VYSOKÁ ŠKOLA EKONOMICKÁ V PRAZE

FAKULTA MEZINÁRODNÍCH VZTAHŮ

Geopolitika katolické církve

Mentální mapa světa podle nejvyšších představitelů církve

Dizertační práce

Doktorand:	Ing. Jana Hovorková
Školitel:	prof. Mgr. Ing. Petr Kratochvíl, Ph.D.
Studijní program:	Mezinárodní ekonomické vztahy

Praha, 2019

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem dizertační práci zpracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité prameny a literaturu, ze kterých jsem čerpala.

V Praze dne 1. srpna 2019

.....
podpis

Poděkování

Ze srdce děkuji všem, kteří mě jakýmkoli způsobem doprovázeli na cestě až k tomuto okamžiku, kdy dizertační práce spatřila světlo světa.

Zvláště jsem vděčná školiteli panu prof. Mgr. Ing. Petru Kratochvílovi, Ph.D. za jeho odbornou pomoc i lidskou podporu v radostných i svízelných situacích mého doktorského studia.

Abstrakt

V souvislosti s rostoucím zájmem o náboženství, obecně i stran akademické sféry, včetně oboru mezinárodních vztahů, se práce zabývá katolickou církví, která je na jednu stranu jedním z klíčových aktérů s náboženským charakterem, na druhou stranu je opomíjeným předmětem vědeckého bádání. Výzkum se církvi věnuje z perspektivy kritické geopolitiky. Cíl práce spočívá v odhalení hegemonie v pojetí Gearóida Ó Tuathaila v mentální mapě světa konstruované zahraničněpolitickými projevy nejvyšších představitelů církve. Z mentální mapy světa sestavené na základě korpusu zkoumaných projevů papeže, státního sekretáře a sekretáře pro vztahy se státy z období let 1990 – 2015 vyplývá, že církev předkládá obraz světa, který je světem rozděleným, což je patrné z temporální geopolitiky a geopolitických dichotomií mentální mapy, aby v něm mohla realizovat svůj hegemonický cíl spočívající v jeho unifikaci. Činí to zvláště menším důrazem na svou náboženskou povahu, svou pozitivní prezentací, zdůrazňováním důležitosti člověka, principem univerzality a rovnosti, skrýváním svých specifických zájmů za obecněji vymezené, tematizací aktuálního dění ve světě, zvláště negativních jevů, k nimž zaujímá roli mluvčího a k odstranění vybízí ostatní. Vědecký přínos práce spočívá jednak v příspěvku k vyplnění bílého místa v dosavadním poznání tím, že je zkoumána církev z pohledu geopolitiky náboženství na úrovni univerzální církve, jednak v teoreticko-metodologickém uchopení výzkumu, zvláště prostřednictvím mentální mapy, což zároveň umožňuje vizualizaci jeho dílčích výsledků.

Klíčová slova

katolická církev, kritická geopolitika, mentální mapa, hegemonie, Gearóid Ó Tuathail, papež, státní sekretář, sekretář pro vztahy se státy

Abstract

In reference to the increased interest in religion, both in general and in academic milieus, IR included, the thesis deals with the Catholic Church. The Church is considered a key religious actor in IR, but there are relatively few studies dedicated to the topic. The perspective of this thesis is indebted to critical geopolitics. The goal of the research consists in revealing hegemony, formulated by Gearóid Ó Tuathail, in the mental map of the world constructed through foreign policy speeches given by the supreme Church representatives from 1990 to 2015: the Pope, the Secretary of State, and the Secretary for Relations with States. The research shows that the Church conceives a divided world as obvious from temporal geopolitics and geopolitical dichotomies present in the mental map in order to fulfil its hegemonic intention consisting in unification of the world. The Church pursues this goal by a variety of means: by less emphasising its religious nature, presenting itself positively, stressing human beings' importance, involving the principle of universality and equality, covering its interests in more generally defined ones, dealing with present events, especially negative ones, taking the role of a speaker fighting for losers and for parts of the world suffering from negative phenomena and asking other actors to tackle those negative facts. The thesis represents a contribution filling the knowledge gap as its perspective is geopolitics of religion and it deals with the universal level of the Church. Moreover, the theoretical and methodological approach, especially the application of the mental map concept allowing the visualisation of certain research conclusions, is unique.

Key words

Catholic Church, critical geopolitics, mental map, hegemony, Gearóid Ó Tuathail, Pope, Secretary of State, Secretary for Relations with States

Obsah

Úvod 5
1 Stav poznání 11
2 Teoreticko-metodologická východiska 19
2.1 Vymezení katolické církve 19
2.2 Vymezení přístupu Gearóida Ó Tuathaila 21
2.3 Metodologie a operacionalizace 25
2.3.1 Trojice výzkumných polí 27
2.3.2 Přístupy Ó Tuathaila, Milliken, Faircloughа a Wodak 30
2.3.3 Operacionalizace výzkumu dle Milliken a pomocí mentálních map 33
2.3.4 Operacionalizace provedeného výzkumu 39
3 Celkový pohled na mentální mapu světa 53
3.1 Imanentní svět 54
3.1.1 Fyzická dimenze 55
3.1.2 Lidská dimenze 57
3.1.3 Mezinárodněpolitická dimenze 60
3.2 Propojení imanentního a transcendentního světa 67
3.3 Rozdělený svět 71
4 Temporální geopolitika 74
4.1 I. epocha: Afrika 75
4.2 II. epocha: Asie 83
4.3 II. epocha: Latinská Amerika 88
4.4 II. epocha: Blízký východ 92
4.5 III. epocha: Evropa 101
4.6 III. epocha: Severní Amerika 119
4.7 Austrálie a Oceánie 120
4.8 Souhrnné znaky epoch 120
5 Geopolitické dichotomie 123
5.1 Centrum světa 123
5.2 Neúplný svět 127
5.3 Blízké a vzdálené části světa 132
5.4 Prostory světa 138
5.4.1 Celkový kvantitativní pohled na svět 141
5.4.2 Země světa 147
5.4.3 Pozitivní náboženský prostor 149
5.4.4 Pozitivní nenáboženský prostor 159
5.4.5 Negativní náboženský prostor 163
5.4.6 Negativní nenáboženský prostor 166
5.4.7 Pozitivní a negativní prostor 168
5.4.8 Nenáboženský a náboženský prostor 172
5.5 Bohatí a chudí 187
5.5.1 Bohatí versus chudí lidé 188
5.5.2 Sever versus Jih 191
6 Vize unifikace světa 198
6.1 Nástroje unifikace světa 203
6.1.1 Mír 204
6.1.2 Demokracie a lidská práva 208
6.1.3 Jednota v rozmanitosti 209
6.1.4 Uspokojivá životní úroveň 217
6.1.5 Religiozita 220
6.2 Role církve 228
Závěr 234
Literatura a použité zdroje 258
Přílohová část 269

Úvod

V životě přicházejí okamžiky, které člověku otevřou nové horizonty tím, že určité skutečnosti do sebe zapadnou jako kamínky mozaiky. Když jsme s kolegou na Apoštolské nunciatuře v Praze, před pár lety řešili význam jedné části textu k překladu, přišel za námi tehdejší apoštolský nuncius Mons. Giuseppe Leanza s tím, že ze Státního sekretariátu potřebují zjistit informace ohledně jedné osoby, aby Svatý stolec měl potřebné podklady pro rozhodnutí, zda podpoří její kandidaturu na jistý post v jedné mezinárodní organizaci. Vzhledem k tomu, že se jednalo o osobu žijící v České republice, Státní sekretariát se obrátil na Apoštolskou nunciaturu v Praze, a to i přesto, že o dané osobě bylo známo, že není pokřtěná v katolické církvi, nezaujímá k ní však odmítavý postoj.

Vzhledem k této skutečnosti by se na první pohled zdálo, že cesta k informacím o této osobě nemůže vést po církevní linii, když tato osoba s církví v podstatě nemá co společného. Opak byl však pravdou. Rozvinul se řetězec na sebe navazujících kroků, které využily hierarchické struktury církve. Podle místa bydliště dané osoby byl nejprve kontaktován příslušný diecézní biskup, zda danou osobu sám zná, protože se s ní mohl setkat například při pastorační cestě do dané obce nebo při jiné necírkevní příležitosti tam konané. Biskup Apoštolskou nunciaturu vyrozuměl, že k dané osobě nemůže poskytnout žádné informace, protože ji nezná. Byl tedy kontaktován farář, do jehož farnosti daná malá obec spadá, a to se stejným dotazem. Ačkoli příslušný farář pouze věděl, že se jednalo o někdejšího starostu dané obce, přislíbil, že zjistí více u svého předchůdce, který nyní působí již v jiné farnosti. Ten se již k osobě dotčené osoby mohl kompetentně vyjádřit. Vzhledem k tomu, že k personální změně v úřadu faráře došlo před rokem, bylo nasnadě, že někdejší farář po dobu, kdy už v příslušené farnosti nepůsobil, nemohl sledovat další počínání této osoby. Nicméně zásadní informace poskytnout mohl. O doplňující informace byli požádáni někteří farníci, kteří v obci žijí a v běžném životě se setkávají i s někdejším starostou, znají jeho rodinu, vědí, čím se nyní zabývá. Je zřejmé, že na tyto doplňující informace bylo potřeba pohlížet s vědomím toho, od koho byly zjištěny. Získané informace byly farářem předány Apoštolské nunciatuře a dány na vědomí též diecéznímu biskupovi. Apoštolská nunciatura je postoupila Státnímu sekretariátu. Úkol byl splněn.

Uvědomila jsem si míru toho, jak je církev schopna dobrat se informací, v podstatě kdekoli na světě, jak si je katolický svět blízký se světem, který do kompetence církve a priori nespadá, jak se katolický prostor s prostorem nekatolickým prolínají. Zasáhla mě tato nesmírná potenciální moc církve v prostoru téměř celého světa.

Zdá se být nasnadě, že církev pro tuto svou moc a přítomnost, zjednodušeně řečeno, v každém koutu světa, budí zájem vědy. Často však opak zůstává pravdou, a to navzdory řadě skutečností. Jednou z nich je fakt, že náboženství je fenoménem současného světa. Je to fenomén, který se vrací. Stává se jedním z klíčových aspektů našeho života, a to i života na sekularizovaném Západě, včetně naší země. Jeho prostá přítomnost si totiž vynucuje zaujetí určitého postoje k němu, určité vymezení se vůči němu, ať už pozitivní, negativní nebo neutrální. Vypovídá o tom třeba jen letmý pohled na knižní tituly či filmy, z nichž řada v posledních letech obsahuje určitou vazbu na náboženství.

Náboženství se stává předmětem vědeckého výzkumu, což platí i pro disciplínu mezinárodních vztahů. Je totiž stále více zřejmé, že náboženství hraje svou roli v mezinárodních vztazích, významným způsobem je ovlivňuje. Ať už jde o konflikty a napětí s náboženským kontextem včetně nábožensky motivovaných teroristických útoků nebo o vzestup nestátních náboženských aktérů. Mezinárodní politika tak má co do činění s náboženstvím a operuje s ním jako se staronovým výrazovým prostředkem.

Lze říci, že státocentrické mezinárodní vztahy se otřásají v základech, což implikuje potřebu studovat nestátní aktéry různého typu. Katolická církev jakožto klíčový aktér s náboženským

charakterem, který nabízí určitou komplexní alternativu vůči západnímu liberalismu procházejícímu krizí legitimity, ale paradoxně zůstává na poli výzkumu mezinárodních vztahů opomíjen, ač si pozornost zaslouží. Je to aktér, který sice nedisponuje standardními nástroji zahraniční politiky, ale jeho kredit spočívá v morálním vůdcovství s vlivem na kodifikaci norem například v rámci OSN. Jeho představitelé jsou považováni za morální autority i mimo náboženskou sféru. Navíc pro svou hierarchickou strukturu je církev mezi jinými náboženskými denominacemi, které často vykazují značnou roztříštěnost názorů, čitelná. Právě tento paradox, kdy v oboru mezinárodních vztahů sice roste zájem o náboženství, ale církvi, kterou obor považuje také za aktéra mezinárodních vztahů, je věnována pozornost zřídkakdy, byl prvotním důvodem výběru tématu předkládané dizertační práce.

V rámci mezinárodních vztahů neskýtá přívětivý prostor pro výzkum církve ani geopolitika, ač se sama proměňuje v důsledku toho, že se svět mění, stává se menším, objevují se oblasti, které donedávna nebyly vnímány jako významné. Mizivý zájem o církev stran geopolitiky v jejím klasickém pojetí je dán zejména tím, že církev se svou neobvyklou strukturou a charakteristikami nekopíruje rysy státu, který je pro klasickou geopolitiku stěžejním aktérem. Nedisponuje ani prostředky a nástroji, které klasická geopolitika považuje za zásadní pro vedení zahraniční politiky. S potenciálně vlídnějším vědeckým přijetím se církev setkává v kontextu kritické geopolitiky. Ta církvi skýtá možnost reflektovat její moc a povahu nástrojů k získávání a udržování této moci bez nutnosti zodpovědět Stalinův okřídlený dotaz „kolik divizí má papež“ v intencích klasických geopolitiků. Jde o moc, která nachází své vyjádření například v prostorovém rozprostření církve, tedy v její přítomnosti v různých částech světa prostřednictvím katolických křesťanů.

Nicméně ani v rámci kritické geopolitiky, pro niž je charakteristické zapojení diskurzu a význam lidského faktoru, není církev často vyhledávaným předmětem výzkumu. Tato skutečnost je dána přetrvávajícím zaměřením na politickou interpretaci náboženských obsahů a jejich případnou manipulaci za účelem dosažení politického vlivu. Ovšem jako podstatnější než tato náboženská geopolitika se jednoznačně jeví jednání samotných náboženských aktérů. To lze označit termínem geopolitika náboženství. Důvod spočívá v tom, že počínání náboženských aktérů je podmínkou, která umožňuje náboženskou geopolitiku. Bez toho, že by náboženští aktéři nějak jednali, produkovali náboženské obsahy, by nebylo možné tyto náboženské obsahy politicky interpretovat.

Výzkum, jehož výsledkem je předkládaná dizertační práce, chce tak být určitou dílčí odpovědí na výzvu, která spočívá v opomíjení katolické církve jakožto předmětu vědeckého bádání v mezinárodních vztazích obecně, včetně kritické geopolitiky. K této výzvě se dizertační práce staví tak, že se věnuje církvi z pohledu geopolitiky náboženství, a to jejím nejvyšším představitelům.

Cíl výzkumu spočívá v odhalení hegemonie v mentální mapě světa konstruované církví. Jinými slovy výzkum hledá odpověď na otázku, jak v mentální mapě konstruované zahraničněpolitickými projevy nejvyšších představitelů církve dochází k dosahování hegemonie a co těmito hegemonickými cíli církev rozumí.

Základním teoretickým východiskem provedeného výzkumu jsou některé aspekty přístupu Gearóida Ó Tuathaila, jednoho z hlavních představitelů kritické geopolitiky. Zejména jde o hegemonii, kterou Ó Tuathail chápe jako zjednodušování jinak komplexního světa. Zjednodušování, které má mocenský nárok, protože se staví jako univerzální pravda. Zásadním úskalím výzkumu byla skutečnost, že kritická geopolitika nedisponuje vlastní metodologií. Pouze se odkazuje na to, že většinou využívá etnografické metody a diskurzivní analýzu. Ani Ó Tuathail o konkrétnějších metodologických krocích nehovoří. Nicméně odkaz na diskurzivní analýzu se stal indicií pro metodologické uchopení výzkumu. Metodologicky se výzkum opírá o některé aspekty přístupu Normana Faircloughа a Ruth Wodak, jejichž koncepty patří do kritické diskurzivní analýzy. Dále byl využit přístup Jennifer Milliken ke

studiu diskurzu v mezinárodních vztazích a Henriksonova konceptu geografických mentálních map, zvláště geografické mysli.

Vzhledem k tomu, že šlo o výzkum v rámci mezinárodních vztahů, zkoumaná data představoval soubor 182 veřejně dostupných projevů se zahraničněpolitickým aspektem pronesených třemi nejvýše postavenými osobami v oblasti zahraniční politiky církve: papežem, státním sekretářem, jehož postavení je srovnatelné s předsedou vlády, a sekretářem pro vztahy se státy, který má funkci podobnou ministru zahraničních věcí. Výzkum pokrývá období 1990–2015, tedy druhou polovinu pontifikátu Jana Pavla II. (1990–2005), pontifikát Benedikta XVI. (2005–2013) a první roky pontifikátu současného papeže Františka (2013–2015). Výzkum se tedy zabývá dominantním diskurzem katolické církve v zahraničněpolitické oblasti.

S ohledem na dostupnost projevů a autentičnost pronesených slov výzkum pracoval s původními verzemi, pokud to bylo možné. Vypořádat se s rozsáhlostí korpusu projevů umožnilo to, že byly sledovány objekty, tedy místa a skupiny, s politicko-nábožensko-prostorovým významem přiřaditelné ke stanoveným kategoriím, které byly vymezeny v rámci preliminárního výzkumu.

Preliminární výzkum předcházel vlastnímu výzkumu. Jeho teoretická východiska jsem představila v příspěvku An Approach to the Research in the Geopolitics of the Catholic Church v rámci panelu Regions and Networks: Non-State Actors in Current International Relations na konferenci ICYS, konané v květnu 2016 v Praze. Dílčí výsledky preliminárního výzkumu byly obsahem recenzovaného článku Františkova mentální mapa nedostatečné důstojnosti člověka konstruovaná projevy Urbi et Orbi, který byl otištěn v roce 2016 v Politologické revue. V příspěvku Papal Geopolitics: the European and Global Imaginations of Urbi et Orbi v rámci panelu The Catholic Church and the European Union: Rivals or Allies na konferenci ECPR General Conference, která se konala v Praze v září 2016, jsem prezentovala již výsledky preliminárního výzkumu jako takového. Následně byl preliminární výzkum představen v anglicky psaném impaktovaném článku Papal Geopolitics: The World According to Urbi et Orbi publikovaném v roce 2017 v časopise The Review of Faith & International Affairs. Spolupracovala jsem přitom se školitelem této dizertační práce prof. Mgr. Ing. Petrem Kratochvílem, Ph.D. Tento článek byl navíc v červnu 2019 otištěn ve sborníku Modern Papal Diplomacy and Social Teaching in World Affairs vydaném nakladatelstvím Routledge s příspěvky autorů takových velkých jmen, mnoho z nich také citovaných v této dizertační práci, jako Mariano Barbato, Jodok Troy, Scott M. Thomas, Allen Hertzke nebo životopisec Jana Pavla II. George Weigel.

Provedený výzkum lze považovat za příspěvek k vyplnění „bílého místa“ v dosavadním poznání, protože jde o výzkum na poli geopolitiky náboženství, přičemž je zkoumána církev, jakožto sice jeden z klíčových náboženských aktérů, ale opomíjený, a to na úrovni univerzální církve. Lze říci, že je to do jisté míry ojedinělý výzkum, nejen proto, že zkoumá církev, ale též tím, jaká teoreticko-metodologická východiska volí. Je třeba zdůraznit, že mentální mapy církve dosud nebyly předmětem výzkumu, dosud nebyly sestaveny. Ač v provedeném výzkumu je sestavená mentální mapa předpokladem, aby mohlo být poukázáno na hegemonii církve, slouží jako prostředek k upozornění na hegemonii církve, lze říci, že je sama o sobě významným příspěvkem k dosavadnímu poznání. Do jisté míry ji lze označit za inovativní přístup a úhel pohledu, protože se sice v kritické geopolitice objevuje, ale není obvyklý ve zkoumání náboženských aktérů. Tím, že je možné výsledky výzkumu zčásti zformulovat a vyčíst z konkrétní vizualizace mentální mapy, je výzkum zajímavým způsobem prezentovatelný. Je tedy na místě, že tento aspekt je zohledněn v podtitulu, kterým je tato dizertační práce opatřena.

Předkládaná dizertační práce se v první kapitole věnuje stavu poznání. Poukazuje na obecný nárůst zájmu o náboženství obecně i o jednotlivé náboženské denominace ve společenských vědách včetně geopolitiky, která stojí na pomezí politické geografie a mezinárodních vztahů.

Vzhledem k tomu, že je dizertační práce koncipována v kontextu kritické geopolitiky, zvláště přístupu Gearóida Ó Tuathaila, jsou v této kapitole představeny její základní pilíře. K těm patří zapojení diskurzu a role lidského faktoru.

V této kapitole je dále pojednáno o tom, jak se kritická geopolitika věnuje výzkumu náboženství, včetně katolicismu. Na základě toho je poukázáno na určitou mezeru v dosavadním poznání. Tato dizertační práce chce přispět k jejímu vyplnění tím, že předkládá výsledky výzkumu geopolitiky katolické církve ve smyslu geopolitiky náboženství zkoumané na úrovni nejvyšších představitelů katolické církve.

Následující kapitola se věnuje teoreticko-metodologickým východiskům výzkumu a představuje nástroje k zodpovězení základní otázky: jak vypadá mentální mapa církve a jak církev ustavuje svou geopolitickou hegemonii v pojetí Gearóida Ó Tuathaila. Proto je nejprve vymezena trojice subjektů katolická církev, Svatý stolec a Městský stát Vatikán. Následující podkapitola se věnuje vymezení přístupu Gearóida Ó Tuathaila, o jehož aspekty se provedený výzkum opírá. Jde zaprvé o poststrukturalismus, který obsahuje diskurzivitu, karteziánský perspektivalismus a hegemonii, a zadruhé o postmodernismus.

Další podkapitola prezentuje metodologii a operacionalizaci výzkumu. Nejprve je představena trojice vzájemně propojených výzkumných polí, do kterých je výzkum rámován. Jde o kritickou geopolitiku, studium katolické církve a diskurzivní analýzu s důrazem na aspekty kritické diskurzivní analýzy. Následně jsou tematizovány ty aspekty přístupů Gearóida Ó Tuathaila, Jennifer Milliken, Normana Faircloughа a Ruth Wodak, které provedený výzkum využívá. Další část této podkapitoly se věnuje operacionalizaci výzkumu, kterou v rámci studia diskurzu v mezinárodních vztazích předkládá Jennifer Milliken, a operacionalizaci výzkumu na základě Henriksonova přístupu k analýze geografické mentální mapy, konkrétně geografické mysli. Jak provedený výzkum oba přístupy k operacionalizaci využívá, je obsahem následující části této podkapitoly. Zde jsou též představeny kategorie objektů, které byly při výzkumu sledovány, jakožto součásti mentální mapy církve. V závěru této podkapitoly je poukázáno na vyvození pravidel či tezí, které církev aplikuje při konstruování mentální mapy světa, a to na základě dílčích otázek.

Následující kapitoly předkládají vlastní výsledky výzkumu. Ve třetí kapitole je představen shrnující pohled na mentální mapu církve, která zachycuje imanentní svět. Z tohoto důvodu první podkapitola nabízí bližší pohled na tento svět prostřednictvím jeho fyzické, lidské a mezinárodněpolitické dimenze. Druhá podkapitola poukazuje na propojení imanentního světa se světem transcendentním. Následující podkapitola se věnuje skutečnosti, že církev imanentní svět konstruuje jako svět rozdělený, jako svět, ve kterém koexistují protiklady, a to ve dvou rovinách: v rovině temporální geopolitiky a v rovině geopolitických dichotomií Těmto rovinám jsou věnovány následující dvě kapitoly předkládané dizertační práce.

Čtvrtá kapitola tedy tematizuje temporální geopolitiku, která je implicitně patrná ze zkoumaného korpusu projevů. Spočívá v existenci tří epoch, ve kterých podle církve žijí jednotlivé části světa. Konkrétně jde o Afriku, která žije v první epoše. Ta je nejvíce vzdálena současnosti. Ve druhé epoše žije Asie, Latinská Amerika a Blízký východ. A ve třetí epoše, tedy v současnosti, žije podle církve Evropa a implicitně též Severní Amerika. Těmto oblastem světa se věnují jednotlivé podkapitoly. Předposlední podkapitola patří Austrálii a Oceánii. V závěrečné podkapitole jsou uvedeny souhrnné znaky jednotlivých epoch.

Pátá kapitola pojednává o geopolitických dichotomiích, které vypovídají o koexistenci kontrastů v mentální mapě světa kresleného církví prostřednictvím protikladných dvojic.

První implicitní geopolitická dichotomie, která je pojednána v první podkapitole, vychází z existence centra světa. Ta vytváří protikladnou dvojici centrum světa versus zbytek světa. Druhá podkapitola se věnuje další ze zkoumaných projevů implicitně patrné dichotomii, kterou lze vyvodit ze skutečnosti, že církev v mentální mapě zachycuje neúplný svět. Vzniká

tak dichotomie viditelné části světa versus neviditelné. Tedy ty, které pro církev existují, versus ty, které fyzicky existují, ale církev je v korpusu projevů zcela opomíjí. Ve třetí podkapitole je představena rozdělenost světa spočívající v existenci blízkých a vzdálených částí světa. Další dichotomie, jíž se věnuje čtvrtá podkapitola, je označena jako prostory světa. Kromě kvantitativního pohledu na celý svět jsou zde představeny prostory, které lze v mentální mapě konstruované církví vysledovat na základě aplikace kritéria prezentace částí světa a jejich religiozity. Vzhledem k tomu, že obě tato kritéria lze kombinovat, je tato dichotomie nejprve představena jako čtveřice prostorů kombinující obě kritéria: prostor pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský a negativní nenáboženský. Následně při odhlédnutí nejprve od náboženského kritéria a pak od náboje prezentace jsou představeny dvojice pozitivní a negativní prostor a následně nenáboženský a náboženský prostor. Poslední podkapitola tematizuje geopolitickou dichotomii, která je v korpusu projevů vyjádřena explicitně. Jde o dvojici bohatí versus chudí. Nejprve je tato dichotomie pojednána v kolektivní lidské dimenzi, tedy bohatí versus chudí uvnitř zemí, a následně v dimenzi mezinárodněpolitické, tedy v intencích Sever versus Jih.

Poslední kapitola se zaobírá cíli hegemonických snah, jimiž je vize církve unifikovat tento momentálně rozdělený svět. Jak vyplývá z církví předkládaného pojetí temporální geopolitiky i geopolitických dichotomií, obě roviny církev nastavuje tak, že k unifikaci světa směřují. V první podkapitole jsou představeny konkrétní nástroje, které církev k unifikaci světa předkládá. Ty lze zároveň označit za znaky ideálu třetí epochy, který je synonymem unifikovaného světa. Nejprve je tematizován mír, dále demokracie a lidská práva, zatřetí jednota v rozmanitosti, začtvrté uspokojivá životní úroveň a konečně religiozita, ideálně katolicismus. Druhá podkapitola se věnuje roli, kterou církev na základě korpusu projevů hraje v obrazu současného světa a ve své vizi světa unifikovaného.

V závěru jsou kromě shrnutí výsledků provedeného výzkumu obsaženy teze, tedy pravidla, která církev aplikuje při konstruování mentální mapy na základě zkoumaného korpusu projevů.

Součástí přílohové části jsou výstupy zpracování kvantitativních aspektů výzkumu, a to jak formou tabulek, tak grafik, které vizuálně předkládají některé dílčí výsledky výzkumu.

Díky svému téměř desetiletému pracovnímu působení na Apoštolské nunciatuře v Praze mohu za některými aspekty provedeného výzkumu vidět i konkrétní příběhy dotčených osob. Když Jan Pavel II. v korpusu projevů mezi oběťmi-katolíky poukazuje na oběti v řadách svých diplomatů a konkrétně hovoří o útoku na Apoštolskou nunciaturu na Haiti, při němž byl zraněn vatikánský diplomat a apoštolský nuncius musel uprchnout (JP_CD_2 (4)), mohu si tato papežova slova o útěku apoštolského nuncia spojit s Mons. Giuseppem Leanzou. On byl oním tehdejším apoštolským nunciem na Haiti a okolnosti nám jakožto apoštolský nuncius v České republice v letech 2011–2018 vyprávěl. Byl to pro něj krutý začátek kariéry v pozici apoštolského nuncia. Haiti byla první země, kam byl po mnoha letech působení na nejrůznějších nunciaturách v pozici „čísla 2“ jmenován jakožto „šéf“, jako apoštolský nuncius. Když rebelové zaútočili mačetami na nunciaturu, jeho podřízený byl zraněn a hospitalizován. Jemu samotnému se podařilo uprchnout a najít dočasné útočiště na kanadském velvyslanectví. Nunciatura sama však lehla popelem. Nenávratně bylo zničeno vše, včetně jeho „arcibiskupské výbavy“, kterou si jakožto čerstvě vysvěcený arcibiskup na Haiti dovezl. Po několika dnech útočiště na kanadském velvyslanectví mu nadřízení dali pokyn opustit Haiti. Pracovně pak strávil několik měsíců ve Vatikánu na Státním sekretariátu předtím, než byl jmenován apoštolským nunciem v Zambii a Malawi.

Ve stejném kontextu Jan Pavel II. zmiňuje zabití apoštolského nuncia v Burundi (JP_CD_16 (1)). O osudu jeho spolupracovníka s diplomatickou hodností však nic neříká. Byl jím Mons. Dennis Kuruppassery, pozdějšího rada Apoštolské nunciatury v České republice v letech 2010–2013. Tehdy působil právě v Burundi jako tajemník a shodou okolností na sklonku roku 2003 nuncia Mons. Michaela Courtney nedoprovázel na cestě, při níž přišel o život.

Odjel totiž na Vánoce domů do Indie. Když byl Mons. Kuruppassery v Praze, vyprávěl o svém přání, aby se mu naskytla příležitost vydat se do Irska alespoň k hrobu prvního nuncia, pod jehož vedením jakožto čerstvý absolvent Papežské akademie nastoupil diplomatickou kariéru ve službách Svatého stolce.

Současný apoštolský nuncius v České republice Mons. Charles D. Balvo předtím, než byl jmenován nunciem v České republice, vykonával jako rezidentní nuncius v Keni kromě jiného též funkci apoštolského nuncia pro Jižní Súdán. Často Jižní Súdán vzpomíná jako zemi, která nutně potřebuje svého rezidentního nuncia, a to kromě početných katolíků zvláště z praktických důvodů. V zemi nefunguje pošta, cesty jsou převážně prašné a obtížně sjízdné. Tento jeho osobní postřeh se kryje s výsledky výzkumu, z nichž vyplývá značný zájem církve o Jižní Súdán. V mentální mapě církve totiž Jižní Súdán figuruje mezi čtrnácti největšími zeměmi světa.

Když jsem se začala výzkumem zabývat, netušila jsem, že tyto tři drobné příběhy budu moci uvést v tom kontextu, že s výzkumem souvisejí. Jsou pro mě jako kamínky, které zapadají do mozaiky předkládané dizertační práce.

1 Stav poznání

Představitelé nejrůznějších disciplín společenských věd se shodují na tom, že období posledních 10–15 let s sebou přináší nárůst **zájmu o náboženství**. Náboženství je tematizováno z různých úhlů pohledu řady společenskovědních disciplín, včetně **politické geografie** (například Brace, Bailey a Harvey, 2006; Knippenberg, 2006; Yorgason a Della Dora, 2009; Kong, 2010) a **mezinárodních vztahů** (například Berger, 1999; Haynes, 2001; Philpott, 2000, 2002, 2009; Kubálková, 2000, 2003, 2009; Fox, 2001; Hatzopoulos a Petito, 2003; Hurd, 2004; Leustean, 2005; Thomas, 2005; Fox a Sandler, 2006; Philpott a Shah 2006; Kratochvíl, 2009; Fitzgerald, 2011; Sandal a Fox, 2013; Wilson, 2013).

Pokud jde o obor mezinárodních vztahů, náboženstvím se výzkumníci zabývají jednak **obecně**, jednak se věnují **konkrétním náboženstvím** a náboženským směrům, často islámu. V oboru mezinárodních vztahů islám tematizují například Naveed (2003), Teti a Mura (2009) nebo Nafissi (2009). Hinduismu se věnuje například Chiriyankandath (2009), budhismu Friedlander (2009), konfuciánství Barr (2009), židovství Sandler (2009). Pokud jde o křesťanství, protestanstvím se zaobírá Freston (2009), katolickým vyznáním Hanson (1987) nebo Hertzke (2009). Teoretická východiska, na základě kterých se autoři věnují náboženství v mezinárodních vztazích, jsou velmi různorodá. Jsou zde například ti, kteří se zabývají náboženstvím v souvislosti s tradičními klíčovými teoriemi mezinárodních vztahů (Haynes, 2011, 2012), ti, kteří pohlížejí na náboženství z perspektivy sociálního konstruktivismu (Hassner, 2009), fenomenologie, hermeneutiky a poststrukturalismu (Kubálková, 2009), nebo se odkazují na anglickou školu (Thomas, 2001) či se více soustředí na mikro úroveň jednotlivce (Leustean, 2005) (Kratochvíl a Doležal, 2015). Náboženství nezůstává stranou zájmu ani **kritické geopolitiky** (Ó Tuathail, 1996 a 1999; Dodds a Atkinson, 2000; Murphy, 2004; Herod, Ó Tuathail a Roberts, 1998; Ó Tuathail, Dalby a Routledge, 2006; Doods, Kuus a Sharp, 2013; Dittmer a Sharp, 2014), kterou tato dizertační práce využívá a která je jednou z relativně nových škol geopolitiky (Flint, 2006).

Geopolitika jako taková stojí na **pomezí** mezi **politickou geografií a mezinárodními vztahy** (Romancov, 2007), přičemž někteří autoři (například O'Loughlin a van der Wusten, 1990) ji považují za bližší politické geografii, jiní za příbuznější mezinárodním vztahům (například Taylor, 1993). Třetí skupina (například Chauprade, 1999) zdůrazňuje právě její pozici na pomezí a jsou zde i ti, kteří zastávají názor, že geopolitiku lze považovat za součást obou disciplín (například Criekemans, 2007). Tuto rozmanitost pohledů na to, kam geopolitika patří, je možné shrnout tak, že postavení geopolitiky v systému věd je předmětem diskuze (Van Efferink, 2009).

Tato dizertační práce pohlíží na geopolitiku jako na disciplínu, která sice stojí na pomezí mezi politickou geografií a mezinárodními vztahy, ale má zároveň **blíže k mezinárodním vztahům**. Provedený výzkum se zaměřuje tedy na ty prvky, které ji přibližují mezinárodním vztahům nebo ji dokonce činí jejich součástí.

Kritická geopolitika, ze které tato dizertační práce vychází, se vymezuje vůči předchozím geopolitickým přístupům a jejich principům, a to snahou o „**rekonceptualizaci tradičního pojetí geopolitiky**" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 192). „V tradičním [nebo klasickém] pojetí se geopolitika týká geografie mezinárodní politiky, zvláště vztahu mezi fyzickým prostředím (poloha, zdroje, území a tak dále) a vedením zahraniční politiky. […] Bylo to přírodní, [tedy fyzické,] prostředí a geografické charakteristiky státu, které [podle klasických geopolitiků] měly největší vliv na jeho osud" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 191). Geopolitiku v tomto smyslu lze chápat jako „doménu tvrdých pravd, materiální reality a nepotlačitelných přírodních faktů" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 192). Tyto skutečnosti jsou „základem mezinárodní politiky, jsou trvalou geopolitickou realitou, v jejímž rámci se odehrávají [jednotlivé] mezinárodněpolitické události, […] jsou považovány za trvalé, fyzické determinanty zahraniční politiky. Geografie je […] považována za nediskurzivní fenomén: je

oddělena od sociální, politické a ideologické dimenze mezinárodní politiky (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 192). Vzhledem k tomu, že se geopolitika v tradičním pojetí opírá o fyzické prostředí, nárokuje si i objektivnost svého pohledu.

V tomto kontextu rekonceptualizaci tradičního pojetí geopolitiky kritická geopolitika spatřuje zvláště v **zapojení diskurzu** (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Ten „se stal důležitým předmětem výzkumu v současných kritických společenských vědách, zvláště těch, které se odkazují na dílo […] Michela Foucalta. […] V oboru mezinárodních vztahů byla řada snah včlenit pojetí diskurzu do výzkumu mezinárodněpolitické praxe (Alker a Sylvan, 1986; Ashley, 1987; Shapiro, 1988; Der Derian a Shapiro, 1989). [Byli to] Dalby (1988, 1990a, 1990b) a Ó Tuathail (1989), kteří se pokusili rozšířit tento koncept do politické geografie“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 192).

Podle kritických geopolitiků diskurz „není prostý projev nebo písemné prohlášení ale pravidla, jimiž je verbálnímu projevu a psanému prohlášení vtisknuta důležitost. Diskurzy uschopňují jednotlivce, aby jeho psaní, mluvení, naslouchání a konání bylo důležité, [mělo význam]. Jsou to soubory schopností, souhrn pravidel, díky nimž jsou čtenáři/posluchači a mluvčí/obecenstvo schopni vzít to, co slyší a čtou, a zkonstruovat do organizovaného smysluplného celku“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 193).

Je tedy potřeba rozlišovat mezi diskurzem a lingvistickým výstupem. Pro odlišení diskurzu od lingvistického výstupu přirovnávají Alker a Sylvan (1986) diskurz k pozadí. „Lidé nečtou nebo neposlouchají diskurz, [ale] spíše zapojují diskurz nebo diskurzy v procesu čtení nebo naslouchání verbální produkci. Diskurzy se samy o sobě neprezentují; to, co pozorujeme, jsou lidé a verbální produkce“ (Alker a Sylvan, 1986). Ó Tuathail a Agnew (1992) připodobňují diskurzy gramatice. Ani diskurz, ani gramatika nevykazují skutečnou existenci, ale existenci virtuální. Diskurzy „nejsou absolutně deterministické, […] [pouze] uschopňují. […] Na tyto schopnosti nebo pravidla lze pohlížet jako na ty, které dovolují určitý ohraničený soubor možností, a uvažování […] [je potom chápáno] jako proces, kterým jsou určité možnosti uskutečňovány. Různé uskutečňování možností má dopad na další reprodukci a transformaci diskurzu. Uskutečnění jedné možnosti uzavírá dříve existující možnosti a zároveň otvírá novou sérii […] jiných možností“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 193).

Podstatným rysem diskurzů je, že „**nejsou nikdy statické**, ale stále se mění a jsou modifikovány lidskou praxí“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 193), jsou pouze relativně stabilní. Tato **proměnlivost** je dána tím, jak se **vyvíjí pohled** či představy daného jednotlivce. Z toho vyplývá důležitost **lidského faktoru**: jsou to „velcí lídři a člověk sám, [kdo] určuje běh dějin, politiky a společnosti“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 191).

Zapojení **diskurzu** s jeho charakteristikami a význam **lidského faktoru** jsou pro kritickou geopolitiku zásadní. Pro diskurz v oblasti geopolitiky užívají Ó Tuathail a Agnew (1992) termín **geopolitické uvažování** (geopolitical reasoning). Jeho základní kategorií je **geografické povědomí** (geographical knowledge), které je geografickým uvažováním produkováno (Ó Tuathail a Agnew, 1992). To je podle nich produkováno na nejrůznějších úrovních: „od školní třídy po obývací pokoj, od novinové redakce po filmové studio, od kazatelny po prezidentskou kancelář“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 194–195).

Podle toho, kde geopolitické uvažování probíhá, kde je geografické povědomí produkováno, Ó Tuathail a Dalby (1998) rozlišují geopolitiku **populární, formální a praktickou**.[1] Populární geopolitika je geopolitika tvořená „mezi lidmi“ a médii. Formální geopolitické uvažování je vlastní akademické sféře. Předmětem formální geopolitiky je geopolitika vědců a analytiků. Jeho výstupem je systém myšlenek a principů, které mají tendenci být vysoce

[1] Ó Tuathail ještě mluví o strukturální geopolitice, která se zabývá „současnými geopolitickými podmínkami“ (Ó Tuathail, 1999: 111), tedy fenomény jako například globalizace, informatizace nebo nová rizika.

formalizované, ale zároveň mohou být návodem pro uskutečňování státnické činnosti[2] (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Pokud jde o praktickou geopolitiku, jejím předmětem je „každodenní státnická praxe" (Ó Tuathail, 1999: 111), tedy geopolitika státníků a diplomatů (Ó Tuathail a Dalby, 1998). Ó Tuathail a Agnew (1992) říkají, že většina geopolitického uvažování o mezinárodní politice je geopolitikou praktického typu.

Z uvedeného členění geopolitiky je zřejmé, že v kritické geopolitice je důležité, **kdo** ji **realizuje**. Je podstatný onen lidský faktor v jeho celistvosti, tedy jak například charakterové vlastnosti, osobní životní zkušenosti, tak v případě praktické geopolitiky v mezinárodněpolitickém prostředí profesní zahraničněpolitické nastavení.

Vzhledem k předmětu výzkumu se následující text zaměřuje na praktickou geopolitiku v mezinárodněpolitickém prostředí, ve které jsou stěžejním lidským faktorem tak zvaní **státničtí intelektuálové**. „Termín ‚státničtí intelektuálové' se váže k celé skupině státních úředníků, lídrů, odborníků na zahraniční politiku a poradců ve světě, kteří komentují, ovlivňují a řídí státnické činnosti" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 193). Tato definice implikuje různorodost úrovní, k nimž státničtí intelektuálové náleží, a to od nejvyšší úrovně po ty, kteří jednotlivé zahraničněpolitické kroky implementují a vykonávají státnickou činnost na každodenní úrovni, ať už v oblasti diplomacie nebo bezpečnosti (Ó Tuathail a Agnew, 1992). „Všichni si mohou nárokovat označení státničtí intelektuálové, protože se stále zabývají uvažováním o státnictví, ačkoli ne všichni plní funkci intelektuálů v tradičním slova smyslu, ale spíše Gramsciho pojetí ‚organických' intelektuálů" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 193).

Praktická geopolitika v mezinárodním prostředí v pojetí kritických geopolitiků je „diskurzivní praxí, kterou státničtí intelektuálové ‚prostorově uspořádávají' (spatialise) mezinárodní politiku takovým způsobem, že ji předkládají jako ‚svět' charakterizovaný určitými druhy míst, lidí a událostí" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 192). Jinými slovy „státničtí intelektuálové kreslí svět a ‚vyplňují' ho určitými dramaty, subjekty, historiemi a dilematy" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 194).

Z toho lze vyvodit, že ačkoli je v obecném povědomí geografie chápána jako „**fakta o místech**" (place facts) (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 195), podle kritických geopolitiků „je **geografie** sociální a historický diskurz, který je vždy úzce spojen s otázkami politiky a ideologie. […] Geografie není nikdy přirozeným nediskurzivním fenoménem, který je oddělený od ideologie a stojí mimo politiku. Spíše je geografie jako diskurz formou samotné moci či znalosti" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 192), protože „geopolitické uvažování funguje tak, že komplexní geografická realita míst je aktivně potlačována ve prospěch kontrolovatelných geopolitických abstrakcí" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 195). Úkolem kritická geopolitiky je „porozumět tomu, jak je geografická vědomost transformována do **reduktivního** geopolitického uvažování státnických intelektuálů. Jak jsou místa redukována na bezpečností komodity, na geografické abstrakce, u nichž je potřeba, aby byly ‚domestikovány', kontrolovány, obsazeny nebo bombardovány spíše než chápány v jejich komplexní realitě" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 195). Státničtí intelektuálové tak disponují větší či menší mocí „popisovat, prezentovat, interpretovat a přisvojovat" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 195–196).[3] Zjednodušeně lze říci, že lidský faktor je určitým filtrem, kterým je

[2] Aplikace teoretické geopolitiky v oblasti praktické geopolitiky, respektive snaha o její aplikaci je evidentní u řady přístupů tradiční geopolitiky, počínaje Friedrichem Ratzelem, Alfredem Mahanem, Rudolfem Kjellenem, Halfordem Mackinderem přes Karla Haushofera, Nicholase Spykmana po Henryho Kissingera či Zbigniewa Brzezinského (Ó Tuathail, 1999).

[3] V tomto kontextu lze poukázat na slova Ó Tuathaila a Agnewa, kteří říkají, že „po celé dějiny moderního světového systému měli státničtí intelektuálové klíčových států – zvláště těch států, které mezi sebou bojovaly o hegemonické postavení – disproporční vliv a moc nad tím, jak byl mezinárodní politický prostor prezentován. Hegemonická světová mocnost, jako Spojené státy v období bezprostředně po skončení 2. světové války, je z podstaty tím, ‚kdo předepisuje pravidla' (‚rule-writer') světovému společenství. Spolu s její materiální mocí je to moc prezentovat světovou politiku určitým způsobem. Ti, kteří jsou u moci v rámci institucí daného hegemonického státu, se stávají doyeny

nahlíženo a interpretováno fyzické prostředí. Státničtí intelektuálové se v tomto procesu nahlížení a interpretování neubrání selektivnosti, ať záměrné nebo nezáměrné. Ta souvisí s tím, že některé součásti fyzického prostředí jsou považovány za **klíčové**, jiné nikoli. Tato skutečnost má co do činění s otázkou objektivnosti. „Zatímco někteří geopolitičtí teoretici by rádi dosáhli […] objektivnosti [svého výzkumu] nebo tuto schopnost předstírají, […] kritická geopolitika toto považuje za prakticky nemožné. […] Neutrální objektivní geopolitická analýza je velmi obtížně uskutečnitelná, protože každý jednotlivec je součástí určité geopolitické ‚pravdy'" (Van Efferink, 2009).

Státničtí intelektuálové „různým **způsobem** […] prostorově uspořádávají mezinárodní politiku a prezentují ji jako ‚svět' charakterizovaný určitými typy míst, lidí a dramat" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 195). Svým praktickým geopolitickým uvažováním tak **produkují** určité geografické povědomí o světě. Ó Tuathail a Agnew poukazují na to, že státničtí intelektuálové geografické povědomí o světě nejen produkují, ale i **reprodukují a modifikují** (Ó Tuathail a Agnew, 1992), což lze jinak nazvat proměnou diskurzu. Reprodukování a modifikování souvisí s podstatným úsilím o vytváření určité **rezonance či common sense** u publika. Tedy dosažení toho, že posluchačstvo dá mluvčímu za pravdu, že se jeho slova setkají se souhlasem, že se mu podaří vštípit naslouchajícím jím prezentovaný obraz světa.

„Generování takových rezonancí často vyžaduje opakování a recyklování určitých témat a obrazů, ačkoli socio-historických kontext jejich použití se mohl dramaticky změnit" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 196). Kromě rezonance se opakováním a recyklováním určitých témat a obrazů zároveň produkuje určitá kontinuita (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 196). „Kontinuita […] je důkazem stálosti určitých **naracích** v rámci […] diskurzu" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 197). Pro témata a obrazy, které jsou opakovaně ve větších či menších obměnách začleňovány do geopolitického uvažování, užívají Ó Tuathail a Agnew (1992: 196) označení „‚strategické termíny' (Turton, 1984), ‚klíčové metafory' (Crocker, 1977) a ‚klíčové symboly' (Herzfeld, 1982)". Jde o „relativně fixní termíny a fráze" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 196).

Kromě naracích se vytváření rezonance či common sense opírá o **dvojkolejné rozlišování**, tedy protikladné dvojice. Jedná se v podstatě o metaforická přirovnání, která lze aplikovat při definování jak teritoriálních jednotek, tak aktérů (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Protikladné dvojice „pomáhají kreslit globální politický prostor" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 198), přičemž odrážejí „primitivní geopolitické povědomí o světě" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 199), který sestává pouze z této dvojice.[4] Nejasnost mezinárodních vztahů se tak transformuje do zdánlivě jasného obrazu (Agnew, 2003). Ó Tuathail uvažování v intencích protikladných dvojic typu „buď/nebo" podrobuje kritice a říká, že kritická geopolitika má poukazovat na přítomnost fenoménu „a" (Ó Tuathail, 1999).

V souladu s tímto přesvědčením lze všechny jednotlivé dílčí elementy, jako například dílčí geografické jednotky či celky, přiřadit k jednomu z členů protikladné dvojice. Protikladné dvojice jsou ekvivalentem „dvou nerovných světů, [jako například] Východ a Západ"

---

mezinárodní politiky, administrátory, regulátory a geografy mezinárodních vztahů. Jejich moc je mocí spočívající ve vytváření podmínek geopolitického uspořádání světa, uspořádání mezinárodního prostoru, které definuje klíčová dramata mezinárodní politiky partikulárním způsobem" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 195).

[4] Ó Tuathail a Agnew (1992) se staví proti zjednodušování světa do souboru protikladných dvojic typu starý versus nový svět, despotismus či totalitarismus versus svoboda, civilizovaný versus necivilizovaný, nadřazený versus níže postavený, dospělý versus dětský a další. Některé nadále přetrvávají ze studenoválečného diskurzu. Lze vysledovat protikladné dvojice, které se opírají o partriarchální mytologii, kdy některá místa jsou prezentována jako patriarchální. Mají charakteristiky spíše penetrujícího subjektu či potenciálního násilníka. Jiná místa nesou rysy spíše objektu s ženskou zranitelností, jsou předmětem maskulinního poručníka, tedy patriarchálně definovaného prostoru.

(Ó Tuathail a Agnew, 1992: 199). Státničtí intelektuálové pak svým diskurzem rozhodují, **který z členů** protikladné dvojice je **naším prostorem** a který je prostorem ostatních (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Zároveň rozhodují o tom, které dílčí geografické jednotky nebo celky jsou součástí našeho prostoru a které prostoru ostatních (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Na tomto místě lze opět poukázat na zásadní význam lidského faktoru při definování našeho prostoru a prostoru ostatních a toho, jaké dílčí jednotky jsou součástí našeho a jejich prostoru.

Soubor protikladných dvojic je tak diskurz, jehož existence je virtuální, nikoli skutečná, a tento diskurz je různě sestavován a obměňován jednotlivými státnickými intelektuály (Ó Tuathail a Agnew, 1992). „Takový diskurz bez zábran slévá fakt[a] s fikcí a realitu s představami za tím účelem, aby se vyprodukovalo uvažování, ve kterém nelze rozlišit jedno od druhého“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 197).

Souhrnně lze říci, že oba pilíře kritické geopolitiky, tedy **diskurzivnost a lidský faktor**, se jeví jako spojené nádoby. V intencích praktické geopolitiky v mezinárodním prostředí jsou státničtí intelektuálové určitým filtrem, kterým interpretují fyzické prostředí, tedy materiální svět, geografii. Státničtí intelektuálové filtrují geografii a zároveň takto filtrovaný svět interpretují. Filtrace a interpretace odpovídá diskurzivnosti. Zdiskurzivnění znamená zbavení objektivnosti, respektive neměnnosti (to je výsledkem filtrace) a jednoznačnosti (to je výsledkem interpretace). Zdiskurzivněním se tak původně neměnné a jednoznačné fyzické prostředí stává tvárným. Tvaruje se podle určitých pravidel. Tato pravidla kritičtí geopolitici nazývají diskurz. Tato pravidla stanovují, co je důležité a co není důležité (to se realizuje prostřednictvím filtrace) a proč (to se realizuje prostřednictvím interpretace). Zdiskurzivněním se tak vytváří určité nové prostředí, nový svět, určitá mentální mapa. Tento nový svět ale neodpovídá skutečnému fyzickému prostředí, je deformovaný, je antigeografický (neodpovídá skutečné geografii). Zdiskurzivnění má svůj cíl, který spočívá v ovládání, v hegemonii. Protože by daný aktér nebyl schopen původní komplexní velký svět zcela ovládat, zcela kontrolovat, musí tento komplexní svět deformovat, zmenšit. Deformovaný, menší svět už schopen ovládat je. Aby zároveň obstál před ostatními aktéry, musí jim vštípit, že tento jeho deformovaný svět odpovídá skutečnosti. To činí různými způsoby, například lingvistickými výstupy. Ty často obsahují prvky narace a protikladných dvojic. Navíc zde vstupuje ještě hledisko časové. Státničtí intelektuálové se v průběhu času musí starat o to, aby u ostatních aktérů přetrvávala představa, že deformovaný svět odpovídá skutečnosti. Musí tuto představu stále opakovat, stále vštěpovat, případně obměňovat v závislosti na tom, že s postupem času chtějí, aby součástí jejich deformovaného světa byly i jiné části fyzického světa, nebo naopak se stávajících součástí deformovaného světa chtějí nebo potřebují zbavit. Z toho vyplývá proměnlivost diskurzu, která je dána tím, jak se vyvíjí pohled či představy státnických intelektuálů na svět. Protože tedy diskurzy nejsou stabilní, ale neustále se mění, neexistuje dle kritických geopolitiků žádné trvalé rozdělení moci. Rozdělení moci ve světě se neustále mění v závislosti na měnících se diskurzech.

Pokud jde o obsahové zaměření výzkumu kritické geopolitiky, vede se v tomto ohledu v posledních letech **diskuze**, čemu by se měla kritická geopolitika věnovat (Dodds, 2001; Sturm, 2008; Agnew, 2010b; Jones a Sage, 2010; Kuus, 2010). Tato diskuze vychází jak z možnosti určitého bilancování kritické geopolitiky, která existuje již cca 25 let, tak z obavy, aby neustrnula, aby ve svém úsilí být „kritickou“ se neposouvala zčásti nevědomě k té geopolitice, kterou „kritizuje“, aby se nedostávala do starých zajetých kolejí „staré, ortodoxní, klasické geopolitiky“. V této souvislosti lze jako příklad uvést skutečnost, že kritická geopolitika se stále se ve velké míře věnuje otázce států, často USA.

Jedním aspektem v této debatě je právě to, že kritická geopolitika by se měla zabývat **náboženstvím** (Ó Tuathail, 2000; Agnew, 2006; Dijkink, 2006; Proctor, 2006; Wallance, 2006; Sturm, 2013). Nicméně k hmatatelnému posunu výzkumu kritické geopolitiky tímto směrem (zatím) nedochází.

Pokud je náboženství kritickými geopolitiky tematizováno, je v drtivé většině případů nahlíženo tou optikou, jak se náboženství projevuje v politice států (Dittmer, 2007; Sturm, 2013). Pro tento pohled si lze vypůjčit termín religious geopolitics, tedy **náboženská geopolitika**, ač je ve vlastním slova smyslu koncipován jakožto označení pro užívání náboženské argumentace v politice států, respektive jejich představitelů. V rámci této linie byly publikovány texty týkající se především křesťanství (Wallance, 2006), zvláště jakožto reakce na vzestup islámu a s ním spojovaných bezpečnostních hrozeb, přičemž se prostor dostává zejména těm denominacím, které jsou populární v americkém prostoru, jako je bezesporu protestanství, respektive evangelická církev (Croft, 2007) a jeho nejrůznější populární formy jako pentecostalism (letniční hnutí) nebo apokalyptická hnutí (Dittmer a Sturm, 2010). Pravoslaví tematizuje například Sidorov (2006). Textů týkající se katolické církve je velmi málo (De Busser, 2006).

Druhou linií je pohled na náboženství optikou geopolitics of religion, tedy **geopolitiky náboženství**. Tím se rozumí to, jakou „politiku" vedou sama náboženství, tedy náboženští aktéři. Obecně je tato linie daleko méně zastoupena než předchozí náboženská geopolitika. Zřejmě je to dáno tím, že, ač to sama kritická geopolitika kritizuje, stále tíhne k studiu států jakožto hlavních aktérů mezinárodních vztahů. Nicméně na obranu této tendence je třeba říci, že aspekt státu se jeví jakožto nevyhnutelný vzhledem k přetrvávajícímu vestfálskému charakteru mezinárodního uspořádání založenému na státech jakožto hlavních jednotkách. Zároveň již ona tematizace projevu náboženství v politice států je v podstatě určitým krokem vpřed, neboť se zde sice pojednává primárně o státu, ale v souvislosti s prvkem, který není, respektive nebyl, tradičně spojován se státem. Byl ze sféry státu v duchu sekulárních tendencí období studené války spíše vytlačován, respektive sféra státu a sféra náboženská byly striktně oddělovány (Schmitt, 1985; Berger 1999; Rosenberg a Harding, 2005; Kong, 2010; Wilford, 2010). Geopolitika náboženství tak v kritické geopolitice představuje dvojí posun: jednak posun ve prospěch tematizace náboženství jakožto fenoménu nového, respektive touto disciplínou znovu objevenému, a jednak posun od zkoumání státu ke zkoumání nestátních aktérů. V této oblasti je tematizován zvláště islám (Secor, 2001; Habashi, 2013), často pak jeho fundamentalistické formy (Nyroos, 2001). Dalším náboženstvím je věnováno méně pozornosti (McConnell, 2013). Pokud jde o křesťanství, platí obdobné jako v případě náboženské geopolitiky. Tematizovány jsou velmi často nejrůznější evangelikální směry (Sturm, 2006; Megoran, 2010), mormonská církev (Yorgason a Robertson, 2006) nebo apokalyptické denominace (Megoran, 2013). Katolické církvi se autoři věnují minimálně. Pokud se jí zaobírají, pak jde ve většině případů o místní církve (Ó Tuathail, 2000; Olson, 2013), nikoli o univerzální církev, tedy o úroveň jejích nejvyšších představitelů (Agnew, 2010a).

