá v společenských a obzvláště politických disciplínách opomíjen či vědomě ignorován, protože se nachází mimo dosah vědeckého poznání; případně je vnímán jako možný objekt studia pro obory humanitní. Přitom i ze společenskovědného hlediska je podstatný a prokazatelný dopad na chápání limitů „lidského“, „kulturního“ v představách věřících; zejména pokud je cílem pochopit proces identifikace osobní i kolektivní.

Termínem, který odkazuje na specifický vztah mezi oběma koncepty je náboženská kultura. Nejde jednoznačně o podřízení náboženských fenoménů hledisku kulturnímu, ani naopak. Pojem „náboženská kultura“ představuje možnost, jak uchopit kulturní specifika určité náboženské komunity nebo zároveň vyjádřit skutečnost, že kultura jiné společnosti přechovává prvky vycházející z náboženství, které může, ale nemusí být vyznáváno všemi členy společenství. Taková interpretace vynikne víc než v generickém vyjádření při

konkretizovaném použití: např. katolická kultura, islámská kultura atd. Přesmyčkou ostatně vzniká obdobný, již konkrétnější pojem: kulturní žid/ křesťan/ muslim, což v podstatě odpovídá termínu sekulární či sekularizovaný žid/ křesťan/ muslim (atd.). Ač je sice kontext každého z uvedených případů jiný, obecný význam se nemění – tzn. „kulturním křesťanem“ bývá označen někdo kdo (již) do značné míry niterně nesdílí konkrétní víru (a obvykle ji ani veřejně nevyznává, což však nemusí být nutně pravidlem), ovšem s daným náboženstvím ho přesto pojí zvyky, rituály, kulturní kontext (např. slavení Vánoc, dodržování tabu vepřového atd.).

Pokud se vrátíme k uplatnění „náboženské kultury“ jako konceptuálního nástroje, má samozřejmě smysl heuristický (např. při výuce) v poukazu na souvislost – ale ne nutnou totožnost – kulturní a náboženské identity. Z hlediska analytického jde pravděpodobně o nejširší koncept, kterým můžeme souhrnně pokrýt jak sdílená specifika individuálních katolíků, tak kulturní rysy celých katolických společností. Protože se však význam a použití v literatuře konceptu rozcházejí, lze využít jeho vágnost vycházející z pojmu „kultura“ jako přednost a význam rozdělit do tří analytických kategorií a tím zpřesnit jejich vypovídací schopnost.

Rozdělení, které navrhuji, se zakládá na odlišení tří různých referenčních skupin, které se v některých případech mohou překrývat. První, celospolečenské pojetí *náboženské kultury* popisuje charakteristiky typické pro celé společnosti historicky s konkrétním náboženstvím spjaté. Druhé pojetí je spojeno úžeji a konkrétněji s komunitou věřících, resp. praktikujících – tj. například obrat katolická kultura v tomto pojetí může být vykládáno jako pokus vystihnout specifika subkultury katolíků v daném prostředí (na lokální, národní nebo i celoevropské úrovni). Třetí pojetí náboženské kultury je nejspecifičtější a vztahuje se k nejaktivnějším jedincům a skupinám. Zůstaneme-li u katolického příkladu, půjde o pokus charakterizovat prostředí s katolicismem se identifikujících sociálních hnutí, resp. organizací.

1.4. Východiska z debat

Navzdory všem výhradám vůči konceptu kultury či náboženství z poststrukturalistických či postkoloniálních pozic, se i jejich nejzarytější kritikové zajímají přinejmenším o to, jak tyto pojmy rezonují ve veřejném a politickém diskurzu, se všemi následky, které z toho plynou.

A pokud je kritika zaměřena na samotné základy kulturní analýzy, resp. na kulturu či náboženství jako nadužívané, zneužívané či zneužitelné analytické nástroje, je jejím záměrem zejména varování před riziky zavádějících generalizací, vyvážení a upevňování tzv. „odborných stereotypů“, esencialismu, orientalismu, atd.

Ovšem paradoxně právě post-pozitivistické přístupy, které kritizují „tradiční“ přístupy ke kulturní a náboženské analýze, připouštějí přítomnost „kulturního prvku“ ve své vlastní analýze také, ale v mnohem univerzálněji chápaném smyslu. Post-pozitivistická perspektiva nahlížení sociální reality pracuje s představou struktury či systému, které se v mnohém mohou překrývat s tím, co obvykle nazýváme kulturou. Problematický není ale žádný z těchto pojmů o sobě, ale interpretace vztahu mezi strukturou (systémově, holisticky chápanou kulturou) a aktérem – zda je vzájemně konstitutivní nebo determinanční. Hlavní riziko konceptu kultura tkví v tom, že minimálně v zlidovělé interpretaci přetrvává či přímo převládá představa o determinismu kultury, čímž zaplňuje místo po takto chápané rase (jež měl termín původně překrýt). Na tyto tradiční kulturalistické pozice míří kritika pro jejich determinismus, redukcionismus, tendenci konstruovat představu exklusivních uzavřených kulturních bublin, tedy přeceňovat jejich vnitřní homogenitu a opomíjet jak heterogenitu existující uvnitř každé společnosti, tak rysy prostupující a přesahující pomyslné hranice moderních ale i tradičně oddělených komunit.

Argumentace a obhajoba postmoderní může znít takto: je třeba zkoumat významy a mocenské souvislosti užívání termínů „náboženství“ – v ústech politiků či ve verdiktech ústavních soudů. Argumentace konstruktivistická pak: kulturní a náboženské fenomény i identita jsou nezanedbatelné pro to v sociální realitě podstatné – pro představy, jejich konstrukci, interpretaci, sdílení, internalizaci. Kultura je v tomto pojetí sama o sobě jak součástí sociální konstrukce politické reality, tak prostředím (strukturou) v níž se interpretace politicky relevantních jevů odehrává. Jakýkoli fenomén je možné vnímat jako „kulturní objekt“ (Griswold 1987) v podobě kulturních specifik, sdílených významů a imaginace, kolektivní paměti, vnějších obrazů i autostereotypů, obecně identit aktérů, jež se podílí na procesu formování zájmů, intencí i norem i jednání.

Z hlediska aplikace konceptu náboženství a kultura do MV, pokusme se závěrem této kapitoly rozlišit různé použití a kontext: heuristický a analytický záměr. Při využití kultury

jako heuristického nástroje nehraje primární roli přesnost, ale důraz na imaginaci – jak při výuce, tak i v jiných situacích. V této rovině jde v oboru MV stále ještě o rozvíjení sociologické/psychologické/teologické i politologické imaginace, co se týče vztahu náboženství-politika-kultura, resp. ohledně samotných kulturně-náboženských a s náboženstvím souvisejících jevů obecně. A zde je koncept kultury a s ním spojená inspirace antrologickými a jinými přístupy velmi cenná. S kulturní pluralitou se musíme vyrovnávat ovšem i při formulaci teorií a ve výzkumu. Ostatně, tzv. kulturní obrat se projevoval v společenských vědách nejpozději od 90. let slovy Skovajsy přesvědčením, že „porozumění politickým a sociálním jevům by bylo ještě neúplnější a nespolehlivější, než dnes je, kdyby společenské vědy zcela nebo převážně opomíjely faktory, jež lze považovat za kulturní.“ (2006: 15). Pokud nezpochybníme samu smysluplnost pojmu „kulturní“, není obtížné najít fenomény, které takto opravdu lépe vysvětlíme či interpretujeme; o to větší výzvou se může stát nalézání způsobů, jak v našem případě vazby mezi politickými a kulturními fenomény operacionalizovat a jak ty druhé jmenované uchopit a zkoumat.

Kritické otázky konceptualizace kulturní nebo náboženské analýzy tkví hlavně ve volbě úrovně analýzy a postoji k uzavřenosti, homogenity a hranic zvolených jednotek analýzy. Konkrétní příklad civilizace a civilizační identity. pro analýzu v mezinárodních vztazích koncept civilizace sám o sobě podle mého názoru nevhodný, příliš zaměřený na makro-úroveň, a tedy příliš zjednodušený, mnohoznačný a riskantní pro interpretaci jednotlivých (byť kolektivních) aktérů. To ovšem neznamená, že pojem civilizační identita je nutné zcela zavrhnout, naopak. Jednak je naprosto namístě právě v případě specifického vymezení: např. v podobě auto-stereotypu, kdy se s civilizační identitou jedinci, skupiny či instituce identifikují a sdílejí více či méně obdobné představy a významy, co to znamená. Za druhé je na místě s termínem operovat v jeho heuristickém pojetí: zásadní ale je, že musí být zřejmé, že jde pouze o pomocný nástroj naší imaginace, tedy ale s vědomím, že jde o zjednodušující.

Aplikace konceptu civilizace jako praktického nástroje je citlivější, protože ve veřejném prostoru se obvykle vyšší časové, příp. rozsahové omezení (přímo úměrné dosahu a sledovanosti masovosti masmédií) vysvětlit jemnější nuance pojmů. Stručně řečeno riziko reifikace civilizačních generalizací je vyšší, ale o to významnější může být i pozitivní dopad. Jednoznačně nelze vynechávat koncept civilizace při výuce, už proto, že je všude přítomen

ve veřejné debatě – ale tematizovány musí být výslovně i problematické aspekty použití konceptu, včetně etických. Vzdělání by určitě nemělo přispívat k šíření či přímo vytváření odborných stereotypů bez možnosti jejich kritické reflexe.

Hlavní smysl a otázky, které tato kapitoly předešlela, je možné shrnout takto: zda, proč ano, proč ne a případně jak máme využívat pojmy náboženství a kultura k analýze politických fenoménů. Po zvážení všech námitek uvedené výše jsou odpovědi z pozice tohoto textu následující řešení: centrální, široce sdílené termíny lze jen těžko ignorovat a úplně je nahradit také není ideálním řešením; zároveň se lze se vymezit proti primordialistickým, esencialistickým pojetím kultury i náboženství (kulturní a náboženské identity). Odpověď na otázku, jak pojmy používat, spočívá ve třech konkrétních bodech: prvním doporučením je již zmíněné rozlišení rozlišování rolí a situací, v nichž se koncept používá (výzkum vs. veřejná debata). Za druhé, vyvarovat se logických omylů častých při aplikaci kulturních či náboženských kategorií jako je zaměňování výsledků a dat pro různé hladiny analýzy. Tedy např. pokud se data kolektivní entity aplikují automaticky např. na konkrétního jedince; případně naopak z charakteristik několika málo viditelných jedinců je zobecněna kulturní esence celé skupiny či dokonce větší symbolické entity. Posledním bodem je pak rozlišit jemnější konceptuální nástroje, aby bylo zřejmé, které jednotlivé aspekty identity máme přesně na mysli a nedocházelo k zaměňování v této rovině.

2. NAVRŽENÉ MODELOVÉ SCHÉMA KE STUDIU KULTURNÍCH A NÁBOŽENSKÝCH IDENTIT¹⁹

„...když není v naší moci poznat názory nejsprávnější, máme se přidržovat názorů nejpravděpodobnějších; a dokonce i kdybychom nemohli rozpoznat, zda je více pravděpodobnosti v jedněch nebo v druhých názorech, máme se přece rozhodnout pro jedny z nich a pokládat je potom ne již za pochybné..“

Descartes (1637/1992: 6)

Jestliže u pojmů „náboženství“ a „kulturní rozdíly“ existuje alespoň přibližná shoda na významu přinejmenším v intuitivní rovině, v obecném jazyce – pak laické předporozumění českému výrazu „identita“ je v tomto ohledu ještě zastřenější, roztříštěnější. Pro odborný termín to může být samozřejmě i výhoda, když daný výraz nezatěžuje příliš dominantní laická představa, mnohoznačnost je bohužel v tomto případě nahrazena víc než bohatě v diskurzu akademickém i politickém. Přestože se obliba samotného termínu identita v humanitních a společenských vědách datuje až od druhé polovinu 20. století,²⁰ četnost a nepřehlednost přístupů k identitě narostla úměrně počtu zainteresovaných oborů (od psychologie po kritickou geopolitiku) i revolučních zvrátů ve filosofii společenských věd. Z ontologického hlediska se postupně navršila velmi nepřehledná kakofonie odpovědí na otázky po podstatě, původu a povaze identity, z čeho vychází, na čem založena: od představ primordiálních (identita získaná narozením do určité skupiny, s danými vlastnostmi, do daného těla), přes představy o postupném nabytí (identita vnucená, zasloužená, náhodně přijatá či svobodně zvolená nebo vyjednaná) až např. po transcendentální pojetí identity (boží vůle, osud, předurčení, karma). Obdobně pestrá je škála epistemologických odpovědí a zaměření a jak se o identitě něco dozvědět: zda se pokoušíme uchopit identitu samotnou, v procesu jejího formování nebo v historii sledované entity, zda odezíráme a pokoušíme se interpretovat momentální identitu z vnějších projevů (symboly, diskurz) či zkoumáme primárně spíše důsledky, působení identity jako faktoru či interpretace rolí, zájmů, jednání.

¹⁹ Části textu kapitoly využívají modifikované pasáže textu publikovaného dříve autorem (Doležal 2010)

²⁰ Za prvního vlivného „popularizátora“ termínu je považován Erikson a jeho text o krizi identity. Blíže k historii užívání pojmu Gleason (1983)

Se záměrem uspořádat přístupy k identitě tak, aby bylo návazně možné vyjasnit pozici, kterou zastává tento text, postupujeme dále v těchto krocích. Objasníme velmi stručně význam konceptu identity pro obor MV a v návaznosti na to budou tematizovány hlavní ontologické pozice, dilemata a jejich metodologická (resp. epistemologická) úskalí. Z toho přímo vyplývá cíl vymezit vlastní pozici v kontextu alternativních pojetí konceptu identity a následný návrh vlastního analytického modelu a jeho aplikace specificky pro zohlednění náboženské identity v MV.

Níže vyobrazené schéma č. 2 představuje sérii pomyslných dilemat, která definují základní pozice v chápání identity. Schéma je možno číst dvojím způsobem: jako klíč ke kategorizaci různých, velmi odlišných teoretických přístupů ke konceptu identity; případně i jako průvodce na cestě k volbě vlastního pojetí skrze sérii (ontologických a epistemologických) rozcestí, případně při hledání konkrétního vhodného způsobu výzkumu, vhodného pro studovaný případ identity.

Identita: ano či ne – a proč v MV?

Pokud zvolíme perspektivu „průvodce“, je třeba zmínit, že první zásadní dilema schéma nezobrazuje – jde o otázku důsledně diskutovanou už u konceptů náboženství a kultura, tj.: *Je smysluplné a užitečné pojem identity používat?* Přináší nějakou přidanou hodnotu k porozumění jednání, aktérství, politických a sociálních vztahů? Řada kritiků konceptu samotného (např. Berger a Luckmann 1966/1999, Cooper a Brubaker 2006, Fearon n.n., Bayart 1988) přináší protiargumenty, které se týkají zejména nevyjasněnosti, resp. absence jasných definic, pojmu jako v případě Fearonovi eseje vztažené přímo k oboru MV, případně tvrdí, že identity sama o sobě je v abstraktní, teoretické podobě téměř neuchopitelná (Berger a Luckmann 1966/1999). Malešević a Bayart ovšem specifikují kritiku i k směrem užšímu vymezení identity (etnická, národní, resp. kulturní), ovšem stále definovaným v obecné rovině. Text této kapitoly se právě riziku nejednoznačnosti a vágnosti obecného pojmu předejít, pokud možno přesným, vymezením jemnějších analytických nástrojů, tedy konkrétních aspektů identity (v teoretické rovině) a návrhem věnovat pozornost analyticky jednotlivým atributům konkrétních identifikací v rovině analytické a empirické.

Druhý argument, silně kritický vůči konceptu identity, je etický – a obdobně jako v případě *kultury* souvisí s rizikem generalizací a reifikací negativních stereotypů. Zde je ovšem třeba

rozlišit mezi různými pojetími identity: Jde o nastavení optiky, která vede zvláště v případě diskuse o kolektivních identitách symbolických celků, jako jsou civilizace, národy, etnika či menšiny zobecňování (často s neblahými následky) či k logickým omylům. Tyto logické omyly spočívají v směřování různých rovin analýzy, zaměňování různých typů entit nebo aspektů identity. Tedy např., že vlastnosti připisované symbolické entitě (např. civilizace) jsou deduktivně připisovány i libovolným jednotlivcům, domněle příslušícím k dané entitě.

Poslední „kacířské“ zpochybnění konceptu identity, které je z pohledu autora závažné natolik, že nesmí být opomenuto, se již týká přímo výzkumu mezinárodních vztahů. Jde o posouzení užitečnosti identity (resp. kulturní/náboženské identity) jako analytického nástroje. První krok vede přes stručné ujasnění, proč koncept vlastně používáme v analýze mezinárodních politických vztahů, tj. jaké významy v MV identitě přiznáváme – a v druhém kroku jde o otázku, zda je pro lepší porozumění politickým vztahům prisma identity opravdu přínosem. I pokud pomineme pozitivistickou kritiku, námitek proti konceptu se nabízí celá řada: např. nejasná terminologie i operacionalizace (jak výzkumu identity samotné, tak jejích politických projevů), otázka prokazatelnosti vazby mezi potenciálním vlivem popsané identity a výslednými zájmy, idejemi či jednáním aktéra – a v důsledku riziko nařčení ze samoučelnosti výzkumu identity. Pokud se zaměříme specificky na kulturní/ náboženskou identitu, přibývají automaticky námitky spojené se samotnými pojmy kultura a náboženství, předeslané v předchozím textu.

S tímto souvisí problém využití identity jako analytického nástroje. Pokud se hovoří o identitě subjektu, zakládá se na představě jisté heterogenity subjektů, které mají svoji jedinečnou identitu. Ať už jde o osoby nebo třeba státy (v kontextu MV), tematizací identity se upozorňuje na význam tohoto pojmu, který v češtině vystihují slova *svébytnost*, *jedinečnost* (případně sama *podstata* v esencialistickém pojetí), která vychází např. z rozdílné mikrohistorie subjektu, prostředí a rolí, jež se k němu pojí. Z této jedinečnosti vyvěrá specifická povaha, vzorce myšlení a jednání, specifické zájmy - jinými slovy tematizace identity subjektu zde znamená upozornění na nutnost přistupovat k aktérům jako k specifickým jednotkám, pokud chceme porozumět jejich představám, záměrům a jednání. Ona identita jako rovnost, stejnost se sebou samým se i zde projevuje či očekává v jisté kontinuitě subjektu, resp. v ztotožnění či přinejmenším v závislosti současného „já“

na předchozím „já“. Pokud se ovšem soustředíme na identitu jako *totožnost*, sledujeme hlavně onu stejnost, identičnost na základě určité homogenity uvnitř skupiny, případně přiřazení k určité kategorii a charakteristiky sdílené s jinými subjekty.

Základní ontologické a definiční rozcestí

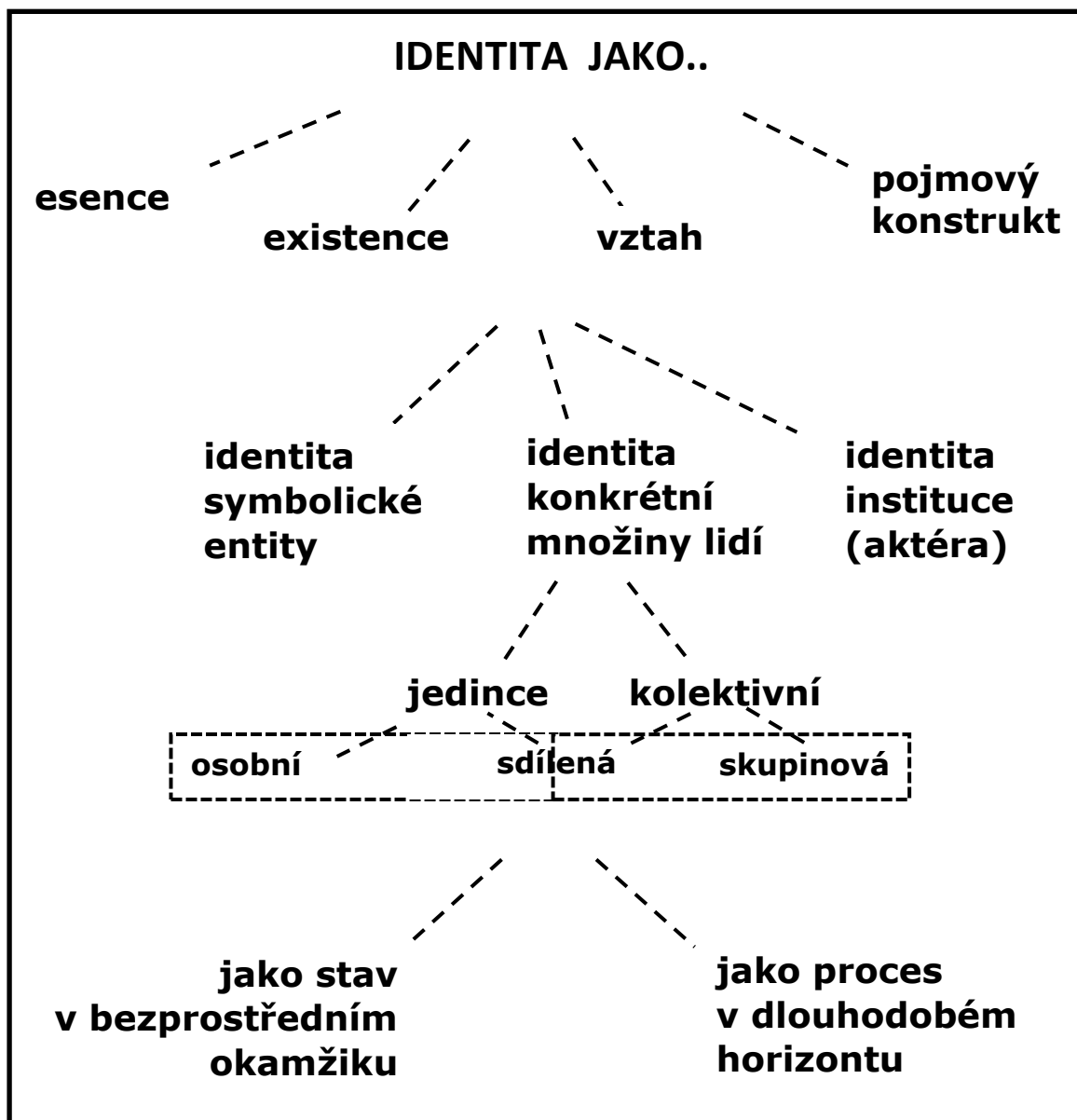
Převládá-li přesvědčení o užitečnosti využití identity, schéma č. 2 rozlišuje několik zásadních rozcestí v ontologickém (a epistemologickém) založení identity. Stručně shrnuto, schéma postupuje od definiční otázky „co je identita“ (nahore), přes následující „kdo je subjektem“ až konečně k otázce časové perspektivy – sledujeme-li vývoj identity jako proces nebo okamžitý stav (dole). Žádná z otázek ovšem není nutně primární ani podružná, naopak každá z rovin předurčuje zásadním způsobem chápání identity i možné způsoby poznávání.

Pokud hovořím o odlišení esence a existence, odkazuji na nejdelší tradici ontologických sporů o povaze bytí a jsoucn (blíže např. Hemelík 1998), probíhající v různých podobách od antických kořenů řecké a evropské filosofie, přes dispute středověkých mystiků a scholastiků až po moderní empiriky, resp. existencialismus či fenomenologii v 20. století. Esencialisté, ve stručnosti, tvrdí, že podstatou každého jsoucna, (například i našeho já) je *esence*, podstata, daná charakteristika. Moderní interpretace *existencialismu* naopak vychází z představy, že každého člověka jako subjekt nedefinuje nějaká *a priori* daná a trvalá substance, ale naše vlastní představy, projekce, kterými neustále vytváříme či přetváříme své momentální *já*, a tyto projekce realizujeme a potvrzujeme vlastní existencí, myšlením, konáním. Tato perspektiva se samozřejmě může aplikovat nejen na osoby, ale i na aktéry obecně, tedy i na identitu kolektivních subjektů: stačí připomenout slavnou Renanovu tezi o národu jako každodenním plebiscitu.

Protože *esence* vychází z dané a neměnné povahy subjektu, není pro náš účel nutné dál odlišovat jiná ontologická rozcestí – protože ať se pohybujeme na úrovni identity jedince nebo abstraktní symbolické entity (např. civilizace), ontologicky jde pořád o stejnou, *a priori* danou podstatu, která je objektivní, určující a primární pro všechny složky identity dané entity. Tj. např. představa sebe sama či pohledy protějšků jsou v této perspektivě pouze odvozené, sekundární projevy oné esenciální podstaty. Naopak, identita jako *existence* či *vztah* odkazují shodně jednak k možnosti vývoje a změny, ale také k jiné podstatě, tedy jinému ontologickému založení – a to ve světě představ. Identita jako vztah je fenoménem existujícím, zpřítomňujícím se, vždy neoddělitelně od konkrétního vztahu:

vzájemného vztahu subjektů či vztahu subjektu vůči struktuře – případně ve vztahu subjektu k určitému identifikačnímu atributu: vztah k bohu, místu, ve vztahu k určitým praktikám, objektům, představám jako jsou např. selektivní interpretace historie atd.) *Vztah a existence* se odlišují tím, že vztah je primárně inter-subjektivní fenomén (se svojí subjektivní polohou), zato v případě *existence* jde o niterný, subjektivní zdroj identity (existencialistická projekce), který je ovšem nerozlučně spjat s vnějšími projevy *existence* – s jednáním, naplňováním existencionálního potenciálu svobody, jímž je identita subjektu spoluustavována. Jinými slovy *existence* je chápána v tomto textu jako kombinace jevové (behaviorální) a ideové složky: existenciální identita vychází přímo ze subjektu, který je definován svou aktivitou, resp. tím, jak naplňuje svoji projekci budoucího já. Tato identita je tedy vždy otevřena změně.

Schéma č. 2: Klíč k výběru či stanovení pojetí identity: hlavní ontologická a epistemologická rozcestí



V případě *vztahu* jde o povahu identity intersubjektivní povahy, pokud jde o vazbu k jiným subjektům (příp. subjektivní či subjekt-objektový vztah, pokud jde o identifikaci vázanou na objekty). Co se týče epistemologie, tedy možností našeho poznávání identity, platí, že jak existence, tak vztah mohou být metodologicky uchopeny a zkoumány jak v subjektivní perspektivě, tak intersubjektivně (např. diskurzivně). V případě existence jako osobní, niterná projekce jednotlivce či diskurzivně sdílená projekce kolektivního subjektu; jež je zároveň v druhém případě jde o subjektivní reflexi sebe sama ve vztahu, případně vztahu

jako takového – nebo opět projevy vztahu v diskurzivní rovině. Vnější projevy identity (chápané jako vztah dvou subjektů či subjektu vůči skupině) mohou nadto samozřejmě studovat svými metodami i pozitivistické přístupy (např. fyzické projevy dominance, zastrasování, závislosti atd.). Obdobně to platí pro identifikaci spočívající ve vztahu k specifickým pozorovatelným činnostem, prostředím či objektům.

Subjekty

Co či koho zkoumáme, chceme-li něco zjistit o identitě konkrétní entity? Tato zdánlivě banální otázka je dalším klíčovým rozcestím: např. náboženská identifikace jedinců spočívá do značné míry v subjektivním mimo-diskurzivním prožívání, které se může, ale nemusí projevit při analýze diskurzu. Perspektiva metodologického individualismu, zaměřená na subjekt, může být využita i při studiu sdílené identity – pokud se zaměříme např. na identifikaci s určitou ideou, přesvědčením ve vybrané sociální skupině či kategorii. Zásadní je zde právě uvedené rozlišení: sociální kategorie může zahrnovat subjekty s obdobnými charakteristikami, které ale nutně nevytváří skupinu, komunitu, s vnitřními vazbami umožňujícími interakci a komunikaci mezi členy. Na druhou stranu, konstituci jednotlivých aspektů identity kolektivního subjektu (např. autostereotypy o sobě jako skupině) si lze jen obtížně představit bez komunikace, jako pre-diskurzivně dané.

Dále jde také o schopnost rozlišení dvou typů entit: entit symbolických (např. Západ, islámská civilizace, atd.) a entit společenských (konkrétní množina lidí) a identitu unitárního aktéra (stát či jiná organizovaná instituce, jíž připisujeme subjektivitu a aktérství). Hodláme testovat rozšíření charakteristik *a priori* ztotožňovaných s určitou abstraktní symbolickou entitou (např. katolicismus a vybraný definiční znak)? Nebo chceme naopak objevit homogenní i heterogenní rysy, kterými lze popsat vybraná množina lidí (např. spiritualita občanů ČR)? V prvním případě hrozí riziko, že se stáváme zajatci vlastního předporozumění, která kritéria (praktiky, hodnoty, atd) a jejich specifikace jsou definiční např. pro katolicismus. Na druhé straně potřebujeme vždy pracovat s určitými modelovými, zjednodušenými koncepty a koncepty jako „katolické hodnoty“ představují *praktický nástroj* (ve smyslu předchozí kap.) – tj. praktický konceptuální rámec, přestože zjednodušený a modelový. V případě, že jde o snahu charakterizovat přesně vymezenou skupinu či kategorii lidí, posouváme se k metodologickému individualismu s jeho výhodami i nevýhodami; a zůstává platná

otázka volby kritérií, která zamýšlíme zkoumat, příp. sociologicky měřit. I interpretace výsledků konkrétně kulturní či náboženské identity nabízí škálu přístupů: zaměříme se na autentické rysy a projevy (odlišující entitu od jiných, ale ne nutně většinově rozšířené), nebo naopak právě průměrné či dominantní rysy, případně snaha zachytit plný obraz, tedy celou škálu včetně marginálních či extrémních projevů.

Dlouhodobá /procesuální perspektiva a okamžité/ stavové působení

Hledisko dlouhodobé perspektivy nebo okamžitého stavu je zásadní pro aplikaci konstruktivistických pozic: zajímám-li se o utváření identity, vidím vždy její sociálně konstruovaný charakter; ovšem z krátkodobého hlediska je v dané situaci každá sociální konstrukce objektivní, zhmotněnou realitou. Uvedeno na příkladu: dlouhodobě jako konstruktivista vím, že se wendtovská kultura anarchie a s ní spojená otázka důvěry může vyvíjet – ovšem pro člověka stojícího na bojišti v Syrii je podstatná momentální konstelace moci v jeho bezprostředním okolí. Obdobně jako jsou i identity rasové, náboženské z dlouhodobého hlediska vyjednávány a konstruované – ovšem v bezprostřední situaci může jedinec či skupina podléhat naprosto konkrétní vnucené interpretaci a následkům z dané role plynoucím.

Další z metodologických výzev tedy představuje otázka fluidity, nestálosti, resp. situovanosti momentálního identity. Nejde přitom pouze o dlouhodobou změnu či proces proměny a vývoj, na který se jako na předmět studia zaměřují konstruktivistické přístupy. Konstatujeme-li nejprve s T. H. Eriksenem (2007), že identita je vždy *relační a kontextuální*: tj. kdykoli říkáme, kdo jsme, vždy máme na mysli určitý konkrétní *vztah* - relaci, ztotožnění či vymezení se, uvědomění si *sebe* - vůči někomu jinému (běloch, zajatec, zástupce jazykové menšiny) v *kontextu* určité konkrétní situace (hranice, parlament, bojiště, zpověď). V různých situacích a v závislosti na sociálním okolí si tedy uvědomujeme jiné vrstvy své identity, ale zároveň tatáž identifikace může mít vždy jiný *význam* (žid v plné synagoze vs. žid v Berlíně 1940).

Kulturní, kognitivní i psychologický potenciál pro projevy jednání i myšlení je široký a je-li identita vždy relační a kontextuální, otázka zní: co se zpřítomní v dané chvíli, které nás zajímá reakce vybraného aktéra? Jaké významy, v jakém kontextu, jaké obrazy, emoce? Které obrazy překryjí jiné, které vůbec nebudou přítomny? A také, které z mnohočetných identit subjektu se v daném konkrétním kontextu, vztahu a situaci projeví výrazněji, které

vůbec (genderová, národní, profesní)? To představuje metodologicky těžkou uchopitelnost na úrovni jedince – což samozřejmě neznamená, že v daném momentu rozhodnutí nehrálo roli. Mapováním kulturního, narativního, diskursivního kontextu „stahujeme smyčku“ k uchopení omezené racionality (bounded rationality), ovšem momentální pohnutky, okamžitou konstelaci dlouhodobých i okamžitých impulzů, zájmů a identit v okamžiku rozhodnutí – interpretujeme pouze v modu pravděpodobnosti nebo selektivně. Rozhodovací proces kolektivního aktéra probíhá zdánlivě přehledněji, společná identita i zájem je vyjednáván diskurzivně, tedy pozorovatelně – nicméně v posledku např. právě stát jako kolektivní aktér zásadní pro MV, ponechává řadu rozhodnutí na několika málo jedincích s jejich komplexními identitami a dalšími pohnutkami.

Pro srovnání konfrontujme na závěr této sekce navržené schéma č. 2 s pohledem jiných autorů, konkrétně shrnutí, které zvolili editoři příručky k teorii a výzkumu identity (Vignoles a kol 2011:8). Identifikuje tři základní rozdíly, dodnes nejvíce rozdělující výzkumníky a jejich teorie: Jsou to odlišné přístupy v otázkách, zda identitu vnímají jako osobní, relační nebo kolektivní; zda je chápána jako poměrně stabilní, „tekutá“ či neustále se proměňující – a konečně zda je „nalezená“ (discovered), nebo konstruovaná osobně či kolektivně. Kromě toho, že nezahrnuje okrajové pozice (esencialistickou a post-strukturalistickou, orientovanou na reflexi užití konceptu jako diskursivního nástroje), lze konstatovat, že všechny klíčové typy identit jsou pokryty i v právě představeném schématu zásadních ontologických rozcestí.

2.1. Pětidimenzionální modelové schéma identity

Každý pojem je užitečný jako analytický nástroj pouze pokud napomáhá k porozumění zkoumaným jevům a funguje jako srozumitelná symbolická zkratka. Zacházení s abstraktním konceptem *identity* nese celou řadu rizik: mj. neshodu na významu, neuchopitelnost v celé jeho šíři, další zamlžení debaty místo jejího osvětlení. Může být proto praktické soustředit se zvláště na jednotlivé aspekty identity. To ostatně často

činíme: uvažujeme o identitě v různých významech, aspektech jednotlivě. Ať už z důvodu srozumitelnosti i teoretického vyjasnění pojmu analytických a z důvodu přehlednosti, tak kvůli nutnosti použít jiné metodologické postupy při „ohledávání“ různých aspektů konkrétního případu identity. Důvody k tomu jsou vědomé i nevědomé - jedním z nich může být přesvědčení, resp. chápání pojmu identity v jednom užším významu (např. identity jako esence, primordiální, neoddělitelná vlastnost subjektu).

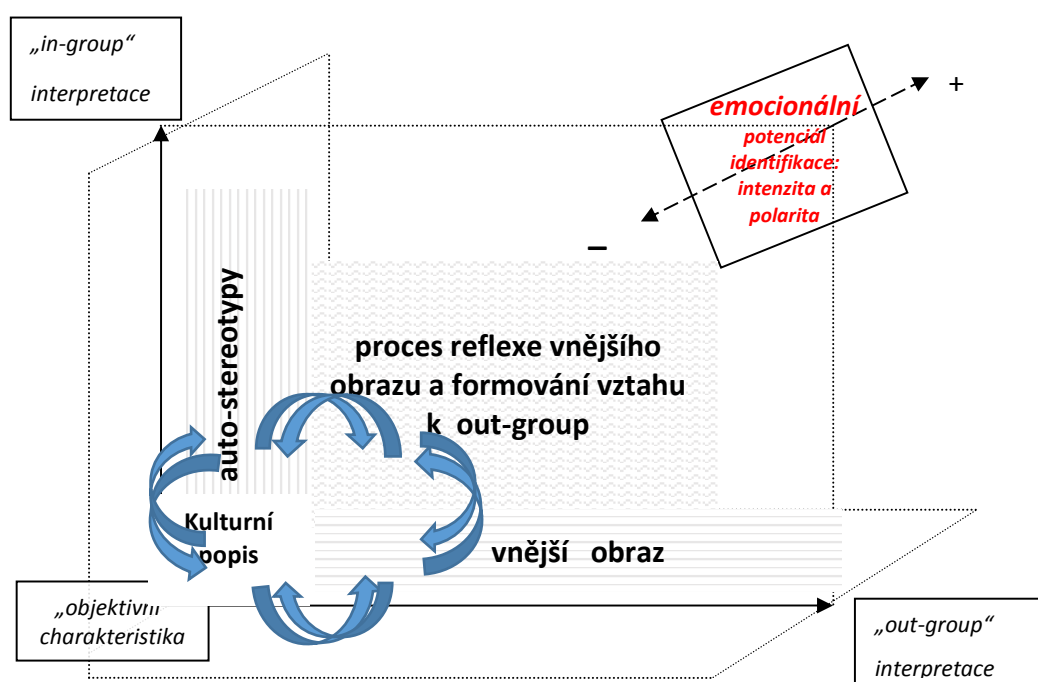
Takto uměle oddělené, jednotlivé „složky“ identity neexistují samostatně, představují spíše různé úhly pohledu na jeden organický celek a vzájemně se prostupují. Ovšem povědomí o „anatomii“ je bezpodmínečně nutné pro chápání funkcí tohoto celku.

Následujících pět modelových aspektů identity je zároveň i pět prolínajících se, ne však zcela identických významů tohoto pojmu – v nichž bývá používán i ve veřejném a politickém diskurzu. Dynamika modelu spočívá v tom, že jsme si vědomi kontinuálního procesu vzájemného ovlivňování jednotlivými aspekty: vlastní představy o sobě samém (nebo kolektivně sdílené auto-stereotypy u kolektivní entity) jsou konfrontovány s vnějším obrazem subjektu, který je vytvářen v myslích jeho jednotlivých protějšků nebo sdílen v daném společenství/prostředí.