V souvislosti s náboženstvím se navíc objevují některé další pojmy jako například religeopolitics, tedy rámec propojující náboženství, geografii a politiku (Nyroos, 2001), dissent geopolitics, tedy chápání náboženských aktérů jako aktérů srovnatelných s disentem „brojícím" proti státu (Jefferson West II, 2006) či termín pacific geopolitics, mírová geopolitika. Ten je definován jako výzkum toho, jak způsoby geografického uvažování o mezinárodní politice mohou přispět k mírovému a vzájemně obohacujícímu soužití mezi lidmi (Megoran, 2010).[5]

[5] Tím se Nick Megoran a další jako například Scott Kirsch (2014), Joshua Inwood a James Tyner (2011), Sara Koopman (2011) nebo Amy Ross (2011) do jisté míry vymykají mainstreamu přítomnému v kritické geopolitice. Poukazují na to, že kritická geopolitika se ve svém dosavadním výzkumu poměrně obstojně vypořádává s odhalováním a vysvětlováním okolností a technik, jimiž geopolitické uvažování konstruuje a zesiluje rozdílnosti a přiklání se tak k fenoménům vyloučení, strachu, nebezpečí, nejistoty, a v důsledku k násilí a válce (Sturm, 2013). Minimálně se kritičtí geopolitici dosud zabývali podmínkami, za kterých by tyto procesy mohly být zvráceny. Megoran proto doporučuje, aby se kritická geopolitika zaobírala také tím, jakými nástroji by bylo možné identifikovat a zkoumat možnosti dosažení míru.

Souhrnně lze říci, že **katolická církev** je obecně **na okraji** zájmu kritické geopolitiky. Možným vysvětlením opomíjení katolické církve může být to, že se zřejmě vzhledem k její dogmatičnosti, konzervatismu a zároveň duchovnímu idealismu jedná o vědecky nepopulární instituci. Zároveň je to, ať si to jednotliví autoři více či méně připouštějí, určitá „stálice" v nábožensko-politické oblasti. A jakožto stálice, která je navíc nenebezpečná, se nejeví jako zajímavá. Daleko přitažlivější jsou pak aktuální islám, populární pentecostalism a jiné náboženské směry zvláště amerického prostoru, k němuž mnozí kritičtí geopolitici nadále tíhnou, ač i tato skutečnost bývá v rámci kritické geopolitiky předmětem kritiky, jak bylo výše uvedeno.

Pokud se již vědecké texty katolickou církví zabývají, jedná se zpravidla o články. Monografie, sborníky a podobně s touto tematikou publikovány nebyly. Navíc nedostatkem textů je v drtivé většině případů v podstatě absence jakékoli metodologie. Jde tak o volně psané texty, eseje. Často se zdá, že absence metodologie je kompenzována „útěkem do historie", tedy rozebíráním historických událostí a odkazováním se na ně (Agnew 2010a; McConnell, 2013). Mezi vzácné výjimky patří ve věci metodologie texty od De Busser (2006) a Sturma (2006).

V této souvislosti je třeba upozornit na existenci řady textů s „geopolitickou nálepkou", které ale s (kritickou) geopolitikou jako takovou nemají mnoho společného.[6] Například postrádají jakoukoli citaci představitelů (kritické) geopolitiky nebo odkazy na ně, nemluvě o metodologii a dalších zásadách zpracování vědeckých textů. Z tohoto titulu by bylo možné je nazvat nevědeckými. Jde spíše o určité geopolitické komentáře papežových kroků, počínání římské kurie, působení církve v jednotlivých zemích a podobně. Často mají tyto texty ambici předkládat doporučení kroků, které by církev měla do budoucna učinit, aby byl budoucí vývoj k jejímu prospěchu. Obsahově však texty rozhodně nejsou nezajímavé. Lze je rozdělit do dvou skupin. První skupinu tvoří seriózní texty, ovšem značně deskriptivního, historického a/nebo doporučujícího charakteru (Mastrofini, 2006; Graziano, 2010; Limes: L'atlante di Papa Francesco, 2013; Limes: Le conseguenze di Francesco, 2014). Druhou skupinou jsou texty autorů, takzvaných vatikanistů (například Sandro Magister, Piero Schiavazzi a další), tedy komentátorů, převážně Italů, či v Itálii, nejlépe v Římě, žijících autorů, zčásti též novinářů. Ti na základě svých kontaktů na takzvané informátory, tedy na osoby pracující v římské kurii a na jiné církevní hodnostáře, píší komentáře žurnalistického charakteru. Publikují je obvykle na svých webech a blogech (mezi ně patří například www.vaticaninsider.com). Tyto vatikanisty lze považovat spíše za více méně samozvané odborníky na dění kolem papeže. Jejich „odbornost" je dána zejména právě jejich kontakty na informátory zevnitř. Nelze je tedy považovat za výzkumníky věnující se seriózní vědecké práci. Už jen proto, že vzhledem ke zdrojům, z nichž čerpají, je otázkou alespoň minimální míra pravdivosti, objektivnosti, ověřitelnosti, či snaha o ně. Na druhou stranu jsou to zdroje jedinečné a ne zcela zavržení hodné. Otázkou je, zda obě výše uvedené skupiny textů jsou příkladem inflace užívání slov geopolitika/geopolitický. Tedy aby například nějaká věta zněla vědečtěji, místo adjektiva prostorový se užije geopolitický, a čtenář tak má nabýt dojmu, že jde o vědecký text. Jakmile je nějaký politický krok vztažen k nějakému prostoru, pak je takový text označen geopolitickým. Otázkou druhou je, zda by bylo možné tyto texty považovat za (více méně) populární geopolitiku komentující praktickou geopolitiku církve (Ó Tuathail a Dalby, 1998).

Ačkoli se na poli kritické geopolitiky najdou „vlaštovky", které se zabývají tím, jak se katolické vyznání projevuje v politice států, to, jakou geopolitiku církev vede jakožto aktér mezinárodních vztahů, vědeckou formou v podstatě zpracováno není. Církev sama se přitom nezabývá jen svými vysoce teologickými problémy, zajímá se o světské dění a vyjadřuje se k němu a též v něm koná. Vědecký zájem kritické geopolitiky se dosud vyhýbal dokonce i nejvyšším představitelům katolické církve, včetně nejvyššího z nejvyšších, tedy papeži.

Tímto je poukázáno na dosud nezpracovaný aspekt v dosavadním poznání, na jeho určitou mezeru, kterou by měla tato dizertační práce napomoci vyplnit. Toto „bílé místo" má

[6] Van Efferink (2009) poznamenává, že je v oblibě užívat slovo geopolitika, aniž by bylo definováno.

obsahově teoretický a metodologický rozměr. Obsahově teoretická dimenze spočívá v minimálním rozsahu výzkumného zpracování geopolitiky církve ve smyslu geopolitiky náboženství na úrovni nejvyšších představitelů. Metodologickou dimenzí „bílého místa“ se rozumí dosavadní výzkumné výstupy často postrádající aplikaci metodologických zásad.

Předkládaná dizertační práce chce přispět k vyplnění této mezery v poznání v obou jejích dimenzích, a to výzkumem, jehož cíl spočívá v odhalení hegemonie v mentální mapě světa konstruované zahraničněpolitickými projevy nejvyšších představitelů církve. Pokud jde o obsahově teoretickou dimenzi, je zřejmé, že jde o geopolitiku katolické církve ve smyslu geopolitiky náboženství zkoumané na úrovni univerzální církve. Co se týče metodologické dimenze, mentální mapa církve je výstupem aplikace metodologických přístupů. Navíc je třeba zdůraznit, že mentální mapy církve dosud nebyly předmětem výzkumu, dosud nebyly sestaveny. Ač v provedeném výzkumu je sestavená mentální mapa předpokladem, aby mohlo být poukázáno na hegemonii církve, slouží jako prostředek k upozornění na hegemonii církve, lze říci, že je sama o sobě významným příspěvkem k dosavadnímu poznání. Do jisté míry ji lze označit za inovativní přístup a úhel pohledu.

2 Teoreticko-metodologická východiska

2.1 Vymezení katolické církve

Vzhledem k tomu, že vymezení trojice katolická církev – Svatý stolec – Městský stát Vatikán není vždy jasné, je potřeba nejprve upřesnit, čí geopolitika je předmětem výzkumu.[7]

První premisou je nadřazenost katolické církve nad ostatními dvěma subjekty. Ta je kromě jiného dána historicky i teologicky. Podle Katechismu katolické církve (1995, č. 759) je církev součástí plánu Boha Otce. Její základní kámen položil Kristus během svého působení na zemi, když kolem sebe shromáždil učedníky, z nichž dvanáct vybral za apoštoly. O historických letnicích, kdy na apoštoly shromážděné ve večeřadle sestoupil Duch svatý, třetí Božská osoba, začala církev působit (Katechismus katolické církve, 1995, č. 758–769). Je nasnadě, že v oné trojici subjektů je i z teologického hlediska církev nejdůležitějším subjektem.

Pokud jde o Svatý stolec, je třeba zmínit ještě jeden název, který se pro něj užívá, a to Apoštolský stolec.[8] Jde o synonyma. Nicméně termín Apoštolský stolec užívá kanonické právo, název Svatý stolec pak právo mezinárodní, které Svatý stolec považuje za subjekt mezinárodního práva. Už vzhledem k této skutečnosti odlišného terminologického úzu v kanonickém a mezinárodním právu je možné souhlasit s přístupem Mariána Sekeráka, že „termín […] ‚Apoštolský stolec' […] se používá směrem dovnitř daného subjektu mezinárodního práva, přičemž navenek, ve vztahu s ostatními subjekty, je zvykem používat označení ‚Svat[ý] stol[ec]' […]" (Sekerák, 2013: 60). „Svatý stolec tvoří vrchol církevní hierarchie, […] [jde o] ‚ústřední vládu' církve" (Kratochvíl a Doležal, 2015: 40) sestávající z papeže a centrálních úřadů katolické církve, tedy římské kurie (Sekerák, 2013). „[Z] pohledu mezinárodního práva […] Svatý stolec v mezinárodních vztazích reprezentuje celou katolickou církev a je zároveň široce respektován jako neteritoriální subjekt mezinárodního práva *sui generis*" (Kratochvíl a Doležal, 2015: 40–41).

Městský stát Vatikán je rovněž subjektem mezinárodního práva, ale teritoriálním. Vznikl v roce 1929 na základě Lateránských smluv podepsaných mezi Itálií a Svatým stolcem.[9] Ze skutečnosti, že signatářem Lateránských smluv byl Svatý stolec, je evidentní, že existence Městského státu Vatikán je odvozena od Svatého stolce (Kratochvíl a Doležal, 2015). Městský stát Vatikán vznikl „z vůle" Svatého stolce a Itálie a „lze [ho] považovat za symbol či záruku suverenity a nezávislosti […]" (Coppa, 2001: 4) „katolické církve, papeže a Svatého stolce ‚na jakékoli světské moci'" (Kratochvíl a Doležal, 2015: 41).

K zodpovězení otázky, čí geopolitika je předmětem provedeného výzkumu, respektive proč je dizertační práce opatřena titulem „Geopolitika katolické církve", je třeba rozvést výše uvedené vymezení trojice katolická církev – Svatý stolec – Městský stát Vatikán v kontextu zahraniční politiky.

---

[7] Stran této trojice lze doplnit „praktickou poznámku týkající se užití této zvláštní terminologie. Ačkoli specifické pojmy ‚Svatý stolec', ‚Městský stát Vatikán' a ‚katolická církev' nesmějí být zaměňovány, existuje prostý výraz ‚Vatikán', který bývá celosvětově užíván i v oficiálních prezentacích dotčených institucí. […] [V] kontextu zahraniční politiky a vnějších politických vztahů může ‚Vatikán' nahrazovat oficiální označení stejným způsobem jako ‚Brusel', když se odkazujeme na rozhodnutí učiněná na úrovni E[vropské] u[nie]" (Kratochvíl a Doležal, 2015: 42).

[8] Názvosloví bývá ještě komplikováno užíváním označení Svatá stolice, respektive Apoštolská stolice. Tato terminologická otázka má snadné řešení, protože „stolice" a „stolec" jsou jak v případě Svatého stolce, tak Apoštolského stolce synonyma. Název „stolice" se užíval v minulosti, dnes je spíše nahrazován „stolcem", ačkoli toto není pravidlem ani pro římskou kurii, ani pro některé výzkumníky, jak upozorňuje Sekerák (2013).

[9] Tím se vyřešila takzvaná římská otázka, tedy situace, která vznikla v roce 1870, kdy se Papežský stát stal součástí Itálie (Coppa, 2001).

Svorníkem mezi trojicí katolická církev – Svatý stolec – Městský stát Vatikán je papež, který „hraje klíčovou roli v propojení všech [těchto tří subjektů]“ (Kratochvíl a Doležal, 2015: 41). Tato propojenost se kromě jiného odráží v působení trojice katolická církev – Svatý stolec – Městský stát Vatikán navenek, tedy v zahraniční politice. Zahraniční politiku lze definovat jako „soubor oficiálních externích vztahů, které vykonává […] aktér […] [mezinárodních vztahů]“ (Hill, 2003: 3). Za aktéry mezinárodních vztahů, tedy „subjekty, které ovlivňují a formují mezinárodní vztahy“ (Druláková a Drulák, 2011: 14), lze považovat všechny tři subjekty: katolická církev patří mezi nevládní mezinárodní organizace a Svatý stolec i Městský stát Vatikán lze zjednodušeně považovat za státy, ačkoli ani Svatý stolec, ani Městský stát Vatikán nenaplňují všechny atributy státu[10]. Podstatné je, že zahraniční politika těchto tří subjektů je svěřena druhé sekci, tedy Sekci pro vztahy se státy, Státního sekretariátu, který je součástí římské kurie, nikoli governatorátu, tedy vládě Městského státu Vatikán (Kratochvíl a Doležal, 2015). Tím se okruh zužuje pouze na katolickou církev a Svatý stolec. Státní sekretariát má kromě druhé sekce ještě sekci první, a to Sekci pro všeobecné záležitosti. Její kompetence se týkají vnitřních záležitostí církve. Z odlišnosti povahy kompetencí první a druhé sekce lze vyvodit, že ze zbylé dvojice katolická církev – Svatý stolec je zahraniční politiku třeba spojovat spíše se Svatým stolcem.

Vzhledem k tomu, že provedený výzkum se zabývá projevy papežů, státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy, je pravdou, že jde o zkoumání spíše geopolitiky Svatého stolce a dizertační práce by měla být opatřena spíše titulem „Geopolitika Svatého stolce“. Aby dizertace mohla být nazvána „Geopolitika katolické církve“, měl by do výzkumu být zahrnut alespoň některý z představitelů, který není (pouze) součástí římské kurie, tedy například některý významný místní biskup. To by byl argument mluvící ve prospěch geopolitiky katolické církve.

Protože tomu tak není, je třeba vysvětlit, proč dizertace přesto nese titul „Geopolitika katolické církve“. Jedním okruhem argumentů je vzájemná propojenost katolické církve a Svatého stolce, včetně oblasti zahraniční politiky, a tedy jistá možnost terminologické volby. Součástí této argumentace je základní a jednoduchý fakt, že oba subjekty lze považovat za aktéry mezinárodních vztahů. Dále je to skutečnost, že „zahraničněpolitické působení [Svatého stolce] je jen těžko oddělitelné od mezinárodního působení katolické církve“ (Sekerák, 2013: 63). Za další argument lze považovat to, že sice „historická kontrola nad papežskou politikou vůči světu spočívá ve velké míře v římské kurii“ (Della Cava, 1992: 190), ale „její reálný vliv na tuto politiku závisí především na povaze a míře osobní angažovanosti toho kterého papeže. Sám papež je totiž hlavním ‚agentem‘ všech diplomatických a zahraničněpolitických aktivit Svaté[ho] stol[ce]“ (Sekerák, 2013: 68). Tato značná role papeže, který vzájemně propojuje nejen katolickou církev a Svatý stolec, ale také katolickou církev, Svatý stolec a Městský stát Vatikán, mluví ve prospěch terminologické volnosti. Obdobně je tomu v případě již citovaných slov, že „Svatý stolec tvoří vrchol církevní hierarchie, […] [jde o] ‚ústřední vládu‘ církve“ (Kratochvíl a Doležal, 2015: 40). Nicméně zásadní argument pro název „Geopolitika katolické církve“ lze spatřovat v též už zmíněné nadřazenosti katolické církve vůči Svatému stolci (a Městskému státu Vatikán) a tedy odvozenosti Svatého stolce (a Městského státu Vatikán) od katolické církve, respektive papeže, a jejich závislosti na ní, respektive na něm (Kratochvíl a Doležal, 2015). Protože katolická církev se „v systému suverénních národních států nikdy necítila úplně jako doma“ (Casanova, 1997: 121), lze říci, že existence Svatého stolce je tedy spíše praktickou reakcí na potřebu zajistit působení církve v kontextu vestfálského systému národních států a s ním spojenou teritorialitu zosobněnou v Městském státu Vatikán. Bez katolické církve by Svatý

[10] Sekerák (2013) k této záležitosti uvádí, že Svatý stolec je subjektem „mezinárodního práva sui generis, který ‚se podobá státu, ale státem není; je výjimečným aktérem s výjimečnou historií‘ (Matlary, 2007: 162 […]). Subexistuje přitom v teritoriu (a ‚využívá‘ obyvatelstvo) Městského státu Vatikán, ač [je] třeba zdůraznit, že ‚[…] [Městský stát Vatikán] nemá v plné míře všechny atributy státu, především ne přirozeně se reprodukující vlastní, výlučné a trvalé obyvatelstvo‘ (Němec, 2009 […]: 85)“ (Sekerák, 2013: 60).

stolec a Městský stát Vatikán jednak ani nevznikly a jednak se netěšily takovému respektu a prestiži, které požívají.

2.2 Vymezení přístupu Gearóida Ó Tuathaila

Před vlastním vymezením Ó Tuathailova přístupu ke kritické geopolitice, je potřeba zodpovědět, zda lze vůbec provádět výzkum katolické církve z pohledu kritické geopolitiky. Odpověď na ni se odvíjí od chápání aktérství v mezinárodních vztazích. „Aktéry mezinárodních vztahů jsou subjekty, které ovlivňují a formují mezinárodní vztahy" (Druláková a Drulák, 2011: 14). Konstruktivistické a poststrukturalistické přístupy staví na pluralitě aktérů mezinárodních vztahů, nepovažují tedy mezinárodní vztahy za oblast vyhrazenou výlučně státům jakožto mezinárodním aktérům. Kromě států za aktéry mezinárodních vztahů považují mezinárodní vládní organizace, nadnárodní korporace, mezinárodní nevládní organizace, nevládní a polooficiální organizace s mezinárodní působností a významné jedince (Druláková a Drulák, 2011). Jednou z mezinárodních nevládních organizací je katolická církev. Vzhledem k tomu, že kritická geopolitika je poststrukturalistickým přístupem počítajícím také s mezinárodními nevládními organizacemi jakožto aktéry mezinárodních vztahů, lze tedy v jejím rámci provádět výzkum církve coby aktéra mezinárodních vztahů.

Výzkum geopolitiky katolické církve z pohledu kritické geopolitiky je v této dizertační práci postaven zejména na určitých aspektech přístupu Gearóida Ó Tuathaila (Ó Tuathail a Agnew, 1992; Ó Tuathail, 1994; Ó Tuathail, 1996; Ó Tuathail, 1997; Ó Tuathail, 1999; Ó Tuathail, Dalby a Routledge, 2006). Jeho základním principem je tvrzení, že geopolitika není o geopolitice, ale je to geopolitika (Ó Tuathail, 1999). „Geopolitika je již součástí mezinárodní politiky; není to vydělený neutrální komentář mezinárodní politiky" (Ó Tuathail, Dalby a Routledge, 2006: 2). Jinými slovy, geopolitika neznamená (jen) skutečné konkrétní kroky realizované aktérem mezinárodních vztahů v konkrétním místě a čase, ale geopolitika je (také) už uvažování, mluvení a psaní v tomto smyslu. V důsledku toho lze rozlišovat reálnou a diskurzivní geopolitiku. Reálná odpovídá skutečnému konání (doing), reálným krokům určitého aktéra mezinárodních vztahů souvisejících s prostorem. Diskurzivní vystihuje diskurzivní počínání (doing discursively), tedy diskurzivní praxi vykonávanou aktérem a vážící se k prostoru.[11] Ó Tuathail tak posouvá geopolitickou praxi od reálných kroků k „pouhému" uvažování, mluvení či psaní o možných reálných krocích, které by mohly být uskutečněny. Nezpochybňuje, že reálné kroky by nebyly geopolitikou, uskutečňovanou praxi za geopolitiku považuje. Zdůrazňuje však, že reálné kroky jsou umožněny pouze prostřednictvím diskurzu, protože to, že budování loďstva nebo rozhodnutí o invazi do určité země, dostane svůj význam, svou důležitost, je ospravedlněno, odůvodněno či vysvětleno pouze prostřednictvím diskurzu (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Do jisté míry lze říci, že diskurzivní geopolitika jednak předchází reálným geopolitickým krokům, jednak je obvykle neustále doprovází, aby mohl jejich sled být realizován, případně měněn.[12]

[11] Jako jednoduchý příklad rozdílu mezi reálnou a diskurzivní geopolitikou lze uvést následující: když papež v některém svém projevu mluví například o Africe, je to geopolitický diskurzivní počin, tedy doing discursively, je to geopolitika bez nutnosti poslat tam misionáře, což by odpovídalo skutečnému konání, tedy doing, a mohlo by zároveň být konkrétním hmatatelným důsledkem jeho projevu.

[12] V této souvislosti je Fairclough (2014: 382) přesvědčen, že lingvistické výstupy jsou zahrnuty v procesech vytváření významů a že zároveň mají příčinný dopad, tedy že vyvolávají změny. Mohou přispívat ke změnám u lidí jako takových: způsobovat změny v jejich vědomostech, přesvědčeních, postojích, hodnotách, zkušenostech, identitě (například dlouhodobé působení reklamy a jiných komerčních forem přispívá k formování identity lidí jako konzumentů). Mohou vyvolat nějakou činnost (například rozpoutat válku). Mohou přispívat k proměně sociálních vztahů (být například jedním z faktorů ve změně ekonomických procesů a struktur). A mohou vést též k proměně materiálního světa (mohou například mít vliv na urbanistickou podobu měst).

Ó Tuathailovou doménou je diskurzivní geopolitika a aby zdůraznil rozdíl mezi reálnou a diskurzivní geopolitikou, označuje geopolitiku realizovanou diskurzivně termínem geo-politika (geo-politics), vkládá do slova geopolitika spojovník. Diskurzivní geopolitika se dle Ó Tuathailova přístupu zabývá „vytvářením, změnou a dokonce i ničením prostoru pro politickou činnost" (Kratochvíl a Hovorková, 2017: 80).

Ó Tuathailův koncept diskurzivní geopolitiky je založen na dvou pilířích, které Ó Tuathail označuje jako poststrukturalismus a postmodernismus. V souvislosti s těmito dvěma termíny je namístě zdůraznit, že oba je potřeba chápat v Ó Tuathailově pojetí, tedy ne v obecném smyslu, ač je pravdou, že samozřejmě mají určité společné znaky.[13] Oba pojmy Ó Tuathail definuje tak, že je vymezuje vůči jejich protikladům, tedy strukturalismu a modernismu. I na tyto termíny je nutné pohlížet z perspektivy Ó Tuathailova přístupu. Tím, že Ó Tuathail definuje poststrukturalismus a postmodernismus na základě odkazu na jejich protiklady, usnadňuje pochopení pojmů, se kterými operuje.

Pokud jde o Ó Tuathailův strukturalismus a poststrukturalismus,[14] lze tvrdit, že se týkají pohledu na geopolitiku, odrážejí spíše vnitřní aspekty. Modernismus a postmodernismus se pak váží k vnějším podmínkám, reflektují spíše vnější aspekty.

Ó Tuathailův koncept poststrukturalismu spočívá v uvědomění si tří aspektů strukturalistické geopolitiky, tedy skutečnosti, že strukturalistická geopolitika určitého aktéra je diskurzivní, perspektivalistická a hegemonická. Odhalování přítomnosti těchto aspektů, tedy poukázání na ně, odpovídá poststrukturalismu. Jinými slovy Ó Tuathailův poststrukturalismus je o upozornění či poukázání na tyto tři prvky.

Diskurzivita je základním stavebním kamenem Ó Tuathailova přístupu: „Geopolitika je diskurz o mezinárodní politice se zvláštním důrazem na soutěžení mezi státy a na geografické dimenze moci. Abychom tedy [mohli] studovat geopolitiku, musíme studovat diskurz, který lze definovat jako prezentační praktiky [representational practises], jimiž [jednotlivé] kultury kreativně vytvářejí světy [s určitým] významem. […] Většina kultur toto činí prostřednictvím příběhů (narací) a obrazů. […] Protože geopolitika je diskurz s výraznými ambicemi vytvářet ‚svět', […] musíme věnovat pozornost způsobům, které […] jsou užity v tomto procesu vytváření příběhů a konstruování obrazů mezinárodní politiky" (Ó Tuathail, Dalby, Routledge, 2006: 1). Kaldor (1990) „doplňuje, že způsob, kterým popisujeme svět, slova, která užíváme, formují to, jak vidíme svět […]" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 190). Diskurzivita tedy spočívá v geo-politice, v doing discursively, v konstruování světa prostřednictvím jazyka. Tento koncept zohledňuje strukturalistickou teorii jazyka z pera de Saussure, který říká, že „jazyk je fenoménem, který vpisuje a umisťuje objekty do prostoru, právě tak, jako je tomu na mapě" (Antonsich, 2000: 4). Lze tak mluvit o strukturalistické mapě. Úkolem kritické geopolitiky je poukázat na skutečnost, že pouhé uvažování, mluvení či psaní, je geopolitickým činem.

Druhým aspektem Ó Tuathailova poststrukturalismu je **perspektivalismus**, zcela přesně karteziánský perspektivalismus. Ten je odvozen z logocentrismu. Logocentrismus je termín,

[13] Ó Tuathailův poststrukturalismus a postmodernismus má s postmodernismem jako takovým, který bývá označován též jako poststrukturalismus, společný například důraz na roli jazyka, neexistenci objektivní pravdy, vztah moci a vědění, odmítání velkých narací, poukaz na zjednodušování, roli komunikačních médií a další (Kratochvíl, 2007; Smelser a Baltes, 2001). Ó Tuathail tak navazuje na přístupy, pro něž jsou charakteristické postmoderní myšlenky z pera Michela Foucalta, Jacquese Derridy, Richarda Ashley, Roba B. J. Walkera nebo Davida Campbella (Ó Tuathail, 1999 a 2004; Pšeja, 2005).

[14] Stran strukturalismu a poststrukturalismu je třeba doplnit, že strukturalismus je předpokladem poststrukturalismu. Nejprve zde musí být určitý strukturalistický výstup, něco musí být zkonstruováno, aby tento výstup mohl být dekonstruován, aby mohla být provedena kritická analýza.

který zavádí Derrida, a podle něj spočívá v „závislosti myšlenkových teorií, diskurzu, nebo […] významu na metafyzické autoritě (Logos), která je vůči nim považována za externí a jejíž pravdu a platnost vyjadřují“ (Ó Tuathail, 1996: 65). Předkládání pravdy, jejíž nositelkou je určitá autorita, Ó Tuathail nazývá karteziánským perspektivalismem. Autorita sama není odhalována. V důsledku předkládání pravdy, jejíž nositelkou je autorita, není nutné se ptát po pravdivosti tvrzení. Ta jsou automaticky považována za pravdivá, platná, jasná, není třeba o nich pochybovat. Tím je na scénu uvedena objektivnost. Určitý aktér je oprávněn, „autorizován“, autoritou, aby předkládal její pravdu. Pohled daného aktéra na skutečnost je tedy objektivní, protože je dán nejvyšší autoritou, jejíž pravdu dotyčný aktér prezentuje. Jinými slovy karteziánský perspektivalismus spočívá ve vnějším objektivním nazírání na realitu.

Úkolem kritické geopolitiky je nejprve v souvislosti s logocentrismem poukázat na nejvyšší autoritu, tedy suspendovat, vyjmout ji z její nezpochybnitelné platnosti, pravdivosti a objektivity, kterými se autorita zdá být nadána. Ohledně nejvyšší autority Thomas (2001: 517) uvádí, že v případě nenáboženských aktérů je „nejvyšší autorita umístěna v lidstvu“, je lidského původu, je z tohoto světa a je racionálně-morální, zatímco náboženští aktéři se odkazují na Boha nebo jinou nábožensko-morální autoritu jakožto na svou nejvyšší autoritu. Zadruhé si kritická geopolitika klade za cíl poukázat na karteziánský perspektivalismus, tedy že prezentovaný pohled na věc není objektivní. Ó Tuathail se staví proti objektivnosti, protože „‚pohled odnikud‘ […] je iluzí“ (Antonsich, 2000: 6–7), „znalost je vždy situovaná znalost, je artikulací určitých kultur a subjektů, zatímco jiné a jiní jsou marginalizováni“ (Ó Tuathail, 1999: 108). Diskurz spočívá v perspektivě, ze které je na určitou záležitost pohlíženo (Fairclough, 2014).

Stran třetího aspektu, tedy **hegemonie**, Ó Tuathail s Agnewem tvrdí, že „geopolitické uvažování funguje tak, že aktivně potlačuje komplexní geografickou realitu míst ve prospěch kontrolovatelných geopolitických abstrakcí“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 195). Jinými slovy určitý aktér činí svět menším a/nebo jednodušším, aby byl schopen ho řídit, ovládat a/nebo kontrolovat. Toto zjednodušování světa je podpořeno jak logocentrismem, tak karteziánským perspektivalismem. Je zde totiž určitá nejvyšší autorita a aktér se odkazuje na její nezpochybnitelnou pravdu. Aktér tak předkládá pravdivý a objektivní obraz světa. Z toho lze odvodit, že logocentrismus a karteziánský perspektivalismus jsou jádrem hegemonie. Pokud by totiž aktér přiznal, že se odkazuje na určitou autoritu a že pravda této autority se odráží v jeho postojích, pak by bylo možné onu autoritu, její pravdu a objektivnost zpochybnit. To si ale aktér nemůže dovolit, protože takový krok by jinak vedl k oslabení či dokonce ztrátě jeho pozice nebo moci potřebné k tomu, aby řídil, ovládal a/nebo kontroloval svět.

Omezování komplexnosti prostoru lze jinými slovy označit jako potlačování **universalismu** ve prospěch **partikularismu**. Universalismus s sebou sice přináší přiblížení se skutečné, materiální podobě světa, je však spojen s větší obtížností takto konstruovaný prostor řídit a kontrolovat. Partikularismus na jedné straně vede k větší deformaci skutečné, materiální podoby světa, ale menší prostor skýtá zároveň příležitost jej snadněji řídit a kontrolovat. Tendence k partikularismu se tak jeví jako pragmatičtější než úsilí o universalismus.

V této souvislosti je namístě zmínit důležitost imaginace. S odvoláním na Lacana Ó Tuathail (1994) mluví o kreslení imaginárních map významů,[15] protože skutečné je systematicky odmítáno.[16] Důvod pro toto „systematické odmítání skutečnosti“ (Ó Tuathail, 1994: 270)

[15] Da Vinha (2012) uvádí, že imaginární mapy významů jsou jedním z termínů, které různí výzkumníci uvádějí pro označení mentálních map.

[16] V tomto kontextu si lze položit otázku, zda pro Ó Tuathaila existuje realita, tedy materiální svět. Odpověď na ni lze vysledovat implicitně z některých Ó Tuathailových textů (například Ó Tuathail 1994, 1996): Ó Tuathail nepatří k těm poststrukturalistům, kteří odmítají realitu, tedy existenci materiálního světa, a připouštějí jen diskurzivně konstruovanou realitu. Ó Tuathail se totiž spíše zabývá problémem, že realita je prezentována jako objektivní, ale takový pohled je přitom jen jedním

spočívá v argumentu, že realita je komplexní a není tedy snadné ji řídit, ovládat a/nebo kontrolovat. Imaginární mapy významů lze popsat jako mapy, které jsou tvořeny jen významnými prvky, a proto tyto mapy nejsou reálné, skutečné, ale imaginární, protože nereflektují komplexní realitu. Jinak řečeno na těchto mapách jsou vynechány pro daného aktéra nevýznamné a zdánlivě nedůležité prvky, protože pokud by byly do mapy zahrnuty, pak by pro autora mapy, tedy pro daného aktéra, byly pravděpodobně rušivé, mohly by rozkládat jeho koncepci světa. V té souvislosti lze mluvit také o nestabilitě významu. To, co je významné pro jednoho aktéra, nemusí nutně být důležité pro jiného aktéra. Význam, který určitý aktér přikládá nějakému jevu, a tento jev tedy prezentuje jako důležitý, nelze považovat za danou a vždy platnou pravdu.[17]

Stran hegemonie je tedy úkolem kritické geopolitiky poukázat na skutečnost, že daný aktér zmenšuje a/nebo zjednodušuje svět s tím záměrem, aby byl schopen jej řídit, ovládat a/nebo kontrolovat. Hegemonie nejlépe vyjadřuje tu skutečnost, že v pojetí kritické geopolitiky je geopolitika o vzájemně provázaném konstruování prostoru a mocenských vztahů (Flint, 2012). Tím, že kritická geopolitika na tuto skutečnost upozorňuje, „vytváří popis světa, který není založený na reduktivním geopolitickém uvažování ale na kritickém geografickém povědomí“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 202).

Po objasnění **tří elementů** Ó Tuathailova poststrukturalismu je příhodné zmínit jejich vzájemnou **provázanost**. Tu lze vyvodit z definice diskurzu, kterou Ó Tuathail spolu s Agnewem předkládají. Diskurz je podle nich „soubor schopností, které lidé mají, […] soubor socio-kulturních zdrojů, které lidé používají, v konstrukci významu svého světa a svých činností“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 192–193).

Je zřejmé, že jazyk je jednou ze schopností a jedním ze socio-kulturních zdrojů, kterým lidé disponují za účelem konstrukce významu svého světa a svých aktivit. Pokud jde o diskurzivitu, Ó Tuathailův a Agnewův koncept diskurzu je založen na konstruování. Jinými slovy prostřednictvím jazyka je něco produkováno (Ó Tuathail a Agnew, 1992). V tomto smyslu Milliken (1999) užívá pojem produktivita diskurzu. Ohledně perspektivalismu platí zaprvé, že je konstruován význam, tedy je konstruováno něco významného, důležitého pro určitého aktéra. Zadruhé to, co je konstruováno, je význam jeho, tedy aktérova, světa. Je patrné, že zájmeno jeho, tedy aktérova, je klíčové, pokud se zabýváme perspektivalismem. Konečně jde v definici diskurzu o svět, tedy prostor či prostředí v obecném slova smyslu. Jeho definice je velmi široká. Světem může někdo rozumět pouze fyzický prostor, tedy jen hmatatelnou přírodu, nebo může být přidáno tak zvané vybudované prostředí, tedy to hmatatelné, co lidstvo přidalo k fyzickému prostoru, to, co bylo v přírodě vytvořeno lidmi. Dalším rozšířením může být tak zvané behaviorní prostředí, tedy prostředí lidských interakcí a pohybu, socio-kulturní prostředí, tedy zvyky, víra, hodnoty, dále politické prostředí, tedy například lidmi stanovené hranice, právní a organizační struktury, a konečně kognitivní prostředí, tedy vnitřní obraz světa v lidské paměti (Golledge, 2002). Svět, který je jazykem konstruován, může zahrnovat některá z těchto prostředí nebo jejich části, přičemž u jiného aktéra může sestávat z jiných prostředí nebo jejich částí. Je to jednoduše otázka volby, v Ó Tuathailově terminologii, otázka hegemonie.

---

z mnoha úhlů pohledu, je tedy subjektivní a ne objektivní. Toto předkládání reality jako objektivní je navíc umocněno tím, že aktér nezmiňuje, z jaké perspektivy na danou záležitost, na danou realitu, pohlíží (chybí poukázání na nejvyšší autoritu). Prezentovaný pohled na věc se proto jeví jako objektivní.

[17] Fairclough (2014: 383) v této spojitosti upozorňuje na ideologický vliv lingvistických výstupů: na jejich vliv ve „vštěpování a udržování ideologií“ (Fairclough, 2014: 383). Ideologie podle něj především předkládají takové aspekty světa umožňující to, aby došlo k nastolení a udržování mocenských vztahů, vztahů dominance (Fairclough, 2014). Fairclough poukazuje na moc lingvistických výstupů, respektive diskurzu: „diskurzy [totiž] mohou být nařízeny, vštěpovány a materializovány“ (Fairclough, 2014: 383).

Kromě avizované provázanosti tří prvků Ó Tuathailova poststrukturalismu definice diskurzu poukazuje na to, že diskurzivita je základním stavebním kamenem Ó Tuathailova přístupu, přičemž diskurzivita se přelévá do karteziánského perspektivalismu a ten se přelévá do hegemonie.

Souhrnně lze říci, že v rámci prvního pilíře Ó Tuathailova přístupu, tedy v rámci poststrukturalismu, spočívá úkol kritické geopolitiky v odhalení diskurzivity, karteziánského perspektivalismu a hegemonie v geopolitice určitého aktéra.

Druhým pilířem Ó Tuathailovy geo-politiky je **postmodernismus**, který podobně jako modernismus reflektuje vnější podmínky, ve kterých se geopolitika obecně uskutečňuje. Moderní geopolitika podle Ó Tuathaila odpovídá situaci 20. století, kterou Ó Tuathail (1997) charakterizuje karteziánským perspektivalismem, přítomností nejdůležitějších geografických entit, které jsou v trvalém konfliktu, a realistickou koncepcí státu jako klíčového aktéra. Ve 21. století už nelze mluvit o moderní ale o postmoderní geopolitice. Tento argument Ó Tuathail obhajuje vymezením se vůči zmíněným třem charakteristikám podmínek, ve kterých se realizuje moderní geopolitika. Stran karteziánského perspektivalismu uvádí, že v 21. století se „globální prostor jeví jako méně perspektivalistický, jako hybridnější a pohybující se v mnohočetných decentralizovaných proudech, které jsou mimo moc suverénních států“ (Ó Tuathail, 1997: 43). Podle Ó Tuathailových slov zde kvůli absenci perspektivalistické vize vládne situace „závrati“ nebo „závratných obav“ (Ó Tuathail, 1997: 46). Pokud jde o druhou charakteristiku moderní geopolitiky, Ó Tuathail uvádí, že v 21. století se „geografické entity jeví jako méně stabilní, méně fixní a méně čisté, než kdysi byly“ (Ó Tuathail, 1997: 45). Na adresu států jakožto klíčových aktérů Ó Tuathail poukazuje na to, že „státy už nejsou jedinou […] mocí“ (Antonsich, 2000). Jako příklad jiných mocí uvádí média a finanční trhy. Jinými slovy upozorňuje na to, že dřívější chápání geopolitiky jako záležitosti státu je třeba posunout dál a zohlednit tu skutečnost, že v současné době je geopolitických aktérů vícero (Flint, 2012).

Co se týče Ó Tuathailova první pilíře, tedy poststrukturalismus, a jeho jednotlivých aspektů, diskurzivita je naplněna prostým faktem, že předmětem provedeného výzkumu jsou projevy nejvyšších představitelů katolické církve. Jde bezesporu o diskurzivní geopolitiku, tedy doing discursively, přičemž církev jakožto soft power ve své zahraniční politice tohoto nástroje hojně využívá (Sekerák, 2013). Karteziánský perspektivalismus je patrný ze skutečnosti, že pro katolickou církev je nejvyšší autoritou Bůh. Výzkum, jehož výsledkem je tato dizertační práce, se zaměřuje na hegemonii, protože tento třetí aspekt Ó Tuathailova poststrukturalismu nejvíce zohledňuje otázku prostorovosti (spatiality). Stran druhého pilíře, tedy postmodernismu, je třeba zmínit, že časové období, kdy byly proneseny zkoumané projevy (1990–2015), odpovídá Ó Tuathailově tezi o spojitosti 21. století s postmoderní geopolitikou. Zároveň do Ó Tuathailova postmodernismu zapadá skutečnost, že předmětem výzkumu je katolická církev, tedy nestátní aktér mezinárodních vztahů.

2.3 Metodologie a operacionalizace

Ó Tuathail a Agnew (1992) naznačují, **jakým způsobem se lze dobrat diskurzu**. Tedy jak je možné identifikovat onen soubor schopností a/nebo souhrn pravidel, kterým je lingvistickým výstupům vtisknuta důležitost (Ó Tuathail a Agnew, 1992). „Existenci [diskurzů] odvozujeme z jejich realizace v činnostech, textech a projevech“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 193). „Politické projevy a jiné nám skýtají způsob pro odhalení toho, jak vlivní aktéři chápou sami sebe v mezinárodní politice. Pomáhají nám pochopit sociální konstrukci světa a roli geografických znalostí v této sociální konstrukci“ (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 191). Ó Tuathail a Agnew se ovšem omezují pouze na toto obecné metodologické vodítko, konkrétní kroky už nerozpracovávají. Příliš nápomocny v tomto ohledu nejsou ani jiné

přístupy v rámci kritické geopolitiky, protože kritická geopolitika nedisponuje svou vlastní metodologií. Většinou využívá diskurzivní analýzu a etnografické metody (Sturm, 2008).

Diskurzivní analýza, kterou rovněž na základě Sturmových slov (2008) provedený výzkum využívá, „bývá tradičně definována jako sada metod a teorií pro zkoumání běžně používaného jazyka v sociálním kontextu" (Beneš, 2008: 92). Ačkoli tato definice mluví o jazyku, předmětem zkoumání diskurzivní analýzy jsou výstupy jak verbální, tak neverbální komunikace.[18] Fairclough (2001) pro obojí užívá souhrnný termín semiosis, který zahrnuje všechny formy vytváření významů jako například vizuální obrazy, řeč těla, jazyk. „Diskurzivní analýza nepovažuje jazyk za pouhé médium, ale za svébytný fenomén hodný pozornosti vědce. […] Diskurzivní analýza zkoumá, jakým způsobem lidé skrze […] [jazyk] konstruují smysl a význam objektů a aktivit sociálního světa" (Beneš, 2008: 93), a neklade si otázku po pravdivosti například textu, „nezkoumá, zda […] odpovídá nějaké mimo text existující ‚realitě'" (Beneš, 2008: 93).

„Diskurzivní analýza je součástí širší skupiny přístupů, […] [kterou lze] souhrnně označit jako analýza textu" (Beneš, 2008: 94). Patří sem různé varianty diskurzivní analýzy, teorie řečových aktů konverzační analýza, analýza narativních struktur, obsahová analýza, etnografie a entometodologie a další (Beneš, 2008). K variantám diskurzivní analýzy patří například sociálněpsychologická diskurzivní analýza, kritická diskurzivní analýza, foucaltovská historická diskurzivní analýza, analýza metafor, členská kategorizační analýza nebo predikátová analýza (Beneš, 2008). Z této široké palety přístupů souhrnně označovaných jako diskurzivní analýza předkládaný výzkum využívá z variant diskurzivní analýzy jako takové **kritickou diskurzivní analýzu**[19] a predikátovou analýzu a též principy obsahové analýzy.

Kritická diskurzivní analýza je v předkládaném výzkumu aplikována zvláště z následujících důvodů. Cílem výzkumu je poukázat na hegemonii (Ó Tuathail a Agnew, 1992) v lingvistických výstupech. Kritická diskurzivní analýza se vztahem jazyka a moci zabývá (například Fairclough, 1989). Kritická diskurzivní analýza patří k přístupům, které zkoumají sociální realitu z pohledu jednání konkrétních aktérů. To je zároveň případ i předkládaného výzkumu, jehož předmětem jsou lingvistické výstupy nejvyšších představitelů církve. Kromě jiného vzhledem k příslušnosti k církvi a obecným zásadám věrnosti tradici a učení církve a aspektu poslušnosti lze nejvyšším představitelům církve přiznat určitou „nesvobodu", která pramení, kromě jiného, z jejich prosté příslušnosti k církvi, z obecných zásad věrnosti tradici

[18] Ačkoli je pro zjednodušení dále pojednáno pouze o verbálních výstupech, uvedené lze vztáhnout rovněž na výstupy neverbální.

[19] Kritická diskurzivní analýza (critical discourse analysis, CDA), která spíše než jako „homogenní model, […] školu nebo paradigma, [sama sebe chápe] ponejvíce [jako] sdílenou perspektivu na provádění lingvistiky, sémiotické nebo diskurzivní analýzy" (van Dijk, 1993: 131). Jednotlivé přístupy kritické diskurzivní analýzy jsou spojovány s příslušnými autory, mezi které se řadí například Teun van Dijk, Norman Fairclough, Siegfried Jäger, Ron Scollon, Ruth Wodak a další. Mezi společné znaky kritické diskurzivní analýzy patří problémová orientace, která implikuje rozmanitost výzkumných otázek a také lingvistickou expertízu. Různé přístupy kladou různý důraz na formální vlastnosti lingvistických výstupů. Je zdůrazňována interdisciplinarita (zejména zapojení sociologie a sociopsychologických prvků). Velká důležitost je připisována společenskému kontextu a jeho provázanosti s lingvistickými výstupy. Přístupy kritické diskurzivní analýzy sdílejí zájem o společenské procesy moci, tvorby hierarchie, vylučování a podřizování, které se realizují prostřednictvím lingvistických výstupů. Snaží se poukázat na diskurzivní aspekty společenských rozdílů a nerovností. Ve většině případů se staví na stranu neprivilegovaných. Stylizuje se do role obhájců skupin, které trpí společenskou diskriminací: činí explicitními mocenské vztahy, které jsou často skryty, a tím je možné odvodit závěry, které mají praktický význam. Snaží se poukázat na lingvistické prostředky užívané privilegovanými skupinami ke stabilizaci nebo dokonce posílení nerovností ve společnosti (Meyer, 2001). S ohledem na tento emancipační aspekt lze kritickou diskurzivní analýzu „považovat buď za svébytný přístup využitelný v rámci tradičního (‚nekritického') kvalitativního výzkumu, nebo [právě] jako součást širšího kritického projektu" (Beneš, 2008: 104) usilujícího o emancipaci.

a učení církve a z aspektu poslušnosti. Tuto „nesvobodu“ lze nazvat širším institucionálním a společenským kontextem. Představitelé církve sice mohou formovat podobu lingvistického výstupu, ale zároveň jsou tímto kontextem svazováni a utvářeni (Beneš, 2008). Právě na důležitost kontextu upozorňuje také kritická diskurzivní analýza. Protože předkládaný výzkum si primárně neklade emancipační cíle, ale pouze poukazuje na hegemonii přítomnou v lingvistických výstupech nejvyšších představitelů církve, lze jej v rámci kritické diskurzivní analýzy zařadit spíše mezi tradiční kvalitativní výzkum, nelze ho považovat za součást širšího kritického projektu.

S odkazem na obecný návod Ó Tuathail a Agnewa (1992) je hegemonie zkoumána v projevech nejvyšších představitelů církve, kteří jejich prostřednictvím diskurzivně konstruují svět. Výzkumný rámec je s tímto ohledem vystavěn na některých aspektech přístupu Jennifer Milliken (1999) ke studiu diskurzu v mezinárodních vztazích, Normana Faircloughа (2001, 2003) a diskurzivních strategií Ruth Wodak (Wodak a Meyer, 2009).

2.3.1 Trojice výzkumných polí

Provedený výzkum je tak rámován do **tří výzkumných polí**: zaprvé kritická geopolitika, zadruhé studium katolické církve a zatřetí diskurzivní analýza s důrazem na aspekty kritické diskurzivní analýzy. Tento model lze graficky znázornit jako trojúhelník, jehož vrcholy jsou tvořeny uvedenými třemi výzkumnými oblastmi, jak graficky zachycuje obrázek 1 Přílohové části. Výzkumná pole se jednak vzájemně překrývají či doplňují, jednak jsou mezi nimi určitá napětí či nekonzistence. Pro objasnění prolínání, respektive nekompatibility těchto tří výzkumných polí, lze uvést aspekty, které se dotýkají oblasti kritické geopolitiky a církve, dále kritické geopolitiky a (kritické) diskurzivní analýzy a konečně církve a (kritické) diskurzivní analýzy.[20]

Pokud jde o aspekty, které se dotýkají výzkumného pole **kritické geopolitiky** (s důrazem na přístup Ó Tuathaila) **a církve**, jako příklady lze uvést následující.

- Mezi kritickými geopolitiky jsou slyšet hlasy, že by se kritická geopolitika měla (více) věnovat **náboženství**, ač tato oblast nadále zůstává spíše stranou pozornosti kritické geopolitiky. Církev je primárně nábožensky definovanou entitou.
- Jednou z optik, jakou kritická geopolitika pohlíží na náboženství je, vedle náboženské geopolitiky, **geopolitika náboženství**. Tento přístup si klade otázku, jakou politiku vedou sama náboženství, tedy náboženští aktéři. Církev je jedním z náboženských aktérů, kteří geopolitiku vedou.
- Kritická geopolitika se zabývá prostorem. **Prostor** a moc jsou základní veličiny kritické geopolitiky. Vzhledem k tomu, že poslání církve spočívá v úsilí jít až na konec světa (Mk 16,15; Nový zákon, 2006), lze mluvit o prostorové dimenzi, kterou naplňování tohoto cíle má.
- Přístup kritické geopolitiky s sebou nese pokles významu **fyzického prostoru**. Tato skutečnost „hraje do karet“ církvi například s ohledem na následující dva aspekty. Jako první z nich je nasnadě rozloha ministátu Vatikán. Vzhledem k tomu, že ve světě v podstatě neexistuje jiný další stát, kde by byl katolicismus státním náboženstvím, takže by bylo možné danou zemi považovat za součást fyzického prostoru ovládaného církví, pak jediným fyzickým prostorem ovládaným církví zůstává pouze Městský stát Vatikán, jakožto nejmenší stát světa. Druhým příkladem může být snaha současné církve spíše o „dobytí“ myslí lidí, tedy prostor tvořený lidmi-katolíky,[21] než o ovládání fyzického prostoru jako takového. V souvislosti s poklesem významu fyzického prostoru, je jak stran kritické geopolitiky, tak církve kladen důraz spíše na **diskurzivně tvořený prostor**.

[20] Nejedná se o vyčerpávající výčet, ale o příklady styčných bodů, ať už kompatibilních nebo spíše nekompatibilních. Příklady se přitom opírají zejména o podkapitolu 2.1 a 2.2.
[21] Viz space of groups (Milliken, 1999).

- Kromě prostoru je druhou základní veličinou geopolitiky obecně a i kritické geopolitiky **moc**, kterou lze označit také jako vliv nebo politika. Nejvyšší církevní autority, které jsou předmětem výzkumu této dizertační práce, nejsou uzavřené v církevním nebo náboženském prostředí, ale jsou také (zahraničně)politicky činné. Do jaké míry církev moc realizuje, tedy v Ó Tuathailově terminologii usiluje o hegemonii (třetí Ó Tuathailův poststrukturalistický pilíř), neboli o diskurzivní zmenšování/deformování komplexního světa tak, aby ho byla schopna ovládat či kontrolovat, je předmětem provedeného výzkumu.
- Kritická geopolitika poukazuje na důležitost **lidského faktoru**, tedy státnických intelektuálů. Církev klade důraz obecně na člověka jako takového, což je zřejmé například z toho, že spása duší je nejvyšším zákonem v církvi,[22] nebo z definice obecného dobra, které je „souhrn[em] podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti“ (Pavel VI., 1965, č. 26)[23].
- Kritická geopolitika je jedním z poststrukturalistických přístupů. Ty počítají s mezinárodními nevládními organizacemi jakožto **aktéry mezinárodních vztahů**. Církev je přitom považována za mezinárodní nevládní organizaci (Druláková a Drulák, 2011).
- Kritická geopolitika, zejména pak Ó Tuathailův přístup, se zabývá **diskurzivní geopolitikou**, tedy doing geopolitics discursively, v Ó Tuathailově terminologii geopolitikou, což je obsahem prvního Ó Tuathailův poststrukturalistického pilíře. Církev vzhledem k absenci materiálních mocenských prostředků, které by spadaly do reálné geopolitiky (doing geopolitics) aplikuje zvláště diskurzivní nástroje a vede tedy diskurzivní geopolitiku.
- Kritická geopolitika odmítá **objektivitu**. To lze uvést v souvislosti s druhým Ó Tuathailovým aspektem poststrukturalistického pilíře, tedy perspektivalismem, který spočívá v předkládání pravdy, jejíž nositelkou je určitá autorita. Církev předkládá pravdu Boha, Bůh je onou autoritou. Zde je patrné napětí mezi kritickou geopolitikou a církví. Kritická geopolitika v souvislosti s perspektivalismem odmítá objektivitu, ale církev svůj obecný diskurz, tedy svou pravdu, považuje za objektivní s odkazem na Boží zjevení.
- Ó Tuathailův postmodernismus je založen na přesvědčení, že v 21. století se **geografické entity** jeví jako méně stabilní, méně fixní a méně čisté, než kdysi byly (Ó Tuathail, 1997). Ó Tuathail zároveň upozorňuje na nutnost kritické geopolitiky zabývat se i **jinými aktéry**, než je stát. Církev naplňuje Ó Tuathailovu charakteristiku entit. Jde o entitu, která má geografický charakter (viz Městský stát Vatikán), je proměnlivější než kdysi bývala, tedy méně rigidnější (viz například pro mnohé obecně méně konvenční styl papeže Františka[24]) a je méně čistá než kdysi (viz například vyšší míra aktivity v mimocírkevních či nenáboženských oblastech typu občanské společnosti). Církev pak lze považovat za nestátního aktéra.

Mezi styčné plochy výzkumného pole **kritické geopolitiky a diskurzivní analýzy** (s důrazem na prvky kritické diskurzivní analýzy) patří například tyto.

- Kritická geopolitika se zabývá geopolitickými tématy z **postmoderních** pozic (Kratochvíl, 2007). Diskurzivní analýza má blízko k postmodernismu v tom smyslu, že je jednou z metod, kterou postmoderní přístupy využívají (Kratochvíl, 2007).
- Základním principem kritické geopolitiky i diskurzivní analýzy je koncept **diskurzivity**. Geopolitikou kritická geopolitika rozumí zvláště právě diskurzivní

[22] Kodex kanonického práva, 1994, kánon 1752; Jan Pavel II., 1983.

[23] Obecné dobro je úzce propojeno s dobrem každého jednotlivce a obsahuje tři prvky: zaprvé respektování lidské osoby, zadruhé společenský blahobyt a rozvoj a zatřetí mír (Katechismus katolické církve, 1995, č. 1905–1909).

[24] Papež František například nebydlí v Apoštolském paláci, vzdal se letního sídla v Castel Gandolfu, věnuje značnou pozornost vězněným, imigrantům, bezdomovcům – snídá s nimi, setkává se s nimi o Vánocích, Velikonocích a podobně.

praxi. To, že základní veličinou diskurzivní analýzy je diskurz, je obsaženo už v samotném jejím označení.

- Pokud jde o definici **diskurzu**, kritická geopolitika (Ó Tuathail a Agnew, 1992) i diskurzivní analýza, konkrétně Foucaultovská historická diskurzivní analýza a Fairclough jakožto představitel kritické diskurzivní analýzy (Beneš, 2008) jej chápou jako soubor pravidel. Zároveň se shodují na proměnlivosti diskurzu (kritická geopolitika: Ó Tuathail a Agnew, 1992; kritická diskurzivní analýza: například Wodak, 2001).
- Kritická geopolitika i diskurzivní analýza využívají shodný postup pro zkoumání diskurzu, a to **výstupy verbální i neverbální** komunikace. V podání kritické geopolitiky je existence diskurzů odvozována z jejich realizace v činnostech, textech a projevech (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Diskurzivní analýzu lze chápat jako „studium lidských významotvorných praktik […], mezi které lze kromě verbální komunikace zařadit obrazová média (film, plakáty, reklamní billboardy) či jakoukoli jinou lidskou aktivitu spadající do široké kategorie neverbální komunikace“ (Beneš, 2008: 92).
- V souvislosti s důležitostí diskurzu přiznává kritická geopolitika i diskurzivní analýza význam **lidskému faktoru**, tedy původci verbálních i neverbálních výstupů (mluvčí, pisatel a podobně). Kritická geopolitika se zabývá zejména státnickými intelektuály. V rámci diskurzivní analýzy je lidský faktor zdůrazňován především těmi přístupy, které diskurz zkoumají jako promluvu, tedy jednání konkrétních aktérů. K těmto přístupům má nejblíže sociálněpsychologická diskurzivní analýza (Beneš, 2008), důležitost lidského faktoru je zřejmá i u kritické diskurzivní analýzy.
- Ani kritická geopolitika, ani diskurzivní analýza si nenárokují poskytnutí **objektivního** hodnocení zkoumaného, tedy určení, zda například daný výrok je nebo není **pravdivý**, zda „odpovídá nějaké mimo text existující ‚realitě‘“ (Beneš, 2008: 93).
- V návaznosti na předchozí bod kritická geopolitika a v rámci diskurzivní analýzy pak jednoznačně kritická diskurzivní analýza prováděným výzkumem poukazují na vztahy dominance ve společnosti. Proto jsou považovány za **kritické přístupy**. Tak otevírají prostor pro deideologizaci. Kritická diskurzivní analýza jde jako by ještě dále, prvek emancipace je u ní daleko silnější.
- Kritická geopolitika nedisponuje svou vlastní metodologií. Využívá **metodologické nástroje** diskurzivní analýzy: varianty diskurzivní analýzy jako takové a entografii.
- Diskurzivní analýzu lze uplatnit ve všech **typech geopolitiky**: praktické, populární i formální (Ó Tuathail a Dalby, 1998).

Kompatibilitu a nekompatibilitu mezi výzkumným polem **církve a diskurzivní analýzy** (s důrazem na prvky kritické diskurzivní analýzy) lze vysledovat například v těchto bodech.

- Teoretickým východiskem Faircloughova přístupu v rámci kritické diskurzivní analýzy jsou middle-range theories. Ty se kromě jiného zaměřují na specifické subsystémy ve společnosti, jako ekonomie, politika, **náboženství** (Wodak a Meyer, 2001). Do subsystému náboženství patří také katolická církev.
- Církev nedisponuje prostředky pro dosažení materiální moci (například vojskem), proto využívá **diskurzivní mocenské prostředky**, které jsou předmětem výzkumu zvláště kritické verze diskurzivní analýzy.
- Církev přikládá (teologickou) důležitost **slovu**, zvláště **Slovu**, tedy Božímu slovu. Obdobně diskurzivní analýza nepovažuje jazyk za pouhé médium, ale za „svébytný fenomén hodný pozornosti vědce“ (Beneš, 2008: 93).
- Církev je přesvědčena, že **pravda** je dána Božím zjevením. Neptá se tedy po pravdivosti této pravdy, bere ji jako danou, nezpochybnitelnou a snaží se tuto zjevenou pravdu pouze šířit ve světě. Diskurzivní analýza „si neklade otázku po ‚pravdivosti‘ dokumentu, nezkoumá, zda dokument odpovídá nějaké mimo text existující ‚realitě‘“ (Beneš, 2008: 93).
- Církev se považuje za nositelku **dominantního** diskurzu, tedy nezpochybnitelné pravdy zjevené Bohem a tudíž ne předmětem kritiky. V rámci diskurzivní analýzy je to kritická diskurzivní analýza, která podrobuje dominantní diskurz imanentní kritice.

Má zájem též o alternativní diskurz a často se staví na stranu znevýhodněných, čímž se snaží o jejich emancipaci.

- Církev se často obecně staví na stranu **znevýhodněných**, tedy chudých, nemocných, sociálně vyloučených a podobně,[25] ale zároveň jen některých nebo jen v některých aspektech (například ne na stranu homosexuálů, církev sice podporuje ženy ale ne jejich svěcení). Kritická diskurzivní analýza se také staví na stranu znevýhodněných. Zde může ovšem docházet k určitému napětí v definování znevýhodněných stran církve a kritické diskurzivní analýzy.
- Církev se snaží, kromě jiného (například charitativní činností), také lingvistickými výstupy dosáhnout toho **efektu**, kterým má být co možná nejvyšší míra naplnění poslání „jít až na konec světa" (Mk 16,15; Nový zákon, 2006). S důsledkem operuje také kritická diskurzivní analýza, kdy „textům a projevům je přisuzován určitý efekt" (Beneš, 2008: 95).
- Církev si je vědoma, že v úsilí o naplnění poslání „jít až na konec světa" (Mk 16,15; Nový zákon, 2006) **ne**funguje **mechanická kauzalita**, respektive již více než 2000 let funguje jen zčásti, jinak by totiž například projev papeže, který obsahuje výzvu, aby byla ukončena válka v nějaké oblasti, musela vést k jejímu ukončení. Kritická diskurzivní analýza odmítá mechanickou kauzalitu (Fairclough, 2003) ale mluví o zprostředkovaných efektech: „Jaký bude mít text účinek, závisí na jeho významu" (Beneš, 2008: 95). Jde tedy o „potenciality, které mohou, ale nemusejí být ‚aktivovány' (realizovány) ve skutečném světě" (Beneš, 2008: 95).
- Katolicismus lze považovat za **ideologii** (Lupták a Prorok, 2011). Fairclough (1989) se v rámci svého pojetí kritické diskurzivní analýzy zabývá ideologií a mocí a poukazuje na zásadní provázanost diskurzu a ideologie: „Diskurzivní významotvorná aktivita je chápána jako klíčový nástroj v realizaci určitého ideologického projektu" (Beneš, 2008: 104).
- Církev si zvláště po II. vatikánském koncilu všímá daleko více okolního světa, tedy „**kontextu**". Na důležitost kontextu klade důraz i kritická diskurzivní analýza.

Společným pojítkem trojice výzkumných polí, respektive jejím jádrem, je aspekt diskurzivity. Ten představuje základní provázanost mezi přístupy Ó Tuathaila, Milliken, Faircloughа a Wodak, na kterých, přesněji na některých jejich prvcích, je vystavěn provedený výzkum.

2.3.2 Přístupy Ó Tuathaila, Milliken, Faircloughа a Wodak

Ó Tuathailův přístup je zvolen z toho důvodu, že geopolitikou se v současném akademickém světě rozumí geopolitika kritická, jejímž předním představitelem je právě Ó Tuathail. Základním principem jeho přístupu je geo-politika, tedy diskurzivní geopolitická praxe. S odkazem na to, že geopolitika stojí na pomezí mezi politickou geografií a oborem mezinárodních vztahů, je pro tuto dizertační práci zvolena jedna z perspektiv, a to ta, která považuje geopolitiku za disciplínu mající blíže k mezinárodním vztahům. Ó Tuathailova diskurzivní geopolitika a pohled na geopolitiku, který se zaměřuje na mezinárodněpolitické prvky, jsou vysvětlením, proč je do výzkumu zahrnut přístup Milliken. Milliken (1999) se totiž zabývá diskurzem v mezinárodních vztazích. Navíc je metodologicky konkrétnější než Ó Tuathail. Nicméně ani Milliken (1999) není, až na odkazy například na predikátovou analýzu, natolik konkrétní, aby bylo možné její přístup bezprostředně aplikovat. Vzhledem k tomu, že pilířem Ó Tuathailova přístupu je diskurzivní geopolitická praxe, pro zkompletování operacionalizace výzkumu je využito diskurzivní analýzy, která je navíc v oblasti kritické geopolitiky častou metodou (Sturm, 2008). Konkrétně jde zvláště o kritickou diskurzivní analýzu, která verbální či neverbální výstupy podrobuje imanentní kritice. Prvky Faircloughova pohledu na kritickou diskurzivní analýzu jsou zapojeny zejména s ohledem na Faircloughovo přesvědčení o propojení jazyka a moci, neboť poukázání na hegemonii (v terminologii Ó Tuathaila) je cílem předkládaného výzkumu. Referenční

[25] To je zřejmé aktuálně například z jednání papeže Františka.

a argumentační strategii z pera Wodak je aplikována za účelem zkompletování operacionalizace příslušných kategorií.

Přístupy Ó Tuathaila, Milliken, Faircloughа a Wodak se v některých svých aspektech shodují, v jiných odlišují. V následujících odstavcích jsou uvedeny příklady aspektů, které tato dizertační práce využívá, přičemž jejich výčet není vyčerpávající.

Ó Tuathail (Ó Tuathail a Agnew, 1992) a Milliken (1999) se zaměřují na oblast mezinárodní politiky. Fairclough a Wodak mají širší záběr. Mezi jejich **sféry zájmu** patří i jiné než mezinárodní politika, zabývají se například domácí politickou scénou.[26] Ó Tuathail i Milliken kladou oproti Faircloughovi a Wodak menší důraz na **lingvistiku**. Přístup Wodak je daleko více lingvisticky orientovaný než Faircloughův.[27]

Pokud jde o základní pojítko mezi Ó Tuathailem, Milliken, Faircloughem a Wodak, tedy **diskurzivitu**, Milliken se zabývá diskurzem v mezinárodních vztazích obecně. Ó Tuathail vnáší diskurzivitu do geopolitiky. Fairclough a Wodak jsou představitelé kritické diskurzivní analýzy, tedy jedné z metodologických škol zabývající se analýzou diskurzu v duchu kritické teorie.

Fairclough (2014) na rozdíl od Milliken (1999) zasazuje diskurz do **širšího modelu**,[28] což Milliken nečiní a zabývá se pouze diskurzem jako takovým. Jednotliví autoři předkládají více **definic** diskurzu. Například Ó Tuathail (Ó Tuathail a Agnew, 1992) v jedné z definic diskurzu mluví stejně jako Fairclough (Beneš, 2008) o souboru pravidel. Ó Tuathail (Ó Tuathail a Agnew, 1992) v jiné z definic chápe diskurz jako soubor schopností. Takto definuje diskurz i Milliken (1999). Ó Tuathail (Ó Tuathail a Agnew, 1992), Milliken (1999) i Fairclough (2014) přiznávají diskurzu **uschopňující a omezující** charakter, tedy že diskurz něco umožňuje a něco jiného zase umlčuje.

---

[26] Viz například Faircloughovo dílo věnující se britské politické scéně v době, kdy byl premiérem Tony Blair (Fairclough, 2000) nebo publikace Reisigla a Wodak z rakouského krajně pravicového prostředí FPÖ z období spojeného s Jörgem Haidrem (Reisigl a Wodak, 2000).

[27] Tato skutečnost souvisí s tím, že teoretickým východiskem jsou pro Wodak lingvistické teorie, zatímco pro Faircougha middle-range theories (Meyer, 2001).

[28] Fairclough (2014) považuje jazyk za jednu ze sociálních struktur (social structure), k nimž řadí například „ekonomickou strukturu, společenskou třídu nebo příbuzenskou strukturu. […] [Sociální struktura] definuje potenciál, sadu možností […] a [zároveň] vylučuje ostatní“ (Fairclough, 2014: 379–380). Jako příklad lze u jazyka jako sociální struktury uvést spojení „náš pes“, které čeština umožňuje, spojení „naše pes“ čeština vylučuje. Sociální událost (social event) je pak to, co se „skutečně děje“ (Fairclough, 2014: 379). Může jít například o projev. Vztah mezi sociální strukturou a sociální událostí, tedy mezitím co je možné a co se skutečně děje, není přímý. Jde o vztah zprostředkovaný. Zprostředkující entitu Fairclough nazývá sociální praktikou (social practice). Zprostředkující entita představuje určité síto. Pokud jde o sociální strukturu jazyka, pak sociální praktiku Fairclough označuje jako řád diskurzu (order of discourse). Tímto sítem jsou dále protříděny možnosti, které skýtá jazyk jako takový. Jde tedy již o druhé síto: první síto představuje sociální struktura, v tomto případě jazyk. Řád diskurzu se skládá z žánru (genre), diskurzu (discourse) a stylu (style). Žánr představuje různé možnosti, jak může být diskurzivně jednáno, například formou jednostranného projevu. Diskurz spočívá v perspektivě, ze které je na určitou záležitost pohlíženo, například z pohledu lidských práv, tedy lidskoprávní diskurz, z pohledu teologie, tedy teologický diskurz. Různé diskurzy na tutéž záležitost pohlížejí z různé perspektivy. A konečně styl vyjadřuje způsob užití jazyka daným konkrétním mluvčím. Jak vyplývá z jednotlivých prvků řádu diskurzu, řád diskurzu není čistě lingvistickou kategorií. Konečná podoba sociální události je výsledkem dané sociální struktury a řádu diskurzu. Zároveň je zde vliv i jiných sociálních struktur, nejen jazyka, který je zde příkladem, a také jiných sociálních praktik, nejen řádu diskurzu. Výsledná podoba sociální události je „formována dvěma […] příčinnými silami a napětím mezi nimi […]. Na jedné straně sociálními strukturami a sociálními praktikami a na druhé straně aktérstvím osob, které jsou zahrnuty v [sociálních] událostech a jsou jejich součástí. […] [Aktérství osob je zároveň] umožněno i omezováno sociálními strukturami a sociálními praktikami. [Tato dvojí kauzalita přitom] není ani prostě mechanická, […] ani není synonymem pravidelnosti“ (Fairclough, 2014: 382).

Ó Tuathail (Ó Tuathail, Dalby a Routledge, 2006), Milliken (1999), Fairclough (1989) i Wodak (2001) analyzují **dominantní diskurz** s důrazem na odhalení jeho (případných) rozporů. Jde o imanentní kritiku dominantního diskurzu. Fairclough a Wodak se přitom snaží poukázat zvláště na lingvistické prostředky užívané dominantním diskurzem a ve většině případů se staví na stranu neprivilegovaných, znevýhodněných (takzvaných losers). Fairclough (1989) navíc poukazuje na to, že uvědomění si dominance je prvním krokem k emancipaci. Fairclough a Wodak jdou tedy oproti Ó Tuathailovi a Milliken dále, a to tím, že v duchu kritické teorie zdůrazňují onen moment emancipace. Dominantní diskurz souvisí s významem diskurzivity v otázce **moci**. Ó Tuathail se zaměřuje na moc nad určitým prostorem. Faircloughův přístup (Fairclough, 1989) je založen na propojení jazyka a moci obecně, nevěnuje se výslovně moci nad prostorem. Pro moc užívá Ó Tuathail pojem hegemonie: jazyk je nástrojem hegemonie, tedy nástrojem zmenšování skutečného světa na takový, který lze řídit a kontrolovat (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Fairclough moc označuje jako dominanci, která je zprostředkovávána ideologiemi: jazyk slouží k vštěpování a udržování ideologií; ideologie předkládají takové aspekty světa umožňující to, aby došlo k nastolení a udržování mocenských vztahů, vztahů dominance (Fairclough, 2014). Důležitost zabývat se také **alternativním** diskurzem je explicitně zřejmá u Milliken (1999) a Faircloughа (2001).

Ó Tuathail (Ó Tuathail a Agnew, 1992) i Milliken (1999) se shodují na tom, že diskurzem něco **vzniká**. Ó Tuathail mluví například o konstrukci významu (Ó Tuathail a Agnew, 1992) nebo o produkování geografického povědomí (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Milliken (1999) používá termín produktivita diskurzu a dále rozebírá, co diskurz produkuje: subjekty, objekty a další. Ó Tuathail (Ó Tuathail a Agnew, 1992) i Milliken (1999) tematizují **prosazení**, zafixování (dominantního) diskurzu, tedy aby došlo k vytvoření obecně přijímaného názoru, tak zvaného common sense, a to opakováním a případným pozměňováním diskurzu. Milliken (1999) užívá termín play of practice, který lze volně přeložit jako reprodukce diskurzu, jeho opakování. U Milliken jde přitom o jedno z teoretických východisek jejího přístupu. Termín common sense užívá jak Ó Tuathail, tak Milliken. Reprodukce diskurzu souvisí s neexistující mechanickou kauzalitou verbálních a neverbálních výstupů a s jejich zprostředkovanými efekty, jak uvádí Fairclough: „Představují potenciality, které mohou, ale nemusejí být ‚aktivovány' (realizovány) ve skutečném světě" (Beneš, 2008: 95). A právě reprodukce diskurzu, jeho opakování a případné pozměňování, má za cíl tyto potenciality co nejvíce zvýšit. Ó Tuathail (Ó Tuathail a Agnew, 1992) a Milliken (1999) mluví o **způsobech prosazení** diskurzu. Milliken (1999) je označuje termínem knowledgeable practices, tedy zasvěcené praktiky. Milliken (1999) je explicitně přesvědčena o **proměnlivosti** diskurzu. **Lidský faktor** považuje za klíčový Ó Tuathail, Milliken, Fairclough i Wodak. Jen terminologie je jiná, což lze přičíst různé šíři jejich sféry zájmu. Ó Tuathail (Ó Tuathail a Agnew, 1992) používá termín „státničtí intelektuálové", Milliken (1999) „autorizované subjekty", Fairclough (2014) mluví obecně o osobách a Wodak (2001) v rámci čtvrté tak zvané perspektivní diskurzivní strategie ztotožňuje lidský faktor s perspektivou nebo jinými slovy úhlem pohledu, ze kterého jsou nálepky, atributy a argumenty vyslovovány. Pokud jde o **kontext**, Milliken mu v duchu teze „nic mimo text" nevěnuje pozornost. Fairclough (2001) vyzdvihuje důležitost kontextu, stejně jako Wodak (2001), která ovšem na rozdíl od Faircloughа chápe kontext hlavně historicky.

V přístupu Ó Tuathaila i Milliken je významný aspekt **prostorovosti**, tedy ta skutečnost, že diskurzivně konstruované objekty (tedy místa, lidé/skupiny, události a podobně) vytvářejí určitý prostor. Fairclough a Wodak prostorovost jako takovou primárně nezdůrazňují. Pokud jde o **objekty** jako takové, Ó Tuathail užívá pro svět, který je charakterizovaný určitými druhy míst, lidí a událostí, termín geografické povědomí (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Milliken (1999) používá označení prostor objektů. Wodak přítomnost objektů označuje termínem inkluze (Reisigl a Wodak, 2005). Vzhledem k tomu, že se Ó Tuathail zabývá geopolitikou, klade důraz zvláště na místa, což je patrné i z jeho termínu geografické povědomí. Milliken, Fairclough a Wodak se zabývají spíše lidmi/skupinami, tedy sociálním

prostorem. Pokud jde o bližší pohled na objekty, v duchu Derridova odkazu jak Ó Tuathail (Ó Tuathail, Dalby a Routledge, 2006; Ó Tuathail a Agnew, 1992), tak Milliken (1999) poukazují na (protikladné) dvojice objektů. Wodak (2001) se v rámci argumentační strategie zabývá argumenty (topoi/klišé) pro začlenění, případně nezačlenění určitých objektů. S bližší analýzou objektů souvisí otázka **predikátů**. Ó Tuathail se predikáty jako takovými, tedy nejčastěji ve formě adjektiv, výslovně nezabývá, ale zmiňuje je v souvislosti s dvojicemi protikladů, například civilizovaný versus zpátečnický (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Milliken (1999) považuje predikátovou analýzu za vhodnou pro posouzení charakteru objektů. Pokud jde o Faircloughа (2001), predikátová analýza není součástí jeho analytického rámce. Wodak (2001) mluví o predikátové strategii.

Pokud jde o lidské objekty, tedy **skupiny**, terminologicky se Milliken, Fairclough a Wodak odlišují. Milliken mluví jednak o skupinách (Milliken, 1999), jednak o aktérech (Milliken, 2001). Fairclough používá dvě synonyma: sociální aktér (social actor) (Fairclough, 2003) a sociální činitel (social agent) (Fairclough, 2001). Označení sociální aktér (social actor) používá také Wodak (Reisigl a Wodak, 2005).[29] Z uvedených pojmů lze usuzovat na ty skupiny, které vykazují nějakou činnost (**agency**). Fairclough (2003) mluví o aktivaci (activation) a pasivaci (passivation) lidských objektů a pro aktivované skupiny užívá termín hybatelé (movers) (Fairclough, 2003). Wodak (Reisigl a Wodak, 2005) používá termín actionalismus (actionalisation).

Se skupinami souvisí také dvojice deiktických označení[30] **my x oni**. Ó Tuathail a Agnew (1992) ji tematizují a poukazují v prostorovém kontextu na to, že jaký je prostor náš a prostor ostatních, tedy co je jejich součástí, definují státničtí intelektuálové (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Podle toho, jak vymezí náš prostor, odvodí definici prostoru ostatních. Tedy primárním je náš prostor. U Milliken nebylo dohledáno, že by se jí zabývala. Wodak (2001) označuje konstruování a složení my a oni (v její terminologii „in-groups“ a „out-groups“) za jednu z diskurzivních strategií, a to strategii nominační nebo referenční. Tato diskurzivní strategie odpovídá na otázku, „jak jsou osoby lingvisticky označovány a jak je na ně odkazováno“ (Wodak, 2001: 72). Fairclough (2003) si všímá toho, že „self“ může být značně specifikováno, zatímco „others“ má univerzální charakter. Dodává ale, že se často vyskytuje ta situace, kdy ke konci lingvistického výstupu je „self“ extrémně inkluzivní, tedy volně se váže ke všem (everyone) a/nebo komukoli (anyone).

2.3.3 Operacionalizace výzkumu dle Milliken a pomocí mentálních map

Vzhledem k vyšší míře metodologické konkrétnosti **přístupu Milliken** a **operacionalizaci** řady jeho aspektů při provádění předkládaného výzkumu, přibližují následující odstavce určité prvky tohoto jejího přístupu.

Jako jedno ze svých tří teoretických východisek uvádí Milliken (1999) **produktivitu diskurzu** a v této souvislosti uvádí, že výzkum v oboru mezinárodních vztahů se produktivitě diskurzu věnuje ve třech oblastech: zahraniční politika, teorie mezinárodních vztahů a mezinárodní diplomacie.[31] Diskurzy podle Milliken produkují „věci definované diskurzem“

[29] Ó Tuathail speciální termín pro označení lidí nemá. Z toho lze vyvodit určitou nižší míru důležitosti lidí oproti místům.

[30] Podstatou deiktických výrazů je skutečnost, že „jejich význam závisí na kontextu, ve kterém jsou použity“ (English Oxford Living Dictionaries, deictic, 2019).

[31] „Studie z oblasti zahraniční politiky se zabývají produktivitou diskurzu tím, že analyzují, jak ‚režim pravdy‘ určité elity umožnil určitý běh událostí v určité zemi, […] a zároveň vyloučil jiné politiky jakožto politiky nesrozumitelné nebo nefungující nebo nevhodné […]. Studie z oblasti teorií mezinárodních vztahů obvykle rozšiřují analýzy teoretických koncepcí argumenty, že znalosti zjištěné akademickým světem se propojují s vědomostmi politiků za účelem vytvoření ‚dominantní intelektuální/politické perspektivy‘ […]. Teoretické koncepce (jako vědecká pravda) jsou potom

(Milliken, 1999: 229). Zcela konkrétně definují **zaprvé subjekty**, a to jednak ty, „které jsou autorizovány k tomu, aby mluvily a jednaly“ (Milliken, 1999: 229), a jednak veřejnost či posluchačstvo. **Zadruhé** diskurzy určují **způsoby**, které mají autorizované subjekty aplikovat. A **zatřetí** diskurzy produkují **objekty (prostor objektů)**, a to jednak místa, jednak skupiny.

„**Subjekty**, které jsou **autorizovány** k tomu, aby mluvily a jednaly“ (Milliken, 1999: 229), jsou definovány diskurzem. Na jednu stranu jsou tímto diskurzem omezovány, na druhou stranu jim zůstává prostor pro uplatnění svých vlastních schopností, vloh a podobně (Fairclough, 2003). Zároveň je jim diskurzem umožněno, aby jako autorizované subjekty vystupovaly. Jako příklad subjektů uvádí Milliken (1999) osoby činné v oblasti zahraniční politiky, v oblasti obrany či v oblasti rozvojové problematiky. Pokud se toto tvrzení zasadí do kontextu kritické geopolitiky, pak oprávněnost subjektů, aby mluvily, lze vztáhnout na diskurzivní geopolitiku („doing discursively“), a aby konaly, na reálné geopolitické kroky („doing“).

Diskurzy autorizují určité subjekty za tím účelem, aby mluvily a jednaly. Tedy aby daný diskurz šířily, aby šířily jeho režim pravdy: „Diskurzy vyžadují od autorizovaných subjektů úsilí, aby je produkovaly a reprodukovaly“ (Milliken, 1999: 242). Jsou to autorizované subjekty, které uvádějí diskurz na scénu, jsou původci jeho vnější existence, jeho existence navenek, činí ho navenek viditelným. Bez autorizovaných subjektů by se ostatní, tedy obecně okolí, vůbec o diskurzu nedozvědělo. Autorizované subjekty daný diskurz artikulují (Milliken, 1999). V tom spočívá jeden aspekt produktivity, kterou diskurz žádá po autorizovaných subjektech. Dalším aspektem produktivity je produkování objektů a také výběr praktik a veřejnosti. Objekty, praktiky a posluchačstvo jsou sice produkovány diskurzem, ale konkrétně je produkují autorizované subjekty. Z toho vyplývá, že role **autorizovaných subjektů** je **klíčová**. Z přístupu Milliken ke zkoumání diskurzu v mezinárodních vztazích tedy vyplývá důležitost lidského faktoru. K témuž tvrzení dospívá též Ó Tuathail ve svém pojetí geo-politiky, jen pro autorizované subjekty užívá označení státniční intelektuálové (Ó Tuathail a Agnew, 1992).

Za účelem vlastní operacionalizace Milliken (1999) upozorňuje na to, že je třeba, aby se jednalo o lingvistické výstupy „**různých osob** domněle [...] autorizovaných jako mluvčí/pisatelé dominantního diskurzu nebo [...] alternativních diskurzů“. Milliken tento svůj požadavek zdůvodňuje možností komparace. Autoři lingvistických výstupů mohou totiž mít různý pohled na tutéž záležitost, ačkoli jsou autorizováni jako mluvčí či pisatelé týmž diskurzem. Tato skutečnost je pak zajímavým výsledkem výzkumu: „Může být důkazem diskurzu jakožto sociálního pozadí pro významné rozpory mezi mluvčími [téhož] diskurzu“ (Milliken, 1999: 233).

Protože diskurz je pouze sociálním pozadím, které autorizuje určité osoby za mluvčí či pisatele, to, do jaké míry bude jejich postoj ke konkrétní věci více či méně totožný, už není „v moci“ diskurzu. Mluvčí či pisatelé diskurzu **diskurz mění**. Svými lingvistickými výstupy zapříčiňují jeho vývoj, proměnu, posun. Diskurz tedy není ničím stálým. Tato skutečnost poukazuje opět na **význam lidského faktoru**. Pokud se názory určitého mluvčího či

---

prezentovány jako ty, které pomáhají elitám a širšímu publiku legitimovat určité politiky realizované státem a mezinárodními organizacemi [...], a také pomáhají reprodukovat určitý obecně přijímaný názor mezi různými národy, který je obecně nakloněn [určitému přesvědčení, jako například] státocentrismus, [...], liberální ekonomika, znovu upevnění dominance Západu nad bývalými kolonizovanými zeměmi po skončení studené války [...]. Studie z oblasti mezinárodní politiky a mezinárodních organizací rozšiřují analýzy vzájemných diplomatických vztahů a informací z oblasti mezinárodních organizací o diskurzivní produkování autorit a expertů a jejich sítí [...]. Také se snaží ukázat, jak je umožněna koordinace politik mezi různými státními elitami a jak politiky, které se mohou a priori zdát přijatelné, jsou vyloučeny z mezinárodní agendy a praxe [jednotlivých] států“ (Milliken, 1999: 236–237).

pisatele začnou znatelně vychylovat od dominantního diskurzu, může dojít k tomu, že dotyčný mluvčí či pisatel se bude posouvat do diskurzu alternativního, který ho nadále bude autorizovat, aby byl jeho mluvčím. Tím dojde k vyloučení daného mluvčího či pisatele z původního dominantního diskurzu. Ten ho totiž již dále nebude autorizovat k tomu, aby byl jeho mluvčím či pisatelem.

Kromě subjektů, které diskurzy autorizují, aby mluvily a jednaly, jsou diskurzy produkovány ještě subjekty, které Milliken (1999) označuje za **veřejnost či posluchačstvo**.[32] Jde o hromadný subjekt, nerozlišují se u něj jednotlivé osoby. Posluchačstvo je produkováno pro subjekty autorizované, aby k němu mluvily a/nebo vůči němu jednaly (Milliken, 1999)[33]. Posluchačstvo „je důležité pro legitimování mezinárodních kroků" (Milliken, 1999: 229) zamýšlených či již konaných autorizovanými subjekty. Protože je to stejný diskurz, který produkuje autorizované subjekty i posluchačstvo, lze předpokládat, že posluchačstvo nebude vůči autorizovaným subjektům představovat opozici, nebude jim odporovat. Diskurz nebude produkovat posluchačstvo, které by s tvrzeními autorizovaných subjektů nesouhlasilo. Mohlo by se zdát, že posluchačstvo není nutné produkovat, když jeho postoj bude vždy více či méně shodný s autorizovanými subjekty. Autorizované subjekty posluchačstvo potřebují, aby navenek byly jejich kroky legitimní, aby byly formálně stvrzeny souhlasným postojem posluchačstva. Jde tedy o určitý uzavřený kruh, ve kterém jsou oba druhy subjektů důležité.

Podobně jako Ó Tuahtail a Agnew (1992) je Milliken přesvědčena, že cílem autorizovaných subjektů je vtisknout posluchačstvu předávaný **obsah**, aby ho posluchačstvo přijalo za svůj, aby se obsah přetavil v **obecně přijímaný názor** („common sense") o „existenci a vlastnostech různých fenoménů a o tom, jak veřejní činitelé mají jednat v jejich prospěch a jejich jménem" (Milliken, 1999: 229).

Tento obsah má být vtisknut posluchačstvu **způsoby**, které definuje opět diskurz. Tím, že diskurzy způsoby definují, ulehčují subjektům úsilí spojené s hledáním vhodné formy, jak postupovat, aby obsah padl na úrodnou půdu. Milliken (1999) tyto způsoby označuje termínem „knowledgeable practices", tedy zasvěcené praktiky. Ty „činí logickými a vhodnými nejrůznější druhy zásahů, usměrňující techniky a praktiky a jiné způsoby implementace diskurzivně konstruované analýzy [světa]" (Milliken, 1999: 229).

Obsahem, který autorizované subjekty předkládají posluchačstvu, je „space of objects", tedy **prostor objektů**. Ten se má stát součástí obecně přijímaného názoru. Jinými slovy posluchačstvo má určitým způsobem, tedy prostřednictvím zasvěcených praktik, od autorizovaných subjektů nabýt obecně přijímaného názoru o existenci prostoru objektů a jeho vlastnostech. Tento vštěpovaný obraz světa se pak zdá být přirozeným a správným popisem reality (Milliken, 1999) a za takový ho má posluchačstvo i přijmout. Produkováním určitého obecně přijímaného názoru dochází zároveň k „omezování eventuální rezistence mezi širším publikem" (Milliken, 1999: 237) a snižuje se tak šance jiných konkurenčních diskurzů na úspěch.

Milliken (1999) **objekty**, které jsou produkovány, explicitně dělí na **místa a skupiny**. Místa odrážejí sociální prostor jako takový, skupiny spíše činitele, ať už lidské nebo jiného charakteru. Místa i skupiny jsou nejen produkovány, ale i organizovány, kontrolovány, usměrňovány k určitému chování i likvidovány (Milliken, 1999).

Milliken (1999: 232) tvrdí, že „jeden text nikdy nekonstruuje pouze jednu věc". Jinými slovy v jednom lingvistickém výstupu se nenachází pouze jeden objekt, ale více objektů. Vytváří se tak „**prostor objektů**" (Milliken, 1999: 232), tedy určitá množina objektů. Tento koncept

[32] Pro zjednodušení je dále v textu užíváno pouze označení posluchačstvo.
[33] Posluchačstvo lze označit za produkt diskurzu, který má vztahový charakter: autorizované subjekty k němu mluví a/nebo vůči němu jednají.

zohledňuje rovněž již v tomto textu zmíněná strukturalistická teorie jazyka z pera de Saussure, který říká, že „jazyk je fenoménem, který vpisuje a umisťuje objekty do prostoru, právě tak, jako je tomu na mapě“ (Antonsich, 2000: 4). Objekty jsou vůči sobě navzájem v určitém vztahu, což znamená, že množina objektů vykazuje určité uspořádání. Objekty jsou určitým způsobem strukturovány, nejčastěji hierarchicky (Milliken, 1999).

Milliken poukazuje na to, že prostory objektů konstruované různými lingvistickými výstupy lze **komparovat** (Milliken, 1999). Komparací lze odhalit jednak odlišné složení množiny objektů, jednak jejich rozdílné uspořádání.

Produktivita diskurzu je a priori pozitivně definována, tedy tíhne ke zkoumání toho, co je vyprodukováno. Zde je na místě opatrnost, protože je potřeba mít na paměti i to, co **produkováno není**: „[D]iskurzy […] fungují tak, že definují a umožňují, ale také umlčují a vylučují, například tím, že omezují představitele veřejného života a experty na určité skupiny a ne na jiné, vštěpují určitý obecně přijímaný názor, ale činí jiné způsoby hodnocení bezvýznamnými, v praxi nerealizovatelnými, nevhodnými nebo jinak diskvalifikovanými“ (Milliken, 1999: 229). Diskurzy „operacionalizují určitý ‚**režim pravdy**‘ a vylučují jiný“ (Milliken, 1999: 229). Režim pravdy spočívá v autorizaci určitých subjektů, aby mluvily a konaly, a to určitým způsobem, o určitých objektech (místech a lidech) vůči určitému publiku, a tak mu vštěpovaly určitý obecně přijímaný názor. Jinými slovy cílem diskurzu je prosazení předávaného obsahu, tedy prosazení, zafixování, vštípení režimu pravdy (Milliken, 1999). Režim pravdy souvisí s perspektivalismem (Ó Tuathail, 1996), neboť režim pravdy odpovídá pravdě definované autoritou. Jde o určitý pohled na věc, v jehož optice jsou autorizovány určité subjekty a ne jiné, tyto subjekty mají aplikovat určité způsoby a ne jiné, mají prezentovat určitý prostor objektů a ne jiný, před určitým posluchačstvem a ne jiným.

Při prosazování režimu pravdy je třeba se vypořádat jak s vnějšími aspekty, tak vnitřními aspekty. Vnější aspekty jsou dány existencí řady diskurzů: „Vnější omezení určitého diskurzu je dáno jinými diskurzy“ (Doty, 1996: 6). Diskurzy si tedy navzájem konkurují. Zároveň žádný z diskurzů není uzavřený, každý je „otevřený, ze své podstaty nestabilní a vždy v procesu artikulace. […] Je to přelévající se a neukončený charakter diskurzů, který otvírá prostor pro změnu, nespojitost a obměnu“ (Doty, 1996: 6). Diskurzy jsou tedy proměnlivé a ve skutečnosti historicky podmíněné (Milliken, 1999). Vnitřní aspekty, které mohou ztěžovat vštípení režimu pravdy, jsou neseny vnitřní proměnlivostí článků diskurzu, tedy autorizovaných subjektů a zejména posluchačstvem.

Alfou a omegou úspěšného prosazení předávaného obsahu je jeho přijetí u posluchačstva, tedy aby se obsah stal součástí obecně přijímaného názoru. Přestože je posluchačstvo také produkováno, tedy diskurz určuje, u jakého posluchačstva by autorizované subjekty mohly se sdělovaným obsahem nejvíce uspět, jeví se jako nejméně předvídatelným a nejméně jistým prvkem v režimu pravdy.

Milliken (1999: 242) počítá s tou situací, že předávaný obsah u posluchačstva narazí na určitý „odpor vyvolaný artikulací a operacionalizací diskurz[u]“. Úsilí autorizovaných subjektů tedy nemusí být vždy úspěšné (Milliken: 1999). Proto mluví o tom, že diskurzy mají otevřený nejasný konec, vykazují nestabilitu. Zjednodušeně lze říci, že buď bude předávaný obsah přijat, nebo zcela či zčásti odmítnut. Odmítnutí, tedy že předávaný obsah se setká s odporem, vede k tomu, že se posune do nových dimenzí, do nových vztahů (Milliken, 1999). Posun do nových dimenzí znamená, že autorizované subjekty se snaží předávaný obsah s jistými obměnami opakovaně předat posluchačstvu. Pozměněn může být nejen obsah, ale také praktiky, tedy způsob předávání obsahu.[34] Do obojího se přitom promítá víra autorizovaných subjektů v to, že obsah ve své pozměněné podobě, předávaný případně též pozměněným způsobem, bude již posluchačstvem přijat. Pozměněno může být ale také i posluchačstvo.

[34] Například může jít o změnu struktury pravidelného projevu nebo nahrazení psaného lingvistického výstupu mluveným, což lze považovat za zásadní obměnu praktik.

Autorizovaný subjekt se může obracet k více či méně odlišné struktuře posluchačstva. Změny mohou doznat i autorizované subjekty: ty, které diskurz artikulovaly často, mohou být upozaděny a naopak. Jde o reprodukci nebo reartikulaci diskurzu (Milliken, 1999; Ó Tuathail a Agnew, 1992). Reartikulací se původní diskurz více či méně změní. Diskurzy tedy nejsou stabilní, neměnné, mají otevřený konec.

Kol reprodukcí diskurzu přitom může být řada. Tím je do otázky diskurzu zapojeno hledisko času. Dokonce lze tvrdit, že je to spirála bez konce, která se dále roztáčí. Otáčivý moment jí přitom dodává míra přijetí či nepřijetí předávaného obsahu posluchačstvem, tedy realita, praxe. Na míru přijetí či nepřijetí zase reagují autorizované subjekty a tak dále. Výstižný je termín „play of practice", tedy hra praxe (Ashley, 1989; Doty, 1997). [35] Jde o hru nebo drama, které je určováno realitou, praxí, tedy přijetím nebo nepřijetím předávaného obsahu. Nicméně i v případě úspěšného předání obsahu je reartikulace nutná, aby, například v souvislosti s měnícími se okolními podmínkami a/nebo ve spojení s prosazujícím se jiným konkurenčním diskurzem, posluchačstvo nadále přijímalo předávaný obsah. Obsah je potřeba neustále vštěpovat, ať už naráží u posluchačstva na odpor, nebo je přijímán. Prosazení obsahu je tedy neustálou prací: musí být stále artikulován a přeformulováván.

Reartikulace diskurzu se projevuje v pravidelných nebo nepravidelných lingvistických výstupech. U pravidelných výstupů se reprodukce diskurzu pro jejich pravidelnost jeví jako zřejmější: určitý lingvistický výstup se pravidelně opakuje za tím účelem, aby autorizované subjekty vštípily určitý obsah posluchačstvu, případně jeho akceptaci u posluchačstva udržovaly.

Milliken říká, že diskurz nejen produkuje objekty, ale také je organizuje, kontroluje, usměrňuje k určitému chování a i likviduje (Milliken, 1999). Diskurz podle ní tedy nezůstává pouze u produkování. Produkování objektů je totiž základní podmínkou pro to, aby s nimi mohlo být dále nakládáno.

Vyprodukované, zkonstruované objekty jsou **organizovány**. Organizování objektů je spojeno s přehledností, s možností je **kontrolovat**. S odkazem na Derridu (1981) Milliken (1999: 229) tvrdí, že „diskurzy jsou většinou strukturovány prostřednictvím dvojic protikladů [...], které mají daleko k tomu, aby byly neutrálními, které zakládají mocenský vztah tím, že jeden prvek dvojice je upřednostňován". Upřednostňováním jednoho článku z dvojice dochází k jiné formě organizování objektů, a to k uspořádání do protikladné dvojice **my versus oni**. Preference jednoho článku z protikladné dvojice zároveň určuje, jakým směrem se má ubírat **usměrňování** objektů („discipline"), o kterém mluví Milliken (1999). Jde o usměrňování k určitému chování. Likvidování či **ničení** objektů (Milliken (1999) lze považovat za extrémní formu nakládání s objekty, které na jedné straně stojí proti produktivitě diskurzu jako takové, na druhé straně zapadá do přesvědčení o relativní nestabilitě a reprodukci diskurzu, protože ničením určitých objektů se otevírá možnost produkování jiných.

Pokud jde o konkrétní metodologickou uchopitelnost produkovaného prostoru objektů (Milliken, 1999), nabízejí se pro jeho výzkum **mentální mapy**. Produkování objektů odpovídá konstruování mentální mapy. Zcela obecný koncept mentálních map vychází z tvrzení, že „[m]entální mapu si na základě svých osobních zkušeností konstruuje každý lidský jedinec. Mentální mapa představuje ‚soukromý model' světa [...]" (Waisová et al, 2007: 41). V oblasti mezinárodní politiky má koncept mentálních map svůj původ v přístupu

[35] Milliken považuje „play of practice" za součást trojice teoretických východisek pro zkoumání diskurzu v mezinárodních vztazích a uvádí, že „play of practice" umožňuje zkoumat nejen „snahy [...] o zafixování dominantních významů, ale také [...] alternativních diskurzů, které jsou vyloučeny nebo umlčeny hegemonickým, [tedy dominantním] diskurzem [...], a jak tyto alternativní diskurzy fungovaly nebo fungují, možná i jako rezistence vůči dominantní vědomosti či moci" (Milliken, 1999: 230).

Harolda a Margaret Sproutových k analýze zahraniční politiky. Ti se v 50. a 60. letech 20. století distancují od zkoumání zahraniční politiky na úrovni státu a zaměřují se na jednotlivce, který činí rozhodnutí (decision-maker) v oblasti zahraniční politiky. Ze spíše abstraktní úrovně národního zájmu se posouvají směrem ke konkrétnější úrovni jednotlivce.

Z přístupu Sproutových pak v jednom ze svých konceptů vychází geograf Peter Gould (Gould, 1973; Gould a White, 1985). Operuje v něm s termínem mentální mapa[36] a říká, že „[n]a ‚mentální mapu' lze pohlížet jako na součást ‚souboru přesvědčení' určité osoby; [jde o] více či méně integrovaný celek přesvědčení určité osoby o jejím fyzickém a sociálním prostředí" (Criekemans a Duran, 2011: 19). Peter Gould a Rodney White (1985) sice tvrdí, že mentální mapy by mohly hrát důležitou úlohu v lepším porozumění chování osob, které činí politická a vojenská rozhodnutí, ale dále tuto svou tezi nerozpracovávají.

Byl to v roce 1980 americký politolog a historik zabývající se diplomacií Alan K. Henrikson, který se pokusil dále operacionalizovat koncept mentálních map v oblasti analýzy zahraniční politiky (Criekemans a Duran, 2011: 19). Henrikson se výslovně odkazuje na dílo Sproutových[37] a „své úvahy začíná neo-Sproutovským výrokem: ‚Státníci reagují na [dění ve] světě tak, jak jej vnímají a představují si – což nemusí [odpovídat tomu] […], jaký svět ve skutečnosti je' (Henrikson, 1980: 495)" (Criekemans a Duran, 2011: 20).

Henrikson (1980: 498) definuje mentální mapy jako „uspořádanou ale stále se uzpůsobující strukturu myšlení – lze ji případně chápat jako proces – vůči níž určitá osoba získává, kóduje, ukládá, vybavuje si, přeskupuje a aplikuje, v myšlenkách nebo v činech, informace o svém rozsáhlém geografickém prostředí, buď o jeho části, nebo o celku". Jak je patrné z definice, Henriksonovi jde o **geografické mentální mapy** jakožto „koncepční nástroj pro analýzu zahraniční politiky" (Da Vinha, 2012: 12). Je přesvědčen „že mentální mapa umožňuje lépe porozumět tomu, jak jednotlivci dojdou k chápání prostorových vztahů, které jsou součástí zahraničněpolitické praxe" (Da Vinha, 2012: 12). „Důležitější než znát názvy, polohu a velikost států je [totiž] to, abychom si uvědomili, do jakých prostorových procesů jsme zapojeni. Získání tohoto ‚smyslu pro geografii' je záležitost komplexní […]. Geografie znamená mnohem více než teritorium; dokonce i pojetí […] [teritoria] se neustále mění. […] I vzhledem k tomuto stále více proměnlivému kontextu je koncept mentálních map vhodný pro výzkum mezinárodních vztahů. Jednou z jeho hlavních silných stránek je ta, že nám umožňuje okamžitě rozpoznat vágní a proměnlivý charakter prostředí, v nichž státníci jednají" (Henrikson, 1980: 504–505).

Protože mentální mapy ze své podstaty zůstávají nevyřčeny, předkládá Henrikson dva způsoby, jak je lze analyzovat.[38] První spočívá v odpovědi na to, „jak […] osoby, které činí [zahraničněpolitická] rozhodnutí, vidí své okolí, a co o něm říkají" (Criekemans a Duran, 2011: 20). Henrikson (1980) tento koncept označuje pojmem **geografická mysl** (geographic mind)[39]. Jejím „cílem je prostřednictvím pečlivé analýzy jazyka (jak vizuálního, tak verbálního) použitého ve veřejných projevech, diplomatických nótách, textech smluv,

[36] „Nicméně termín ‚mentální mapy' není nový. Ve 20. letech 20. století použil tento termín v jedné ze svých sci-fi spisovatel J. B. Priestly. Na začátku 60. let byl koncept ‚mentálních map' použit jako obecný termín, který se vztahoval ke kartografickému vyjádření kolektivní představy lidí o tom, ‚kde by chtěli žít' (‚přání v oblasti bydlení'). Byl to tento druh výzkumu, který geografům naznačil, že existuje vliv jazyka, kultury, věku a politického a náboženského přesvědčení na formování ‚společných představ' o prostředí. […] Počínaje 70. léty začal být pojem ‚mentální mapy' chápán v mnohem širším slova smyslu (Gould 1973, Gould 1991)" (Criekemans a Duran, 2011: 19).

[37] Henrikson deklaruje, že mentální mapy osob činných v politice nejsou vůbec novým předmětem výzkumu, a vyzdvihuje přínos Sproutových, kteří zřejmě jako první aplikovali pojetí subjektivního prostředí v oboru mezinárodních vztahů (Henrikson, 1980).

[38] Pokud jde o pozici výzkumníka, Henrikson nepřipouští, že by výzkumník mohl sám ovlivňovat pozorování (Criekemans a Duran, 2011).

[39] Protože se jedná o představy či plány, Henrikson též pro označení geografické mysli užívá termíny plánování zahraniční politiky (foreign policy planning) nebo ideologie (ideology) (Henrikson, 1980).

kartografických přílohách a tak podobně, určit klíčové geografické koncepty a s nimi spojené představy, které [zahraničněpolitičtí] představitelé více či méně vědomě zapojují do formování, vedení a ospravedlňování zahraniční politiky“ (Henrikson, 1980: 509). Ve prospěch tohoto způsobu analýzy mentálních map mluví podle Henriksona ten argument, že „prostorově-geografické pojmy se velmi často objevují v zahraničněpolitických textech. [To] nasvědčuje tomu, že […] [geografická] mysl osoby, která činí rozhodnutí, nabývá často konkrétní podoby tímto způsobem“ (Henrikson, 1980: 508–509). Jádrem geografické mysli jsou přitom tak zvané plány představ (image-plans). Ty odrážejí tu skutečnost, že „zahraniční politika určité země vychází z již dříve v představách zformulovaných prostorových vzorců o světě a místě, které daný národ zaujímá na této větší ‚šachovnici‘“ (Henrikson, 1980: 515–516). Jde o určité velké strategie a velké modely (Da Vinha, 2012). Jako nejlepší způsob k identifikování geografické mysli Henrikson doporučuje využít metody intelektuální historie a obsahové analýzy (Da Vinha, 2012).

Druhým způsobem je výzkum toho, co osoby, které činí zahraničněpolitická rozhodnutí, dělají v praxi (Criekemans a Duran, 2011). Henrikson jej nazývá **geografické pole** (geographic field).[40] To spočívá v analýze „prostoru, který jedinec kreslí svým pohybem, když vykonává své různé profesní a sociální role […] (například oficiálními cestami) […]. [T]ak je možné zachytit geografické chování [daného jedince]“ (Da Vinha, 2012: 12). Henrikson sám říká, že „takovéto ‚itinerářové mapy‘ samy o sobě samozřejmě nejsou mentálními mapami, ale spíše ukvapenými ‚náčrty‘“ (Henrikson, 1980: 510–511). Pokud jde o jejich výzkumnou hodnotu, lze z nich vyvodit určité obecné trendy, ale jinak je značně obtížné vyvodit na jejich základě nějaké nosné závěry. Navíc oficiální zahraniční cesty nemají už takovou váhu a význam v době, která nabízí řadu přímých komunikačních možností. Často lze cesty do zahraničí zkoumat pouze v kvantitativních intencích, čímž může docházet k tomu, že je málo pozornosti věnováno politické váze, kterou daný jedinec připisuje určitým zemím. Analyticky viděno je každá cesta na stejné úrovni (Criekemans a Duran, 2011).

Criekemans a Duran (2011), kteří jako jedni z mála autorů Henriksonův koncept aplikují, označují výzkum mentálních map pojmem kognitivní geopolitika a považují ho za „jeden z klíčových konceptů kognitivního behaviorismu“ (Criekemans a Duran, 2011: 3). Zároveň uvádějí, že metodologicky tato oblast ještě zcela nevykrystalizovala. To je jednak příčina, jednak důsledek skutečnosti, že pouze ve velmi málo případech[41] byl koncept mentálních map aplikován v oblasti analýzy zahraniční politiky. Někteří autoři z oboru mezinárodních vztahů se alespoň ve svých pracích na mentální mapy odkazují[42] (Criekemans, 2009; Criekemans a Duran, 2011) a doceňují význam mentálních map: „Mentální mapy skýtají […] užitečný obraz o způsobu, jímž osoby, které činí zahraničněpolitická rozhodnutí, přiznávají subjektivní význam nebo ‚hodnotu‘ svému prostředí. Představují jednu z mála cest, jak hlouběji proniknout do světa subjektivního vnímání a hodnocení ‚proměnných spojených s prostředím‘ […]“ (Criekemans a Duran, 2011: 22).

2.3.4 Operacionalizace provedeného výzkumu

Výzkum, jehož výsledkem je tato dizertační práce, byl proveden v duchu **sociálního konstruktivismu**, který je přesvědčen, že realita neexistuje nezávisle na člověku, ale je sociálně konstruována (Kratochvíl, 2009).[43] Protože předmětem výzkumu jsou oficiální

[40] Kromě pojmu geografické pole tento koncept Henrikson také nazývá vedení diplomacie (conduct of diplomacy) nebo prostor chování (behaviour-space) (Da Vinha, 2012), „protože se jedná o prostor generovaný určitou aktivitou“ (Henrikson, 1980: 517).
[41] Například Walker (2000).
[42] Například Boulding (1991).
[43] Nejde přitom o extrémní verzi tohoto tvrzení, ale spíše o jeho umírněnější výklad, který Fairclough (2014: 383) s odvoláním na Sayera (2000) označuje za pohled realisty sociálního konstruktivismu než idealisty. „Realista by tvrdil, že ačkoli jsou aspekty sociálního světa jako společenské instituce

projevy nejvyšších představitelů církve, jde o **geopolitiku náboženství** (Sturm, 2013) a v Ó Tuathailově (1999) terminologii o **praktickou geopolitiku**. Vzhledem k tomu, že šlo o osobně pronesené projevy, je naplněna základní premisa kritické geopolitiky, a to přítomnost lidského faktoru a diskurzivní praxe (Ó Tuathail a Agnew, 1992).

Následující text zcela konkrétně prezentuje, jak provedený výzkum aplikuje aspekty operacionalizace výzkumu dle Milliken a pomocí mentálních map.

Provedený výzkum lze dle kategorizace Milliken (1999) zařadit mezi **zahraničněpolitické studie**, přičemž je zkoumána pouze produktivita diskurzu, nikoli jeho praktické dopady. Výzkum se zabývá **dominantním diskurzem** katolické církve. Kdo je v zahraničněpolitických otázkách dominantním diskurzem autorizován jako mluvčí či pisatel, lze stanovit na základě hierarchičnosti církve a jejích norem, zejména Kodexu kanonického práva (1994) a apoštolské konstituce Pastor bonus (Jan Pavel II., 1988), která se týká římské kurie, jakožto papežova aparátu (Kodex kanonického práva, 1994, kánon 360). Analogicky k osobám, které se podílejí na tvorbě zahraniční politiky v jednotlivých státech, je do výzkumu této dizertační práce zahrnuta trojice nejvyšších představitelů církve, kteří mají co do činění se zahraničněpolitickými záležitostmi a které lze v Ó Tuathailově a Agnewově terminologii označit za státnické intelektuály (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Zároveň je tím naplněn požadavek Milliken, aby byl diskurz zkoumán na základě lingvistických výstupů různých osob (Milliken, 1999). Předně se jedná o **papeže**, který je spolu s biskupským sborem, jehož je hlavou, „nositelem nejvyšší a úplné moci nad celou církví“ (Kodex kanonického práva, 1994, kánon 336). Dále je to **státní sekretář** (Jan Pavel II., 1988, č. 40), jehož funkce je srovnatelná s postem předsedy vlády: „Jakožto první papežův spolupracovník ve věci řízení univerzální církve je kardinál státní sekretář tím, kdo je předně odpovědný za diplomatickou a politickou činnost Svatého stolce“ (Segreteria di Stato, 1998). Funkce **sekretáře pro vztahy se státy** (Jan Pavel II., 1988, č. 45–47) odpovídá ministru zahraničních věcí.

Způsoby, které mají subjekty autorizované dominantním církevním zahraničněpolitickým diskurzem implementovat, lze dovodit ze samotné implementace. Vzhledem k prostředkům, kterými katolická církev jako soft power (Sekerák, 2012) disponuje, se jedná o způsoby diskurzivního charakteru, tedy ve smyslu Ó Tuathailova „doing discursively“ než „doing“. Jde o nejrůznější pravidelné či příležitostné lingvistické výstupy: projevy, poselství, pozdravy, prohlášení a další. Diskurzivní obsah mají též cesty, které papež, státní sekretář a sekretář pro vztahy se státy podnikají. Náplní programu návštěv různých míst jsou totiž opět lingvistické výstupy.

Protože diskurzy jsou „souborem schopností, které vytvářejí určitou základnu nebo zázemí (background capabilities) a které jsou sociálně aplikovány […], jsou to sociální systémy významů“ (Milliken, 1999: 233), není možné je vyvodit a zkoumat na základě „pouze jednoho, ač určitého ‚klíčového‘ textu. Jediný text nemůže být považován za ten, který empiricky hovoří ve prospěch argumentů o diskurzu jako sociálním pozadí pravidelně aplikovaném různými jednotlivci a skupinami“ (Milliken, 1999: 233). Je tedy třeba zkoumat soubor textů nebo jiných lingvistických výstupů. Toto je zároveň i základní předpoklad diskurzivní analýzy,

---

koneckonců sociálně konstruovány, pokud jsou zkonstruovány, pak jsou realitou, která má vliv a limituje […] ‚diskurzivní‘ konstrukci […] [světa]. […] Je třeba rozlišovat ‚konstrukci‘ od ‚konstruktů‘ […]: můžeme […] [diskurzivně] konstruovat (předkládat, představovat si atd.) sociální svět určitým způsobem, ale zda naše […] konstrukty budou mít vliv na změnu […] konstrukce [světa], záleží na různých faktorech spojených s kontextem – včetně podoby, jakou sociální realita již má, kdo ji konstruuje a tak dále“ (Fairclough, 2014: 383). Realita je tedy sice diskurzivně konstruována, ale není konstruována pouze diskurzem, tedy lingvisticky, a pouze jedním diskurzem. Je zde totiž ještě řada dalších sociálních struktur a sociálních praktik: jazyk je pouze jednou ze sociálních struktur a řád diskurzu pouze jednou ze sociálních praktik (Fairclough, 2014: 380).

protože lingvistický výstup dává význam jiným výstupům a zároveň je jeho význam jinými výstupy utvářen (Beneš, 2008).

Proto je v rámci provedeného výzkumu analyzován soubor 182 lingvistických výstupů.[44] Jedná se o projevy, tedy lingvistické výstupy, které byly verbálně proneseny.[45] Vždy je zkoumána jejich písemná podoba. Drtivá většina z nich je přístupná na oficiálních stránkách Svatého stolce www.vatican.va. Pokud některé lingvistické výstupy, které jsou součástí zkoumaného **korpusu**, na webu Svatého stolce zveřejněny nejsou, přičemž jde o projevy z počátku 90. let, byla jejich plná verze dohledána v deníku L'Osservatore Romano,[46] který zásadní projevy papeže a jiných čelních církevních představitelů přetiskuje. Analyzována přitom byla, pokud to bylo možné, verze v původním jazyce,[47] většinou v italštině, tedy nikoli v překladech, které jsou ovšem také na oficiálních stránkách Svatého stolce k dispozici.

Kritériem pro zařazení lingvistických výstupů do analyzovaného korpusu je jejich **zahraničněpolitický** aspekt. Ačkoli byly vybírány lingvistické výstupy se zahraničněpolitickými prvky, zkoumané výstupy zároveň ve větší či menší míře obsahovaly teologické argumenty (Kratochvíl a Doležal, 2015). Církev nevydává dokument, který by svým obsahem byl srovnatelný s dokumentem typu koncepce zahraniční politiky.[48] Linie zahraniční politiky katolické církve je tedy třeba hledat v různých lingvistických výstupech se zahraničněpolitickým aspektem.[49]

Dle Faircloughova (2001, 2014) modelu sestávajícího ze sociální struktury, řádu diskurzu a sociální události je v případě zkoumaného korpusu projevů široké spektrum možností, které nabízí jazyk, konkrétně převážně italština, zúženo s ohledem na výstup, tedy lingvistický výstup (projev nebo text), jakožto společenskou událost (social event), zaprvé tím, že se jedná o ústní projev (žánr), zadruhé tím, že jde o zahraničněpolitický diskurz církve (diskurz) a zatřetí způsobem užívání jazyka (stylem), který je vlastní konkrétním nejvyšším představitelům církve.