Tyto obrazy jsou proječovány ve vzájemných vztazích, ať už řečovými akty nebo akty fyzickými - nebo mohou samozřejmě působit i bez vědomí subjektu a ovlivňovat jeho roli, pozici či status v daném sociálním prostředí skrze strukturální vlivy. Někdy je možno definovat klíčový protějšek, tzv. „significant other“, který pro studovaný subjekt představuje obzvlášť důležitý referenční bod při utváření a definování vlastní identity (historicky např. Němci pro Čechy): ať už se vůči němu vymezuje pozitivně či negativně. Ovšem volba referenčního subjektu či společenství závisí pouze na zvolené výzkumné otázce.

U kolektivních entit sociální psychologové pracují s termíny in-group a out-group, čímž je myšlena jistá imaginární hranice, jejíž potřebu zřejmě cítíme v důsledku sociobiologického dědictví našeho druhu. Vytváření nebo i jisté střežení této hranice a následné diskriminační jednání je jednou ze základních charakteristik skupinového chování nezávisle na tom, zda jde o náhodně rozdělené množiny (děti ve třídě) nebo společenství definované stejnými zájmy či představami.

Schéma č. 3: Rozlišení pěti různých perspektiv, v nichž lze zkoumat identifikační atributy a dynamiku jejich vzájemného provázání



Identifikačním atributem je míněn jakýkoliv rys či charakteristika, která je se subjektem spojována - ať už subjektem samotným nebo vnějšími pozorovateli, protějšky (the others), případně odbornou veřejností. Příkladem může být atribut „viditelné nošení křížku na krku“. Ústřední otázky, které má ve schématu č.3 představený heuristický model pomoci zprostředkovat pro vědeckou imaginaci, jsou tyto: (a) Jak je tento atribut interpretován, resp. jaký význam je mu přiřknut, v různých aspektech identity, tedy v interpretacích samotného subjektu, jeho protějšků, v reflexi tohoto dialogu obrazů (the others/significant others)? Zároveň (b) dynamická složka poukazuje na propojení a vzájemné ovlivňování v dlouhodobém horizontu. A konečně: (c) jakkoli se v postpozitivistickém diskurzu bráníme glorifikovat vědecké poznání jako objektivní a absolutně pravdivé, v kontextu s debátami o post-faktické době je přinejmenším pro účast ve veřejné debatě důležitou rolí vědce zdůraznit či přímo obhájit váhu vlastních tvrzení vzešlých ze seriózního výzkumu (a konfrontovat alternativní interpretace - tzv. alternativní fakty – vydávané názorovými oponenty nekriticky za objektivní skutečnosti). Proto poslední z vybraných otázek zní: Nakolik se odlišuje naše znalost daného atributu od interpretace rezonující významně ať už v autostereotypech (např. národní mytologii) nebo v zažitých

stereotypech, sdílených protějšky subjektu. V rámci schématu č. 3 jde o vizualizaci pomyslné vzdálenosti od bodu nula na osách vedoucích od ideálu objektivní skutečnosti k volněji, resp. nedoložitelněji ukotveným interpretacím. Konkrétním extrémním příkladem je tedy nejen snaha určit, nakolik rozšířená je představa židů obětujících krev nemluvnat, ale také se vyslovit k tomu, nakolik tento atribut židovské identity (přítomný pouze ve vnějším obrazu) kontrastuje s kulturní/sociologický popisem, tedy s naší znalostí praktik zkoumané entity.

Schéma č. 3 je určeno pro několik účelů: (1) primární dispozice i forma pomyslného grafu má za cíl poskytnout prostor pro základní osy vedoucí od ideálu objektivní, podložené znalosti sociálních faktů – k interpretacím méně a méně podloženým, resp. nedoložitelným. Atributy identity jako je vlastnictví konkrétního pasu nebo znalost konkrétního jazyka budou tedy na pomyslné škále blíže bodu nula než např. nedoložitelné představy o národním charakteru či ještě dále umístěné prokazatelně falsifikovatelné charakteristiky, připisované danému subjektu/ skupině. Dalším záměrem obr. č. 3 je (2) vizualizací zpřítomnit společně všechny základní dimenze či významy pojmu identita, které jsou dále nazývány jako „aspekty identity“ - a pojmenovat je intuitivními termíny (níže jako aspekty A až E): tj. sociologický profil subjektu jako (A), autostereotypy jako (B), vnější obrazy – stereotypy (C), proces jejich interakce v podobě sebereflexe subjektu (D) a konečně dimenze emocionální, která je relevantní napříč předchozími dimenzemi (E). Následuje detailnější charakteristika a diskuse k jednotlivým aspektům.

Aspekt (A) se týká sociálních faktů o subjektu/skupině/sociální kategorii, lze říct, že jde o aspekt, jenž je pro naše poznání nedosažitelný ve svém plnosti – ostatně jako všechny další aspekty identity. Ta sociální fakta, která můžeme o získat, jsou momentálním kulturním či sociologickým popisem, vědeckou interpretací studované entity. Pokud ovšem vycházíme z představy, že (kulturní/náboženskou) identitu potřebujeme jako užitečný konceptuální nástroj, který nám pomáhá porozumět motivům, zájmům a jednání aktéra či kolektivního subjektu - jsou např. hodnotové orientace či členství v náboženské organizaci logicky důležitým prvkem v mozaice, která dohromady tvoří výsledný komplex identity. Pro interpretaci specifík zkoumané entity/aktéra je podstatná i tato rovina, tj. co možná nejméně selektivní znalost sociálních faktů s ní spojených. (odlišená od jejich interpretace zainteresovaných sel. Je pak zřejmé, že některé atributy Hodnocení této

kategorie je odvislé od teoretického postoje k ontologii identity: Pro esencialistu jde právě o onu „esenci“, tedy pravý základ a samu podstatu, z níž vychází identita jedince, skupiny i symbolických entit. Problémů tento přístup skrývá několik: význam dalších aspektů je na jednu stranu podceněn – autostereotypy, vnější obraz i identifikace jako emoční vazba se buď se v této perspektivě překrývají s jádrem identity jako jeho druhotné efekty – nebo se v případě odlišností logicky jeví jako subjektivní zkreslení či omyly.

Do kulturního popisu se silně projektuje tendence subjektivně určit a zdůraznit „typické, charakteristické“ rysy (identita jako „objektivní“ charakteristika, totožnost skupiny). Tomuto pokušení není nutno podlehnout – výskyt určitých vlastností jevů lze vždy interpretovat jako dlouhodobě proměnlivé významy; přestože krátkodobě mohou mít velmi determinální charakter. Může jít např. fyzické či jasně odlišitelné atributy členství²¹ (vlastnictví pasu, trvalý pobyt, místo narození, jméno, znalost jazyka, barva pleti, viditelné kulturní symboly) či ne tak snadno měřitelné atributy, přesto charakteristické a podstatné zejm. z hlediska kulturní analýzy (např. sdílené hodnotové orientace, dominantní postoje a diskurzy, náboženská přesvědčení, demografická, kulturní či genetická charakteristika²² všech členů atd.). Je lhostejné jestli o dané charakteristice subjekt nebo ostatní subjekty ví, považuje ji za typickou. Přísně vzato je i lhostejné zda danou charakteristiku můžeme jako pozorovatelé (či věda obecně se svými nástroji) pozitivně potvrdit jako „objektivní“,

²¹ Základní otázka *analýzy* identity je, jak již bylo řečeno výše, zda „hledáme“ k dané identifikaci skupinu a její přesné vymezení (*kdo je a kdo není* Čech?) - nebo zda si naopak klademe otázku *co (zda-li něco) určitou danou skupinu identifikuje* (např. co spojuje obyvatele Latinské Ameriky). Tyto hranice skupin jsou obvykle v průběhu času proměnlivé, vymezení probíhají interakcí všech pěti aspektů, proto jde o model dynamický. Esencialistické či primordialistické přístupy k identitě obvykle zdůrazňují zejména aspekt A, resp. jeho přirozenost a prioritu. Konstruktivistické přístupy zcela oprávněně poukazují na to, že podstatné je ne to, co je „pravda“, ale čemu věří námi sledovaní aktéři – tedy, že žijeme v sociální realitě a jednáme podle našich představ; z této perspektivy naše identita, tj. zejm. kým se jevíme, cítíme být *může doznávat* neustálých proměn. Ovšem, fakt že např. *národ* nevznikl z jednoho praotce a jde pouze o proměnlivý myšlenkový konstrukt neznamená, že neexistuje nacionalismus a vlastenectví. Tj. dokud dostatečný počet lidí sdílí esencialistický přístup ke kultuře, věří v přirozený či dokonce rodový původ „národů“ či „národních charakterů“ (nebo dokonce v primordialní spojení genů či fyziognomie a povahy jedince a kultury) - existují tyto koncepty v sociální realitě a odrážejí se v jednání jednotlivců, skupin i států a jejich norem a aktivit, čímž jsou tyto představy a jejich důsledky neustále potvrzovány, obnovovány, re-konstruovány. „Kdo rozhoduje o tom, co je a co není skupina? Určitě ne antropologové, jejichž relativistické názory na fluiditu a difuzi kultur, účelové využívání etnicity a konstruktivistický přístup k identitě se neseťká s uznáním etnických vůdců a mobilizátorů politiky identity“ (Garapich 2007, s. 265).

²² Genetická či jakákoli jiná „objektivní“ charakteristika jedinců (představ zařazených do skupiny (v této modelové typologii abstrahujeme od epistemologie a neomezené metodologické možnosti) se samozřejmě může velmi odlišovat

vypovídací schopnost může mít např. i vyhodnocení pravděpodobnosti výskytu, u kolektivních entit statistické údaje k tvrdým datům atd. Tento aspekt naopak nepředstavuje nutně určení, které rysy jsou „objektivně“ charakteristické nebo dokonce definiční – protože vymezení hranic skupiny už patří do aspektů interpretačních; Konkrétní zjistitelné, popsitelné či změřitelné rysy lze samozřejmě označit za *specifické* – ovšem na základě srovnání s charakteristikou jiných subjektů, ne na základě interpretace.

Zařazení aspektu A do stojí na dvou autorových předpokladech: Za prvé, (1) v krátkodobé perspektivě je sociální realita neměnná a objektivizovaná, tzn. pokud se soustředíme na statický „snímek“ zachycující realitu jedince či společnosti v dané situaci, jsou i všechny sociální konstrukce fixované, v daném okamžiku neměnné, neovlivnitelné a naopak objektivně působící. Pokud tedy chceme porozumět situaci a jednání subjektu (resp. společnosti či státu) a procesu formování jeho identity, musíme vzít v potaz i daný stav. Jakkoli i náš vlastní pokus o nestranný popis bude subjektivní a interpretativní, přesto je vhodné náš vlastní popis „stavu subjektu“ odlišit od hlediska subjektu samotného (aspekt B) a ostatních aktérů (aspekt C). Konkrétně jde v tématu náboženské identity např. o projevy fyzické existence subjektu (provádí-li náboženský rituál s určitou četností, nosí-li náboženský symbol a další pozorovatelné projevy, které sociologie náboženství řadí mezi „behaving“). Je samozřejmé, že i člověk započítaný sociologem jako pravidelný návštěvník kostela může chodit obdivovat umělecká díla a šátek na hlavě mladé dívky může být spíš módním či politickým výrazem než znakem náboženským; tím spíš je důležité analyticky odlišit ony jevy samotné (tj. v samostatném aspektu A) od interpretace těchto jevů subjektem či jeho okolím. Nejdůležitějším argumentem je právě to, že některé projevy, jež subjekt s náboženstvím nespojuje, jsou mu okolím do vnější interpretace jeho identity připsány či vnuceny: někdy naprosto mylně (kříž či šátek může sloužit jako módní doplněk, nikoli náboženská sebeidentifikace), jindy silně reduktivně či (typicky ztotožnění různorodých světových názorů s celou skupinou). V každém případě jinak podstatné či nepodstatné v různých aspektech identity, což propojuje u každé celý model – od neutrálního popisu vyskytnuvšího se kulturního či fyzického rysu (A), přes jeho interpretace (B, C) až po míru jeho důležitosti či nedůležitosti z hlediska emocí a potenciálu k politizaci, sympatii, antipatii, polarizaci atd. Aspekt F pak v sekulárním popisu identity zcela absentuje, v náboženské/spirituální interpretaci zastřešuje jako zásadní

významotvorný faktor identity každého jedince, resp. určuje význam každého jevu, jednání i situace – tedy prostupuje rovněž všechny ostatní aspekty identity a re-interpretuje je z hlediska teologického/duchovního/transcendentálního. Druhým východiskem (2) je následující odlišení pozic: esencialistická selektivní interpretace „charakteristických“, typických znaků pro danou skupinu (např. občané ČR) či symbolickou entitu (Češi) – a pokus o vědecké zpracování vybraných kulturních rysů, jednání, představ bez záměru hledat esenci, homogenizovat a přespříliš generalizovat.

Aspekty (B) a (C) jsou z ontologického hlediska shodné – jde v obou případech o představy, osobní či sdílené. Přesto se logicky liší dopad jejich na subjekt i značná heterogenita vnějších obrazů v závislosti na referenčním protějšku. Aspekt (B) představuje *sebereflexi subjektu/skupiny/sociální kategorie: (inter)subjektivní sebe-vymezení a interpretace, auto-stereotypy*. Ve vlastní skupině sdílené reflexe a představy o jednotlivých bodech aspektu A; zároveň kolektivní paměť a mýty (od vědecky verifikovatelných až po zcela smyšlené), interpretace společné historie, života a činů předků, náboženská interpretace původu atd. Autostereotypy jsou epistemologicky specifické v tom, že přinejmenším v případě jedince jde o subjektivní představy, existující a vytvářené sice v širším sociálním kontextu, zakotvené v interpretacích a významech sociálního prostředí; ovšem jde zároveň i o rovinu identity „před-diskurzivní“, kterou někteří autoři odmítají.

Pokud zohledníme dvě časové roviny, pak v horizontu okamžiku, tedy za daného situace, „stavu“, působí atributy zprostředkované ostatními dimenzemi jako objektivizované, v krátkodobého hlediska pro subjekt samotný neměnné. Ovšem právě dimenze autostereotypů je do jisté míry jako jediná v moci subjektu – jaký svůj obraz, atribut si právě zpřítomní, jakou budoucí existenci projektuje. Aspekt C je pak *vnější obraz a interpretace skupiny*, zvenčí přisouzená identita, stereotypy vycházející z představ a postojů (dojmů, zkušeností, předsudků) jiných skupin ve vztahu ke skupině zkoumané (opět ve všech libovolných bodech již zmíněných). I v oboru MV jde o poměrně rozšířenou optiku: otázka image, stereotypizace, role a vlastnosti připisované okolím; liší se jen představy o subjektivním či intersubjektivním založení těchto stereotypů.

Právě aspekt D představuje právě komplex intersubjektivních procesů - interakce obrazů a proces vzájemné konstrukce Self-Other (identita jako odlišení se, vymezení se) a zároveň i sebedefinování v interakci s významným protějškem (signifying other), propojení

vnějšího obrazu a představy o sobě, včetně naší reflexe jak si myslíme, že nás vnímá okolí – i jak na to reagujeme. V oboru MV tuto logiku formování identity proslavil např. Neumann ve vztahu Evropy vůči Rusku/SSSR (Neumann 1996, Neumann 1999). Aspekt D se tedy vyznačuje *Interakcí auto-stereotypů a vnějšího obrazu*, reflexe názoru „zvenčí“, „nastaveného zrcadla“ – a reakce na ně ať např. ve změně či posílení postoje vůči „těm druhým“, příp. posunem vlastního sebe-vymezení a významů či rysů v aspektu B, příp. i A.

Aspekt (E) odkazuje k *emocionálnímu, vztahovému rozměru identity, který má potenciál aktivizovat subjekt (jedince či sociální skupinu). Je důležitým převodníkem mezi představami a jednáním, důraz může být kladem buď na odhadnutí dlouhodobého potenciálu (k polarizaci, mobilizaci atd.) nebo na aktuální intenzitu a polaritu emotivního pouta, vztahu, identifikace*. Pozitivní či negativní emotivní náboj vázaný na kterýkoli z atributů v rámci libovolného aspektu schématu. S různou intenzitou pohání mimo jiné dynamiku celého modelu: emoce mobilizují, případně jsou využity k mobilizaci, k zaměření pozornosti na určitý atribut identity. Emotivní náboj vede k zaujetí postoje a činům, resp. transformacím v jednotlivých aspektech ve světě představ i jejich „hmotných důsledků“. Jako příklad takového důsledku je např. změna pravidel pro získání občanství v návaznosti na změny v intenzitě vymezení se proti jiné skupině, či akce na obranu či podporu hodnot, symbolů považovaných za „svaté“ či ohrožené). Tento emotivní a mobilizační potenciál identity je tedy zásadní jako pomyslný (obousměrný) převod mezi kulturní a politickou dimenzí osobních a kolektivních identifikací: pocity libosti či nelibosti, loajality, solidarity či sounáležitosti, ochota jednat ve prospěch či neprospěch skupiny určují mj. intenzitu a charakter vnitroskupinových i mezi-skupinových vztahů²³, důvěry a samozřejmě i samotné jednání. Lze si ho představit jako prostorový, třetí rozměr modelu, jenž svou pomyslnou plasticitou rozlišuje míru, resp. sílu emocí: od uctívání, hrdosti, ztotožnění, sympatií přes lhostejnost až ke strachu a nenávisti; konkrétními vyjádřeními jsou případy xenofobie i xenofilie, entocentrismu, rasismu, zrcadlové koncepty orientalismu E. Saida a okcidentalismu (Buruma, Margalit 2005) či islamofobie,

²³ Důležitost rozlišení emotivního rozměru lze ukázat na zásadních rozdílech mezi následujícími negativními postoji: současné vzájemné francouzsko-anglické posměšné anekdoty vs. veřejná rétorika v srbských a chorvatských médiích před vypuknutím války, příp. anti-amerikanismus projevovaný symbolickým ničením vlajek - nebo mrakodrapů.

antisemitismus a nejrůznější agresivní dogmatismy náboženského či sekulárního charakteru.

Emocionální náboj a síla identifikace se neprojevuje pouze vůči *out-groups* a vůči vlastnímu společenství a jeho členům - ale s různou intenzitou i v postoji (identifikaci) k nejrůznějším atributům (fyzickým či nehmotným) k nimž se váže naše identita, na nichž více méně silně lpíme (či proti nimž se naopak vymezujeme). Například i k nejrůznějším atributům religiozity²⁴ či při ztotožnění se s určitými hodnotami. Jak jednotlivé *náboženské fenomény*, tak *sdílené hodnoty* se z hlediska navrženého analytického modelu projevují ve všech aspektech identity a budou také v dalším textu podrobněji charakterizovány.

U náboženské identity lze diskutovat o nutnosti zařazení aspektu F, který by otevíral specifický prostor pro transcendentální rovinu identity. Z hlediska sekulární vědy lze samozřejmě jakoukoli ideu Boha, představu o božím vztahu k jedinci či skupině, „vyvolenému národu“ atd., zařadit mezi již popsané aspekty – jako součást auto-stereotypů nebo naopak jako součást obrazů, které o skupině existují v představách ostatních. Ovšem je-li cílem porozumět a interpretovat představy aktérů „zevnitř“ a budeme-li se držet předpokladu, že náboženství je z různých důvodů kategorie *sui generis* – *můžeme v závorkách model identity sledovat tak, „jako by Bůh byl“*, stejně jako ho jako součást jejich reality vnímají zkoumaní aktéři. Pak je namístě zkoumat např. teologické výklady toho, jakou roli hraje daný aktér v „božím plánu“.

Vědeckými nástroji nemůžeme transcendenci jako takovou studovat, ovšem z hlediska studia náboženské i obecně lidské identity, ji (nějak) zohlednit naopak musíme. Hraniční argument pro studium božského/spirituálního/transcendentálního elementu lze formulovat také takto: o transcendentních záležitostech o sobě, včetně existence bohů, nemůžeme říct vědecky nic, ani je potvrdit nebo vyvrátit – a v tomto kontextu je tedy možné s jejich existencí v modu pravděpodobnosti počítat, jako u jakékoli jiné neproověřitelné skutečnosti.

²⁴ Např. představa Boha, osobní vztah k němu, víra, vztah k idejím konkrétní teologie, sounáležitost se společenstvím, dodržování tabu, modlitba a další rituály intimní či veřejné a kolektivní, vztah k symbolům – příp. i předkům, zakladatelům, institucím atd.

2.2. Model poststrukturalistický a argumenty pro model syntetický

Možnosti využití schématu se odlišují, podle toho, na kterou se ze čtyřech základních akademických činností (výzkum, re/formulace teorií, výuka a veřejná diskuse) se zaměříme. Představené modelové schéma lze tedy chápat jako přehled kategorií (pro kritickou teoretickou diskusi či pro výuku), jako metodologický rozcestník, příp. jako analytický nástroj. Z hlediska výzkumu, konkrétněji, může tedy schéma sloužit jako přípravný, heuristický nástroj k předběžnému posouzení různých aspektů identity a volbu některého z aspektů; případně následně jako analytický model pro studium vazeb mezi jednotlivými aspekty.

Podle autorova mínění jde ovšem nejen o schéma či kategorizaci přístupů, ale rovněž o dynamický teoretický model, využitelný jako analytický nástroj. Prvním argumentem pro status modelu je právě vnitřní dynamika a vztahy mezi aspekty identity: nejde jen o výčet, ale o anatomii procesu identifikace a otázky, jak různé složky interagují. V zájmu zachování teoretické konzistence modelu, představí následující odstavce nejprve konzistentně post-positivistický model, který aspekt A konstruuje jako obraz subjektu ve vědecké interpretaci. V dalším kroku posoudíme argumenty pro syntetický model, který v případě atributů náboženské identity operuje i s představou epistemologicky plně nepostižitelné reality; uvažuje substantivní atributy, které z krátkodobého hlediska působí na situaci aktéra jako fixní a zejm. poskytují přinejmenším heuristický a praktický nástroj pro kontrast mýtů a vědeckých tvrzení o povaze subjektu.

Konzistentní post-strukturalistický model

V zájmu zachování konzistence postpozitivistické perspektivy, lze aspekt A chápat ne jako objektivní skutečnost, „plný a pravdivý stav“, ale jako další z interpretací – odraz sociálních faktů v zrcadle vědeckého poznání, např. sociologického popisu (a nevyhnutelně i interpretace). Konzistentní post-strukturalistický přístup nabízí nejen výhodu a pohodlí setrvání v rámci jednoho paradigmatu, ale také zajímavou výzkumnou perspektivu: zaměření na roli, jakou sehrává vědecké poznání, resp. diskurz, ve formování identity konkrétního aktéra (příp. specifické identity či identity specifického typu aktérů – v našem případě náboženská identita, resp. kategorie „náboženských aktérů“ a obecněji ohraničení a formování významu konceptu náboženský.)

Specifická otázka postmoderního/ kritického přístupu zní: Jak a kde se formuje dominantní význam, v rámci procesu „dialogu“ mezi jednotlivými aspekty modelu? Jednou z otázek je ústřední ontologický problém spojený s koncepty kulturní, identity i náboženství – tj. problém ohraničení a problém roviny analýzy,²⁵ resp. otázka kdo určuje optiku a narativ, jakým je subjekt identifikován, příp. se s ním i sám ztotožňuje (identifikace denominační, civilizační, etno-nacionální atd). Jde o otázku moci: kdo určuje toto vymezení – případně které formulace/interpretace (a s nimi spojené obsahy – významy, konotace, emoce) se projevují s normativní a mocenskou silou. Tedy jsou např. reifikovány ve společenském styku, ve výuce, v postoji vlád a dalších aktérů, v legislativních dokumentech, v konkrétních interpretacích a aktech orgánů exekutivní i soudní moci. Specificky pro téma náboženské identity pak – jak se po takových mocenských intervencích (či prostě v průběhu času) proměňuje religiozita (bez ohledu na to, zda to sám subjekt nebo jeho referenční protějšky vnímají): ještě obecnější otázka se tedy týká toho, zda se proměny, jež mají vliv na rozhodování a jednání (např. vývoj vnitřního ideového, hodnotového světa) jedince musí projevit nutně skrze ostatní aspekty identity (tj. vlastní i cizí představy o dotyčném subjektu). Pokud by zněla odpověď ano, pak si opravdu vždy vystačíme pouze s konzistentním modelem identity. Některé světonázory či postoje nejsou zachyceny ani ve vlastní sebeidentifikaci, ani v dialogu s protějšky, ani v jejich reflexi. A přesto hrají roli v rozhodování, imaginaci, případně i jednání subjektu. Řešení jsou dvě – buď takové postoje a proměny nezahrneme do konceptu identity a pak ovšem potřebujeme další kategorii k vyjádření všech podobných specifik aktéra (a oddělíme např. hodnoty, ideje a jakékoli pre-diskurzivní faktory od konceptu identity).

Argumenty pro syntetický model

Výchozí body argumentace se týkají zejm. ve prospěch zařazení aspektu A. První postulát vychází z pojetí identity jako *existence*. Tento postoj se vymezuje vůči esencialismu, připouští v středně- a dlouhodobém horizontu změnu; nepokouší se hierarchizovat

²⁵ Problém ohraničení je velmi konkrétně např. otázka, kdo přesně je (a kdo už není) považován za katolíka – a u problému úrovně analýzy otázka zní, zda je tematizována identity *křesťanská*, případně dokonce *západní* (s odkazem na provázanost kultury s všudypřítomnými historickými vlivy křesťanství), specifické lokální katolické komunity, římskokatolická, široce katolická

objektivně „charakteristické – charakterizující“ atributy identity (ani *náboženství*). Existence je chápána jako spojení jevové a ideové složky: podobně jako sociologicko-náboženský popis subjektu bere v potaz jak přesvědčení (belief), jednání (behavior) i příslušnost a pouto (belonging). S tím souvisí přesvědčení, že identita není tvořena pouze reflexivními složkami (přestože považují subjektivní hledisko jako velmi podstatné), ale také projevy nevědomými, nechtěnými, neuvědomovanými atributy – do čehož zahrnují opět např. i jednání, i hodnotové orientace a přesvědčení. Aspekt A je chápán spíše jako jakási zásobárna atributů spojených s entitou/subjektem – a tento *ideální typ* dokonalého poznání subjektu nám slouží jako pomyslný protiklad vůči inter/subjektivním významům a vztahům a emocím, které pojí k daným atributům subjekt nebo jeho protějšky (příp. v aspektu F pomyslně Bůh či zprostředkovaně teologická interpretace).

I pokud mluvíme o specificky náboženské dimenzi identity, je velmi obtížné odlišit všechny ostatní faktory a vrstvy identity, jež s „náboženským“ souvisejí: může to být vztah k politickým a sociálním tématům, může to být vnímání tělesnosti a genderové identity; řada motivů, které nemají na první pohled s náboženstvím souviset, ale ve specifické interpretaci se mohou do náboženské perspektivy ocitnout; stejně jako mohou být náboženské či kulturní motivy na první pohled apolitické v určitý moment a situaci politizovány. Otevřenost široké škály socio-kulturního popisu jako atributů identity aktéra může proto vést k novým pohledům na vztah náboženského a politického. Jinými slovy, hranice náboženského jsou konstruované a vyjednávané - a proto zájem o širokou škálu projevů, jež se jeví „jako by byly objektivní“ (které mohou být podstatné pro lepší pochopení/interpretaci komplexní identity „náboženského aktéra“, jeho rozhodování a jednání, případně i obecně objevování povahy a ustavování hranice či vztahu mezi náboženským a politickým. V neposlední řadě bývají atributy nesouvisející s náboženstvím aktéru přisuzované, ať už s jeho domnělou či skutečně pociťovanou náboženskou identitou.

Pozici tohoto textu ve věci volby přístupu k identitě lze nejlépe definovat jako postmoderní. Jednou z charakteristik je znovupromýšlení dominantních vědeckých narativů a paradigmat – a s tím související snaha zviditelnit i minoritní diskurzy. Paradoxem je, že jakkoli v společenské realitě, příp. ve veřejném mínění může být v některých prostředích dominantní interpretací kultury, náboženství a identity

esencialismus či primordialismus; ve společenských vědách naopak panuje poměrně jednoznačná shoda na konstruktivistickém chápání identit, stereotypů. Je pochopitelné, že argumentace ve prospěch konstruktivistického pojetí ve veřejné debatě obhajuje v podstatě (sociálně) liberální hodnoty lidské emancipace a svobody, práva na volbu vlastní identity a práva na to nebýt stigmatizován či jinak mocensky ovlivňován vnucenými identifikacemi.

Rovněž u konceptu identita je proto velmi relevantní odlišení mezi analytickým či teoretickým užitím a praktickým nástrojem (viz kap. 1.1): např. teoreticky koherentní a přísně konstruktivistická pozice nepovažuje popis skupiny/subjektu za podstatný, protože se soustředí na diskurzivní (intersubjektivní) rovinu, tedy pouze na sdílené (proměnlivé) významy, které jsou v případě identity jednotlivým jejím atributům přiřknuto. Pokud ovšem konstruktivista argumentuje ve veřejné diskusi proti generalizacím, stereotypům případně primordialistickým představám o identitě, obtížně se vyhne praktickému rozlišení: tedy nakolik jsou některé stereotypy v rozporu s realitou na úrovni skupiny či jednotlivce. Aniž by si uzurpovali schopnost určit přesnou hranici mezi např. pomluvou, dezinterpretací a lží – je rolí vědců, resp. veřejných intelektuálů, přispět do veřejné debaty se svými argumenty co možná nejpřesvědčivěji.

Vraťme se ale tedy k tomu, co odporuje (v sociálním poli akademickém) dominantní pozici konstruktivismu. Co tedy stojí mimo diskurz? Existuje pre-diskurzivní identita? Tělesnost, strach, nedůvěra v jinakost, touha přináležet, potřeba jistot či uznání – to jsou příklady univerzálií psychologicky nebo biologicky hluboce ukotvených. Pokud vycházíme z konstruktivistické premisy, že prostředí a vztahy formují nejen sociální složku naší identity, ale i naše hodnoty, způsob uvažování, nazírání všech věcí, představy – metaforicky shrnuto, sociální prostředí je stejně neodmyslitelnou součástí našeho vnitřního světa obdobně, jako je fyzicky lidský plod propojen s plodovou vodou (Burda 2016). Je ovšem náš vnitřní svět, prožívání, myšlení a následně jednání plně závislé pouze na sdílených sociálních konstrukcích? Pokud takto otázku obrátíme, je zřejmé, že přinejmenším zvážit musíme např. tělesnost a jeho prožívání, bio-sociální univerzálie, emocionální reakce a také svobodnou vůli, resp. prostor pro nejrůznější specifické individuální faktory působící v rozhodovacích procesech. Jde tedy o faktory, které nelze plně zahrnout do „kulturní“, sdílené, naučené vrstvy: na jedné straně ony univerzální

lidské a na druhé straně jedinečné individuální. Ač i tyto²⁶ prožíváme a omezujeme skrze naučené sociální, kulturní filtry, je zřejmé, že prosakují do naší identity, našich úvah, tužeb, zájmů a někdy i tedy do jednání, přestože to třeba znamená překročení společenských norem.

Pokud se konzistentní post-positivistický výzkum orientuje pouze na fenomény sdílené a diskurzivní, stojíme před otázkou, zda nejsme ve stejné situaci jako při poslední velké debatě: fenomény které v té době dominantní behavioralistické pozice neuměly zodpovědět, nebyly reflektovány jako relevantní pro vědecké poznání. Brání nám dnes koexistence ontologicky odlišných aspektů identity v kombinaci dvou přístupů, jako křížové využití odlišných metodologií? Existuje zjevně také normativní dilema mezi rizikem, že subjektu připsáme identitu, která bude interpretována esencialisticky a může konkrétní jedince postihnout – a rizikem, že se vyhneme sociologickému popisu jevů, které vycházejí ze seriózního výzkumu. Ve veřejné debatě pak v souvislosti s diskusí o sílící pozice „alternativních faktů“ v době post-faktické, stojíme před normativním dilematem mezi imperativem „chránit pravdu“ (resp. ohrožené, stigmatizované před důsledky stereotypizace) a postmoderním vědeckým stanoviskem, které objektivní, nadřazenou vědecoku pravdu odmítá. Lze dokonce říct, že dnešní post-faktická situace je jen důsledkem téměř dokonalého zlidovění mostmoderních filosofických postojů, s nimiž si věda neví argumentačně rady, protože ztratila monopol na přístup do populární kultury či nových médií jako nositel pravdy. Diskuse a vyjednávání o identitě zúčastněných i fyzicky nepřítomných se ale odehrává stále častěji na virtuálních sociálních sítích, než v parlamentu či na akademické půdě.

Sami konstruktivisté i jejich ideoví předchůdci se např. ve vztahu k národní identitě snažili poukázat (např. Gellner), se snažili poukázat na rozpor mezi „pravdě bližší“ historií a mýtem: odhalovali proces vytváření národa a konstruovanou povahu jednotlivých atributů – v kontrastu k přesvědčení, že jde o přirozené, odvěké kategorie a atributy národa. Záměrně kladli do kontrastu jednotlivé atributy národní mytologie a historické důkazy o jejich nepůvodnosti či přímo neexistenci; stejně tak je součástí dnešních debat

²⁶ Je sice evidentní, že i tak biologicky či geneticky determinované sféry prožívání jako je sexualita, „temperament“, strach z cizího atd. formuje náš kulturní kontext, normy, tabu – stejně tak do jisté míry může působit i osobní vůle, rozhodnutí – na v opozici ke kulturnímu vlivu, společenským normám atd.

vymezování se proti stereotypům, kde je užitečné rozlišit (minimálně na úrovni praktického nástroje z důvodů argumentace ve veřejném prostoru) škálu objektivit-subjektivit. Tj. které atributy připisované určité skupině jsou nepopíratelné, které jsou nepopíratelné jako skupinová charakteristika, ale zobecněním na úrovni každého jedince již narážejí na etické hranice.

I toto je kontext odůvodnění přístupu k sociálním faktům, „jako by byly objektivní“, které pak ve svébytných interpretacích rezonují v jiných aspektech identity. Atributy týkající se např. tělesnosti, politického a sociálního začlenění, vlastnictví pasu, u náboženství debaty připisované identitě konkrétním jedincům v konkrétní situaci, zjevné náboženské projevy a symboly – všechny tyto atributy v krátkodobém stavovém hledisku momentální danosti představují reálné bariéry, determinace, které subjekt nedokáže sám změnit či předdefinovat. Jejich existence spočívá sice v aspektech B a C a spojena s konkrétními významy, dlouhodobě proměnlivými – ale jako momentální sociální fakty jsou neodmyslitelnými součástmi identity subjektu.

Ač je identita konceptem zčásti zneužívaným, zčásti nedoceněným a zčásti odmítaným, přesto může být pro MV vhodným heuristickým i analytickým nástrojem, který:

- a. dokáže pokrýt celou šíři případů zajímavých z hlediska *politického*,
- b. zastřešit širokou škálu projevů *náboženského* (od každodenních praktik po teologii)
- c. lze aplikovat na všechny *roviny analýzy* podstatné pro mezinárodní politiku (od jedince po „civilizaci“),
- d. zpřítomňuje pro naši imaginaci všechny podstatné aspekty (resp. pojetí) identity, které jsou ovšem ontologicky odlišnými jevy (jednání a postoje, sebe-reflexe, představa, vztah a emoce) a obvykle jsou při analýze některé z nich opomenuty či upřednostněny a nefigurují tedy všechny najednou ve vzájemném vztahu.

Jinými slovy je prisma identity dostatečně univerzální a tedy široce využitelnou analytickou perspektivou s mnoha možnostmi pro jemnější rozbor. Proto je zároveň možné model vnímat víceúčelově: jednak jako konceptuální nástroj a přehled, jako vícesložkový analytický nástroj, případně jako heuristickou pomůcku usnadňující

imaginaci, model znázorňující dynamiku identity jako procesu – a konečně i jako jistý rozcestník k různým metodám analýzy, vhodným pro jednotlivé aspekty identity. Přehledem je tento model v tom smyslu, že vedle sebe staví *různé dílčí významy, v nichž je koncept třeba i náhodně používán* – případně přímo fenomény, které identitu v tomto komplexním pojetí spoluvytvářejí, ale nazývány jsou různými pojmy (např. pro auto-stereotyp: sebereflexe, self identita, kolektivní paměť, národní či náboženský mýtus o vlastním původu, specifický a vždy nějak selektivní výklad historie, atd.)

Jako heuristický nástroj pomáhá model zpřítomnit si všechny aspekty/pojetí identity najednou, ve vzájemných vztazích i rozdílech (v obecné rovině i u konkrétního případu). Skrze dynamiku vztahů mezi aspekty lze virtuálně sledovat i procesy proměny identity v různých jejích podobách. Ambicí heuristických modelů je i funkce zmíněného rozcestníku k rozhodnutím o zaměření výzkumného zaměření a následně k jednotlivým metodám (při vlastním výzkumu, ale zejm. při diskusích nad operacionalizací konkrétní zvolené otázky politizace kulturních fenoménů a identit.) Vycházíme-li z předpokladu, že pro obor MV je náboženská a kulturní dimenze výzvou a terénem k objevování. Proto je pro vědecké poznání, příp. výuku, stále důležité rozšiřování sociologické či teologické imaginace, pro lepší schopnost interpretace náboženských fenoménů.

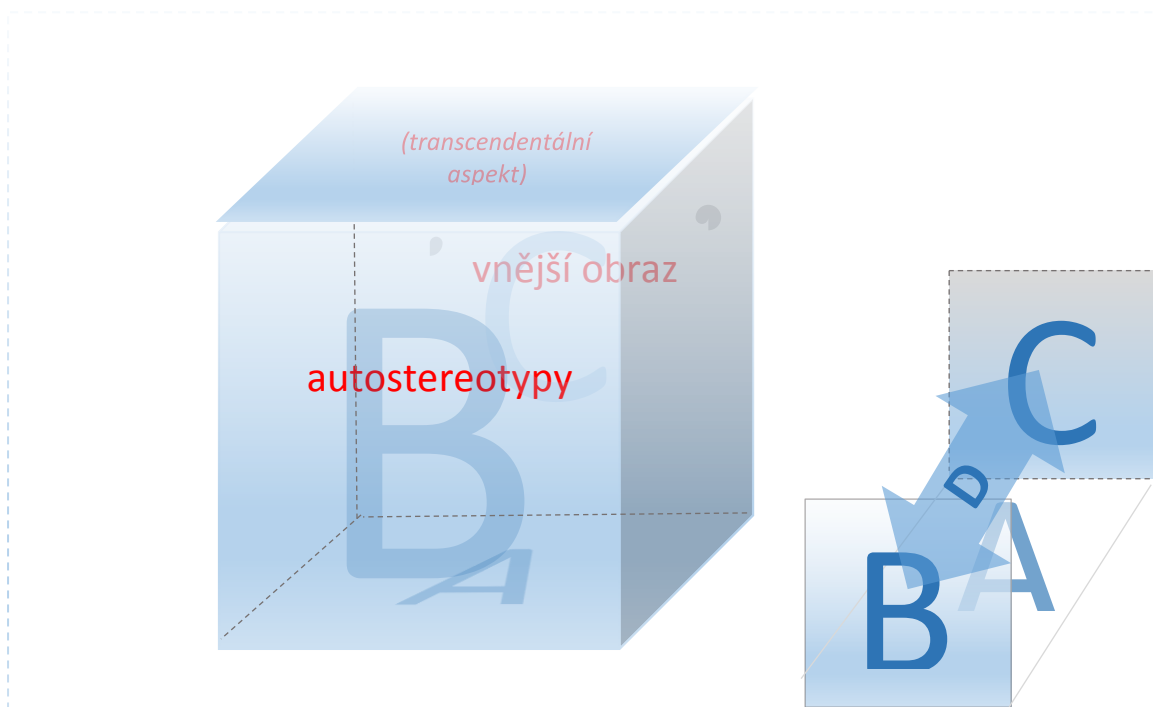
2.3. Aplikace modelu specificky pro náboženskou identitu

Zaměříme-li se konkrétně na náboženský rozměr identity, vystupují tři aspekty navrženého modelu identity, u nichž existuje výrazné specifikum: A, E a F. Aspekt F je bytostně spjat s náboženstvím, aspekt E u náboženské identifikace

I objektivní charakteristiky mají svoje kulturní a náboženské významy. Jeden z atributů může být samotná hranice skupiny, její definice, vymezení. Schéma je vhodné jako heuristický, případně i analytický nástroj, v kterém lze zohledňovat jednotlivé, v podstatě libovolné prvky jako kulturní objekty: (a) jako stavový moment, současně – ale izolovaně – ve všech rozměrech identity, případně (b) se zaměřením na dlouhodobější úsek a tedy na dynamiku a proměnu významů v čase, naopak s ohledem na vzájemnou zpětnou vazbu mezi jednotlivými rozměry identity; případně i mezi vícero subjekty.

Je také možné postavit vedle sebe schémata černé skříňky („black box“), která umožňují zaměření na dynamiku identifikace probíhající mezi konkrétními subjekty, resp. jejich identitami.

Schéma č. 4: Aspekty identity



Zdroj: autor

Schéma stojí na půdorysu faktů o zkoumané entitě (aspekt A), které mohou, ale nemusí být známy nám jako pozorovatelům, ani jedinci či skupině, jíž se identita týká – přísně vzato některé fakty a charakteristiky ani objektivně zjistit nemůžeme. Přesto je tento aspekt jedinou rovinou pro základní neproblematické chápání identity (často např. i v empirických studiích oboru MV analyzovaných níže). Buď je v takovém chápání určitá charakteristika identity přijata jako daná, dostačující a neproblematizovaná - nebo ve vyhraněném primordiálním či esencialistickém pojetí vnímána právě proto, že vybraná (kulturní, genetická, etnická, atd.) charakteristika je chápána jako samozřejmá, pravdivá, daná a případně i determinující.

Arnošt Gellner, B. Anderson, F. Barth, T.H. Eriksen a další se (spolu s aktivisty na poli politiky identit) zasloužili o to, že v diskusi o etnické či národní identitě došlo k výraznému paradigmatickému posunu od primordialismu ke konstruktivismu; druhá zmíněná pozice

není zpochybňována, protože je komplexnější, odpovídá skutečnosti i zkušenosti v řadě dobře evidovaných empirických příkladů. Neupírá fenoménům identifikace jejich závažnost, jen jejich definitivní danost – tím, že je staví do světla dlouhodobější perspektivy, umožňuje myslet změnu, která z pozice statického obrazu a momentální situace jedince vidět není (zvláště u připsaných, vnucených identit). Nakolik aplikujeme konstruktivistické, subjektivní, na změnu orientované (jiné než esencialistické) předpoklady o identitě na případy identity náboženské? Právě ve srovnání s identitou národní či etnickou nebo i genderovými rolemi vyniká kontrast v obvyklém přístupu k identitě náboženské, která je zejm. v analýze politiky často vnímána jako statický neměnný „faktor“ a na základě implicitních předpokladů deterministicky, jednorozměrně a často i primordiálně.

Náboženská identita je společným rysem pro širokou škálu velmi odlišných přístupů k religiozitě – a s nimi spojených projevů v rovině (politického) jednání i smýšlení. Tato škála zahrnuje jak vědomé a znalé následování oficiálních náboženských norem, resp. teologických koncepcí, tak i víceméně nereflektované udržování tradic i idejí v sekularizované, desakralizované či přímo neduchovní podobě tzv. „kulturními křesťany/muslimy/ atd. Např. politická teologie a obecněji konceptualizace náboženských norem tedy poskytují velmi užitečný pohled na smýšlení věřících, avšak s několika omezeními: (a) jedním je pluralita výkladů, která omezuje jednoznačně vymezit „teologický faktor“ a (b) i v případě jasně centrálně stanovovaného oficiálního výkladu jako v ŘKC je problémem velmi nerovnoměrná obeznámenost s aktuálním oficiálním učením. Náboženská a kulturní identita je přítomná u jakékoli zkoumané sociální skupiny či kategorie a překlenuje tedy pestrost možných vztahů k náboženství.

Další dvě zásadní otázky ke studiu náboženského rozměru identit je vymezení atributů, ke kterým se pojí identifikace subjektu a za druhé také otázka různých rovin analýzy. Atributy náboženství jsou klíčová doména různých způsobů definic náboženství. Stručné rozdělení nabízí sociologie náboženství, která hovoří o tzv. třech bé (believing, belonging a behaving), tedy rozlišuje projevy tři rozměry náboženství: projevy víry, přináležitosti a chování.

Jiné třídimenzionální dělení zdůrazňuje optiku funkcionální: rozměr psychologický, rozměr sociální a rozměr transcendentální. Za všechny obsáhlejší definice uveďme např. širokou

polythetickou definici Salera (2008), který označuje jako projevy náboženství tyto elementy: Ideje a představy, praktiky, tradice, hierarchie/autority/organizace a pojetí komunity. Zároveň se vymezuje vůči chápání náboženství jako kategorie *sui generis* (Saler 2000), tzn. že tyto projevy náboženství vnímá sekulárně, jako projevy jakéhokoli jiného společenského fenoménu. Naopak Hassner v aplikaci náboženství do MV zahrnuje do svého výčtu i teologickou rovinu náboženství, ovšem rovněž zdůrazňuje, že politické ideje nejsou ovlivňovány jen náboženskými idejemi – ale i další aspekty, zejm. praktikami (částečně lze říct, že tím popisuje širší náboženskou kulturu, kulturní identitu).

Poslední atribut zajímavý pro MV a v politickém diskurzu hojně zmiňovaný, jsou hodnoty. Analýza hodnot, představ, přesvědčení je zároveň styčný bod náboženské a kulturní identity, proto tento poslední atribut využijeme, abychom stručně navrhli možnosti operacionalizace v oboru MV. Hodnoty lze chápat psychologicky jako vyjádření individuálního normativního žebříčku nebo jako sociologicky, jako sdílené konstrukty. Pokud nás zajímají instituce, můžeme normy „objevovat“ v psaných normách i v oficiálním diskurzu. Interpretativní metody politické teologie nabízejí možnost studovat hodnoty přesně na rozhraní společenského, náboženského a politického.

Schéma č. 5: Příklady přístupu a zdrojů k analýze hodnot/přesvědčení, využitelné k aplikaci v oboru MV

	kvantitativní přístup	interpretativní přístup
metodologický holismus	<i>analýza institucionalizovaných norem, legislativy a konání státních orgánů</i> <i>(obsahová) analýza diskurzu (kritická)</i> <i>dimensionalistické přístupy</i>	
metodologický individualismus	<i>volební výsledky, interpretace jednání, praktik</i> <i>výzkumy WVS²⁷</i>	

Zdroj: autor

²⁷ World values suvey je dlouhodobý, mezinárodní sociologický projekt zaměřený na měření, resp. sběr a interpretaci hodnotových orientací – pravděpodobně s nejrozsáhlejší databází s obdobnými daty

Jako zdroje a metody vhodné i pro náš případ náboženské i evropské identity, jsou jmenovitě zahrnuty databáze World Values Survey (případně rozsáhlé výzkumy Pew research Center). Dimenzionalistické přístupy jsou nejčastěji reprezentovány G. Hofstedem, jakýmsi otcem zakladatelem dimenzionalistických přístupů, které data sociologického průzkumu transformují do kulturních dimenzí – na rozdíl od WVS, jehož databáze jsou dostupné na úrovni jednotlivých otázek. Sociologické databáze i výzkumy Pew Research se zaměřují mj. na mnoho otázek týkajících se náboženství, včetně intenzity religiozity měřené subjektivním hodnocením respondentových praktik i víry.

3. NÁBOŽENSTVÍ A NÁBOŽENSKÝ ROZMĚR IDENTITY V OBORU MV

Téma náboženské identity v oboru MV navrhuji sledovat ve třech základních perspektivách:

- (1) Jako výskyt, význam a způsob použití konceptu „náboženská identita“, v explicitní formulaci, případně v implicitní podobě, kdy je „identita“ tematizovaná v náboženském kontextu
- (2) Chápání a užívání „náboženského“ ve funkci implicitního predikátu odkazujícího k náboženské identitě – např. při označení aktéra jako náboženského
- (3) *Náboženská/sekulární* identita, povaha, zakotvenost samotného oboru MV – ve smyslu přítomnosti náboženských stop u kořenů oboru, ale zejména jako charakteristika vycházející ze vztahu oboru k náboženství, resp. sekularismu.

Všechny tři jmenované roviny jsou specifickým důležité pro zodpovězení hlavních otázek práce a budou postupně pojednány zde teoreticky, na příkladech pak v kapitole 5 a 6.

V současných diskusích se ovšem problematizuje samotný předpoklad svébytné existence politického a náboženského, jako dvou oddělených sfér. V argumentech kriticky (a post-structuralisticky) orientovaných religionistů a antropologů je napadán samotný koncept náboženství, jako vágní, ve své obecnosti nedefinovatelný, zdánlivě univerzální, leč ve skutečnosti eurocentrický, vždy politicky a dobově konstruovaný a proto zavádějící, normativně zatížený a v důsledku eticky problematický. V oboru MV je tento dekonstruktivistický přístup přítomen zejména v podobě kritiky domnělé dichotomie *náboženský-sekulární* a zejména hluboce zažitých představ o rozdílech a stereotypech, které se podle kritiků s oběma póly obvykle pojí; sekularismus je popisován jako v oboru hluboce zakořeněný (Hurd, 2004).

3.1. Obor MV a náboženství: Reflexe a sebereflexe

Vztah oboru MV a náboženství je možno popsat střízlivě jako ambivalentní - anebo pateticky jako dramatický až osudový. S mírnou nadsázkou lze totiž opravdu tvrdit, že náboženství stálo u samotného zrození moderního mezinárodního systému, později bylo oborem MV zatraceno a při svém návratu otrásá některými základními pilíři oboru a

vynucuje si (přinejmenším v očích některých badatelů) zásadní transformaci celé disciplíny. Všem jmenovaným momentům je věnována pozornost v jednotlivých pasážích této kapitoly.

Ačkoli byl zvolen chronologický scénář, není účelem popsat vyčerpávající historii reflexe náboženských témat v disciplíně MV – té už se věnuje řada studií (např. Philpott 2000, 2002; Kubálková 2000, 2003, 2009; Hurd 2004, 2015; Fox and Sandler 2004; Leustean 2005; Philpott and Shah 2006; Kratochvíl 2009; Sandal 2011; Sheik 2012; Wilson 2011). Cílem je spíše ukázat, jak ve vnitrooborové diskusi rezonovaly základní paradigmatické posuny společensko-vědního chápání náboženství, způsob, jakým byly, příp. mohou být, tyto změny oboru samotného interpretovány – a zejména jaké závěry či návrhy z toho vyplývají pro analytické a metodologické uchopení náboženství, resp. náboženské identity. Protože k systematické sebereflexi v tomto ohledu dochází až v 21. století a přinejmenším v oblasti metodologie je diskuse stále na samém počátku - klade logicky i následující text největší důraz na aktuální vývoj v oboru.

Nakolik je tedy obor sám „geneticky“ či primordiálně spojen s náboženstvím – ať už průběhem historických událostí formujících moderní mezinárodní systém anebo způsobem konstrukce dominantních zakládajících mýtů v oborové sebereflexi? Z hlediska zaměření této práce, tj. prismatickým *kulturní* a *náboženské* identity, je pozoruhodné srovnání jejich diametrálně odlišné role ve vztahu k modernímu vestfálskému systému a jeho konstitutivním idejím. Zatímco zapojení *kulturního* argumentu v podobě nacionalismu posiluje charakter moderního mezinárodního systému založeného na dominanci národního státu, o *náboženství* platí, že naopak právě jeho vyloučení (utlumení faktoru náboženské transnacionální identity)²⁸ augšpurským a vestfálským mírem ustanovilo dnešní západní chápání (sekulární) moderní suverenity a tím tento systém (resp. zakládající mýtus a paradigma oboru - přinejmenším tak jak ho zpětně interpretujeme v 20. a 21. století.)²⁹

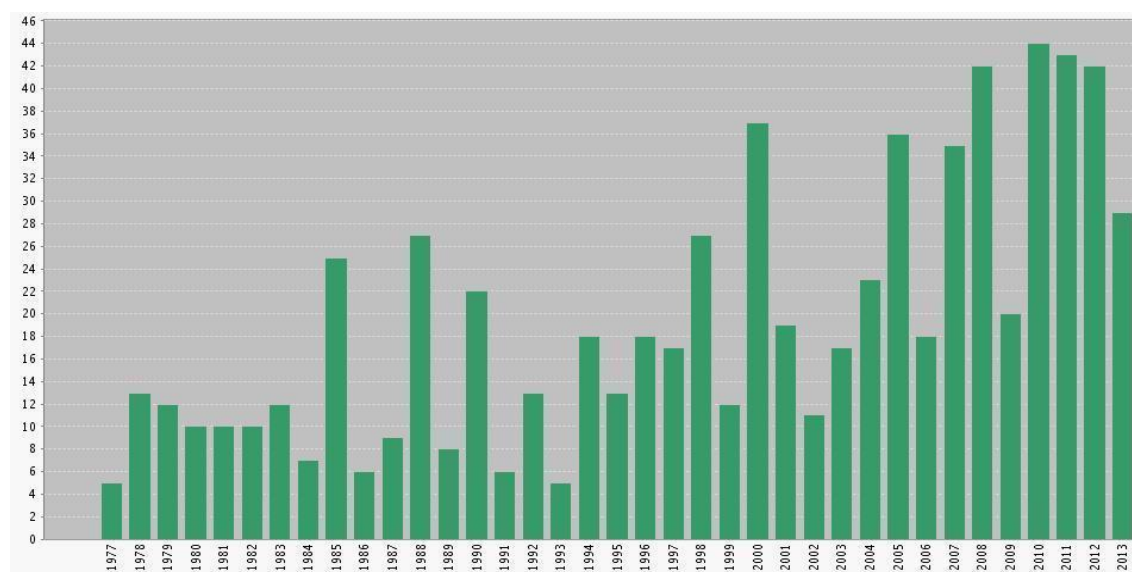
²⁸ Náboženství jako takové nebylo samozřejmě zcela vyloučené z otázek politických, omezen, resp. zakonzervován byl vliv *transnacionální náboženské identity* jako faktor konfliktů mezi tehdejšími aktéry ke stavu z 1. ledna 1624.

²⁹ Podrobněji k tématu náboženských kořenů oboru MV srov. Osiander (2001) a Philpott (1999).

V textech věnovaných vztahu oboru MV k náboženství, se stalo téměř pravidlem zkonstatovat jeho absenci po velkou část druhé poloviny 20. století, resp. jakési zatracení a zmrtvýchvstání náboženství. Podívejme se na tyto oborové metapříběhy a jejich interpretace blíže. Na náboženství je poukazováno jako na „přehlížený prvek“ (Fox 2001), který po pobytu v „exilu“ (Petito and Hatzopoulos 2004) prochází v politické realitě i akademické reflexi „náboženským obrozením“ a obor MV sám po „padesátiletém spánku“ (Lynch 2009) zažívá náboženský návrat/obrat (re/turn) (Kubálková 2009).

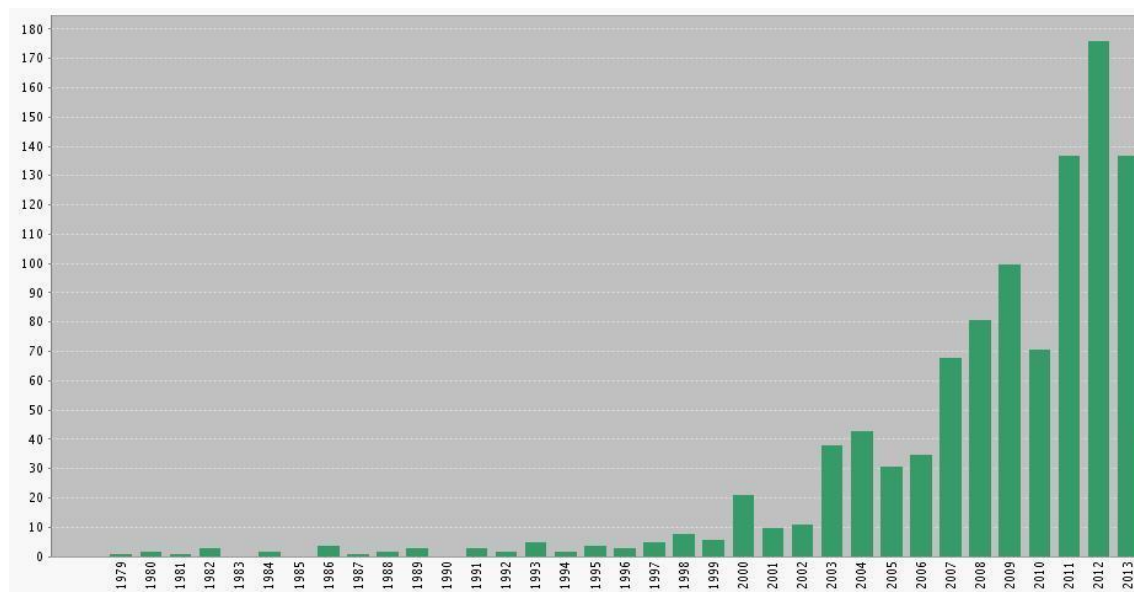
Jak zmíněné metafory ukazují, jde o narativ široce sdílený v textech věnovaných hlubší reflexi vztahu oboru k náboženství. Přesto nelze říct, že by studie věnované náboženství v oboru nevznikaly. Naopak, vyskytovaly se a dokonce i v poměrně hojném počtu a v respektovaných časopisech oboru. Přestože prioritní témata výzkumu MV byla v období studené války zjevně zcela jiná, nebylo ani náboženství zcela nepřítomné. Jiná otázka je, zda bylo náboženství ústředním tématem nebo jen kontextem – a přinejmenším Philpott (2000) tvrdí, že právě hlubší zaměření na náboženství je opravdu tím rozdílem mezi posledními dekádami 20. století a dnešním stavem v oboru MV.

Tabulka č.1: Články v impaktovaných odborných periodických oboru MV, jejichž titulek odkazuje na náboženství



Zdroj: data z databáze Web of Science (Doležal, Kratochvíl 2014)

Tabulka č.2: Citace článků v impaktovaných odborných periodických oboru MV, jejichž titulek odkazuje na náboženství



Zdroj: data z databáze Web of Science (Doležal, Kratochvíl 2014)

Za obecného viníka přehlížení náboženství je obvykle uznána teorie sekularizace, která ovládla evropské společenské a humanitní obory od filozofie po MV, tezi podporovala evropská zkušenost s úpadkem religiozity probíhající souběžně s modernizací a s celkovým „odkouzlením světa“ (Gauchet 1999). Hlavní existenciální hrozbou a tedy i studijní prioritou se stalo soupeření supervelmocí a hrozba jaderného konfliktu - a téma náboženství a např. i etnicity bylo upozaděno jako problém druhé kategorie, případně jako reliktní fenomény, které vyřeší čas či sám proces modernizace. Dalším důvodem byla móda behaviorismu. V tomto smyslu není obor MV výjimkou, jako ukazuje pro politologii Kettell (2012, 2015), který upozorňuje i na systémové, organizační důvody; a obdobně pro komparativní politiku i sociologii Gill (2001) a Lynch (2009).

Bourdieuovské perspektivy tří sociálních polí ve vztahu k MV

Z jakých důvodů a v jakém smyslu se tedy náboženství „vrátilo“ do mezinárodních vztahů? Je tento obrat k náboženství opravdu navázán na jakýsi výrazný momentální náboženský vzestup i mimo vnitro-oborovou debatu? Oprávněnost převládajícího dojmu, že nejpozději na přelomu 20. a 21. století dochází k jakémusi celosvětovému náboženskému

růstu, obrození či přímo (kontra)revoluci³⁰ se pokusme posoudit detailnějším pohledem na specifické pohyby v každém z třech následujících sociálních polích: v politickém, náboženském i akademickém³¹.

Nejprve *sociální pole náboženská*: Na rozdíl od globální politiky či ekonomiky nemůžeme hovořit o existenci opravdu globálního náboženského systému (Hanson 2006). Jakkoli náboženství často vytváří transnacionální sociální sítě a společenství – a jakkoli se v posledním půlstoletí rozšířily snahy o mezináboženský dialog, z globální perspektivy je stále ještě vhodnější používat i samotný termín *náboženská sociálního pole* v plurálu. I přesto se v následující pasáži pokusme velmi stručně shrnout několik trendů vycházející zčásti z vnitřních zdrojů náboženských tradic a komunit, zčásti v reakci na konfrontaci s modernitou, projevy globalizace a místní politickou situací: Probíhá internacionalizace a re-politizace spojená s růstem sebevědomí etno-religiózních komunit, na Západě specificky přibližně od 60. let s de-privatizací náboženství. Od 60. let se rozvíjí náboženský dialog, ekumenická hnutí a specifickou roli sehrává Druhý vatikánský koncil. Dochází ale i k politizaci uvnitř náboženských komunit: Teologie osvobození a odpor vůči některým latinskoamerickým diktaturám, zmíněné politické snahy etno-religiózních hnutí, zvýraznění nábožensky citlivých témat a morálních argumentů ve střetech mezi republikány a demokraty. Další pohyby představují velká dynamika konverzí a nárůst charismatických a letničních hnutí v Latinské Americe, Asii a Africe; v Evropě se poválečnými etapami imigrace pojí rostoucí konfesní diverzita. Globalizace se i v náboženské sféře (jako v mnoha jiných) projevuje de-teritorializačními trendy, modernita přináší selektivně i pocit vykořenění, větší touhu po přináležitosti a posílení ontologického bezpečí, resp. jistoty, v hledání náhražek za pevné tradiční primordiální lokální vazby se nabízí transnacionální náboženské identifikace. Modernizace tak v rozporu se sekularizační teorií zjevně nijak nesnižuje potřebu hledání smyslu, zejm. u lidí

³⁰ V odkazu na Keppela se můžeme setkat také s metaforou o „Boží odvěť“; ale např. i v kontextu Evropy hovoří někteří autoři o „návratu Boha“ (viz např. přednáška o poskřšťanství, postsekularismu a křesťanských misijích v Evropě Martin Robinson – z pohledu náboženského insidera https://www.youtube.com/watch?v=w7pYQRWf_dE)

³¹ Nejde zde o vymezení přesného rozhraní mezi politickým a náboženským. V souladu s Bourdieuhovými koncepty se samozřejmě dění v společnosti může prostupovat i několika sociálními poli zároveň, má však různý dopad na konfiguraci vztahů v jednotlivých polích. Je zřejmé, že i akademické pole zasahuje do (mezinárodně)politického (např. geopolitické teze, příp. Huntington, Dugin, kodaňská škola atd.) částečně i do náboženského.

znejistěných v důsledku nenaplněných ekonomických očekávání, jejichž myšlenky se upínají k znovubejvování identit ať už náboženských, kulturních či pomyslně civilizačních.

V sociálním poli (mezinárodně)politickém nelze mluvit o úplné absenci náboženství, ani v průběhu minulého „sekulárního“ století. Naopak, náboženská témata se i v mezinárodní politice 2. poloviny 20. století objevovala nepřetržitě: namátkou vznik Pakistánu, Izraele, dokonce i v marxismem-leninismem inspirovaných režimech popírajících a potlačujících náboženství bylo přítomno od počátku (a zejména na počátku) jako jeden z ideologických, třídních protějšků; opačnou roli sehrálo např. při legitimizaci fašistického režimu ve Španělsku. Ovšem přesto přese všechno, zejména v sekulárních režimech demokratických i nedemokratických bylo náboženství vnímáno jako nepolitické, neutrální, případně odmítáno jako nevhodné (ať už intelektuálně např. v politické filozofii u Habermase nebo v politické praxi Francie či přímo formou zákazů v Egyptě atd.) Dokonce i v Izraeli (jehož sekularismus je díky specifické vazbě k judaismu v mnoha ohledech specifický až sporný) nebylo náboženství chápáno vnitropoliticky relevantní přinejmenším do války, jak uvádí Yuval-Davis (2014). Dalšími projevy jsou politizované konflikty ohledně tradičních přístupů a rolí náboženství ve vzdělání, ale i aktivismus náboženských aktérů spojený s několika vlnami demokratizace, politické události v Iránu – ale také náboženské dimenze politických konfliktů v Afganistánu či bývalé Jugoslávii. Selhávající sekulární režimy v blízkovýchodním regionu, resp. ideologie socialismu, nacionalismu (příp. v nadnárodní formě pan-arabismu) připravily prostor pro alternativní ideologie islamistů s aureolou disidentů a morální naděje na obrodu.

Získaly tedy náboženstvím inspirované subjekty (a témata jimi vnášená do politických vztahů) v globálním politickém sociálním poli větší moc v posledních dvou dekádách, po ikonickém 11/9 ? Někteří zřetelně. V materiálním smyslu moci jen vzjímecně, ale v oblasti měkké moci zjevně ano (papež František, ale i fundamentalistické a radikální skupiny). Zcela jistě to platí o formách moci založené na upoutání pozornosti: Přímo i nepřímo rozhodují o našich životech a myšlenkách zejména náboženství extremisté více (ať už je jejich reálný dopad na naše bezprostřední okolí jakýkoli). Náboženská a dříve takřka apolitická témata se politizují - ale zároveň se děje i opak, stát se angažuje v tématech dříve ponechaný církvím. Státy a instituce věnují více pozornosti dialogu s náboženskými autoritami a komunitami (USA i EU). Bývalí vrcholní politici Madeleine Albright a Tony

Blair: Albright věnovala tématu náboženství jednu ze svých knih (2006), Blair založil *the Tony Blair Faith Foundation a the Faith and Globalization Initiative zabývající se mezináboženským dialogem a vztahem náboženství, konfliktů a geopolitiky*.

Konečně, *sociální pole akademické* má svůj dlouhý příběh teorie sekularizace ve filosofii, humanitních i společenských vědách. Jeden ze starší generace specialistů na náboženské otázky mj. v mezinárodní politice, John Esposito³² dokládá obrat „k náboženství“ vylíčením kontrastu dnešní situace oproti stavu v 60. a 70. letech, kdy sám studoval a začínal svoji akademickou kariéru (vystudoval katolickou teologii a poté se zaměřil religionisticky na islám, od 1986 v pozicích profesora diplomacie, mezinárodních studií atd.). Popisuje situaci, kdy se přinejmenším na amerických univerzitách vůbec neuvažovalo o náboženství (v obecné rovině) ve spojení s globální politikou a zájemci o studium náboženských otázek byli odkázáni zejména na kurzy křesťanské teologie, k nimž se jen postupně přidávaly kurzy o islámu, případně později „světová náboženství“. Také pracovní i knižní trh pro akademiky s religionistickou specializací nabízel jen minimum možností. Podle svých slov tak Esposito vděčí za svoji kariéru včetně prvních kontraktů s vydavatelstvími až Chomeinímu, kdy se po Íránské revoluci americká odborná veřejnost, vláda i knižní trh v USA. Proběhl náboženský obrat/návrat v kontextu kulturních, jazykových obrátů v společenských vědách a umožněn specifickým vývojem v oboru MV.

V této souvislosti není jistě nepodstatné, že i dnes autority uznávané v oboru MV čerpají i ze zkušenosti a osobní historie studia (Juergensmeyer – sociologie, Hassner – dvojbor, Kratochvíl – mj. teologie). Podržíme-li se ale Bourdieuovské terminologie, kapitál specialistů o náboženství byl dříve výrazně omezen, v následku toho i jejich moc ovlivňovat jak hlavní proud oboru, tak osoby v politice činné. Podle stejné logiky, jakmile změny v oboru i politické realitě umožnily opak a náboženství poskytlo relativně neobsazený prostor v akademické konkurenční soutěži náboženství se stalo žádané a populární a to nejen u specialistů na nábožensktví, autoři, kteří se tématu chopili jako první první se stali hojně citovanými autoritami (pionýři výzkumné oblasti vztažené k náboženství). není jistě nepodstatné, že např. autority uznávané v oboru MV čerpají i ze

³² Global Religions in a Postsecular Age: How to Understand Religions in Contemporary Global Politics
<https://www.youtube.com/watch?v=NeuylYr3by0>

zkušenosti a osobní historie studia (Juergensmeyer – sociologie, Hassner – dvojbor, Kratochvíl – mj. teologie). Jinou otázkou je, zda již vzrostl i vliv či alespoň přítomnost odborníků z této výzkumné niky MV v politických institucích a tedy „moc“ ovlivňovat i politické procesy.

V souvislosti s pozicí výzkumníků v akademickém sociálním poli MV je zajímavým „faktorem“ také identita badatele a to hned ve třech ohledech. (1) Prvním je náboženský rozměr osobní identity ve smyslu více či méně intimního vztahu ke konkrétní spiritualitě, hodnotám, dogmatům a imaginaci, které v závislosti na míře ztotožnění prostupují i osobnost a perspektivu badatele. (2) Za druhé je to kulturní zkušenost s náboženstvím(i), které bez ohledu na osobní víru badatel vstřebal v mnoha nuancích a ve společenských projevech v dané konkrétní kultuře díky životní zkušenosti. (3) Třetí vrstvou je identita akademická, závislá na formálním vzdělání, odborném zájmu, oborové afiliaci a formovná neustále jak vlastním výzkumem, tak i pobytem v konkrétních akademickém prostředí.

Všechny zmíněné aspekty identity samozřejmě představují výhodu znalosti daného kontextu a intuitivní předporozumění a „vcítění“; spolu s jinými osobními faktory vytvářejí subjektivní perspektivu každého autora. Rovněž mohou jako působit jako různé formy předpojatosti: jako subjektivní limity imaginace, případně přijetím odborných stereotypů a dobových vědeckých dogmat, jako normativní předsudek - např. v postojích od pohledu na sekularizaci přes přehlížení neznámých/ projevů nezápadních náboženství nad jinými, co považuje za podstatné, až po postoj ke vztahu náboženství-násilí.

3.1. Tematizace a kritika náboženské identity

Stejně jako 4. velká debata v oboru přinesla inspirace z jiných disciplín a epistemologický i ontologický skok – je na místě se ptát, zda neznamena zahrnutí náboženství další, o stupeň kvalitativně „jiný“ element v oboru MV. Jedním takovým elementem jsou specifické emoce, se kterými se pracuje v MV spíše nepřímou. Pro badatele připouštějící si v osobním světonázoru „existenci“ mimosmyslových transcendentálních skutečností zakládajících náboženství (které jsou mimo dosah vědeckého zkoumání), se tato otázka posouvá ještě přes další hranici: projevují se tyto skutečnosti nějak specificky v jednání věřících a v společenské realitě obecně? Zásadní dilema se tedy týká otázky, nakolik lze zredukovat specifické spirituální fenomény?

Základní přístupy můžeme označit jako redukcionistické, exklusivní a transformační: ty, které převádějí náboženské fenomény na dříve existující (sekulární) analytické koncepty (moc, ideologie, aktér, zájem atd.), ty, které přistupují k náboženským fenoménům jako *sui generis* jevům – nebo případně přímo tvrdí, že k efektivnímu přístupu k náboženství potřebuje transformovat nejen analytické nástroje, ale celý obor. Na jedné straně tedy Hanson (2006: 6) říká, že náboženství je „autonomní sféra lidské aktivity“, ale zároveň (v obecné rovině) není specifickým interaktivním globálním systémem jako třeba politika nebo ekonomika. A na straně druhé Kubálková navrhuje specifický „revoluční“ přístup v podobě „mezinárodní politická teologie.“

Tato práce argumentuje pro využití rozšířeného pojetí konceptu identity, jako analytického nástroje – tak jak byl představený v předchozí kapitole. Explicitní systematická tematizace konceptu v tomto vymezení není příliš častá, soustředíme se proto na několik významných výjimek (Sheikh 2012; Sandal a Fox 2013; Tomass 2012, 2015). Nejznámějším případem implicitního, ale o to vlivnějšího, uchopení náboženského aspektu identity je Huntingtonův esencialistický přístup k civilizační identitě, v níž především u „islámské civilizace“ představuje náboženský aspekt definiční element. Již explicitně náboženské identitě jako konceptu věnuje nejsystematičtější pozornost teoretická práce Sandal a Foxe (2013), která náboženskou identitu jako jeden z konceptů konfrontuje s přístupy hlavních teoretických tradic oboru MV. Další už z výjimek v převažujícím mlčení k teoretickým a metodologickým otázkám náboženské identity představuje Tomass (2015). Dlouhodobě tematizuje psychologický přístup k identitě a také jeho (primárně empiricky zaměřená) práce, týkající se Syrie obsahuje teoretickou část věnující se právě identitě a specificky i jejímu náboženskému rozměru. Existuje i řada dalších výzkumných studií, jejichž přístup přiblíží detailně analýza oborového akademického diskurzu, protože si jednak zaslouží samostatný prostor a také proto, že jejich práce je v mnohém velmi inspirativní a stojí za posouzení, co lze z jejich postupů a výstupů zobecnit. Stejně jako u Tomasse je ale zaměření převážně empirické a pokud je předmětem teoretických úvah náboženství, zřídka kdy jde o souvislejší pasáže věnované náboženské identitě. Explicitní debata k metodologii pak absentuje, přestože řada studií nějaké metody využívá i k studiu či přímo měření religiozity či dalších projevů náboženství. Významné jsou pro toto téma proto publikace, které se dotýkají náboženské identity třeba

jen dílčím způsobem, ovšem v rámci hlubšího zájmu o konceptualizaci a operacionalizaci (příp. metodologii) náboženských fenoménů.

Někteří autoři se ke konceptualizaci náboženství s pomocí identity staví kriticky. Z postpozitivistických pozic to činí např. Vendulka Kubálková, když kritizuje Keohana, resp. jím doporučenou pozitivistickou verzi konstruktivismu³³, za snahu vtlačit náboženství jako „iracionální“ prvek „do sekulárních a pozitivistických kategorií a nakládat s ním jako s kulturou nebo identitou“ (2009: 28). Obdobně Mona Kanwal Sheikh (2012) také popisuje použití identity jako reduktivní přístup, který vyplynul ze situace v 90. letech, kdy kultura a identita pronikly do oborového slovníku a náboženství bylo představováno pouze jako „podkategorie širšího konceptu identity“ (str. 368). Její kritika identity (jako nástroje pro analýzu náboženství a politiky) spočívá v tom, že je považována evolučně za pouhý prvotní pokus v operacionalizaci náboženství, a to pokus ne příliš úspěšný, protože příliš reduktivní (Sheikh 2012). Tento argument ale podle mého názoru vychází ze zkušenosti s reduktivním a esencialistickým pojetím Huntingtonovým a případně z empirických studií, které nakládají s náboženskou identitou jako s jednorozměrným faktorem. Můj argument stojí na přesvědčení, že pětidimenzionální pojetí identity interpretačně pokrývá značnou část případů, kde se jedná o politizaci náboženských fenoménů. To samozřejmě neznamená, že neexistují funkční jednotlivé koncepty, které výborně slouží v konkrétních vybraných případech. Pokud bych měl kriticky posoudit slabiny konceptu identita osobně, obrátil bych pozornost jiným směrem. Jediným významnějším konceptem, který se zdá být konkurentem v oblasti, kde identita selhává, je paradoxně jeden z nejtradičnějších nástrojů, moc. V kontextu s náboženstvím tuto interpretaci proslavil sám Karel Marx, otázka tedy zní, zda existují případy, kde je moc či hegemonie výlučným a lepším nástrojem k teoretické interpretaci náboženství než perspektiva identity. Na úrovni aktéra tomu tak skutečně je, pokud opravdu nedochází k internalizaci víry, praktik, norem a světónázoru – ani k výraznému negativnímu vymezení se proti těmto atributům - ale k podřízení se nátlaku, násilí, strukturální moci. I v tomto případě je ovšem analytická

³³ Terminologie odlišující (Wendtův) konstruktivismus od radikálního, kritického na jazyk zaměřeného konstruktivistického přístupu

optika identity využitelná: jen v jiné rovině analýzy, tj. konkrétně v rovině institucionální (tedy náboženský rozměr identity instituce/státu - ne podřízeného subjektu).