Papeži lze přiznat klíčovou roli v tvorbě zahraniční politiky v rámci katolické církve, protože papež disponuje více méně absolutní mocí „popisovat, prezentovat, interpretovat a přisvojovat" (Ó Tuathail a Agnew, 1992: 195–196). První skupinu **papežových** projevů, které jsou součástí zkoumaného korpusu, tvoří **pravidelné** výstupy. Pravidelné projevy lze ještě ve větší míře než nepravidelné chápat jako projev úsilí o dosažení rezonance či common sense u publika (Ó Tuathail a Agnew, 1992; Milliken, 1999), o vštípení publiku prezentovaný obraz světa. Jde o projevy Urbi et Orbi, které papež pronáší o Velikonocích a Vánocích předtím, než udělí „městu a světu" požehnání nazývané právě Urbi et Orbi,[50] a o projevy

[44] Přehled projevů je uveden v seznamu Literatury a použitých zdrojů.
[45] Verbálně přednesené projevy bývají obvykle zachyceny vizuálně, tedy písemně, a to buď už předem, kdy jsou projevy čteny, nebo poté, když je jejich přepis (a často i oficiální překlad do více světových jazyků) zveřejněn.
[46] Redakce L'Osservatore Romano figuruje mezi institucemi spojenými se Svatým stolcem.
[47] Dr. Evangelos Fanoulis ve svém semináři konaném na Metropolitní univerzitě Praha 8. 3. 2016 připomněl Faircloughův požadavek, aby se, pokud je to možné, analyzovaly lingvistické výstupy v jejich původním znění, tedy nikoli jejich překlady.
[48] Tuto skutečnost lze považovat za jeden z argumentů, že se jedná o aktéra mezinárodních vztahů, který nenaplňuje obvyklé charakteristiky státu, ale o nestátního aktéra, v tomto případě o církev jakožto mezinárodní nevládní organizací.
[49] Pokud by takový dokument obsahující koncepci zahraniční politiky církví byl pravidelně či nepravidelně vydáván, bylo by možné jej například využít ke komparaci mentální mapy, která je konstruována tímto dokumentem, a mentální mapy vzniklé na základě analýzy zahraničněpolitických výstupů. Absence takového dokumentu bohužel toto znemožňuje.
[50] „Urbi et Orbi je ceremonie, která se odehrává zpravidla dvakrát do roka, a to na Boží hod velikonoční a Boží hod vánoční. Papež v poledne vystupuje na balkón (prostřední lodžii) baziliky sv. Petra ve Vatikánu. Ceremonie je veřejně přístupná, proto na Svatopetrském náměstí bývají shromážděni posluchači, obvykle z nejrůznějších částí světa. Ceremonie je též mediálně pokryta, včetně přímých

k diplomatickému sboru akreditovanému u Svatého stolce, které papež pronáší při lednovém pravidelném setkání s diplomatickým sborem.[51] Druhou skupinu projevů tvoří **papežovy nepravidelné** lingvistické výstupy. Klíčem pro jejich výběr spočívá v jejich určení pro **mezinárodní půdu**. Šlo zejména o projevy přednesené na půdě OSN, FAO, Rady Evropy, KBSE/OBSE, institucí EU, NATO a jiných.

Podobně jako u papeže jsou pravidelně pronášenými projevy **státního sekretáře** projevy k diplomatickému sboru akreditovanému u Svatého stolce. Lingvistické výstupy **sekretáře pro vztahy se státy** pravidelnost nevykazují. Druhým klíčem jsou tedy, podobně jako v případě papežových nepravidelných výstupů, jak v případě státního sekretáře, tak sekretáře pro vztahy se státy, výstupy určené pro **mezinárodní půdu**, tedy projevy přednesené před obdobnými institucemi jako v případě papeže.

Zkoumány byly projevy z období 1990–2015. Lingvistické výstupy tak pokrývají druhou polovinu pontifikátu Jana Pavla II. (1990–2005), pontifikát Benedikta XVI. (2005–2013) a první roky pontifikátu současného papeže Františka (2013–2015). Tato skutečnost nabízí možnost komparace a vysledování určitého vývoje. Jinak řečeno časové rozpětí 25 let umožňuje odhalit proměnlivost diskurzu v rámci kol reprodukcí režimu pravdy (Milliken, 1999).

Přehled papežů, státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy, jejichž zahraničněpolitické projevy jsou součástí zkoumaného korpusu projevů, uvádí tabulka 1, která je součástí Přílohové části. Součástí korpusu projevů nejsou žádné projevy sekretáře pro vztahy se státy Mons. Gallaghera, neboť žádný z projevů pronesených do konce roku 2015 nenaplňuje předpoklady, aby se stal součástí zkoumaného korpusu projevů.

Za účelem odhalení hegemonie v dominantním zahraničněpolitickém diskurzu církve je zkoumáno, jaký **prostor objektů** (Milliken, 1999) tento diskurz **produkuje**, či jinými slovy jaký prostor objektů je konstruován, jaké objekty jsou uvedeny „na scénu“. Autorizovaným subjektům, posluchačstvu, způsobu předávání obsahu, tedy užívaným praktikám, ani míře přijetí předávaného obsahu posluchačstvem se výzkum nevěnuje.

Pro metodologickou uchopitelnost prostoru objektů se nabízejí **mentální mapy**, které subjekty autorizované diskurzem konstruují, a jejich komparace. Prostřednictvím mentálních map lze zároveň poukázat na hegemonii, tedy na zmenšování a zjednodušování světa. V případě tohoto výzkumu přitom šlo o „**geografickou mentální mapu**, tedy ty části mentální mapy, které odrážejí prostorové představy ve vztahu k moci“ (Kratochvíl a Hovorková, 2017: 80).

Pro operacionalizaci výzkumu mentálních map byl v provedeném výzkumu užit Henriksonův (1980) přístup k analýze geografické mentální mapy, a to **geografická mysl**, která je postavena na zkoumání lingvistických výstupů. Je to jeden ze způsobů konstruování mentální mapy a zároveň je jejím vyjádřením. Jde o způsob, který je zachytitelný, a tudíž ho lze zkoumat.

---

přenosů. Trvá cca 20–25 minut a sestává ze tří částí. První je projev, který je součástí zkoumaného korpusu projevů, druhou jsou blahopřání k Velikonocům či Vánocům, respektive pozdrav zvláště těm, kteří jsou na náměstí sv. Petra shromážděni, třetí je pak vlastní požehnání Urbi et Orbi, tedy požehnání ‚městu a světu‘. Projev a blahopřání jsou pronášeny v italštině, požehnání je latinsky (Halas, 2004). Kromě těchto pravidelných příležitostí je projev spojený s požehnáním Urbi et Orbi pronášen též nově zvoleným papežem bezprostředně poté, co dotyčný na balkóně baziliky sv. Petra poprvé předstoupí před veřejnost“ (Hovorková, 2016: 128). Do korpusu projevů je zařazen též projev Urbi et Orbi přednesený Janem Pavlem II. na prahu 21. století u příležitosti začátku roku 2000 (JP_21) a poté na jeho konci (JP_24).

[51] Do zkoumaného korpusu projevů byly zahrnuty také projev k diplomatickému sboru u příležitosti 80. narozenin Jana Pavla II. (JP_CD_12) a projevy k týmž posluchačům pronesené poté, co se úřadu ujal nový papež: Benedikt XVI. (B_CD_1) a František (F_CD_1).

Na tomto místě se ohledně mentálních map nabízejí dvě možnosti. První z nich je využít mapy, které sestavil již jiný výzkumník, druhou je pak jejich sestavení na základě vlastního výzkumu. Protože provedená rešerše publikované odborné literatury k tématu geopolitiky církve vedla k závěru, že mentální mapy církve dosud nebyly předmětem výzkumu, bylo nutné takové mentální mapy sestavit a zároveň je za účelem odhalení hegemonie podrobit kritické analýze.

Dílčím výstupem výzkumu je tedy **geografická mentální mapa**, kterou nejvyšší představitelé katolické církve prostřednictvím lingvistických výstupů se zahraničněpolitickým aspektem kreslí, v terminologii Milliken **prostor objektů** (Milliken, 1999), nebo jinými slovy **model nebo obraz světa**. V textu této práce pro mentální mapu konstruovanou nejvyššími představiteli katolické církve užíváno synonymum mentální mapa **církve**.

Vzhledem k tomu, že byla sestavována geografická mentální mapa, zásadní jsou mezi objekty **místa**, tedy prostor míst (Milliken, 1999). První otázka spočívá v tom, jaká místa figurují v mentální mapě církve. Tuto jejich prostou přítomnost lze označit jako inkluzi (Reisigl a Wodak, 2005). Vzhledem k tomu, že autorem mentální mapy jsou nejvyšší představitelé církve, tedy aktéra s náboženskou povahou, je třeba vzít v potaz dělení prostoru na transcendentní a imanentní. Imanentní prostor se dále dělí dle teritorializačního kritéria ve smyslu geografické přiřaditelnosti. Jeho východiskem je tvrzení, že za základní jednotku je považován stát. Vzhledem k tomu, že jednou z podmínek vzniku a existence státu je území (Druláková a Drulák, 2011), je stát, v pojetí moderního vestfálského národního státu, synonymem teritorializace (Ruggie, 1993). Teritorializace v pojetí této dizertační práce odpovídá geografické přiřaditelnosti ke státu.

Koncept reteritorializace vychází z přesvědčení, že „národní státy už nejsou jedinými suverénními teritoriálními aktéry. […] Vzestup supranacionálně a subnacionálně institucionalizovaných teritorií vede k […] reteritorializaci“ (De Busser, 2006: 301). Jako reteritorializace směrem nahoru je v této dizertační práci označováno zakreslení prostoru většího než jeden stát (například nadkontinentální celek jako Sever, kontinent, část kontinentu, supranacionální aktér, oblast zahrnující více států jako Balkánský poloostrov). Reteritorializací směrem dolů se rozumí prostor v rámci jednoho státu (například město nebo část státu), jak je patrné z následujícího celkového přehledu.

transcendentní prostor
imanentní prostor
- teritorializiace = stát
- reteritorializace
  - nahoru = větší celek než jeden stát
  - dolů = menší celek než jeden stát

Ve výzkumu jsou zohledňována místa, která vykazují kritický aspekt, tedy mají vztah k moci, jsou politizovaná, nebo jinak řečeno mají **politicko-nábožensko-prostorový** význam. Jako příklad lze uvést Betlém. Pokud v projevu figuruje jen v historickém příběhu jako místo, kde se narodil Kristus, pak ve výsledcích výzkumu reflektováno nebylo. Pokud ovšem bylo prezentováno například tak, že je jakožto Kristovo rodiště centrem Blízkého východu, pak už je politizováno a v mentální mapě figuruje.

Pro státy a reteritorializované jednotky je v této dizertační práci užíváno obecné označení subjekty, případně místa. Za účelem vyhodnocení byly subjekty přiřazeny k jednomu z kontinentů nebo k Blízkému východu podle klasifikace, kterou uvádí Ministerstvo zahraničních věcí ČR.[52] Rusko je v souladu s touto klasifikací řazeno jako celek do Evropy.

[52] Klasifikace je dostupná na oficiálních internetových stránkách Ministerstva zahraničních věcí www.mzv.cz v záložce Státy světa: http://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/index.html. Pro

Severní Ameriku tvoří Kanada, USA a Mexiko. Latinskou Amerikou se rozumí Střední a Jižní Amerika.

To, že určitá místa **jsou součástí** mentální mapy, už samo o sobě vypovídá o jejich **důležitosti**. V mentální mapě figurují, nejsou z mapy světa vymazána. Mezi nimi lze ovšem rozlišit **míru důležitosti**. Tu lze uchopit různě. V zásadě buď kvantitativně, nebo kvalitativně. **Kvantitativní** přístup může spočívat ve výsledcích obsahové analýzy, tedy kolikrát je dané místo v lingvistických výstupech zmíněno. Jinou možností kvantitativní měřitelnosti důležitosti by byl rozsah větných celků, které se danému místu věnují. Například počet slov, ať už ve větě, nebo v odstavci, která se ke zmínce daného místa nebo skupiny váží. **Kvalitativní** pohled může spočívat v posouzení, zda se jedná o místa a skupiny **blízké** nebo **vzdálené**[53]. Jako vhodný nástroj se zde jeví například predikátová analýza. Pokud jsou objekty označeny predikáty, tyto jim „vtiskují významné vlastnosti" (Milliken, 1999: 232). Predikáty z objektů explicitně nebo implicitně činí objekty nebo protiklady (Milliken, 1999).

Ve výzkumu je brán zřetel jak na onu základní důležitost, která je vyjádřena prostou přítomností míst v mentální mapě, tak na míru důležitosti. Při posuzování stupně jejich důležitosti je kombinován jak přístup kvantitativní, tak kvalitativní. Za účelem minimalizovat slabiny, které vykazuje jakákoli metoda, aplikované metody jsou co nejvíce triangulovány (Kratochvíl a Doležal, 2015).

Kvantitativní přístup byl aplikován tak, že šlo o modifikaci obsahové analýzy. Nebylo totiž evidováno, kolikrát je určitý subjekt uveden v lingvistických výstupech zkoumaného korpusu, ale v kolika lingvistických výstupech jsou jednotlivé subjekty zmiňovány. Pro ujasnění postupu lze uvést tento příklad: Svatá země se vyskytuje v patnácti zkoumaných lingvistických výstupech. Přítomnost Svaté země je tedy rovna patnácti, přičemž je zřejmé, že slovní spojení „Svatá země" nebo její synonyma, tedy v intencích standardní obsahové analýzy, jsou napříč zkoumaným korpusem zmíněny s velkou pravděpodobností více než patnáctkrát.

Součástí provedeného výzkumu ovšem není pouze to, jaká místa figurují v mentální mapě církve. Výzkum se ptá také po tom, **proč** církev tato místa do mentální mapy vsazuje, z jakých důvodů, jaké má pro zakreslení právě těchto míst motivy. Pro tuto otázku Wodak používá termín argumentační strategie. **Argumentační strategie** odpovídá na otázku, jakými argumenty se autorizované subjekty snaží ospravedlnit a legitimovat začlenění nebo vyloučení, preferenční zacházení nebo diskriminaci (Wodak, 2001).

Na základě **preliminárního výzkumu** projevů Urbi et Orbi papeže Benedikta XVI. a Františka[54], který předcházel realizaci vlastního výzkumu, jehož výsledkem je tato dizertační práce, bylo možné stanovit určité výchozí **kategorie**, které vystihují důvody, proč církev dané místo do mentální mapy zakresluje. Kategorie pak byly během vlastního výzkumu tříbeny v souladu s principem „grounded theory". Jde o přístup, který „spíše než [aby byl založen na] selektivním výběru dat podle *a priori* [stanovených] teoretických kategorií, formuluje teorii na základě dat a vytváří provizorní kategorizace prostřednictvím empirického výzkumu a abstrakce a porovnává na základě nových dat, zda jsou tyto kategorie vyhovující, a pokud je to nutné, reformuluje kategorie tak, aby odpovídaly empirii. Teorie se tedy vytváří z empirického výzkumu" (Milliken, 1999: 234). „Grounded theory" „nabízí odpověď na problém, se kterým se výzkumníci nutně setkávají při výzkumu diskurzu, a to kdy

zjednodušení dizertace používá pro všechny světadíly i Blízký východ označení kontinenty, ač Blízký východ není kontinentem jako takovým, ale regionem.

53 Ohledně vzdálených objektů jde s odkazem na dílo Van Leeuwena (Reisigl a Wodak, 2005) o upozadění (backgrounding), nebo jinými slovy o snížení důležitosti.

54 Jeho výsledkem je impaktovaný článek Papal Geopolitics: The World According to Urbi et Orbi (Kratochvíl a Hovorková, 2017) a z části také článek Františkova mentální mapa nedostatečné důstojnosti člověka konstruovaná projevy Urbi et Orbi (Hovorková, 2016).

přestat analyzovat texty. Analýza může být považována za dokončenou (validní), pokud při přidání nových textů a porovnání prostoru objektů, výzkumník důsledně shledává, že teoretické kategorie, které vytvořil, pro tyto texty fungují. Toto je také částečná odpověď na záležitost věrohodnosti diskurzivních analýz“ (Milliken, 1999: 234).

První kategorie spočívá v **prezentaci** místa. Vychází z identity teritoria[55] (identity of a territory), která „sestává z diskurzů a politik, které jsou používány, aby se odlišilo určité teritorium od ostatních tím, že se poukazuje na jeho specifickou identitu [Paasi, 2003: 476–478]“ (De Busser, 2006: 301).[56]

Podstatou této kategorie je odpověď na otázku, zda důvod pro zakreslení do mentální mapy je pozitivní nebo negativní. Protože autorem mentální mapy je církev jakožto aktér s náboženskou povahou, bylo v rámci této kategorie rozlišováno, zda tento důvod je náboženský nebo nenáboženský. Vznikla tak čtveřice možností: pozitivní náboženský, negativní náboženský, pozitivní nenáboženský a negativní nenáboženský důvod. Na základě těchto kritérií lze mluvit o čtveřici prostorů: prostor pozitivní náboženský, negativní náboženský, pozitivní nenáboženský a negativní nenáboženský. Tyto prostory lze pak slučovat jednak odhlédnutím od religiózního aspektu na pozitivní a negativní, jednak odhlédnutím od polarity prezentace na náboženský a nenáboženský.

Rozlišení, zda důvod pro zakreslení do mentální mapy má pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský nebo naopak negativní náboženský či negativní nenáboženský charakter, vzešlo zejména z preliminálního výzkumu, který kromě jiného hledal fenomény považované církví za pozitivní a za negativní, a byl u nich zároveň rozlišován jejich náboženský nebo nenáboženský charakter. Tyto čtyři důvody se staly čtveřicí kategorií, ke kterým pak ve vlastním výzkumu byla přiřazována jednotlivá místa.

Každá z těchto čtyř kategorií měla navíc ještě vnitřní podrobnější členění. U náboženského důvodu (a tedy prostoru) byl dále rozlišován důvod (a tedy i podprostor) zaprvé katolický, zadruhé křesťanský a zatřetí nekřesťanský, tedy obecně náboženský. Mezi pozitivně hodnocené katolické důvody patří představiteli církve uskutečněná nebo zamýšlená návštěva určitého místa,[57] návštěva Vatikánu vykonaná místními politickými či církevními představiteli,[58] navázání diplomatických styků se Svatým stolcem[59] a pozitivní role katolíků[60]. Pozitivní křesťanský důvod spočívá v pozitivní roli křesťanů[61]. K pozitivnímu obecně

[55] Identita teritoria je jednou z dimenzí konceptu teritoriální identity. Druhou dimenzí je teritoriální identifikace (territorial identification). Ta se váže k teritoriu, se kterým se lidé identifikují. Obě tyto dimenze jsou úzce propojeny (De Busser, 2006).

[56] Jako příklad identity teritoria, tedy odlišení určité jednotky od jiné, lze uvést situaci, kdy nějaký stát je označen za místo války. Je mu přiřčena válečná identita. Tím se daný stát odliší od ostatních států, které válkou sužovány nejsou. Ten samý stát může být označen za stát chudý, čímž je mu přiřčena ekonomická identita, kterou se opět odlišuje od těch států, které jsou klasifikovány jako bohaté.

[57] Jde například o slova papeže Benedikta XVI.: „[A]frický kontinent, který mě přijal s velkým nadšením a ochotou k naslouchání“ (B_8 (6)).

[58] Příkladem jsou slova Jana Pavla II.: „[N]edávná návštěva ‚ad limina‘ řady vietnamských církevních hodnostářů je slibným svědectvím“ (JP_2 (8)).

[59] Diplomatické styky se Svatým stolcem obecně pozitivně hodnotí například papež František slovy: „[V]ztahy, které vaše země udržují se Svatým stolcem, jsou prospěšné, jsou skutečně příležitostí dobra pro lidstvo“ (F_CD_1 (2)).

[60] Například jde o slova Jana Pavla II.: „[M]ilovaná katolická komunito v Albánii, která jsi zůstala věrná Kristovu evangeliu“ (JP_3 (6)).

[61] Příkladem jsou slova Jana Pavla II., že „ve vší spravedlnosti je třeba připomenout, že […] křesťané […] přispěli ke […] znovuobnovení demokracie ve střední a východní Evropě“ (JP_CD_16 (3)).

náboženskému důvodu patří přínosnost či příklad soužití náboženství[62] a respektování náboženské svobody[63].

Analogicky je vystavěn negativní náboženský prostor. Zaprvé jde o negativní katolický důvod. Tím je zejména náboženská diskriminace vůči katolíkům[64]. Podobně mezi negativní křesťanské důvody patří náboženská diskriminace křesťanů[65] a též neschopnost soužití mezi křesťany[66]. Negativním obecně náboženským důvodem je například pošlapávání náboženské svobody obecně[67] a nedařící se soužití mezi náboženskými denominacemi[68].

U nenáboženského prostoru byl rozlišován důvod (a tedy i podprostor) zvláště bezpečnostní, ekonomický, politický a jiný, tedy obecně nenáboženský a/nebo kombinace výše uvedeného. Pozitivní bezpečností důvod spočívá v dosaženém míru[69] nebo nastoupení cesty k němu[70]. Mezi pozitivní ekonomické důvody patří ekonomická prosperita místa[71] a integrace ekonomického charakteru[72]. Jako pozitivní důvod politického charakteru hodnotí církev obecně demokratizační kroky[73] nebo konkrétněji konání demokratických voleb[74], dále

[62] Například Albánie je Františkovými slovy „[v]ýmluvným svědectvím, že kultura setkávání je možná […], [p]řes rány, které utrpěla v nedávných dějinách, je to země charakterizovaná ‚pokojným soužitím a spoluprací mezi příslušníky různých náboženství'" (F_CD_3 (22)).
[63] Jan Pavel II. například pozitivně nahlíží známky náboženské svobody ve Vietnamu: „Chtěl bych povzbudit nenápadné projevy otevírání se, které se nedávno ukázaly také stran náboženské svobody" (JP_CD_1 (13)).
[64] Jako příklad lze uvést slova Jana Pavla II. ohledně Dálného východu, „kde žijí horlivé katolické komunity […]. Mnohé z nich, říkám to s hlubokou bolestí, jsou ještě dnes omezovány ve svých základních svobodách, jsou oběťmi nepřípustných diskriminací" (JP_CD_5 (3)).
[65] Jde například o slova Benedikta XVI. stran křesťanů na Blízkém východě, kteří trpí náboženskou diskriminací tak, že to papeže pohne k tomu, že nabízí pomoc: „Abych jim nabídl podporu a dal pocítit blízkost bratří ve víře, svolal jsem na nadcházející podzim mimořádné zasedání biskupského synodu o Blízkém východě" (B_CD_6 (8)).
[66] Implicitně to vyplývá například z výzvy Jana Pavla II. na adresu Severního Irska: „Kéž by se katolíci a protestanti této země respektovali, budovali společně mír a spolupracovali v každodenním životě" (JP_CD_7 (3)).
[67] Negativní hodnocení náboženské diskriminace obecně je patrné například ze slov Benedikta XVI.: „Bohužel v mnoha státech, také v těch, které mohou stavět na staletých kulturních tradicích, je náboženská svoboda daleko od toho, aby byla zajištěna, je naopak vážně pošlapávána, zvláště pokud jde o menšiny" (B_CD_2 (13)).
[68] To vyplývá například ze sugestivní otázky bez odpovědi kladené Janem Pavlem II.: „[J]ak si nevšimnout, s určitým smutkem, že věřící těchto tří náboženství [judaismu, křesťanství a islámu], které mají své historické kořeny na Blízkém východě, ještě mezi sebou plně nezjednali pokojné soužití právě tam, kde se [tato náboženství] zrodila?" (JP_EU_2 (2)).
[69] Jan Pavel II. například říká: „[S] uspokojením je třeba přivítat mírovou smlouvu […] mezi Etiopií a Eritreou" (JP_CD_13 (3)).
[70] To vyplývá například ze slov Benedikta XVI. na adresu subsaharské Afriky: „[P]odporuji úsilí v budování míru" (B_CD_9 (9)).
[71] Jan Pavel II. se v tomto smyslu implicitně pozitivně vyjadřuje na adresu Vietnamu, „jehož úsilí o ekonomickou otevřenost je podporováno" (JP_CD_3 (10)).
[72] Tato skutečnost je patrná například ze slov Jana Pavla II. ohledně Latinské Ameriky, kde „[…] nechybějí pozitivní aspekty. […] [E]konomická integrace si tam též razí svou cestu" (JP_CD_3 (14)). Nebo ohledně Evropy: „Bez pochyby je třeba mezi důvody k uspokojení zmínit postupující sjednocování Evropy, jejímž symbolem je nedávné přijetí jednotné měny stran dvanácti zemí" (JP_CD_14 (2)).
[73] Jan Pavel II. například v kontextu střední a východní Evropy říká: „Naštěstí nechyběly pozitivní skutečnosti. Střední a východní Evropa pokračuje na své cestě k demokracii, na níž se postupně osvobozuje z tíhy a pořádků totalitních režimů […]" (JP_CD_9 (2)).
[74] Například konání demokratických voleb v Chile a Brazílii dává Jan Pavel II. v podstatě za vzor pro ostatní země: „[D]emokratické volby, které se nedávno konaly v Chile a Brazílii, představují důležitou etapu na cestě jihoamerických národů k větší svobodě a demokracii, etapu, kterou ostatní musí ještě uskutečnit" (JP_CD_1 (11)).

sbližování rozdělených národů[75] nebo prosazení práva národů na sebeurčení[76]. Tyto pozitivní nenáboženské důvody lze doplnit o obecné pozitivní nenáboženské důvody, které nejsou jednoznačně přiřaditelné k výše uvedeným.[77]

Analogicky je pro církev negativním bezpečnostním důvodem jakýkoli konflikt či násilí, včetně terorismu[78]. Mezi negativní ekonomické důvody patří ekonomické problémy obecně,[79] konkrétně uvalené embargo,[80] chudoba[81] a hlad[82]. Pokud jde o negativní politické důvody, spatřuje je církev v politické krizi[83], ve vývoji směřujícím k zachování rozdělení národa[84] nebo k odpírání práva národů na sebeurčení[85] a v nerespektování základních lidských práv[86]. Dalším negativním nenáboženským důvodem je hodnotová krize[87] a přírodní katastrofy[88]. Oba tyto důvody nemají mezi pozitivními nenáboženskými důvody svou obdobu. Konečně v korpusu projevů se vyskytují další důvody, které nelze přiřadit k výše uvedeným, nebo se jedná o kombinaci či doplnění výše uvedených. Je možné je tudíž označit za obecně negativně nenáboženské.[89]

---

[75] Tato skutečnost vyplývá například ze slov Jana Pavla II., který říká: „Mám radost, že mohu také zmínit tolik očekávanou zprávu o zahájení přímého dialogu mezi představiteli dvou komunit na ostrově Kypr“ (JP_CD_14 (2)).

[76] To je zřejmé například ze slov Jana Pavla II. ohledně rozdělení Československa: „[Ch]těl bych podpořit dvě nové evropské země, které spatřily světlo světa 1. ledna: Českou republiku a Slovenskou republiku. Kéž pokojný charakter rozdělení bývalé České a slovenské federativní republiky, které je výsledkem přetrvávajícího dialogu, je dobrou předzvěstí pro rozvoj každého z obou nových států a pro kvalitu jejich vzájemných vztahů!“ (JP_CD_4 (8)).

[77] Jako příklad lze uvést slova papeže Františka, který říká: „S uspokojením […] vítám vůli Spojených států definitivně uzavřít věznici na Guantánamo“ (F_CD_3 (23)).

[78] Obecně to vyplývá například ze slov Jana Pavla II.: „Temnoty, které také před nedávnem zastínily lidskou rodinu […], když se vzalo za své tvrzení, že napětí mezi národy se vyřeší válkou, která rozsévá smrt“ (JP_3 (5)). Terorismus pak Jan Pavel II. označuje jako jednu z forem „zla, která skličují lidstvo“ (JP_31 (2)).

[79] To vyplývá například ze spojení, že „[f]inanční krize […] otřásla Asií” (JP_CD_10 (3)).

[80] Negativní hodnocení lze vyčíst například ze sugestivní otázky bez odpovědi, zda „[b]ude konečně po dlouhých letech embarga iráckému národu dopřáno radosti ze znovuobnovení normální existence“ (JP_12 (4)).

[81] Chudobu lze považovat za negativní jev například na základě sugestivních slov Jana Pavla II.: „[K]éž pro lhostejnost a zapomnění nezůstane nevyslyšený úzkostný křik chudých” (JP_5 (7)).

[82] Výmluvná jsou v této souvislosti například slova Benedikta XVI.: „Když se nyní obrátím k Africe, chtěl bych především znovu projevit své hluboké utrpení, když musím říci, že tváří v tvář děsivému procesí hladu a smrti, které pokračuje v Dárfúru, se zdá, že naděje je téměř poražena“ (B_CD_4 (6)).

[83] Negativní hodnocení politické krize vyplývá z důsledků, ke kterým by mohla vést a které církev považuje za negativní, například v tehdejším Zairu: „[Zair] prochází politickou krizí, která by se snadno mohla zvrhnout v nekontrolovatelnou občanskou válku“ (JP_CD_3 (12)).

[84] To vyplývá například z výzvy ohledně Kypru: „[…] [Ch]těl bych připomenout ostrov rozdělený od roku 1974: Kypr. Ještě nebylo nalezeno řešení. Nemůže být donekonečna udržována […] situace bránící obyvatelům, kteří jsou od sebe odděleni nebo zbaveni svého majetku, budovat svou budoucnost“ (JP_CD_7 (4)).

[85] To je patrné ku příkladu ze slov Jana Pavla II.: „Lidstvo naší doby, dopřej sluchu tak dlouho opomíjené touze utlačovaných národů jako národa palestinského, libanonského a kurdského“ (JP_3 (6)).

[86] Negativní konotaci lze vyvodit například ze spojení „vy, kteří jste utiskováni nespravedlností“ (JP_6 (5)).

[87] Negativní hodnocení hodnotové krize vyplývá například z této podmínky: „Ano, budoucnost Evropy bude proniknuta podivuhodnou duchovní vitalitou, pokud bude překonán hédonismus a rutinní materialismus“ (JP_2 (5)).

[88] V této souvislosti lze uvést například Františkovu prosbu: „Vzkříšený Ježíši, dodej útěchu obětem přírodních katastrof […]“ (F_1 (12)).

[89] Jako příklad lze uvést Madagaskar, „kde se zdá, že rukojmími hluboké politické, sociální a ekonomické krize trvající mnoho měsíců je celý národ, což se ještě dnes jeví jako znepokojující kombinace“ (JP_CD_3 (12)).

Náboženský prostor je pak tvořen místy, která církev do mentální mapy zakresluje z náboženského důvodu katolického, křesťanského nebo obecně náboženského, nehledě na to, zda tento důvod má charakter pozitivní nebo negativní. Obdobně v nenáboženském prostoru jsou místa, která figurují v mentální mapě církve z bezpečnostního, ekonomického, politického nebo jiného nenáboženského důvodu. Na pozitivní nebo negativní charakter není brán zřetel.

Do pozitivního prostoru patří místa, pro která církev nachází pozitivní katolický, křesťanský, obecně náboženský, bezpečnostní, ekonomický, politický nebo jiný obecně nenáboženský důvod. Do negativního prostoru jsou zařazena místa, která vykazují tyto důvody, ale negativního rázu.

Druhá kategorie sleduje, zda důvodem pro zakreslení daného místa do mentální mapy je jeho **blízkost** nebo **vzdálenost**. Blízkost a vzdálenost je odpovědí na otázku, „jaké znaky, charakteristiky, vlastnosti a rysy jsou připisovány […] [místům]" (Wodak, 2001: 72). Jedná se o **predikátovou strategii**. Pokud autorizované subjekty tyto atributy místům připisují, pak aplikují predikátovou strategii, tedy jednu z diskurzivních strategií, o nichž mluví Wodak (2001). Jejím cílem je označit objekty za více či méně pozitivní nebo negativní, takovým způsobem, že je z označení patrné jejich uznání nebo odsouzení (Wodak, 2001). Nástroji k tomu jim je „stereotypní hodnotící připisování negativních nebo pozitivních rysů [a/nebo] implicitní a explicitní predikáty" (Wodak, 2001: 73).

Vhodným nástrojem pro rozklíčování predikátové strategie určující blízkost nebo vzdálenost se jeví **predikátová analýza**, kterou Milliken (1999) považuje za vhodnou v rámci analýzy diskurzu v mezinárodních vztazích. Milliken (1999: 234) považuje predikátovou analýzu za „grounded theory" (Glaser a Strauss, 1967). Definuje ji totiž jako „proces empirického výzkumu a abstrakce, která jde ruku v ruce [s empirií] v tom smyslu, že teoretické kategorie jsou odvozeny z empirických dat a [zároveň jim] odpovídají" (Milliken, 1999: 234).

Tento postup byl v provedeném výzkumu aplikován při analýze predikátů blízkosti či vzdálenosti míst, která figurují v mentální mapě. Nebyla předem stanovena série predikátů, které by se mohly vázat s místy blízkými a vzdálenými, a nebylo zkoumáno, zda a v jaké míře jsou v lingvistických výstupech představitelů církve zastoupeny. Prvořadá byla totiž otázka, zda místa, která v mentální mapě figurují, mají nějaké predikáty. Dále bylo zkoumáno, jakým místům jsou predikáty přiřazovány. Zda se jedná o predikáty vyjadřující blízkost nebo vzdálenost. Zda jde o blízkost, respektive vzdálenost spíše geografického charakteru, tedy fyzickou, skutečnou, nebo o blízkost, respektive vzdálenost mentální, tedy ve smyslu například citové blízkosti či vzdálenosti. Co blízká místa navzájem spojuje a co je pojítkem mezi vzdálenými místy.

Preliminární výzkum ukázal, že církev prostor míst zjednodušeně řečeno obydluje lidmi. Vsazuje do nich v terminologii Milliken (1999) **skupiny**. Prostor míst a prostor skupin je tak úzce propojen. Následující kategorie vypovídají o tom, že důvodem zakreslení určitého místa do mentální mapy je určitá skupina, která je s tímto místem spojená.

Podobně jako u míst lze u skupin odlišit transcendentní a imanentní skupiny. Transcendentní skupiny jsou označeny jako kategorie **nadpřirozeno** (třetí kategorie). Kategorizace imanentních skupin, které lze označit také jako lidští činitelé, se odvolává na analýzu aktérů, kterou předkládají Reisigl a Wodak a formulují ji na základě analytických kategorií z pera Theo van Leeuwena (Reisigl a Wodak, 2005). Analýza aktérů je součástí referenční neboli nominační diskurzivní strategie[90] (Wodak, 2001). Z kompletního přehledu referenčních

[90] Reisigl a Wodak (2005) poznamenávají, že referenční a predikátová strategie jsou v případě označení skupin úzce propojeny, protože už samotné označení skupiny může být určitým predikátem, určitou pozitivní nebo negativní nálepkou.

strategií a jim příslušných **„onymů“** (Reisigl a Wodak, 2005), tedy jmen, byly na základě preliminárního výzkumu definovány následující kategorie.

Kategorií, v pořadí čtvrtou, příznačnou pro církev jakožto subjekt s náboženskou povahou, jsou takzvané **religionymy**, tedy lidé s náboženskou příslušností. V rámci této kategorie se rozlišuje, zda v daném prostoru figurují věřící obecně, křesťané nebo katolíci. Při analýze projevů byl též sledován aspekt ztotožnění nás, s věřícími, křesťany nebo/a katolíky a aspekt viktimizace, tedy prezentace jednotlivých lidí s náboženskou příslušností jako obětí.

Pátá kategorie **professionymů** sleduje propojení místa s autoritami, a to buď politickými (například politici, mezinárodní společenství), nebo náboženskými (například představitelé jednotlivých náboženských denominací).

Šestá kategorie si všímá **organisationymů**. Sleduje institucionalizaci, tedy zda na daném místě figuruje určitá instituce. S ohledem na charakter výzkumu je pozornost zaměřena na přítomnost církve, a to na její ztotožnění se s námi, nebo s others, tedy prezentace církve jako „jiní, ostatní“. Protikladná subkategorie k církvi je označena jako organisationymy necírkevní, přičemž zde bylo rozlišováno mezi jinými náboženskými institucemi (například Světová rada církví) a nenáboženskými institucemi (například OSN).

Jak již preliminární výzkum ukázal, nemůže chybět sedmá kategorie označená jako **oběti (victims).** Jedná se o kategorii, kterou Reisigl a Wodak (2005) jako takovou neuvádějí, ale některé z jejích podkategorií ano. Patří sem celá škála skupin: od obecných obětí (například trpící, utiskovaní) přes chudé (jde o de-possessivisation), nezaměstnané (social problematisation), lidi bez domova, nemocné (anthroponyms), po děti, ženy, staré osoby, handicapované, uprchlíky, mladé lidi a nábožensky definované oběti.

Osmá kategorie zahrnuje ostatní imanentní skupiny, jimiž církev obydluje místa na mentální mapě. Patří mezi ně **strůjci pokoje nebo lidé dobré vůle.** Jedná se o pozitivní činitele, které lze přiřadit k občanské společnosti. Zasazují se o mír, respektování lidských práv a podobně.

Následující přehled souhrnně uvádí sledované kategorie:

1. prezentace místa
1.1 pozitivní prezentace
- 1.1.1 náboženský prostor
  - 1.1.1.1 katolický
  - 1.1.1.2 křesťanský
  - 1.1.1.3 nekřesťanský
- 1.1.2 nenáboženský prostor
  - 1.1.2.1 bezpečnostní
  - 1.1.2.2 ekonomický
  - 1.1.2.3 politický
  - 1.1.2.4 jiný

1.2 negativní prezentace
- 1.2.1 náboženský prostor
  - 1.2.1.1 katolický
  - 1.2.1.2 křesťanský
  - 1.2.1.3 nekřesťanský
- 1.2.2 nenáboženský prostor
  - 1.2.2.1 bezpečnostní
  - 1.2.2.2 ekonomický
  - 1.2.2.3 politický
  - 1.2.2.4 jiný

2. predikát

3. nadpřirozeno

4. religionyms
4.1 věřící
4.2 křesťané
4.3 katolíci

5. professionyms
5.1 političtí
5.2 náboženští

6. organisationyms
6.1 církev
    6.1.1 my-církev
    6.1.2 církev-others
6.2 necírkevní
    6.2.1 náboženské
    6.2.2 nenáboženské

7. oběti (victims)

8. strůjci pokoje, lidé dobré vůle

Jakou mentální mapu církev sestavuje, bylo vyvozeno z analýzy celkem 182 **projevů**. Jednotlivé projevy byly zjednodušeně označeny zkratkou **jména** představitele, který projev přednesl, **písmenem**, které je vodítkem k názvu projevu, a **číslem**.[91] Projevy byly očíslovány chronologicky, tedy například z označení projevu JP_CD_1 a JP_CD_2 je zřejmé, že mezi projevy skupiny JP_CD, tedy těmi, které Jan Pavel II. přednesl před diplomatickým sborem akreditovaným při Svatém stolci, byl projev JP_CD_1 přednesen dříve než projev JP_CD_2. Díky tomuto označení projevů je možné při vyhodnocování provedeného výzkumu sledovat i časovou linii, tedy proměnu mentální mapy v čase. Přehled zkoumaných projevů s příslušným označením je uveden v seznamu Literatury a použitých zdrojů.

Analýza lingvistických výstupů byla provedena **sekvenčně**. Sekvenční neboli postupná analýza „postupuje od věty k větě, vyhledává všechny důležité charakteristiky najednou a neaplikuje – jak by to bylo také možné – jednu kategorii po druhé napříč celým textem“ (Wodak, 2001: 85). Analyzována byla věta za větou a byla vyhledávána místa a dle kategorií důvod, pro který je církev zakresluje do mentální mapy. Je zřejmé, že jedno místo může mít více důvodů pro jeho zakreslení do mentální mapy, tedy je přiřazeno k více kategoriím.

Milliken říká, že diskurz nejen produkuje objekty, ale také je organizuje, kontroluje, usměrňuje k určitému chování a i likviduje (Milliken, 1999). Produkování objektů odpovídá konstruování mentální mapy a je základní podmínkou pro to, aby s nimi mohlo být dále nakládáno. **Další nakládání** s objekty lze vysledovat i v mentální mapě církve.

[91] Při citaci projevu je za číslem zpravidla uvedeno ještě číslo v závorce. To označuje část projevu, tímto číslem v originále označenou. Pokud jednotlivé části projevu číslovány nejsou, pak toto číslo označuje pořadí odstavce, přičemž číslování odstavců začíná od prvního odstavce projevu a je vzestupné. Například v projevu JP_CD_3 jsou části projevu číslovány. JP_CD_3 (7) znamená citaci z části projevu uvozené číslem 7. Tato část má dva odstavce. Některé projevy s číslovanými částmi začínají ovšem odstavci bez číslování. V takovém případě je v závorce 0. Například jde o projev S_OSN_1. Projev F_CD_1 nemá číslované části. F_CD_1 (3) znamená, že jde o citaci ze třetího odstavce počítáno od začátku projevu.

Církev zkonstruované, či jinak řečeno vyprodukované, objekty implicitně i explicitně **organizuje**, seskupuje, vytváří svět s určitým charakterem. To, že objekty organizuje v intencích **protikladů**, vyplývá z rozdělenosti světa, tedy na existenci alespoň dvou protipólů, protikladných dvojic. Tyto protikladné dvojice v mentální mapě církve koexistují, což tematizuje čtvrtá a pátá kapitola.

V protikladných dvojicích církev ovšem jednomu z jejích článků přisuzuje **privilegované** postavení. Preference jednoho prostoru z protikladné dvojice zároveň určuje, jakým směrem se má ubírat **usměrňování** prostoru objektů, o kterém mluví Milliken (1999). Jde o usměrňování k určitému chování. Milliken (1999) hovoří ještě o likvidování či **ničení** objektů. Za určitou likvidaci či ničení míst a skupin je možné považovat také jejich **nezmínění**. Tím jsou totiž implicitně zlikvidovány, zničeny, vymazány z „mapy světa". I tohoto aspektu si provedený výzkum, zvláště podkapitolou 5.2, všímá.

Organizování objektů do protikladných dvojic, preferování určitého článku dvojic i ničení určitých objektů je v mentální mapě církve přítomno. Slovy Ó Tuathaila (Ó Tuathail a Agnew, 1992) jde o projev **hegemonických** snah církve, které sledují určitý mocenský cíl, jímž je, jak vyplývá z provedeného výzkumu, unifikace světa, což je obsahem šesté kapitoly.

Konkrétní projevy hegemonického postupu církve k dosažení stanoveného cíle lze formulovat do určitých **obecných pravidel**. Tato pravidla lze považovat za **pravidla diskurzu** (Ó Tuathail a Agnew, 1992), která se promítají do jednotlivých projevů. Tato pravidla diskurzu jsou zároveň projevem hegemonie (v terminologii Ó Tuathaila) nebo dominance, respektive ideologie (v terminologii Faircloughа). Závěry provedeného výzkumu tak poukazují na to, co v praxi stojí na samém prvopočátku: v praxi jsou to nejprve pravidla, která se promítnou do projevů. Ve výzkumu je nutno postupovat opačně: na základě analýzy projevů se lze dobrat pravidel (Ó Tuathail a Agnew, 1992).

Je třeba předeslat, že v projevech existují případy, které jsou nekonzistentní s pravidly. Vznikají tak určitá pnutí vůči pravidlům diskurzu. Tato skutečnost ovšem do komplexního konceptu kritické teorie, na který se odkazuje Wodak (2001), patří. Wodak (2001: 65), když charakterizuje svůj diskurzivně historický přístup ke kritické diskurzivní analýze, říká, že kritická diskurzivní analýza se nezabývá „hodnocením toho, co je ‚správné' nebo ‚špatné'", ale jedním z jejích principů je „‚imanentní kritika textu nebo diskurzu', jejímž cílem je odhalení **nekonzistencí**, vlastních protichůdností, paradoxů a dilemat ve vnitřních strukturách textu nebo diskurzu".

Pravidla, která církev aplikuje při sestavování mentální mapy na základě zkoumaného korpusu projevů, lze vyvodit jakožto určité teze z odpovědí na následující **dílčí otázky**. Zaprvé za jakého aktéra církev sama sebe ve zkoumaném korpusu projevů považuje (teze 1) a jak sama sebe prezentuje (teze 7). Ohledně vlastního sestavování mentální mapy je na místě otázka, jaké obecné principy církev do mentální mapy promítá (teze 4, teze 5 a teze 11), jaký charakter mají klíčová dramata, na jejichž základě církev konstruuje mentální mapu (teze 2), a jakou pozici k těmto dramatům církev zaujímá (teze 3). Při pohledu na zkonstruovanou mentální mapu je třeba hledat odpověď na otázku ohledně centra světa (teze 9) a ohledně převažujících charakteristik tohoto světa (teze 8). V této souvislosti se lze ptát po případných odlišnostech mezi jednotlivými nejvyššími představiteli církve (teze 6 a teze 10). V textu následujících kapitol, které zachycují výsledky výzkumu, je poukázáno na aspekty, na jejichž základě jsou tato pravidla, tyto teze formulovány. Jsou pak obsahem Závěru práce.

Některé výsledky výzkumu jsou v Přílohové části prezentovány **graficky formou map**. Mapy zachycující dílčí mentální mapy církve (mapy 4–15, 17–21) vycházejí z referenční mapy 3, která staví na standardní podobě geografické mapy světa. Její zobrazení odpovídá souřadnicovému systému WGS 1984. Podkladem pro její tvorbu byla mapová data z projektu Natural Earth Data (Natural Earth, 2019). V této referenční mapě jsou barevně vyznačeny

příslušné kontinenty dle klasifikace Ministerstva zahraničních věcí ČR,[92] což je zachováno i v jednotlivých dílčích mentálních mapách církve. Pro jejich sestavení byla využita neradiální kartografická anamorfóza. Její podstata spočívá v tom, že na základě procentuálních údajů, které jsou uvedeny v příslušných tabulkách v Přílohové části, přizpůsobuje velikost daných celků, deformuje je, a zachovává přitom jejich vzájemnou polohu.[93] Tedy například mezi Evropou a Asií zachovává pozemní hranici za všech okolností.

[92] Přehled států tvořících jednotlivé kontinenty je uveden na internetových stránkách Ministerstva zahraničních věcí ČR: http://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/index.html.
[93] Viz například Čerba (2011).

3 Celkový pohled na mentální mapu světa

Prostřednictvím projevů, které jsou součástí zkoumaného korpusu, církev konstruuje mentální mapu. Mapa samotná i všechny její jednotlivé části, tedy objekty (Milliken, 1999) nebo jinými slovy místa, lidi a události (Ó Tuathail a Agnew, 1992), jsou diskurzivními konstrukty. Tuto mentální mapu lze souhrnně popsat následujícím způsobem. Církev předkládá mentální mapu **imanentního** světa, který vykazuje fyzickou, lidskou a mezinárodněpolitickou dimenzi. Protože církev je přesvědčena, že v imanentním světě má nejdůležitější postavení **člověk**, jeho dobro má být alfou a omegou veškerého dění ve světě, „klade na první místo nejvyšší lidské hodnoty" (E_CD_1 (3)), nadřazuje lidskou dimenzi oběma zbývajícím. Vzhledem k tomu, že dobro člověka se církvi jeví jako nedosažitelné výhradně lidskými silami, přibírá si církev na pomoc nadpřirozené činitele, kteří zároveň poukazují na propojení imanentního a transcendentního světa.

Imanentní svět je podle církve světem **rozděleným**, necelistvým, neunifikovaným, nehomogenním, koexistují v něm kontrasty. Tato rozdělenost či koexistence kontrastů je patrná jednak v temporální geopolitice, jednak v geopolitických dichotomiích.

Temporální geopolitika poukazuje na časovou koexistenci kontrastů ve smyslu existence **tří skupin oblastí**, které žijí v různých epochách, různě vzdálených od současnosti. V první epoše, která vykazuje nejnižší stupeň rozvoje, žije Afrika. Afrika žije v minulosti. Blíže současnosti, tedy na vyšším stupni rozvoje, žijí Blízký východ, Asie a Latinská Amerika. Tyto oblasti církev řadí do druhé epochy. Ve třetí nejvyspělejší epoše, a tedy v současnosti, žije Evropa a implicitně také Severní Amerika.

Geopolitické dichotomie poukazují na koexistenci kontrastů v podobě protikladných dvojic. Z korpusu projevů vyplývají jednak implicitně, jednak explicitně. Samotná existence **centra**, za jehož součást se církev považuje a z této perspektivy kreslí mentální mapu světa, a takzvaného **zbytku světa** je jedním z implicitních projevů rozdělenosti. Druhou implicitní dichotomií je skutečnost, že církev předkládá mentální mapu neúplného světa. Při bližším pohledu na svět z perspektivy zemí je fakt, že církev některé země jednoduše nevidí, neexistují pro ni, nasnadě. Proti sobě tedy stojí pro církev **viditelné a neviditelné** části světa. Tento neúplný svět vykazuje zatřetí implicitní rozdělenost na církvi **blízké a vzdálené** oblasti. Další dichotomií, která implicitně vyplývá ze zkoumaných projevů, jsou **pozitivně a negativně** prezentované části světa a **religiózní a nereligiózní** prostor. Církví explicitně vyjádřeným projevem rozdělenosti světa je existence **bohatých a chudých** lidí, či bohatých a chudých zemí v intencích otázky Sever versus Jih.

Vizí církve je, aby se tento svět stal světem jednotným, **unifikovaným**. K dosažení tohoto hegemonického cíle církve směřuje jak temporální geopolitika, tak geopolitické dichotomie. Úsilí církve je v obou případech zaměřeno na **vymýcení** podle církve nežádoucího prvku protikladné dvojice (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Stran temporální geopolitiky jde o dvojici tvořenou na jedné straně první, druhou a třetí epochou, a na druhé straně ideálem třetí epochy. Vymýcením negativních jevů, které charakterizují první, druhou a třetí epochu, se oblasti žijící aktuálně v těchto třech epochách posunou do ideálu třetí epochy, dosáhnou ideálu třetí epochy. Ideál třetí epochy má být dle církve charakterizován mírem, demokracií a respektem lidských práv, jednotou v rozmanitosti, uspokojivou životní úrovní a religiozitou, ideálně katolicismem. Život všech oblastí světa v ideálu třetí epochy znamená unifikovaný svět. Pokud jde o cestu k unifikaci světa vymýcením církví nepreferovaných článků geopolitických dichotomií, takový svět má mít v konečném důsledku rysy stejné či kompatibilní právě s ideálem třetí epochy. Připodobnění zbytku světa centru, kterým je v současném světě podle církve Evropa, znamená, že nebude existovat takzvaný zbytek světa, ale celý svět bude vykazovat charakteristiky centra, přičemž i centrum, tedy aktuálně Evropa, se posune do ideálu třetí epochy. Ať už církev nyní nevidí některé části světa, protože předpokládá jejich bezproblémové dosažení ideálu třetí epochy, nebo protože si momentálně

neví rady, jak jim charakteristiky ideálu třetí epochy vtisknout, vzhledem k tomu, že celý svět bude vykazovat znaky ideálu třetí epochy, nebude mít církev důvod některé části světa nevidět. Stejný argument lze uplatnit i pro aktuální dichotomii blízké a vzdálené části světa. Všechny se jí stanou blízkými. Dichotomie pozitivní a negativní prostor zmizí vymýcením pro církev negativních jevů. Bezpředmětnou bude též dichotomie náboženský a nenáboženský prostor, neboť svět se stane prostorem náboženským, ideálně katolickým. A s ohledem na jeden ze znaků ideálu třetí epochy, jímž je uspokojivá životní úroveň, zanikne dichotomie bohatí versus chudí.

Skutečnost, že současný svět je rozdělený, což církev považuje za neuspokojivé a její vizí je svět unifikovaný, vede k tomu, že mentální mapa konstruovaná představiteli církve obsahuje dvě roviny: **rovinu současnosti a rovinu budoucnosti**. Jinými slovy mentální mapa odráží současnou situaci a promítá se do ní zároveň vize budoucnosti. Rovina současnosti odpovídá životu oblastí ve třech epochách: první epocha žije v minulosti nebo jinak řečeno nejdále od současnosti, druhá epocha žije blíže současnosti a třetí epocha v současnosti. Rovina budoucnosti odpovídá ideálu třetí epochy. Rovina současná a budoucí se **prolínají**. Církev obvykle aplikuje ten model, že je nejprve konstatován současný stav a pak je předložena vize budoucnosti, jak by se daná záležitost měla do budoucna vyvíjet. Současný stav církev hodnotí buď pozitivně, nebo negativně, přičemž směrem od první ke třetí epoše pozitiva převažují. Vize budoucnosti spočívá buď v udržení, nebo ve zlepšení již uspokojivé pozitivní současné situace. V případě nespokojenosti se současným stavem, tedy negativní hodnocení současnosti, spočívá budoucí vize ve změně k lepšímu. Čili budoucí rovina má vždy pozitivní ráz. Tematizace **minulosti** jako takové se ve zkoumaném korpusu projevů objevuje zřídka a byla ve výsledcích výzkumu reflektována minimálně.

Vzhledem k tomu, že obraz světa vzniká na základě zkoumaného korpusu projevů a je tedy diskurzivním konstruktem, jsou diskurzivními konstrukty i jeho aspekty: tři dimenze imanentního prostoru, temporální geopolitika, geopolitické dichotomie a vize unifikace. V některých případech se dílčí modely či argumenty opírají pouze o jednu citaci, ale právě svou neotřelostí či překvapivostí dodávají kontury celkovému obrazu světa, jak jej církev vidí.

3.1 Imanentní svět

Ačkoli jsou mluvčí představiteli náboženské entity, katolické církve, která vyznává, že Bůh je „Stvořitelem nebe i země“ (Katechismus katolické církve, 1995: 61), v mentální mapě konstruované na základě zkoumaných projevů zůstává **transcendentní svět jako takový stranou** (teze 1). Teologické záležitosti jeho uspořádání a chodu, jako například trojjedinost Boha, andělské kůry, záležitosti posledního soudu a podobně, nejsou tematizovány. Tato skutečnost však na druhou stranu není překvapivá vzhledem k tomu, že korpus textů je sestaven z projevů zahraničněpolitického charakteru. Na pozadí tedy stojí vědomí církevních představitelů, k jakému publiku se obrací. Nejde pouze o úzce vymezené publikum katolických věřících, křesťanů či věřících obecně, ale sluchu, a tedy i pochopení, se má dostat co nejširšímu okruhu posluchačů.

Církví předkládaná mentální mapa principiálně odráží imanentní svět. Svět může být různě definován (Golledge, 2002). Ve zkoumaném korpusu projevů lze vysledovat, že církev si z této široké škály vybírá **tři dimenze**: dimenzi fyzického prostoru, dimenzi lidskou a dimenzi mezinárodněpolitickou. A mezi nimi jako nejdůležitější volí dimenzi lidskou. To, že církev volí právě tuto dimenzi, je jinými slovy projev hegemonie (Ó Tuathail a Agnew, 1992): komplexní svět zjednodušuje na pro ni nejdůležitější dimenzi, aby dosáhla svých cílů.

Závěr:

Mentální mapa, kterou církev konstruuje prostřednictvím zkoumaného korpusu projevů, je mapou imanentního světa. V něm lze vypozorovat tři dimenze: dimenzi fyzického prostoru, dimenzi lidskou a dimenzi mezinárodněpolitickou, přičemž církev jednoznačně klade důraz na lidskou dimenzi.

3.1.1 Fyzická dimenze

Fyzickou dimenzi imanentního světa pro církev představuje **příroda, životní prostředí**. Není nijak překvapivé, že církev fyzický prostor spiritualizuje: je stvořen Bohem (B_1 (5), S_OSN_1 (0)), „svět má svůj původ v rozhodnutí lásky Stvořitele“ (F_OSN_3 (7)), „stvoření je dar […] Boha“ (P_OSN_1 (4)).

Vzhledem k tomu, že se fyzický rozměr imanentního světa objevuje v mentální mapě až s pontifikátem papeže **Benedikta XVI.** (teze 10), lze říci, že Jan Pavel II. se zaměřuje převážně na politickou geografii, tedy na geografii politicky definovaných entit, a fyzická dimenze je pro něj podstatná jen do té míry, že představuje základní rys států. S pontifikátem papeže Benedikta XVI. se tato fyzická dimenze imanentního prostoru vlamuje do zkoumaného korpusu projevů a toto Benediktovo novum bere za své též papež František. Ale přístup obou pontifiků má své nuance. Papež Benedikt XVI. se přírodou zabývá zvláště v kontextu konkrétních projevů jejího ohrožení, jako jsou přírodní katastrofy (B_4 (7)), a tímto ohrožením, tedy negativní cestou, se přibližuje fyzická a lidská dimenze imanentního prostoru, protože například přírodní katastrofy ohrožují člověka a člověk má stále rostoucí podíl na narušování chodu přírody. Na rozdíl od tohoto pragmatického přístupu svého předchůdce se papež František snaží o vybudování blízkého vztahu lidí k fyzickému prostoru, formuluje jej tedy pozitivně. Využívá k tomu označení s predikáty jako „naše země“ (F_EU_1 (30)), „naše milovaná země“ (F_RE_1 (31)), „sestra země, matka země“ (F_FAO_2 (4)).

Fyzický prostor byl Bohem stvořen (JP_3 (1), JP_19 (1)) jako dobrý, prospěšný a příhodný pro člověka, proto by podle církve neměl být předmětem ani zneužívání, ani ničení, „protože zaprvé lidské bytosti jsou součástí životního prostředí […], jakékoli poškození životního prostředí je proto poškozením lidstva […], [z]adruhé protože každé stvoření, zvláště živá stvoření, mají svou hodnotu, existují, žijí, jsou krásní a vzájemně propojení s ostatními stvořeními“ (F_OSN_3 (6)). A právě z důvodu negativních přístupů k přírodě figuruje fyzická dimenze imanentního světa v mentální mapě církve. Tento zájem církve o obecně relativně nový fenomén zneužívání a poškozování životního prostředí je jedním z aspektů umožňujících formulaci teze 2. Až papež Benedikt XVI. vyhodnocuje, že je třeba se otázkami životního prostředí začít zabývat, ač lze předpokládat, že jde o záležitost, která bezesporu byla známá i Janu Pavlu II. Do mentální mapy ji ovšem nezakresluje.