Náboženská identita – je tedy skutečně dostatečně univerzálním rámcem, který nám pomůže postihnout a interpretovat podstatnou část náboženských projevů? Zřejmě ne, pokud jde o porozumění náboženským fenoménům o sobě. Pokud je ovšem naším konečným cílem analýza politiky, resp. lepší porozumění mezinárodních vztahů v situacích, kdy sehrávají svoji roli politizované náboženské jevy, je pak *identita* dostatečným nástrojem, resp. sadou nástrojů postihující různé způsoby, kterými různé dimenze identity působí v politice.

3.2. Identita „náboženského“ aktéra

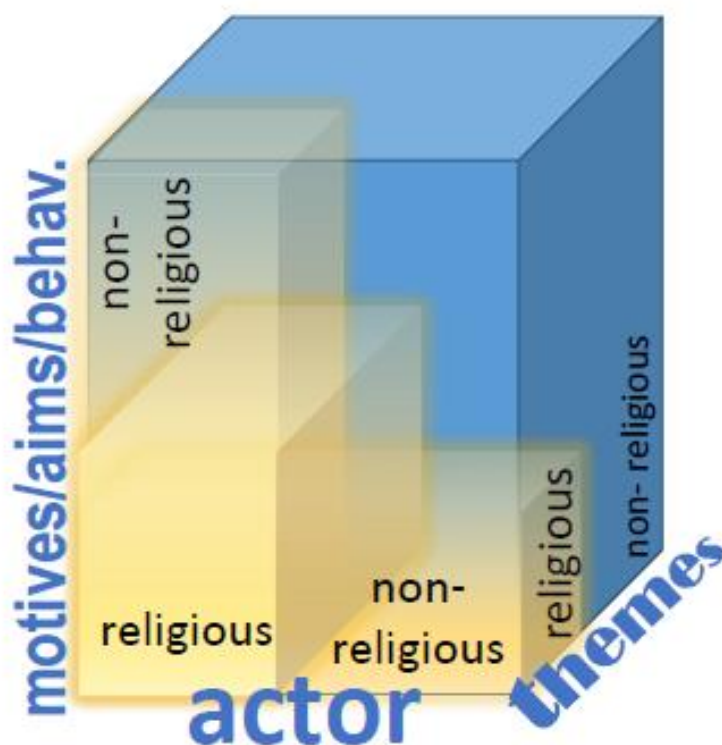
Zaměříme se nyní na náboženskou identitu jako implicitní predikát – tedy konkrétně ve smyslu konceptualizace „náboženského“ aktéra. Uvozovky³⁴ jsou v tomto případě použity záměrně. Označení, tedy identifikace aktéra (příp. komunity či pomyslného symbolického celku) přívlastkem *náboženský* se používá zcela běžně, intuitivně a neproblematicky. Přesto je podle mého názoru důležité věnovat na tomto místě takovému pojmenovávání pozornost a to hned z několika dobrých důvodů: Za prvé je to souvislost s diskusí o úskalích konceptu náboženství, konkrétním hlediskem je debata o vymezení významů náboženské-sekulární v akademické i politické diskurzivní praxi. Kromě argumentu výstižnosti, srozumitelnosti a následků etických existují i možné následky praktické – jak s ohledem na principy sekularismu, které náboženským aktérům vymezují specifické postavení; tak v souvislosti s citlivostí i sekuritizací náboženství, což v některých situacích může vést ke stigmatizaci i ohrožení subjektu. Konkrétní případy tematizace „náboženskosti“ aktérů v kontextu bruselské politiky nabízí kapitola (5.) v empirické aplikaci modelu identit.

Při použití v teoretickém textu jde ale zejména o terminologickou přesnost: Použití adjektiva „náboženský“ už v sobě nese esenciální potvrzení určité „nábožnosti“ aktéra, i když je tato teprve předmětem tázání – případně je význam této charakteristiky předem vnímán jako samozřejmý, „přirozeně“ neproblematicky daný. To je důvodem, proč je níže

³⁴ děkuji doc. Drulákové za její dřívější komentář k nadužívání a smysluplnosti uvozovek v nadpisech i v textu

v textu vícekrát upřednostněno krkolomnější slovní spojení „náboženský rozměr identity“ nebo dokonce „náboženský/sekulární“. Hlavním smyslem této pasáže je tuto dichotomii tematizovat v obecné rovině. Při použití termínu „náboženský aktér“ je „náboženská identita“ daného subjektu spojena s dvěma rovinami významu, které lze formulovat pomocí dvou odlišných otázek: „jde o náboženského aktéra?“ a „jaká podoba náboženství jej charakterizuje?“ První rovina významu se tedy pojí s generickým, obecným chápáním „náboženskosti“, a zpravidla i s jakousi esencialisticky předpokládanou „náboženskou“ podstatou aktéra. Druhá odkazuje k náboženské charakteristice aktéra (ke konkrétní tradici, formě případně jiné specifické náboženské kvalitě – např. intenzitě nábožnosti atd.)

Schéma č. 6: Oblast zájmu studia nábožensko-politických témat nezahrnuje pouze „náboženské“ aktéry, témata a motivy ani v moderní perspektivě odlišující protiklady náboženské-sekulární(nenáboženské)



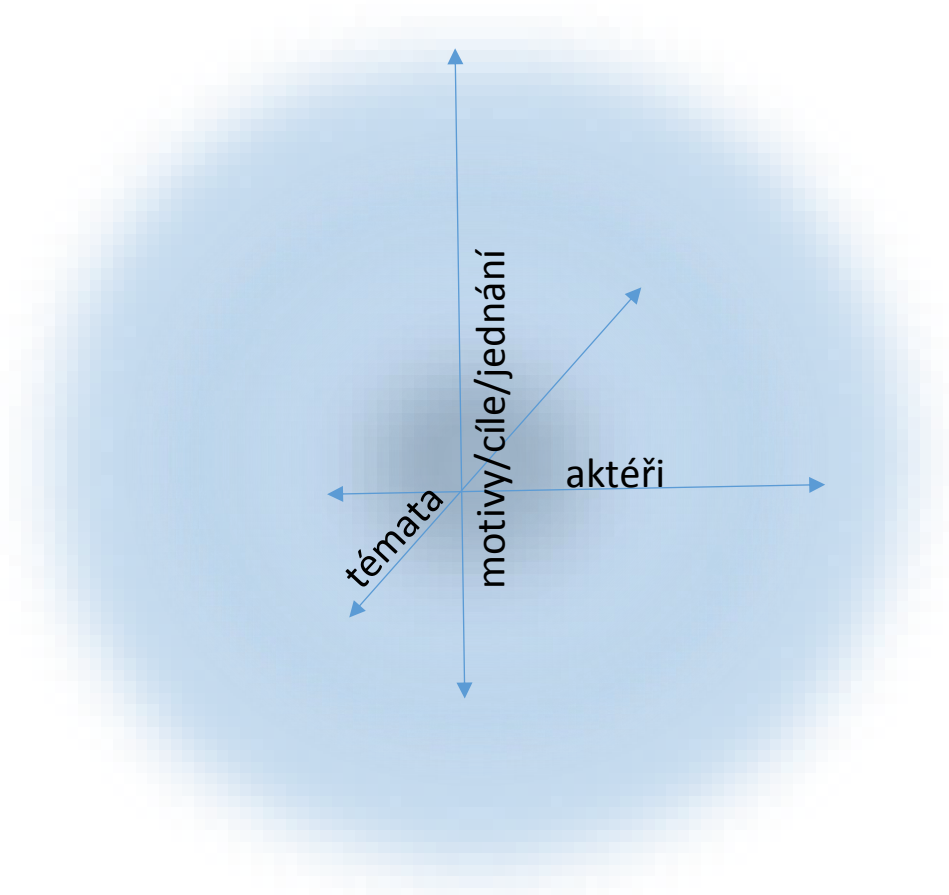
Zdroj: Doležal (2016)

Komplex nazvaný „motiv/ cíle/ jednání“ shrnuje vlivy a motivy vstupující do aktérova rozhodování a jednání včetně projevů jednání samotného, ať už jsou to uvědomělé či

neuvědomělé motivy v podobě (náboženských) tabu či etických imperativů, zvyklostí, specifické imaginace a světonázorů případně sledované cíle, jejich odůvodnění a naplňování skrze jednání (řečovými i jinými akty).

Charakteristická je nejasná hranice: řadu situací, témat, motivací i samotných aktérů lze identifikovat, resp. interpretovat jak v sekulárních pojmech, tak se zdůrazněním náboženského prvku. Přejít je určen diskurzivně, naším rozhodnutím a přiřazením predikátu.

Schéma č.7: Neurčitá hranice, mezi „náboženským a nenáboženským“: Oblast zájmu studia nábožensko-politických témat v (poststrukturalistické) perspektivě odmítající dichotomické uvažování oddělující „náboženský“ element od politického



3.3. Analýza oborového akademického diskurzu: náboženství a identita ve výzkumu MV

Systematická analýza oborového diskurzu a výzkumné praxe, jejíž výsledky jsou níže v kapitole prezentovány, má pro tuto práci dvojí význam. Jednak předkládá kritický rozbor způsobů chápání a aplikace náboženské dimenze identity v odborné literatuře oboru MV. Za druhé také hodnotí využívané způsoby uchopení náboženské identity, jak co se týče vlastní či převzaté metodologie, tak i používané zdroje dat o náboženských fenoménech, mezioborové odkazy a implicitní teoretická východiska. Jako jeden z analytických nástrojů je také použito schéma rozlišující různé přístupy k identitě, navržené v kapitole 2.

Primární cíl analýzy se shoduje s hlavní výzkumnou otázkou celé práce, resp. je její výšečí: zjišťuje, zda - a zejména jak - je obvyklé pracovat dnes v naší disciplíně s *náboženským* rozměrem *identity*. Výsledná studie v této kapitole sleduje vícero dílčích výzkumných cílů. Pro úvodní představení kontextu oborového výzkumu je zpracován přehled tematického zaměření studií. Dále jde zejm. o již zmíněnou kritickou analýzu přístupů (reflektovaných i nereflktovaných) k identitě jednak se zaměřením na zaujímané ontologické/teoretické postoje a také s využitím navržené typologie aspektů identity. Druhým hlavním cílem je zmapování využívaných přístupů metodologických (příp. postojů k epistemologii náboženské identity), jinými slovy snaha prozkoumat zda a jak autoři v hlavním proudu MV náboženskou identitu jako takovou sami nějak studují či ji jako jistý neproblematický údaj pouze přebírají z jiných zdrojů. V neposlední řadě se také analýza zaměřuje na identifikaci explicitních teoretických reflexí věnovaných náboženskému rozměru identity – ať už v podobě definic či odkazů ke konkrétním pojetím identity v libovolných oborech nebo v podobě autorských příspěvků ke konceptualizaci náboženské identity, případně i k teoretickému uchopení náboženské identity v oboru MV.

Metodologie

Výzkumným záměrem je kritická analýza užití konceptů v akademické praxi, konkrétně se zaměřením na náboženskou identitu, resp. náboženství a identitu v politickém kontextu. Metodologický postup je tedy inspirován obecnějšími přístupy postmodernismu, resp. poststrukturalismu v oboru MV, využívá prvky kritické diskurzivní analýzy, pozornost je věnována mezioborové intertextualitě.

Rozbor se týká teoretického uchopení sledovaných konceptů v jejich explicitní i implicitní podobě, konkrétně způsobu jejich konceptualizace, aplikace, užití metodologie a intertextuálních vazeb mezi akademickými disciplínami. Postup je zvolen původní, tak aby co nejpřesněji odpovídal specifickým cílům analýzy, mj. za pomoci navrženého teoretického schématu; samozřejmě ale nevznikl v ideovém vakuu. Volnou metodologickou inspiraci autor čerpal z přístupu diskurzivní analýzy, včetně její kritické varianty, jejíž metody jsou podrobně zpracovány (Fairclough 2003; Wodak a Krzyzanowski 2008) i přímo ve vztahu k politickým vědám a k identitě (Wodak 2009). Analýza akademického diskurzu nepatří k nejčastějším objektům zájmu, ovšem není neznámým terénem přinejmenším od zlomové analýzy *Orientalismu* Edwarda Saida (1978) a systematický rozvoj konkrétních metod pokračuje samozřejmě i v současném výzkumu (např. Flowerdew 2014). V této souvislosti nelze jako inspiraci opomenout ani foucaultovskou historickou diskurzivní analýzu, jejíž postup sice tato práce nevyužívá, ovšem navazuje na jiné práce (např. Platvoet 1999, Cavanaugh 2009), které se věnovaly vývoji, resp. dekonstrukci konceptu náboženství obecně.

Analyzované texty: zdůvodnění a diskuse k zvolenému postupu

Přes počáteční zásadní obtíže³⁵ se podařilo soustředit a prostudovat všechny články z nejvlivnějších časopisů oboru MV, které se explicitně a systematictěji věnují náboženské identitě, ať už v teoretické nebo v empirické rovině. Výběr textů pro analýzu oborového akademického diskurzu je nutně určitým vzorkem, ovšem zároveň jde o sumu textů ve vztahu k zvolené výzkumné otázce vyčerpávající. Záměrem totiž bylo identifikovat a získat všechny texty, které se v impaktovaných oborových časopisech výslovně zabývají náboženskou identitou – aby mohly být ze závěrů analýzy činěny platnější závěry.

³⁵ Velmi frustrující, náročné a paradoxně také časově nejdelší fází nezabírala bohužel samotné studium textů a následná analýza, ale „pouhé“ prvotní soustředění plnotextových verzí všech identifikovaných článků. Elektronické databáze přístupné na VŠE zdaleka nepokrývají všechny oborové časopisy, poměrně absurdně navíc působí zjištění, že univerzitní knihovna v rámci meziknihovní zahraniční spolupráce (v roce 2015!) neumožňuje jinou variantu než získání vytištěných stran z článků (s požadavkem nezanedbatelné platby za každou jednotlivou stránku článku). Řada chybějících článků byla získána díky přístupem dalších českých akademických institucí: Univerzity Karlovy, knihovny Akademie věd, Národní knihovny atd. Další články, které nebyly dostupné v ČR, byly získány při zahraničních studijních pobytech či s pomocí přátel na movitějších západních univerzitách; ovšem za množství jinak nedostupných textů vděčím serveru Sci-Hub. Po dlouhých měsících pracného a střídavě úspěšného pátrání po článcích oficiální i neformální cestou jsem tedy dospěl ke zdroji, kde jsem získal během roku 2016 konečně téměř okamžitý přístup ke všem dosud získaným i k chybějícím textům.

K analýze použité články jistě sice nejsou jedinými texty, které vznikly v oboru MV a týkají se nějak náboženské identity, ale to nutně vypovídací schopnost analýzy nesnižuje. Zodpovězení výzkumné otázky zkoumající míru reflexe a způsoby práce s náboženskou identitou napříč celým oborem by absence jednotlivých děl neměla bránit. Zvolený postup stojí totiž na předpokladu, že pokud se nějaký teoretický přístup či metoda objeví v oborové literatuře nejen jako solitérní zmínka, ale jako inspirace, projeví se to tím, že v daném oboru dál rezonuje. To se týká jak teoretického uchopení náboženské identity jako explicitního konceptu, tak základních paradigmatických přístupů k náboženství a identitě obecně, ale také užívané metodologie a přístupů importovaných z jiných disciplín. Jinými slovy, i pokud by se teoretická či metodologická inspirace objevila v knižní publikaci nebo článku mimo zkoumaný vzorek, její význam by se projevil právě reprodukcí, aplikací, citací či odkazem v odborných člancích v některém z hlavních oborových periodik, případně v některém z méně známějších mezi oněmi čtyřmi desítkami časopisů pokrytých v této analýze.

Další argumenty pro volbu textů z nejvlivnějších oborových periodik představuje jak jistá centralita až integrační funkce nejprestižnějších časopisů pro ústřední debaty daného oboru, tak de-materializovaná a de-teritorializovaná dostupnost jednotlivých textů v elektronické podobě a online. Jakkoli mohou být pro jednotlivé badatele některé odborné časopisy oboru hůře dostupné, totéž pak platí ještě ve větší míře o jednotlivých knižních publikacích - a za doklad této dostupnosti můžeme konečně označit i samotný fakt, že všechny texty pro vzorek nakonec dokázal získat (přes všechny počáteční potíže) i autor této práce, de-facto v podmínkách semi-periferie akademického světa. A přestože můžeme kritizovat hierarchický systém „impakt faktorů“ z řady různých důvodů, faktem zůstává, že status impaktovaného časopisu reprodukuje jeho čtenost i zájem ze strany autorů. Tento dostředivý efekt pozitivní zpětné vazby v důsledku zvyšuje přitažlivost i vliv takto privilegovaných časopisů.

Tabulka č. 3: Přehled odborných oborových periodik s počty analyzovaných článků zabývajících se náboženstvím a identitou

Terrorism and Political Violence	13	International Affairs	3
Journal of Peace Research	8	International Politics	3
Communist and Post-Communist Studies	7	Current History	2
International Studies Quarterly	7	Foreign Affairs	2
Studies in Conflict & Terrorism	7	Globalizations	2
Millennium-Journal of International Studies	6	International Political Sociology	2
Review of International Studies	4	Issues & Studies	2
World Politics	4	Journal of Conflict Resolution	2
Australian Journal of International Affairs	3	Security Dialogue	2
European Journal of International Relations	3	War in History	2
Alternatives; American Journal of International Law; British Journal of Politics & International Relations; Cambridge Review of International Affairs; Commonwealth & Comparative Politics; Cooperation and Conflict; Foreign Policy Analysis; Global Policy; International Interactions; International Security; Jcms-Journal of Common Market Studies; Journal of Cold War Studies; Journal of Commonwealth & Comparative Politics; Journal of Interamerican Studies and World Affairs; Journal of Strategic Studies; Latin American Politics and Society; Mediterranean Politics; Pacific Review; Research in Social Movements, Conflicts and Change; Studies in Comparative International Development; The Pacific Review; Uluslararası İlişkiler-International Relations; World Economy			1

Charakteristika a identifikace analyzovaných textů

Celkový počet zkoumaných článků je 112. Texty byly identifikovány k srpnu 2015 v databázi Web of Science, která soustřeďuje texty z odborných časopisů s nenulovým „impakt faktorem“. Databáze umožňuje pokročilé vyhledávání podle řady klíčů a mj. také každému periodiku přiřazuje oborovou příslušnost (často k několika oborům současně); výzkumný vzorek zahrnuje články z časopisů³⁶ identifikovaných s disciplínou Mezinárodní vztahy. V prvním kroku byly vybrány všechny texty, které se explicitně zabývají náboženskou identitou, tzn. v jejichž názvu, abstraktu nebo klíčových slovech se objevuje spojení „religious identit-“ (tj. náboženská identita, identity, příp. identifikace) a existovala

³⁶ Seznam časopisů, v nichž se analyzované články vyskytují je představen v tabulce č. 3.

tedy jistá pravděpodobnost, že koncept je nejen zmíněn v textu, ale je mu věnována pozornost systematictější. Cílem bylo zachytit ve vzorku, pokud možno všechny odborné články s vlivem na náš obor, které s náboženskou identitou jako konceptem, faktorem nebo analytickou kategorií seriózně pracují.

28 textů splňujících tato kritéria bylo rozšířeno v druhém kroku o širší okruh textů s deklarovaným zaměřením nejen na explicitní výraz „náboženská identita/y“, ale obecněji na identitu a náboženství. Doplněno bylo tedy 84 textů, jejichž názvy, abstrakty nebo klíčová slova obsahují pojmy „religio-“ a „identit-“ – z toho prioritně všech 53 článků, které kdekoli v textu zmiňují pojem náboženská identita/-y explicitně a 31 dalších, které tuto podmínku sice nesplňují, ale byly přinejmenším jednou citovány.

3.4. Zjištění a závěry analýzy akademického diskurzu

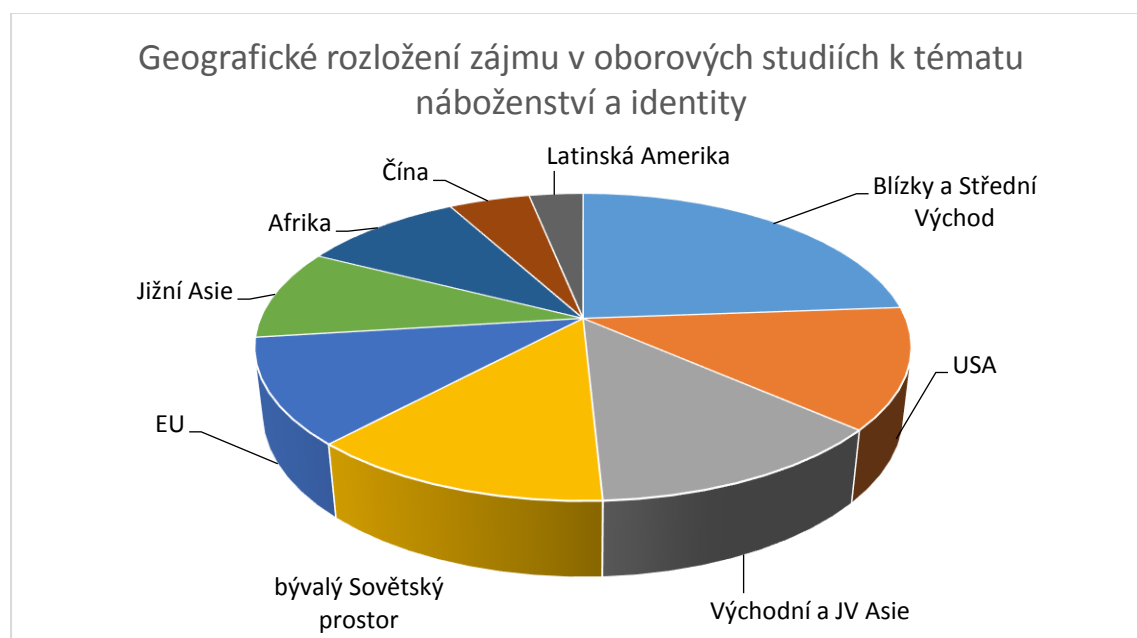
Geografické hledisko je prvním sledovaným kritériem, jistě ne prvotním z hlediska důležitosti, ale spíše s ohledem na logickou posloupnost představení výsledků analýzy a uvedení širšího tematického kontextu. Zaměřme se nejprve na rozložení zájmu mezi jednotlivé světové regiony a jednotlivá náboženství, tak jak se jim věnovaly sledované studie. V jistém smyslu můžeme hovořit o specifické akademické geopolitice náboženství³⁷ – zejména přiznáme-li akademické literatuře MV nejen roli zrcadla, které odráží zájmy, zaměření a mentální mapy badatelů, ale také jistou diskurzivní moc, která formuje stav myšlení a poznání (zde konkrétně o vztahu mezi mezinárodní politikou a náboženstvím). Tento zdroj poznání má samozřejmě omezený efekt přímého dopadu na aktivní okruh čtenářů mezi odborníky, poradci a veřejně činnými osobami, ovšem v důsledku spoluutváří oborový obraz (o problematice politizace náboženství), který selektivně „prosakuje“ i do veřejného, příp. politického diskurzu. Protože jde o obor MV, je na místě pro úplnost ještě zmínit i opačný efekt: tedy vliv politické reality a praxe, resp. stavu mezinárodních politických vztahů/krizí na výběr témat, která výzkumníky a editory či recenzenty časopisů zajímají. Tento výběr a zájem lze samozřejmě interpretovat i jako

³⁷ K standardní geopolitice náboženství i k náboženské geopolitice obecně blíže Kratochvíl, Hovorková 2016

témata, u kterých autoři předpokládají poptávku, resp. uznání v akademickém či politickém sociálním poli, tj. jak u představitelů odborných časopisů, ale v delším horizontu u zaměstnavatelů, poskytovatelů grantů a grantových komisí, poradních orgánech či přímo v exekutivě).

Z výsledků vyplývá, že geografické rozložení pozornosti je poměrně rovnoměrné. Pro největší počet studií byl zkoumaným regionem Blízký a Střední Východ (podle pořadí Turecko, Izrael, Libanon a Střední Východ jako celek), dále Východní a JV Asie včetně Číny (Indonésie, Čína, Japonsko, Tibet, Vietnam, Malajsie), pak se stejným podílem USA a bývalý sovětský region (Rusko, Ukrajina, Bělorusko, Dagestán, Uzbekistán, Tádžikistán, Tatarstán). Jen s malým odstupem následuje region EU (Německo, Anglie, Kypr a Polsko, turecká diaspora), jižní Asie (Indie, Pákistán, Srí Lanka, Colombo, Kašmír, Paštunové), Afrika (Egypt, Uganda, Keňa, Sierra Leone, Súdán, Maroko). Latinská Amerika je ve studovaných případech zastoupena nejméně: pouze Venezuelou (a hispánskými komunitami v USA.)

Schéma č. 8: Geografické rozložení zájmu v oborových studiích k tématu náboženství a identity



Zdroj: autor

Co se týče zaměření podle náboženského hlediska, přibližně kopíruje geografické dispozice, ovšem s dvěma vybočujícími rysy: disproporčně větší pozornost je věnována

islámu a obecně zejména je podle očekávání fundamentalistickým, případně přímo radikálním a extremistickým projevům, procesům (radikalizace, mobilizace) či směrům náboženství, zvláště těm projevujícím se sklonem k násilí. Islamismus, salafismus, případně islamistický teror, al-Shabaab, radikální islám, násilná radikalizace turecké diaspory, obecněji (náboženský) nacionalismus, situace občanské války jsou reprezentativními příklady (např. (Anthony and Robbins 1995, Freeman 2008, Haynes 2010, Holland and O'Loughlin 2010, Evans 2011, Botha 2014) Odpovídá to převažujícímu zaměření na sekuritizaci náboženství a obecně bezpečnostní problematiku v hlavním proudu oboru MV. Obdobný trend se projeví, zaměříme-li se na tematického zaměření zkoumaných textů: v ohnisku oborového zájmu stojí bezpečnost. Jde o již zmíněný radikalismus a terorismus, o občanské konflikty (např. Buhaug & Gates 2002; Adam et al 2007). Poměrně silně je ovšem zastoupeno i téma vztahu státu a náboženství (Chiriyankandath 1994; Corstange 2012; Ulusoy 2013), ať už se jedná o obecnější texty nebo například práva menšin a náboženskou svobodu (Gilbert 1999; Lerner 2013).

Explicitní definice náboženské identity, které by se pokoušely vymezit význam pojmu alespoň pro potřeby daného textu či by dokonce byly míněny jako obecněji platný teoretický příspěvek, ve zkoumaném vzorku téměř chybí. Co se týče oborů, na které se odkazují autoři při charakteristice identity, jde o sociální psychologii nebo specifické podobory studia etnických/občanských konfliktů, respektive konfliktů vázaných k identitě obecně.

Definování kontextu ovšem částečně nahrazuje např. sledované kritérium konceptualizace a vztahu s jinými vrstvami identit. V některých studiích jsou tematizovány problémy s definováním u skupin, které nejsou homogenně definovány pouze nábožensky – ale i např. i jazykem (Gilbert 1999). Z hlediska vnějšího definování skupiny státem vzniká problém, zda je menšina definována jako etnická nebo náboženská. Ve velkém počtu případů je právě etnická a náboženská identita pojednávána společně, případně přímo sloučena v jeden „faktor.“ Náboženská identita ovšem vstupuje do tematických interakcí s jinými vrstvami identit poměrně často, další související vrstvy jsou národ, stát, strana, režim, gender atd.

Řada empirických studií předkládá analýzu konkrétních případů náboženské identity a její politizace, v mnoha případech i zobecňujících reflexí z konkrétních případů. Co ale chybí

téměř úplně, je systematictější teoretické uchopení náboženské identity v MV. Výjimkou je např. teoretická práce Seula (1999). Na nižší úrovni některé texty naopak přinášejí řadu zobecnění: ne na úrovni formulace teorií, ale v podobě podložených teoretických tvrzení. Co se týče uchopení náboženské identity, řada prací chápe náboženství jako faktor (např. Leng a Regan; Fitzsimmons; McCauley a Scheckter; Akbaba & Fox) – jiné se přinejmenším částečně zaměřují na konkrétní náboženskou identitu samotnou, i jako na objekt zkoumání (např. Constantinou; Hanks; Fair at al). Některé studie pracují sice s prismaťem faktoru, ale zároveň si všímají i identity samotné, přinejmenším nějakých aspektů (Korostelina 2007; 2008).

Pokud se zaměříme na aplikaci jednotlivých aspektů identity ze schématu předloženého v kapitole, nalezneme mezi jinými inspirativními empirickými poznatky následující výsledky spojené s hlavními otázkami této práce. Aspekty identity nejsou explicitně odlišovány ani pojmenovávány, lze je na ně ale jako kategorie úspěšně aplikovat. Někdy není náboženská identita a zdroje o původu informací k ní reflektována, případně je chápána jako daný faktor, nezpochybňovaný údaj (např. Akhaba a Fox); v řadě případů ovšem lze sledovat komplexnější uchopení náboženské identity – v takových případech se pojí s jedním textem hned několik aspektů (např. Corstange). Z hlediska tematizace aspektu E, tedy emočních vazeb identifikace lze konstatovat potěšující zjištění, že i tento aspekt identity se jako kategorie osvědčil a je v empirických studiích rozpoznatelný. Typicky jsou to např. projevy náboženské radikalizace (Sirseldudi), politické mobilizace (Seul; Corstange) příp. normativní postoje k jiným náboženským skupinám (Ulusoy).

Aspekt A jako náboženská charakteristika zkoumaných entit, zahrnuje např. popis postojů (attitudes – Stibbe, 2011), v kombinaci aspektu A a E např. Hallward tematizuje vztah mezi náboženskou identitou a hodnotami jako důležitý pro politickou legitimizaci. V jiném případě síla náboženské víry spolu s odkazy k věčnosti jako dva hlavní aspekty identity ve válce představují kombinaci aspekt E s možným přesahem reflexe transcendentálního v reflexi aktérů (tedy aspekt F – srov. Horowitz, 2009).

4. NÁBOŽENSKÝ ROZMĚR EVROPSKÉ IDENTITY - V INTERAKCÍCH EU A ŘÍMSKOKATOLICKÉ CÍRKVE

Skrývá se např. za spojením „duchovní rozměr evropské identity“ nějaký hmatatelný obsah hodný zájmu oboru MV či politologie? Odpovědí budiž jen ve spojení s EU následující výčet: bouřlivé debaty k Lisabonské smlouvě, politika Evropské lidové strany, „náboženský lobbying“ v bruselských institucích, otázky náboženské svobody a nastavení sekulárního modelu EU – a v neposlední řadě např. i otázka legitimizace evropské integrace ze strany církví a věřících, od úrovně nadnárodní až po lokální. Ač se to tak z české perspektivy nemusí jevit, jde mnohdy o mimořádně citlivá témata v politických debatách nejen o evropské identitě a samotných základech evropského projektu, ale i o vztahu EU k náboženství obecně.

Jedná se ale také o specifický vnější obraz Evropy, potažmo liberální EU – jak je viděna očima náboženských aktérů, tedy převážně z konzervativnějších pozic. Zajímavé jsou nejen ohlasy mimoevropské, ale i ty, které nazývám „náboženskými Semi-Others“, tj. geograficky i kulturně blízké protějšky, nastavující současné Evropě zrcadlo z jejich náboženské perspektivy: evropští muslimové, ruské pravoslaví a katolicismus. Pokud se totiž jako Evropané zajímáme i o nelichotivé či kritické obrazy Evropy (resp. celého Západu či modelu liberálně-demokratických modelů), činíme tak dnes častěji z donucení než z touhy po dialogu, zvědavosti či s ohledem na temné stránky evropské historie. Pozornost Evropanů se s rostoucími obavami o vlastní bezpečnost a politickou či kulturní identitu soustředí spíše na nenávislné projevy extremistů. Obzvláště násilné projevy sebe prezentace přehlušuje a někdy zdánlivě dokonce delegitimizuje i kritiku umírněnou. I proto právě katolicismu jako případ vybraný pro naši studii, může užitečně vracet pozornost k méně agresivním podobám dialogu identit, resp. ukazuje jak také může vypadat dialog či kritika z pohledu náboženských protějšků.

Smysl kapitoly v celku této teoretické práce není (a kvůli rozsahu ani nemůže být) empirické pokrytí celého tématu náboženského rozměru evropské identity, dokonce ani vyčerpávající rozbor všech aspektů vztahu úzce vymezeného zaměření na případ vztahu mezi EU a katolicismem. Co tedy naopak smyslem této kapitoly je: demonstrovat (1) na velmi konkrétním příkladě, jak lze aplikovat navržený model pro studium identit, za druhé

(2) pestrost a odlišnost výstupů a aplikací jednotlivých aspektů a atributů identity, (3) bez snahy tyto různé přístupy hierarchizovat a jako v celé práci upozornit na metodologické výzvy a tematicky na zajímavé případy politizace náboženství

Jednotící linií jednotlivých podkapitol je tedy trojí zaměření: (1) kromě již zmíněné aplikace modelu jde o (2) zaměření na ukázky či problémy epistemologie a metodologie zkoumání jednotlivých aspektů identity, tematicky o (3) nutné zúžení komplexu Evropské identity na náboženský, případně duchovní a hodnotový rozměr světonázorů a artikulovaných paradigmat v ohraničeném geografickém a politickém prostoru EU.

4.1. (Identita A) Ideál neutrálního popisu sociálních faktů o náboženství Evropanů

Může být vnímán jako základní, prvotní, neproblematizující rozdíl mezi objektivní a sociální realitou, vycházející buď z esencialistických představ o danosti toho, kým jsme – nebo z potřeby odlišit ostatní, (inter)subjektivní vnímání atributů identifikace od atributů samotných, resp. od obrazu, které si o zkoumaném subjektu a konkrétních attributech dokážeme my jako pozorovatelé/vědci pomocí našich metod vytvořit.

Klíčová otázka při aplikaci zní, zda není odborný popis evropské náboženské reality specifickým druhem sebereflexivní identifikace, tedy (či vnějšího pohledu, v případě mimoevropských výzkumníků), nebo lze přinejmenším některé výstupy zkoumání zařadit do aspektu A.

Z hlediska zájmu politických věd o identitu patří *Evropská identita* spolu s *národní identitou* a *politikou identit* k nejzatíženějším konceptům. Např. ve svém dlouhodobém výzkumu tým Ruth Wodak (2007) představuje souhrnně nejčastější kontexty, v nichž je Evropská identita v literatuře spojována. I pokud je Evropská identita hledána specificky u kořenů, tedy v evropské historii, nastává v odborné literatuře – a tím spíš v jednotlivých národních, ideologických a subkulturních diskurzích - problém s identifikací sdíleného narativu (Delanty 1995, 2013).

Pro potřeby této práce se zaměříme specificky na náboženský/duchovní kontext a v konkrétních případech ještě úžeji na katolicismus. Právě případ katolicismu je zajímavý,

nejen protože je nám zdánlivě nejznámější a kulturně nejbližší, ale i u něj lze demonstrovat vývoj vztahu k tzv. evropským hodnotám a zkoumat široké spektrum způsobů, jak náboženská identita vstupuje do politiky a mezinárodních vztahů³⁸.

Hledání v odborné literatuře: evropská identita, integrace a náboženství³⁹

Od 90. let až dodnes probíhá poměrně intenzivní transformace vztahu EU a náboženství. Projevuje se ve vzrůstající přítomnosti náboženských témat jak v politických debatách, tak v legislativě EU a v neposlední řadě i v rozvoji politických aktivit samotných náboženských organizací přímo v Bruselu. Dalším příkladem témat přímo souvisejících s budoucností a legitimitou EU je pak otázka podpory integrace ze strany církví i věřících laiků, tedy náboženství jako faktor legitimizace integračního projektu.

V návaznosti na interpretativní, kulturní a náboženský obrat v politických vědách dochází v první a zejména v druhé dekádě nového tisíciletí dochází k boomu výzkumu zaměřeného na spojitost náboženství a EU, resp. evropské integrace a identity. Tento inter- i transdisciplinární korpus literatury, i v současnosti stále rychle rostoucí, obsahuje jak empirické studie, tak v menší míře práce s ambicí o teoretickou reflexi.

Empirické a popisné přístupy svým množstvím jednoznačně převažují nad studiemi ryze teoretickými. Co se týče samotných teorií evropské integrace, systematická reflexe náboženství v nich dosud prakticky chybí, přestože debata o možnosti zohlednění tohoto aspektu v jednotlivých teoretických tradicích již byla započata (např. Foret 2012; Leustean 2012; Kratochvíl a Doležal 2014b). Řada zdrojů ovšem využívá teoretických kategorií zažitých v jednotlivých vědeckých oborech a aplikuje je na výzkum náboženské problematiky. Kromě náboženského lobbingu a euroskepticismu jde zejména o koncepty jako je identita, modernita, analýzu zájmových skupin a stranické politiky, sekularismus, dělící linie (cleavage) atd.

Z hlediska disciplinárního členění je poměrně hojně zastoupena právnická literatura a samozřejmě různá odvětví politických věd včetně mezinárodních vztahů a zejména

³⁸ Tato podkapitola vychází z pracovní verze autorova textu, jehož konečná verze se stala jednou z částí článku publikovaného v Politologické revue (Kratochvíl a Doležal 2015a)

³⁹ Tato podkapitola vychází z pracovní verze autorova textu, jehož konečná verze se stala jednou z částí článku publikovaného v Politologické revue (Kratochvíl a Doležal 2015a)

evropských studií/studií evropské integrace. Řadu prací nelze jednoznačně spojit s jediným konkrétním vědním oborem, další vycházejí i z pomezí sociologie náboženství (např. Casanova 2006), politické filosofie, příp. z (kulturní) historie. Z humanitních oborů je nutno zmínit i inspirace v teologii – a to nejen v případě teologicky podložených textů v rámci odborné literatury (Massignon, 2007), protože za pozornost stojí v řadě případů i publikace určené k formulaci a veřejné prezentaci postojů církví ke konkrétním tématům politiky EU (např. CEC viz Conference of European Churches či COMECE viz Commission); příp. i texty papežů - např. Jan Pavel II).

V rámci studovaných tematických okruhů a již zmíněných ústředních konceptů můžeme rozlišit dva hlavní okruhy výzkumného zájmu, které považujeme za vhodné rozebrat níže podrobněji a samostatně. Jedna z těchto širších tematických oblastí je spojena se vztahem náboženství a identity současné EU, druhý okruh přístupů se zaměřuje úžeji na roli náboženských aktérů působících v politice EU.

Náboženský aspekt evropské identity představuje pomyslnou červenou niť propojující řadu otázek počínaje definicemi kulturních kořenů Evropy a současnou náboženskou podporou integračního projektu konče. Nejčastěji je v tomto kontextu náboženství předmětem diskusí o sekulární povaze evropských společností i o sekularismu EU, o ústředních hodnotách unie a obecněji o (žádoucí) kulturní podobě společenství. Argumenty z těchto debat se zhmotňují se všemi svými symbolickými i praktickými dopady v unijní legislativě, ovšem rezonují též v politickém i akademickém diskurzu na téma postavení náboženských organizací v politice EU, přistoupení Turecka (Casanova 2006; Yavuz 2006; Amiraux 2007), případně též v otázkách jako jsou postavení a diskriminace náboženských menšin v EU, xenofobie a islamofobie, imigrace, multikulturalismus či studiích o tematizujících občanství (např. Al Azmeh a Fokas 2007).

I do povědomí širší veřejnosti proniklo nejvýrazněji téma náboženského dědictví EU v souvislosti s tzv. sporem o Boha v rámci přípravy ústavní smlouvy; analyzováno bylo hojně i v akademické literatuře (např. Zbíral 2005; Schlesinger a Foret 2006; Willaime 2009). Deklaratorní preambule smlouvy nevyvolala vážně pouze samotnými kulturně-historickými debatami nad ideovými kořeny evropanství, ale právě pro svůj značný symbolický význam ve střetu o interpretaci a vizi současné EU a jejího sekulárního charakteru. V odborné literatuře jsou studovány i další složky unijní legislativy mj. právě

proto, že představují významný indikátor sekularismu EU, protože zároveň odrážejí i definují vztah politického řádu unie k náboženství (vymezováním hranic jeho vlivu v politice, případně i míry uznání jeho role ve veřejném prostoru). Z této perspektivy jsou posuzovány základní smlouvy Evropského společenství⁴⁰ (Doležal a Kratochvíl, 2013) i legislativa na nižší úrovni a formální i neformální politiky Evropské komise např. i v konkrétních ustanoveních, kde se náboženské otázky dotýkají vzdělání, diskriminace či imigrace (Carrera a Parkin 2010). A protože většina kompetencí týkajících se náboženských otázek zůstává nadále i v EU na národní úrovni, velmi relevantní jsou i studie komparující jak přístupy jednotlivých evropských tradic a právních řádů navzájem, tak ve srovnání s právními normami a rozhodnutími na evropské úrovni (Doe 2004; McCrea 2009, 2010). Mnoho studií se věnuje také specifické oblasti oficiálního kontaktu a dialogu s církvemi a dalšími náboženskými organizacemi, zejména na úrovni Evropské komise a Evropského parlamentu.

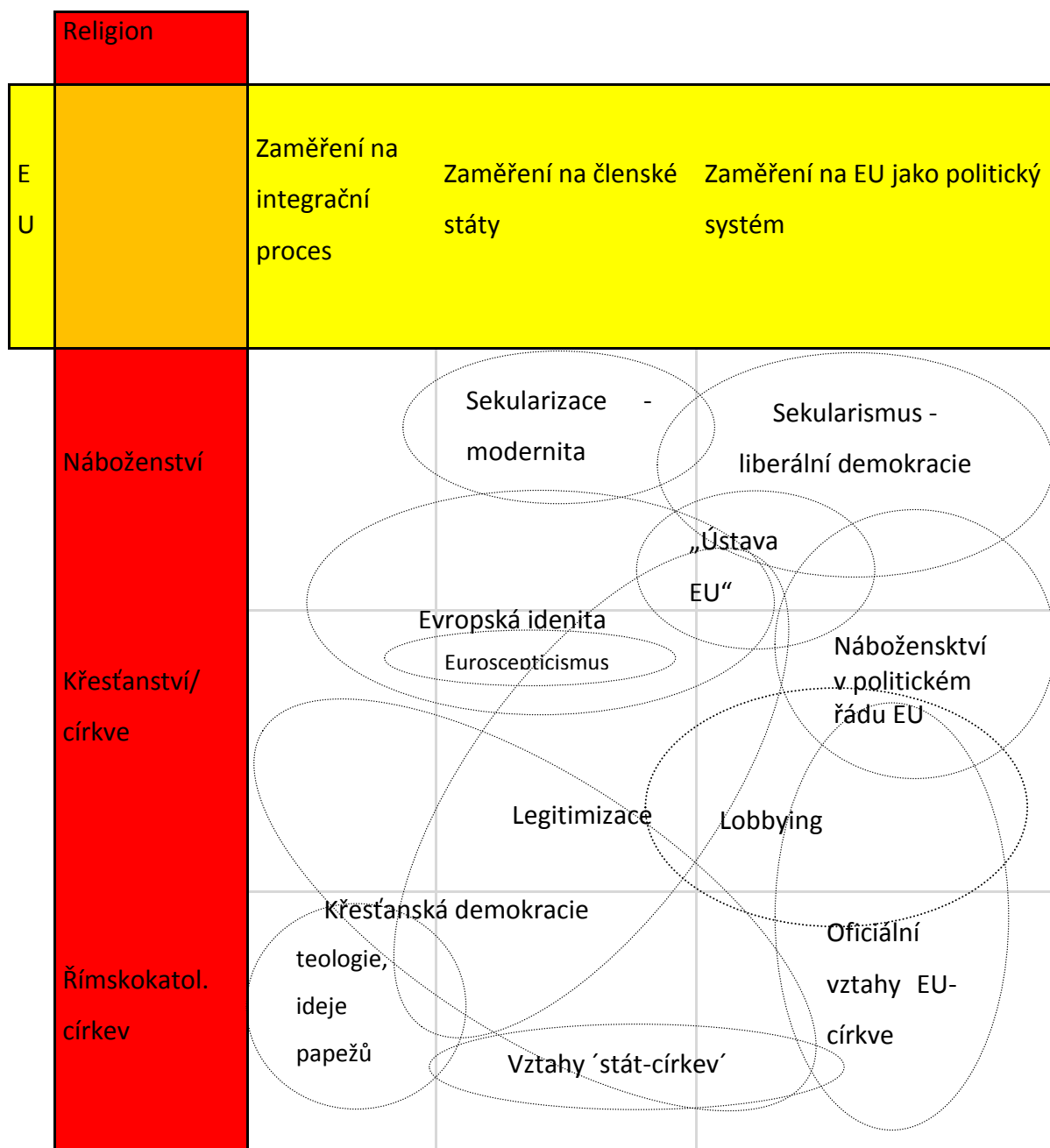
Další studovanou oblastí spojující náboženství s evropskou identitou je téma náboženské legitimizace EU, resp. role náboženství v míře ztotožnění se s nadnárodní projektem Evropy (viz. Coupland 2003; Gallagher 2005; Foret and Riva 2010; Marks and Wilson 2000.) Některé studie sledují křesťanské ideové motivy hned od počátků integrace (Neslen and Guth 2003; Nelsen 2005) včetně náboženských a teologických inspirací v postojích křesťanských demokratů, případně i před započítím samotného integračního procesu např. v rétorice papežů (Chelini-Pont 2009) či při formování nadnárodních politických hnutí. Pozornost je věnována i aktuálnějším postojům jednotlivých pontifiků i dalších vysokých představitelů římskokatolické církve (Kratochvíl a Doležal 2014a).

Poměrně značné množství studií sleduje konfesní příslušnost, příp. „náboženskou kulturu“, jako jeden z faktorů podpory evropské integraci ze strany veřejnosti, případně i na úrovni politických stran; řada autorů v této souvislosti pracuje s konceptem euroskepticismu, jehož vyšší výskyt je historicky spojován častěji s nekatolickými vyznáními a s nižší měrou religiozity. Dalšími teoretickými koncepty, využívanými v souvislosti se vztahem náboženství a evropské identity, jsou vedle sekularismu a

⁴⁰ Až do Lisabonské smlouvy reflektují náboženství pouze v kontextu obecných lidských práv a (náboženských) svobod; do ... nefiguruje zmínka o náboženství

euroskepticismu také europeizace a modernita (Foret a Itcaina 2012), resp. perspektiva zkoumající pluralitu podob modernity v evropském prostoru jako reakce a antiteze k dřívější teorii sekularizace.

Schéma č. 9: Okruhy témat ve vztahu katolicismu a EU



Zdroj: autor, publikováno (Kratochvíl, Doležal 2015)

Náboženskou dimenzi lze metodologicky sledovat na několika rovinách: individuální, společenská (např. na úrovni národních společenství nebo jako evropské společenství), institucionální (EU) či na úrovni symbolických entit (např. kulturní regiony, evropská civilizace). Jako příklad sledujme náboženský rozměr identity EU jako instituce.

Tabulka č. 4: Identita: Roviny analýzy a aspekty

	Kulturní popis, sociální fakta	Autostereotyp	Vnější obraz	Pouto, emoční vazba
Individuální rovina	WVS, EVS, praktiky	WVS, EVS,	diskurz	WVS, EVS
Společenská rovina	WVS, EVS, diskurz, praktiky	diskurz	diskurz	WVS, EVS
Instituce	legislativa, praktiky, politická teologie	diskurz, legislativa	diskurz	diskurz
Symbolická entita (evropská civilizace)	kulturní interpretace	diskurz	diskurz	diskurz

Nejednoznačnost termínu „sekularismus“ je dána reálnou pluralitou národních praxí i teoretických⁴¹ a ideologických přístupů k náboženství ve veřejném prostoru a v politice; rovněž samotný koncept je poznamenán jak normativní zátěží, tak eurocentrickou snahou hledat univerzální paralely k historicky specifickému vztahu křesťanských církví a států. Záleží také na tom, zda je termín sekularismus vztažen pouze k státu a legislativě nebo i k stávající společenské praxi a normám. Spíše než v mezích dichotomie sekulární/„nesekulární“ tedy posoudíme jednotlivá kritéria a doprovodné symptomy, jejichž odlišné kombinace a modifikace charakterizují různé podoby sekularismu. V našem případě jde zejména o to, jak „stát“, resp. daný politický řád, (ne)řeší otázky a faktické zajištění „oddělení“ (příp. nezávislosti) a „neutrality“. Množina souvisejících symptomů je široká: institucionální autonomie státních a náboženských struktur včetně otázek

⁴¹ Blíže viz Warner et al (2010); nebo např. živá a podnětná debata k nejnovějším pracem na portálu Immanent Frame jak přímo k tématu sekularismu, tak k publikaci *The Power of Religion in the Public Sphere*

registrace, financování a dalších forem závislosti a selekce; také možnost participace na veřejné debatě, politické soutěži či rozhodovacích procesech; postoje a politiky státu vůči náboženské pluralitě, resp. neutralita státu vůči náboženstvím včetně otázky postavení státního či dominantního náboženství v rovině rétorické, symbolické, legislativní a v reálné praxi výkonu státního aparátu; a v neposlední řadě kodifikace resp. zabezpečení nediskriminace, tedy svobody přesvědčení (věřit i nevěřit), svobody vyznání (včetně možnosti vyznávat veřejně). V širším pojetí souvisí se sekularismem i otázka připuštění náboženských témat do veřejného a konkrétně do politického diskurzu (viz vývoj u Habermase); nakolik je náboženství ve společnosti spojeno s „vysokou kulturou“ či jak je v dominantní kultuře vnímána distinkce mezi posvátným a profánním.

Instituce EU (dosud) nepředstavují plnohodnotný státní útvar a nelze tedy zcela posoudit všechny zmíněné aspekty. Mj. právě v oblasti náboženství nemá EU relevantní kompetence k tomu, aby musela řešit a zaujmout stanovisko k řadě praktických i normativních otázek. Před posouzením vybraných kritérií je užitečné zmínit, že plný institucionální sekularismus (v otázce neutrality i oddělení) lze v liberálních demokraciích nalézt zřejmě pouze v USA – a plný „kulturní sekularismus“ se v reálném demokratickém světě nevyskytuje vůbec.

Nejprve představme argumenty, které potvrzují EU jako výslovně sekulární: neutralita ve formulaci legislativy (např. v otázce dialogu s náboženskými i nekonfesními organizacemi), neutralita v otázce víry a přesvědčení a zajištění souvisejících svobod; politický diskurs téměř oproštěný od tématu náboženství, EU není schopná konsenzu v hlubších normativních otázkách včetně náboženství a vyhýbá se jim. V případě, kde došlo ke konfrontaci, zvítězil sekulární přístup (neutrální formulace v preambuli Návrhu ústavy, která pro obhájce zmínky Boha či křesťanství není neutrální, ale náboženskou tradici popírající). Argumenty, zda církve jsou či nejsou zvýhodňovány proti jiným typům lobbistů jsou protichůdné, ovšem nastavený systém podmínek a možností transparentního lobbingu (skrze zápis do seznamu Transparency register) je otevřený k registraci všech zájmových skupin a na církve se vztahují stejná pravidla.

Zde následují argumenty s jistou výhradou k míře „oddělení“ a „neutrality“ v institucionálním a obecněji politickém kontextu EU. EU nejenže podporuje účast církví na dialogu s politickými institucemi, ale umožňuje jim i vstupovat do deliberativních

procesů (vyjádření k legislativě, poradní orgány, katolický teolog G.Virt v etické komisi k vědeckému výzkumu; duchovní jsou přítomni i v EP).

Dalším z odlišovacích znaků různých typů sekularismu (resp. míry oddělení státu a náboženských organizací) v nediskursivní rovině je mj. financování aktivit náboženských organizací z veřejných fondů. Např. v americkém modelu je v zájmu principu neutrality znemožněno jakékoli financování. Evropská praxe je jiná a u jednotlivých států se liší⁴², nicméně i ze strany EU jako instituce byly formou grantů určité organizace podpořeny (mj. COMECE, OCIPE).

Jako jeden z požadavků sekulárního politického řádu lze vnímat i svobodu od dominantního či dokonce státního náboženství. Velmi zajímavá je tedy otázka, jak EU reaguje na situaci, že převažujícími přesvědčeními jsou v evropské populaci římský katolicismus a příp. agnosticismus. Snaha po svobodě od druhého jmenovaného otáčí zcela smysl sekularismu – a ještě k absurdnějším závěrům by vedl požadavek svobody od dominantního resp. oficiálního (implicitního) náboženství EU, tedy ústředních evropských a univerzálních hodnot.

Podle kritiků je „neutralita“ v praxi oficiálního dialogu vychýlená ve prospěch lépe organizovaných církví, tedy také pro ŘKC. Také pokud odpovídáme kladně na otázku, zda ŘKC poskytuje hned na několika rovinách legitimizaci politickému řádu EU, říkáme tím zároveň, že „sekulární oddělení“ na fundamentální úrovni není stoprocentní.

Konstatovali jsme, že relevance a reflexe náboženských otázek nabývá na významu jak v politických debatách, tak v nárůstu neformálních i institucionalizovaných vazeb mezi církvemi a EU. Můžeme jen spekulovat o důvodech: je možné hledat příčiny v celkovém posunu postojů k náboženství v evropské veřejnosti – i v kontextu rozšíření institucí EU o reprezentanty nových členských zemí, citlivých na omezování veřejného působení církví a v některých případech silně a tradičně religiózních⁴³? Nejde tu případně pouze o shodu s vývojovým stádiem institucí EU, které došly k potřebě definovat svoji identitu a nastolit další doposud neprojednanou agendu, právě když zároveň uplynula dostačená doba ke

⁴² Srovnání s Evropou viz blíže např. Kymlicka 2009, Bramadat a Koenig 2009

⁴³ Kypr, Rumunsko, Polsko

korekci původního „francouzského“ modelu? Či k vytvoření dostatečně silné reprezentace církví v Bruselu?

4.2. (Identita B) Rovina auto-stereotypů - hledání evropské „duše“ EU

Jedna z možností, jak definovat sekulární/náboženskou identitu EU je posoudit legislativní sebe-vymezení vztahu EU k náboženství a církvím. Právní úpravu náboženských záležitostí na unijní úrovni lze charakterizovat těmito třemi body: (a) legislativa EU se donedávna náboženským otázkám zcela vyhýbala a dosud se kompetencí v církevních záležitostech výslovně zřídá ve prospěch národní úrovně rozhodování; (b) v posledních dvaceti letech ovšem zájem reflektovat i náboženskou problematiku evidentně roste a (c) v současnosti již je EU dokonce zavázána k pravidelnému dialogu s církvemi. Příloha č. představuje vývoj (ne)přítomnosti tematizace náboženských fenoménů v základních smlouvách Evropského společenství, resp. EU.

Nejznámější kauzou, jež odkazuje na vztah EU k náboženství, je takzvaný „spor o Boha“ v preambuli tehdy vznikajícího návrhu ústavy EU. Nejde ani o první, ani o jediný pokus o reflexi náboženské problematiky v legislativě EU, pravdou ale je, že v základních dokumentech EU se náboženství objevuje až relativně nedávno, koncem devadesátých let. Smlouvy Římská, Bruselská, ani Maastrichtská neobsahují jedinou zmínku týkající se náboženství, církví či křesťanství.

Až Amsterdamská smlouva, podepsaná roku 1997, stanovuje, že „Evropská unie uznává a neovlivňuje postavení církví a náboženských sdružení či společenství v členských státech podle vnitrostátního právního řádu. Evropská unie stejným způsobem uznává postavení ideových a nekonfesních organizací“. Zároveň se zde zmiňuje náboženství v dvou dalších kontextech: je jím boj proti diskriminaci (tj. i na základě náboženského vyznání) a také zohlednění zvyklostí členských států spojené "s náboženskými obřady, kulturními tradicemi a regionálním dědictvím" (Amsterdamská smlouva).

Také v Listině základních práv Evropské unie (2000) se náboženství objevuje v souvislosti se svobodou myšlení, přesvědčení a náboženství, s právem na vzdělání, s ne-diskriminací

a naposled v článku týkajícím se kulturní, náboženské a jazykové rozmanitosti. V kontextu zmíněných témat jsou náboženské záležitosti reflektovány detailněji i v nižších úrovních legislativy a aktivit EU: v otázkách rovnosti, základních práv i přístupu k občanství, v otázkách integrace imigrantů, v boji proti xenofobii, antisemitismu, islamofobii a diskriminaci např. v zaměstnání, sociální politiky či v oblasti mezikulturního dialogu nebo vzdělávání⁴⁴.

Následující debata politická i společenská nad Návrhem ústavy EU je dostatečně známá, zvláště co se týče obsahu preambule, resp. přítomnosti či absence „Boha“, případně křesťanství⁴⁵. Výsledné znění dotýčné pasáže se po odmítnutí návrhu Ústavy v národních referendech přesunulo do dnes platné Lisabonské smlouvy. Deklaruje inspiraci „evropským kulturním, náboženským a humanistickým odkazem, ze kterého vzešly všeobecné hodnoty nedotknutelných a nezadatelných práv lidských bytostí, demokracie, rovnosti, svobody a právního státu“⁴⁶.

Lisabonská smlouva přinesla ovšem ještě jednu pasáž týkající se náboženství, ne s tak emotivním, symbolickým rozměrem, zato s hmatatelnějšími dopady. Zatímco text preambule má povahu pouze deklaratorní, text smlouvy samotné je totiž právně závazný. Jde konkrétně o článek 17, který zakládá závazek EU k „otevřenému, transparentnímu a pravidelnému dialogu“ se zástupci církví, náboženských i nekonfesních organizací.

Dopady i důvody zařazení tohoto bodu do zásadního unijní smlouvy vyvolaly různorodé reakce a samozřejmě i škálu interpretací co do „účelu“. Jeden z možných motivů odkazuje dokonce i na potřebu politiků zahájit dialog s muslimy, jenž by nebyl myslitelný bez institucionalizace dialogu s reprezentanty dalších náboženství⁴⁷. Vysoký představitel EPP v EP⁴⁸, interpretuje naopak výsledek jako pragmatický kompromis typický pro unijní

⁴⁴ Podrobněji např. Carrera a Parkin 2010

⁴⁵ Do debaty se zapojil mj. i Jan Pavel II, v odborné literatuře byla reflektována široce např. Schlessinger a Foret 2006, McCrea 2009, Zbíral etc., kriticky výsledek reflektuje např. Reale

⁴⁶ Lisabonská smlouva

⁴⁷ Tuto interpretaci zmiňuje zástupce Evropského jezuitského centra v Bruselu – setkal se s ní v rozhovorech s lidmi uvnitř institucí EU a to i v kontextu bezpečnosti a nárůstu politického zájmu o islám i náboženství obecně po 11. září. Jakkoli nelze tyto motivy vyloučit, zároveň platí, že Evropská komise zahájila dialog s církvemi už před rokem 2001.

⁴⁸ Osobní interview, červen 2012

vyjednávání: neúspěch církví a sympatizantů křesťanství bylo kompenzováno zařazením článku 17; ten ovšem z obdobného důvodu musel zahrnovat i nekonfesní organizace. Přesto někteří zástupci Sekularistů⁴⁹ v Evropském parlamentu článek 17 kritizovali právě z hlediska principu neutrality: argumentují tím, že zejména dominantní církve získávají skrytou výhodu, protože jsou tradičně lépe organizované než zástupci jiných světónázorů. Poukazují tedy na nerovnost šancí být reprezentován pro ty občany EU, kteří nesdílejí víru ani členství v některé z dobře organizovaných nadnárodních „náboženských lobby“. Ve své analýze fungování „Dialogu“ v praxi se ke kritice článku 17 přidává i Houston (2011), když zkoumá nakolik vede takto institucionalizovaný dialog k větší otevřenosti vůči postojům náboženských organizací. Podle autora daný stav spíše nastavuje situaci „uzavřeného pluralismu“, kdy zdánlivě neutrální ustanovení posiluje i mezi církvemi a náboženskými organizacemi dominantní hráče jako COMECE a CEC. Konkrétně např. prováděcí praxí výběru (a implicitně i vylučování) účastníků dialogu.

⁴⁹ Dostupné 1.6.2017 na <http://politicsreligion.eu/organisation/>

Tabulka č. 5: Periodizace přístupů EU k náboženství

Periodizace přístupů EU k náboženství		
Fáze ve vývoji legislativního ošetření záležitostí souvisejících s náboženstvím – periodizace dle Doea (2004)	Časová linie	Leusteanova typologie vztahů EU s náboženstvím
(1957 - c 1975) general absence of norms on religion	1950 1957 1975	public-private phase (1950-1982)
(1976 - 1992) the side effects of economic law on religion and emergence of interest in religion	1982	experimental phase (1982-1990)
(1992 - present) Maastricht to Lisbon growing body of substantive norms on religion	1990 1992 2007	pro-active phase(1990-2007) institutionalised phase (2007 - today)
next period ? might involve a more rigorous and critical understanding and articulation of the 'general principles of community' in Member States of the Union		

Zdroj: Kratochvíl, Doležal (2015)

Sekulární identita, resp. postoj k náboženství, náboženským organizacím a komunitám nezávisí jen na legislativním vymezení a na institucionalizovaných vztazích. Diskurz představitelů EU je rovněž měřítkem, jak instituce jedná, i jak se sama instituce vidí, prezentuje, případně vnitřně diskutuje o tom, jakou identitu vlastně má. Taková studie byla provedena (Kratochvíl, Doležal 2015) na základě analýzy čtyř set relevantních textů z období 1990-2012, dostupných z dvou oficiálních webových stránek EU. Ze stránek eur-lex.eu splnilo kritéria výběru 86 parlamentních interpelací europoslanců a 127 právních dokumentů EU. Stručným výstupem z analýzy je zjištění, že diskurz zástupců EU ani

oficiálních dokumentů se nevyhýbá náboženským tématům, ovšem „překládá“ je téměř vždy do striktně sekulárního jazyka.

4.3. (Identita C) Evropa očima domácích náboženských protějšků

V optice modelu identit můžeme katolický světonázor i konkrétní diskurz sledovat jako jisté zrcadlo, tedy aspekt vnější identity. Evropský katolicismus jako blízký, vnitřní protějšek, proto nazývám semi-Other, stejně jako bychom mohli sledovat další evropské náboženské protějšky jako například evropský islám a pravoslaví.

Postoje římskokatolické církve k evropské identitě a integraci lze sledovat v několika rovinách: v té oficiální, na úrovni laiků působících v EU i z hlediska katolických Evropanů – voličů – veřejnosti.

Začneme tedy s oficiální rovinou katolického kléru, hned od nejvyšších míst. Možnosti dialogu mezi ŘKC a EU, i reálné vazby na různých úrovních se neustále zintenzivňují. Ovšem duchovní dialog a interakce evropské politiky a katolického učení má samozřejmě i svoji předintegrační historii. Těžko si představit dnešní ideový dialog obou institucí bez procesu aggiornamenta a bez Druhého Vatikánského koncilu - a na druhé straně samu existenci Evropské unie bez nadnárodní identity katolíků, katolických vizí Evropy a jejich implementace křesťanskodemokratickými politiky. Idea jednotné Evropy nacházela v určitých podobách výslovnou podporu u papežů již přinejmenším od Benedikta XV až k Benediktu XVI⁵⁰.

⁵⁰ Současný papež František rovněž při setkání s COMECE podpořil prohlubování evropského projektu přičemž „hluboce ocenil křesťanské kořeny Evropy“

Tabulka č. 6: Historický přehled papežských postojů k tématu jednotné Evropy

Periodizace ideových přístupů papežů k Evropě a EU podle Chelini-Pont		
období	Papež	Charakteristika postojů k Evropě
20. léta	Benedikt XV Pius XI	Volání po jednotě Evropy ve smyslu znemožnění další války
30. léta 40. léta	Pius XI Pius XII	Boj s nelidskými totalitami: zrod katolické doktríny vůči Evropě a podpora federalismu
40. léta 50. léta	Pius XII	Snaha zmírnit rozdělení kontinentu a výzvy k “federalizaci” evropského východního a západního bloku
60. léta 70. léta	Jan XXIII Pavel VI	Univerzálnější zaměření církve, rozptýlení, přesunutí pozornosti od Evropy k vícero aktuálním tématům
80. léta nultá l.	Jan Pavel II	Evropa jako autonomní a křesťanský koncept

Zpracoval autor podle (Chelini-Pont 2009).

Prvně jmenovaný papež vyvíjel diplomatické aktivity v průběhu první světové války a obdobně jako jeho následník Pius XI směřoval svoje úvahy spíše k budování mezinárodních mechanismů, které by především zajistily Evropě mír – evropská jednota byla u nich prostředkem proti agresivnímu nacionalismu a k zamezení dalších válek (Chelini-Pont 2009). Pius XII již rozvinul katolickou vizi federální Evropy a zdůrazňoval téma sjednocení Východu a Západu, které bylo později vlastní i Janu Pavlovi II. Ten pak intenzivně podporoval jednotu Evropy nejen jako kontinentu či civilizace, ale jako duchovního principu.

Osobnosti papežů a učení církve formovaly světonázory i politické postoje mnoha katolických křesťanských demokratů. Také již zmiňovaní otcové zakladatelé EU, aktivní od studentských let v katolických organizacích, byli silně ovlivněni sociální naukou Lea XII formulovanou v Rerum Novarum (1891) a encyklikou Quadragesimo Anno Pia XI (1931). Vize těchto politiků byly spojeny s jejich světonázory a vírou: např. Adenauer jednou poznamenal, že to, v co věří a také všechny jeho politické cíle lze nalézt v Malém

katechismu (Nelsen 2005). Schumanovo myšlení a politická aktivita ve vztahu k jednotné Evropě zase vyvolalo silnou odezvu i v katolické církvi a vyústilo v návrzích na jeho beatifikaci.

4.4. (Identita D) Konfrontace obrazů a procesy sebe-re-definování

Aspekt D představuje proces znovupromýšlení vlastní identity na základě kontaktu s nastaveným zrcadly, s obrazy utvářeným našimi protějšky, mimo naši vůli. V tomto případě jde o re-definování evropské identity, resp. duchovního rozměru identity EU na základě konfrontace s náboženskou perspektivou, konkrétně s diskurzem i kritikou římskokatolické církve. Kromě individuální a privátní úrovně (závislé na osobnostech jednotlivých politiků a úředníků), probíhá tento ideový dialog i méně náhodně, v rovině institucionalizované. A to jak ve formě oficiální komunikace, tak v podobě, která je skrytá diskurzivní analýze veřejných dokumentů: tj. jako "lobbying", resp. jako pravidelná pracovní komunikace pověřených zástupců EU. Například oficiální každoroční dialog na nejvyšší úrovni (obvykle všech "tří prezidentů" EU) se zástupci náboženství je "pouze" symbolickým vyvrcholením debaty nad zvolenými tématy agendy EU (např. mezigenerační solidarita v roce 2012). Formálnímu setkání předchází dlouhá příprava, spojená s analýzou a formulací postojů vycházejících z katolického učení, jejich zveřejňování a vnesení do debaty v institucích EU. Celkově jsou aktivity COMECE i dalších katolických organizací v Bruselu přímo orientovány jak na pečlivý monitoring agendy EU, tak zároveň na publikaci množství dokumentů a veřejnou i soukromou prezentaci postojů. Přímým vstupem do deliberačních procesů EU jsou vyžádané komentáře k návrhům legislativy. Aktivity, vydané publikace a semináře (spolu)organizované COMECE zahrnují širokou škálu témat od mezikulturního dialogu, vzdělání a kultury přes ekonomickou, sociální, migrační a azylovou politiku až k základním právům, výzkumu, bioetice, klimatickým změnám a udržitelnému rozvoji. Také Jezuitské evropské sociální centrum reflektuje oblast ekologie, samozřejmě kromě tradičních sociálních témat uvnitř i vně EU, která se snaží zviditelnit i na půdě EU. Stejně tak Caritas Europa s cennou reputací expertů se zkušenostmi "z terénu", kteří upozorňují unijní instituce v expertízách, konferencích a publikacích na

postavení imigrantů, dětskou chudobu nebo např. na sociální dopady krize a jednotlivých národních politik a reforem na Evropany.

Ať už jde o politické strany, neziskové organizace, zástupce katolické církve nebo jednotlivé politiky a úředníky, z hlediska obecnějších cílů této práce je podstatná otázka – s kterými aspekty náboženství se identifikují a jak o souvisí s politickou dimenzí EU. Otázka idejí, představ osobní imaginace a morálních norem byla už zmíněna výše a dostupným empirickým materiálem jsou politický diskurz a případně osobní výpovědi ve výzkumných rozhovorech. V otázce náboženských praktik se zdá na první pohled evropská křesťanská tradice příliš privatizovaná a sekularismem ovlivněná, než abychom si představili provozování jakýchkoli náboženských rituálů či jiných viditelných úkonů v prostoru politických institucí EU jako pravděpodobné. Přesto hrají svou společenskou i politickou roli, a nejen v podobě dodržování dní pracovního volna podle křesťanských náboženských svátků.

Příkladem může být neformální dimenze kontaktu mezi zaměstnanci bruselských institucí, např. společná účast na katolických mších, případně i na ekumenických setkáních a bohoslužbách. Ekumenická kaple *Chapel of Europe* stojící přímo uprostřed klíčových bruselských institucí je právě prostorem, kde se odehrávaly i akce s “oficiálním” přesahem, díky účasti významných představitelů EU. Např. V tomto kostele pronesený proslov bývalého prezidenta EU, van Rompuye, je výbornou ukázkou jak osobního vyznání (náboženské identity), tak politický akt.

Dalším dobrým případem prostoru pro neformální socializaci je Foyer Catholique Européenne - „asociace laiků“ založená již roku 1963 v Bruselu s deklarovaným cílem symbolizovat “jednotu křesťanů zaangažovaných ve vytváření jednotné Evropy.” Disponuje kancelářemi, dvěma kaplemi a místnostmi pro schůze a konference přímo uprostřed evropských institucí. Oficiálně tyto prostory slouží jako “centrum pro setkávání, diskuse”, oslavy atd.⁵¹

⁵¹ V originále: „as a centre for meetings, discussions, formation, action and celebrations in the European Catholic pastoral service, in an ecumenical and social spirit, for persons attached to the European Union Institutions and other international bodies in Belgium, as well as their families. Among other opportunities, the Foyer Catholique Européenne thus provides another public space for strengthening the identity of the

Jak otázka vzájemné legitimizace (v rovině institucionální, hodnotové i věroučné), tak záměr hledat teologické a obecně náboženské odkazy v diskurzu EU souvisejí se známou prací Carla Schmitta. V této pasáži zasadíme dosud sledovaný případ a výzkumné otázky do rámce Schmittových tezí a předkládáme možné obecnější inspirace Schmittem pro analýzu vztahu politiky a náboženství.

Ještě než se Schmitt zdiskreditoval (a pro mnohé i celou svoji práci) spojením s nacistickým režimem, oživil pojem politiké teologie⁵² jeho zavedením do moderního kontextu. I z dalších důvodů je jeho pojetí tohoto konceptu kontroverzní, zejm. ve vztahu k principům liberální demokracie. Lze přesto v jeho jednotlivých tezích Schmittovy politiké teologie nalézt podněty pro analýzu současných vazeb politikých a náboženských systémů? Na základě debat a korespondence s Petrem Kratochvílem a jeho čtení Schmitta zde vybírám vybrané ústřední teze, které lze ze Schmitta aplikovat na situaci EU, což v dalších odstavcích: jsou to zejm. přímá inspirace současné politiky EU křesťanským zjevením, a předem zřejmá otázka historického původu některých ústředních konceptů EU v křesťanské teologii.

Prvním z motivů je právě nejslavnější Schmittova teze, že „všechny významné koncepty moderní teorie státu jsou sekularizovanými teologickými koncepty.“ (Schmitt 1922: 36) Jinými slovy: dobový politiký řád odráží metafyzický řád předchozí éry. Pokud aplikujeme tuto tezi volněji, lze snadno odkázat na křesťanské kořeny a řadu výše zmíněných teologických konceptů osvojených v jiném kontextu současnou EU. Zajímavou analytickou inspirací zde zůstává otázka, jak probíhá proces onoho „překlady“ z teologického jazyka do sekulárního a politikého. Fakt, že se teologická argumentace explicitně neozývá v politiké rétorice, ještě neznamená, že k inspiraci zjevením nedochází jinde či jinak: v osobní konzultacích politiků s teology, pouze nevysloveně v myslích křesťanských politiků či v sekretariátech náboženských organizací jako je COMECE při formulaci expertíz určených pro EU.

confessional community and informal networking among those involved in creating the EU politics on daily basis.“

⁵² Pro podrobnější rozbor konceptu politiké teologie, související debaty a teoretických i politikých implikací viz Kratochvíl, Doležal (201X, monografie)

Takovýmto “překladem” může tedy (a) teologická terminologie přenosem ztrácet metafyzický rozměr, stává se pouze politickým termínem, ale pojmy zůstávají stejné či (b) termín podržuje oba rozměry, ovšem diferenciované v závislosti na mluvčím a publiku, případně si (c) podržuje metafyzický rozměr i v politickém diskurzu nebo (d) v politickém diskurzu není vůbec přítomen, protože byl “přeložen” do sekulárního jazyka v jiném prostoru, který můžeme jinými prostředky dohledat - případně v následujícím případě se (e) politický jazyk úmyslně vyhýbá používání jazyka konotujícího teologický rozměr, přesto v něm výrazy nahrazující tuto funkci můžeme hledat. Příkladem může být posloupnost termínů: rodina - mezigenerační solidarita - důchodová reforma.

Samozřejmě je zajímavou otázkou, nakolik se i v sekularizované terminologii uchovává poselství původního náboženského významu; a také zda nějaké další a nové prostředky v dnešním de-teologizovaném politickém jazyce EU neplní quazi-sakrální funkci. - a nenahrazují odkazy k doslovně metafyzické, vyšší, transcendentální dimenzi (odkazy, které v minulosti opíraly politickou autoritu o posvátno v původním slova smyslu)? Pozbývá pak opravdu nutně sekulární politický diskurz (zbavením se teologických odkazů) všech “neoddiskutovatelných” motivů, které jsou potencionálně konfliktní a neřešitelné racionální deliberací?

Je zároveň zřejmé, že pro řadu současných zaměstnanců EU si stále některé veřejně „sekularizované“ termíny svoji teologickou konotaci ponechávají; tento stav zde nazýváme “dvojsmyslností” určitých konceptů, protože jejich asociace se sekulární či teologickou imaginací spočívá v subjektivní rovině a ve veřejné diskusi se tedy objevují ve vícero významech. Křesťanství se sice neprosadilo v preambuli Návrhu ústavy, ovšem je jisté, že s rostoucí intenzitou institucionalizovaného dialogu s církvemi bude zaznívat teologická argumentace i na půdě Evropské komise mnohem častěji než dříve.

Dalším Schmittovým motivem je teze synchronní identity: politický řád a převládající dobové metafyzické představy korespondují, a dokonce se vzájemně podporují či legitimizují; kritika jednoho ohrožuje i druhé, resp. nejúčinnější kritika politického řádu spočívá delegitimizaci podpůrného řádu metafyzického. Tento element je zajímavý i s ohledem na aspekt E v navrženém modelu identity, tedy emocionální rozměr identifikace (např. politickým řádem, protože souzní s osobní či kolektivní teologickou imaginací).