Za projev neužívání fyzického prostoru k dobru, jeho **zneužívání** ke škodě člověka (F_CD_1 (7)) považuje papež Benedikt XVI. konkrétně například pěstování drog v Afghánistánu a Latinské Americe (B_CD_6 (6)). **Poškozování** přírody člověkem se pak podle církve projevuje klimatickými změnami a přírodními katastrofami a obojí „působí starosti“ (B_5 (6), B_8 (6)). Papež František tyto projevy považuje za destrukci, kterou příroda odpovídá (F_FAO_2 (4)) na neúměrné lidské zásahy do jejího chodu.

Protože „„[z]emě neodpouští nikdy““ (F_FAO_2 (4)), vyvstává v tomto kontextu argument **nezastupitelnosti** fyzického prostoru, a to jak na celosvětové úrovni, tak na úrovni menších celků: degradací životního prostředí „se riskuje budoucnost planety“ (B_1 (3)), protože „tento fenomén nezná ani hranice ani bariéry“ (P_OSN_4 (3)), ve hře je „samotný osud některých národů, zvláště některých ostrovních států“ (B_CD_6 (3)).

V tomto kontextu lze dokonce tvrdit, že dochází k transformaci katolického pojetí politického prostoru. Ten totiž již není výhradně vázán na politické entity, tedy státy, protože obecné problémy světa je přesahují. Tato transformace se projevuje jednak důrazem na globální ekologické problémy, jednak výraznější kritikou vůči státu.

Neobyčejným rozměrem, který církev vnáší do otázky zneužívání a ničení životního prostředí, je souvislost ohrožení životního prostředí a **hodnotové krize**: hodnotová krize „ohrožuje také stvoření" (B_CD_6 (2)). Je překvapující, že tuto souvislost tematizuje kardinál Sodano již v roce 1992: „Dnešní ekologická krize je znepokojivým aspektem hluboké morální krize" (S_OSN_1 (1)). Mezi papeži k tomu dochází daleko později, a to až u papeže Benedikta XVI., který říká, že to, jaký je charakter společnosti, tedy jak se lidé chovají sami k sobě a k ostatním, se odráží i ve vztahu k životnímu prostředí (B_FAO_3 (9)).

Konkrétně podle církve souvisí hodnotová krize a poškozování přírody s **egoismem**: „Země trpí kvůli egoismu člověka" (S_OSN_1 (1)). Dále s odklonem od **víry**, protože „[n]egace Boha […] ničí také stvoření" (B_CD_6 (2)). Má souvislost též s **kulturou smrti**, kdy nelze stavět proti sobě ochranu životního prostředí a ochranu lidského života, včetně života před narozením (B_CD_6 (4)). I s nepřiměřenou touhou po **bohatství**, protože „[t]ouha vlastnit a užívat nadměrným způsobem a bez řádu zdroje planety je první příčinou každé degradace životního prostředí" (B_FAO_3 (8)).

Je překvapivé, že ač **přírodní zdroje**, kterými je fyzický prostor nadán, se nejeví jako stěžejní pro působení církve, církev na ně zaměřuje svou pozornost. Je to „základním statek" (F_OSN_3 (7)). A protože fyzický prostor je určen všem lidem, pak i jeho zdroje jsou pro všechny (JP_FAO_1 (3)): „statky světa […] jsou podle Božího plánu určeny pro všechny" (S_OSN_3 (0)), jde o „univerzální určení statků země" (JP_NGO_1 (2); JP_FAO_3 (5), JP_FAO_4 (7), S_FAO_1 (3), S_FAO_2 (6), S_OSN_6 (2)). To implikuje požadavek „rovného přístupu ke zdrojům země" (B_IFAD_1 (8)), „statky světa […] mají být spravedlivě a v míru sdíleny" (S_OSN_3 (0)). Církev si všímá, že tento požadavek bohužel není naplňován.

Papež František říká, že „[z]neužití a poškození životního prostředí jsou zároveň spojeny s nezadržitelným procesem vyloučení" (F_OSN_3 (8)). Fyzická dimenze imanentního světa tak v sobě obsahuje obecný závdavek **neunifikace, rozdělení světa** do prostoru, který je vyloučen, a který vyloučen není.

Jednou formou vyloučení je vyloučení z míru a tedy rozdělení světa na prostor zmítaný **konflikty** a prostor žijící v **míru**. Papež František mluví o ohrožení míru kvůli „vykořisťování přírodních zdrojů" (F_CD_2 (16)). Papež Benedikt XVI. konkrétně uvádí Afriku, kde dochází ke konfliktům i kvůli přístupu k přírodním zdrojům (B_CD_6 (6)). Dalším formou vyloučení je podle církve **chudoba**, která pramení ať už ze zneužití přírody ve smyslu znepřístupnění jejích zdrojů určitým subjektům, nebo z ničení životního prostředí, které vede ke zhoršení kvality či snížení objemu generovaných přírodních zdrojů: „[D]egradace přírodního prostředí a přírodní katastrofy [jsou kromě jiného] velmi často spojeny s chudobou" (S_OSN_5 (2)). Vize ochrany životního prostředí a odstranění chudoby jsou proto spojenými nádobami. Podle papeže Benedikta XVI. je potřeba „synergie mezi bojem proti chudobě a bojem proti klimatickým změnám" (B_CD_8 (11)). Papež František říká, že „solidarita znamená zapojit efektivní nástroje schopné sjednotit boj proti degradaci životního prostředí a proti chudobě" (F_EU_2 (3)), a proto „Svatý stolec bude podporovat odpověď, kterou se odpovídá jak na křik země, tak na křik chudých" (F_EU_2 (6)). Na chudobu se pak podle církve váže problém **hladu**. Přitom „[z]emě a její bohatství jsou dostatečné" (S_OSN_1 (6)), „se svými plody je schopna uživit obyvatele planety" (S_FAO_2 (5)). A protože „na světové úrovni je možné disponovat dostatkem jídla k uspokojení potřeb všech" (S_FAO_3 (3)), „[…] pokud se lidstvo naučí je sdílet, místo aby jimi plýtvalo mezi málem" (S_OSN_1 (6)), hlad je tedy opět projevem vyloučení. Vizí církve

proto je „zajistit dostatečnou výživu pro celý svět díky racionálnímu sdílení plodů země“ (S_FAO_3 (2)).

Vzhledem k nezastupitelnosti fyzické dimenze imanentního prostoru a jeho aktuálnímu zneužívání a ničení, které způsobuje rozdělení světa, apeluje církev na **ochranu životního prostředí** (M_OSN_1 (17), F_OSN_3 (6)). Protože církev vidí, že globální ekologické problémy přesahují státy, klade ochranu životního prostředí za úkol nejen mezinárodnímu společenství (P_OSN_1 (4), F_EU_2 (1)), které jakoby ztělesňuje všechny státy, ale také „všem zainteresovaným aktérům: vládám, místním autoritám, podnikatelskému světu, vědecké obci a občanské společnosti“, kteří mají mezi sebou spolupracovat (P_OSN_4 (4)). Aspekt široké spolupráce se jeví církvi jako nezbytný. Fyzický prostor se dotýká totiž všech, je to „odpovědnost každého z nás“ (F_EU_2 (1)), a proto by bylo „tragické […], kdyby partikulární zájmy převážily nad obecným dobrem“ (P_OSN_4 (2)). Přirozená je tedy v tomto kontextu kritika, kterou církev adresuje některým státům, které mají „nedostatek důvěry“ vůči iniciativám na ochranu životního prostředí (P_OSN_1 (7)). Jako konkrétně navrhované řešení předkládá církev uzavření „globální smlouvy […], která bude mít jasné etické zaměření“ (P_OSN_4 (6)): technická řešení nestačí, je třeba zohlednit etické aspekty ve smyslu hodnotovém, neboť ničení životního prostředí má souvislost s aktuální hodnotovou krizí.

Církev se v záležitosti ochrany životního prostředí pozitivně prezentuje jako vzor pro ostatní, když kardinál Parolin poukazuje na to, že Vatikán přijímá opatření na snížení emisí (P_OSN_1 (12)). Jde o jednorázovou zmínku, která se navíc týká pouze ústředí církve. Je překvapující, že kromě výzev k ochraně životního prostředí vlastní vklad v podobě konkrétních kroků, kterých se církev hodlá chopit, církev neprezentuje. Nicméně tato role církve, kdy církev popisuje stav imanentního světa a radí ostatním subjektům, jak přispět k jeho zlepšení, se ukáže typickou i v mnoha dalších otázkách (teze 3).

Závěr:

Fyzickou dimenzí církev ve zkoumaném korpusu projevů rozumí přírodu, životní prostředí. Fyzický rozměr světa církev spiritualizuje: byl stvořen Bohem a svěřen člověku, aby o svět v jeho fyzickém slova smyslu pečoval. Církev si všímá toho, že místo péče je příroda konáním člověka poškozována. Tento negativní jev vede církev k tomu, že tematizuje fyzickou dimenzi imanentního světa, ovšem až za papeže Benedikt XVI.: poukazuje na poškozování životního prostředí a staví se do role bojovníka za zlepšení stavu životního prostředí či odstranění jeho poškozování tak, že vybízí k ochraně přírody. Toto úsilí neklade ovšem za úkol sama sobě, ale jiným činitelům.

3.1.2 Lidská dimenze

Na **rozhraní** mezi fyzickou a lidskou dimenzí imanentního prostoru stojí jednak teze papeže Františka, že „člověk sám je základní součástí [přírody] (F_EU_1 (30)), jednak spiritualizovaná teze, že Bůh fyzický prostor svěřuje lidem: „stvoření […] [je] vzácný dar, který Bůh dal do rukou lidí“ (F_EU_1 (30)), „Bůh nám [lidem] dal“ zemi (F_RE_1 (31)). Fyzický prostor Bůh svěřuje lidem bez účelně, bez náplně, ale **do péče** (S_OSN_1 (0)): „země a životní prostředí […] svěřil Stvořitel naší péči“ (M_ATOM_2 (11)). Církev logicky péči o zemi vykládá tak, že lidé se o ni mají starat v pozitivním slova smyslu. Z toho vyplývá i závazek k „hlubokému respektu ke všemu stvoření, [k ochraně] tohoto našeho prostředí“ (F_CD_1 (7)), nikoli k jeho zneužívání a ničení, máme se naučit „milovat tuto naši zemi“ (F_CD_1 (7)).

Z toho lze vyvodit, že imanentní svět má lidskou dimenzi. Je to prostor **určený lidem**, je obývaný lidmi, je to „země lidí" (B_2 (2)), což není nikterak překvapující závěr, když se jedná o imanentní svět.

Církev operuje s tím, že lidská dimenze je nadřazena fyzické, protože „člověk [ve světě] […] žije a **vládne** mu" (JP_1 (3)), „člověk […] [je] král tohoto vesmíru[94]" (S_OSN_1 (0)). Primát člověka ovšem podle církve neznamená bezmeznou nadvládu nad fyzickým prostorem, ale obsahem vztahu člověka k fyzickému prostoru je výše zmíněná péče o něj (S_OSN_1 (0), M_ATOM_2 (11)). Aby nedocházelo k nesprávné interpretaci tohoto primátu člověka, mluví papež František o tom, že lidé mají být „správci [země], ale ne pány" (F_EU_1 (30)), mají být odpovědnými správci stvoření (F_1 (12)).

Církev lidské dimenzi vtiskuje dvojí rozměr, a to jednak **individuální**, jednak **kolektivní**. Pro **individuální** rozměr užívá synonyma lidské osoby a zároveň predikát každý, tedy každý člověk, každý jednotlivec, každá lidská osoba, „human person". Dobro, prospěch každého člověka je nejvyšší metou církve (Kodex kanonického práva, 1994, kánon 1752; Jan Pavel II., 1983). Není překvapující, že tento cíl církev opírá o **spiritualizaci** člověka: člověk je totiž obrazem Boha (S_CD_10 (3)), je „stvořený k Božímu obrazu" (JP_CD_6 (3), B_CD_3 (23), B_CD_4 (11)). Církev nezpochybnitelnost této argumentace opírá o pro ni nejvyšší autoritu, o Boha (Thomas, 2001), a tuto svou autoritu nezastírá, poukazuje na ni (Ó Tuathail, 1996). **Transcendentní** rozměr nelze v člověku popřít, na což církev poukazuje (JP_CD_11 (4)) a brání jej (JP_CD_13 (7)). Církev se v této argumentaci odvolává na ostatní náboženství, když tvrdí, že na „nejhlubší aspirace lidstva: duchovní a transcendentní dimenzi lidské osoby" (S_OSN_3 (4)) ukazují velká náboženství. Zajímavým novem v tomto kontextu je termín papeže Benedikt XVI., který označuje člověka jako „homo religiosus" (B_CD_7 (4)), tedy bytost náboženskou (B_CD_7 (2), S_CD_10 (3)). Proto „každý člověk hledá svého Stvořitele" (B_CD_7 (2)), je „[na cestě] hledání Boha" (S_CD_10 (3)). Kardinál Bertone mluví o „transcendentních hodnotách, které oživují identitu lidské osoby, její náboženský dech" (E_CD_6 (7)).

Protože „všichni tvorové jsou z podstaty dobří a nesou v sobě stopu Boha, jiskru jeho světla" (B_5 (2)), musí církev člověka ve své podstatě hodnotit ne jinak než **pozitivně**: „je schopen činit dobro" (JP_CD_6 (3), je schopen „změnit svět" (JP_CD_1 (10)), disponuje „nevyčerpatelnými zdroji důstojnosti, odvahy a svobody" (JP_CD_1 (7)). Tato skutečnost je podle církve základem **důstojnosti** člověka, kterou kardinál Sodano expresivně označuje za „božskou" (S_CD_10 (3)). Proto „se osoby nikdy nesmí považovat za pouhé předměty" (JP_OSN_4 (3)).

Není tedy nijak překvapující, že církev mluví o **ústředním postavení** člověka (M_CD_1 (4)), který je „základem a cílem každé aktivity" (S_FAO_2 (5)). To platí podle církve zaprvé pro oblast **sociální** (JP_ILO_1 (4), JP_OSN_4 (3)): „organizace společnosti nemá žádný smysl, dokud se lidská dimenze nestane hlavní starostí" (JP_CD_4 (13)). Zadruhé pro oblast **politiky** (JP_ILO_1 (4), JP_OSN_4 (3), JP_EU_1 (4), L_OSN_2 (2)), kdy „[s]tát […] je zde za účelem služby a ochrany osoby a jejího ‚obecného dobra'" (E_CD_5 (7)). Totéž platí i pro **mezinárodní** politiku (L_OSN_2 (2)): „jádrem mezinárodního života nejsou tolik státy, jako člověk" (JP_CD_4 (13)). Zatřetí pro **ekonomické** záležitosti (JP_ILO_1 (4), JP_OSN_4 (3), M_FAO_1 (6)), včetně cestovního ruchu, jenž „může přinést rozvoj člověka" (JP_TUR_1 (2)). V oblasti **právní** primát člověka dosvědčuje existence humanitárního práva (JP_CD_4 (13)). „[L]idská osoba [je] zásadní pro svět **kultury**, **náboženství** a **vědy**" (B_OSN_1 (6)). „[L]idé jsou jádrem rozvoje" (S_OSN_3 (0)), včetně jeho udržitelného rozměru (S_OSN_3 (7)). Kardinál Parolin považuje vzdělání za nástroj, který má „navrátit člověka do centra" (P_UNESCO_1 (16)). Skutečnost, že nejdůležitější je pro církev člověk, je zásadní aspekt teze 4.

---

94 V italském originálu je použit výraz „cosmo", což je označení pro vesmír, včetně Země. Synonymy tohoto výrazu jsou to, co je stvořeno, svět, prostor, vesmír.

Uvedené charakteristiky církev deklaruje pro **každého** člověka, „nehledě na jeho etnikum nebo náboženství“ (M_CD_1 (4)). Toto přesvědčení církve se shoduje s obecným lidskoprávním diskurzem. Otázku lidských práv pak církev využívá jako vhodný argumentační nástroj k vizi unifikaci světa. Určité napětí v tomto směru ovšem představuje zdůrazňování či **vyzdvihování** některých skupin (teze 5). Tedy mezi všemi lidmi jsou církví zdůrazňováni takzvaní **znevýhodnění (losers)**. Za ty církev zvláště bojuje, ty se zvláště snaží pozvednout: církev sice sdílí „[r]adost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště [ale] chudých a všech, kteří nějak trpí“ (Pavel VI., 1965, č. 1), církev působí „ve službě chudých, nemocných, sirotků a kohokoli, kdo potřebuje pomoc a útěchu“ (F_CD_2 (17)).

Individuální rozměr, tedy člověk jako lidská bytost, je pro církev základem **kolektivního** rozměru. Ten na zcela obecné rovině tvoří rodina a další entity kolektivního charakteru jako například chudí, staří, děti, ženy, křesťané. Dalším stupněm je pak národ. Církev tedy nesleduje linii liberální či státoprávní v intencích občan – stát, ale linii člověk – rodina a další kolektivní skupiny – národ. Církevní linie má lidský nebo přirozený, nikoli institucionalizovaný charakter: do imanentního světa převážně zasazuje rodiny, nikoli institucionalizované asociace rodin, staré lidi, nikoli spolky seniorů, křesťany, nikoli křesťanské církve jako instituce, národ, nikoli stát. Pokud jde o posledně zmíněný stupeň církevní linie, tedy národ, důraz na lidský či přirozený charakter vyplývá i ze skutečnosti, že představitelé církve ve zkoumaném korpusu projevů převážně užívají italský výraz „popolo“ (P_CD_1 (11)), anglicky „people“, který vystihuje onu lidskou či přirozenou podstatu, a nikoli výraz „nazione“, anglicky „nation“, který má větší liberální zabarvení a má blíže k institucionalizaci a státoprávní terminologii. Ve zkoumaném korpusu projevů lze najít případy, kdy oba termíny stojí vedle sebe, tedy popolo a nazione (S_FAO_2 (3), E_CD_2 (5)). Tím je rozdíl mezi lidským a institucionalizovaným termínem jednoznačně zdůrazněn (teze 4).

Církev individuálnímu i kolektivnímu rozměru vtiskuje **stejnou důležitost**. Obecně je to patrné ze spiritualizované teze, že „‚Bůh určil zemi […] k užívání všemi lidmi a národy‘“ (S_OSN_1 (2)) nebo z potřeby „ducha bratrství mezi lidmi a národy“ (P_UNESCO_1 (28)). Konkrétním případem například z oblasti lidských práv je teze Jana Pavla II. o „‚vědomí hodnoty práv všech a každého‘“ (JP_TUR_1 (2)), nebo tvrzení, že „práva národů jdou ruku v ruce s právy člověka“ (JP_CD_5 (7); B_CD_3 (9), C_KBSE_1 (13), S_RE_1 (6, 7), S_OBSE_2 (2), S_OSN_5 (3)).

Individuální i kolektivní rozměr propůjčují lidské dimenzi charakteristiku univerzality, **unifikace**, sdílení (teze 5). Ta se pak zpětně promítá do fyzické dimenze, kdy „příroda […] propojuje každé lidské bytí na této zemi“ (F_CD_1 (4)). Země je tak označována za „velký společný dům“ (B_3 (2)), za „společný domov“ (F_EU_2 (1)), za „domov každého z nás“ (F_CD_2 (16)). „[M]y, všichni [jsme] obyvatelé tohoto našeho světa“ (B_3 (1)), který je tedy „dědictvím celého lidstva“ (F_EU_2 (1)).

Závěr:

Z teze, že Bůh dal imanentní svět do péče člověku, vyvozuje církev nadřazenost lidské dimenze nad fyzickou. V rámci lidské dimenze církev rozlišuje individuální a kolektivní rozměr. V individuálním slova smyslu má církev na mysli člověka jako jednotlivce, jemuž vtiskuje transcendentní rozměr. Tím lze mluvit též o spiritualizaci lidské dimenze. V kolektivním slova smyslu církev svět obydluje entitami tvořenými lidmi: rodina a další skupiny a národ. Lidská dimenze světa v podání církve má lidský či přirozený charakter daný dvojicí člověk – národ, nikoli liberální či státoprávní charakter postavený na dvojici občan – stát. Lidské dimenzi vtiskuje církev univerzálnost, když bere v úvahu každého člověka a každý národ, a rovnost. Lidská dimenze světa je v zorném poli církve jak z pozitivního důvodu, když církev vychází z obecně pozitivního hodnocení člověka, tak z negativního, když se staví do role mluvčího a bojovníka za ty, které lze označit za znevýhodněné.

3.1.3 Mezinárodněpolitická dimenze

Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá, že mezinárodněpolitická dimenze imanentního prostoru se opírá jak o fyzickou, tak lidskou dimenzi. Církev ji považuje za jejich nadstavbu, protože určitým způsobem uspořádává fyzický prostor i jeho obyvatele. Jde o řád vtisknutý primárně lidmi, nikoli nadpřirozenem. Ale nadpřirozeno tu sehrává svou roli, která se promítá ne přímo do mezinárodněpolitické dimenze, ale do dimenze lidské: „„Bezpochyby může člověk uspořádat zemi bez Boha, ale bez Boha ji nakonec nemůže uspořádat jinak než proti člověku“[95] (S_CD_10 (5)). Mezinárodněpolitickou dimenzi, na rozdíl od fyzické a lidské dimenze, církev nespiritualizuje. Její spiritualizace je formulována jako hypotéza, jako vize: pokud lidská dimenze připustí spiritualizaci mezinárodněpolitické dimenze, pak to bude pro lidskou dimenzi, tedy pro člověka, prospěšné. A naopak pokud ji nepřipustí, bude to ke škodě člověka: „[K]dyž je Bůh postaven mimo, svět se proměňuje v místo nehostinné pro člověka“ (E_CD_5 (6)). Mons. Lajolo proto mluví o potřebě „„vyššího řádu mezinárodního uspořádání“ (L_OSN_1 (9)), čímž má implicitně na mysli potřebu zakotvenosti mezinárodněpolitické dimenze v transcendentnu.

Pro církev je základní jednotkou mezinárodněpolitické dimenze **národ**, jak odpovídá církevní linii člověk – rodina a další kolektivní skupiny – národ. Národy vytvářejí **mezinárodní společenství**, které je církví definováno jako „rodina národů“ (JP_9 (5), JP_CD_7 (8), JP_CD_10 (2), B_CD_4 (14), B_CD_8 (11), F_OSN_2 (2), M_OSN_2 (3), M_OSN_3 (2)) nebo „společenství národů“[96] (JP_OBSE_2 (1), JP_CD_ 1 (1), JP_CD_2 (6, 8), JP_CD_3 (3)). Papež Benedikt XVI. v této souvislosti národy definuje jako „údy jediné lidské rodiny“ (B_FAO_1 (2)) (teze 4).

„Národy mají práva, ale zároveň mají povinnosti vůči ostatním národům. Povinnosti **spolupráce a solidarity**“ (S_RE_1 (8)). Spolupráce s ostatními národy „činí větším vlastní národ“ (S_RE_1 (9)), čili má pozitivní zpětný dopad na národ, který se spolupráci oddá. Oboustranný prospěch spolupráce národů, tedy že ze spolupráce profitují jak ostatní národy, tak národ sám, využívá církev jako argument, aby mohla spolupráci mezi národy považovat za cestu k unifikaci světa.

Ačkoli církev definuje mezinárodní společenství jako rodinu národů, součástí mezinárodní dimenze jsou i **státy**. Církvi samé by stačily národy, existence států, zdá se, je dána vnějšími mezinárodněpolitickými okolnostmi, které církev nemůže příliš ovlivnit, a tak je respektuje a snaží se z nich vytěžit to pozitivní. Vždyť i sama církev si udržuje státní nástroj v podobě Svatého stolce a Městského státu Vatikán, aby mohla držet krok právě s vnějším mezinárodněpolitickým prostředím. V mentální mapě církve tedy státy figurují. Stát a národ jsou však **dvě jednotky**. Jako se dvěma explicitně odlišnými jednotkami operuje například Jan Pavel II. v evropském kontextu, kdy mluví o „podpoře uskutečňování velkého projektu sbližování a spolupráce mezi státy a národy Evropy“ (JP_EU_1 (1)). Stát a národ k sobě podle církve v některých případech mají blíže, jindy jsou si vzdáleny: „„národ‘ […] se neztotožňuje a priori a ne nutně se státem“ (JP_OSN_3 (8)).

Ze slov Jana Pavla II., že „to, co mezinárodní společenství spojuje, nejsou jen státy ale národy, tvořené muži a ženami, kteří jim vtiskují osobní a kolektivní dějiny“ (JP_CD_7 (8)), je patrný důraz církve na lidskou či přirozenou linii než na linii liberální či státoprávní. Církev národ upřednostňuje před státem, což odpovídá tezi nadřazenosti humanistického rozměru všem jiným strukturám (teze 4). Jinými slovy **národ** je pro ni **primární**, stát až sekundární: „vládní systémy jsou závislé na géniu národů, jejich dějin a jejich projektů“ (JP_EU_1 (3)).

Je zvláštní, jakým jiným argumentem si církev pomáhá v argumentaci důležitosti národa před státem. Církev tvrdí, že každý národ má své kořeny v náboženských tradicích

[95] Jde o citaci papeže Pavla VI.
[96] Italsky „comunità delle nazioni“, anglicky „comunity of nations“.

(JP_OBSE_2 (3), JP_EU_2 (3)). Proto odstranění náboženských zvláštností každého národa by bylo „málo demokratické, protože [by bylo] proti duši národa a citům většiny jeho obyvatelstva“ (JP_EU_2 (3)). Touto **religionizací národa** se církev pohybuje i v otázce národa v jí vlastních vodách, než je tomu u státu, kde k religionizaci tak snadno sáhnout nemůže.

S tezí církve, že lidská dimenze je nadřazena mezinárodněpolitické, je kompatibilní přesvědčení, že člověk je **nad státem**, člověk je důležitější než stát. To implicitně vyplývá již z preference národa ve dvojici národ – stát, kdy národ odráží lidský či přirozený charakter spíše než stát se svým charakterem institucionalizovaným. Zde se opět potvrzuje teze o primátu humanistických rysů (teze 4). Tato nadřazenost člověka nad státem je založena na důstojnosti člověka. Kardinál Sodano explicitně uvádí, že jde o „nadřazenost důstojnosti každého jednotlivého muže nebo ženy nad státem a jakýmkoli ideologickým systémem“ (S_OSN_7 (2)).

Ačkoli je národ i člověk nad státem, církev stát respektuje a snaží se pro národ i člověka z něj vytěžit to dobré. Proto je církev přesvědčena, že stát má národu i člověku sloužit, má přinášet člověku jako jednotlivci i kolektivním skupinám **dobro**: instituce státu mají sloužit „národnímu obecnému dobru“ (JP_EU_1 (3)). Jan Pavel II. proto podrobuje kritice „přílišné vynášení státu, který myslí a rozhoduje za všechny“ (JP_CD_5 (7)). V obdobném duchu mluví jeho nástupce o případech, kdy daný stát je exkluzivním subjektem, což může mít někdy „takové důsledky, které vylučují možnost uspořádání společnosti tak, aby respektovala důstojnost a práva člověka“ (B_CD_1 (10)). Obavu z toho, že stát by v případě odklonu od hodnot mohl být hrozbou pro národy, vyjadřuje kardinál Casaroli: pokud osoby odpovědné za život národů nebudou jednat dle hodnotových principů, pak by to mohlo vést k „otevřenému nebo skrytému pronikání státu, které může ohrozit svobodu nebo morální charakter národů“ (C_OSN_1 (5)).

Aby stát sloužil dobru člověka, má být podle církve základní charakteristikou státu jeho úcta k právu (JP_CD_1 (8)): „ideál [je] ztělesněný **právním státem**“ (JP_CD_2 (3)). Není nikterak překvapující přesvědčení církve, že právní stát „poskytuje vhodný rámec pro lepší garantování lidských práv a mírové mezinárodní spolupráce“ (M_OSN_4 (7)). V podpoře právního státu se tak církev shoduje s mezinárodním společenstvím: „Podpora právního státu je jedním z cílů potvrzených mezinárodním společenstvím“ (M_INTER_1 (2)).

Konkrétními **úkoly**, které církev obecně ukládá státu, jsou formulovány jako povinnosti. Z toho, že jde o povinnosti, lze usuzovat, že církev vidí, že se jedná o ne úplně a vždy naplňovanou realitu. Proto lze mluvit spíše o vizích.

Společný jmenovatel jednotlivých povinností státu církev spatřuje v **„odpovědnosti [státu] chránit“**[97] (B_OSN_1 (6), S_OSN_7 (2), P_OSN_1 (8)). A církev je toho názoru, že této odpovědnosti je schopen každý stát: „[K]aždý stát je schopen plně převzít vlastní zodpovědnost za obecné dobro všech“ (M_OSN_5 (18)), tedy „všech lidí a celé osoby“ (M_OBSE_5 (4)) (teze 5). Stát má „chránit vlastní občany a vlastní instituce“ (L_OSN_1 (6)), tedy občany i sám sebe. Pokud jde o lidskou dimenzi této definice, tedy že stát má odpovědnost chránit vlastní občany, je tato odpovědnost státu na jednu stranu úzce vymezená, na druhou stranu otvírá širokou škálu. V úzkém slova smyslu to znamená, že stát má chránit pouze vlastní občany, tedy nikoli cizince, ať už zde pobývají legálně, nebo jako uprchlíci. Nicméně, až na případy osob bez státního občanství, jsou tito cizinci, nebo by měli být, chráněni tím státem, pro který jsou jeho vlastními občany. Tato definice odpovědnosti státu v ideálním případě není nijak diskriminující, jak se na první pohled zdá. Tuto vizi lze interpretovat také jako vizi unifikace světa: každý člověk je chráněn některým ze států, což lze považovat za projev unifikace světa. V širším slova smyslu ochrana vlastních občanů znamená i ochranu těch, kteří se například považují za křesťany. Například tedy i stát, jehož státním

[97] Italsky „responsabilità di proteggere“.

náboženstvím je islám, má odpovědnost chránit vlastní občany-křesťany. Tím si církev pojišťuje i své vlastní zájmy. Nijak překvapivé není zjištění, že do povinností státu církev promítá svá přesvědčení o tom, co je pro člověka a národ prospěšné. Do určité míry lze tvrdit, že instrumentalizuje stát pro prosazení svých zájmů (teze 3). K dosažení jejích cílů jí má dopomoci stát, nebo dokonce jejich dosažení církvi zařídit.

Konkrétní povinnosti státu, které vyplývají z korpusu projevů, lze rozčlenit do dvou skupin. Jednou skupinou jsou povinnosti, které církev ukládá státu vůči člověku jako jednotlivci. Lze je považovat za **individuální** povinnosti. První z nich je ta, že „stát [...] musí respektovat **důstojnost** lidské přirozenosti" (JP_FAO_4 (3); B_OSN_1 (6), E_OBSE_1 (4), M_OSN_3 (4)), kterou církev považuje za aspekt, který je společný všem lidem. Lidská důstojnost proto „nahrazuje suverénní a autonomní vůli států jako konečného zdroje každého právního systému" (L_OSN_2 (5)). Zadruhé každý stát se musí starat o dodržování základních **lidských práv** (JP_RE_3 (2), JP_FAO_4 (3), B_OSN_1 (4), L_OSN_3 (2)), a to „především na svém vlastním území" (L_OSN_2 (22)) a vůči všem občanům stejnou měrou (M_INTER_1 (1, 3)), a „chránit vlastní obyvatelstvo před závažným a trvalým porušováním lidských práv" (B_OSN_1 (4)). „Tato práva musí být efektivně zahrnuta do ústav a legislativ různých států a pečlivě aplikována" (S_RE_2 (6)). Pokud se stát snaží postavit nad základní lidská práva, „ničí společnost a nakonec zničí sám sebe, [čehož je důkazem] [...] pád mnoha totalitních systémů naší doby" (JP_FAO_6 (3)). Povinnosti v rámci lidských práv církev upřesňuje vztažením na vybrané oblasti lidských práv. Jak je církvi vlastní, jde jí o zejména o ochranu lidského života: „Stát má jako svůj primární úkol [...] ochranu a podporu **lidského života**" (JP_CD_17 (5)). „Vláda [...] si nemůže nikdy osobovat [...] právo rozhodovat o životě lidí" (L_OSN_2 (15)), naopak „musí podporovat ‚kulturu života'" (M_OBSE_5 (4)).

Ve shodě s instrumentalizací zájmů církve (teze 3) není překvapivé, že církev říká, že „stát musí garantovat věřícím" **náboženskou svobodu** (JP_CD_1 (16), E_CD_4 (3), M_OSN_1 (6)), „musí [ji] chránit nikoli zesměšňovat, musí [ji] respektovat a ne pošlapávat" (L_OSN_2 (19)), má ji podporovat (L_OSN_3 (6), M_OSN_2 (4)). Náboženskou svobodu má stát zajistit všem (JP_CD_15 (7)). Jinými slovy zajištění náboženské svobody všem znamená její zaručení i katolíkům. Jde o příklad toho, jak církev své specifické zájmy zahrnuje do obecně formulovaných (teze 11). Pokud má stát poskytovat náboženskou svobodu **všem** (JP_CD_16 (3)), církev tím rozumí i náboženským **menšinám** (M_OSN_3 (6)), čímž si církev pojišťuje situaci v těch zemích, kde katolíci či křesťané nejsou většinou (teze 11), aby tak i v těchto zemích měla církev prostor pro proměňování nereligiózního prostoru v religiózní. Je zvláštní, že se pouze Jan Pavel II. (teze 10), a to na začátku 90. let, kdy otázka islámu není obecně vyhrocená, a pouze jednorázově, odvažuje požadovat obdobné podmínky pro křesťany v muslimských zemích, jako pro muslimy v křesťanských zemích (JP_CD_1 (16)). Jinak se tento požadavek v korpusu projevů neobjevuje. Církev se zároveň snaží rozptýlit **obavu** některých států z aplikace náboženské svobody, které náboženství chápou „jako cizí element moderní společnosti nebo dokonce destabilizující [prvek]" (M_OSN_3 (7)). Argumentem církve je zdravý pluralismus: „zatímco se respektuje zdravý smysl pro sekulární charakter státu, má být uznána pozitivní role věřících ve veřejném životě" (JP_OBSE_2 (2)), protože z náboženské svobody profitují všichni občané (JP_OBSE_2 (3)). Církev po státu vyžaduje náboženskou svobodu ve všech jejích třech rozměrech: individuální, kolektivní a institucionální (B_CD_8 (9)).

Pokud stát náboženskou svobodu není schopen zajistit, dochází k **náboženské diskriminaci**. Ta se buď projevuje **klasickou** formou netolerance a násilí, nebo **civilizovanější** formou marginalizace náboženství ve společenském životě (B_CD_9 (14)), a jejím předmětem mohou být všechny tři rozměry náboženské svobody, tedy individuální, kolektivní a institucionální. Církev poukazuje na to, že náboženská diskriminace má jednak důsledky vnější a vnitřní. Překvapivé jsou vnější důsledky: náboženská diskriminace má dopad na „mezinárodní kredibilitu takových států" (JP_CD_7 (9)), čímž má církev pravděpodobně na mysli její pokles. Církev je totiž přesvědčena, že náboženská svoboda je ku prospěchu mezinárodního společenství (E_CD_4 (3)). Vnitřním důsledkem je zaprvé

ochuzení společnosti a civilních institucí (JP_OBSE_2 (3)). Důvod je stejný: církev je přesvědčena o prospěšnosti náboženské svobody pro celou národní společnost (E_CD_4 (3)), je podle ní „zárukou růstu a rozvoje celé společnosti“ (E_CD_6 (7)). Zadruhé jde o nespokojenost náboženskou diskriminací dotčené části společnosti, kdy nábožensky diskriminovaný nemůže mít „důvěru ke státu“ (JP_CD_7 (9)). Stát proto nemá dopustit, aby „věřící museli v sobě zapírat část sebe samých – svou víru – aby byli aktivními občany; nemělo by nikdy být potřeba popírat Boha, aby bylo možné požívat vlastní práva“ (B_OSN_1 (11); M_OBSE_5 (5)).

Papež Benedikt XVI. na rozdíl od svého předchůdce poukazuje na rozpor mezi prohlášeními a realitou: „pomyslné prohlášení náboženské svobody není dostatečné, […] [náboženská svoboda musí doznat] aplikace a respektu na všech úrovních a ve všech oblastech“ (B_CD_7 (15); M_OBSE_4 (5)). Příkladem jsou takové země, kde „ústava uznává určitou náboženskou svobodu, ale ve skutečnosti je ztěžován život náboženských komunit […], protože [je zde] přísná kontrola, ne-li monopol, stran státu vůči společnosti“ (B_CD_7 (8)). Lze říci, že kritikou rozporu mezi slovy a činy se mu církev sama brání (teze 3).

Ačkoli ekologické problémy přesahují hranice států, což církev sama přiznává a jejich řešení vkládá do rukou především mezinárodního společenství, jednotlivé státy ale od odpovědnosti neosvobozuje: stát nese odpovědnost i stran „následků humanitárních krizí, vyvolaných jak **přírodou**, tak člověkem“ (B_OSN_1 (4)). Na státy tak „padá povinnost chránit **životní prostředí**“ (B_FAO_3 (8); P_OSN_1 (8)). Státy mají povinnost i vůči fyzickému prostoru ve smyslu jeho využívání a vlastnictví: mají „rovně upravovat užití a vlastnictví půdy“ (F_FAO_3 (3)), „zvýšit vlastní úroveň výživy, zlepšit podmínky pro zemědělskou činnost“ (S_FAO_2 (2)). **Ekonomická** stránka nezůstává mimo okruh povinností: „stát [má být] […] pozorný k blahobytu svých občanů“ (F_FAO_2 (4)). Jinými slovy má stát pomoci k vymýcení chudoby, což je jeden ze zájmů církve, a proto lze mluvit o instrumentalizaci (teze 3). Totéž platí pro násilí, které církev shledává jako nežádoucí: „stát se musí starat o předcházení a potlačování **kriminálních** jevů“ (M_INTER_1 (3)).

Druhou skupinou povinností, které církev ukládá státu, jsou povinnosti vůči kolektivním skupinám. Lze je nazvat povinnostmi **kolektivními**. Církev si je vědoma, že sama (zatím) nemá prostředky chránit lidstvo, proto tuto svou starost přenáší na státy (teze 3), které podle ní mají společnou odpovědnost chránit zaprvé „**lidskou rodinu**“ (P_OSN_1 (8)), tedy lidstvo. Předmětem zájmu státu má být ale také **rodina** jako taková: „každý stát musí chránit [rodinu] jako drahocenný poklad“ (JP_9 (7)), protože „[r]odinný kontext je základní […] pro samotný rozvoj jednotlivců a států“ (B_CD_8 (6)). Proto „by státy měly rodinám nabídnout […] uznání [právě] kvůli [jejich] hodnotě pro společnost“ (S_OSN_3 (6)). To, co už církev nedodává, je, že rodina je důležitá také pro budoucnost církve, pro její pokračování. Opět tedy svůj zájem přenáší na stát (teze 3). Zadruhé má být povinností státu přispívat k **mírovému** soužití (B_2 (4), F_FAO_2 (4)), což církev považuje za klíčový znak ideálu třetí epochy. Lze opět mluvit o projevu instrumentalizace zájmů církve (teze 3).

Vzhledem k tomu, že na stát církev implicitně přenáší realizaci svých cílů, není překvapivé, že má církev zájem o jeho zachování a poukazuje na to, co stát **ohrožuje**. Jde jednak o **ekonomickou** krizi (M_OSN_4 (18)) či **kriminalitu**, která „rozdrobuje hodnotovou síť, na níž jsou založeny instituce moderního státu“ (M_INTER_1 (1)), včetně nejrůznějších forem **terorismu** (L_OSN_1 (6), P_OSN_3 (10)).

Nakolik se církev snaží promítnout své zájmy prostřednictvím povinností ukládaných státům do zájmů států, tuto určitou formu vnucování se snaží maskovat tím, že státům dopřává svobodu vyjádřenou **suverenitou** (JP_CD_11 (6)). To není nijak překvapující už s ohledem na Svatý stolec a Městský stát Vatikán. Jan Pavel II. označuje suverenitu termínem svoboda států a považuje ji dokonce za svatou (JP_CD_17 (8)). Papež František se implicitně zastává suverenity státu, když podrobuje kritice „transnacionální společnosti a státy, které […] přímo nabourávají suverenitu zemí“ (F_FAO_3 (3)).

Pro vztah mezi státem a mezinárodním společenstvím volí církev **subsidiaritu**. Pokud stát koná ve prospěch člověka a kolektivních skupin, dostává své „odpovědnosti chránit" (S_OSN_7 (2)), pak není důvod nerespektovat suverenitu, která je pro církev v terminologii Jana Pavla II. „svatá" (JP_CD_17 (8)). Pokud dojde k situaci, kdy „národní **autority** nechtějí nebo nemohou chránit vlastní obyvatelstva před hrozbami vnitřními nebo vnějšími" (S_OSN_7 (2)), má být situace řešena prostřednictvím autority, která stojí nad státy, aby tak bylo vykonáno vše pro dobro člověka (teze 4). Obecně je touto autoritou **mezinárodní společenství** (L_OSN_3 (4), M_OSN_3 (4)) a konkrétním vykonavatelem OSN (L_OSN_3 (2)), které tím, že „dohlíží na to, v jaké míře vlády dostávají své odpovědnosti chránit své občany, vykonává důležitou službu ve jménu mezinárodního společenství" (B_OSN_2 (4); S_OSN_7 (2)). V tomto kontextu církev souhlasí s **humanitární intervencí**, kdy je zásah autority stojící nad státy ospravedlnitelný. Konkrétně zaprvé v souvislosti s porušováním lidských práv: „Každá vláda musí jasně pochopit: pošlapávání lidských práv nemůže být odsunuto z pozornosti mezinárodního společenství pod záminkou nezasahování do vnitřních záležitostí státu" (L_OSN_3 (4)). Zadruhé v případě „intervence zaměřené na odzbrojení agresora" (L_OSN_1 (9)).

Tvrzení církve, že národ i člověk stojí nad státem, lze zobecnit na nadřazenost lidské dimenze dimenzi mezinárodněpolitické a i fyzické, když člověk zemi vládne (JP_1 (3)). Jeho primát není absolutní, ani v dimenzi fyzické, kdy člověk má o fyzický prostor také pečovat (S_OSN_1 (0), M_ATOM_2 (11)), ani v dimenzi mezinárodněpolitické, kdy ve vztahu ke státu má člověk plnit své občanské povinnosti (JP_KBSE_1 (6), B_CD_7 (6, 18), B_OSN_1 (3), F_FAO_2 (1), F_EU_1 (12)). Relativizací primátu člověka nad státem ve smyslu, že člověk má vůči státu také své **občanské povinnosti**, přechází linie lidská či přirozená do linie liberální. V liberální linii je stát nadřazen občanovi. Přísnost této výchozí nadřazenosti se podle Jana Pavla II. s globalizací z části mění, „občan se stal více ‚partnerem' ve společném projektu" (JP_CD_11 (4)).

Nadřazenost lidské dimenze nad dimenzí mezinárodněpolitickou církev promítá do **charakteristik mezinárodního společenství**, jejichž základem je lidská dimenze, realita člověka jako takového: důstojnost člověka, přirovnání mezinárodního společenství k rodině a charakteristiky z tohoto příměru odvozené. Je zvláštní, že rozlišení stát versus národ se v tematizaci mezinárodního společenství stírá. Obdobně jako u státu formuluje církev pozitivní charakteristiky mezinárodního společenství spíše jako ideál. V některých případech se daří je naplňovat již nyní, v jiných je to otázka budoucnosti, vize, tedy jaké by mělo mezinárodní společenství být. Pozitivní rysy mezinárodního společenství se tak prolínají s negativními, nebo nedostatečnými.

Základní premisou platnou v mezinárodním společenství má být podle církve **nadřazenost člověka** (teze 4). Prvenství člověka církev stejně jako v případě vztahu člověk – stát opírá o **důstojnost** člověka, která je „základní hodnotou mezinárodního života" (E_NGO_1 (4)). Mezinárodní vztahy mají být postaveny na lidské důstojnosti (M_OSN_1 (3)). Nelze ji negovat při zajištění „mírového soužití a efektivní spolupráce mezi státy" (M_OSN_4 (22)). Své zájmy si církev chce pojistit i na úrovni mezinárodního společenství: po celém mezinárodním společenství žádá respektování **náboženské svobody** (E_CD_4 (3)).

Podobně jako v lidské rodině má mezinárodní společenství charakterizovat „vzájemná **důvěra**" (JP_OSN_3 (14), JP_CD_7 (8)) „vzájemná **podpora**" (JP_OSN_3 (14), JP_CD_7 (8)), „vážně míněný **respekt**" (JP_OSN_3 (14), JP_CD_7 (8)). Principem mezinárodních vztahů má být **kultura setkávání** (M_OSN_5 (2)). I tento princip je do určité míry převzat z lidské dimenze, protože je definován jako „konkrétní a činné uznání hodnoty druhého, jak jednotlivce, tak sociálních skupin nebo států" (M_OSN_5 (2)).

Je zajímavé, že charakteristiku **rovnosti** (teze 5), kterou církev po mezinárodním společenství vyžaduje, církev odvozuje z teze, že „[v] autentické rodině není dominance

silných“ (JP_OSN_3 (14), JP_CD_7 (8)). Rovnost států je tedy žádoucí (JP_CD_5 (7)). Současný svět je ale podle církve uspořádán kolem „ve skutečnosti **nerovných** [států] (JP_CD_11 (6)).

Obdobně jako v lidské dimenzi protěžuje církev v mezinárodní dimenzi **znevýhodněné**: „nejslabší členové, právě pro svou slabost, mají být dvojnásob přijímáni a má jim být dvojnásob slouženo“ (JP_OSN_3 (14)). Tento boj za nejslabší členy mezinárodního společenství je příkladem paradoxu univerzality (teze 5). Na bedra těch, kteří **nejsou znevýhodněni**, klade církev větší odpovědnost: „zvláště ti [členové společenství národů], kteří mají větší váhu, a tedy větší zodpovědnost za zachování míru“ mají respektovat principy mezinárodního práva (JP_CD_1 (10)).

Absencí skutečné rovnosti a přítomností znevýhodněných v mezinárodním společenství poukazuje církev na rozdělení, nehomogenitu mezinárodního společenství. Protože jakékoli rozdělení považuje církev za negativní jev, obecnou vizí jsou „dobré vztahy mezi národy“ (P_CD_1 (11)). Konkrétně to znamená „konsolidaci harmonické **spolupráce mezi státy**“ (JP_CD_1 (10)), „aby jednaly ve společné shodě, byly ochotny pomáhat jedny druhým prostřednictvím principů a norem, které jim dává k dispozici mezinárodní právo“ (F_FAO_2 (3)), tedy aby se realizoval „princip **solidarity** mezi národy“ (E_OBSE_1 (4)).

Církev je přesvědčena, že i do mezinárodních vztahů se promítá **hodnotová krize**: „kultura mezinárodních vztahů […] [je] zbavena pevného eticko-morálního základu“ (S_FAO_2 (5)). Je to důsledek toho, že „kultura člověka zbavená etických pohnutek a morálního základu […] se promítá do nastavení mezinárodních vztahů“ (S_FAO_2 (2)). Tato teze opět dokazuje úzkou vazbu mezi určující lidskou dimenzí a mezinárodněpolitickou dimenzí. Za projevy hodnotové krize v mezinárodním společenství považuje Mons. Mamberti to, že se nedaří dosáhnout „spravedlivé a opravdové globální governing“ (M_OSN_4 (12)), že je zřejmá „značná krize důvěry ve společné hodnoty“ (M_OSN_4 (13)) a že dochází ke „ztrátě důvěry v hodnotu dialogu“ (M_OSN_4 (15)). Stran řešení se církev omezuje jednak na obecnou tezi, že je nutná „odpověď morálního charakteru“ (M_OSN_4 (13)), jednak předkládá konkrétnější řešení spočívající v přesvědčení, že mezikulturní a mezináboženský dialog je „nepostradatelný […] pro obnovu mezinárodního života“ (M_OSN_1 (4)).

Státům i mezinárodnímu společenství církev radí, jaké povinnosti či charakteristiky by měly vykazovat, aby jejich fungování bylo ku prospěchu člověka. Alibisticky církev ale neříká, jak chce státům a mezinárodnímu společenství sama pomoci, aby těchto ideálů dosáhly nebo se jim přiblížily. Svého dílu odpovědnosti se jakoby zříká, a naopak ji přenáší na samotné státy a mezinárodní společenství. Tato skutečnost plně odpovídá pozici církve jako mluvčího a s ní související instrumentalizaci (teze 5).

Církev ve zkoumaném korpusu projevů mezinárodněpolitickou dimenzi nespiritualizuje a považuje ji za nadstavbu fyzické a lidské dimenze, které spiritualizuje. Lze říci, že mezinárodněpolitickou dimenzi považuje tedy za tu, která je vystavěna lidmi, její nastavení je výsledkem koncensu mezi lidmi, a pokud tento v některých aspektech není prospěšný fyzické a lidské dimenzi, měl by být upraven. Církev považuje mezinárodněpolitickou dimenzi za **měnitelnou**. I to se jeví jako argument, proč církev vybízí státy a mezinárodní společenství k lepšímu naplňování úkolů, které jim vtiskuje v přesvědčení, že tak více prospějí fyzické ale především lidské dimenzi. Jako příklad lze uvést slova papeže Benedikta XVI., který vyzývá „odpovědné osoby za bohatší národy, aby učinily kroky potřebné k tomu, aby chudé země, často oplývající přírodním bohatstvím, mohly profitovat z plodů statků, které jim náležejí“ (B_CD_3 (3)). Jinými slovy nastavení mezinárodněpolitické dimenze znemožňuje fyzické dimenzi být k plnému prospěchu lidské dimenze, brání obecnému dobru člověka. Jinými slovy jsou zde země, jejichž fyzický prostor je ve své podstatě činí bohatými. Toto bohatství fyzického prostoru je dané, do určité míry nezměnitelné. Například jsou zde bohaté zdroje nerostných surovin. Protože je zde ale určité nastavení mezinárodněpolitické, například obchodní podmínky, které jsou stanoveny takzvanými bohatými národy, tak země oplývající

nerostnými surovinami jsou chudé. Čili v dimenzi fyzické bohaté země jsou v dimenzi mezinárodněpolitické zeměmi chudými. A tuto jejich chudobu způsobuje nastavení mezinárodněpolitické dimenze, kterou ovládají mezinárodněpoliticky vlivné, bohaté, země. Nastavení mezinárodněpolitické dimenze lze ovšem podle církve změnit. Právě proto církev vybízí státy a mezinárodní společenství k lepšímu naplňování úkolů, které jim sama vtiskuje. Tím by se rozpor mezi fyzickou a mezinárodněpolitickou dimenzí zmenšil, a tak se zároveň posílila lidská dimenze, tedy obecné dobro těch zemí, které jsou například momentálně fyzicky bohaté ale mezinárodněpoliticky chudé.

Z výzkumu je patrné, že církev reflektuje **změny** v mezinárodním prostředí, což lze označit za projev reflektování současného dění v její mentální mapě (teze 2). Tyto změny se dotýkají státu a implicitně ukazují na oslabení jeho role. Jednak jde o proměněný vzájemný vztah států. Státy jsou velmi úzce provázané, jsou na sobě vzájemně závislé: „nezávislost států už nemůže být koncipována jinak než jako **interdependence**“ (JP_CD_15 (6)). Své místo zde mají **mezinárodní organizace**. Také ony mají spoluodpovědnost za mírové soužití (B_2 (4), F_FAO_2 (3)), za ochranu životního prostředí (B_FAO_3 (8)). Dále se objevují **noví aktéři**: „na světové scéně existují noví aktéři“ (JP_FAO_2 (3)), „noví společenští protagonisté“ (E_NGO_1 (4)). Noví aktéři se podle kardinála Bertone „domáhají většího prostoru a důležitosti od vlád a mezinárodních mezivládních organizací“ (E_NGO_1 (4)). Čili dosavadní tradiční aktéry mezinárodních vztahů oslabují. Jan Pavel II. ve spojitosti s novými aktéry ovšem uvádí, že „jsou nutné nové mezinárodní vztahy“ (JP_FAO_2 (3)). Nutnost nových mezinárodních vztahů tedy ukazuje na implicitní výzvu k akceptování těchto nových aktérů. Čili tradiční aktéři jako stát a mezinárodní organizace mají nové aktéry přijmout, přijmout tak i své vlastní implicitní oslabení. Církev tedy s novými aktéry nemá problém. Tuto skutečnost lze dát do souvislosti s pozicí církve i Svatého stolce a Městského státu Vatikán, kdy jde o aktéry sui generis, které nenaplňují standardní charakteristiky státních aktérů. Lze říci, že v přijetí přítomnosti jiných než státních aktérů na mezinárodní scéně církev vidí i příležitost k posílení své vlastní pozice (teze 11).

Závěr:

Mezinárodněpolitickou dimenzi církev chápe jako nadstavbu fyzické a lidské dimenze, která určitým způsobem uspořádává fyzický prostor a jeho obyvatele. Na rozdíl od fyzické a lidské dimenze církev mezinárodněpolitickou dimenzi jako takovou nespiritualizuje. Mezinárodněpolitická dimenze je vystavěna na kolektivním prvku lidské dimenze, tedy na národu, který lze považovat za základní jednotku mezinárodněpolitické dimenze. Podle církve je tedy mezinárodní společenství tvořeno národy. V mezinárodněpolitické dimenzi církev bere v úvahu též státy, ale národ pro ni zůstává primární, a potažmo je tedy i člověk nad státem. Stát má proto podle církve sloužit dobru národa i člověka. V duchu odpovědnosti státu chránit církev formuluje konkrétní úkoly, které má stát plnit. Není překvapující, že mezi ně patří zajištění náboženské svobody, kterou církev požaduje pro všechny, tedy i pro sebe a své příslušníky. Církev respektuje suverenitu států, nicméně přesvědčení, že člověk je nad státem, ji vede k souhlasu s humanitární intervencí, pokud stát není schopen dostát odpovědnosti chránit člověka či národ.

Svůj postoj, že nejdůležitější je člověk, promítá církev do svého pohledu na mezinárodní společenství. To má podobně jako v případě státu reflektovat primární postavení člověka včetně jeho náboženské svobody. Obdobně jako mezi lidmi v lidské dimenzi má být podle církve v mezinárodním společenství respektována rovnost a pokud některý člen je z pohledu církve znevýhodněný, pak se církev za něj staví, aby měnitelná mezinárodněpolitická dimenze byla nastavena takovým způsobem, že bude ku prospěchu daného člena. Církev reflektuje proměny v mezinárodním prostředí tím, že kromě států ve zkoumaném korpusu projevů bere v potaz i jeho jiné, nové, aktéry.

3.2 Propojení imanentního a transcendentního světa

Přestože církev v mentální mapě zachycuje převážně imanentní svět, vkládá do ní i prvky, které propojují tento imanentní svět se světem transcendentním. Dostává tak své náboženské povaze, kterou ovšem příliš nezdůrazňuje (teze 1). O vazbě imanentního světa k světu transcendentnímu vypovídá jednak spiritualizovaná fyzická dimenze imanentního prostoru, kdy země byla stvořena Bohem (B_1 (5), S_OSN_1 (0)) a Bůh je „Pán nebe i země" (F_2 (12)), jednak spiritualizovaná lidská dimenze, kdy člověk je „stvořený k Božímu obrazu" (JP_CD_6 (3), B_CD_3 (23), B_CD_4 (11)), a též spiritualizovaná vazba mezi fyzickou a lidskou dimenzí, kdy Bůh svěřuje zemi do péče člověku.

Propojením transcendentního světa se světem imanentním je skutečnost, že transcendentní svět je cílem lidí poté, co skončí jejich pobývání v imanentním světě. Implicitně to vyplývá z definice transcendentního světa, který papež Benedikt XVI. popisuje jako „opravdovou zaslíbenou zemi, Boží království, univerzální Království spravedlnosti, lásky a pokoje" (B_10 (2)). Tím Benedikt XVI. dostává přesvědčení církve o kompatibilitě primátu Boha i důrazu na důležitost člověka (teze 4).

Prostřednictvím propojení imanentního a transcendentního světa je možné se ze zkoumaného korpusu projevů dozvědět o **„obyvatelích"** transcendentního světa, které lze označit pomnožným substantivem nadpřirozeno. Nadpřirozeno nebo také transcendentní činitele církev do dění imanentního světa zapojuje proto, aby ve většině případů napomohli k dobru člověka nebo ojediněle dobro přímo přivodili.

K nadpřirozenu patří v souladu s katolickou vírou Bůh ve třech osobách, tedy Bůh Otec, Syn a Duch svatý. Je zajímavé, že trojjedinost Boha není v korpusu projevů nijak zdůrazňována. Jednotlivé osoby vystupují samostatně. Církev tak dekatolizuje svůj jazyk. Činí svou řeč přijatelnou i pro jiné než katolické denominace. Dekatolizaci lze považovat za první stupeň sekularizace jazyka. Tento fakt poukazuje na upozaďování náboženské povahy církve (teze 1).