Je obtížné definovat „dominantní“ metafyzický řád v Evropě před počátkem integrace, tím spíše nyní. Představme si přesto, jak naléhavou inspirací i výzvou byly teologické motivy *usmíření, odpuštění a míru* v atmosféře poválečné Evropy, když se rodil integrační proces. Pozdviženy z osobní na nadnárodní rovinu získaly tyto pojmy v evropském kontextu nový význam jak v normativní, tak i v racionální argumentaci a motivaci pro integrační proces, přinejmenším v prvních dekádách. Můžeme to ve Schmittovské logice interpretovat jako metafyzický útok na předválečný, resp. vestfálský, mezinárodní řád v Evropě, založený ve velké míře na sekulárním náboženství nacionalismu? Proti legitimitě národa jako absolutní autority mohl evropský integrační projekt využít jako ideový protiklad univerzalistickou ideu křesťanství a humanismu (s konceptem univerzálních hodnot); ve věci přináležitosti a identifikace mohl konkurovat přitažlivosti nacionalismu důrazem na kulturní pluralitu a diverzitu (včetně kulturních vazeb a identit na regionální rovině uvnitř či napříč státními hranicemi). Národovecké partikularistické vymezení celku pak nahradila některým exkluzivitou Evropy jako křesťanského či západního klubu. - A ve všech těchto motivech křesťanství i katolicismus tedy hraje roli – kulturní, strukturální, nebo teologickou. Sdílí i dnes politický řád EU a současné katolické učení nějaké společné ideové vyzývatele, hrozící oběma delegitimizací (resp. oslabováním identifikace a řečeno s Gauchetem pokračujícím “odkouzlováním”)? Jsou to stále nacionalismus, xenofobie a příp. vyhraněný individualismus konfrontující nadnárodní solidaritu a identitu?

Z tohoto Schmittova motivu plynou další otázky. Lze vůbec v dnešní Evropě definovat nějaký společný a dominantní metafyzický řád – navíc podpírající základy politického řádu EU, která je do značné míře založena na ctění kulturní, regionální i národní a ideologické diverzity? Pokud ano, nakolik se překrývá s katolickým učním? A bez ohledu na předchozí odpovědi, jakou Evropskou unii ŘKC chce a jakou by už neměla důvod podporovat? Ve výzkumu projektu (viz Kratochvíl, Doležal 2014, 2015) jsme neměli ambici odhalit reliéf metafyzických představ celé společnosti, přesto jsme prostřednictvím analýzy našich dokumentů mohli zkoumat odraz populace ve vzorku EU politiků. Obecně platnou analytickou inspirací je jednoznačně otázka po současných podobách vzájemné legitimizace politických řádů a náboženských či metafyzických doktrín; a jak jsou tyto aliance využívány např. v boji vůči společným ideovým nepřítelům (ať v EU nebo v USA, v Rusku, Íránu, Číně či Egyptě.)

Posledním analyzovaným motivem je tedy Schmittova teze, že politika je vždy založená na víře či přímo v metafyzické či teologické rovině; tato vazba na víru je zároveň konfliktním elementem, protože popírá racionální deliberaci jako jediný princip politiky. Jaký je dobový ústřední princip, který všemu dává smysl; co je mírou všech věcí? V politickém diskurzu EU není nejzazším argumentem odkaz na zjevení. Naopak se teologická terminologie téměř neobjevuje a zcela zjevně ani nepanuje tichá shoda na relevanci křesťanských norem, pramenů poznání a věrouky. Inspirativní otázkou zůstává, zda a co něco nahrazuje tuto funkci nezpochybnitelných, „posvátných“ odkazů v sekulárních politických systémech.

Druhý a třetí Schmittův motiv, konkrétně tážení se po současném dominantním metafyzickém řádu a po quasi-sakrálních, „nezpochybnitelných“ a proto konfliktních principech nás vedou k parafrázi Schmitta směrem k aplikaci jeho tezí (a našich otázek) v logice implicitního náboženství. Již sám Schmitt se de facto pohyboval v této rovině: nechápal teologii pouze v nejužším smyslu slova, zaměňoval ji volně s metafyzickými představami, dobovým pojetím transcendentna či obecně intelektuálně-duchovní atmosférou doby; a ani politickou teologii nedefinoval vždy nutně a pouze jako stav, kdy je politika přímo inspirována konkrétně Bohem a jeho zjevenou vůlí.

Jistou Schmittovskou parafrázi lze učinit v tématu implicitního náboženství EU. Schmitt výslovně hledá analogie teologie a politiky: zázrak a výjimka ze zákona udělená panovníkem; právní věda a teologie jako obě založené na dvojím principu: písmu a rozum (reason); všemohoucí Bůh a všemohoucí zákonodárce (stát). Demokracie je mu „vyjádřením politického relativismu a orientace na vědu, jež jsou oproštěny zázraků i dogmat a založeny na lidském porozumění a kritickém myšlení“ (Schmitt 1985: 42) Politický řád EU bychom mohli v této logice připodobnit k principu ekumenismu či mezináboženskému dialogu - v zásadních normativních otázkách se hledá nejvyšší společný jmenovatel a konfliktní dogmata se z jednání pokud možno vypouštějí.

Jak již bylo řečeno, sám Schmitt pracuje s konceptem *teologie* volně, dokonce předpokládá v budoucnu s převažujícím nezájmem o metafyziku – ale i tento negativní postoj v jeho nenarušuje jeho teze, jež výše nazýváme synchronní, příp. chronologickou „identitou“. Co tedy přebírá (místo teologického založení politiky) roli toho „iracionálního“, nerelativizovatelného a tedy potencionálně konfliktního, „založeného na

víře“ v sekulární EU? Jsou to zjevně axiomatická přesvědčení o „posvátných“ Evropských hodnotách, svého druhu“ zjevení“, které navíc přinejmenším podle názoru křesťanů v EU vycházejí a podle našeho výzkumu významně korespondují se současnými koncepty ŘKC (ad motiv obou zbývajících tezí politické teologie).

Srovnáváme-li hodnotový systém vycházející z ústředních dogmat katolického učení a ten založený na implicitně náboženských “nezpochybnitelných a univerzálních” principech EU, nevyhneme se v souvislosti s politicko-teologickým uvažováním několika otázkám. Existuje z hlediska politických deliberizačních procesů nějaká ostrá hranice mezi normativním působením “teologických” představ a dopady “sekulárních” přesvědčení o morálce, osudu či jiných nadosobních principech, které v myslím lidí “řídí realitu”? Lze odlišit hlubší rozdíl v politizaci *hodnot* založených na silné víře v nějaký ústřední či absolutní sekulární princip - a idejemi v úzkém slova smyslu teologicky podloženými? Jinými slovy, kde je hranice mezi zásadovostí či fundamentalismem vycházejícím z teologických nebo “pouze” z filosofických či dokonce nereflektovaných, ale silně determinujících, přesvědčení? Stejně tak se lze ptát, o kolik je postoj explicitně či implicitně popírající metafyzickou dimenzi či konkrétní představu Boha (a jeho vůli, pravidla či možnost odplaty) méně vztažen k metafyzice než představy pozitivně religiozní.

Jaké prostředky v de-teologizovaném politickém jazyce EU nahradily transcendentální a duchovní rozměr? A pozbyl opravdu nutně politický diskurz (zbavením se teologických odkazů) všech mimo-rationálních argumentů, které jsou potencionálně konfliktní a neřešitelné racionální deliberací? Odpovědi jsou normativní, emocionální, axiomatická přesvědčení a z nich odvozené hodnoty a principy, (případně odkazy na kulturní hodnoty a identitu), na které se politika odkazuje obdobně jako teologie na odkazy k Božímu zjevení. Pokud jsou přítomny, nelze je vzájemně rozporovat racionální argumentací, pokud partneři nesdílí základní normativní a ontologické předpoklady. Lze tedy konstatovat, že každý (konzistentní) světonázor v sobě nutně nese určitou metafyzickou představu vztaženou k transcendentnu (či jeho popření), která se projevuje mimo jiné v ontologii pravdy, etiky či hodnotových orientací. Základní otázka je, zda vychází z nějaké vědomé či neuvědomované víry, představy o konečné příčině všech věcí (“the cause and the end of all things” (Schmitt 1985 : 49). Může jím být Bůh a v politické rovině zároveň “lid” v Tocquevillově popisu americké demokracie, nebo *člověk jako společenská bytost s*

transcendentálním rozměrem v současné katolické teologii, nebo svoboda *lidská bytost jako subjektu* v kantovském humanismu, nebo svobodný jednotlivec s jeho zájmy a svobodnou vůlí či pouze “vlastní já” postavené do “všepřesahující” pozice.

Jinými slovy dilema zásadovosti vs. respektu k názorům druhých neřeší pouze křesťanští politici, ale i třeba agnostičtí liberálové ve vztahu k projevům xenofobie, netolerance k homosexualitě či fašismu. Každý světonázor vychází z určitého postoje k metafyzickému a transcendentálnímu, který se projevuje mimo jiné v představách o ontologickém založení pravdy, etiky či hodnotových orientací, na uvědomované či neuvědomované víře a představě o tom, co v dané kosmovizi představuje ona Schmittem zmiňovaná příčina a cíl všech věcí. Nejvyšší představitelé EU i církve se shodnou, že legitimizace EU skrze určitou veřejně a široce sdílenou hlubší vizi, jistou společnou víru, by jistě unii prospěla⁵³. Explicitní křesťanství to však již není a téměř jistě nebude. V dikci politické teologie i implicitního náboženství se tedy můžeme ptát: Co, jaký duchovní či jakýkoli jedince „přesahující“ princip, je dnes skutečně Evropanům vlastní a společný? Jaká víra Evropanům a EU zbývá po částečném zabití Boha, diskreditaci zbožštěného *natio* nacismem a vynuceně sakralizované *komunity* komunismem? Je to *kult* svobody jedince nebo *rituál* demokracie, civilizační *mýtus* vyvolené Evropy, *modla* prosperity či *přesvědčení a evangelium* humanismu, solidarity, jednoty? Případně se víra upírá pouze k *dogmatu* racionality, *prorockým autoritám a zjevení* vědy či médií nebo v *přísný, spravedlivý i otcovský* stát? Nebo už jen o víru v nebezpečí sdílených obav - blednoucí hrozby návratu válečnického *pekla* či *stigmat* exploatační, rasistické a totalitární historie? Je těžké najít i společné nepřátele⁵⁴ - pro někoho je to *fundamentalismus* neoliberalismu, pro další *manicheismus* současného orientalismu, xenofobie a islamofobie, jinde nejsilněji rezonuje jejich protějšek v podobě fundamentalistického extremismu. Z hlediska tohoto textu se pak nabízí další otázka, a to, v kterých výše uvedených tématech může dojít k symbióze

⁵³ Můžeme se samozřejmě ptát, jaké jsou sdílené vize či dokonce národní ideje současných států, zda opravdu (občané a státy samy) potřebují k existenci hlubší identifikaci s nějakým hlubším záměrem či dokonce transcendentální rozměr. Ovšem v případě EU chybí i „přirozený“ etnocentrismus a patriotismus, civilizační identita je mobilizována dostatečně silně obvykle pouze v souvislosti s pocíťováním absence bezpečí (fyzického i ontologického).

⁵⁴ Post-nacionalistické liberální hodnoty EU naštěstí vylučují osvědčené budování kolektivní identity na explicitním vymezování se proti sousedům či jiným „druhým“ v oficiálním diskurzu.

(postojů EU) s katolickým světonázorem a identitou; případně kteří ideoví „vyzývatele“ by dnes mohli společné hodnoty a zájmy EU a ŘKC zvýraznit.

4.5. (Aspekt E) Emocionální rozměr přináležitosti jako indikátor/mechanismus politizace

Aspekt E reprezentuje emoční dimenzi přináležitosti, afinitu, vztah. Metodologicky je problémem tuto dimenzi zachytit samu o sobě, jinak než ve výpovědi samotného subjektu – případně zachycením projevů náklonnosti, identifikace či antipatie v řečových aktech, v diskurzu. Důležitými převodními mechanismy emocionálních vazeb do projevů zajímavých z politického hlediska jsou projevy nesnášenlivosti či naopak silného ztotožnění.

V případě nejvyšších zástupců katolické církve lze např. poměrně časté ztotožnění se s Evropou v různých pojetích, typicky Evropy jako duchovního konceptu – tedy je nerozlučně identifikován s křesťanskou tradicí. Všichni poslední papežové se vyjadřovali kladně k evropské integraci, ovšem pokud se týká institucionálního rámce sjednocené Evropy, tedy vztahu k EU, je znát určitá tendence zachovat si odstup, resp. neutralitu. To souzní nejen s principem sekularismu ve smyslu vzájemné nezávislosti státních a církevních institucí, ale také s úzkostlivou snahou oficiálních reprezentací EU zachovat ze stejných důvodů ne-li neutrální, pak jistě vyváženou pozici ve vztahu k projevování náklonnosti církvím. Pokud jsou oceňovány církve, tak v kontextu konkrétních evropských hodnot či přínosů pro společnost. Projevy afektivní dimenze lze metodologicky postihnout, pokud se v analýze diskurzu zaměříme na emotivní výrazy a obecněji na ilokuční sílu (Wodak 2009) – tedy na snahu dosáhnout pomocí prostředků řečového aktu změnu postojů, myšlení či jednání u cílové skupiny, na niž je text směřován. V případě ŘKC se například objevují poměrně časté kritické poznámky k Evropě, která ztrácí duchovní kořeny, formulace „Evropa musí/nesmí“ či „Evropa by měla“ uvozují např. výzvy k zdůraznění křesťanské podstaty evropského projektu, ale zároveň často i k otevřenosti

a k solidaritě s globálním Jihem imigranty, uprchlíky⁵⁵ u papežů od Jana Pavla II po Františka.

Podporují se tedy vzájemně, katolická teologie a politický řád EU? Lze konstatovat, že částečně (stále či opět) ano. Jazyk nejvyšších představitelů Unie je sice sekulární, ale v tradici "křesťanských předsedů" jsou slyšet stále i odkazy k duchu Evropy a spirituální dimenzi – případně určitě alespoň k hodnotám, které se překrývají s diskurzem současného sociálního učení ŘKC a nepopíratelně tak svoji legitimitu u části populace čerpají i z jejich křesťanského kontextu.

Ať se inspirujeme Schmittem na příkladu zmíněném ŘKC a překryvy její teologie s hodnotami EU - nebo parafrázujeme jeho politicko-teologický předpoklad o založení politiky na víře v širším přeneseném smyslu - můžeme Schmittovými slovy konstatovat, že legitimita politického řádu EU a identifikace společnosti s ním je založena a závislá jak na „rozumu“ (Reason), tak na „písmu“ (Scripture). V EU na kodifikovaném a uctívaném systému hodnot a víry, artikulovaném „dvojsmyslně“ jak v křesťanských pojmech, tak v široce uctívaných sekularizovaných hodnotách.

ŘKC dává jasně najevo, že spojuje smysluplnost Evropského projektu s přítomností duchovních, potažmo křesťanských hodnot. Jak jsme viděli, u konceptů jako lidská bytost a její důstojnost je blízkost v diskurzu křesťanských politiků s teologií ŘKC stále zjevná. Z hlediska legitimacy, kterou EU poskytují hodnoty sekulární, je třeba rozlišit ty základní hodnoty jako respekt k lidským právům, které jsou ve většině jednotlivých států již dodržovány bez ohledu na stav evropské jednoty a pokud nedojde k excesům na domácí politické scéně, které by je ohrožovaly, samu ideu a proces evropské integrace vlastně nelegitimizují (kromě myšlenky na jejich šíření do dalších zemí) – protože existují jako metafyzická kotva dnešní společnosti nezávisle na něm. A pak jsou to mnohohodnotné, teologické i sekulární koncepty jako *jednota*, *solidarita* a *mír*, které ve své transnacionální dimenzi legitimizují právě i sám projekt jednotné Evropy. U těchto hodnot zůstává otázka, zda dokážou přetrvat i v obdobích, kdy nebudou či nejsou podporovány (nebo jsou přímo

⁵⁵ V anglickém originále „It is impossible to build a common European house without concern for the general good of humanity: One could say that the condition for building Europe's future is to be capable of looking beyond its boundaries, especially towards the immense southern hemisphere“ (LETTER OF JOHN PAUL II ON THE OCCASION OF THE ECUMENICAL MEETING "TOGETHER FOR EUROPE" HELD IN TUTTGART)

rozporovány) argumenty čistě racionálního kalkulu, výhodnosti a protichůdných partikulárních ekonomických zájmů - a naopak budou závislé právě pouze na jisté míře metafyzické legitimacy a přesvědčení.

Je to například koncept *solidarity*, jedna z ústředních a nejčastěji deklarovaných hodnot EU i RCC, který přijde na mysl jako první a jako stěžejní pro další vývoj EU – i jako zároveň nejvíce otřesený a obnažený v souvislosti se současnými nebývalými otázkami kolem smyslu, legitimacy a doslova i ceny celého integračního projektu. Může mít podpora ŘKC a teologický rozměr (např. konceptu *solidarity*) nějaký reálný vliv právě na pocíťovanou legitimitu EU a identifikaci s ní?

Obecněji řečeno, stojíme před otázkou směřující k intenzitě a podobám vzájemné podpory mezi EU a římskokatolickou církví. Postupovat budeme od nejnižších rovin legitimizace k nejvyšším, s tím, že v některých případech lze specifikovat vztah k ŘKC samostatně, v jiných rovinách jde o vztah k církvím obecně. Začneme-li „odspodu“, tedy ne z metafyzické, ale od nejnižší a základní úrovně legitimizace EU, narazíme na řadu studií věnovaných různým otázkám relace mezi osobní religiozitou a postoji k EU u samotných občanů Evropské unie. Naše analýza poslední vlny sociologických průzkumů World Values Survey (tabulka č.7) sice neukazuje na propastné rozdíly mezi oblibou EU ze strany katolíků a ostatních denominací, ovšem ani nepopírá dlouhodobé trendy nadprůměrné katolické podpory integraci z minulých dekád popisované v jiných studiích. (např. Marks and Wilson 2000, Nelsen et al 2001) Autoři nabízejí jako vysvětlení rozdílnou historickou zkušenost katolických a protestantských zemí, resp. katolické a protestantských církví se státem.

Tabulka č. 7: Katolíci⁵⁶ a jejich odpovědi jak důvěřovali Evropské unii (před stávající evropskou krizí)

		Značně	Celkem hodně	Ne příliš	Vůbec ne	Součet odpovědí
1990	Římsko-katolické vyznání	12.2 %	48.8 %	29.8 %	9.2 %	8779 (100%)
	Součet všech ostatních vyznání	11.3 %	45.8 %	32.7 %	10.2 %	12855 (100%)
1999	Římsko-katolické vyznání	8.9 %	45.3 %	34.5 %	11.3 %	8761 (100%)
	Součet všech ostatních vyznání	6.7 %	38.0 %	39.0 %	16.3 %	14475 (100%)
2005	Římsko-katolické vyznání	6.3 %	46.7 %	37.1 %	9.9 %	3483 (100%)
	Součet všech ostatních vyznání	6.1 %	39.6 %	41.3 %	13.0 %	7204 (100%)

Zdroj: Tabulka publikovaná v Kratochvíl, Doležal (2013) Data vybraná a zpracovaná z databáze World Values Surveys.

Této logice odpovídají i výsledky Ivy Hamerly (2011), která ve svém výzkumu sledovala podporu evropské integraci na stranické, resp. národní úrovni. Zaměřila se pouze na Křesťansko-demokratické strany, konkrétně na jejich aktivitu v domácí politice a srovnávala katolicky a protestantsky orientované strany. A i v tomto srovnání to byly katoličtí křesťanští demokraté, kteří při schvalování legislativy častěji podporovaly Evropskou integraci, dokonce i když to bylo na úrok národních zájmů. Také na mezi-státní úrovni se ostatně rozdílné postoje projevily jasně při debatách o „ústavě“.

⁵⁶ Data odpovídají těmto zemím: Austria [1990, 1999], Belgium [1990, 1999], Denmark [1990, 1999], Finland [1990, 2000, 2005], France [1990, 1999, 2006], West Germany [1990, 1999], Germany [2006], Italy [1990, 1999, 2005], the Netherlands [1990, 1999], Northern Ireland [1990, 1999], East Germany [1999], Greece [1999], Ireland [1999], Portugal [1999], Cyprus [2006], Great Britain [2006, 1999, 1990], Poland [2005], Spain [1990-ASEP, 1990-Data, 1999, 2000, 2007], Sweden [1990, 1999, 2006].

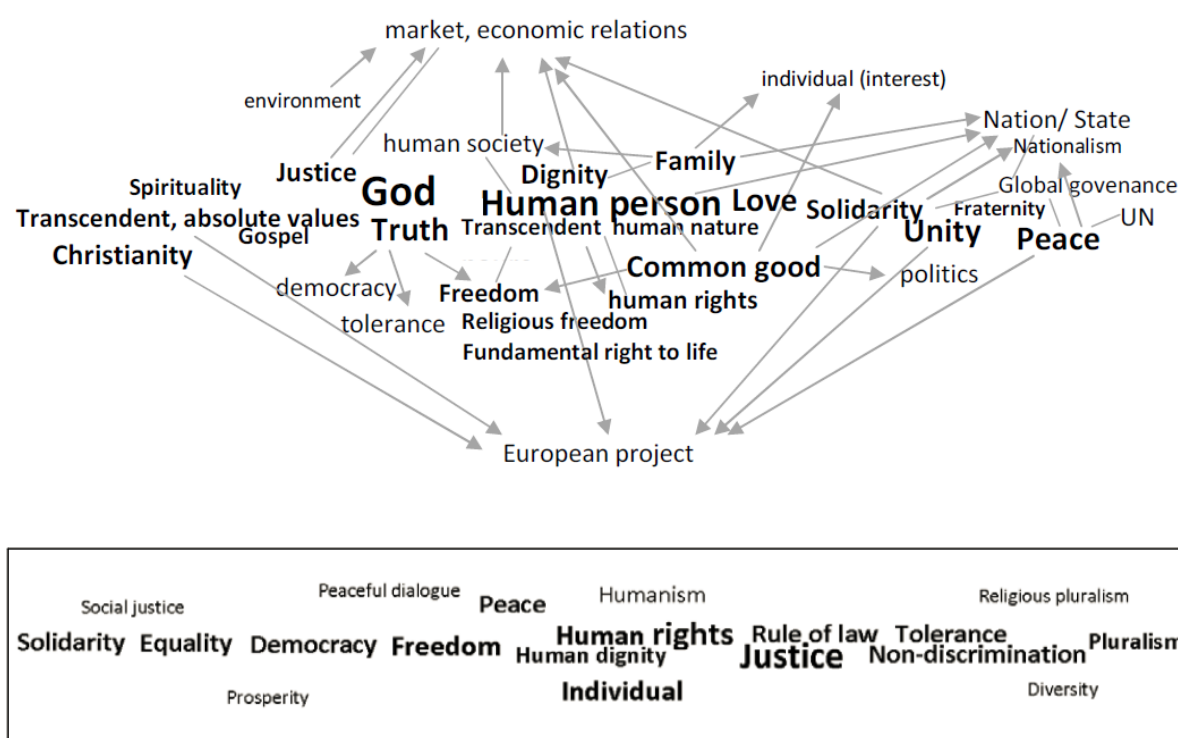
I na nejvyšší úrovni reprezentací obou institucí existují prokazatelné projevy vzájemné podpory – na úrovni rétorické, ideové, symbolické i na duchovní. A to jak ze strany nejvyšších představitelů katolického kléru včetně řady papežů vůči evropskému projektu, tak od vrcholných politiků EU směrem k uznání role církví a náboženství. V druhém případě je institucionalizace vymezena jak požadavkem neutrality ve vztahu k ostatním náboženstvím, tak vůči vztahu k nenáboženským zástupcům občanské společnosti. Jazyk politického diskurzu Unie je sice v tomto smyslu sekulární, potřebu duchovní dimenze integrace však výslovně a dlouhodobě zdůrazňují Delors, Prodi, Barroso i další osobnosti EU - a samozřejmě ŘKC. Např. Komisař Fischler vyjádřil uspokojení nad tím, že ŘKC nabádá k budování „duchovní Evropy“ a že je připravena k tomu dál přispívat, obdobně na jednom z pravidelných setkání se zástupci náboženských skupin předseda Barroso přímo spojil náboženství se specifickou zodpovědností v budování spravedlivých a humánních společností. Zároveň je vyzval k společné snaze o to, aby Evropa stála na lidské důstojnosti a aby uvažovali o způsobech, jak související ideje šířit i mimo hranice Evropy⁵⁷. Na straně ŘKC je podpora artikulována Evropské integraci s využitím ústředních konceptů jejího sociálního učení: např. jako jistá a rychlejší cestu k míru, harmonii mezi národy a k dosažení „evropského veřejného blaha“ či jako "důležitý krok směrem ke globalizaci solidarity." (Kratochvíl, Doležal 2014).

Pro srovnání priorit vyjádřených jako centrální hodnoty jsou přiložena schémata, kde je vidět implicitně náboženské zaměření na nezpochybnitelné hodnoty deklarované EU a paradoxně v některých případech vzájemně relativizované hodnoty katolické: směry šipek vyznačují podmíněnost, tak jak se vyskytla v jednotlivých výročí diskurzu oficiálních představitelů. Metodologie vychází ze studia oficiálních dokumentů ŘKC, jejichž autorství je jednoznačně spojeno s vysokým klérem a tedy reprezentativní pro instituci jako takovou. kritické diskurzivní analýzy z (detailněji Kratochvíl, Doležal 2014a, b). V případě evropského projektu nejde o jeho negativní vykreslování nebo zmíněnou relativizaci, ale týká se argumentace, proč je z teologických důvodů projekt prospěšný, případně k čemu

⁵⁷ EUROPEAN COMMISSION, "Building Europe on the rock of human dignity", J.M.D. Barroso, President of the European Commission, Religious Leaders' Meeting, Brussels 15 May 2007, http://ec.europa.eu/dgs/policy_advisers/activities/dialogues Religions/docs/events/03_speech_20070515.pdf

má sloužit v očích katolické církve. Těmito prioritami a teologickými argumenty pro integraci, tj. evropskou jednotu, jsou mír, jednota, solidarita, priorita lidské osoby a důstojnosti, absolutní transcendentní hodnoty a samozřejmě křesťanství. Naopak i demokracie či svoboda nejsou absolutními nezpochybnitelnými koncepty, protože se musí v katolickém výkladu podřídít pravdě a obecnému blahu.

Schéma č. 10: Srovnání hierarchie hodnot v diskurzu ŘKC a EU: katolické a implicitně-náboženské



Zdroj: autor, publikováno Kratochvíl, Doležal (2014b)

Obraz dialogu mezi katolickou církví, resp. jejím učením a EU, by byl neúplný právě bez zdůraznění postojů a aktivit katolických laiků, zejména těch uvnitř evropských institucí. Především podíl křesťanských demokratů na přípravě i vzniku celého projektu evropské integrace je velmi důkladně prostudován a dokumentován⁵⁸ Myšlenku jednotné Evropy vzala za svoji řada poválečných konzervativců, liberálů, socialistů i komunistů - ovšem

⁵⁸ Podrobně např. Papini, (1997), Nelsen (2005) či Wolfram Kaiser (2007, 2011), přehled další literatury Leustean, Madeley (2009)

pouze katolická politická hnutí tvořila jednotnou pan-evropské uskupení s tak silnou podporou nového evropského systému, založeného na úzké spolupráci a demokracii (Nelson 2005). I mezi otci zakladateli evropského projektu hráli zásadní roli silně věřící katoličtí politikové a vizionáři Adenauer, De Gasperi a Schuman – u nichž můžeme jen s mírnou nadsázkou spekulovat, zda bylo jejich osobní přispění pro spuštění integrace nezastupitelné či zda je v jejich historických úlohách bývali mohli nahradit jiní katolíci, resp. křesťanští demokraté. Mezi další významné osobnosti z pozdějších období je nutné kromě předsedů Delorse, Prodiho, Barrosa zmínit alespoň Jean-Louise Lacroix, velmi aktivního poradce předsedy Delorse, řadu dalších katolických poradců katolických předsedů - a samozřejmě i současného prezidenta EU van Rumpuye.

Jaké konkrétní projevy křesťanské identity a případné inspirace katolickým učením lze sledovat v evropské politice, i když nejsou ve veřejném diskurzu zastoupeny explicitně teologickou argumentací? Odpovědi lze hledat na individuální i strukturální úrovni, přestože většina respondentů jmenovala právě a pouze prvně zmíněnou rovinu – tj., že osobní víra a křesťanské hodnoty ovlivňují způsob myšlení a priority politiků. Jeden z katolických europoslanců uvedl, že ctění hodnot jako lidská důstojnost nebo mír se pak projevuje v chování, v politickém jednání, v postoji k partnerovi v dialogu nebo k menšinám. Když jde např. o téma „ochrany života“, katolický politik ví, že v pozadí je fakt, že člověk je stvořen k obrazu Boha – ale nemusí to takto vyslovovat. Na přímý dotaz po příkladu konkrétních politiků v EU, jejich křesťanská identita jednoznačně ovlivňuje jejich projev a jednání, byl opakovaně označen Herman van Rompuy či irský poslanec Gay Mitchell (předseda Pracovní skupiny pro lidskou důstojnost).

Ještě bude zmíněna teologická inspirace samotných otců zakladatelů v katolickém učení. Podle některých respondentů však i veřejné přihlášení se ke křesťanství spoluvytváří politické prostředí a poskytuje podporu dalším křesťanským politikům. Velmi silné a jednoznačné přihlášení nejen k osobní víře, ale dokonce i k loajalitě vůči papeži se objevuje v blahopřání předsedy komise k zvolení Benedikta XVI⁵⁹. President van Rompuy je v otevřeném osobním vyznání křesťanských hodnot diplomatictější, s důrazem na konfesní neutralitu: nejprve cituje židovského filosofa Martin Buber a svoje vlastní ideové

⁵⁹ V originále "I have the honour to remain Your Holiness's most humble servant."

přesvědčení pak označuje jako personalistické a křesťanské (v proslovu v bruselské ekumenické Chapel for Europe).

Řada katolických poslanců projevuje svoji křesťanskou identitu veřejně tím, s jakými tématy aktivně vystupují např. v interpelacích a debatách v EP. Dodejme, že právě na půdě této instituce zní jak podpora, tak ovšem i kritika církve nejednoznačněji, příp. nejostřeji. Koordinace a sama přítomnost jednotlivých křesťanů a jejich hodnotových orientací v strukturách EU nejsou samozřejmě náhodné. Je třeba vzít v úvahu, že EPP je i dnes stále nejsilnější platformou v EP, takže tomu odpovídá i (pravděpodobnost) zastoupení křesťanských politiků i ve vysokých funkcích. Oficiálně EPP Group deklaruje závazek trvale na institucionální a politické úrovni vyzdvihovat „nejvyšší dimenzi lidské bytosti“⁶⁰. Dnešní aktivity parlamentní EPP Group a její již zmíněné pracovní skupiny pro interkulturní a mezináboženský dialog zahrnují od roku 1990 pravidelná setkání se zástupci křesťanských církví, v tomto tisíciletí přibyl i dialog s komunitami muslimskými. Spolupřádají také semináře a konference např. k tématům náboženské svobody, k situaci a diskriminaci křesťanů mimo EU, k tematice sociální a solidarity, k roli katolické církve v integraci i mezinárodní politice.

Katolíci v EU však nejsou pouze z EPP a navíc například COMECE spolupracuje v konkrétních otázkách napříč politickým spektrem (se socialisty i se zelenými). I jednou z nejvýraznějších postav v příběhu „návratu“ křesťanství do EU byl socialista - Jacques Delors. Byl to on, kdo v roce 1990 na setkání se zástupci protestantských církví vyslovil důležitý výrok o Evropě postrádající srdce a duši s dovětkem, že dveře jsou otevřeny komukoli, kdo může srdce a duši nabídnout. Nejznámější jeho slova v tomto ohledu jsou varováním, že „neuspějeme s Evropou založenou pouze na právních expertízách a ekonomickém know-how. Pokud do deseti let nedokážeme dát Evropě duši, spiritualitu a smysl, hra končí“⁶¹.

⁶⁰ Activity Report 2010

⁶¹ Hojně citované vyjádření z roku 1990, kdy se Jacques Delors sešel se zástupci protestantských církví

4.6. (Identita F) Teologické interpretace politiky a Evropanství

Je metodologicky obtížné zachytit poslední specifickou, navrženou dimenzi identity (F), tedy představy o sobě a své existenci v transcendentální, duchovní rovině, které věřící (i nevěřící) pociťují a prožívají jako (různě) důležitou dimenzi jejich světonázoru. S nadsázkou lze říct, že ze sekulární perspektivy jde o aspekt A či B (podle toho kdo na koho tuto perspektivu uplatňuje); z pozice náboženské jde v podstatě o aspekt C a D, kde specifickým protějškem (signifying other) je Bůh či boží trojice, případně svatí i další personifikace transcendentna (v případě katolíka), kteří nastavují obraz životu věřícího, smyslu jeho existence i jeho smýšlení a aktivit. Zprostředkovaným pohledem na tuto specifickou dimenzi F je teologie - v našem případě teologické výklady, encykliky, sociální nauka církve. I to ovšem platí individuálně pouze pro ty katolické věřící, komunity, příp. instituce, jež se ztotožňují s jejím výkladem „jako by to bylo slovo Boží.“ V souvislosti s naším případem se náš konkrétní zájem obrací k transcendentálním momentům, které ŘKC a evropští katolíci vnímají ve spojitosti se svojí evroskou identitou kulturní, případně civilizační a specificky i politickou a občanskou ve vztahu k Evropské unii.

Kompendium sociální nauky církve (2004/2008) je jednou z ústředních publikací, která formuluje oficiální interpretace ŘKC k mnoha současným sociálním, kulturním a tedy i politickým otázkám⁶². Obrací se zejm. na veřejnost, tedy laiky „ proměňovat ...

Politické orientace a příslušnosti obecně Kompendium označuje za „čistě osobní“ ale nikoli „výlučně *individuální* rozhodnutí“, které je „oprávněné, aspoň pokud nejde o politické strany a postoje, které jsou neslučitelné s křesťanskou vírou a křesťanskými hodnotami“ (2008: 361). Zároveň se splnění „všech požadavků křesťanské víry se dá jen obtížně najít v jednom politickém uskupení“ a tvrzení, že tomu tak je „v sobě skrývá nebezpečí nedorozumnění“ (2008:361).

⁶² „Obzvláštní oblastí rozlišování je pro věřící laiky problematika výběru příslušných politických nástrojů. Je třeba dospět k rozhodnutí, které bude v souladu s hodnotami, přičemž je třeba brát zřetel na dané okolnosti“ (Kompendium 2004/ 2008:360).

Základní interpretace vztahu k EU byly představeny v této sekci ve schématu č. 10, podrobná analýza diskurzu vrcholných katolických představitelů a desítek dokumentů byla publikována v textu (Kratochvíl a Doležal 2014). Výzkum se týkal specifických hodnot, podstatných pro EU a studie zkoumala postoje církve, často teologicky argumentované, za účelem porovnání zásadních hodnot EU a ŘKC na úrovni oficiálních institucí a dokumentů. Schéma č. 10 ukazuje, že Evropský projekt vychází a zároveň by měl být podmíněn zejm. ústředním konceptem současné katolické sociální nauky, tj. důrazem na lidskou důstojnost a transcendentní podstatu lidské osoby (mj. Kompendium 2008) a také koncept solidarity, jednoty i míru. Velmi jsou v projevech a dokumentech ŘKC zdůrazňovány křesťanské kořeny Evropy a transcendentalní, absolutně chápané hodnoty, přirozené právo a pravda – z nichž až sekundárně vyplývají hodnoty politické jako demokracie a tolerance. Koncept sekularismu je v diskurzu ŘKC respektován jako zdravý princip vzájemného oddělení a nezasahování – pokud neomezuje aktivity věřících ve veřejném životě; ovšem ještě častěji je zmiňován a odlišen neodobrý typ sekularismu, který je vykreslován jako negativní, nezdravý a agresivní (Kratochvíl a Doležal 2014). Např. ekonomický aspekt evropské integrace není podle očekávání příliš zdůrazňován, otázky trhu a ekonomických vztahů jsou obvykle v hodnotovém systému ŘKC podřízeny pojmům spravedlnosti, společnosti, důstojnosti a zejména veřejného blaha (dobra) a solidarity.

5. APLIKACE POSTMODERNÍ: POLITICKÁ HRANICE *NÁBOŽENSKÉHO*

Ústřední tezí poststrukturalistické (a následně i postkoloniální) kritiky pojmu "náboženského" je tvrzení, že význam pojmu "náboženský" je konstruován kulturně, dobově a v konkrétním politickém kontextu: tedy neoddělitelně a společně s pojmem "sekulární", případně "*politický*". "*Náboženské*" chápeme vždy jen parciálně, v závislosti na naší zkušenosti, politické konstelaci a etnocentrickým filtrem - a navíc je vždy výsledkem vyjednávání, mocenských vztahů. V souvislosti s případem interakce RCC a EU se tedy nabízí otázka: jsme svědky tohoto „vyjednávání“ i právě teď? Jak se chápání tohoto rozhraní (náboženské-politické) posouvá v současnosti, v dnešním politickém dění v evropských institucích – např. v případě termínu *náboženský aktér*? Je zřejmé, že je-li subjektu, motivacím či aktivitám přiřknuto adjektivum *náboženský*, nese takové označení specifický význam a z něj plynoucí následky v závislosti na daném kontextu. Tento kontext nejenže vypovídá o *náboženském* rozměru identity daného subjektu (či jevu), ale také o náboženské/sekulární identitě pozorovatele, toho, kdo označení používá či přímo definuje – a o prostředí (institucích, normách a povaze zároveň všechny zmíněné identity také formuje.

5.1. Vymezení hranice *náboženského* v akademickém diskurzu a v konceptualizaci *náboženských* aktérů

První hledisko sekulární/náboženské interpretace v akademické literatuře se týká postojů autorů k náboženství samotnému, skrytě či otevřeně normativních - sekulárních či religiózních. Další kriteria vycházejí z tematického zaměření, a to jednak v souvislosti s otázkou, kterými konfesemi se jednotlivé studie zabývají, jednak podle ústředních konceptů (např. euroskepticismus, náboženský lobbying, atd.), jejichž perspektivou jsou náboženské fenomény jako téma či faktor studovány. Posledním sledovaným bodem je konceptualizace náboženských aktérů autory studií, zabývajících se náboženstvím v EU. Zejména u politologické literatury převažuje sekulární pojetí náboženství, tj. takové, které jej uchopuje jako kterýkoli jiný sociální fenomén za pomoci tradičních nástrojů (např. prizma racionální volby a analýza zájmů či konfese voličů jako jeden z demografických faktorů atd.). Tyto přístupy pak doplňují práce, jež přiznávají náboženství jedinečná

specifika buď v oblasti normotvorné a ideové (např. analýza teologické argumentace papežů podporující evropskou integraci viz O'Mahony 2009; Chelini-Pont 2006), případně texty a priori předpokládající specifickou úlohu náboženství v pozitivním nebo i negativním smyslu (např. v textech bruselských insiderů jak z řad konfesních, tak ze strany sekularistů - Jansen 2000; Pollock 2013). Normativní vyznění studií se pohybuje na škále od implicitně kritického přístupu přes sympatizující podtón textu (právě ve smyslu a priori uznání specifické kladné úlohy náboženství ve společnosti i v politice) až po neskryvaně formulovaná náboženská východiska.