Tři Božské osoby jsou pojmenovávány přímo nebo jsou depersonifikovány. Pro depersonifikované označování si lze vypůjčit Faircloughův termín bezduší činitelé (Fairclough, 2001). Depersonifikace se buď váže na vlastnosti daného nadpřirozeného činitele, nebo události s ní spojené. Bezduší činitelé se v korpusu projevů vyskytují pouze u Boha Otce a Krista, u ostatních nadpřirozených činitelů ne. Mezi příklady u **Boha Otce** patří: „Boží pomoc" (B_13 (7)), „Boží moc" (F_4 (9)), „Boží milosrdenství" (F_1 (6), F_6 (4)). U **Krista** jsou příkladem depersonifikace spojené s vlastnostmi například „Kristovo světlo" (JP_15 (5), B_2 (1)), „síla Vzkříšeného" (JP_15 (5)), „Naděje" (B_CD_4 (14)), Mezi depersonifikace zakládající se na událostech patří například: „Kristovy Velikonoce" (B_10 (6)), „Pánovo vzkříšení" (F_5 (15)), „zpráva o Kristově vítězném vzkříšení" (B_12 (9)), „velikonoční vítězství" (B_14 (6)), „narození Spasitele" (B_13 (10)), „narození Vykupitele" (B_13 (10)), „Kristovo narození" (B_15 (8)), „utěšující zpráva o příchodu Emanuele" (B_11 (8)). Příkladem celých formulací, kde je nadpřirozeno depersonifikované, jsou následující: zpráva o Kristově vítězném vzkříšení má v nábožensky pronásledovaných vzbudit odvahu a důvěru (B_12 (9)) nebo „[k]éž Pánovo vzkříšení přinese světlo" (F_5 (15)). Není překvapující, že v papežských projevech Urbi et Orbi se u Krista jeho jednotlivé role váží na příležitost, při níž je projev pronášen. Například o Vánocích je Kristus označován jako „Dítě Ježíš" (JP_10 (7)), o Velikonocích zase jako „Vzkříšený" (JP_15 (5)).

Oproti třem Božským osobám figuruje **Panna Maria** v korpusu projevů okrajově. To ukazuje opět na tendenci dekatolizace jazyka (teze 1), protože některé křesťanské denominace mají na Pannu Marii odlišný pohled než katolická církev. Panna Maria vystupuje v roli přímluvkyně, a to obvykle v závěrečné části projevů (JP_28 (5), JP_29 (8), JP_30 (4), JP_31 (5), E_NGO_1 (7), M_ATOM_1 (5)), což je typické pro mnohé církevní texty. Anděly, svaté a blahoslavené, kteří by měli konat ve prospěch dobra člověka, církev do zkoumaného

korpusu nesituuje. Jedinou výjimkou je Františkův obraz, že zpěv andělů „propojuje nebe a zemi“ (F_2 (1)).

Zásadní roli v propojení imanentního a transcendentního světa má Boží Syn Ježíš **Kristus**, který „[svou smrtí a zmrtvýchvstáním] navrátil svět a [člověka] Bohu. Navrátil Boha [člověku] a světu“ (JP_1 (9)). Kristus znovu připojil „zemi k nebi a člověka ke svému Stvořiteli“ (JP_19 (2)). Kristus jako Bůh a zároveň člověk toto propojení imanentního a transcendentního světa ztělesňuje a činí ho nezrušitelným, protože „je s námi až do konce věků“ (B_12 (9)). Je důkazem blízkosti Boha Otce imanentnímu světu: „Bůh není daleko: je blízko, dokonce je […] Bůh s námi“ (B_11 (1)), „Bůh sám […] se stal blízkým až tak, že vstoupil do našeho lidství“ (B_14 (2)). Tuto blízkost lze opsat jako náklonnost nebo láska, protože „tak Bůh miloval svět, že dal svého jednorozeného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný“ (Jan 3,16; Nový zákon, 2006: 288). Bůh prostřednictvím Krista „chtěl uzavřít spojenectví se světem“ (JP_CD_11 (2)).

Kristus propojuje transcendentní svět s imanentním jak v jeho fyzické dimenzi, tak jeho lidské dimenzi. Ve fyzické dimenzi protože „putoval po zemi lidí“ (B_2 (2)), svým vzkříšením „otevřel zemi a otevřel ji dokořán směrem k nebi“ (B_2 (2)). V lidské dimenzi protože „se stal jedním z nás“ (B_1 (5)), „naším bratrem“ (B_7 (4)), stal se „Bohem s námi“ (B_9 (8)), svou vykupitelskou obětí nás učinil „adoptivními Božími dětmi“ (B_6 (3)).

Zásadní v Kristově působení na zemi je jeho **vzkříšení**. Tato událost opět propojuje imanentní a transcendentní svět jak přes fyzickou dimenzi, neboť v Kristově vzkříšení „„se radují nebesa a země““ (B_12 (5)), tak dimenzi lidskou, kdy „zástupy andělů, svatých a blahoslavených se jednohlasně připojují k naší radosti“ (B_12 (5)). Svatí a blahoslavení jsou lidé, kteří jsou již v nebi, což je potvrzeno církví. Propojení prostřednictvím lidské dimenze po Kristovu vzkříšení stvrzuje jeho nanebevstoupení, kdy „tam vstoupil s naší lidskostí, otevřel nám naději do budoucnosti“ (F_1 (4)).

To, že Kristus je stěžejním transcendentním činitelem, vypovídá jednak o tom, že církev nemůže než poukazovat na svého zakladatele, a tak dostávat svému náboženskému charakteru (teze 1). Vzhledem k tomu, že Kristus je zároveň Bůh i člověk, církev činí za dost svému transcendentnímu i imanentnímu rozměru, jinými slovy své náboženské i mezinárodněpolitické roli. Tím, že nadpřirozeno dekatolizuje, činí svůj obraz o imanentním světě a působení nadpřirozena v něm přijatelnější pro širší, ne výhradně katolické publikum.

Církev je přesvědčena, že to, co působí **oddělení** transcendentního a imanentního světa, je hřích nebo zlo (B_13 (3)), neteologicky řečeno **negativní jevy**. Jednoznačným projevem touhy po striktním oddělení transcendentního a imanentního světa je podle církve **odklon od náboženství**, od víry. Jan Pavel II. jej ztotožňuje s expresivními slovy: „Bože, zůstaň sám! Neskláněj se ke stvoření, neskláněj se k člověku! […] Ó Bože, zůstaň mimo svět! Ponech svět jen člověku!“ (JP_6 (2)).

Církev dostává své náboženské povaze (teze 1) tím, že v mentální mapě počítá se zásahem nadpřirozena do imanentního světa. To odráží skutečnost, že transcendentní svět je svět pozitivní, koneckonců dokonalý, zatímco imanentní svět je této dokonalosti více či méně vzdálen. Nesoulad těchto charakteristik transcendentního a imanentního světa implicitně ukazuje na jejich aktuální oddělenost. Silný kontrast stávajícího negativního imanentního světa a pozitiva vnášeného nadpřirozenem vyjadřují slova Jana Pavla II.: „Do tohoto násilného světa […] přináší Dítě v betlémských jeslích sladkost své nevinnosti“ (JP_CD_4 (14)). Protože ale zásah nadpřirozena je **vždy pozitivní**, přináší změnu k lepšímu, lze působení nadpřirozena považovat za formu potlačování negativ ve prospěch pozitiv. V terminologii Milliken jde o určitou podobu usměrňování objektů (Milliken, 1999): jedná se o nástroj zmenšování negativního prostoru ve prospěch pozitivního, což by v konečném důsledku mělo vést k vymýcení negativního prostoru a tedy existenci jen pozitivního

prostoru, což lze označit za dosažení dílčí unifikace světa, o kterou církev usiluje, nebo slovy Ó Tuathaila a Agnewa za projev hegemonie (Ó Tuathail a Agnew, 1992).

Jak nadpřirozeno **působí nebo zasahuje** do imanentního světa, obsahuje pnutí mezi dvěma extrémy. Na jedné straně stojí nadpřirozeno naprosto mimo rámec jakéhokoli působení, je pouze přítomno, pouze existuje. Tato pouhá pasivní existence je obsažena ve vizi Mons. Taurana o světě, kde se bude společně dobře žít, pod Božím pohledem (T_ATOM_1 (11)). Tedy nadpřirozeno zde je, ale do imanentního světa nezasahuje, pouze se na něj dívá. Na opačném pólu je pak naprostá závislost chodu imanentního světa na nadpřirozenu, s níž počítá kardinál Sodano: „Boží prozřetelnost […] řídí osudy světa" (S_CD_10 (1)).

Mezi oba extrémy pak církev klade primární a sekundární působení nadpřirozena. V některých případech přitom nelze primární a sekundární působení jednoznačně odlišit. **Primární** působení je srovnatelné se zázrakem, tedy zásah nadpřirozena způsobí změnu, která nemá nebo nepotřebuje další pokračování. Působení nadpřirozena je obvykle v rovině budoucnosti. Jde tedy o vyjádření prosby, přání, modlitby. Primární působení nadpřirozena má napříč projevy široký rozptyl: od obecných záležitostí světa, až po určité skupiny lidí. Mezi obecné záležitosti patří zaprvé vize **změny k lepšímu** (JP_25 (5)): „Boží milosrdenství může dát rozkvést také té nejvyprahlejší zemi" (F_1 (6)), „[j]en Boží milosrdenství může osvobodit lidstvo od tolika forem zla" (F_6 (4)). Zadruhé jde o vizi **míru**: Kristus má dát lidstvu třetího tisíciletí spravedlivý a trvalý mír (JP_22 (4)), „[o]d Krista si vyprošujeme dar pokoje" (JP_26 (5)), Bůh má dát zemím mír a prosperitu (P_CD_1 (7)), „Ježíši oslavený, prosíme tě, učiň, ať se zastaví každá válka" (F_3 (11)).

Primárně působí nadpřirození činitelé vůči **znevýhodněným**: Dítě Ježíš má „přinést útěchu těm, kdo jsou zkoušeni" (B_5 (7)), „Dítě Ježíši, osuš slzy dětí! Pohlaď nemocného a starého" (JP_10 (7)), Kristus má trpícím národům a společenstvím otevřít cestu svobody, spravedlnosti a pokoje (B_12 (5)), „Ježíši, zachraň tolik dětí-obětí násilí" (F_4 (7)), „utěš všechny [unesené], […] utěš [migranty]" (F_3 (9, 10)), vzkříšený Ježíš má přinést útěchu obětem přírodních katastrof (F_1 (12)), zpráva o Kristově vítězném vzkříšení má v nábožensky pronásledovaných vzbudit odvahu a důvěru (B_12 (9)), „[p]rosíme vítězného Krista, aby zmírnil utrpení tolika našich bratří pronásledovaných pro jeho jméno" (F_5 (8)).

Ve zkoumaném korpusu projevů církev aplikuje též **sekundární** působení nadpřirozených činitelů. To lze definovat jako posilu nebo podporu již vykonávané nebo očekávané pozitivní lidské činnosti. Zásah nadpřirozena má podpořit lidské činitele v jejich úsilí nebo je k žádoucí aktivitě pohne. Jinými slovy jde o určitou formu pomoci ke svépomoci (teze 3). Pokud jde o negativní aktivitu, pak má zásah nadpřirozena mít ten dopad, že dojde k jejímu omezení nebo zanechání. I pro sekundární působení platí, že se jedná o působení v rovině budoucnosti. Škála sekundárního působení je podobně jako v případě primárního široká. Níže uvedené příklady se týkají obecně světa jako takového. Nejsou zde uvedeny příklady, které se váží ke konkrétním geografickým celkům.

Sekundární působení nadpřirozena v **pozitivní** lidské činnosti lze členit podle skupin lidských činitelů. Tou nejširší skupinou je **celé lidstvo**: „Kéž Pán pomůže lidstvu zraněnému tolika konflikty" (B_13 (9)). Jednou skupinou jsou **mladí** lidé: nadpřirozeno má podpořit odvahu, zachovávat bdělé nasazení mladých každé rasy a národa (JP_4 (6)). Další skupinou jsou **strůjci pokoje**: nadpřirozeno má podpořit strůjce pokoje (JP_8 (6), JP_15 (5)), má je osvítit a vést (JP_13 (5)). Sekundární zásah nadpřirozena se týká také **autorit**. Konkrétně jde o politické představitele: nadpřirozeno má dát prozíravou moudrost a neohroženou odvahu odpovědným za obyvatelstva (JP_8 (7)), Dítě Ježíš má „dát osobám odpovědným za vládu moudrost a odvahu hledat a nacházet lidská, spravedlivá a trvalá řešení" (B_5 (7)). Dále má Bůh dát sílu a odvahu **nevládním organizacím**, aby „mluvily jménem těch, kteří nemají hlas, a bránily ty, kteří jsou bezbranní" (JP_NGO_1 (4)). Je paradoxní, že církvi samé nadpřirozeno pomáhat nemá.

U zanechání **negativní** činnosti díky sekundárnímu působení nadpřirozena může být kritériem kategorizace ona aktivita. Jednak jde o **složení zbraní**, k němuž má nadpřirozeno lidi pohnout (JP_10 (7), F_2 (9)). V důsledku působení nadpřirozena má ustat **obchod s lidmi** (F_2 (11)). Nadpřirozeno nám má pomoci „zvítězit nad pohromou **hladu**" (F_3 (6)), učinit „nás schopnými chránit **bezbranné**" (F_3 (7)). Dále se jedná o **napětí mezi národy**: nadpřirozeno má pomoci národům překonat staré a nové rivality potlačením rasistických a xenofobních nálad (JP_22 (4)). S rolí nadpřirozena je počítáno i v otázce **hodnotové krize**. A to jak v lidské dimenzi, kdy nadpřirozeno má prohloubit „důvěru a naději v těch, kteří hledají pravý smysl své existence" (JP_33 (2)), „Boží moc odstraňuje tvrdost ze srdcí tolika mužů a žen příliš zapletených do […] globalizace lhostejnosti" (F_4 (9)), tak v dimenzi mezinárodněpolitické, kdy „[o]živující síla […] [Kristova] světla […] má dát [světu] odvahu usilovat o budování nového světového pořádku, založeného na spravedlivých etických a ekonomických vztazích" (B_1 (3)).

Pokud jde o působení nadpřirozena vůči **znevýhodněným**, církev staví znevýhodněné do pasivní pozice, sami si zcela ze své nezáviděníhodné situaci nepomohou, a zároveň sami od sebe nekonají žádnou činnost, kterou by nadpřirozeno mělo podpořit, ani sami od sebe nevyvíjejí negativní aktivitu, které by měli zanechat. Jejich utrpení je důsledkem negativní činnosti jiných. Zmírnění jejich utrpení v důsledku působení nadpřirozených činitelů jako dodání útěchy, odvahy nebo důvěry lze tedy považovat spíše za primární zásah nadpřirozena.

Na jednu stranu je poměrně neočekávané, že ve zkoumaném korpusu projevů **převažuje sekundární** působení nadpřirozena. Církev v těchto zahraničněpoliticky laděných projevech s primárním zásahem nadpřirozena příliš nepočítá. Jinak řečeno nečeká na zázrak. Tím na jednu stranu zbavuje tyto projevy přílišného mysticismu a činí je tak přijatelnější pro nereligiózní posluchačstvo, což odpovídá v projevech zřejmému menšímu důrazu na náboženskou povahu církve (teze 1). Zároveň si tak vytváří prostor pro svou roli rádce v duchu teze: Člověče, přičiň se, a Pán Bůh ti pomůže. V souladu se svou rolí mluvčího (teze 3) tedy radí lidským činitelům, co mají dělat nebo od jakého jednání mají upustit, k čemuž jim má navíc napomoci nadpřirozeno, a tak nachází své uplatnění. Jiné uplatnění ve formě svých zcela konkrétních kroků totiž církev sama sobě paradoxně nepřipisuje.

Za pozornost stojí skutečnost, že **státní sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy** naprosto minimálně (v celém korpusu projevů pouze třikrát) počítají se zásahem nadpřirozena do imanentního světa a zároveň se jedná o okrajovou roli nadpřirozených činitelů. Jedná se o přímluvnou roli Panny Marie v závěrečné části projevu (E_NGO_1 (7), M_ATOM_1 (5)) a o zásah nadpřirozena v otázce zajištění míru a prosperity zemím (P_CD_1 (7)). Tato skutečnost poukazuje na sekularizační tendenci pramenící z vědomí zahraničněpolitického charakteru projevů a zahraničněpolitické role státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy, zatímco u role papežů je daleko zřejmější i její rozměr spirituální. Tuto skutečnost lze shrnout do tvrzení, že role státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy je oproti papežům spíše byrokratického charakteru (teze 6).

Jak lze očekávat, z papežských projevů jsou působením nadpřirozena nejvíce prodchnuty projevy Urbi et Orbi. A mezi papeži je to **František**, kdo do mentální mapy velkou měrou zahrnuje působení nadpřirozena (teze 10). Jeho projevy Urbi et Orbi (F_2 (8–12), F_3 (4–17), F_4 (4–7), F_5 (8–17), F_6 (6–13)) vykazují rozsáhlé pasáže o několika odstavcích, které jsou v podstatě určitou modlitbou za to, co má nadpřirozeno všechno způsobit. Například velikonoční Urbi et Orbi v roce 2014 (F_3) obsahuje tyto prosby: „Pomoz nám zvítězit nad pohromou hladu. […] Učiň nás schopnými chránit bezbranné […]. Učiň, abychom mohli léčit bratry zasažené epidemií eboly […]. Utěš všechny [unesené] […]. Utěš [migranty] […]. Ježíši oslavený, prosíme tě, učiň, ať se zastaví každá válka" (F_3 (6-11)). Tyto rozsáhlé pasáže vypovídají o tom, že se František explicitně utíká k nadpřirozeným činitelům v řešení nejrůznějších neduhů imanentního světa. Tato teze ovšem neplatí pro jeho ostatní projevy, kde se pasáže formulované jako modlitba nevyskytují. Například v projevech k diplomatickému sboru je František spirituálně střízlivější a mluví sám za sebe, o svých

starostech a myšlenkách, než aby se dovolával zásahu nadpřirozena: „Se zvláštní starostí se dívám na Libanon […]. Myslím také na Egypt“ (F_CD_2 (9)). „Moje myšlenky se obrací zvláště k Blízkému východu“ (F_CD_3 (7)). František v souvislosti s působením nadpřirozena na rozdíl od svých předchůdců operuje s **proměnou srdce**. Působení nadpřirozena sentimentalizuje: Pán má „proměnit srdce násilníků, aby složili zbraně“ (F_2 (9)), Pán se má dotknout „srdce těch, kteří jsou zapojeni do obchodu s lidmi“ (F_2 (11)), „Boží moc odstraňuje tvrdost ze srdcí tolika mužů a žen příliš zapletených do světských záležitostí a do lhostejnosti, do globalizace lhostejnosti“ (F_4 (9)).

Pro úplnost je třeba doplnit, že **církev** představuje další formu propojení mezi imanentním a transcendentním světem. Prvním argumentem, který vyplývá z korpusu projevů, je skutečnost, že svou **podstatu** staví na nadpřirozenu: jde o „[c]írkev živého Boha, církev zmrtvýchvstalého Krista“ (JP_17 (4)), je to „[s]polečenství spasené Kristem, [což] […] je skutečná povaha církve“ (B_3 (7)). Zadruhé je církev ve smyslu její putující či bojující části[98] součástí imanentního světa: je to „Boží lid rozptýlený po zemi“ (JP_3 (2)). Její vítězná část je však součástí transcendentního prostoru. To je další argument, proč považovat církev za pojítko mezi imanentním a transcendentním světem. Zatřetí je církev v imanentním světě **napojena** na nadpřirozeno: jde spolu s Kristem (JP_3 (2)), Kristus „žije v církvi a vede ji celistvou k dovršení svého věčného plánu spásy“ (B_4 (4)), „je přítomen […] prostřednictvím své církve“ (B_14 (5)), „se dnes znovu rodí v církvi“ (B_3 (8)). Tato vazba na transcendentno je jedním z argumentů, které církvi umožňují, aby se sama sebe prezentovala pozitivně (teze 7).

Závěr:

Ačkoli církev předkládá mentální mapu imanentního světa, dostává svému náboženskému charakteru tím, že do ní vkládá prvky, které propojují imanentní svět s transcendentním. Jinými slovy jde o zásahy z transcendentního světa. Nejčastějším nositelem zásahů nadpřirozena je Kristus. V souladu s katolickou vírou jde o pozitivní působení a zásahy z transcendentního světa. Primární působení nadpřirozena, tedy zjednodušeně řečeno zázrak, církev ovšem upozaďuje. Převažují sekundární zásahy, které jsou podpůrného charakteru, a jsou formulovány buď jako podpora pozitivní lidské činnosti, nebo pohnutí k upuštění od negativní činnosti. Kromě zásahů nadpřirozena je to sama církev, která se považuje za pojítko mezi imanentním a transcendentním světem.

3.3 Rozdělený svět

Z korpusu projevů vyplývá, že imanentní svět je od transcendentního světa oddělen, což je způsobeno zlem (B_13 (3)), které má svůj prvopočátek v prvním hříchu Adama a Evy (Gn 3; Bible, 2012), kdy byl Adam s Evou vyhnán z ráje. A protože zlo nesené tímto dědičným hříchem prvních lidí zůstává přítomno v imanentním světě, není imanentní svět jednotný, je sám rozdělený: rozdělený mezi pól zla a pól dobra (teze 8). Vizí církve je pozitivně definovaný svět. Nicméně současný svět této vizi (ještě) neodpovídá. Rozdělenost světa mezi pól dobra a zla se přitom projevuje mnoha způsoby.

Je zajímavé, že obraz pouze pozitivního světa církev nepředkládá. Důvod spočívá pravděpodobně v tom, že imanentní svět jednoduše není transcendentním: „V nebi je všechno plné míru a radosti. Ale bohužel to tak není na zemi“ (B_12 (5)). Negativní obraz světa ale církev již předkládá, ovšem ne v tom smyslu, že by imanentní svět byl sám o sobě špatný, je ve své podstatě dobrý a tato podstata je nezměnitelná. Papež Benedikt XVI. tuto

[98] Katechismus katolické církve rozlišuje trojí společenství církve: putující či bojující, trpící a vítězné. Putující či bojující je společenství věřících v Krista zde na zemi, trpící je společenství zesnulých, kteří procházejí vlastním očištěním, a vítězné je společenství svatých (Katechismus katolické církve, 1995, č. 954–962).

skutečnost vystihuje slovy o „zraněném světě“ (B_12 (9)). Svět je pouze zraněný, ale ne špatný nebo nenapravitelně zkažený. Tím si církev otevírá pole působnosti pro své doprovázení světa na cestě od negativ k pozitivům (teze 5). Negativní jevy pak neplatí pro celý svět, k negativní generalizaci církev nepřistupuje. Například Jan Pavel II. s expresivitou mluví o tom, že „smutek a slzy zalévají nemálo oblastí světa“ (JP_19 (4)), ale ne celý svět. Nebo papež František uvádí, že „vztahy mezi národy jsou příliš často ničeny vzájemným podezřením, které se někdy přeměňuje ve formy válečné a ekonomické agrese, podlamuje přátelství mezi bratry a odmítá nebo odhazuje toho, kdo je už vyloučený“ (F_FAO_2 (1)). Jinak řečeno jde o příliš časté případy, nikoli o všechny případy, kdy jsou vztahy mezi národy ničeny podezřením, které se ne vždy, ale pouze někdy proměňuje v další negativní jevy. Pokud jde o bezbožnost světa, „svět je temný tam, kde není prozářen Božím světem […], svět je temný tam, kde člověk už nezná vlastní vztah se Stvořitelem“ (B_CD_8 (3)), ale není temný všude.

Na základě přesvědčení o dobré podstatě světa, neboť Bůh ho stvořil jako dobrý (Gn 1; Bible, 2012), církev negeneralizuje negativa na celý svět, ale lze říci, že spíše předkládá „svět rozdělený“ (JP_FAO_2 (3)), nehomogenní, tvořený protiklady, svět, kde **koexistují kontrasty** (teze 8). Jan Pavel II. explicitně mluví o „světě kontrastů“ (JP_CD_11 (6)), o světě „sestávajícím ze stínů a světel“ (JP_CD_1 (16)), o „přetrvávající nerovnosti mezi různými částmi světa“ (JP_FAO_2 (4)). Papež Benedikt XVI. skutečnost koexistence protikladů vyjadřuje například slovy o „jásajícím a beznadějném lidstvu“ (B_3 (4)), „světě s jeho možnostmi a jeho slabostmi, s jeho pokroky a jeho krizemi, s jeho nadějemi a jeho obavami“ (B_7 (8)). Konkrétně je koexistence rozporů patrná i u jednotlivých celosvětových problémů, které svět charakterizují. Například ohledně **konfliktů** papež Benedikt XVI. předkládá obraz zmučených těl lidí v době, „ve které všichni hlásají pokrok, solidaritu a mír pro všechny“ (B_3 (3)). Jinou rozporuplnou oblastí je otázka **chudoby**: „dosahují se stále nové a pozitivní cíle v oblasti ekonomické, vědecké a technologické, ale na druhou stranu se konstatuje pokračující růst chudoby“ (B_FAO_1 (2)), „paradoxní situace, ve které koexistuje dostatek a nedostatek“ (S_FAO_3 (3)). Podobně v záležitosti **hladu**: „Skandál hladu, který má tendenci se zhoršovat, je nepřijatelný ve světě, který disponuje statky, znalostmi a prostředky k tomu, aby se s ním skoncovalo“ (B_CD_3 (3)), „ve světě [jsou] situace, které vidí národy zasažené bolestnými a vracejícími se potravinovými krizemi, zatímco jsou jiné země, ve kterých si dostatek produkce klade nemalé otazníky nad jejich stylem života“ (S_FAO_3 (1)), hlad a podvýživa jsou nepřípustné ve světě, který disponuje takovou úrovní produkce, zdrojů a znalostí schopných (M_FAO_1 (4)). Kapitolou samou o sobě je **konzumismus**, kdy se „[j]ešte umírá hladem a žízní, na nemoci, kvůli chudobě v době dostatku a bezbřehého konzumismu“ (B_3 (3)). Ohledně **právní** ochrany existuje podle papeže Františka „mnoho falešných práv […] [a zároveň] široké sektory bez ochrany, oběti spíše špatného vykonávání moci: životní prostředí a rozsáhlý svět vyloučených žen a mužů“ (F_OSN_3 (6)). V **demografické** oblasti je „velký nárůst populace v některých částech světa, zatímco v jiných oblastech značný pokles porodnosti“ (C_OSN_1 (4)).

Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá dvojí rovina koexistence kontrastů. První rovinou je temporální geopolitika, druhou rovinou jsou geopolitické dichotomie. **Temporální geopolitika** poukazuje na časovou koexistenci kontrastů ve smyslu života jednotlivých oblastí světa ve více epochách, které jsou různě vzdáleny od současnosti. **Geopolitické dichotomie** poukazují na koexistenci kontrastů v podobě protikladných dvojic. Temporální geopolitika operuje s kontinenty jakožto základním subjektem. Geopolitické dichotomie umožňují bližší pohled na svět, protože jejími základními subjekty jsou v mnoha případech země, případně oblasti tvořené vícero zeměmi.

Závěr:

Církev ve své mentální mapě zachycuje svět jako svět rozdělený, neunifikovaný, ve kterém koexistují protiklady. Ze zkoumaného korpusu projevů lze vyvodit dvojí rovinu koexistence kontrastů: temporální geopolitiku a geopolitické dichotomie. Temporální geopolitika

poukazuje na život jednotlivých oblastí světa v různých epochách, geopolitické dichotomie na koexistenci kontrastů v podobě protikladných dvojic.

4 Temporální geopolitika

V souladu s obrazem světa jako rozděleného (teze 8) je obraz církve o světě, který žije ve **více epochách**. Jde o rozdělení světa, které vyplývá z korpusu projevů implicitně. Geopolitika církve se tak stává temporální. Tento temporální geopolitický obraz světa je diskurzivním konstruktem vyplývajícím ze zkoumaného korpusu projevů. Zakládá se na tom, jak církev konstruuje jednotlivé kontinenty. Obraz vypadá následovně. Jde o tři epochy, kdy nejvíce v minulosti žije Afrika, blíže současnosti Asie, Latinská Amerika a Blízký Východ, v přítomnosti pak žije Evropa a implicitně také Severní Amerika. Charakter jednotlivých kontinentů, jak jim ho vtiskuje církev, vymezuje právě tyto tři epochy. Tyto charakteristiky církev svým partikulárním způsobem definuje jako klíčová dramata mezinárodněpolitického dění (Ó Tuathail a Agnew, 1992), aby zapadala do jejích hegemonických snah.

Vzhledem k tomu, že církev samu sebe situuje do Evropy jako centra světa, jak je blíže ozřejměno v podkapitole 5.1, a prezentuje sebe pouze pozitivně (teze 7), lze říci, že se církev nachází v třetí nejvyšší epoše, respektive téměř v ideálu třetí epochy. Jako autor mentální mapy totiž církev obraz světa kreslí z pohledu současnosti s vizí do budoucnosti. Církev může kreslit mentální mapu z pohledu současnosti, protože je přesvědčena, že v ní žije (teze 2). Určujícím měřítkem je přítomnost, tedy jak církev vidí svět z euro(americké) perspektivy. Z této perspektivy, která je jinými slovy perspektivou centra (teze 9), posuzuje ostatní části světa. Vidí, že Afrika bude muset projít druhou epochou i třetí epochou, protože těmito epochami si historicky prošla také Evropa a Severní Amerika. Totéž platí pro kontinenty situované do druhé epochy. Svými výzvami vůči světadílům, které se momentálně nacházejí na nejnižším a středním vývojovém stupni, je nasměrovává na cestu do třetí epochy, čímž dostává své roli rádce (teze 3). Dosažení třetí epochy je vizí církve pro neeuroamerické kontinenty. Církev je zároveň kritická vůči třetí epoše, a proto její vize o budoucnosti stran samotné Evropy a Severní Ameriky spočívá v korekci nebo reformě třetí epochy. Až do této reformované třetí epochy, tedy ideálu třetí epochy, dospějí všechny kontinenty, dojde k unifikaci světa (teze 8). U všech oblastí přitom existují aspekty, které jsou určitými záblesky ideálu třetí epochy. To církev využívá jako důkaz toho, že unifikace je reálná. Tím, že církev sama žijící ve třetí epoše, respektive v ideálu třetí epochy, pečuje o oblasti žijící ve všech epochách, tedy první, druhé i třetí, prezentuje samu sebe jako nástroj unifikace (teze 8). Na druhou stranu je tato zdánlivě altruistická starost o všechny oblasti prozaická, když bude interpretována tak, že si tímto způsobem církev chce pojistit pozici všude ve světě ve smyslu rozšíření katolické víry, která je jedním ze znaků dosažení ideálu třetí epochy. V tomto duchu by bylo možné mluvit o zaobalování specifického zájmu církve do obecně formulované péče o oblasti všech epoch (teze 11).

Církev si je zároveň vědoma, že okamžik, kdy celý svět dosáhne ideálu třetí epochy, je ještě velmi vzdálený. To ovšem pro ni není přitěžující okolností, protože bude mít po dosti dlouhou dobu obživu pro svou roli mluvčího a rádce (teze 5).

Závěr:

Temporální geopolitika církve je jednou z rovin koexistence kontrastů v současném světě, kdy ve zkoumaném korpusu projevů lze implicitně vypozorovat diskurzivní konstrukty kontinentů, které podle církve žijí v různých epochách. Jde o tři epochy, kdy nejvíce v minulosti žije Afrika, blíže současnosti Asie, Latinská Amerika a Blízký Východ, v přítomnosti pak žije Evropa a Severní Amerika. Charakter jednotlivých kontinentů, jak jim ho vtiskuje církev, vymezuje právě tyto tři epochy. Církev sama sebe řadí do třetí nejvyšší epochy, respektive do ideálu třetí epochy. Tato pozice jí umožňuje jednak kreslit mapu světa z euro(americké) perspektivy, která je perspektivou centra a perspektivou současnosti, s výhledem do budoucnosti. Vize budoucnosti, kterou církev předkládá, spočívá v dosažení života v ideálu třetí epochy. Tato perspektiva staví církev do role mluvčího a rádce, která

znamená doprovázení a péči v podstatě o celý svět. Církev si tak pro sebe zajišťuje dostatečné uplatnění.

4.1 I. epocha: Afrika

Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá, že Afrika žije nejdále v minulosti. Má tedy před sebou nejdelší cestu do třetí epochy, respektive k ideálu třetí epochy. Tato skutečnost ale církev neodrazuje od toho, aby se o Afriku zajímala. Naopak. Paradoxně čím delší cestu má Afrika před sebou, tím více a déle bude živnou půdou pro církev, tím déle bude církev Africe užitečná (teze 5), když ji bude svými radami (teze 3) doprovázet na cestě k třetí epoše, respektive k ideálu třetí epochy. **Obecný zájem** církve o Afriku vyjadřují slova Benedikta XVI. (B_CD_5 (8)), že „Svatý stolec se zvláštní pozorností sleduje africký kontinent“[99].

V souladu s tím, že ve vývojově nižších etapách jsou podstatné základní charakteristiky, a zvláště kvantitativního charakteru, označuje Jan Pavel II. Afriku za „**velký** kontinent“ (JP_CD_10 (3)).

Protože se Afrika nachází v nejvzdálenější epoše od třetí, jejíž součástí jsme my, považuje církev Afriku za oblast **vzdálenou**. Zjednodušeně řečeno: my z třetí epochy ji známe pouze na základě „slov a obrazů“ (JP_14 (7)), z televize, díky médiím, zprostředkovaně. To potvrzuje tvrzení o pozici centra světa, které rozhodně neleží v Africe (teze 9). Vzdálenost souvisí s předpokladem určité **neznalosti** stran neafrického světa, který může mít potíže s geografickým situováním. Proto například u Zimbabwe papež Benedikt XVI. (B_7 (6)) upřesňuje, že leží v Africe, nebo oblast Velkých jezer tentýž papež vymezuje jako „země africké oblasti Velkých jezer“ (B_13 (10)) a kardinál Sodano uvozením „tragédie v Africe, v oblasti Velkých jezer“ (S_FAO_1 (4)).

Je paradoxní, že vedle této vzdálenosti se v projevu rýsují aspekty, které Afriku církvi přibližují. Jednak jde o mládí Afriky. Jan Pavel II. ji označuje termínem „**mladý kontinent**“ (JP_14 (7)). Pojem ale blíže nevysvětluje. Vzhledem k tomu, že Jan Pavel II. zdůrazňuje roli mladých lidí,[100] lze tuto charakteristiku vztáhnout na relativně vyšší podíl mladého obyvatelstva oproti například stárnoucí Evropě. Nicméně v souvislosti s Evropou může být toto spojení vykládáno s odkazem na dekolonizaci a získání formální nezávislosti Afriky právě na starém kontinentu. Označení lze vysvětlit i potřebou pomoci Africe jako mladému a méně zkušenému aktérovi, který potřebuje být církví doprovázen (teze 5). Tato interpretace se odráží ve výzvách k pomoci africkému kontinentu, které církev směřuje nikoli k sobě, ale k ostatním činitelům (teze 3). Tato mladost Afriky tak tento světadíl církvi přibližuje.

To, co především činí Afriku církvi mentálně **bližší**, jsou ovšem převažující negativní aspekty, které Afriku sužují. Církev je obecně blízká oblastem, které jsou sužovány utrpením, protože církev sdílí „[r]adost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí“ (Pavel VI., 1965, č. 1), soucítí s nimi (teze 5). Soucit a tedy blízkost Africe je patrná například ze slov Jana Pavla II., který se na Afriku obrací následovně: „[T]y, Afriko, země soužená konflikty“ (JP_25 (5)). Blízkost vyjadřuje také samo označením „ty“, ačkoli takto Jan Pavel II. oslovuje všechny další kontinenty zmíněné v daném projevu (JP_25).

Je nepochybné, že utrpení je spojeno s jednou skupinou **negativních,** takzvaných **tradičních** fenoménů, kterými je Afrika stigmatizována. Patří mezi ně například konflikty, chudoba, hlad nebo nemoci. Tyto jevy Afriku jednoznačně řadí do první epochy, pro které jsou charakteristické. Druhou skupinou negativních jevů jsou pak **netradiční**, které lze

[99] Benediktova slova odpovídají tezi, že Afrika je vedle Latinské Ameriky považována za region, který je budoucností církve (Mastrofini, 2006).
[100] Viz například JP_21 nebo JP_24.

shrnout označením hodnotová krize. Jde například o materialismus, sekularismus, kulturu smrti a další. Tyto jevy jsou typické pro třetí epochu. To, že pronikají také do Afriky, paradoxně dokládá, že Afrika jde cestou ke třetí epoše. Jakkoli jsou ve své podstatě negativní, jsou to záblesky třetí epochy.

Podobně jako u negativních charakteristik světa, kdy neplatí, že by se vždy a všechny vztahovaly na celý svět, ne vždy církev líčí Afriku jako celek v negativním světle, negeneralizuje negativní aspekty. Negeneralizace ovšem zároveň nenabývá konkrétních obrysů, protože církev blíže neurčuje, o jaké části Afriky se jedná. Zůstává například u následujících tezí: „mnohé země Afriky jsou ještě poznamenány etnickými rivalitami" (JP_CD_2 (6)), „přetrvávající konflikty, které zkrvavují některé oblasti Afriky" (JP_31 (3)), některé africké regiony jsou Benediktem XVI. povzbuzovány „k hledání řešení, která zabezpečí dobro a mír" (B_6 (7)), „v různých zemích tohoto kontinentu" nedochází ke spolupráci mezi křesťanskými komunitami a vládami (B_CD_8 (10)).

Konkrétními tradičními negativními fenomény, kterými je Afrika stigmatizována, jsou zaprvé **konflikty**. Když Benedikt XVI. (B_CD_3 (10)) mluví o křehkosti míru, jako první geografickou oblast zmiňuje právě Afriku. Afrika je „země soužená konflikty" (JP_25 (5)). Zcela konkrétní kvantitativní důkaz, že Afrika je zasažena konflikty, uvádí Jan Pavel II. v roce 1999: z 53 států 17 zažívá vnitřní ozbrojené konflikty nebo mezistátní střety (JP_CD_10 (3)). Aby církev barvitě vyjevila, zvláště oblastem třetí epochy, které většinou konflikty z reality neznají, jakým zlem jsou konflikty, využívá sugestivní dikce jako například: konflikty, „které zkrvavují některé oblasti Afriky" (JP_31 (3)), „krev je [zde] nadále prolévána" (JP_33 (3)), jde o „bratrovražedné boje a […] otevřené rány v těle tohoto kontinentu" (B_10 (7)), Afrika je „dějištěm krvavých konfliktů" (F_1 (10)). Sugescí si církev zároveň připravuje půdu pro přednesení výzvy k pomoci Africe.

To, že jsou války jevem vskutku negativním, je patrné i z označení konfliktů, které církev v korpusu projevů užívá, jako „znepokojující" (JP_22 (4)) či „tragické" (JP_28 (4)), rovněž z jejich důsledků, jimiž je „ničení a utrpení" (B_10 (7)). Navíc konflikty v Africe charakterizuje jejich dlouhodobost: jde o stálé války (JP_OSN_5 (1)), jsou zde oblasti, „kde se protahuje uhašení znepokojujících ohnisek války" (JP_19 (6)). Afrika „trpí neúměrným způsobem krutými a nekončícími konflikty – často zapomenutými" (B_8 (6)). Právě pro dlouhodobost, závažnost i obtížnou řešitelnost konfliktů je církev přesvědčena, že se vytrácejí z obecného veřejného povědomí, tedy z povědomí především oblastí žijících ve třetí epoše. Afrika se tak neafrickému světu vzdaluje. Protože však utrpení je aspekt, který má nás, neafrický svět, s trpící Afrikou sbližovat, vyzývá Benedikt XVI. (B_CD_3 (12)): „[N]ezapomeňme na Afriku a její mnohé válečné situace a napětí." Apeluje tak na svědomí a odpovědnost zvláště oblastí třetí epochy.

Není nijak překvapující informace, že konflikty na africkém kontinentu jsou jednak vnitřní (JP_28 (4)), jednak mezistátní (JP_CD_10 (3)), a vyskytují se i případy geril (JP_3 (5)). To, co církev trápí, je skutečnost, že „mnoho zemí Afriky je ještě poznamenáno etnickými rivalitami" (JP_CD_2 (6)) (teze 4 a 5). To, že se jedná o konflikty etnické (JP_2 (7), JP_8 (6), JP_CD_7 (6), JP_CD_11 (6)), provázené nenávistí (JP_15 (5)), bratrovražednými boji a masakry (JP_17 (3)), považuje církev za závažné, protože „etnické konflikty […] představují trvalou překážku rozvoje kontinentu" (JP_CD_7 (6)), konkrétně zabraňují ekonomickému a sociálnímu rozvoji národů (JP_CD_11 (6)). Papež Benedikt XVI. vnáší do otázky afrických válek novum, když upozorňuje na skutečnost, že Afrika je dějištěm konfliktů také kvůli přístupu k přírodním zdrojům (B_CD_6 (6)).

Jak lze očekávat, církev si u Afriky všímá „devastující **bídy**" (JP_28 (4)), která „znovu ohrožuje milióny lidí" (JP_CD_2 (6)). Nejchudší země světa jsou právě v Africe (M_OSN_1 (16)). Podobně jako u konfliktů tuto skutečnost dokazuje Jan Pavel II. kvantitativně: „mezi čtyřiceti nejchudšími zeměmi světa […] [je] třicet afrických" (JP_CD_6 (5)). Žádným novem není ani problém **hladu**, kterým jsou v Africe zasaženy „celé populace" (JP_3 (5)), ani

nemoci, kterými je Afrika stižena, „z nichž je bezpochyby nejzávažnější Aids“ (JP_CD_2 (6)), mající podobu epidemie (JP_CD_5 (5)). Papež Benedikt XVI. upozorňuje na prohlubující se tendenci této trojice negativních stigmat: roste „počet […] [afrických] synů a dcer, kteří končí pohlceni hladem, chudobou, nemocí“ (B_8 (6)).

Bezútěšnost situace související s negativními fenomény podle mínění církve vede obyvatelstvo k hledání lepších podmínek k životu. Lidé se stávají **uprchlíky** (JP_CD_2 (6), JP_CD_5 (5), JP_CD_10 (3), B_12 (6), F_CD_2 (14)).

Kromě tradičních negativních fenoménů se i do Afriky dostávají nové, **netradiční** negativní jevy, jejichž původ je situován stereotypně do oblastí třetí epochy. Příliš nepřekvapí, že je to papež Benedikt XVI., který se zabývá hodnotovou krizí. Zajímavé je, že si jí všímá také u Afriky. Pravděpodobně tím chce poukázat na to, že hodnotová zkaženost oblastí třetí epochy proniká už i do oblastí, které musí nejprve vyřešit základní problémy typu války, chudoba, hlad, nemoci, a ne ještě k tomu všemu být stiženy hodnotovou krizí. Církev v této souvislosti prezentuje následující schéma. V první fázi je Afrika v roli oběti, jde o prvotní viktimizaci Afriky: za negativní jevy může neafrický svět. Druhým krokem je implicitní kritika samotné Afriky, která tyto negativní jevy nechá k sobě proniknout, například tím, že se v jednotlivých zemích přijímají nejrůznější dokumenty. Jak konkrétně vypadá aplikace tohoto schématu, je vidno z pera papeže Benedikta XVI.

Ten nejprve uvádí, že kultura smrti je patrná „také v oblastech, kde je tradiční kultura respektující život, jako v Africe“ (B_CD_3 (6)). Jinými slovy se v Africe tradičně chová, nebo dosud chovala, úcta k životu. Vzhledem k tomu, že zde je nebo byla tato tradice, hlasy proti této tradici zřejmě přicházejí odjinud, zvnějšku, z mimoafrického světa, z oblastí žijících ve třetí epoše. A Afrika se těmito hlasy z „lepšího“ nebo alespoň „jiného“ světa nechá ovlivňovat. Projevem je pak například „banalizace potratu prostřednictvím Protokolu z Maputo, stejně jako prostřednictvím Akčního plánu přijatého ministry zdravotnictví Africké unie, který brzy bude předložen na summitu hlav států a vlád“ (B_CD_3 (6)).

V souladu s tím, že církev sdílí dobré i zlé s lidmi, zvláště chudými a trpícími (Pavel VI., 1965, č. 1) a sleduje svůj cíl dopomoci všem oblastem světa do ideálu třetí epochy (teze 5), chce církev i Afriku na této cestě doprovázet. Sama církev Africe již pomáhá: „Katolická církev nese na tomto kontinentu dál […] trpělivé a trvalé dílo (JP_CD_3 (13)). To platí jak pro působení misionářů, tedy vnější působení církve, kdy například „[j]de o práci příkladných misionářů […], kteří často platí za své apoštolské úsilí vlastním životem“ (JP_CD_3 (13)), tak pro místní církev. Nejen katolíci, ale i křesťané vykonali v Africe již „obrovské sociální a apoštolské dílo“ (B_CD_4 (6)). Tuto aktivitu církve i křesťanů považuje církev za již dostačující, protože k větší aktivitě samotné církve nebo křesťanů v Africe v projevech nevybízí. Církev je však přesvědčena, že větší pomoc Africe by měli poskytnout jiní (teze 3). Potřeba poskytnutí pomoci Africe tak odpovídá budoucí rovině mentální mapy. Církev, explicitně Jan Pavel II. (teze 10), se staví do role mluvčího Afriky: výzvu k pomoci dokonce formuluje „jménem obyvatelstev afrických zemí“ (JP_CD_3 (12)), žádá „pro Afriku vzedmutí mezinárodní solidarity“ (JP_CD_6 (5)).

Církev Afriku tedy prezentuje jako oblast, které je potřeba **pomoci** (teze 3): „Afrika nemůže být ponechána sama sobě“ (JP_CD_4 (2)).[101] Afrika je touto nezbytností poskytnutí pomoci viktimizována, je chudinkou, které je třeba pomoci, je, respektive má se stát objektem mezinárodní solidarity: „[C]elá rovnováha afrického kontinentu“ má být konsolidována mezinárodní solidaritou (JP_CD_4 (2)). Výzva k „mezinárodní solidaritě pro Afriku [je] s naléhavostí [opakována]“ (JP_CD_7 (6)). Potřebnost pomáhat Africe vyplývá také ze starosti ze „značného snížení mezinárodní pomoci Africe“ (JP_CD_6 (5)).

[101] Téměř identická dikce je zmíněna v JP_29: africký kontinent „nemůže být ponechán sám sobě“ (JP_29 (5)).

Konkrétní podobu pomoci církev zpravidla nespecifikuje. Pokud však je konkrétně vymezena, pak se jedná o **šestici forem pomoci**. „Urgentní pomoc je nezbytná v řadě oblastí **konfliktů**“ (JP_CD_4 (2)). V té souvislosti je podle církve nezbytné „přivést k rozumu ty, kteří se střetávají se zbraněmi v rukou […] a zastavit mravně nízký obchod se zbraněmi“ (JP_CD_6 (5)), africké země zmítané konflikty „potřebují aktivní mezinárodní solidaritu“ (L_OSN_1 (5)). Dále je třeba pomoci v oblastech zasažených „**přírodními katastrofami** […] [a] široké hnutí směřující k **demokracii**, které se tam rozšířilo, volá po podpoře“ (JP_CD_4 (2)). Pomoc se očekává také s problematikou **epidemie** Aids a v otázce **uprchlíků** (JP_CD_5 (5)). A je potřeba „pomoci národům, které žijí pod hranicí **chudoby**“ (JP_CD_6 (5)).

Úkol pomoci Africe dává církev zaprvé mimoafrickým aktérům, zadruhé africkým aktérům, kdy jde o **svépomoc** či o pomoc vnitřní. Zatřetí církev počítá i s **kombinací** obou uvedených forem: mimoafrické (vnější) pomoci a svépomoci.

Není překvapující, že z mimoafrických aktérů mají válčící, chudé, hladové a nemocné Africe pomoci ti, kteří žijí v míru, bohatství, dostatku potravin a jsou zdraví, tedy **země třetí epochy**. Tyto země si navíc podle tvrzení církve ke své dobré situaci dopomohly díky Africe: naše bohaté společnosti, které velmi profitují ze zdrojů afrického kontinentu, nemají zapomínat a mají se připojit k redistribuci statků podle principů spravedlnosti a rovnosti (M_FAO_1 (2)). Církev považuje země z třetí epochy ale zároveň za přátele a spojence Afriky a sází tedy na jejich pomoc, zvláště pak na pomoc Evropy. Do této skupiny lze implicitně zahrnout bývalé koloniální mocnosti: „Afričané musí mít možnost počítat s různorodou pomocí svých přátel – zvláště jejich evropských spojenců“ (JP_CD_5 (5)). Jan Pavel II. se nezdráhá předložit vizi ekonomického propojení Svazu arabského Maghrebu s Evropským hospodářským společenstvím (JP_CD_1 (11)). Jinak řečeno Evropa má hospodářsky pomoci africkému Maghrebu.

Církev si je vědoma, že pomoc Africe je velké sousto a země jen třetí epochy nebudou stačit. Proto vyzývá celé **mezinárodní společenství**, aby obyvatelstva afrických zemí, „už zkoušená tolika přírodními katastrofami, mučivými dějinami a endemickou chudobou, nebyla opuštěna“ (JP_CD_3 (12)). Církev spoléhá na to, že mezinárodní společenství Africe pomůže, přestože Afriku nedostatečně přijímá jako aktéra na mezinárodněpolitické scéně. S tím je spojen pocit méněcennosti: „Mnoho afrických zemí má pocit, že si jich málo váží národy, které jim pomáhají jen za účelem vlastních zájmů“ (JP_CD_2 (6)). Papež Benedikt XVI. nemluví už pouze o pocitu afrických zemí, ale vyloučenost Afriky považuje za skutečnost a varuje před jejími negativními důsledky pro „ty země Afriky […], které zůstávají na okraji celkového rozvoje a jsou tak vystaveny riziku, že budou zakoušet pouze negativní efekty globalizace“ (B_OSN_1 (3)). Církev se domnívá, že Afrika sama by s žádostí o pomoc u mezinárodního společenství nepochodila, proto za ni bojuje. Víra církve v pomoc mezinárodního společenství zůstává velká i přes neblahé zkušenosti z minulosti, „když se neudělalo vše pro to, aby se čelilo neúprosné hrozbě bídy, která zasáhla celá africká obyvatelstva“ (JP_3 (5)). O to více je pak pro církev povzbuzující, když mezinárodní společenství vyjádřilo vůli „udržet tento kontinent ve středu své pozornosti“ (B_CD_3 (14)). To se u církve nemůže setkat s ničím jiným než s ohlasem.

Církev si ovšem nepřeje to, aby pomoc Africe znamenala novou kolonizaci. Podle církve má jít spíše o pomoc ke svépomoci (teze 3). Afrika musí přiložit též ruku k dílu, musí být **spoluodpovědná** za svůj vlastní osud: „Afričané nesmí očekávat, že všechno přijde díky vnější pomoci“ (JP_CD_9 (4)). Církev je přesvědčena, že pokud se budou sami Afričané snažit, pak se dostaví „reálnější důvěryhodnost Afriky v očích zbytku světa […], [což přinese] bezpochyby intenzivnější mezinárodní pomoc“ (JP_CD_9 (4)). Konkrétními projevy oněch snah Afričanů má být existence právního státu (JP_CD_5 (5)) a politická věrohodnost afrických vlád (JP_CD_7 (6)). Tento úkol leží na bedrech, těch, kteří nesou **politickou odpovědnost**: mají „prostřednictvím dialogu usilovat o překonání neshod a budování trvalého bratrského soužití“ (F_4 (6)). Jan Pavel II. v této souvislosti varuje, že „pokud se

násilné získávání moci stane normou, pokud etnocentrismus bude nadále prostupovat všechny záležitosti, pokud budou upozaďovány demokratické instituce, pokud bude nadále vzkvétat korupce a obchod se zbraněmi, Afrika nikdy nepozná mír, ani rozvoj a budoucí generace se nelítostně vyjádří k těmto stránkám afrických dějin“ (JP_CD_9 (4)).

V otázce spoluodpovědnosti Afriky ovšem podle církve koexistují dva paradoxy. Vize právního státu zůstává vzdálena realitě, protože neprávní stát se „rozmáhá v příliš mnoha afrických zemích“ (JP_CD_5 (5)). Na druhou stranu si církev všímá posilující **regionální** spolupráce: „[P]osílení kontinentálních a regionálních institucí […] svědčí o záměru zapojených zemí stávat se stále odpovědnějšími za svůj vlastní osud“ (B_CD_3 (14)). Afrika totiž „potřebuje regionální i mezinárodní spolupráci, aby jí pomohly předcházet krizím […] a podporovat proces demokratizace, stejně jako ekonomický růst“ (JP_CD_4 (9)). Vzhledem k tomu, že církev je nakloněna unifikaci světa, jejímž dílčím projevem je spolupráce a integrační tendence (teze 8), církev tak nemůže než pozitivně hodnotit situace, kdy se „Afričané snaží najít nejvhodnější řešení svých problémů díky činnosti Africké unie a efektivním regionálním mediacím“ (JP_CD_15 (5)). Lze tedy říci, že regionální spoluprací jako projevem spoluodpovědnosti, tedy vnější spoluodpovědnosti, jakožto solidarity mezi africkými státy (JP_CD_9 (4)), tak africké země do jisté míry zastírají vnitřní spoluodpovědnost, tedy spoluodpovědnost za vnitřní uspořádání země jako právního státu.

S vědomím toho, že cesta k lepší situaci Afriky je více než náročná, není překvapivé, že církev spoléhá na pomoc nadpřirozena, za jehož zásah se církev modlí. I v tomto aspektu vystupuje konkrétně papež František jako prosebník modlící se za Afriku (F_4 (6)). Církev tedy stojí v roli mluvčího Afriky nejen před lidskými aktéry (JP_CD_3 (12), JP_CD_6 (5)), ale též před nadpřirozenem. Je zajímavé, že model spoluodpovědnosti vůči lidským aktérům, kteří mají Africe pomoci, církev aplikuje i vůči nadpřirozenu. V duchu lidové moudrosti „člověče, přičiň se, a Pán Bůh ti pomůže“ očekává Jan Pavel II. od Afriky součinnost: má zvednout hlavu a důvěřovat v moc Krista zmrtvýchvstalého (JP_25 (5)). Jinými slovy církev počítá se sekundárním působením nadpřirozena (teze 1).

Je zajímavé, že pomoc jednotlivých aktérů směřuje k vymýcení tradičních negativních jevů. Zdá se, že od pronikající hodnotové krize zatím Afrika podle církve nepotřebuje pomoci, zatím se v ní příliš nerozšířila, nezakořenila.

Ač v Africe převažují důvody k pesimismu a s nimi spojená potřeba pomoci Africe, předkládá církev také **pozitiva**. Skutečnost, že „Afrika […] [je] kontinent, který se mění“ (JP_CD_5 (5)), že „se hýbe, čili žije“ (JP_CD_3 (13)), dává tušit určité **pozitivní** aspekty označené jako „záblesky optimismu“ (JP_28 (4)). Všechna tato pozitiva jsou rýsujícím se posunem Afriky blíže ke druhé nebo dokonce třetí epoše. To odráží i skutečnost, že v pozitivním prostoru církev Africe přisuzuje překvapivě druhou největší rozlohu (18 % rozlohy světa), a to hned po Evropě (30 %). Tuto velikost Afriky v pozitivním prostoru lze vysvětlit tím, že jsou zde zohledněny jednak statické pozitivní aspekty, tak zlepšení, tedy vývoj k lepšímu. Církev Africe důvěřuje, že je cesty z první epochy schopna, protože africký kontinent je „bohatý na **lidské zdroje**“ (JP_CD_2 (6)). Ty jsou **devizou** příslibu pozitivní budoucnosti: „[M]noho mužů a žen má všechny lidské a intelektuální dary, aby čelili výzvám naší doby“ (JP_CD_9 (4)).

Základním krokem na cestě k druhé epoše je podle církve mír a na něj navazují demokratizační kroky (JP_CD_3 (11)): „[Ř]ada národů zahájila mírovými cestami velké úsilí o institucionální obnovu“ (JP_CD_5 (5)). Církev si všímá, že cesta k druhé epoše není jednoduchá: Jan Pavel II. poukazuje na námahu, s níž Afrika usiluje o zlepšení své situace, zmiňuje se o zemích frustrovaných ve svém úsilí o mír, které se s obtížemi snaží o demokracii a svornost (JP_7 (6)). Přesto vyjadřuje „naději, že africké země, které se bohudík vydaly směrem k politické obnově, budou schopny pokračovat na této cestě“ (JP_CD_4 (2)). Není tedy překvapivé, že církev **demokratizační** kroky pozitivně hodnotí a podporuje je s vizí konsolidace „aktuálních ještě křehkých politických změn“ (B_1 (4)). Ty mají vést k „nové Africe“ (JP_CD_4 (9)) a až se tato nová Afrika ustaví, „je důležité, aby hlavní role byla

ponechána obyvatelstvu“ (JP_CD_4 (9)). „Nelze se neradovat, když člověk vidí touhu afrických národů vystavět své společnosti na nových základech […], to umožní transformovat politický profil celého kontinentu“ (JP_CD_4 (9)). Současně církev varuje před úskalím demokratizačního procesu, aby se „politická alternativa neproměnila v alternativu etnickou“ (JP_CD_5 (5)). Jinými slovy, aby v úsilí o kroky do druhé epochy Afrika neudělala krok zpět k první epoše spojené s etnickým napětím. Za pozitivní záblesk třetí epochy považuje církev fakt, že v řadě afrických národů roste respekt k **lidským právům** a základním svobodám (JP_4 (7)).

Je zajímavé, že religiózní aspekt v podstatě není pro církev u Afriky tématem. Jako by byla Afrika **anáboženská**. Tento fakt lze považovat za stvrzení teze 1 o nižší míře důrazu církve na její náboženský charakter (teze 1), když si u Afriky všímá především nenáboženských otázek. Je překvapivé, že, až na ojedinělé ocenění katolického misionářského úsilí (JP_CD_3 (13)), výzvy, aby se katolíci v Africe naučili „vidět v každém Afričanovi člověka jako takového, a ne jeho etnickou příslušnost“ (JP_CD_5 (5)), pozitivní prezentace jednorázové iniciativy afrických biskupů (JP_CD_7 (6)) a prosbu, aby Pán dal, aby srdce Afričanů „byla ochotna přijmout evangelium“ (B_CD_5 (8)), není tematizován ani katolicismus. Tato skutečnost však zapadá do kontextu první epochy. Otázka náboženství není nic pro první epochu. Zjednodušeně řečeno, ať si Afrika věří nebo nevěří, v co chce, hlavně je potřeba řešit konflikty, které ale paradoxně v Africe mívají i náboženský podtext, dále chudobu, hlad a nemoci.

Na první pohled se tak zdá se, že se církev v Africe stará o jiné záležitosti než náboženské, které jsou jí vlastní. Jako motivy pro péči o Afriku církev uvádí války, chudobu, hlad a nemoci. Tedy obecné nenáboženské jevy. Doprovází tak Afriku, kde pro šíření katolické víry v podstatě neexistují překážky ve smyslu konkurenčních náboženských směrů (Sisci, 2013) a vysoký populační růst je slibným předpokladem pro další nárůst počtu katolíků. Církev o těchto skutečnostech sice mlčí, ale i tyto patří k Africe, na ně vlastně církev ohledně šíření katolické víry v konečném důsledku sází, když se zajímá o Afriku explicitně válčící, chudou, hladovou a nemocnou. To lze obecně shrnout do tvrzení, že církev skrývá své specifické zájmy za obecněji vymezené (teze 11).

Zřejmě v důsledku vnuceného kolonialismu zeměmi dnešní třetí epochy, kdy státy a jejich hranice byly často nakresleny od stolu, bez znalosti místní reality, chápe církev státoprávní uspořádání Afriky v intencích „jejích různých národů“ (B_8 (6)). Aby se Afrika posouvala k druhé epoše, tedy od války k míru a k budování právního státu, je nezbytné soužití národů. Pokud soužití národů v jednom státu není možné, plodí jen napětí a konflikty a je pravděpodobné, že upokojení situace by mohlo přinést vytvoření nového státu. Církev toto **právo národů na sebeurčení** podporuje. Právo národů na sebeurčení zapadá do toho kontextu, že humanistický rozměr je pro církev důležitější než jakékoli jiné formální záležitosti (teze 4). Národ je důležitější než stát, stát je forma, kterou lze změnit pro dobro národa či národů. Tezi Jana Pavla II.: „Afrika se hýbe, čili žije“ (JP_CD_3 (13)), by v tomto kontextu bylo možné vykládat tak, že pohyb, tedy změny, jsou změnami státoprávními. Církev s nimi souhlasí, protože jde o projev života.

Příkladem je **Eritrea**. Jan Pavel II. souhlasí s její autonomií (JP_CD_3 (5)), věnuje jí dokonce celý samostatný odstavec (JP_CD_3 (12)). Vybízí k tomu, abychom se radovali, „že vidíme Eritreu, která konsoliduje [svou] stabilitu a zažívá určitý růst, i když tento růst zůstává ještě mírným“ (JP_CD_5 (5)). Autonomní snahy jiných sil v rámci Etiopie ovšem odmítá: „Pokud Eritrejci obdrželi svou autonomii, jiné odstředivé síly pokračují v podkopávání Etiopie“ (JP_CD_3 (5)), s tím, že Etiopie „nesmí být opomíjena“ (JP_CD_3 (12)). Je zajímavé, že Eritrea figuruje v korpusu projevů pouze v letech 1992 a 1994, kdy se zdá, že dosavadní napětí mezi Etiopií a o autonomii usilující Eritreou opravdu vyřeší osamostatnění Eritrey. Když se postupem času ukazuje, že to nebyl dokonalý lék a církev se tak zde trochu zklamala ve své podpoře práva Eritrejců na sebeurčení, Eritrea se z mentální mapy vytrácí:

Jan Pavel II. ji zmiňuje 6x, Benedikt XVI. už pouze jednou a papež František vůbec. Státní sekretáři ani sekretáři pro vztahy se státy ji netematizují.

Odlišným případem je pak otázka **Súdánu**, pro který církev volí obezřetné prosazování práva národů na sebeurčení, možná i poučena vývojem v Eritreji. Pro Jana Pavla II. (JP_CD_4 (2)) je „Súdán stále rozdělen válkou, která staví proti sobě národy severu a jihu". Vzhledem k tomu, že mluví o Súdáncích (JP_CD_4 (2)), neprosazuje právo národů na sebeurčení. To se postupně mění. Vznik Jižního Súdánu pak papež Benedikt XVI. podporuje vizí pomoci stran nadpřirozena, jehož působení je sekundární, podpůrné: Kéž narození Vykupitele „pomůže úsilí obyvatelů Jižního Súdánu o ochranu práv všech občanů" (B_13 (10)). Podpora práva národů na sebeurčení je patrná ze skutečnosti, že papež František, když mluví o Súdánu a Jižním Súdánu, uvádí nově konstituovaný stát na prvním místě a Súdán až jako druhý v pořadí (F_5 (13)).[102]

Jak se z naprostého **znevýhodněného subjektu** může v mentální mapě církve **stát vzor** lze ukázat na příkladu **Burundi**. Není žádným překvapením, že spolu s Rwandou figuruje Burundi za Jana Pavla II. v mentální mapě kvůli etnickému rivalství (JP_CD_3 (12)). Pomoci jim má mezinárodní společenství, které nemá dopustit, aby Rwanda a Burundi „byly absolutně ponechány samy sobě" (JP_CD_3 (12)). Kvůli etnickému konfliktu se Rwanda a Burundi prezentují jako nerozlučný tandem. Se značným časovým odstupem více jak deseti let se pak Jan Pavel II. na mezinárodní společenství obrací s explicitním očekáváním podpory a pomoci stran mezinárodního společenství už pro samotné Burundi: „očekává od mezinárodního společenství pochopení a finanční pomoc" (JP_CD_15 (5)). Totálně se mění pozice Burundi za Benedikta XVI., který ho po uzavření mírové smlouvy dává za vzor pro ostatní, jako „inspiraci pro další země, které ještě nenašly cestu usmíření" (B_CD_5 (8)). Burundi tak v mentální mapě církve odkládá svou původní negativní nálepku, navíc v tandemu s Rwandou, a je prezentováno samostatně a pozitivně, a to dokonce jako vzor pro ostatní.

Jak církev paradoxně zároveň **přibližuje a oddaluje** Afriku, ukazuje případ **Dárfúru**. Konkrétně je to papež Benedikt XVI., který upozorňuje na „nebezpečné mezinárodní důsledky" situace v Dárfúru (B_CD_2 (15)). Tím jakoby přibližuje vzdálenou Afriku neafrickému světu, lze říci, zejména oblastem třetí epochy. Aby se tomu tak nestalo, protože by toto přiblížení mělo pravděpodobně negativní dopad pro neafrický svět, volá Benedikt XVI. po pomoci pro Dárfúr, ve smyslu uklidnění či vyřešení tamější situace „aktivní spoluprací mezi Spojenými národy, Africkou unií, zainteresovanými vládami a dalšími protagonisty" (B_CD_3 (10)). Touto výzvou se papež snaží o zlepšení situace v Dárfúru, na druhou stranu vrací Dárfúr zpátky do vzdálené Afriky. Když se Dárfúru pomůže, nebude ohrožovat neafrický svět, jako hrozba se nepřiblíží neafrickému světu, zůstane pokojně ve vzdálené Africe, nebudeme se jím my, žijící ve třetí epoše, muset více zabývat: nebude nás ohrožovat, bude si pokojně žít ve vzdálené Africe.

V mentální mapě jinak vzdálené a neznámé Afriky staví církev **severní Afriku** do zvláštní pozice, kterou lze vyvodit z postavení Egypta a Alžírska. Benedikt XVI. deklaruje svou blízkost Egyptu slovy: „Všechny Egypťany ujišťuji o své přítomnosti a modlitbě" (B_CD_9 (8)), a to v souvislosti s „arabským jarem", které lze považovat za konkrétní projev teze Benediktova předchůdce „Afrika se hýbe, čili žije" (JP_CD_3 (13)). Pokud jde o Alžírsko, explicitní blízkost církve mu vyjadřuje Jan Pavel II. slovy, že Alžírsko leží „právě blízko nás" (JP_CD_7 (4)), „na březích Středozemního moře" (JP_CD_6 (5)). Alžírsko, potažmo severní Afrika, patří na mentální mapě spíše ke Středozemí než k Africe jako takové: „Kéž je

[102] Jižní Súdán, byl mezi společenství států přijat OSN 14. července 2011. Svatý stolec s Jižním Súdánem navázal diplomatické styky 22. února 2013, apoštolský nuncius pro Jižní Súdán byl jmenován 21. prosince 2013. Nejedná se přitom o stejnou osobu zastávající tentýž post v Súdánu. Apoštolský nuncius rezidentní v Keni je akreditovaný též pro Jižní Súdán, zatímco nuncius v Súdánu je v Chartúmu rezidentním.

Středozemí, místo civilizace par excellance, ušetřeno nové rány!“ (JP_CD_5 (5)), přičemž novou ranou by bylo zhoršení situace v Alžírsku. Na mentální mapě tak jakoby figurují dvě Afriky: severní Afrika konkretizovaná Egyptem či Alžírskem (JP_14 (6)) náležící ke Středozemí, zatímco Afrika jako taková se svými negativními charakteristikami jako jsou války, chudoba, hlad, nemoci a tak dále, je konkretizována příkladem oblasti Velkých jezer (JP_14 (7)).

Je zajímavé, že Afrika, tak jak je církví prezentována v duchu západního klišé, tedy jako Afrika krvelačná, chudá, hladová, nemocná a nezkušená, které je potřeba pomoci, je tématem především pro Jana Pavla II. Papež Benedikt XVI. vnáší do otázky Afriky řadu nových aspektů. Zaprvé se na Afriku nemá zapomenout, tedy Afrika se pomalu vytrácí ze zorného úhlu oblastí třetí epochy (B_CD_3 (12)), které mají (také) jiné starosti než zachraňovat Afriku. Zadruhé si všímá, že příčinou konfliktů v Africe je též boj o přírodní zdroje (B_CD_6 (6)). A zatřetí v souladu se svou zaujatostí hodnotovou krizí poukazuje na pronikání neduhů třetí epochy i do Afriky (B_CD_3 (6)). Ačkoli u papeže Františka nelze vysledovat zvláštnosti v jeho obrazu Afriky, za pozornost stojí, že oproti oběma svým předchůdcům zaujímají africké subjekty v jeho mentální mapě největší rozlohu. Jde o 38 %, zatímco u papeže Jana Pavla II. o 28 % a jeho nástupce o 30 %. Kvantitativní podíl rozlohy Afriky v mentální mapě církve postupem času narůstá. Afrika tak v mentální mapě církve má svou kontinuální linii, ale zároveň tato linie doznává určitých kvalitativních i kvantitativních proměn **podle jednotlivých papežů** (teze 10).

Závěr:

Afrika podle církve žije v první epoše, nejdále v minulosti, nejdále od třetí epochy, ve které žijeme my. Je proto oblastí vzdálenou. Tato skutečnost paradoxně církev neodrazuje od toho, aby se o Afriku zajímala, protože to pro církev znamená, že má šanci Afriku doprovázet, a tedy mít obživu, po dlouhou dobu, než Afrika dosáhne druhé epochy nebo dokonce ideálu třetí epochy. Tento fakt tedy zároveň Afriku církvi přibližuje. Další charakteristikou, kterou se Afrika církvi přibližuje, je mládí Afriky, ve smyslu křehkosti, a opět potřebnosti doprovodu, do kterého se církev pasuje. Rozhodujícím faktorem blízkosti jsou ovšem negativní aspekty. Jejich četnost a závažnost jednoznačně zastiňuje pozitivní ale klopotně prosazované fenomény, jako snahy o mír, demokratizaci nebo lidská práva, které jsou záblesky cesty Afriky do druhé či třetí epochy.

Církev sama je spokojena se svým vlastním konkrétním působením v Africe. Překvapivě v korpusu projevů ani nijak nezdůrazňuje potřebu rozšiřování křesťanství či katolické víry. Církev proto přebírá roli mluvčího Afriky, aby pro ni získala pomoc od jiných činitelů, kteří jí mají pomoci od jejích základních neduhů první epochy, tedy válek, chudoby, hladu a nemocí. Pomoc pro Afriku požaduje církev od zemí třetí epochy, které podle církve tak jako tak dosáhly své stávající dobré situace zčásti také na úkor Afriky. Dále od mezinárodního společenství. Protože si ale církev nepřeje novou kolonizaci Afriky prostřednictvím pomoci zvnějšku, vybízí Afriku ke spoluodpovědnosti za svůj vlastní osud. Je více než překvapivé, že církev v Africe neřeší náboženský aspekt, čímž lze jen potvrdit, že Afrika žije v první epoše a že církev neklade v korpusu projevů důraz na svou náboženskou povahu.

Příklad Eritrey a Jižního Súdánu dokládají odlišný postoj církve k realizaci práva národů na sebeurčení. Současné přibližování a vzdalování Afriky ukazuje případ Dárfúru. To, že pro církev existují různé Afriky, dokládá příklad Afriky severní. Spolu s poukázáním na odlišnosti mezi jednotlivými papeži tyto příklady ukazují na finesy v celkovém obrazu Afriky, jak jej církev předkládá.

4.2 II. epocha: Asie

V rámci mentální mapy církve žije Asie blíže současnosti, nachází se v druhé epoše, o jeden vývojový stupeň výše než Afrika. V souladu s tím, že ve vývojově nižších etapách jsou podstatné základní charakteristiky, zvláště kvantitativního charakteru, je u Asie zdůrazňována její velikost. Podobně jako u Afriky jde o geografickou velikost: je to „rozsáhlý kontinent" (B_15 (7), F_CD_2 (12), F_CD_3 (20)), kontinent s „**rozsáhlými** oblastmi" (JP_22 (4)). To, že Asie žije ve vyšší epoše než Afrika, dokládají další roviny její velikosti, které církev u Asie uvádí. Druhá velikost Asie spočívá v tom, že je to „kontinent s obrovskými možnostmi **lidskými a materiálními**" (JP_CD_11 (6)), přičemž lidské možnosti interpretuje církev také populačně: jde o „země, které jsou charakterizovány velmi početnou populací" (B_CD_3 (17); B_15 (7)). Třetí rovina je státoprávní: Asii charakterizuje „**obrovská různorodost zemí**" (JP_CD_6 (6)).

Je paradoxní, že ve skutečnosti velkým **lidským i materiálním potenciálem** disponuje i Afrika. Církev ale tuto charakteristiku u Afriky neuvádí. Zdá se, že důvod spočívá ve schopnosti využít lidské a materiální zdroje pro svůj vlastní rozvoj. Tuto schopnost lze pak označit jako charakteristiku druhé epochy. Afrika tuto schopnost nemá vyvinutou, ať už důvodem je naturel obyvatelstva nebo doznívání kolonialismu, kdy materiální zdroje více či méně nadále využívají země třetí epochy. Asie tuto schopnost podle církve vyvinutou má. Důkazem toho je její **ekonomická rozvinutost** (JP_CD_11 (6)): jsou zde „země, které jsou charakterizovány [...] velkým ekonomickým rozvojem" (B_CD_3 (17)). Ačkoli si církev všímá propasti mezi národy „ekonomicky velmi rozvinutými a jinými, které jsou stále chudší" (JP_CD_11 (6)), celková ekonomická rozvinutost Asie se církvi jeví jako vyšší než u Afriky. Proto Asie spadá do druhé epochy. Navíc tato ekonomická rozvinutost není v případě Asie důsledkem vnější pomoci, na kterou je odkázána Afrika, ale je výsledkem aktivace právě vlastního potenciálu materiálního a lidského: v Asii jsou „pracovité národy, které se snaží rozvinout svou ekonomiku" (JP_CD_5 (3)).

Církev je přesvědčena, že tento lidský a ekonomický potenciál (JP_CD_11 (6)), který si Asie uvědomuje (JP_CD_6 (7)), je zdrojem jejího **sebevědomí**. To implikuje nižší míru potřeby pomoci stran vnějších neasijských činitelů, například na rozdíl od Afriky. Toto vědomí schopnosti **svépomoci** posiluje regionální identitu.

Navzdory velikosti a s ní spojené různorodosti disponuje Asie podle církve **regionální identitou** (JP_CD_3 (10)). Církev ji tedy považuje za celek, což představuje dílčí krok na cestě unifikaci světa (teze 8). Schopnost koexistence různorodých asijských aktérů dokládá papež František slovy: „Asie má vpravdě dlouhou historii mírového soužití mezi svými různými civilními, etnickými a náboženskými komponenty" (F_CD_2 (12)). Případné napětí mezi velikostí a s ní svázanou různorodostí a regionální identitou mírní regionální organizace, „které jsou ku prospěchu spolupráce a přátelství mezi civilizacemi a národy často velmi odlišnými" (JP_CD_3 (10)). Není překvapivé, že regionální identita se podle církve promítá rovněž do ekonomické spolupráce, kterou církev pozitivně hodnotí (JP_CD_6 (6)). Ta je navíc podpůrným elementem dalšího ekonomického rozvoje.

Zcela specifickou charakteristiku, kterou církev v korpusu projevů Asii vtiskuje, je určitá **rouška tajemnosti**. Tou ji církev zahaluje prostřednictvím predikátu **vznešenosti**, váženosti spojené se starými kulturami. Papež František mluví doslova o „vzneseném kontinentu" (F_CD_2 (12). Jan Pavel II. asijské národy představuje jako „národy s váženými kulturami" (JP_CD_11 (6)) nebo jako „kolébku staletých duchovních tradic" (JP_25 (5)).

Rouška tajemnosti, pod kterou Asie v mentální mapě církve figuruje, skrývá **napětí**. Tato vnitřní napětí lze jinými slovy nazvat rozdělenostmi, kterou církev nepovažuje za pozitivní (teze 8). **Navenek** se Asie jeví jako sebevědomá, ekonomicky rozvinutá, soběstačná, s fungující regionální spoluprací. Zjednodušeně řečeno je navenek uspořádaná, bezproblémová. **Uvnitř**

je ale sevřená negativními fenomény, které jsou zakrývány, které se (již nebo ještě) neprojevují otevřeně, například formou ozbrojených konfliktů jako v Africe. Tato schopnost uřídit vnitřní problémy, než je řešit válkou, se jeví jako rys druhé epochy. Afrika tuto schopnost vyvinutou nemá, proto žije v první epoše.

Na vnitřní sevřenost negativními fenomény poukazuje Jan Pavel II., když mluví o „nevyřešených problémech" (JP_CD_2 (5)) nebo o „rozsáhlých oblastech Asie" zasažených přetrvávajícím **napětím** (JP_22 (4)). Tato skrývaná napětí jsou **socioekonomického** charakteru: jde o neuvolňující se „nebezpečná sociální napětí" (JP_19 (6)), o ohrožení svobody člověka (JP_29 (4)), o otázku nedostatečné tolerance a solidarity (JP_25 (5)). Starost církve o tato socioekonomická negativa zapadá do důležitosti humanistických rysů (teze 4), které vykazuje mentální mapa církve.

Konkrétně má církev na mysli problém **bohatých a chudých**, který je projevem rozdělenosti (teze 8). Církev vidí tuto diskrepanci spíše však v mezinárodněpolitické dimenzi, tedy mezi národy „ekonomicky velmi rozvinutými a jinými, které jsou stále chudší" (JP_CD_11 (6)). I toto je rys druhé epochy. Církev tento problém rozdílu mezi bohatými a chudými zeměmi v Africe nevidí, Afrika je podle církve chudá, žije v první epoše.

Jako lék na propast mezi bohatými a chudými zeměmi předkládá církev solidaritu, která není v Asii dostatečná (JP_25 (5)). Církev ale nevyžaduje mezinárodní solidaritu, tedy pomoc zvnějšku, jak je tomu u Afriky, ale vyšší míru asijské solidarity, tedy vnitroasijské. Ekonomická spolupráce není podle církve synonymem solidarity. Solidarita je vyšší formou spolupráce: v tu se má ekonomická spolupráce přetavit (JP_CD_6 (6)). Protože má jít o solidaritu vnitroasijskou, posílí se jejím prostřednictvím regionální identita Asie.

Není překvapivé, že v kontextu ohrožení svobody člověka a nedostatečné tolerance v Asii uvádí církev na scénu nerespektování **náboženské svobody**. Tím, že církev nazývá asijské národy „vznešenými", a zároveň upozorňuje na to, že zde není respektována náboženská svoboda, předkládá zjevný protiklad. Tematizace náboženské otázky je dalším charakteristickým rysem oblastí žijících ve druhé epoše.

Je zajímavé, že náboženskou diskriminaci v Asii církev tematizuje ve vztahu ke **křesťanům** (JP_CD_2 (5)). Ústrky vůči katolíkům církev zmiňuje v menší míře. Nicméně bojem za křesťany, bojuje také za katolíky, kteří jsou přeci křesťany (teze 11). Silným argumentem, který zde má církev v ruce, je menšinové postavení křesťanů: „Ve většině zemí Asie se jedná často o malé komunity, ale živé, které touží po tom, aby legitimně mohly žít a konat v atmosféře náboženské svobody" (B_CD_3 (17)). Papež Benedikt XVI. tak volí jemu vlastní implicitní, diplomatický jazyk. Jeho nástupce je ohledně náboženské diskriminace křesťanů daleko přímější, mluví o tendenci „zbavit křesťany jejich svobody" (F_CD_2 (12)).

Je překvapující, že církev k zmírnění náboženské diskriminace nevyžaduje kroky stran ani autorit, ani diskriminovaných. Jako by diskriminovaní křesťané měli své soužení strpět. Slovy Faircloughа jim církev vtiskuje pasivaci (Fairclough, 2003). Papež Benedikt XVI. jim posílá na pomoc nadpřirozeno, když prosí, aby Ježíš shlédl „[...] zvláště na ty, kteří v něj věří" (B_15 (7)). Je zvláštní, že katolíci, s vědomím, že obecně nejsou v jednotlivých zemích většinou a nezmohou tedy mnoho, a že k případům netolerance dochází v Asii mezi jednotlivými náboženskými denominacemi, mají spojit své síly **s lidmi dobré vůle** a přispívat k budování solidárnější společnosti (JP_CD_11 (6)). Lidé dobré vůle nejsou definováni nábožensky. Primárně tedy odpadá možnost napětí kvůli rozdílné náboženské příslušnosti.

Církev za rys oblastí žijících ve druhé epoše považuje otázku náboženství. V Asii si proto dovoluje hrát na **duchovní** strunu (teze 1). Výmluvným příkladem ohledně realizace solidarity jakožto léku na problém bohatí versus chudí a ohledně tolerance místo diskriminace, včetně té náboženské, jsou slova, kterými Jan Pavel II. Asii připomíná sílu **nadpřirozena**, která jakožto sekundární, podpůrný činitel (teze 1), pomůže Asii v cestě

k dosahování pozitivních fenoménů: „Díky [Kristově] pomoci, můžeš, [Asie], vyhrát hru [stran] tolerance a solidarity“ (JP_25 (5)). Zapojení křesťanského, respektive katolického, nadpřirozena, které má pomoci Asii, má dvojí rozměr. Na jednu stranu označení Asie za „kolébku staletých duchovních tradicí“ (JP_25 (5)) implikuje její duchovnost, vnímavost pro spirituální aspekty. Proto také může slyšet na důvěru v pomoc nadpřirozena v aktuálních otázkách. Na druhou stranu zde lze vidět proselytní prvek: Asie je sice kolébkou duchovních tradic, ty ale nejsou křesťanské. Křesťanství do Asie přišlo díky misionářům. Poukázání na to, že se Asie má spoléhat na Kristovu pomoc, znamená, že sice kořeny Asie nejsou křesťanské, ale Kristus pomáhá i nekřesťanům, je bratrem všech lidí. Pokud Asie uposlechne papežovy výzvy ke spolehnutí se na Kristovu pomoc, pak je toto spolehnutí se synonymem pro důvěru v Krista, v jeho pomoc, jeho přijetím, tedy v důsledku pokřesťanštěním. Tím by se rozšířily řady křesťanů, kteří jsou nyní zde již početně zastoupeni, ale stále v menšinovém postavení. Asie tedy kdysi byla kolébkou nekřesťanských duchovních tradic, dnes je ovšem také zčásti křesťanská s vizí ještě větší míry křesťanského charakteru, protože společensky žádoucí tolerance a solidarity lze s Kristovou pomocí dosáhnout. Tato duchovnost se u Afriky nevyskytuje. Afrika je spíše přízemní, řeší problémy krveprolitím. Na rozdíl od Asie, která je podle církve schopna držet napětí v sobě a řešit ho duchovně.

V souvislosti s obrazem Asie je zajímavá definice Dálného východu. Jan Pavel II. definuje **Dálný východ** jako oblast od Vietnamu, přes Laos po Čínu (JP_5 (7)) a charakterizuje jej jako oblast s „vznešenými místními tradicemi“ (JP_5 (7)), čímž Dálný východ naplňuje obecnou charakteristiku platnou pro Asii jako takovou. Toto vymezení obsahuje následující dvě nekonzistence. Zaprvé ačkoli je Kambodža západním sousedem Vietnamu, do oblasti Dálného východu nespadá, neboť o ní Jan Pavel II. hovoří předtím, než definuje Dálný východ. Tuto skutečnost lze interpretovat tak, že se pro Kambodžu nehodí charakteristika oblasti „vznešených místních tradic“ (JP_5 (7)) platná pro Dálný východ. Zadruhé Dálný východ končí u Číny. Například Japonsko sem už nepatří. Jako kdyby ani Japonsko nebylo hodno obecné charakteristiky oblasti s „vznešenými místními tradicemi (JP_5 (7)). Ohledně Kambodži i Japonska je nasnadě vysvětlení, že tyto země žijí v jiných epochách než Dálný východ, který jako celá Asie žije ve druhé epoše. **Kambodža** se totiž vymyká obecné charakteristice Asie jako oblasti sebevědomé, která si vystačí sama. Téměř nenahraditelnou roli v řešení situace v Kambodži totiž podle církve hraje OSN: jeho přímá spolupráce (JP_CD_2 (5)), jeho přetrvávající pozitivní role (JP_CD_4 (10), jeho podpora (JP_CD_5 (3)). Svou odkázaností na pomoc zvnějšku žije Kambodža v první epoše. Ač to není patrné z projevů, strohým vysvětlením, proč **Japonsko** církev vyjímá z Dálného východu, může být tvrzení, že Japonsko žije ve třetí epoše, nikoli v druhé, kam církev Dálný východ zařazuje. Až tak daleký pro církev Dálný východ není, jinými slovy řečeno, až tak daleko jako Japonsko, ve smyslu náležitosti ke třetí epoše, Dálný východ jako součást Asie ještě není. A naopak je na tom Dálný východ jako součást Asie lépe než Kambodža, která žije ještě v první epoše.

Je zajímavé, že **Vietnam** do mentální mapy zakreslují pouze Jan Pavel II. a Benedikt XVI. Vietnam žije ve druhé epoše, protože naplňuje obecné charakteristiky Asie. Zaprvé to je „vznešená země“ (JP_CD_2 (5)). Zadruhé Jan Pavel II. podporuje snahy o ekonomickou otevřenost (JP_CD_3 (10)), čímž má Vietnam aspirovat na dosažení ekonomické rozvinutosti, kterou je Asie jako celek charakterizována. Zatřetí zde není respektována náboženská svoboda (JP_CD_2 (5)). Na rozdíl od Asie jako celku, kdy církev tematizuje diskriminaci křesťanů, se církev v případě Vietnamu vyjadřuje k diskriminaci „synů katolické církve“ (JP_CD_6 (6)), což lze interpretovat jako určité pnutí k tvrzení o zaobalování specifických církevních zájmů do zájmů obecněji vymezených (teze 11). Není nikterak překvapivé, že působení katolíků ve Vietnamu církev pozitivně prezentuje (JP_CD_3 (10)) (teze 7). Aby jejich činnost mohla ještě více vzkvétat, „Svatý stolec vroucně doufá, že se zintenzivní dialog započatý mezi civilními autoritami a konsoliduje se situace a rozvoj této místní církve“ (JP_CD_3 (10)). K tomu by bezpochyby přispělo navázání diplomatických styků mezi Vietnamem a Svatým stolcem (JP_CD_4 (1)). Toto přání Jana Pavla II. zapadá do teze, že u jednotlivých států církev využívá svého bilaterálního nástroje Svatého stolce k zlepšení postavení svých vlastních křesťanů, tedy katolíků. V bilaterálních vztazích tak proti

sobě stojí subjekty mezinárodního práva, které prosazují sobě zcela vlastní zájmy. Církev tak svůj eminentní zájem o katolíky nemusí zastírat bojem za křesťany obecně, jak je tomu v případě Asie jako celku.

Není překvapující, že do mentální mapy zakresluje církev v rámci Asie velkou (JP_CD_3 (10)) a zároveň „vznešenou zemi" (JP_CD_1 (13)) se „vznešeným národem" (B_15 (7)), a to **Čínu**. Jan Pavel II. v souvislosti se vznešeností hovoří o „vysoké kultuře" (JP_CD_3 (10)). Vzhledem ke vztahu Jana Pavla II. a komunismu lze toto spojení interpretovat jako odkaz na někdejší, nikoli současnou komunistickou kulturu. Vysokou úroveň kultury lze tedy v tomto případě považovat za neaktuální prvek mentální mapy. Na rozdíl od svého předchůdce, si papež Benedikt XVI. všímá jednak ekonomického vzestupu Číny označením, že se jedná o „plně expandující" zemi (B_CD_3 (17)), jednak posílení jejího významu na politické scéně. Papež Benedikt XVI. tuto rostoucí přítomnost na mezinárodní scéně spojuje s přáním, aby byla přínosem jak pro Čínu samotnou, tak další národy (B_CD_3 (17)). Je zajímavé, že pro papeže Františka Čína není tématem, vůbec ji do mentální mapy nezakresluje, Čína pro něj neexistuje, a to ani pro státního sekretáře a sekretáře pro vztahy se státy za jeho pontifikátu, ač jednání s Čínou v otázce postavení církve ani během jeho pontifikátu neutichají. Vysvětlení lze připodobnit k chování mafie. Pokud o ní není slyšet, daří se jí dobře a naopak. Svým mlčením o Číně jako by František chtěl podpořit probíhající křehká ale snad pro církev nadějná jednání. Míra, s jakou jednotliví pontifikové vnímají Čínu, dokazuje nuance v kontinuální linii církve (teze 10).

Podobně jako u Vietnamu církev v případě Číny tematizuje náboženskou diskriminaci katolíků (JP_CD_2 (5)), a to jak na úrovni katolických komunit, tak jejich pastýřů (B_CD_7 (9)). Na jednu stranu Jan Pavel II. povzbuzuje katolíky k věrnosti ve víře a vyjadřuje tak svou blízkost slovy: „Papež podporuje své čínské syny, aby pokračovali v žití své víry ve věrnosti evangeliu a Kristově církvi. Vybízí je, aby sloužili své vlasti a svým bratřím […]" (JP_CD_3 (10)). Na tomto místě je třeba zdůraznit, že papež podporuje katolíky, ale zároveň se vyhýbá kritice původců diskriminace. Nehledě na nedodržování náboženské svobody „se Svatý stolec dívá se sympatií k této velké zemi s vysokou kulturou nehledě na lidské a přírodní zdroje" (JP_CD_3 (10)), přičemž sympatie k Číně vyjadřují snahu o blízkost, o blízký vztah mezi Čínou a Svatým stolcem, zájem o Čínu. Určitým zmírněním tohoto napětí je skutečnost, že Jan Pavel II. nevyzdvihuje vedení státu, které je původcem náboženského útlaku, ale opěvuje zemi jako takovou. Naději v lepší uspořádání vztahů vyjadřuje Jan Pavel II. přáním, aby situace v Číně byla „přínosem pro ustavení pokojných vztahů se Svatým stolcem (JP_CD_9 (2)). Tak by se rovněž přiblížila vize navázání diplomatických styků (JP_CD_4 (1)). Jinými slovy katolíci mají snášet nelehkou situaci, vedení země není kritizováno kvůli náboženské diskriminaci, Čína jako taková je do jisté míry opěvována. Tyto paradoxy mají jedno vysvětlení. Zlepšení vztahů mezi Čínou a Svatým stolcem je totiž podmínkou pro lepší situaci katolíků v Číně: zlepšení vztahů „by umožnilo čínským katolíkům žít svou víru v plném zapojení do společenství celé církve […]" (JP_CD_9 (2)). Církev si je vědoma, že ke zlepšení vztahů nemůže dojít tak, že se katolíci budou bouřit nebo že církev bude vedení země explicitně kritizovat. Obecným mazáním medu kolem úst prostřednictvím vyzdvihování Číny a upuštěním od kritiky vedení církev jakoby doufá v otevření cesty i pro zmírnění či odstranění netolerancí vůči katolíkům.

Stěžejní role představitelů Číny v otázce náboženské svobody si je ale vědom papež Benedikt XVI., což lze považovat za nový aspekt v obrazu Číny (teze 10). Proto žádá Krista, aby obrátil „svůj zrak na nové představitele Čínské lidové republiky kvůli vznešenému úkolu, který je čeká" (B_15 (7)). Přiznává tak, že dobré počínání čínských politických špiček nelze zajistit lidskými, ale (pouze) nadpřirozenými silami. Zároveň čínským politickým představitelům připisuje zásadní roli v otázce respektování náboženské svobody slovy: „Přeji [si], aby se v [plnění tohoto] úkolu docenil přínos náboženství, při respektování každého z nich, a tak tato náboženství mohla přispívat k budování solidární společnosti ve prospěch tohoto vznešeného národa a celého světa" (B_15 (7)). Papež tím předkládá vizi, že pokud dojde k docenění přínosu náboženství, tak to bude ku prospěchu Číny i celého světa. Poukazuje na

jednu stranu na důležitost náboženství pro společnost obecně, na druhou stranu na význam Číny pro celý svět. Navíc nežádá explicitně náboženskou svobodu pro katolické vyznání, ale tento požadavek je skryt v obecném přání respektování každého náboženství (teze 11). Papež Benedikt XVI. tedy na rozdíl od svého předchůdce nežádá respektování svobody výslovně pro katolíky, ač o diskriminaci katolíků rovněž mluví (B_CD_7 (9)), ale obecně pro všechna náboženství, tedy i pro katolicismus. Tím se Benedikt XVI. odchyluje od obecného modelu, že na rovině států se v Asii církev nebojí prosazovat zájmy jí vlastní, tedy zájmy katolíků. Papež Benedikt XVI. se raději uchyluje k diplomatičtější verzi a zaobaluje zájmy katolíků dokonce ještě do obecnější roviny, tedy ne do roviny křesťanství, jak je charakteristické pro Asii jako celek, ale jde až na rovinu náboženství.

Vzhledem k úsilí o zlepšení vztahů s Čínou je překvapující, že se církev odvažuje zakreslovat do své mentální mapy i Tchaj-wan. Na druhou stranu je to tak trochu i povinnost, když s ním Svatý stolec jako jedna z mála zemí světa udržuje diplomatické styky. Opatrnost je ovšem na místě. Zatímco o pevninské Číně církev mluví otevřeně, existence Tchaj-wanu je implicitní ze spojení jako „na obou stranách úžiny" (JP_CD_10 (2)), „Číňané spolu mluví" (JP_CD_11 (6)) nebo „kontinentální Čína" (B_11 (10), B_CD_7 (9)), čímž církev dává najevo, že existuje i jiná než kontinentální Čína. Když papež Benedikt XVI. zmiňuje přírodní katastrofy, které zasáhly různé části světa, neoznačuje Tchaj-wan státoprávně, ale geograficky jako „ostrov Tchaj-wan" (B_CD_6 (11)), což odpovídá danému tematickému okruhu. Je zajímavé, že explicitní a oficiální názvy obou Čín jsou užity, když tyto vykazují známky spolupráce, sblížení, které je církví pozitivně hodnoceno: „delegace Čínské lidové republiky a Čínské republiky zasedají ve Světové obchodní organizaci" (JP_CD_14 (2)). Pozitivně církev nahlíží i oficiální snahy o sblížení, kdy zvláště Svatý stolec se zájmem sleduje snahy o dialog mezi Čínou a Tchaj-wanem a tyto „bezpochyby budou prospěšné pro celý svět" (JP_CD_10 (2)). Jinými slovy vztahy mezi Čínou a Tchaj-wanem mají podle církve celosvětový význam, ve smyslu snížení míry ohrožení světového míru. Pozitivní hodnocení snah o sblížení Číny a Tchaj-wanu není ničím překvapivým u církve, pro kterou je unifikace světa cílem (teze 8) a která upřednostňuje rovinu národů než států, ač rovinu států akceptuje. Proto také Jan Pavel II. hovoří o „čínském národu" (JP_CD_1 (13)) v jednotném čísle, což implikuje homogenitu, nerozdílnost mezi Číňany pevninskými a tchajwanskými a ukazuje na nadřazenost národa nad státním uspořádáním. Církev sama o žádné své roli v otázce sbližování nemluví. Nechává konat ostatní (teze 3), zůstává pozorovatelem, který oceňuje kroky vstříc sblížení, které odpovídá jejím zájmům.

Pozoruhodností v čínském kontextu je **Tibet**. Ten do mentální mapy zakresluje papež Benedikt XVI. (B_6 (7)). Ačkoli ho uvádí pouze ve výčtu zemí, lze tuto skutečnost považovat za nekonzistentní v kontextu dlouhodobých snah o tání ve vztazích Svatého stolce s Čínou. Navíc v případě papeže Benedikta XVI., který má blízko k obezřetnému diplomatickému jazyku, jde o paradoxní a odvážnou skutečnost (teze 10).

Severní a Jižní Korea v mentální mapě figurují nikoli pod státoprávním označením, ale geografickým jako „Korejský poloostrov" (B_CD_3 (18), B_9 (6), B_11 (9), F_1 (11)). Státoprávní realitu odráží názvosloví papeže Františka: „dvě Koreje" (F_CD_3 (20). Obojí indikuje, podobně jako u „čínského národa" (JP_CD_1 (13)) a v souladu s vizí unifikace (teze 8), nesouhlas s rozdělením korejského národa a vizi sblížení, smíření, ideálně sjednocení, protože jsou to „bratrské země, které mluví stejnou řečí" (F_CD_3 (20)), a bylo by to „pro dobro celého korejského národa" (F_CD_2 (12)). Pravděpodobně vědomí, že se jedná o komplikovanou záležitost, vede papeže Františka k zapojení nadpřirozena: „[C]htěl bych prosit Boha o dar usmíření na poloostrově" (F_CD_2 (12)). Podobně jako u Číny a Tchaj-wanu nepřekvapí, že pozitivně jsou hodnoceny kroky směřující k naplnění této vize, jako je například „obnovení dialogu mezi dvěma Korejemi" (F_CD_3 (20)). Jan Pavel II. jde dál a předkládá vizi regionálního dopadu smířlivých kroků mezi Severní a Jižní Koreou, tedy usmiřující se Koreje jako vzor pro ostatní země v regionu: započatý dialog by měl podpořit „konstruktivní dialog mezi dalšími zeměmi oblasti" (JP_CD_9 (2)). Tento model, který církev aplikuje ohledně pozitivního dopadu sblížení či v ideálním případě sjednocení, není stejně

jako u Číny a Tchaj-wanu v případě Korejí žádným novem. I u Koreje církev zaujímá roli pozorovatele (teze 3), jak tomu je v případě Číny a Tchaj-wanu.

Je zvláštní, že další asijská veličina **Indie** figuruje až na jednu zmínku Jana Pavla II. v mentální mapě církve hlavně díky papeži Benediktovi XVI., a to u Jana Pavla II. ve dvojici s Pákistánem, u Benedikta XVI. ve dvojici s Čínou. Samostatně Indie do mentální mapy zakreslena není. To vypovídá o tom, že se podle církve ničím nevymyká charakteristikám asijských oblastí žijících ve druhé epoše.

Závěr:

Asii církev prezentuje jako kontinent, který žije ve druhé epoše, tedy blíže současnosti. Podobně jako Afrika, která žije v první epoše, je Asie velká geograficky. Jako rys druhé epochy církev ovšem připojuje další dimenze velikosti Asie. Jednak jde o lidský a materiální potenciál, který je Asie na rozdíl od Afriky schopna využít pro vlastní rozvoj. Důkazem toho je ekonomická rozvinutost. Lidský a materiální potenciál je podle církve zdrojem sebevědomí Asie, která je schopna svépomoci, je méně závislá na pomoci zvnějšku, na rozdíl od Afriky. V tom tkví další charakteristika druhé epochy. Třetí dimenzí velikosti Asie je její rozmanitost. Ta ale není negativem. Naopak schopnost regionální spolupráce v rozmanitém prostředí je církví pozitivně hodnoceným aspektem druhé epochy.

Asie se podle církve potýká s vnitřními socioekonomickými problémy, které je schopna držet v sobě a řešit je jinak než otevřeným bojem jako krvelačná Afrika. Konkrétně jde o problematiku bohatí versus chudí, a to spíše mezi státy než uvnitř zemí, a o náboženskou diskriminaci. Na celoasijské úrovni jde církvi o ústrky vůči křesťanům, na úrovni jednotlivých států, například ve Vietnamu a v Číně, vůči katolíkům, kde církev využívá Svatého stolce, který může jako stát jednat s jiným státem jako rovný s rovným, nemusí se skrývat za křesťanství, může prosazovat své zájmy přímo. Tematizací náboženské diskriminace v Asii vnáší církev do druhé epochy otázku náboženství. Je paradoxní, že na jednu stranu církev vtiskuje Asii vznešenost, na druhou stranu tematizuje náboženskou diskriminaci. Jako kdyby predikátem vznešenosti chtěla Asii upamatovat na staré duchovně vznešené kultury a naději v toleranci jiného duchovního fenoménu jménem křesťanství či katolicismus.

V souladu s vizí unifikace světa a jeho chápáním v intencích národů, není nikterak překvapivé, že církev pozitivně hodnotí sbližování Číny a Tchaj-wanu a Severní a Jižní Koreje a hovoří o pozitivním dopadu tohoto sbližování pro region nebo dokonce celý svět. Sama ale k tomu nepřispívá a přispívat nehodlá, zůstává pouhým pozorovatelem. Zvláštní je, že Indii věnuje církev jen okrajovou pozornost, a to ve spojitosti s Čínou a Pákistánem: Indie pro církev není nijak odlišná od Asie jako takové.

4.3 II. epocha: Latinská Amerika

Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá, že stejně jako Asie žije Latinská Amerika podle církve ve druhé epoše. Je nasnadě, že se v mnohých charakteristikách shoduje či podobá Asii. Protože je druhá epocha přeci jenom nižším vývojovým stupněm, stejně jako u Asie poukazuje církev na **velikost** fyzického prostoru, který Latinská Amerika zaujímá. To je jednoznačně patrné z jejího označení za „rozsáhlý kontinent“ (JP_CD_2 (4), JP_CD_4 (11), E_CD_5 (6)), „obrovský kontinent“ (JP_CD_13 (3)) nebo „velký kontinent (JP_CD_14 (4)).

Důkazem toho, že rozsáhlý geografický prostor neznamená, že Latinská Amerika žije jako geograficky velká Afrika v první epoše, je podobně jako u Asie přítomnost jednak **lidského,** jednak **materiálního potenciálu**. A stejně jako Asie jím dle mínění církve Latinská Amerika disponuje v hojnosti: Latinská Amerika má „tolik lidských a přírodních zdrojů“ (JP_CD_14 (4)), „lidské a materiální dědictví“ (JP_CD_13 (3)), „americké země jižní

hemisféry mají lidský a materiální potenciál“ (JP_CD_5 (4)). Na rozdíl od Afriky a shodně s Asií je Latinská Amerika schopna využít tyto zdroje pro vlastní rozvoj. Důkazem toho je podobně jako v případě Asie **ekonomický růst** (JP_CD_6 (6), B_CD_3 (15)) a na rozdíl od Asie navíc **demokratizace** (JP_CD_6 (6)). V obou případech jde o probíhající procesy a není nijak překvapující, že se na nich Latinská Amerika potýká s námahou a potížemi. Ohledně ekonomického růstu pak s ekonomickými krizemi (JP_CD_2 (4), JP_28 (4)) a zadlužeností zemí (JP_CD_3 (14)). Na nesnáze poukazuje církev ale zvláště ohledně demokratizačního procesu: „[P]roces demokratizace [v Latinské Americe] pokračoval, i když v některých místech ohavné záblesky zabránily jeho cestě“ (JP_CD_9 (2)), „země Latinské Ameriky se snaží o pokročení ve své obtížné a těžko schůdné cestě směrem k větší spravedlnosti a demokracii“ (JP_19 (6)), potýkají se ale s politickými krizemi (JP_28 (4)) či korupcí (B_CD_3 (15), B_CD_5 (9)). Papež Benedikt XVI. přesto věří v konsolidaci demokratických institucí (B_2 (4)). Jak je mu ale vlastní stran hodnotové krize (teze 10), neodepře si varování, aby se demokratizace neproměnila v „diktaturu relativismu“ (B_CD_3 (15)). Navzdory obtížím má církev **důvěru v prosazení pozitivních** tendencí, protože latinskoamerické národy „si přejí žít v míru, osvobozeny z bídy a mít možnost svobodně vykonávat svá základní práva“ (B_CD_5 (9)). Církev tak může označit Latinskou Ameriku obecně za „kontinent naděje“ (JP_CD_3 (15)) nebo „rezervoár nových příslibů“ (JP_25 (5)). Jinak řečeno, církev do Latinské Ameriky vkládá nadějné vyhlídky na přiblížení se třetí epoše.

U Asie mluví církev o regionální identitě. V podobném duchu charakterizuje Latinskou Ameriku, která jako „kontinent vykazuje určitou **jednotu**“ (JP_CD_2 (4)). Za projev jednoty lze považovat pozitivně hodnocené integrační snahy obecně (B_CD_3 (15), ekonomickou integraci (JP_CD_3 (14)) nebo silnou touhu po regionálním dialogu (JP_CD_4 (11)). V souladu se svou unifikační vizí (teze 8), není překvapením, že je církev nakloněna „rostoucí spolupráci mezi obyvatelstvy Latinské Ameriky“ (B_CD_4 (2)). Svou určitou jednotou naplňuje Latinská Amerika rys života ve druhé epoše.

Podobně jako Asie se Latinská Amerika potýká s řadou **obtíží**. V důsledku některých z nich balancuje na pomezí první a druhé epochy. Příkladem takového negativního jevu jsou ozbrojené střety v některých latinskoamerických zemích (JP_22 (4)) a oslabení perspektiv znovuobnovení mírového procesu (JP_CD_1 (14)). Konflikty stahují Latinskou Ameriku blíže k první epoše. Avšak vzhledem k tomu, že otázka konfliktů vzhledem k jednorázové tematizaci není pro církev stěžejní negativní charakteristikou, lze říci, že Latinská Amerika do první epochy neupadá. Dalším krokem zpět k první epoše je chudoba (JP_CD_2 (4), JP_CD_3 (14), JP_CD_6 (6)), která je charakteristická pro Afriku žijící právě v první epoše. Ostatní negativa jsou „vyšší“ úrovně, nejsou naprosto existenciální, ač v konečném důsledku mohou být fatální. Lze je chápat za vlastní spíše druhé epoše. Nijak nepřekvapí, že si církev všímá obchodu s drogami (JP_CD_2 (4), JP_CD_6 (6), JP_CD_7 (3), B_CD_3 (15), B_10 (6)), kriminality (JP_CD_6 (6)), násilí, atentátů, únosů, zmizení nevinných osob (JP_CD_2 (4). Tyto jevy lze označit jako fenomény typické pro Latinskou Ameriku. Podobně jako Asie trpí i Latinská Amerika sociální nerovností (JP_CD_7 (3), JP_28 (4), B_CD_3 (15)) spojené s vyloučením velké části obyvatel (JP_CD_2 (4)) a s omezeným přístupem ke vzdělání (B_CD_3 (15), nezaměstnaností (B_CD_3 (15)), nespravedlností (JP_CD_6 (6)) nebo ohrožením svobody člověka (JP_29 (5)). Na rozdíl od Asie, kde církev tematizuje zvláště kontrast mezi bohatými a chudými zeměmi, tedy v mezinárodněpolitické dimenzi, v Latinské Americe poukazuje církev na propasti ve společnosti uvnitř jednotlivých zemí, přičemž se tyto hluboké rozdíly špatně zakrývají (JP_CD_2 (4)). Nicméně socioekonomické problémy, které se neřeší krvelačným bojem jako v případě Afriky, považuje církev za typické jak pro Asii, tak Latinskou Ameriku. I v případě Latinské Ameriky tematizací těchto jevů dává církev najevo svůj zájem o aspekty týkající se člověka (teze 4).

To, že Latinská Amerika žije ve druhé epoše, dokazuje také skutečnost, že církev pro Latinskou Ameriku nevyžaduje pomoc zvnějšku v takové míře jako pro Afriku žijící v první epoše. Taková výzva je pouze ojedinělá a velmi obecná: „Je potřeba pomoci tomuto obrovskému kontinentu“ (JP_CD_13 (3)). I v souladu s lidským a materiálním potenciálem,

kterým Latinská Amerika disponuje, je církev přesvědčena, že si Latinská Amerika dokáže pomoci především sama. Podpůrnou roli ve **svépomoci** (teze 3) sehrává přispění nadpřirozena jakožto sekundárního činitele (teze 1). Příkladem je ujištění Jana Pavla II., že „jen v Kristu najdeš, [Latinská Ameriko], schopnost a odvahu k vývoji respektujícímu každého člověka“ (JP_25 (5)). Konkrétně má nadpřirozeno být posilou veřejným autoritám: například Ježíš má posílit vládce v úsilí o rozvoj a boj proti kriminalitě (B_15 (9)).

Podobně jako v Asii zapojuje církev nadpřirozeno, protože je přesvědčena, že hra na **duchovní** strunu bude mít ohlas. Na rozdíl od Asie, kde církev musí v duchovní rovině našlapovat obezřetně a obecně, se může církev v Latinské Americe spolehnout na křesťanství, a dokonce i na své katolictví. Tedy i případ Latinské Ameriky stvrzuje, že pro oblasti žijící ve druhé epoše je tématem náboženství.

Na rozdíl od Asie není v tomto kontextu pro Latinskou Ameriku tématem náboženská diskriminace. Naopak církev zde náboženství tematizuje pozitivně, spatřuje v něm velký styčný bod, což není žádným překvapením. Proto je Latinská Amerika církvi mentálně **blízká**, což explicitně vyjadřuje Jan Pavel II. slovy, že se k Latinské Americe „cítíme být pořád tak blízcí“ (JP_CD_14 (4)), ačkoli je to fyzicky „oblast velmi vzdálená od […] [Afriky]“ (JP_CD_1 (11)). Ač je v tomto případě referenční oblastí Afrika, od Evropy, kam situuje církev sebe i centrum světa (teze 9), je ještě více fyzicky vzdálená. Církev Asii ve spojitosti s duchovnem nazývá „vznešenou“. Je zajímavé, že, ač jen jednou, tento predikát, který zároveň vyjadřuje mentální blízkost, uvádí u Latinské Ameriky také, když Jan Pavel II. poukazuje na „**vznešené** tradice“ (JP_CD_4 (11)) Latinské Ameriky.

Církev vidí Latinskou Ameriku jako **křesťanský** kontinent. V případě Latinské Ameriky tedy církev dostává svému náboženskému, konkrétně křesťanskému, charakteru (teze 1). Výmluvná jsou slova Jana Pavla II., že všechny latinskoamerické země jsou „prostoupené **křesťanskou** tradicí“ (JP_CD_3 (15)), jsou to úrodné země evangelia (JP_CD_3 (14)). Jan Pavel II. dokonce výročí objevení Ameriky Kolumbem slavené v roce 1992 spojuje s „výročím první evangelizace“ (JP_CD_3 (14)). Není nijak překvapivé, že církev Latinské Americe doporučuje, aby si křesťanský rozměr uchovala, respektive jej oživila, i do budoucna, neboť má opustit vnitřní napětí a soustředit se na „velké hodnoty inspirované evangeliem“ (B_CD_4 (2)). Není náhodou, že tuto radu předkládá papež Benedikt XVI., který se obává, aby se Latinská Amerika na své cestě ke třetí epoše nevzdala křesťanství a nevrhla se do hodnotové krize, ze které se církev snaží vyléčit právě oblasti třetí epochy a tím je přivést k ideálu třetí epochy, přičemž lékem je podle ní návrat ke křesťanským kořenům. Právě hodnotový systém opírající se o náboženství, ideálně o katolickou víru, církev považuje za ideál třetí epochy. Jemu se Latinská Amerika podle církve blíží, čímž dokonce do určité míry předbíhá oblasti třetí epochy.

V Latinské Americe jako celku nemá církev zábrany mluvit o jí vlastní **katolické víře**, jak tomu je v Asii, kde se katolické zájmy odvažuje sledovat pouze na úrovni bilaterální. V případě Latinské Ameriky tedy církev nezaobaluje své specifické zájmy do šířeji vymezených (teze 11), ač i tuto strategii aplikuje, jak vyplývá z předchozího odstavce, kde je pojednáno o křesťanských rysech Latinské Ameriky. Kardinál Bertone mluví o „katolické tradici“ Latinské Ameriky (E_CD_5 (6)). Stran institucionální úrovně církev zdůrazňuje vztah latinskoamerických zemí k církvi (B_CD_8 (2)) slovy, že „[k]atolická církev […] [je] tak silně přítomná v této části světa“ (JP_CD_4 (11)) nebo že „[c]írkev doprovází pět století národy Latinské Ameriky“ (B_CD_5 (9)). Církev poukazuje také na to, že Latinská Amerika má „většinově katolická obyvatelstva“ (JP_CD_7 (3)).

Není překvapující, že církev v Latinské Americe pozitivně prezentuje jak své působení jako instituce ((B_9 (6), B_CD_7 (13)) (teze 7), tak katolíků (JP_CD_4 (11)), kteří jsou „živé síly zemí“ (JP_CD_3 (15)). To, co ovšem nemůže nezaujmout, je přesvědčení církve, že přispívá k identitě a jednotě, a to jak celého světadílu, kdy „v celé Latinské Americe [je] církev identifikačním faktorem“ (B_9 (6)), je „zdrojem jednoty“ (B_9 (6)) (teze 8), tak má „podíl

[…] na formování národní identity“ (B_CD_7 (13)). Je zajímavé, že v korpusu projevů není jediná zmínka o konkurenčních křesťanských nekatolických denominacích, které by církev mohly ohrožovat. Církev před nimi ve své mentální mapě zavírá oči: buď proto, že se jimi necítí ohrožena, anebo právě pro to. Slovy Milliken je církev likviduje (Milliken, 1999).

Jako důkaz, že křesťanství nebo katolicismus jsou faktory jednoty nebo k jednotě přispívají, uvádí církev v korpusu projevů případ narovnání vztahů mezi Peru a Ekvádorem a mezi Argentinou a Chile. Není nikterak překvapující, že obojí dosažení shody církev pozitivně hodnotí. V prvním případě bylo smíru, jímž lze jinak nazvat shodu či jednotu, mezi **Peru a Ekvádorem** možné dosáhnout „zvláště díky křesťanské víře, která je spojuje“ (JP_CD_10 (2)) (teze 8). Oba státy lze tak považovat za „vzor k předložení mnoha jiných národů, které jsou ještě blokovány svými rozdíly a neshodami“ (JP_CD_10 (2)). Podobně je jako vzor předkládána dohoda mezi **Argentinou a Chile**, ze které „profitovala v určitém smyslu celá Latinská Amerika“ (B_CD_6 (11)). I v tomto případě poukazuje Benedikt XVI. na pozitivní roli už konkrétně samotné církve, když dohody, tedy jednoty, bylo dosaženo „díky mediaci Svatého stolce“ (B_CD_6 (11)). Touto skutečností církev dává najevo, že i ona je nástrojem unifikace světa (teze 8).