Co se týče výzkumného pokrytí jednotlivých náboženských tradic ve spojitosti s evropskou integrací, poměrně logicky se nejčastěji v ohnisku zájmu objevuje křesťanství. Ať už je to ve spojení s ideovými počátky evropské integrace a zejména katolickými idejemi, politickými osobnostmi i církevními představiteli nebo v souvislosti s protestantskými ekumenickými projekty, případně nadkonfesními křesťanskými motivy v tradici křesťanskodemokratické. S východním rozšířením, případně i v kontextu aplikace konceptu europeizace, vzrůstá logicky zájem i o pravoslaví, ovšem není překvapením, že ještě atraktivnějším předmětem studia je v současnosti zejména islám, resp. evropští muslimové či otázka tureckého členství (např. Soysal 1997; Shadid a van Koningsveld, 2002; Byrnes a Katzenstein 2006).

Poměrně početný okruh zdrojů sleduje vztah náboženství a EU z perspektivy politických aktivit náboženských hráčů – církví i řady dalších organizací inspirovaných konkrétní náboženskou tradicí. Autoři nejčastěji popisují, případně i analyzují způsoby, jak se konkrétní organizace dostávají do styku s politickou sférou na půdě Evropského parlamentu či Evropské komise. Řada prací obsahuje pasáže empirického charakteru, jež se věnují zejména popisu jednotlivých náboženských hráčů, vývoji jejich aktivit a struktury, případně mapují jejich angažmá v bruselském prostředí od historických počátků do současnosti (např. Jansen 2000; Leustean a Madeley 2009; de Vlieger 2011-2012; Leustean 2011; 2013).

Jiným, již analytičtější cílem, je rozbor „technických otázek“ styku a vlivu náboženských hráčů v EU. Zde je velmi často aplikován koncept zájmových skupin či přímo termín „náboženský lobbying“ (Steven 2009; Warner 2009; De Vlieger a Tanasescu, 2012; Leustean 2012), který obvykle vychází z přístupů teorie racionální volby. Důkladnou

analýzu lobbyingu v podobě aktivit křesťanských církví provádí např. de Vlieger, který postupně analyzuje i jednotlivé aspekty klasického lobbyingu a rozebírá specifické rysy a podoby v případě COMECE.

Příbuznou kategorií je termín „advocacy“ (např. Turner 2013), který sdílí s představou lobbyingu princip prosazování zájmů daného aktéra a jeho roli poskytovatele informací. Ovšem přinejmenším z hlediska normativního vyznění je již volbou samotné terminologie u „advocacy“ zdůrazněna role specialisty, jenž si jednak svou expertízou musí vydobýt respekt u politických partnerů a často neprosazuje pouze svoje vlastní materiální zájmy, ale i zájmy jiných skupin (nenarozených dětí, sociálně potřebných atd) a také určité univerzální principy (příp. i veřejný zájem), někdy včetně podpory evropské integrace (srov. Böllmann 2012; Leustean 2012). Další kategorií, která obvykle posouvá vyznění aktivit náboženských aktérů ještě více směrem k pozitivnímu vyznění, je „dialog“ (Jansen 2000; Dialogue with Religions, 2010). Snaha o dialog tak implicitně evokuje žádoucí či přirozený vývoj vztahů orgánů EU s náboženskými aktéry směrem k jejich zapojení do veřejné debaty, případně do i rozhodovacích procesů na evropské politické úrovni. Argumentem může být jednak přínos specifického pohledu, případně zkušeností nebo i zpětné vazby od části evropské veřejnosti, jednak je tento dialog (i oficiálně ze strany představitelů EU) rámován širší tendencí o větší transparentnost a otevřenost občanské společnosti.

5.2. Vymezování hranice náboženského v institucionálních vztazích

Jak se tedy v prostředí evropských politických institucí posouval význam toho, kde leží hranice mezi náboženským a politickým a kde v praxi existovala bariéra pro vzájemné interakce?⁶³ Nejprve je vhodné připomenout, že v posledních přibližně šedesáti letech probíhal velmi dynamický institucionální vývoj jak na straně politických struktur Evropského společenství, tak z hlediska katolické církve, resp. jejích snah na tento vývoj reagovat a organizovat adekvátní zastoupení svých postojů v bruselské politice. Výše

⁶³ Text podkapitoly vytvořil autor jako pracovní podklad, z něhož po úpravách vznikla část kapitoly publikované (Kratochvíl, Doležal 2015b)

zmíněný oficiální a pravidelný dialog zástupců církví (včetně ŘKC) s nejvyššími představiteli EU se realizuje až v posledních letech a vedla k němu dlouhá cesta od skromných počátků v padesátých letech.

Ze strany EU rozlišuje Leustean (2011) následující posloupnost vztahů s náboženstvími, resp. tyto jejich fáze: privátní, experimentální, proaktivní a současnou institucionalizovanou. První vymezuje obdobím mezi lety padesátými až osmdesátými, kdy je charakteristická absence systematického přístupu ze strany evropských institucí k dialogu s církvemi. K interakcím docházelo spíše na soukromé bázi, nejčastěji z pohnutek křesťanských politiků. V této souvislosti je zajímavé, že i v roce 2012 většina našich respondentů z institucí EU neuváděla jiný způsob, jak se teologické koncepty mohou projevit v politice EU, než skrze osobní náboženské přesvědčení jednotlivých politiků a úředníků. Roku 1982 však předseda Evropské komise Gaston Thorn rozhodl, že se pokusí zahájit první kontakty mezi Evropskou komisí a církvemi. Leustean tuto fázi proto nazývá „experimentální“, trvající až do roku 1990, kdy nastává typ vztahů „proaktivních“, spjatý s jmenováním bývalého katolického kněze Marca Luyckxe oficiálním tajemníkem pro náboženský dialog. V současnosti se specificky dialogu s církvemi věnuje v rámci Evropské komise „Poradce pro dialog mezi evropskými institucemi a církvemi, náboženskými sdruženími či komunitami a filosofickými a nekonfesními organizacemi“ v Úřadu poradců evropských politik (BEPA). V Evropském parlamentu je pověřen implementací článku 17 jeden z místopředsedů; a např. Evropská strana lidová (EPP Group) vede svůj vlastní dialog zejména s křesťanskými církvemi dlouhodobě a zřídila také stálou pracovní skupinu i kancelář pro mezikulturní a mezináboženský dialog. Zaměstnává mimo jiné i teologického poradce.

Z hlediska vývoje kontaktů EU konkrétně s katolickou církví došlo v roce 1983 k ustanovení Umberta Stefaniho neformálním styčným úředníkem se Svatým stolcem a důležitá byla také dvě vystoupení Jana Pavla II v evropských institucích v průběhu osmdesátých let. Navazování standardních diplomatických styků probíhalo velmi zvolna: až v roce 1970 byl do Bruselu Svatým stolcem jmenován Apoštolský nuncius a reciproční zastoupení EU při Svatém stolci nebylo otevřeno dokonce až do roku 2006 po Barrosově návštěvě ve Vatikánu.

Na straně církve probíhal institucionální vývoj následovně: V počátcích se církev snažila monitorovat dění v evropských institucích spíše na úrovni místních diecézí, v roce 1956 byla založena Jezuitská evropská kancelář (Jesuit European Office) s cílem sledovat dění v Radě Evropy a později i Evropském společenství. V roce 1963 pak vznikla Katolická informační kancelář v Bruselu a roku 1980 tam je založena i Komise biskupských konferencí Evropského společenství (COMECE). A právě COMECE dnes představuje největší a zřejmě i nejlépe organizovanou organizaci reprezentující některou z církví v Bruselu. Je složená ze zástupců katolické církve z jednotlivých členských zemí EU, ovšem postupně se rozrůstající tým v bruselské kanceláři tvoří zejména právníci a několik teologů, kteří zejména sledují agendu EU. Jejich posláním je reprezentovat postoje církve, monitorovat dění včetně nově připravované legislativy a mj. komunikovat na všech úrovních s institucemi i jednotlivými politiky. Obzvláště zástupci platformy Evropské strany lidové (EPP) z Evropského parlamentu (EP) se setkávají s partnery v COMECE na pravidelné bázi a konzultují s nimi aktuální i nadcházející dění - např. v případě (z pohledu církve) „problematické“ legislativy jsou včas upozorněni. COMECE však reaguje i proaktivně na nově se vynořující témata, která dosud nejsou plně rozvinuta v katolické teologii a na základě jejich podnětů církevní teologové reagují a připravují relevantní teologickou reflexi.

Kromě COMECE je římskokatolická církev zastoupena i v rámci ekumenické Konference evropských církví (CEC), která je v evropských institucích rovněž velmi aktivní. Výslovně katolické hodnoty jsou v Bruselu zastoupeny ovšem i dalšími specifickými organizacemi jako je Caritas Europa a již zmíněné Jezuitské evropské centrum. Obě se zaměřují zejména na sociální problematiku a formou konzultací, expertíz a seminářů (často i ve spolupráci s COMECE či partnery v institucích EU) se snaží o prosazení svých postojů v bruselské politické aréně. Některými autory je tato účast ve veřejném prostoru či přímo podíl na deliberativních procesech EU označován i analyzován jako lobbying⁶⁴, čemuž se církev obecně brání. Svou sílu v politickém jednání však paradoxně prokázaly právě při vzniku legislativy monitorující lobbying a s tím souvisejícího oficiálního seznamu všech organizací vstupujících v kontakt s institucemi EU: Církev se podílela na stanovení konečného názvu

⁶⁴ Podrobnější rozbor k této problematice nabízí např. de Vlieger a Tanasescu (2012) či de Vlieger (2012)

seznamu jako „Transparency register“ (tedy neobsahujícího termín lobbisté) a jsou zařazeny v jedné z šesti zvláštních sekcí nazvané „Organizace reprezentující církev a náboženské organizace“. Ta v roce 2013 zahrnovala 36 subjektů, mezi nimi od roku 2011 i COMECE a Jesuit European Social Centre, Caritas Europa je registrována již o dva roky déle.

Při studiu vztahu EU a církví nelze odhlédnout od celkového kontextu „strukturálních faktorů“ přesahujících⁶⁵ záměry a vliv současných institucí - jako např. společenský a teologický kontext, křesťanské stopy v evropské kultuře i institucích⁶⁶, historická zkušenost vztahů s ŘKC u jednotlivých národů. Ovšem podnětná je i analytická rovina „jednání“ a motivů jednotlivých institucí. Pokusíme-li se interpretovat posuny ve vztahu ŘKC a EU konkrétně z hlediska jednání a strategií církve, můžeme k detailnějšímu vhledu využít jednak racionalistickou metaforu⁶⁷ církve jako účastníka „náboženského trhu“ či analýzy studující ji jako velice efektivní „zájmovou skupinu“ (např. de Vlieger 2012). Jak de Vlieger, tak Foret (2009) se například shodují, že dlouhodobě je trendem v postupu církví opouštění politické arény jako jasně vymezených a organizovaných politických hráčů - a návrat v roli lobbistů s mnohem pestřejšími i nepřehlednějšími strategiemi i záměry. A ačkoli v komplexním prostředí rozhodování EU nelze přesně empiricky změřit (izolovat efekty) úspěšnosti lobbingu jednotlivých aktérů, hodnotí de Vlieger schopnosti církví na tomto poli jako poměrně úspěšné v řadě kritérií užívaných k analýze zájmových skupin. Dnešní síla, resp. posilování vlivu církví v EU ovšem podle něj nevychází z výhod jejich tradiční historické role či ze specifických zákulisních her a prostředků nátlaků, ale z velmi

⁶⁵ Např. zástupce Jezuitského centra v Bruselu v rozhovoru upozorňoval, že narůstající možnostmi dialogu spíše než na nárůst aktivity církví posuny v EU samotné, konkrétně rozšíření o nové členské země v roce 2004, jejichž zástupci přispěli k ústupu od trendu sílícího sekularizmu v EU.

⁶⁶ Pro katolickou církev podrobně např. Woods 2008, další literatura se věnuje obecnějším otázkám vlivu náboženských a specificky katolických hodnot na EU, včetně její legislativy (např. Nelsen, Guth, McRea 2009).

⁶⁷ Přes veškeré výhrady k teorii racionální volby je tato optika užitečná, slouží-li v podobě metafor při dílčí interpretaci a není-li tato metafora uplatňována bez fantazie, tj. jen v doslovně ekonomickém či marketingovém významu (např. analytické rozlišení stran „nabídky“ a „poptávky“ po attributech jako ontologické bezpečí, komunitní život, potřeba duchovního života, spásy atd.; dále otázka vnímané heterogenity a vzájemné zastupitelnosti „nabídky“ různých církví; metafora „monopolistů“ a dalších bariér fungování „náboženského trhu“) – za předpokladu, že náboženství není redukováno *pouze* na rovinu racionality a např. na jediný motiv poptávky po spáse. V našem případě je zajímavé zvážit kromě jiných interpretací i motivy institucí (a dílčích subjektů uvnitř) jako racionálních hráčů prosazujících své zájmy a cíle (samozřejmě ne pouze ekonomické)

profesionální adaptace na prostředí EU a její systém soutěže zájmových skupin. Za svoje relativní úspěch tedy církve „vděčí“ svému nově a usilovně budovanému renomé v Bruselu a aktivnímu přizpůsobení se očekáváním Evropské komise, spíše než automatickému uplatnění jakéhosi tradičního statusu a trvající *de facto* moci.

Tento vhléd úspěšně nabourává stereotyp evropské církve jako statické a zkonstatěle organizace; takový trend ovšem u ŘKC můžeme sledovat i v širším kontextu analýzy „stran nabídky i poptávky“ na „náboženském trhu“ Evropy. Zatímco např. v Latinské Americe ŘKC po staletí jako „líný monopolista“ zanedbávala potřeby obyvatelstva trvale „poptávajícího“ duchovní i společenský rozměr náboženství⁶⁸, v Evropě naráží dlouhodobě právě na „klesající poptávku“ po institucionalizovaných formách religiozity. Z tohoto pohledu se jeví *otevírání se světu* (včetně důrazu na uznání univerzálních náboženských svobod i na další *de facto* liberální konceptů) jako logická reakce na dlouhodobou ztrátu historického monopolu, případně uvědomění si menšinového postavení. Stejně působí i současná „europeizace“ v rámci EU např. v podobě (ná)sledování unijní agendy v bruselských lobbistických aktivitách. Vycházíme-li z toho, že ŘKC i v rámci této racionalistické metafory má také jiné zájmy než nabízet spásu jednotlivcům, zdá se velmi rozumnou strategií věnovat maximum pozornosti nejvyšší institucionální rovině EU, případně „bruselské“ veřejné veřejné a politické sféře. Zvláště při vědomí zřejmých limitů a dosavadní úspěšnosti nové evangelizace cestou přímého oslovování širších vrstev evropské populace⁶⁹. I ve srovnání s možnostmi „expanze“ vlivu uvnitř států působí hranice mezi politikou a náboženstvím v institucích EU jako flexibilnější, méně sledovaná, přehledná i zatížená; přesněji řečeno stále ještě vyjednávaná. Řečeno s jinou metaforou, cesta skrze sbližování oltáře a evropského trůnu se zdá být v dnešní Evropě možná nejnadějnějším, nejdostupnějším i nejúspěšnějším terénem pro rozšiřování vlivu i hodnot ŘKC, resp. dosahování jejich dalších cílů.

Při budování institucí dnešní Unie následovala spíše francouzský model sekularismu. Paradoxně přítomnost řady katolíků mezi významnými osobnostmi při poválečném zrodu

⁶⁸ Podrobněji Doležal 2010, zejm. v kontextu různých interpretací masivních konverzí k letničním hnutím, (případně k charismatickým i v rámci katolicismu) či mimo-křesťanským religiózním formám

⁶⁹ V této souvislosti je zajímavá glosa vysokého představitele EPP v EP, že (mj. křesťanský) duch otců zakladatelů nevyprchal z EU, ale z Evropanů (osobní rozhovor, Brusel, červen 2012)

projektu sjednocené Evropy vedla k obavě o zakládání „katolické unie“. A podepsala se i na přísné neutralitě nejen v otázkách konfesních, ale i ve vztahu k náboženství jako takovému. V posledních dvou dekáдах, přinejmenším od slavných prohlášení J. Delorse na setkáních s delegací protestantských a Anglikánské církve se však otázky duchovního rozměru a explicitně již i role církví objevují stále častěji i v oficiálním diskurzu EU. A jak zdůrazňovali nezávisle na sobě hned dva poslanci EPP, shodou okolností jeden (maďarský) katolík a druhý (německý) protestant, francouzský model oddělení státu a církve není jediným možným modelem, není to ostatně model tradičně německý, maďarský či celoevropský - a není nutné, aby EU stavěla z historických důvodů (silný francouzský vliv na počátku integrace) navždy pouze na tomto modelu. Slovy vysoce postaveného představitele EPP: církve a státy již oddělené jsou, je tedy spíše třeba se ptát, jak spolupracovat. A je zřejmé, že právě EPP hraje v hledání možností této spolupráce dlouhodobě významnou roli jak v rovině institucionální, tak i na úrovni jednotlivců.

Tabulka č. 8: Trendy v reflexi náboženských témat podle General reports on the Activities of the European Union

	Specifické sekce	témata	religio*	church*	Catholic*
2005	žádná	„prohibition of incitement to hatred“	1	0	0
2006	žádná	„respect for religious beliefs“	1	0	0
2007	žádná	migrace; Kosovo	2	0	0
2008	žádná	„non-discrimination“; „interaction of cultures“	3	0	0
2009	žádná	--	0	0	0
2010	žádná	„religion and tolerance“	2	1	0
2011	„Beliefs and ethics“	„non-discrimination“; „dialogue with churches, religious communities“; a další	6	3	0
2012	„Ethics and religious dialogue“	„The European Group on Ethics“; „religious dialogue“; etc.	9	4	1
2013	„Religious and philosophical dialogue“	„dialogue with religious communities“, „meetings with religious leaders“, „freedom“	5	1	0

Zdroj: autor, publikováno Kratochvíl a Doležal (2015)

Tabulka č. 8 za prvé demonstruje, jaký vývoj zaznamenalo zobrazování náboženských témat v oficiálních výročních zprávách o aktivitě EU, tedy v sebe-prezentaci Unie. Za druhé je také ukázkou rámování náboženských témat v debatě a agendě EU. Obsahová analýza dokumentuje vývoj od obecných témat, nábožensky nespécifických témat jako je odstanění diskriminace (v rámci, kterých bylo náboženství zmíněno) až k institucionalizovanému dialogu s církvemi a nekonfesními proudy. V tomto smyslu je i zde viditelný posun od francouzského modelu sekularismu (vymezujícímu náboženství spíše soukromou sférou) k sekularismu s důrazem zejména na neutralitu a vyváženost vůči

různým náboženským (a symetricky i nekonfesním) organizacím a hnutím, reprezentujícím hodnoty části občanů EU.

5.3. Náboženský/sekulární rozměr identity vybraných aktérů v EU

Konceptualizace "náboženského aktéra" v mezinárodní i vnitřní politice dnes vychází obvykle z nereflektované esencialisticky chápané "náboženské" dimenze, jen v menšině případů ze subjektivní či intersubjektivní hladiny identity. I zde můžeme aplikovat teoretické schéma a na "náboženských aktérech" aktivních v EU institucích aplikovat několik kritérií oné identity: a) připsaná nebo sebe-identifikační nálepka, b) motivace, cíle a jednání definované jako náboženské a c) jsou jako náboženská chápána témata, oblasti, v nichž se angažuje (v EU politice).

Ukazuje se, že některý z těchto prvků je často přítomen i u aktérů stojících mimo běžně chápanou kategorii „náboženského aktéra“ a naopak motivy či cíle nejsou vždy pouze náboženské ani u církví, věřících atd. Navíc i zde můžeme aplikovat model jednotlivých aspektů identit a ve výsledku je zjevná rozmanitost možných perspektiv, z nichž je možno každého aktéra hodnotit jako náboženského nebo ne, pokud bychom se chtěli držet přísné dichotomie: aktér se může za náboženského sám označit (nebo ne), může být stejně nebo odlišně vnímán a označen vnějšími pozorovateli, stejně tak může být různě interpretován motiv jednání či témata, kterými se zabývá. Např. sociální či environmentální politika obvykle není vnímána primárně jako doména náboženských idejí, ovšem například Evropské Jezuitské Sociální Centrum se právě touto problematikou zabývá jako svým centrálním tématem. Z příkladů mimo politickou agendu EU lze jmenovat situaci jednotlivců a menšin, kteří jsou nějakým způsobem vnímáni jako náboženské či jiné entity: že připsaná náboženská identita může být rozhodující v krizových momentech mohou dosvědčit rebelské jednotky v Syrii nebo Jezídové. Např. západní podpora Jezídů byla do jisté míry spojena s jejich označením za křesťany, za které se ani oni sami nepovažují – je ale zřejmé, že právě tato identifikace přispěla ke zvýšenému zájmu západní veřejnosti.

Schéma č. 11: Aplikace modelu identity a otázek k identifikaci náboženského aktéra

	Jaká existují sociologická data?	Jak se vnímá a sebe prezentuje aktér sám?	Jak je vnímán zvenčí?	Jak reaguje na svůj vnější obraz, jak se vymezuje vůči svým protějškům?	Jak je silné emotivní pouto, příp. politizace či polarizace? aktéra
Je aktér definován jako náboženský?					
Jaké jsou aktérové motivy, cíle, jednání?					
Oblasti aktérova zájmu a politické aktivity, agenda?					

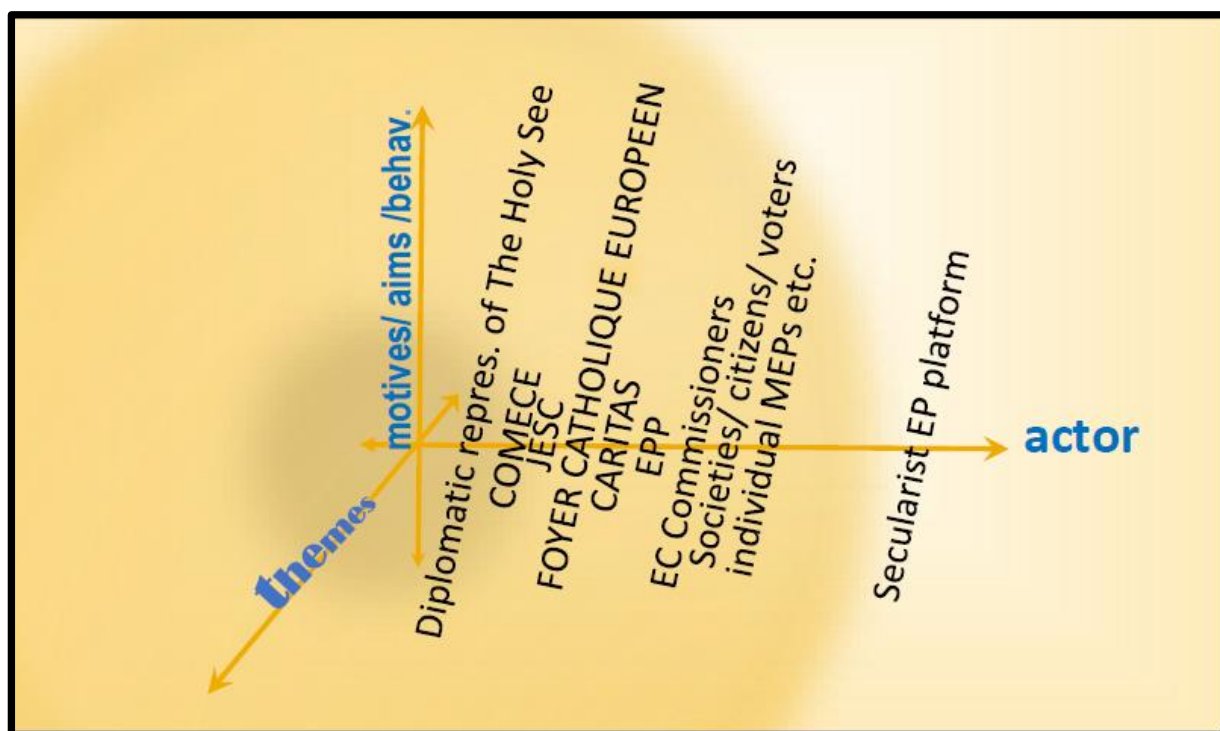
Zdroj: autor

Specifickým aktérem v politické aréně EU je např. Caritas Europe, jejíž identita odpovídá případu zčásti náboženské, zčásti sekulární organizace. Ve veřejném a politickém prostoru evropských institucí patří díky svým aktivitám k nejviditelnější organizacím hlásícím se otevřeně k inspiraci katolicismem. Přesto nejde v tomto případě o přímou vazbu na Svatý stolec a *Caritas* ani Vatikán ani katolickou církev nijak oficiálně nereprezentuje. Podobně jako Jezuitské Evropské Sociální Centrum (Jesuit European Social Centre) je Caritas Europa velmi aktivní v praxi i poradenstvím ve sféře sociální politiky; organizačně představuje síť charitativních národních organizací Caritas evropského kontinentu, které zastřešuje. Zároveň je součástí globální *Caritas Internationalis*, „největší síť katolických charit na světě, oddaných snižování chudoby a bojujících (campaigning) za sociální spravedlnost“⁷⁰. Jako aktér se tedy sebe-reprezentuje jako

⁷⁰ Caritas Europa: Who we are <http://www.caritas-europa.org/code/en/about.asp?Page=413&menuPage=413>

Například COMECE, organizace naopak oficiálně reprezentující RCC v Bruselu, k výčtu svých aktivit řadí výslovně tato témata: migrace a azyl, výzkum, bioetiku, ekologii, udržitelnost, spravedlnost a základní práva, mezikulturní dialog a vzdělání, sociální a ekonomické politiky, zahraniční/vnější politiku EU, náboženskou svobodu. Na opačném extrému stojí hnutí Sekularistů, kteří kritizují dialog EU s církvemi jako poušení principu sekularismu a dlouhodobě sledují activity církví a náboženských hráčů v evropské politice. Přestože jsou z hlediska všech aspektů identity ztěžší identifikovatelní jako “náboženský” aktér, z hlediska tematiky se profilují naprosto zřejmě právě na náboženskou nebo s náboženstvím související agendu.

Schéma č. 12: Kontinuální chápání náboženského aktéra v aplikaci: případ katolicismem inspirovaných aktérů v politické sféře institucí EU



Zdroj: Doležal (2016)

Schéma č. 12 tematizuje náboženské identity aktérů: od Svatého stolce přes jednotlivé katolíky, neziskové organizace inspirované katolicismem - až k sekularistům, kteří mají náboženskou agendu).

Na základě představení případu „náboženských aktérů“ působících v EU se můžeme vrátit zpět k obecným otázkám uchopení náboženství, resp. definování hranic náboženského politickým, resp. legislativním a akademickým diskurzem. Uznáme-li argumenty kritiků

konceptu náboženství, máme tedy na základě všech zmíněných důvodů termín náboženství ve své konceptualizační praxi tabuizovat (při výuce, výzkumu, re/formování teorií, veřejné debatě)?

Jedna možnost, jak se vyvázat z nepřesné dichotomie je neopouštět termín náboženství, ale jeho protějšek sekulární. To by samo neřešilo konotace a významy, které pojem vyvolává – např. představu, že sekularismus představuje nutnou podmínku pro demokracii, případně stereotyp spojující náboženství s eurocentrickou představou křesťanských atributů na jedné straně nebo naopak fundafobie, spojující náboženství obecně s násilím, iracionalitou a nebezpečím. Řešením je tedy podle mého soudu jediné posun významu v používání a explicitní tematizace zmíněných rizik.

Není však snazší termín nahradit novým? Tabuizace pojmů není řešením: pojem rasa není dnes sám o sobě tabu, protože se stalo standardem proti-rasistické zacházení s ním, tabuizoval se ne pojem, ale diskurzivní rasismus. Stejně tak nahrazení termínu *cikán* označením Rom neodstraní otevřený, skrytý či kulturní rasismus, pokud se neposune diskuse a přesvědčení obyvatel, z tematizace etnických a kulturních kategorií do kategorií sociálních a vzdělávacích politik. I zde je ovšem důležitá distinkce mezi používáním konceptu v akademickém kontextu a kontextech jiných (konkrétně v roli praktického praktického pojmu) v je obtížné proveditelnosti. Zvláště v dnešní situaci, kdy pojmy islám a postupně i náboženství jako takové vyvolávají velmi silné emoce – a identifikují téma, subjekt označená jako islámský/muslimský s převážně negativními konotacemi. Kontext politický je také velmi významný, nejen z hlediska vlivu na veřejné mínění, ale i v otázce legislativní, kde právě spory mezi etablovanými koncepty sekularismu/laicity a náboženskými svobodami dochází přímo v soudní aréně k vyjednávání a zároveň k polarizaci.

Pro chápání náboženského mimo výlučnou dichotomii, ale spíše ve smyslu škály či míry přítomnosti religiozních elementů či perspektiv, jsou inspirativní diskuse o funkcionálních definicích náboženství. Zejména kvůli hledání inspirace, kde všude jsou přítomny náboženské prvky jako uctívání, zbožštění, udržování kultu, slibování spásy atd. Pro náš obor je samozřejmě specificky zajímavé hledat tyto prvky v politickém životě. V tomto smyslu hovořil R. Aron o tzv. „sekulárních náboženstvích“: tedy fašismu a komunismu, protože splňovaly či přímo cíleně přebíraly určitá funkcionálních kritéria „náboženského“,

tj. zejm. kult, vůdce, slib spásy, specifické transcendování jedince vyšším smyslem. Obdobné paralely ostatně viděl v pojmu „občanské náboženství“ E. Gentile nebo R. Bellah, specificky ve spojitosti s USA. Jiným vyjádřením této inspirace je koncept implicitního náboženství, který obdobně zkoumá přítomnost náboženských prvků v realitě a fenoménech, které v běžném smyslu nechápané jako náboženské.

Pokud však shrneme závěrečné stanovisko k postsrukturalistické a postkoloniální kritice náboženství jako univerzálního konceptu, pak východiskem samozřejmě bude respekt k námitkám, ale nesouhlas se ztracením náboženství jako konceptuálního nástroje. Jakkoli přesvědčivá je foucaultovská historická analýza pojmu i související argument, že chápání „náboženského“ bylo vždy odvozeno z dobového a místního politického kontextu – místo absolutní diskvalifikace konceptu je schůdnější jeho postupné oproštění od nánosů. Stručně řečeno, není třeba „rušit“ kategorii *náboženství* – pokud stačí zrušit právě a pouze dichotomické vymezení náboženství jako protikladu k „sekulárnímu“ a další předsudky. Není třeba odmítat pojem pouze kvůli jeho definici vymezené negativně (tedy jako element z podstaty nepolitický, iracionální, s moderním státem a liberální demokracií slučitelný pouze jako privátní věc).

Z postmoderní (poststrukturalistickou) a postkoloniální kritiky pojmů ovšem vyplývá řada alternativních závěrů a inspirací, i přesto, že pojmy jako náboženství neodmítneme zcela, ale budeme je poučeněji využívat. Jedním z takových inspirativních, silných argumentů postmoderního a postkoloniálního kritického přístupu k pojmu náboženství je upozornění na provázanost významu, kterým v dané době definujeme náboženství, s dobovou politickou mocí či praxí. Tato kapitola ukázala, jak je tomu tedy ve specifickém případě, který jsme studovali: tedy v interakci náboženství a politiky, identit EU a římskokatolické církve v politické sféře bruselských institucí. Obecněji definováno, jde o případ vyjednávání hranice mezi *náboženským a politickým* v západním kulturním kontextu – kde specifickou roli hraje představa sekularismu. Samo dotazování se, určování mezí mezi náboženským a politickým je politikum, které na jedné straně pomyslného stolu útočí na emoce věřících a nábožensky definovaných institucí, jímž je vymezována účast ve veřejném a politickém prostoru - a možná v jejich očích i vymezována jejich občanská či náboženská práva. Na druhé straně pomyslného západního stolu je stejná situace vnímána jako ohrožování principu sekularismu/laicité - který bývá chápán jako nutná

podmínka demokracie – tím, že náboženský aktér či diskurz překračuje z privátní sféry pomyslnou hranici nenáboženského, laického a veřejného.

Zobecníme-li tento případ: je-li v západním pojetí a zkušenosti významovým protějškem *náboženského* politika, veřejná sféra a v důsledku sekulární stát – musíme se ptát, jaký je kontext vyjednávání hranice *náboženského* v jiných kulturně-historických kontextech. Vycházeli jsme z představy, že identita se vždy zpřítomňuje v daném relačním a situačním kontextu. Jaké jsou tedy např. jiné vrstvy identit, které jsou určující v situacích, kdy se v mimo-západních oblastech ustavuje či znovuvymezuje význam náboženství pro subjekt a jeho společenské role, případně pro mezinárodně politicky zajímavé souvislosti? Vráťme-li se o dvě kapitoly zpět k analyzovaným empirickým studiím, zjistíme, že náboženský rozměr identity byl pojednáván v souvislosti s pestrou škálou dalších vrstev identit: tedy nejen se státní a národní identitou, případně sekulární, často také s etnickou (případně jako etno-religiózní), západní, politickou, občanskou, či stranickou.

ZÁVĚR

Cílem předloženého textu bylo „kriticky prozkoumat zda - a zejména jak - je možné, užitečné a obvyklé pracovat dnes v naší disciplíně specificky s náboženským (a neoddělitelným kulturním) rozměrem *identity*.“ Důvody pro tuto specifickou otázku jsou v předchozích kapitolách také rozvedeny: obor mezinárodní vztahy (MV) se nachází v situaci, kdy rok za rokem vzrůstá popularita otázek po roli náboženství v mezinárodní politické sféře - a s tím se množí související snahy studovat důkladněji náboženské fenomény samy o sobě či alespoň jako jeden k „faktorů“. Toto studium se tak přirozeně pojí s nutností volby ohledně konceptuálního a metodologického uchopení *náboženství*: což je obtížný a neustále znovupromyšlený terén i pro teoretiky z oborů, které si náboženství kladou jako ústřední objekt zkoumání.

Proto se první dílčí výzkumná otázka v první kapitole zaměřila na kritické posouzení užitečnosti a vhodnosti konceptu *náboženství* i *kultura* v společenskovědních a humanitních disciplínách, kde ani dnes stále nekončí debata o teoretických i etických problémech. Hlavní současné pochybnosti spojené s obecným pojmem náboženství odkazují na etnocentrické chápání pojmu, spojené s evropskou politickou historií: jde o to, nakolik si představu o jakémkoli náboženství, činíme na základě historické zkušenosti s křesťanstvím (případně dalších abrahámovských monoteistických tradic) a politikou sekularismu.

V oboru mezinárodních vztahů je obdobná diskuse otevřela poměrně nedávno a důležitým aspektem je hledání konkrétních podob operacionalizace „náboženských fenomenů“ ve výzkumu. Jeden ze sporů se vede mj. o to, zda lze náboženství redukovat na (sekulární) fenomény, resp. studovat náboženství jako jiné aspekty mezinárodních vztahů již dříve známými a používanými konceptuálními nástroji. Jedním z nich je například koncept identity, který se neobjevuje v oboru MV mezi prvními, tradičními nástroji, ale přinejmenším v posledních dvou dekadách má své nezastupitelné místo v oborové analýze. Mezi nemnoha hlasy zabývajícími se metodologickými otázkami v otázkách náboženství je identitární přístup k náboženství vnímán jako pozitivistický a tedy redukcionistický. Částečně je tomu tak proto, že koncept kulturní a náboženské

identity je stále silně spojen s kontroverzním civilizačním pojetím Samuela Huntingtona. To ve své době vyvolalo užitečnou debatu jako provokativní vize budoucího vývoje po konci studené války, kdy politicko-ekonomické ideologie přestali plnit roli hlavní konfliktní ideové linie; ovšem z mnoha důvodů je pro svoji velmi hrubou optikou nejen velmi těžkopádným a analytickým nástrojem, ale zároveň je problematický i eticky. Jako konstitutivní teorie, která z Huntingtonovy americké pozice označuje nového nepřítele a třeba nezáměrně, de facto přispívá k šíření morální paniky, temných civilizačních generalizací a v jistém smyslu i nesnášenlivost novodobého kulturního rasismu: tím vším pak jako potencionální sebenaplňující se proroctví. Etickou otázku spojenou s esencialismem sdílí ostatně všechny tři klíčové pojmy – identita, kultura i náboženství. Problém nespočívá ve snaze určit sdílené „kulturní a náboženské“ rysy pro definované skupiny jednotlivců. Nastává, jakmile charakteristikám zjištěným u vybrané skupiny nebo kategorie jedinců označené jako „kulturní/náboženská“ asociujeme s determinismem, příp. dědičností, které neodvratně definují všechny jedince dané skupiny. Problémem je, pokud nerozlišujeme mezi rovinou „kulturního popisu“ skupiny a subjektem, na kterého struktura působí např. jako tendence, ale může se jí „vzepřít“, případně ji z dlouhodobého hlediska proměňovat svými rozhodnutími a jednáním. Druhý problém s esencialismem nastává, když se ony esenciální charakteristiky snažíme zobecnit a vztáhnout k celé symbolické entitě (která se snadno může v další interpretaci vázat k mnoha konkrétním jedincům a ve zvolené optice překrývá jakékoli jiné jejich identity a specifika).

Hlavní teoretickou tezí práce je proto tvrzení, že při studiu náboženství v MV představuje zaměření na náboženský a kulturní rozměr identity užitečnou analytickou perspektivu, ovšem je nutné ji uchopit s přihlédnutím k existenci několika jemnějších kategorií (ontologicky i epistemologicky velmi odlišných složek identity, které je nutné odlišit). Ať už tedy chápeme kulturní/náboženskou identitu primárně jako proměnlivou kulturní existenci, jako specifický vztah či pouze jako vědecký termín s proměnlivým významem, odlišujeme velmi stručně pět až šest kategorií, resp. aspektů identity. Za tím účelem bylo navrženo modelové schéma rozlišující (A) socio-kulturní specifika zkoumané entity, (B) auto-stereotypy, (C) vnější obraz, (D) reflexi tohoto dialogu (Self-Other) a (E) emoční vazby, které určují polaritu i intenzitu identifikace jako vztahu - a tím i politický potenciál.

Pro tento účel předložená práce prezentuje modelové schéma identit, tematizující podrobněji výše zmíněné aspekty. Cílem je zaměření na náboženský rozměr identity právě v jeho jednotlivých aspektech. Toto schéma nabízí řadu možností pro konkrétní analýzu náboženských fenomenů v politice, zároveň předem neredukuje škálu náboženských projevů, ale naopak umožňuje zohlednit pestrou škálu atributů náboženství - jako předmětů identifikace. A zejména, aspekt E představuje jistý mechanismus, jakým se skrz emocionální vazby projevuje identita v různých svých aspektech v politické realitě. Dokonce lze říci, že právě polarita a síla těchto emočních vazeb je určujícím faktorem i indikátorem, které atributy jsou politizovány silně a které jsou v politické sféře (v momentální situaci) nevýznamné, případně představují pouhý potenciál k politizaci, polarizaci či sekuritizaci.

Postmoderní pojetí předloženého textu zdůrazňuje ne-hierarchické zobrazení všech 6 perspektiv náboženské identity v akademickém diskurzu. Zvláště tři aspekty jsou v současnosti (prozatím) v oboru MV upozaděny, z odlišných důvodů: jde o aspekty označené ve schématu jako E, F, A. Aspekt E představuje emoce, tedy poměrně nový rozměr zkoumání ve společenských vědách (mimo psychologické humanitní disciplíny). Aspekt F (transcendentální, příp. zprostředkovaně teologický rozměr) je z hlediska vědeckého poznávání kontroverznější, ovšem právě ve vztahu s emočními vazbami a představami subjektů je výraznou dimenzí, která se odlišuje od ostatních mj. problematickým epistemologickým statusem. Aspekt A není jednoznačně přijímán v dominantní konstruktivistické perspektivě. Tato práce nezastává esencialistické přístupy ke kultuře a identitě, identitu tematizuje spíše jako *existenci a vztah*. Přesto pracuje s aspektem identity A, jenž vychází z představy objektivní sociálních faktů spojených se subjektem (např. jednání aktéra i hodnotové orientace), faktů v čase proměnlivých, ale v krátkodobé perspektivě dané situace fixních – nedeterminačních, u nichž není cílem stanovit „charakteristické“ či nejdůležitější atributy. Informace o nich získáváme nejčastěji ze sociologického či kulturního popisu. Aspekt A tak tvoří ne-hierarchickou bázi identifikačních atributů, jež se se zkoumanou entitou pojí a které je vhodné odlišit od specifických (inter)subjektivních významů, které jednotlivým atributům připisují subjekt sám nebo jeho protějšky.

Ač je náboženská identita konceptem zčásti zneužívaným, zčásti nedoceněným a zčásti odmítaným, přesto může být pro MV nástrojem, který: (a) dokáže pokrýt celou šíři případů zajímavých z hlediska *politického*, (b) zastřešit širokou škálu projevů *náboženského* (od každodenních praktik po teologii) a (c) lze aplikovat na všechny *roviny analýzy* podstatné pro mezinárodní politiku (od jedince po „civilizaci“). Široké pojetí identity v navrženém pětidimenzionálním modelu je vhodný nástroj analytický i heuristický (tj. pracovní, intuitivní nástroj jak pro první fázi výzkumu, hledání otázky a operacionalizace, tak např. pro výuku). V teoretické literatuře věnované studiu náboženství v MV existují různé návrhy na uchopení náboženských jevů jemnějším teoretickým a analytickým aparátem, ovšem jde spíše o koncepty využitelné vždy pouze pro některé specifické případy; celkově se obecněji použitelné metodologií studia náboženství v MV prozatím příliš prací nezabývá. Z analyzovaného vzorku 112 odborných textů v oboru MV, které se zabývají identitou a náboženstvím, vyplývá, že v oboru nejsou běžně používány specifické metody k analýze a zkoumání náboženské identity v mezinárodní politice, ani není jistá shoda na pojetí takové identity či na attributech, které ji definují. Některé studie pouze pracují s náboženskou identitou jako s jednorozměrným faktorem, k němuž data přebrali z databází a původ těchto dat není nijak problematizován či interpretován. Několik studií využívá jako metodu interview a zabývají se jak intenzitou, tak přínaléžitostí k určitému proudu či skupině.

V závěrečných dvou kapitolách byl koncept náboženského rozměru identity aplikován na případ EU a ŘKC v jejich vzájemném vztahu a také na vztah náboženství a sekularismu v institucích. Na postupné změně diskurzu i praxe směrem k náboženství lze sledovat v rámci evropského politického řádu „vyjednávání“ hranice nábožensství a jeho roli ve veřejném prostoru EU. Na příkladu katolických politických „náboženských aktérech“ je dekonstruován teoretický model náboženského aktéra. Koncept *náboženského* je sociálním konstruktem, ovšem konstruktem, který se ustavuje ve vztahu k svému pojmovému protějšku – sekulárnímu. Přinejmenším v kontextu západního historického vývoje i současného chápání určuje rozhraní mezi státem a náboženstvím nejen dobový úzus a myšlení, ale i moc. Pokud se ptáme na specifické téma vztahu náboženství-politika, nejde jen o ohnisko zájmu naší disciplíny, ale zároveň přesně také citlivou politickou otázkou, která vstupuje sama o sobě nejen do politické teorie, ale i do politického

vyjednávání. Právě proto, že není jednoznačně ani objektivně dáno, co přesně jsou atributy náboženského, je výhodné, že navržený model aspektů identit zahrnuje nejen reflektivní složky, ale také aspekt sociologického/kulturního popisu dané entity (jedince, aktéra, skupiny). Nedochází tak *a priori* k selekci motivů, které mohou hrát jak roli v aktérově identitě a jednání, jednak může odobná otevřenost k ostatním vrstvám identit pomoci při odhalování nových nuancí vztahu mezi náboženstvím a politikou.

Je dobrým zvykem poukázat na závěr na otázky v práci dostatečně nedořešené, respektive na možný směr dalšího výzkumu: je jím určitě emocionální rozměr identity a jeho operacionalizace, v oboru se začíná dokonce hovořit se o emocionálním obratu. Další oblastí pro budoucí výzkum je zkoumání dynamiky vybraných identifikačních atributů, s jakou se např. existence stereotypů projevuje ve svém důsledku ve změně náboženských projevů a chování. Záměrem samotného autora je také aplikovat navržený model nejen při výuce tématu náboženství a kultury v oboru MV, ale také při analýze dalších případů politizované náboženské identity. Posledním tématem, který vyžaduje další rozpracování je konceptualizace náboženských aktérů v MV, jejich aktérství a vztahu náboženských i ostatních dimenzí jejich identity k jejich jednání a roli v mezinárodní politice.

Seznam zdrojů

Odborná literatura

- Akbaba, Y. a J. Fox (2011). "The Religion and State-Minorities dataset." *Journal of Peace Research* 48(6): 807-816.
- Al-Azmeh, A. a Fokas, E. (2007). *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge University Press.
- Amiriaux, V. (2007). Breaching the infernal cycle? Turkey, the European Union and religion. *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, 183-207.
- Asad, T. (1983). "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz." *Man*: 237-259.
- Bader, V. (1999). "Religious pluralism: secularism or priority for democracy?" *Political Theory* 27(5): 597-633.
- Barnett J. (ed.) (2005), *A Theology for Europe. The Churches and the European Institutions*. Oxford: Peter Lang
- Barša, P. (2011). *Orientálcova vzpoura a další texty z let 2003-2011*, Dokořán.
- Böllmann, F. (2012) How many roads lead to Brussels? The political mobilisation of religious organisations within the European public sphere. In Leuştean, L. (Ed.) (2012) *Representing Religion in the European Union: Does God Matter?*. Routledge.
- Boomgaarden, H. G., & Freire, A. (2009). Religion and Euroscepticism: Direct, Indirect or No Effects?. *West European Politics*, 32(6), 1240-1265.
- Bosco, R. M. (2009). "Persistent Orientalisms: the concept of religion in international relations." *Journal of International Relations and Development* 12(1): 90-111.
- Brubaker, R. and F. Cooper (2000). "Beyond "identity"." *Theory and Society* 29(1): 1-47.
- Byrnes, T. A. a P. Katzenstein (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cady, L. and E. Hurd (2010). *Comparative secularisms in a global age*, Springer.
- Casanova, J. (2006) Religion, European secular identities, and European integration, in T. A. Byrnes a P. Katzenstein (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Conway, M. (2004). Catholic Politics or Christian Democracy? The Evolution of Inter-war Political Catholicism. In W. Kaiser a Wahnout, H. (eds.) *Political Catholicism in Europe 1918-1945*. Vol. 1. Routledge
- De Vlieger, P. (2011-2012) *Lobbying in the service of God and Church: The adaptation of church representations to the European Union's interest group system*. Disertační práce, Svobodná univerzita Brusel.

De Vlieger, P. a Tanasescu, I. (2012) Changing Forms of Interactions between the European Commission and Interest Groups: The Case of Religious Lobbying, *Journal of European Integration*, 34/5, str. 447-463.

de Vreese, C. H., H. G. Boomgaarden, M. Minkenberg and R. Vliegenthart (2009). "Introduction: Religion and the European Union." *West European Politics* 32(6): 1181-1189.

Doe, N. (2011). *Law and religion in Europe: a comparative introduction*, Oxford University Press.

Doležal, T. (2010a), (2010b) kapitoly in Lehmannová (2010), *Paradigma kultur*. Plzeň: Aleš Čeněk

Doležal, T. a Kratochvíl, P. (2013) *Politics and Religion in Europe: The Case of the Roman Catholic Church and the European Union*. *Central European Journal of International and Security Studies*, Vol 7, Issue 4

Doležal, T. and P. Kratochvíl (2014). "Náboženství a evropská integrace: vývoj a současné trendy." *Politologická revue*(1): 167-180.

Doležal, T. and P. Kratochvíl (2014). "The European Union and the Roman Catholic Church: the Alliance of the Throne and the Altar Revisited?" *Politics and Religion Journal*(2): 213-238.

Eisenstadt, S. N. (2000). "The reconstruction of religious arenas in the framework of 'multiple modernities'." *Millennium-Journal of International Studies* 29(3): 591-+.

Fitzgerald, T. (1997). "A critique of" religion" as a cross-cultural category." *Method & Theory in the Study of Religion*: 91-110.

Fitzgerald, T. (2009). "Benson Saler: 'Conceptualizing religion: Some recent reflections': A response."

Fitzgerald, T. (2011). *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*, Bloomsbury Publishing.

Foret F. and X. Itcaina (eds.) (2012), *Politics of religion in Western Europe. Modernities in conflict?* Abingdon: Routledge ECPR Studies in European Political Science

Foret, F. (2009) Religion: a Solution or a Problem for the Legitimation of the European Union?, *Religion, State and Society*, 37/1-2, str. 37-50.

Foret, F. (2012) Theories of European integration and religion: a critical assessment. In Foret F. and X. Itcaina (eds.) (2012), *Politics of religion in Western Europe. Modernities in conflict?* Abingdon: Routledge ECPR Studies in European Political Science

Foret, F. and V. Riva (2010). "Religion between Nation and Europe: The French and Belgian 'No' to the Christian Heritage of Europe." *West European Politics* 33(4): 791-809.

Gauchet, M. and O. Burge (1999). *The disenchantment of the world: A political history of religion*, Princeton University Press.

- Giesen, B. a Šuber, D. (2005) Religion and Politics. Cultural perspectives. Brill: Leiden, Boston
- Haas, E. (1958) The Uniting of Europe. Stanford: Stanford University Press.
- Hanson, E. O. (2006). Religion and politics in the international system today, Cambridge University Press.
- Hemelík, M. (1998): Cesty k bytí. VŠE: Praha
- Hirt, T., & Jakoubek, M. (2005). Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. *Plzeň: Čeněk*.
- Hobolt, S. B., W. Van der Brug, C. H. De Vreese, H. G. Boomgaarden and M. C. Hinrichsen (2011). "Religious intolerance and Euroscepticism." *European Union Politics* 12(3): 359-379.
- Houston, K. (2011a). Church-EU Dialogue under Article 17.3: Consensus or strategy. Konferenční příspěvek EUSA Biennial Conference, Boston, March 3-5 2011
- Houston, K. (2011b). Religion and European integration: Predominant themes and emerging research priorities. *Religion Compass*, 5(8), 462-476.
- Hurd, E. S. (2004). "The political authority of secularism in international relations." *European Journal of International Relations* 10(2): 235-262.
- Hurd, E. S. (2007). Theorizing religious resurgence. *International Politics*, 44(6), 647-665.
- Hurd, E. S. (2012). "International politics after secularism." *Review of International Studies* 38(05): 943-961.
- Hurd, E. S. (2015). *Beyond religious freedom: The new global politics of religion*, Princeton University Press.
- Chelini-Pont, B. (2009) Papal Thought on Europe and the European Union in the Twentieth Century, *Religion, State and Society*, 37/1, str. 131-146.
- Chelini-Pont, B. (2009). "Papal Thought on Europe and the European Union in the Twentieth Century." *Religion, State and Society* 37(1-2): 131-146.
- Jansen, T. (2000) Europe and Religions: the Dialogue between the European Commission and Churches or Religious Communities, *Social Compass* 47/1, str. 103–112.
- Hamplová D.; Hamar, E; Nešpor, Z.R.; Nešporová, O. (2008) Kapitola 3. Metody a techniky sociologického výzkumu náboženství. In Nešpor, Z.R.; Václavík, D.
- Kaiser, W. (2007) *Christian Democracy and the Origins of the European Union*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kettell, S. (2015). "Do We Need a 'Political Science of Religion'?" *Political Studies Review*: 1478-9302.12068.
- King, R. (2013). "The Copernican Turn in the Study of Religion." *Method & Theory in the Study of Religion* 25(2): 137-159.

Koenig, M. (2005). Politics and Religion in European Nation-States: Variations. In B. Giesen a Šuber, D. (2005) Religion and Politics. Cultural perspectives. Brill: Leiden, Boston

Kratochvíl, P. a Doležal, T. (2014b) The European Union and the Roman Catholic Church: Political Theology of European Integration. Palgrave Macmillan.

Kratochvíl, P. a T. Doležal (2014a). "The ideational clinch of the Roman Catholic Church and the EU: The Europeanization of the Catholic clergy's discourse?" Journal of Language and Politics 13(1): 171-197.

Kubálková, V. (2009). "A'Turn to Religion'in IR?" Perspectives: review of Central European affairs(2): 13-42.

Lapid, Y., Kratochwil, F. V. (Eds.). (1996). The return of culture and identity in IR theory. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers.

Leustean, L. N. (2011a) The Ecumenical Movement and the Schuman Plan, 1950–1954. Journal of Church and State, 53/3, str. 442–471.

Leustean, L. N. (2011b) Representing Religion in the European Union. A Typology of Actors, Politics, Religion & Ideology, 12/3, str. 295-315.

Leustean, L. N. (2012) Religion, modernity and theories of European integration. In Foret F. and X. Itcaina (eds.) (2012), Politics of religion in Western Europe. Modernities in conflict? Abingdon: Routledge ECPR Studies in European Political Science

Leustean, L. N. (2012) Representing Religion in the European Union: Does God Matter? Routledge.

Leustean, L. N. a J. T. S. Madeley (2009) Religion, Politics and Law in the European Union: an Introduction, Religion, State and Society, 37/1-2. str. 3-18.

Lynch, C. (2009). "A neo-Weberian approach to religion in international politics." International Theory 1(03): 381-408.

Marks, G., & Wilson, C. J. (2000). The past in the present: A cleavage theory of party response to European integration. British Journal of Political Science, 30(03), 433-459.

Massignon B. (2007), 'The European compromise: Between immanence and transcendence' in: Social Compass 54 (4): 573-582.

McCrea, R. (2009) The Recognition of Religion within the Constitutional and Political Order of the European Union, LEQS Paper č. 10/2009, září 2009

McCrea, R. (2010). Religion and the public order of the European Union, Oxford University Press.

Nelsen, B. F. (2005) Europe as a Christian Club: Religion and the Founding of the European Community, 1950–1975: the Ideological Dimension, konferenční příspěvek na konferenci APSA, Washington DC, 1.-4.9.2005.

Nelsen, B. F. G. a James L. (2003). Roman Catholicism and the founding of Europe: how Catholics shaped the European Communities. konferenční příspěvek na konferenci Annual Meeting of the American Political Science Association, Philadelphia, Pennsylvania.

- Neumann, I. B. (1996). *Russia and the idea of Europe: A study in identity and international relations*, Psychology Press.
- Neumann, I. B. (1999). *Uses of the other: "The East" in European identity formation*, Manchester University Press.
- O'Mahony, A. (2009) The Vatican and Europe: Political Theology and Ecclesiology in Papal Statements from Pius XII to Benedict XVI, *International Journal for the Study of the Christian Church*, 9/3, str. 177-194.
- Petito, F. and P. Hatzopoulos (2004). *Religion in international relations: The return from exile*, Springer.
- Philpott, D. (2009). Has the Study of Global Politics Found Religion?. *Annual Review of Political Science*, 12(1), 183-202.
- Platvoet, J. G. (1999). "To define or Not To define." *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests* 84: 245.
- Platvoet, J. G. (1999). *Contexts, Concepts & Contests. The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. J. G. Platvoet and A. L. Molendijk, Leiden ua: 463-516.
- Pollock, D. (2012) Article 17: reasons for concern. In L. N. Leustean (Ed.) *Representing Religion in the European Union: Does God Matter?* Routledge.
- Saler, B. (1987). "Religio and the Definition of Religion." *Cultural anthropology* 2(3): 395-399.
- Saler, B. (2000). *Conceptualizing religion: Immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*, Berghahn Books.
- Shadid, W. A. and P. S. van Koningsveld (2002). *Intercultural relations and religious authorities: Muslims in the European Union*, Peeters Publishers.
- Sheikh, M. K. (2012). "How does religion matter? Pathways to religion in International Relations." *Review of International Studies* 38(02): 365-392.
- Schlesinger P. and F. Foret (2006), 'Political Roof and Sacred Canopy?: Religion and the EU Constitution' in: *European Journal of Social Theory* 9(1): 59-82
- Skovajsa, M. (2006). *Politická kultura: přístupy, kritiky, uplatnění ve zkoumání politiky*, Karolinum.
- Soysal, Y. N. (1997). Changing parameters of citizenship and claims-making: Organized Islam in European public spheres. *Theory and Society* 26(4): 509-527
- Steven M. (2009), *Religious Lobbies in the European Union: from Dominant Church to Faith-Based Organisation?* in: *Religion, State and Society* 37 (1): 181-192.
- Turner, F. C. (2012). *The Roman Catholic Church and the European institutions: dialogue and advocacy at the European Union*. In L. N. Leustean: *Representing Religion in the European Union: Does God Matter?*, Routledge.

Valbjørn, M. (2008). Before, during and after the cultural turn: a 'Baedeker'to IR's cultural journey. *International Review of Sociology—Revue Internationale de Sociologie*, 18(1), 55-82.

Warner, C. M. (2000). *Confessions of an interest group: the Catholic Church and political parties in Europe*. Princeton University Press.

Willaime, J.-P. (2009). European Integration, Laïcité and Religion. *Religion, State and Society* 37(1-2): 23-35.

Yavuz, M. H. (2006) Islam and Europeanisation in Turkish-Muslim socio-political movements. In *Religion in an Expanding Europe*, In T. A. Byrnes a Katzenstein, PJ 225–256. Cambridge: Cambridge University Press

Zbíral, R. (2005) Bůh, křesťanství a evropská ústava. *Acta Iuridica Olomucensia* 1/2005, str. 3-7

Další dokumenty

Dialogue with Religions, Churches and Humanisms: A Soul for Europe, Bureau of European Policy Advisers, 2010, Dostupné 1.6.2017 na http://ec.europa.eu/dgs/policy_advisers/archives/activities/dialogue_religions_humanisms/sfe_en.htm

General report on the Activities of the European Union. (2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013).

Kompendium sociální nauky církve (2004/2008), Papežská rada pro spravedlnost a mír, Libreria Editrice Vaticana, 2004 – Karmelitánské nakladatelství, 2004: Kostelní Vydří

Rejstřík transparentnosti (2013), Dostupné 1.6.2017 na <http://ec.europa.eu/transparencyregister/info/homePage.do>

Lisabonská smlouva, Smlouva pro Evropu 21. Století, http://europa.eu/lisbon_treaty/full_text/index_cs.htm

Commission des Episcopats de la Communauté Européenne, Dostupné 1.6.2017 na <http://www.comece.org/site/fr/home?ts=0.815405001388227813>

Conference of European Churches, Dostupné 1.6.2017 na <http://www.ceceurope.org/>

Primární dokumenty - Analyzovaný korpus odborné literatury k tématu náboženství a identita

autoři	rok vydání	název textu	časopis	počet citací v r. 2015
Adam et al	2007	In the name of the father? Christian militantism in Tripura, Northern Uganda, and Ambon	<i>Studies in Conflict & Terrorism</i>	2
Agirdag et al	2012	Determinants of the Formation of a European Identity among Children: Individual- and School-Level Influences	<i>Jcms-Journal of Common Market Studies</i>	2
Akbaba & Fox	2011	The Religion and State-Minorities dataset	<i>Journal of Peace Research</i>	2
Anthony & Robbins	1995	Religious Totalism, Violence and Exemplary Dualism: Beyond the Extrinsic Model	<i>Terrorism and Political Violence</i>	1
Auerbach	2005	Forgiveness and reconciliation: The religious dimension	<i>Terrorism and Political Violence</i>	13
Aydin & Acikmese	2008	Identity-Based Security Threats in a Globalized World: Focus on Islam	<i>Uluslararası İlişkiler-International Relations</i>	2
Baia	1999	Rethinking transnationalism: Reconstructing national identities among Peruvian Catholics in New Jersey	<i>Journal of Interamerican Studies and World Affairs</i>	4
Baranovsky	2000	Russia: a part of Europe or apart from Europe?	<i>International Affairs</i>	17
Barr & Govindasamy	2010	The Islamisation of Malaysia: religious nationalism in the service of ethnonationalism	<i>Australian Journal of International Affairs</i>	6
Basedau et al	2011	Do Religious Factors Impact Armed Conflict? Empirical Evidence From Sub-Saharan Africa	<i>Terrorism and Political Violence</i>	6
Bellin	2008	Faith in politics - New trends in the study of religion and politics	<i>World Politics</i>	22
Bilgin	2012	Civilisation, dialogue, security: the challenge of post-secularism and the limits of civilisational dialogue	<i>Review of International Studies</i>	2
Botha	2014	Political Socialization and Terrorist Radicalization Among Individuals Who Joined al-Shabaab in Kenya	<i>Studies in Conflict & Terrorism</i>	0

Brannan	1999	The Evolution of the Church of Israel: Dangerous Mutations	<i>Terrorism and Political Violence</i>	1
Buhaug & Gates	2002	The geography of civil war	<i>Journal of Peace Research</i>	112
Callahan	2006	War, shame, and time: Pastoral governance and national identity in England and America	<i>International Studies Quarterly</i>	7
Camilleri	2012	Postsecularist discourse in an 'age of transition'	<i>Review of International Studies</i>	2
Cammett	2011	Partisan Activism and Access to Welfare in Lebanon	<i>Studies in Comparative International Development</i>	6
Cavanaugh	1997	Interpretations of Political Violence in Ethnically Divided Societies	<i>Terrorism and Political Violence</i>	13
Cohen	1998	Israel after heroism	<i>Foreign Affairs</i>	2
Constantinou	2007	Aporias of identity - Bicomunalism, hybridity and the 'Cyprus problem'	<i>Cooperation and Conflict</i>	17
Corstange	2012	RELIGION, PLURALISM, AND ICONOGRAPHY IN THE PUBLIC SPHERE Theory and Evidence From Lebanon	<i>World Politics</i>	4
Coulston	2013	Courage and Cowardice in the Roman Imperial Army	<i>War in History</i>	1
Coy at al	2008	BLESSING WAR AND BLESSING PEACE: RELIGIOUS DISCOURSES IN THE US DURING MAJOR CONFLICT PERIODS, 1990-2005	<i>Research in Social Movements, Conflicts and Change</i>	1
Daniels	2005	Religious affiliation and individual international-policy preferences in the United States	<i>International Interactions</i>	7
Dolgert	2012	Thucydides, amended: religion, narrative, and IR theory in the Peloponnesian Crisis	<i>Review of International Studies</i>	1
Eisenstadt	2000	The reconstruction of religious arenas in the framework of 'multiple modernities'	<i>Millennium-Journal of International Studies</i>	33
Ellingsen	2005	Toward a revival of religion and religious clashes?	<i>Terrorism and Political Violence</i>	14
Evans	2011	Identity, Ideology, and Malleability	<i>Studies in Conflict & Terrorism</i>	0

Fair at al	2010	Islam, Militancy, and Politics in Pakistan: Insights From a National Sample	<i>Terrorism and Political Violence</i>	8
Fitzsimmons	2008	Hard hearts and open minds? Governance, identity and the intellectual foundations of counterinsurgency strategy	<i>Journal of Strategic Studies</i>	9
Fox & Squires	2001	Threats to Primal Identities: A Comparison of Nationalism and Religion as Impacts on Ethnic Protest and Rebellion	<i>Terrorism and Political Violence</i>	3
Franck	1996	Clan and superclan: Loyalty identity and community in law and practice	<i>American Journal of International Law</i>	40
Freeman	2008	Democracy, Al Qaeda, and the causes of terrorism: A strategic analysis of US Policy	<i>Studies in Conflict & Terrorism</i>	4
Gartzke & Gleditsch	2006	Identity and conflict: Ties that bind and differences that divide	<i>European Journal of International Relations</i>	30
Gilbert	1999	Religio-nationalist minorities and the development of minority rights law	<i>Review of International Studies</i>	5
Hallward	2008	Situating the "Secular": Negotiating the Boundary between Religion and Politics	<i>International Political Sociology</i>	8
Hamayotsu	2011	Beyond faith and identity: mobilizing Islamic youth in a democratic Indonesia	<i>Pacific Review</i>	3
Hanks	2007	Dynamics of Islam, identity, and institutional rule in Uzbekistan: Constructing a paradigm for conflict resolution	<i>Communist and Post-Communist Studies</i>	2
Hansen	2000	The little mermaid's silent security dilemma and the absence of gender in the Copenhagen school	<i>Millennium-Journal of International Studies</i>	122
Harik	1996	Between Islam and the system - Sources and implications of popular support for Lebanon's Hizballah	<i>Journal of Conflict Resolution</i>	21
Haynes	2010	Politics, identity and religious nationalism in Turkey: from Ataturk to the AKP	<i>Australian Journal of International Affairs</i>	2

Henne	2012	The two swords: Religion-state connections and interstate disputes	<i>Journal of Peace Research</i>	4
Hobson & Sharman	2005	The enduring place of hierarchy in world politics: Tracing the social logics of hierarchy and political change	<i>European Journal of International Relations</i>	59
Holland & O'Loughlin	2010	Ethnic competition, radical Islam, and challenges to stability in the Republic of Dagestan	<i>Communist and Post-Communist Studies</i>	1
Horowitz	2009	Long Time Going Religion and the Duration of Crusading	<i>International Security</i>	14
Chiriyankandath	2000	Creating a secular state in a religious country': The debate in the Indian constituent assembly	<i>Commonwealth & Comparative Politics</i>	7
Chiriyankandath	1994	THE POLITICS OF RELIGIOUS IDENTITY - A COMPARISON OF HINDU NATIONALISM AND SUDANESE ISLAMISM	<i>Journal of Commonwealth & Comparative Politics</i>	2
Ignatow	2008	Globalizations and the Transformation of Environmental Activism: Turkey since the 1980s	<i>Globalizations</i>	2
Johansen	1997	Radical Islam and nonviolence: A case study of religious empowerment and constraint among Pashtuns	<i>Journal of Peace Research</i>	8
Juergensmeyer	2010	The global rise of religious nationalism	<i>Australian Journal of International Affairs</i>	4
Juergensmeyer	1996	Religious nationalism: A global threat?	<i>Current History</i>	1
Kaldor	2013	Identity and War	<i>Global Policy</i>	1
Kolas	1996	Tibetan nationalism: The politics of religion	<i>Journal of Peace Research</i>	16
Kollman	2007	Same-sex unions: The globalization of an idea	<i>International Studies Quarterly</i>	33
Korostelina	2007	The system of social identities in Tajikistan: Early warning and conflict prevention	<i>Communist and Post-Communist Studies</i>	0
Korostelina	2008	Identity, autonomy and conflict in republics of Russia and Ukraine	<i>Communist and Post-Communist Studies</i>	0

Korostelina	2010	War of textbooks: History education in Russia and Ukraine	<i>Communist and Post-Communist Studies</i>	4
Kratochwil	2005	Religion and (inter-)national politics: On the heuristics of identities, structures, and agents	<i>Alternatives</i>	8
Lai	2006	An Empirical Examination of Religion and Conflict in the Middle East, 1950-1992	<i>Foreign Policy Analysis</i>	3
Larkins	1994	REPRESENTATIONS, SYMBOLS, AND SOCIAL FACTS - DURKHEIM AND IR THEORY	<i>Millennium-Journal of International Studies</i>	9
Latham	2011	Theorizing the Crusades: Identity, Institutions, and Religious War in Medieval Latin Christendom	<i>International Studies Quarterly</i>	4
Leng & Regan	2003	Social and political cultural effects on the outcomes of mediation in militarized interstate disputes	<i>International Studies Quarterly</i>	19
Lerner	2013	PERMISSIVE CONSTITUTIONS, DEMOCRACY, AND RELIGIOUS FREEDOM IN INDIA, INDONESIA, ISRAEL, AND TURKEY	<i>World Politics</i>	0
Lerner	1991	TRANSCENDENCE OF THE NATION - NATIONAL IDENTITY AND THE TERRAIN OF THE DIVINE	<i>Terrorism and Political Violence</i>	5
Luoma-Aho	2009	Political Theology, Anthropomorphism, and Personhood of the State: The Religion of IR	<i>International Political Sociology</i>	14
Mamdani	2011	An African Reflection on Tahrir Square	<i>Globalizations</i>	2
Marsden	2011	Religion, identity and American power in the age of Obama	<i>International Politics</i>	1
Martenfinnis	1995	COLLECTIVE MEMORY AND NATIONAL IDENTITIES - GERMAN AND POLISH MEMORY CULTURES - THE FORMS OF COLLECTIVE MEMORY	<i>Communist and Post-Communist Studies</i>	7
Mavelli	2013	Between Normalisation and Exception: The Securitisation of Islam and the Construction of the Secular Subject	<i>Millennium-Journal of International Studies</i>	1

Mazrui	1996	Between the crescent and the star-spangled banner: American Muslims and US foreign policy	<i>International Affairs</i>	5
McCauley & Scheckter	2008	What's Special about US Muslims? The War on Terrorism as Seen by Muslims in the United States, Morocco, Egypt, Pakistan, and Indonesia	<i>Studies in Conflict & Terrorism</i>	4
Millar	2012	Our brothers who went to the bush': Post-identity conflict and the experience of reconciliation in Sierra Leone	<i>Terrorism and Political Violence</i>	3
Mousseau	2011	Urban poverty and support for Islamist terror: Survey results of Muslims in fourteen countries	<i>Journal of Peace Research</i>	8
Narine	2004	State sovereignty, political legitimacy and regional institutionalism in the Asia-Pacific	<i>The Pacific Review</i>	22
Orjuela	2010	The Bullet in the Living Room: Linking Security and Development in a Colombo Neighbourhood	<i>Security Dialogue</i>	4
Parashar	2009	Feminist international relations and women militants: case studies from Sri Lanka and Kashmir	<i>Cambridge Review of International Affairs</i>	12
Parmar	2011	American power and identities in the age of Obama Introduction	<i>International Politics</i>	1
Philpott	2000	The religious roots of modern international relations	<i>World Politics</i>	43
Pratt	2010	Religion and Terrorism: Christian Fundamentalism and Extremism	<i>Terrorism and Political Violence</i>	2
Reader	2002	Spectres and shadows: Aum Shinrikyo and the road to Megiddo	<i>Terrorism and Political Violence</i>	5
Rorlich	1999	History, collective memory and identity: the Tatars of sovereign Tatarstan	<i>Communist and Post-Communist Studies</i>	4
Sambanis	2001	Do ethnic and nonethnic civil wars have the same causes? A theoretical and empirical inquiry	<i>INTERNATIONAL STUDIES QUARTERLY</i>	202
Sandal & James	2011	Religion and International Relations theory: Towards a mutual understanding	<i>European Journal of International Relations</i>	5
Satana et al	2013	Religion, Government Coalitions, and Terrorism	<i>Terrorism and Political Violence</i>	1

Sen	2008	Violence, identity and poverty	<i>Journal of Peace Research</i>	20
Seul	1999	Ours is the way of god': Religion, identity, and intergroup conflict	<i>Journal of Peace Research</i>	57
Schatz & Levine	2010	Framing, Public Diplomacy, and Anti-Americanism in Central Asia	<i>International Studies Quarterly</i>	6
Schwartz et al	2009	Terrorism: An Identity Theory Perspective	<i>Studies in Conflict & Terrorism</i>	12
Sirseloudi	2012	The Meaning of Religion and Identity for the Violent Radicalisation of the Turkish Diaspora in Germany	<i>Terrorism and Political Violence</i>	0
Smith	2001	Will and sacrifice: Images of national identity	<i>Millennium-Journal of International Studies</i>	3
Spector	2013	Phat Diem Nationalism, Religion, and Identity in the Franco-Viet Minh War	<i>Journal of Cold War Studies</i>	1
Spielhaus	2006	Religion and identity	<i>Internationale Politik</i>	1
Stibbe	2011	Catholicism and the Roots of Nazism: Religious Identity and National Socialism	<i>War in History</i>	0
Sun et al	2011	Arab Americans' Opinion on Counterterrorism Measures: The Impact of Race, Ethnicity, and Religion	<i>Studies in Conflict & Terrorism</i>	4
Svensson	2007	Fighting with faith - Religion and conflict resolution a in civil wars	<i>Journal of Conflict Resolution</i>	23
Thomas	2001	Faith, history and Martin Wight: the role of religion in the historical sociology of the English school of International Relations	<i>International Affairs</i>	17
Uluorta	2008	Welcome to the 'All-American' fun house: Hailing the disciplinary neo-liberal non-subject	<i>Millennium-Journal of International Studies</i>	1
Ulusoy	2013	The 'Europeanization' of the Religious Cleavage in Turkey: The Case of the Alevis	<i>Mediterranean Politics</i>	0
Von Busekist	2004	Uses and misuses of the concept of identity	<i>Security Dialogue</i>	6

Vucetic	2011	What is so American about the American empire?	<i>International Politics</i>	1
Whalley	2008	Globalisation and Values	<i>World Economy</i>	6
White et al	2010	Belarus, Ukraine and Russia: East or West?	<i>British Journal of Politics & International Relations</i>	3
Wolfe	2004	Native son - Samuel Huntington defends the homeland	<i>Foreign Affairs</i>	4
Young	2001	Making peace in Sri Lanka	<i>Current History</i>	1
Yuan	1996	Center and periphery: Cultural identity and localism of the southern Chinese peasantry	<i>Issues & Studies</i>	1
Yuan	1995	STATE DOMINANCE AND PEASANT RESISTANCE IN POST-1949 SOUTH CHINA	<i>Issues & Studies</i>	1
Zarakol	2013	Revisiting Second Image Reversed: Lessons from Turkey and Thailand	<i>International Studies Quarterly</i>	3
Zuquete	2008	The missionary politics of Hugo Chavez	<i>Latin American Politics and Society</i>	8

Přílohy

Příloha: Přítomnost náboženské tematiky v základních smlouvách Evropského společenství

Základní smlouvy EU	roku	Témata či odkazy spojená s náboženstvím a církvemi
Treaties of Rome	1957	---
Merger Treaty - Brussels Treaty	1965	---
Treaty of Maastricht on the European Union	1992	---
Treaty of Amsterdam	1997	...combat discrimination based on sex, racial or ethnic origin, religion or belief , disability, age or sexual orientation.
		...the Community and the Member States shall pay full regard to the welfare requirements of animals, while respecting the legislative or administrative provisions and customs of the Member States relating in particular to religious rites , cultural traditions and regional heritage.
		Declaration on the status of churches and non-confessional organisations: The European Union respects and does not prejudice the status under national law of churches and religious associations or communities in the Member States. The European Union equally respects the status of philosophical and non-confessional organisations.
Treaty of Nice	2001	not mentioned

(the non-ratified Treaty establishing a Constitution for Europe) >>> Treaty of Lisbon	(2004)	Preamble: Drawing inspiration from the cultural, religious and humanist inheritance of Europe , from which have developed the universal values of the inviolable and inalienable rights of the human person, freedom, democracy, equality and the rule of law...
		In defining and implementing its policies and activities, the Union shall aim to combat discrimination based on sex, racial or ethnic origin, religion or belief , disability, age or sexual orientation.
	2007	The Union respects and does not prejudice the status under national law of churches and religious associations or communities in the Member States.
		The Union equally respects the status under national law of philosophical and non-confessional organisations.
		Recognising their identity and their specific contribution, the Union shall maintain an open, transparent and regular dialogue with these churches and organisations .

Zdroj: Kratochvíl, Doležal (2015)