Je zvláštní, že církev chápe **Střední Ameriku**[103] jako součást Latinské Ameriky i **odděleně** od Jižní Ameriky (JP_CD_2 (4), B_CD_3 (15), B_CD_4 (2), B_10 (6), B_CD_8 (2)). Papež Benedikt XVI. pro země Střední Ameriky používá označení „karibské země“ (B_CD_3 (15), B_CD_4 (2), B_10 (6), B_CD_8 (2)). Matoucí je případ, kdy Benedikt XVI. navíc rozlišuje „Střední Ameriku a karibské země“ (B_CD_5 (2)). S Latinskou Amerikou se Střední Amerika podle církve shoduje v pozitivně hodnocené ekonomické spolupráci (JP_CD_2 (4)), v negativním ohledu jde o obchod s drogami (B_10 (6)) a násilí (JP_4 (7)). Obdobně jako v celé Latinské Americe se ve Střední Americe pozitivní kroky prosazují s obtížemi: „[P]roces demokratizace a pacifikace probíhá velmi pomalu, navzdory chvályhodnému úsilí“ (JP_CD_2 (4)). Z výzev k vnější pomoci Haiti (JP_CD_3 (14), B_CD_3 (16), B_10 (6)) i Kubě, kde Jan Pavel II. formuluje výzvu značně sugestivně: „[J]e třeba pomoci Kubáncům znovu najít sebedůvěru […], my všichni jim musíme pomoci“ (JP_CD_5 (4)) (teze 3), lze vyvodit, že Střední Amerika je z důvodu nedostatečné schopnosti svépomoci blíže k první epoše než Latinská Amerika jako taková, která není podle církve na pomoc zvnějšku tolik odkázána. Za pozornost stojí, že Jan Pavel II. úkol pomoci Kubě vztahuje na nás všechny, tedy implicitně i na církev. Jde o ojedinělý případ, kdy církev, ač jednorázově a ne sama, ale spolu se všemi, má konat. Opouští tak svou výhradní roli mluvčího (teze 3). Ohledně Kuby pak nijak nepřekvapí, že v souladu s obecnou unifikační tezí církev kritizuje, že Kuba je „příliš izolovaná“ (JP_CD_3 (14)). Benedikt XVI. na to navazuje citací výzvy Jana Pavla II.: „‚Kéž se Kuba otevře světu a svět Kubě‘“ (B_CD_3 (16)), a doplňuje ji prospěšností takového kroku: „Vzájemné otevření se jiným zemím nemůže být než ve prospěch všech“ (B_CD_3 (16)). Za těmito slovy lze hledat implicitní kritiku USA, kterým je izolovanost Kuby zvláště přičítána. Církev si ale nedovolí otevřenou kritiku, ale zaobaluje ji do diplomatické mluvy s generalizujícími termíny svět a všichni. Pod tyto obecné pojmy samozřejmě také USA spadá. Na rozdíl od Latinské Ameriky, kde církev přiznává roli jak křesťanství, tak katolicismu, zdůrazňuje u Střední Ameriky v rozporu s tezí 11 pouze její katolickou tradici (B_CD_8 (2)) a nepřekvapí, že své tamější působení pozitivně hodnotí (B_CD_9 (1)) (teze 7).

Za pozornost stojí, že Jižní Americe i Střední Americe se papež František věnuje oproti Janu Pavlu II. a Benediktu XVI. méně (teze 10). Jihoamerické a středoamerické subjekty zaujímají v jeho mentální mapě 4 %, zatímco u Jana Pavla II. 12 % a Benedikta XVI. 13 %. Je to paradoxní o to více, že z této oblasti František pochází a do okamžiku zvolení papežem zde žil a působil. Důvodem může být obava před obviněním z příliš subjektivního pohledu na

[103] Text dizertace pracuje se zařazením států k jednotlivým kontinentům či oblastem dle dělení Ministerstva zahraničních věcí ČR. Přehled států patřících do Střední Ameriky je uveden na webové stránce https://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/stredni_amerika/index.html. Patří mezi ně i ostrovní státy Karibského moře.

Latinskou Ameriku. Mnohaletá znalost místní reality by na druhou stranu mohla být pro mentální mapu církve argumentem pro opak, tedy pro větší objektivnost.

Závěr:

Stejně jako Asie žije Latinská Amerika podle církve ve druhé epoše. V mentální mapě církve vykazuje obdobné znaky jako Asie. Zaprvé jde o geograficky rozsáhlý kontinent, který kromě této velikosti fyzického prostoru disponuje lidským a materiálním potenciálem a je schopen ho využít pro vlastní rozvoj, podobně jako Asie. Důkazem je ekonomický růst. Na rozdíl od Asie Latinská Amerika podle církve usiluje, ač s obtížemi, o demokratizaci, čímž se přibližuje třetí epoše. Tím církev rozšiřuje škálu rysů oblastí žijících ve druhé epoše. Stejně jako Asie vykazuje Latinská Amerika podle církve určitou jednotu, která se projevuje v integračních snahách. Latinská Amerika se podobně jako Asie potýká s řadou obtíží. Naopak ozbrojenými střety a chudobou se Latinská Amerika přibližuje první epoše. Obchod s drogami, kriminalitu a nejrůznější formy násilí lze označit jako typické latinskoamerické neduhy „vyšší“ úrovně než krvelačné boje, jimiž je podle církve stigmatizována Afrika. Proto je možné je označit za neduhy vlastní druhé epoše, stejně tak jako sociální nerovnost, kterou ovšem církev na rozdíl od Asie, kde se jí zabývá ve formě problému bohatí versus chudí, v Latinské Americe považuje za vnitřní problém jednotlivých společností.

Církev v Latinskou Ameriku vkládá důvěru, že je schopna si z těchto problémů pomoci sama, nesvolává pro ni vnější pomoc, stejně jako u Asie a na rozdíl od Afriky. To, že se církev zabývá otázkou náboženství, není ve spojitosti s Latinskou Amerikou žádným překvapením a odpovídá to rysům druhé epochy. Sebevědomě církev označuje Latinskou Ameriku za křesťanský kontinent, což ji jednoznačně přibližuje církvi, a na rozdíl od Asie, kde katolicismus tematizuje pouze na bilaterální úrovni, hovoří otevřeně o katolické tradici Latinské Ameriky. Tímto aspektem se Latinská Amerika přibližuje dokonce ideálu třetí epochy.

Jak lze očekávat, církev své působení v Latinské Americe pozitivně hodnotí, nadto sebevědomě poukazuje na to, že křesťanství a katolická víra přispívají k identitě a jednotě kontinentu i jeho národů. To dokládá na případu smíru mezi Peru a Ekvádorem a mezi Argentinou a Chile.

Je matoucí, že církev ve zkoumaném korpusu projevů považuje Střední Ameriku někdy za součást Latinské Ameriky, jindy ne. Středoamerická oblast vykazuje obdobné znaky jako Latinská Amerika, ale je blíže první epoše než Latinská Amerika, například kvůli velmi pomalému procesu demokratizace nebo kvůli větší potřebě vnější pomoci. Je paradoxní, že František se Latinské Americe věnuje z papežů nejméně.

4.4 II. epocha: Blízký východ

Na základě zkoumaného korpusu projevů lze říci, že Blízký východ žije podle církve na samé hranici první a druhé epochy, osciluje mezi nimi. Je tedy vzdálen od třetí epochy, ve které žijeme my. Podobně jako u Afriky tento fakt ovšem církev neodrazuje od toho, aby se Blízkým východem zabývala. Zde lze argumentovat obdobně jako u Afriky tím, že Blízký východ půjde poměrně dlouho cestou z hranice první a druhé epochy do třetí epochy. Pro církev tak Blízký východ představuje dlouhodobé pole působiště. Tento poměr církve k Blízkému východu odpovídá dlouhodobému charakteru obživy církve (teze 5).

To, že církev situuje Blízký východ na hranici první a druhé epochy, tedy daleko od třetí epochy, kde žije sama církev, znamená mentální vzdálenost. Paradoxní je, že církev považuje Blízký východ za **blízký**, a to jak fyzicky, tak mentálně. Fyzicky je církvi blízký, protože ho geograficky situuje „na východní pobřeží Středozemního moře“ (JP_CD_8 (3)). Středozemí

moře jako referenční bod ukazuje na blízkost oblasti, kde žijeme my-církev v jihozápadní Evropě, která je Středozemním mořem též omývána. Blízký východ i ta část světa, kde žijeme my, tedy v jihozápadní Evropě, je součástí Středozemí, proto jsme si blízcí co do fyzické blízkosti. To ostatně vyjadřuje i Jan Pavel II. slovy, že Blízký východ je „oblastí nám bližší" (JP_CD_2 (7)). Mentální blízkost pak církev vyjadřuje predikátem „drahý" (JP_8 (7)). Papež František vyjadřuje blízkost tím, že nese „Blízký východ v očích a v srdci" (F_NGO_1 (1)). Blízkost na institucionální rovině je explicitní z ujištění téhož pontifika o „blízkosti celé církve a Svatého stolce […] národům Blízkého východu" (F_NGO_1 (5)). Nepřímo vyplývá mentální blízkost Blízkému východu z **vyzdvižení** této oblasti z ostatních částí světa: Svatý stolec má starost o „mír ve světě, se zvláštní pozorností Blízkému východu" (M_CD_1 (2)).

Negativní fenomény, které Blízkému východu vtiskují roli znevýhodněného, tuto oblast církvi přibližují (teze 5). Podobně jako u Afriky činí Blízký východ církvi blízký především **konflikty**. Ty jednoznačně vrhají Blízký východ do první epochy. Panuje zde přetrvávající napětí (JP_22 (4)), jde o „oblast svárů a válek" (JP_CD_16 (1)), je zde nadále prolévána krev (JP_33 (3)), je to oblast „trýzněná" (B_6 (7)). Na rozdíl od Afriky charakteristiku nepokojnosti Blízkého východu církev generalizuje, platí, že „celý Blízký východ" je sužován napětím a konflikty (B_CD_2 (15)). V té souvislosti církev kritizuje **militarizaci** Blízkého východu, kde „přítomnost válečných zbraní a vojáků je v zdrcujících proporcích" (JP_CD_2 (7)). Církev ale není blízká Blízkému východu jen pro konflikty, které logicky evokují její soucit. Blízkost je v tomto kontextu umocněna přesvědčením církve, že za nepokojnou situaci si Blízký východ nemůže sám, je obětí, je **viktimizován**: „Blízký východ [je] stále obětí nespravedlnosti a násilí" (JP_CD_1 (12)). S obětí nemůže církev než nemít soucit. Navíc je zde i hledisko dlouhodobosti konfliktů, podobně jako u Afriky.

Stejně jako u Afriky je církev toho mínění, že Blízký východ **není** schopen si pomoci k míru **sám**. Tato závislost na vnější pomoci přiklání Blízký východ opět k první epoše. Na rozdíl od Afriky se církev explicitně nestylizuje do role mluvčího. To, že za Blízký východ bojuje, ovšem vyplývá z toho, že vybízí k pomoci nejrůznější činitele (teze 3), jak je tomu i u Afriky. Církev ovšem nijak nepřekračuje svou roli mluvčího (teze 3), konat mají ostatní, sama církev ne.

Konkrétně církev očekává pomoc od **mezinárodního společenství**: „Je to celé mezinárodní společenství, které by se mělo zmobilizovat a doprovázet tyto národy Blízkého východu na jejich nesnadné cestě míru" (JP_CD_3 (9)). V souvislosti s uvadajícím arabským jarem pak papež Benedikt XVI. vybízí „mezinárodní společenství, aby vedlo dialog s aktéry probíhajících procesů" (B_CD_8 (5)). Církev počítá rovněž se snahami **strůjců pokoje**, kteří „musí zdvojnásobit úsilí" (JP_CD_8 (3)). S vědomím složitosti situace jim má být ku pomoci nadpřirozeno. Jeho role je sekundární (teze 1): Kristus má inspirovat a být podporou strůjcům míru, požehnat má zvláště těm, kteří usilují o mír na Blízkém východě (JP_8 (7)).

Přesvědčením, že Blízký východ si není schopen k míru pomoci sám, nezprošťuje církev Blízký východ vlastního úsilí, což obdobně platí u Afriky. Papež Benedikt XVI. vyzývá k **vlastnímu úsilí**, jinými slovy k pomoci ke svépomoci (teze 3): „[V]šichni občané – a zvláště mladí – kéž se přičiní při podpoře obecného dobra" (B_12 (6)). Podobně jako u blízkovýchodních strůjců pokoje a pravděpodobně ze stejného důvodu, jímž je komplexnost situace, se má k vlastním snahám přidat podpora stran nadpřirozena (teze 1): obyvatelstva a autority Blízkého východu mají od Pána dostat „nutnou moudrost a sílu rozhodně pokračovat na cestě míru" (P_OSN_3 (21)).

Novinkou oproti Africe je, že Blízkému východu mají na pomoc přispěchat také **věřící**, kteří „musí plnit poslání primární důležitosti […], [jsou] v tomto regionu světa a kdekoli jinde ‚strůjci pokoje'" (JP_CD_3 (9)). Mají tak podle církve konat bez rozdílu náboženské příslušnosti, tedy společně: „Dialog mezi židy, křesťany a muslimy se mi jeví jako prioritní" (JP_CD_3 (9)). „Všichni společně, židé, křesťané a muslimové, Izraelci a Arabové, věřící a nevěřící musí budovat a upevňovat mír" (JP_CD_8 (3)). Je zvláštní, že zcela samostatnou aktivitu církev po sobě samé, ani po katolících na pomoc Blízkému východu nežádá. Zůstává

tak naplněna absence vlastní konkrétní angažovanosti církve (teze 3). Jako vysvětlení se zdá religiózně komplexní terén Blízkého východu. Jedinou iniciativu, ale na formální úrovni, tedy ne konkrétní pomoc Blízkému východu, ale jednání o něm, nabízí papež Benedikt XVI., který chce zorganizovat zvláštní synod ohledně Blízkého východu (B_CD_6 (8)).[104]

Afrika se kromě konfliktů potýká s chudobou, hladem a nemocemi, Blízký východ pouze s konflikty. Toto je další argument, proč Blízký východ nežije zcela v první epoše, ale na její hranici. Navíc skutečnost, která jednoznačně činí Blízký východ blízkým církvi a která ho přibližuje druhé epoše, je tematizace **náboženství**. Intenzita, s níž se církev věnuje náboženství na Blízkém východě, je srovnatelná s jejím zájmem o křesťanskou tvář Latinské Ameriky. To je další argument ve prospěch druhé epochy.

Není překvapivé, že církev Blízký východ **religionizuje**. Jan Pavel II. říká: „Tyto země [jsou] nositelkami dějin, kolébkou třech velkých monoteistických náboženství" (JP_CD_2 (7)), je to oblast „tak drahá a svatá věřícím v Boha Abrahámova" (JP_CD_17 (7)), „oblast, ve které jsou zakořeněny naše náboženské tradice" (JP_CD_10 (3)). S religionizací papež Benedikt XVI. spojuje privilegovanost, určitou nadřazenost, když říká, že Blízký východ je „privilegovaná oblast v Božím plánu" (B_CD_9 (5)). Obecné teze o Blízkém východě jako kolébce třech velkých monoteistických náboženství vytvářejí základnu, aby církev Blízkému východu vtiskla explicitně **křesťanský** charakter, neboť je to země otců křesťanů (B_CD_6 (8)), „křesťané jsou původní a autentičtí občané"" (B_CD_7 (6)). Tyto teze pak církev používá k nárokování si i budoucí přítomnosti křesťanského elementu na Blízkém východě: křesťané mají být na Blízkém východě chráněni (B_CD_7 (6)), „křesťanství musí nadále žít tam, kde jsou jeho kořeny" (F_NGO_1 (4)), a „Blízký východ bez křesťanů by byl Blízký východ zdeformovaný a mrzák" (F_CD_3 (8)). Posunout křesťanský prvek dále na úroveň katolickou, se odvažuje pouze jedinkrát papež Benedikt XVI., a to jen ohledně historického faktu. Nárokovat si přítomnost katolicismu do budoucnosti si netroufá: Blízký východ je oblast, „ve které se vyvinula církev prvních staletí" (B_CD_6 (8)). Proto lze říci, že na Blízkém východě církev sebe a své vlastní zájmy skrývá za křesťanství (teze 11).

Je zajímavé, že autorem obecné religionizace Blízkého východu je pouze papež Jan Pavel II. Jako kdyby Jan Pavel II. byl nejobezřetnější v prosazování církve na Blízkém východě. K christianizaci a minimální katolizaci se odvažují až jeho nástupci. Tato skutečnost poukazuje na finesy v mentální mapě jednotlivých pontifiků (teze 10).

Za povšimnutí stojí, že církev religionizuje Blízký východ směrem do minulosti a do budoucnosti. O současné situaci se zmiňuje jen papež Benedikt XVI., a to pouhým převzetím postoje Evropské unie, aby „křesťané na Blízkém východě byli chráněni" (B_CD_7 (6)). V případě Latinské Ameriky církev mluví o křesťanství ve všech třech časových rovinách a bez okolků totéž činí i u katolicismu. Z toho lze vyvodit závěr, že tematizací náboženské otázky sice církev situuje Blízký východ do druhé epochy, ale Blízký východ v ní stojí **dále od třetí epochy**, respektive ideálu třetí epochy, **než Latinská Amerika**.

Obecné tvrzení, že oblasti, které nejsou stiženy utrpením, v mentální mapě církve zpravidla nefigurují, lze bez výhrady aplikovat na Sýrii. V mentální mapě Jana Pavla II. **Sýrie** vůbec nefiguruje. V případě papeže Benedikta XVI. pouze okrajově. Do mentální mapy se definitivně dostává s rozpoutáním krize ke konci Benediktova a zvláště za Františkova pontifikátu, kdy se z ní z pohledu církve stává znevýhodněný subjekt (teze 5). V té souvislosti ji církev dokonce **vyzdvihuje** z Blízkého východu: „probíhající události na Blízkém východě a zvláště v Sýrii" (M_OSN_4 (16)), „zvláštní pozornost [patří] Blízkému východu a zejména Sýrii" (M_CD_1 (2)). Od tohoto negativního zařazení se pak odvíjí ostatní charakteristiky, které ji sbližují s námi, s třetí epochou. Sýrie je jednak **spiritualizována** slovy, že je zemí s bohatým dědictvím (M_OSN_5 (11)) nebo že má silnou vazbu na „celou evropskou kulturu" (M_OSN_5 (11)), jednak je **religionizována** tím, že je zde silná vazba na „tři monoteistická

[104] Synod se skutečně následně konal, a to ve dnech 10. – 24. října 2010.

náboženství“ (M_OSN_5 (11)). Tato spirituální provázanost Sýrie s námi-Evropou a religiózní vazba na tři monoteistická náboženství, mezi nimi tedy i křesťanství (teze 11), poukazuje na blízkost a zároveň na situování do druhé epochy v blízkosti s hranicí třetí epochy kvůli vazbě na evropskou kulturu. V souvislosti s konfliktem pak papež František vyjadřuje explicitní institucionální „**blízkost** celé církve a Svatého stolce zvláště syrskému národu“ (F_NGO_1 (5)), obdobně také Mons. Mamberti slovy o „blízkosti Svatého otce drahému syrskému národu“ (M_CD_1 (5)), čímž Mons. Mamberti zároveň vyjadřuje svou afilaci papeži (teze 6). Válka sama ale v rámci druhé epochy Sýrii posouvá k jejím nejzazším hranicím s první epochou.

Nijak nepřekvapí, že podle církve syrská krize vyvolává nebezpečí **dopadu** na region i svět: riskuje se, že nenastane nic jiného než „okamžik, že se [konflikt] stane mezinárodním konfliktem“ (M_OSN_5 (11)), „že budou zahrnuty nejen další země oblasti, ale také že [konflikt] bude mít nepředvídatelné důsledky v různých částech světa“ (M_CD_1 (7)). Podobně jako u jiných konfliktů není pro církev žádoucí, aby se touto negativní cestou nám daná země přiblížila, a to ani v případě Sýrie. Čili blízkost vyplývající ze soucitu s trpící Sýrií ano, ale zároveň nechť zůstane tam, kde je, ať nás neohrožuje dopadem svých neduhů. Protože toto ohrožení je v případě válečné Sýrie reálné, sahá církev logicky po vizi vyřešení konfliktu. Vysokou míru ohrožení vyrovnává důrazem na vysoký kredit vyřešení krize, kdy se Sýrie může stát dokonce vzorem pro ostatní části světa: „Mírové a trvalé vyřešení syrského konfliktu by vytvořilo důležitý precedens […], naznačilo by cestu pro to, jak čelit jiným konfliktům, které mezinárodní společenství dosud nebylo schopno vyřešit“ (M_OSN_5 (14)).

Církev sama se konkrétně do řešení situace v Sýrii nechce vkládat. Podobně jako v jiných částech světa zůstává stranou v roli rádce (teze 3). S vědomím komplikovanosti situace je opatrná při navrhování konkrétních řešení a uchyluje se v souladu s prosazováním humanistických prvků (teze 4) spíše k **obecným** tezím s důrazem na lidskou dimenzi, tedy na **obyvatelstvo**: je potřeba postavit „na první místo dobro Sýrie, všech jejích obyvatel“ (F_NGO_1 (4)). Nezbytná je **humanitární** pomoc (F_NGO_1 (4), M_OSN_4 (16), M_CD_1 (4), M_CD_1 (8)) a dodržování humanitárního práva (M_OSN_4 (16)). Není nijak překvapující, že církev prosazuje „**politické** řešení krize“ (F_1 (9)), „obnovenou společnou politickou vůli pro ukončení konfliktu“ (F_CD_2 (8)). Pro politické řešení je potřebný „‚konstruktivní dialog‘ mezi stranami“ (M_CD_1 (4), F_NGO_1 (4)) a jednání (M_CD_1 (8), F_NGO_1 (4)). Je přitom třeba dodržovat **mezinárodní právo** (M_OSN_4 (16)). Ve shodě se svým cílem unifikace je církev v případě Sýrie pro zachování jednoty země a teritoriální integrity (M_CD_1 (12)). Je paradoxní, že zde neprosazuje právo národů na sebeurčení. Církev si podobně jako v celém Blízkém východě i v řešení syrské krize hlídá náboženskou otázku. Vybízí k řešení, které bude respektovat **náboženskou svobodu** (M_OSN_4 (16)), aby v Sýrii „bylo místo pro všechny, také a zvláště pro menšiny, včetně křesťanů“ (M_CD_1 (13)). Tím církev dbá i na své zájmy, ač nejde až na katolickou rovinu, ale zůstává na rovině křesťanské (teze 11), což je pro její postoj na Blízkém východě typické. Starostí o náboženskou otázku tak konflikt, který by bylo možné jednoznačně zařadit k rysům první epochy, církev vrací na hranici mezi první a druhou epochou, ve které je věc náboženství jednou z charakteristik.

Církev je přesvědčena, že cesta ze syrské občanské války vede kombinací svépomoci a vnější pomoci. Svépomocí se konflikt drží v druhé epoše, vnější pomocí přechází do první epochy. Součtem se tedy syrský konflikt nachází na hranici mezi první a druhou epochou. Vykonavateli pomoci na obou stranách jsou ale vždy **lidští činitelé**. Navzdory komplikovanosti záležitosti církev s rolí nadpřirozena nepočítá, a to ani jako podpůrného sekundárního činitele. V kontextu tvrzení o upozaďování náboženského charakteru církve lze při naprosté absenci nadpřirozena mluvit o určitém rozporu (teze 1). Ohledně svépomoci František výzvu k řešení konfliktu adresuje „protagonistům konfliktu“ (F_NGO_1 (4)), všem stranám (F_NGO_1 (4)). Stran pomoci zvnějšku je podle církve třeba zapojení nezávislých pozorovatelů, což je obsahem přání „začátku plodného dialogu mezi politickými aktéry, podpořeného přítomností nezávislých pozorovatelů“ (B_CD_8 (5)). Církev počítá i s rolí

arabských zemí, které mají navrhnout „praktická řešení“ (M_OSN_4 (16)). Ti lidští činitelé, kteří už usilují o vyřešení krize nebo její zmírnění, jsou pozitivně prezentováni: Mons. Mamberti děkuje za „velkorysost tolika […] vlád“ (M_CD_1 (10)), slova díků vyjadřuje i OSN a Lize arabských států (M_OSN_4 (16)).

Není žádným překvapením, že z blízkovýchodních oblastí v mentální mapě církve figuruje **Svatá země**. Již ono důsledné označování izraelsko-palestinské oblasti za Zemi svatou je pro církev více než příznačné. Církev tím vyjadřuje věrnost svému náboženskému charakteru (teze 1). Svatá země je prostor církvi blízký, což vyjadřuje jednak sám **název** Svatá země. Toto absolutní pravidlo není v korpusu projevů respektováno pouze v jednom případě, kdy Mons. Lajolo užívá označení Palestina: „[k]atolická církev [je] přítomná v Palestině po dva tisíce let“ (L_OSN_1 (5)). Lze mluvit o příkladu vybočení z linie určované papežem (teze 6). Církev nemůže nereligionizovat Svatou zemi. **Religionizace** jde ale pouze do minulosti, k Ježíšovu působení na zemi (JP_6 (6), JP_14 (6), JP_33 (3), B_4 (8), B_10 (5), F_4 (4), F_CD_3 (7)). V té souvislosti církev Svatou zemi také **katolicizuje**, ovšem rovněž do minulosti, a to poukazem na kořeny katolicismu: Svatá země je „kolébka naší víry“ (B_4 (8)). Spiritualizace a katolicizace jsou základem blízkosti Svaté země církvi. Církev sahá i po obvyklém **vyzdvihování** dotčené oblasti z regionu. Příkladem jsou spojení „drahá oblast Blízkého východu, Svatá země mezi všemi“ (JP_8 (7)), „Blízký východ, počínaje [Svatou zemí]“ (F_4 (4), F_CD_3 (7)), na Blízkém východě, zvláště ve Svaté zemi (JP_13 (5), B_6 (7), B_CD_5 (6), B_10 (5), F_1 (9)). Není překvapivé, že církev vůči Svaté zemi projevuje **starostlivost** o její osud: Jan Pavel II. na Svatou zemi myslí s obavou (JP_23 (4)), s bolestí (JP_29 (5)). A konečně je ve zkoumaných projevech Svaté zemi věnován značný **kvantitativní** prostor. Například Jan Pavel II. jí věnuje celý odstavec (JP_27 (4)), ve vánočním Urbi et Orbi v roce 2002 (JP_28 (4)) uvádí velké oblasti a kontinenty (Blízký východ, Afriku, Asii, Latinskou Ameriku) a Svatou zemi, jejíž přítomnost mezi těmito velkými jednotkami je více než nápadná. Je až obsesivní, ale vlastní církvi, že Svatá země v mentální mapě církve zaujímá mezi zeměmi kvantitativně největší rozlohu: Svatá země jako taková zaujímá 3 % rozlohy světa, při přičtení subjektů, které s ní souvisí, jde o 8 % rozlohy světa.

Ve spojitosti se Svatou zemí se církev zabývá otázkou **Jeruzaléma**. Je zvláštní, že tato záležitost leží na srdci pouze Janu Pavlu II. a Benediktu XVI. Do mentální mapy zakreslují Jeruzalém jako město spiritualizované, což vyjadřuje predikát „svatý“ (JP_CD_2 (7), JP_CD_3 (9), JP_CD_5 (2), JP_CD_7 (2), JP_CD_9 (4), JP_CD_10 (3), B_CD_6 (11)). Dále jako výjimečné, což vyjadřuje predikát „jediný“ (JP_CD_7 (2), B_CD_6 (11)), má celosvětovou důležitost kvůli celosvětové hodnotě „svého kulturního a náboženského dědictví“ (B_CD_6 (11); JP_CD_7 (2)). Ale přesto je to město sužované utrpením: je „zmučené“ (B_CD_6 (11)), příliš dlouho se tam bojuje a umírá (JP_25 (5)). Jak to bývá u církevních vizí obvyklé, současné negativní charakteristiky Jeruzaléma mají být odstraněny. Vizí je, aby Jeruzalém byl „městem pokoje“ (JP_CD_2 (7), JP_CD_9 (4), B_CD_9 (5)). Jan Pavel II. je přesvědčen, že řešení otázky Jeruzaléma „vyžaduje zapojení celého mezinárodního společenství“ (JP_CD_7 (2)). Úkoluje mezinárodní společenství, podíl církve ovšem nezmiňuje (teze 3). Jan Pavel II. dokonce navrhuje, co by řešení otázky Jeruzaléma mělo obsahovat: mělo by jít o takové řešení, které umožní aktivity „živých společenství židů, křesťanů a muslimů“ (JP_CD_7 (2)) a jehož součástí bude mezinárodně garantovaný statut nejposvátnějších míst Jeruzaléma (JP_CD_14 (3)). Benedikt XVI. tyto požadavky Jana Pavla II. ani jiná konkrétní opatření neuvádí. Jan Pavel II. vyřešení otázky Jeruzaléma považuje za podmínku pokoje na Blízkém východě: pokoj v oblasti Blízkého východu „by se mohl ukázat vrtkavým, pokud nebude dáno rovné a odpovídající řešení zvláštního problému Jeruzaléma“ (JP_CD_7 (2)). Benedikt XVI. jde ještě dál, když předkládá vizi, že pokojný Jeruzalém se má stát vzorem takového uspořádání, které se má aplikovat v celém světě: má být znamením předchutě pokoje, který si Bůh přeje pro celou lidskou rodinu (B_CD_6 (11)). Toto budoucí uspořádání má být charakterizováno přilnutím k Bohu, proto tedy pokojný Jeruzalém má být „proroctvím království Božího“ (B_CD_9 (5)).

Ač je pravdou, že otázka Jeruzaléma je mezinárodněpolitickým případem sui generis, je pozoruhodné, že jiným městům se církev tolik nevěnuje. Jediným konkurentem Jeruzaléma je Řím, ale ten do mentální mapy církev zařazuje jako tribunu, z níž mluvčí přednáší své projevy.

Tato nápadná blízkost Svaté země církvi odráží skutečnost, že věc imanentních kořenů církve zůstává pro církev nedotknutelnou, posvátnou záležitostí. Jakoby tím dokazuje, že přes svůj transcendentní rozměr patří také do imanentního světa.

Podobně jako u jiných oblastí, které sužuje napětí a **konflikty**, je Svatá země církvi ještě o to bližší, že těmito neduhy rovněž trpí (JP_31 (3)), patří mezi znevýhodněné subjekty (teze 5). Tato skutečnost Svatou zemi, podobně jako celý Blízký východ, vrhá směrem k první epoše. Jan Pavel II. nemá daleko k sugestivnímu popisu: je to „země ohně a krve" (JP_CD_14 (3)), je „potřísněná krví tolika nevinných obětí" (JP_33 (3)). Protože se církev vyhýbá explicitnímu označení viníka, je velice překvapující, že toto pravidlo porušuje právě u Svaté země (teze 2). Nepokojná situace ve Svaté zemi je totiž **přičtena lidem**: „Svatá země, […] je stále, vinou lidí, zemí ohně a krve" (JP_CD_14 (3)). Je to tvrdé obvinění lidstva za situaci ve Svaté zemi, v zemi, která je církvi tak drahá. Je to výčitka církve lidstvu. Církev se zde od tohoto špatného lidstva, které přivádí soužení její milované Svaté zemi, jednoznačně distancuje. Vytváří se tak propast mezi námi-církví a ostatními-lidmi (Ó Tuathail a Agnew, 1992; Wodak, 2001; Reisigl a Wodak, 2005; Fairclough, 2003). Církev zde využívá oscilace v definování nás (teze 9). Výčitku viníka pak církev stupňuje výčitkou odpovědnosti za „nevinné oběti" (JP_CD_14, JP_33 (3)), kde jedinou útěchou je nadpřirozeno, když jejich oběť Jan Pavel II. propojuje s obětí Ježíšovou: Svatá země je „země posvěcená Tvou krví a potřísněná krví mnoha nevinných obětí" (JP_33 (3)). Do tohoto zoufalého kontextu tentýž papež jako záchrannou rukavici vhazuje **náboženské klišé** (teze 1), tedy nábožensky zdůvodňuje výzvu k určitému jednání: protože se Ježíš narodil a žil ve Svaté zemi, je to země, kterou miloval, a kde nesmí zemřít naděje na mír (JP_14 (6)). Tím zoufalství rázem přetavuje ve výzvu k úsilí o vyřešení konfliktu.

Paradoxem obecné religionizace Svaté země je skutečnost, že ohledně vlastního vyřešení konfliktu ve Svaté zemi se církev odpoutává od religionizovaného a katolicizovaného pohledu na Svatou zemi a přesouvá se k pragmatičtější reálné rovině ve smyslu **izraelsko-palestinské otázky**. Tímto posunem církev dostává tvrzení o menším důrazu na svou náboženskou povahu (teze 1). Ze slov papeže Benedikta XVI., že ve Svaté zemi „musí Stát Izrael […], v ní zároveň musí palestinský národ […]" (B_CD_2 (8)), vyplývá, že Izrael a Palestina jsou pro církev součásti Svaté země. Je zajímavé, že zatímco Izrael v mentální mapě církve figuruje jako „**Stát Izrael**" (JP_CD_2 (7), B_CD_2 (8)), Palestina jako „**palestinský národ**" (JP_CD_2 (7), B_CD_2 (8), B_2 (4)), případně ve státoprávních intencích církev užívá označení „**palestinské autority**" (B_4 (8)). Jan Pavel II. v jednom případě aplikuje religionizaci, když **Izraelce** označuje za „syny Izáka" (JP_CD_5 (2)) a **Palestinci** za „syny […] Ismaela" (JP_CD_5 (2)).

Pokud jde o samotný **Izrael**, jde církev pragmatickou bilaterální rovinou. Svůj vztah k Izraeli staví na rovinu států. Odsouvá tak stranou přesvědčení o nadřazenosti národu nad státem (teze 4). Proto v korpusu projevů Izrael figuruje jako „**Stát Izrael**" (JP_CD_2 (7), B_CD_2 (8)). Není překvapivé, že pro církev je podstatná otázka **diplomatických vztahů**. Jejich navázání bylo přáním Jana Pavla II. (JP_CD_4 (1)). Jeho postupným naplňováním byla nejprve smlouva mezi Izraelem a Svatým stolcem, kterou Jan Pavel II. hodnotí jako prospěšnou jak pro katolickou církev, tak překvapivě také pro všechny věřící (JP_CD_5 (2)). Z této formulace prosvítá přesvědčení církve, že to, co je pozitivní pro ni, je pozitivní také pro ostatní nekatolické denominace. Tento postup je poměrně ojedinělý. Obvykle církev aplikuje směr opačný. Jako mluvčí prosazuje širší náboženské zájmy, často křesťanského charakteru, čímž se i její specificky katolické zájmy pod tento obecnější rámec schovají (teze 11). Navázání diplomatických styků se pak stává realitou, což je pro církev tak důležité, že se o tom zmiňuje Jan Pavel II. ve svém projevu k diplomatickému sboru v lednu 1995 (JP_CD_6 (2)).

Pokud jde o Palestinu, chybějící palestinské státoprávní uspořádání vede církev k používání označení „**palestinský národ**“ (JP_CD_2 (7), B_CD_2 (8), B_2 (4)), případně ve státoprávních záležitostech „**palestinské autority**“ (B_4 (8)). Termínu Palestina se vyhýbá, zřejmě proto, aby nejitřila vztah s Izraelem, když prozatím Palestina jako stát není ustavena. Vztah církve k Palestině je zcela odlišný od pragmatického postoje, který církev zaujímá k Izraeli. Palestinu církev **viktimizuje**: „[D]ominují […] [jí] ještě těžko přijatelná utrpení“ (JP_CD_1 (12)). Viktimizováno je navíc obyvatelstvo, palestinský národ, čímž je viktimizace sugestivnější: „palestinský národ je závažně zkoušen a zachází se s ním nespravedlivě“ (JP_CD_2 (7)), Palestinci jsou jeden z nejvíce znevýhodněných národů (JP_CD_3 (9)), „palestinský národ je více než padesát let obětí“ (JP_CD_14 (3)), čímž Jan Pavel II. navíc poukazuje na dlouhotrvající utrpení. Pro církev jsou Palestinci jednoznačně v pozici znevýhodněných (teze 5).

Obdobně jako u Svaté země obecně, i v případě Palestinců se církev uchyluje k náznakům, kdo je viníkem (teze 2). Překážkou bránící v odstranění toho, aby palestinský národ přestal být obětí, je implicitně **mezinárodní společenství**, které církev nepřímo kritizuje: „Jedná se o národ, který žádá, aby mu bylo naslouchán […] [ale na tyto žádosti bylo] příliš často odpovězeno negativně ze strany různých institucí“ (JP_CD_2 (7)). Jan Pavel II. nicméně přiznává, že na vině jsou si také sami Palestinci, protože „se musí se uznat, že určité palestinské skupiny volily, aby se jim dostalo sluchu, nepřijatelné a odsouzeníhodné metody“ (JP_CD_2 (7)). Papež Benedikt XVI., jak je mu vlastní, nedostatek stran mezinárodního společenství formuluje pozitivně jako výzvu mezinárodnímu společenství k pomoci Palestině: „Kéž mezinárodní společenství […] pomůže palestinskému národu překonat nejisté podmínky“ (B_2 (4)). Od kritiky mezinárodního společenství tedy přechází ke konstruktivnější pozitivní rétorice vyjadřující důvěru v pomoc stran mezinárodního společenství, když počítá „se směrodatným zapojením mezinárodního společenství“ (B_CD_5 (6)).

Pokud církev tematizuje izraelsko-palestinské vztahy, snaží se zachovat **rovnováhu**, tedy neprotěžovat ani jednu ze stran. Příkladem je projev Jana Pavla II. k diplomatickému sboru v lednu 1994, kdy je sice nejprve patrná viktimizace Palestinců ze slov o „především těžkých utrpeních palestinských obyvatelstev“ (JP_CD_5 (2)), ale hned nato je toto protěžování vyrovnáno pozitivně hodnoceným podpisem dohody mezi Státem Izrael a Svatým stolcem (JP_CD_5 (2)). Jiným příkladem jsou „nespravedlnosti, jichž je palestinský národ obětí více než padesát let [a zároveň] právo izraelského národa žít v bezpečí“ (JP_CD_14 (3)). Tato rovnováha se projevuje i v **pořadí**, ve kterém je v izraelsko-palestinské otázce tematizován Izrael a Palestina. Například Jan Pavel II. v projevu k diplomatickému sboru v lednu 1996 (JP_CD_7 (2)) nejprve vyjadřuje radost z toho, že je na setkání s diplomatickým sborem přítomen poprvé i „zástupce palestinského národa“ (JP_CD_7 (2)). Toto „protěžování“ okamžitě vyrovnává zmínkou o již rok existujících diplomatických vztazích mezi Státem Izrael a Svatým stolcem. Tedy nejprve zmiňuje Palestinu, pak Izrael. Dále se už ovšem vrací k pořadí Izrael, Palestina: „Kéž Bůh chce pomoci Izraelcům a Palestincům“ (JP_CD_7 (2)). Totéž je patrné v projevu k diplomatickému sboru v lednu 2002 (JP_CD_14 (3)). Nejprve je řeč o palestinském národě a poté o izraelském národě. V dalším odstavci už Jan Pavel II. ale mluví o „Izraelcích a Palestincích“ (JP_CD_14 (3)). V korpusu projevů existují ale i příklady, kdy tato rovnováha není udržována, a místo obvyklého pořadí nejprve Izrael a pak Palestina (B_2 (4), B_CD_3 (20), B_11 (8), B_13 (9)), je užito pořadí **opačné**: „napětí mezi Palestinci a Izraelci“ (B_CD_8 (5)), „palestinský národ, izraelský [národ]“ (F_CD_3 (7)). Je zajímavé, že těchto „excesů“ se dopouští papež Benedikt XVI. a papež František. Jan Pavel II. si jakoby úzkostlivě hlídá onu křehkou rovnováhu (teze 10).

Není nikterak překvapující, že podobně jako u jiných konfliktů leží církvi na srdci vyřešení izraelsko-palestinského konfliktu. Je to totiž již „mnoho let bojů a rozdělení“ (B_15 (5)), co „napětí mezi Palestinci a Izraelci mají vliv na rovnováhu celého Blízkého východu“ (B_CD_8 (5)). Jinak řečeno se tak také kvůli izraelsko-palestinskému konfliktu po dlouhou dobu Blízký

východ přibližuje první epoše, místo toho, aby směřoval k ideálu třetí, což je vizí církve. Církev navíc tvrdí, že **pozitivní vývoj** si přejí nejen mnozí Izraelci a Palestinci, ale i „celý svět" (B_CD_5 (6)), což je silný argument církve, který ale zapadá do její vize pokoje na celé zemi. Pozitivní kroky samozřejmě církev hodnotí kladně (B_3 (5), B_CD_3 (20)).

Ani v případě izraelsko-palestinského konfliktu církev nepřichází se svým konkrétním zapojením do jeho řešení, což je na jednu stranu pochopitelné pro komplexnost situace, na druhou stranu má přeci církev více než eminentní zájem na řešení konfliktu v zemi, kde žil Ježíš a kde byly položeny základy církve samé, a mohla by se tedy aktivněji angažovat. To, že zůstává v pozici **pozorovatele radícího jiným činitelům**, co by měli vykonat (teze 3), vyplývá z toho, že církev k izraelsko-palestinskému konfliktu obrací jak „pohled účastné úzkosti, ale také nevyčerpatelné naděje" (JP_32 (3)), když opakované kroky zpět k první epoše střídají kroky směrem opačným a naopak.

V souladu s přesvědčením o potřebě pomoci ke svépomoci (teze 3) je církev přesvědčena, že řešení izraelsko-palestinské otázky leží v rukou **samotných Izraelců a Palestinců**, což je vyjádřeno v přání, aby „Izraelci a Palestinci s odvahou znovuobnovili mírový proces" (B_14 (6)) a aby „nezastavili proces, který se šťastně znovu dal do pohybu" (B_CD_4 (4)). Konkrétně je podle církve cesta k vyřešení izraelsko-palestinské otázky v rukou politických **představitelů obou stran**, které Jan Pavel II. vyzývá k „respektu oprávněných aspirací jedněch i druhých a k návratu k vyjednávacímu stolu" (JP_CD_16 (1)).

Ze skutečnosti, že úsilí o řešení izraelsko-palestinského konfliktu trvá již dlouho a úspěchy střídají pády, církev ovšem vyvozuje, že je potřeba Izraelcům a Palestincům pomoci (teze 3). Nápomocno jim má být **mezinárodní společenství** (JP_CD_16 (1)), které má „hrát svou nenahraditelnou roli, když bude přijato všemi stranami [zapojenými] do konfliktu (JP_CD_14 (3)). Za značnou pozornost stojí to, že v jiných případech, kdy církev žádá o zapojení mezinárodního společenství, neklade podmínku, že role mezinárodního společenství je závislá na tom, zda strany konfliktu zapojení mezinárodního společenství přijmou nebo nikoli. Čili podle vůle stran konfliktu bude nebo nebude do řešení zapojeno mezinárodní společenství. Jde o projev preference **subsidiarity**. Ve svém konfliktu mají Izraelci a Palestinci nadále rozhodující roli, navzdory tolika letům, kdy se střídá úspěch s neúspěchem. Tuto linii nastavenou Janem Pavlem II., že mezinárodní společenství má opravdu jen napomoci, že má mít pouze podpůrnou funkci (teze 3), zachovávají i jeho nástupci. Podle papeže Benedikt XVI. má mezinárodní společenství „podpořit tyto dva národy [= izraelský a palestinský] s přesvědčením a pochopením pro utrpení a strach obou" (B_CD_4 (4)), „musí stimulovat vlastní kreativitu a iniciativy na podporu tohoto mírového procesu" (B_CD_8 (5)), s podporou mezinárodního společenství se Izraelci a Palestinci mají „snažit o mírové soužití v rámci dvou suverénních států, kde je chráněn a zajištěn respekt spravedlnosti a legitimních aspirací obou národů" (B_CD_9 (5)). Obdobně vidí roli mezinárodního společenství i papež František, podle kterého mají strany „s podporou mezinárodního společenství" učinit odvážná řešení (F_CD_2 (10)). V témže duchu lze interpretovat slova Mons. Mamberti, že mezinárodní společenství má „zvýšit své úsilí [...] k dosažení trvalého míru, [ovšem] za respektování práv Izraelců a Palestinců" (M_OSN_3 (13)).

Dále podle církve „mají všichni jejich **přátelé** [= Izraelců a Palestinců] povinnost jim pomoci, aby šli cestou [jednání] až do konce. Jde o urgentní povinnost" (JP_CD_5 (2)), která má podobně jako u mezinárodního společenství podpůrný charakter.

Ač je to ojedinělý případ, je třeba poukázat na to, že k řešení izraelsko-palestinského konfliktu mají přispět také **náboženské** autority (JP_27 (4)). Jan Pavel II. se ale sám mezi ně neřadí, zůstává věrný postoji církve pozorovat a radit ostatním činitelům (teze 3). Nápomocny mají být náboženské autority ale jako ostatní, jiní, nikoli jako my. Tím se církev jakoby naprosto zříká své přináležitosti k náboženským autoritám, její náboženská povaha je utlumena na minimum (teze 1).

Na druhou stranu se své náboženské povahy v souvislosti izraelsko-palestinským konfliktem církev zcela nezříká. Bylo by totiž až zarážející, pokud by církev v tak komplikované otázce, která se odehrává v zemi, kde žil Ježíš, nepočítala s pomocí **nadpřirozena**. Jeho role je sekundární, podpůrná. Církev nepožaduje zázračné vyřešení (teze 1): „Kéž chce Bůh pomoci Izraelcům a Palestincům, aby žili konečně jedni vedle druhých, v míru, ve vzájemné úctě a upřímné spolupráci“ (JP_CD_7 (2)), světlo Vánoc má inspirovat „Izraelce a Palestince v hledání spravedlivého a mírového soužití“ (B_11 (8)), Pán má povzbudit „znovuobnovení dialogu mezi Izraelci a Palestinci“ (B_13 (9)), kéž Vykupitel „daruje Izraelcům a Palestincům odvahu k ukončení mnoha let bojů a rozdělení“ (B_15 (5)), Ježíš má podpořit „naděje vzešlé z obnovení jednání mezi Izraelci a Palestinci“ (F_3 (13)). Z těchto příkladů je vidno, že nadpřirozeno má pomoci hlavním protagonistům, tedy samotným Izraelcům a Palestincům.

Cestu k vyřešení izraelsko-palestinského konfliktu sumarizuje Jan Pavel II. výstižně takto: „Izraelci a Palestinci, jedni proti druhým, nevyhrají válku. Jedni spolu s druhými mohou vyhrát mír“ (JP_CD_14 (3)). „Vojenské řešení není řešením“ (B_CD_5 (6)). Není překvapivé, že církev považuje **dialog** za alfu a omegu řešení izraelsko-palestinské otázky. Benedikt XVI. vyzývá „všechny k trpělivému a trvalému dialogu“ (B_2 (4)). Každé znovuobnovení dialogu je potřebné (JP_CD_2 (7)) a je církví pozitivně hodnoceno (B_CD_8 (5), B_4 (8)).

Ve zkoumaném korpusu projevů církev předkládá **konkrétní kroky řešení** izraelsko-palestinské otázky. Odrazovým můstkem má podle církve být **respekt** druhého a jeho oprávněných aspirací (JP_CD_14 (3)). Tento respekt spočívá v případě Izraele v jeho existenci v **míru** (B_CD_2 (8), B_2 (4)) a v **bezpečnosti** (JP_CD_2 (7), M_OSN_3 (13)): „aby bylo celosvětově uznáno právo Státu Izrael na to, aby existoval a požíval míru a bezpečnosti v rámci mezinárodně uznaných hranic“ (B_CD_6 (11)). A toto právo mezinárodní společenství podle církve již uznává: „mezinárodní společenství […] potvrzuje spravedlivé právo Izraele na existenci v míru“ (B_2 (4)). Palestinskému národu mají být podle církve přiřknuta jeho „nepopiratelná **práva**“ (JP_CD_2 (7)). Jan Pavel II. vkládá naději do zahájení jednání o „definitivním statutu teritorií pod správou Palestinské národní samosprávy“ (JP_CD_7 (2)). Na rozdíl od svého předchůdce papež Benedikt XVI. od obecné teze, že „palestinský národ musí mít možnost pokojně rozvíjet vlastní demokratické instituce pro svobodnou a prosperující budoucnost“ (B_CD_2 (8)), přechází k explicitnímu požadavku vytvoření **státu**, čímž do izraelsko-palestinské otázky vnáší nový prvek (teze 10): palestinský národ má právo „budovat svou budoucnost tím, že půjde směrem k vytvoření skutečného a vlastního státu“ (B_2 (4)), má „být uznáno právo palestinského národa na suverénní a nezávislou vlast“ (B_CD_6 (11)), je zde „právo Palestinců mít vlastní nezávislý a suverénní stát (M_OSN_3 (13)), implicitně je vyjádřena podpora „uznání Palestiny jako členského státu [OSN]“ (M_OSN_3 (13)). Tento požadavek Benedikt XVI. opírá o argument, že je to **stejné právo jako má Izrael**, přičemž v případě Izraele je toto právo již naplněno: „Izraelci mají právo žít v míru ve svém státu, Palestinci mají právo na svobodnou a suverénní vlast“ (B_CD_3 (20)), izraelský a palestinský národ mají právo „žít v bezpečí v suverénních státech a uvnitř bezpečných a mezinárodně uznaných hranic“ (B_CD_8 (5)). Po přiznání Palestině statutu pozorovatele nečlena OSN obnovuje Benedikt XVI. své přání, „aby Izraelci a Palestinci usilovali o mírové soužití v rámci dvou suverénních států“ (B_CD_9 (5)). Papež František toto řešení konkrétně pojmenovává jako „**řešení dvou států**“ (F_CD_3 (7)): je to „řešení, které dovolí jak palestinskému národu, tak izraelskému žít konečně v míru, v jasně stanovených a mezinárodně uznaných hranicích, tak, aby se ‚řešení dvou států‘ stalo efektivním“ (F_CD_3 (7)). Mons. Mamberti (M_OSN_3 (13)) v té souvislosti odkazuje na rezoluci 181 Valného shromáždění OSN z 29. listopadu 1947 ohledně vytvoření dvou států „s **mezinárodně uznanými hranicemi**“ (M_OSN_3 (13)). Lze dovodit, že v řešení dvou států církev spatřuje naději, že ustane izraelsko-palestinský konflikt, čímž se Svatá země vzdálí první epoše, a státoprávním uspořádáním jako projevem demokratizace se stabilizuje její pozice v druhé epoše. Navíc bude uplatněno církví prosazované právo národů na sebeurčení.

Závěr:

Blízký východ církev situuje na hranici první a druhé epochy. Je tedy vzdálen od nás, kteří žijeme ve třetí epoše, ale vzdálenost je menší než v případě Afriky. Nicméně tato vzdálenost podobně jako u Afriky církev neodrazuje od toho, aby Blízkému východu věnovala svou pozornost. Přes tuto mentální vzdálenost je totiž Blízký východ církvi blízký jak fyzicky, protože ho situuje do Středozemí, kde žijeme také my, tak mentálně. Kromě jiného je Blízký východ, shodně jako v případě Afriky, mentálně církvi blízký kvůli konfliktům, jejichž je Blízký východ obětí. Církev stojí blízko Blízkému východu proto, že si není schopen pomoci sám, což je též stigmatem první epochy. Sama církev se k pomoci neangažuje, ale vyzývá k ní mezinárodní společenství, strůjce pokoje i samotný Blízký východ. Na rozdíl od Afriky a ve shodě s religionizací Blízkého východu počítá církev s pomocí také věřících.

Přestože je Blízký východ sužován konflikty, nežije podle církve jako Afrika zcela v první epoše, protože se nepotýká s dalšími neduhy, jimiž trpí Afrika, tedy chudobou, hladem a nemocemi. To, co jednoznačně zařazuje Blízký východ do druhé etapy a zároveň činí blízkým církvi, je jeho religionizace. K obecné religionizaci přistupuje Jan Pavel II., jeho nástupci se odvažují k christianizaci, jednorázově i ke katolizaci. Vše se ovšem odehrává hlavně na úrovni minulosti a vize do budoucna, na rozdíl od Latinské Ameriky, kde církev vstupuje do všech časových rovin a hlavně se intenzivně věnuje katolicismu. Proto Blízký východ je podle církve ve druhé epoše dále od ideálu třetí epochy než Latinská Amerika.

Z blízkovýchodních zemí neopomíjí církev Sýrii a samozřejmě ani Svatou zemi. Spiritualizuje a religionizuje je, což vyjadřuje a je zároveň projevem blízkosti církve, přičemž míra religionizace je dle očekávání v případě Svaté země, kde žil Ježíš a byla založena církev, vyšší. Sýrie i Svatá země jsou dokladem, že blízké jsou církvi ty oblasti, s nimiž může soucítit kvůli konfliktu: výmluvné je to u Sýrie, která figuruje v mentální mapě církve až se začátkem syrské krize. V obou případech ovšem církev volí stejný model jako u jiných válčících oblastí: zůstává pozorovatelem a radí, co mají konat jiní činitelé, aby konflikt byl ukončen. Překvapivé je to zvláště u izraelsko-palestinského konfliktu, ve kterém církev ponechává hlavní roli Izraelcům a Palestincům a předkládá takzvané řešení dvou států: mír a bezpečnost pro Stát Izrael, vznik palestinského státu a mezinárodně uznané hranice obou států. Spiritualizací a religionizací na jedné straně a konfliktem na druhé straně církev jak Sýrii, tak Svatou zemi řadí stejně jako celý Blízký východ na pomezí mezi první a druhou epochu.

4.5 III. epocha: Evropa

V rámci mentální mapy církve žije Evropa ve třetí epoše, protože ze všech světadílů dosáhla nejvyšší úrovně rozvoje. Sem situuje církev také sebe sama. Nicméně třetí epocha není ideálem. Evropa totiž aktuálně nenaplňuje ideální představy církve. Proto i ona má ještě před sebou další cestu, a to cestu k ideálu třetí epochy. A církev ji stejně jako ostatní oblasti světa na této cestě hodlá doprovázet (teze 5), jakkoli se tomu Evropa vzpírá.

To, že Evropa dle mínění církve dosáhla třetí epochy, tedy momentálně nejvyšší úrovně rozvoje, lze s ohledem na ostatní světadíly považovat za výjimečnou skutečnost. To zároveň ale implikuje zvláštní poslání, které Evropa v imanentním světě podle církve má. Ač je to ojedinělé, církev se nezdráhá označit Evropu tradiční nálepkou „**starý kontinent**“ (C_KBSE_1 (1)). Ve srovnání s Afrikou, kterou církev nazývá mladým kontinentem (JP_14 (7)), lze označení starý kontinent interpretovat tak, že Evropa podle církve urazila nejdelší cestu rozvoje a na této cestě nasbírala řadu zkušeností. Starý kontinent tedy ve smyslu, že už toho má Evropa dosti za sebou, ale v pozitivním významu.

Na rozdíl od ostatních kontinentů církev Evropu nevymezuje **velikostí fyzického prostoru**. Důvod absence této charakteristiky pravděpodobně spočívá v tom, že Evropa je

geograficky jednoznačně menší než geografičtí velikáni Afrika, Asie nebo Latinská Amerika, což by mohlo z kvantitativního hlediska význam Evropy snižovat. Zároveň jsou to kvantitativní charakteristiky, které u ostatních světadílů církvi slouží k poukázání na nižší úroveň rozvoje. A třetí epocha není o kvantitě, ale kvalitě. Do tohoto kontextu zapadá teze z úst kardinála Sodano, že „Evropa není jen geografie, […] Evropa je **kultura**" (S_RE_1 (5)). U Evropy jde podle církve tedy o něco víc než o geografickou rozlohu. Explicitně to pak vyjadřuje stejný kardinál, když mluví o „**velikosti** tohoto kontinentu" (S_RE_2 (1)), v anglickém originále „greatness of this continent", a rovněž jeho nástupce kardinál Bertone, který předkládá spojení „velká Evropa" (E_RE_1 (4)), v italském originálu „grande Europa". Nejde o velikost ve smyslu rozlohy, ale právě ve smyslu významnosti Evropy. Navíc chybějící charakteristikou fyzického prostoru církev podporuje tezi, že Evropa je centrem světa (teze 9), všichni ji znají, čili není třeba její základní charakteristiky zmiňovat.

Ačkoli Evropa v mentální mapě církve figuruje co do rozlohy jako třetí největší kontinent (tvoří 20 % rozlohy světa), ve zkoumaném korpusu projevů je charakterizována velmi podrobně, **květnatě**, až na základní charakteristiky typu velikost fyzického prostoru. Tedy charakteristiky Evropy církev jinými slovy opakuje a jejich kvantita je vysoká. To odpovídá tomu, že církev považuje Evropu za centrum světa, jak je přiblíženo v podkapitole 5.1, a žije v něm, proto toho církev o Evropě nejvíce ví, zná ji z kontinentů nejlépe. Důvod, že církev o Evropě pojednává obšírně, lze také spatřovat v tom, že církev chce, aby oblasti žijící v první a druhé epoše detailněji věděly, čeho konkrétně mají dosáhnout, v čem konkrétně jim má Evropa být vzorem. Tak se rozdělený svět žijící v různých epochách má přiblížit vizi světa unifikovaného (teze 8). Proto i následující text představující obraz církve o Evropě je rozsáhlejší než v případě ostatních kontinentů.

To, že Evropa žije ve třetí epoše, ale ne v ideálu třetí epochy, znamená, že všechny pozitivní charakteristiky jsou stiženy stínem negativ. Alfou a omegou nedobrých jevů se církvi jeví **hodnotová krize**. Její stopy církev shledává u řady negativ Evropy. Až obsese církve hodnotami není avšak ničím překvapujícím, neboť na hodnotách církev stojí a padá. Navíc se pod hodnotovou krizí skrývá také pokles zájmu o náboženství, včetně katolicismu (teze 11). Církev vybízí k vymýcení neduhů, snaží se tedy posunout Evropu do ideálu třetí epochy. V tom spatřuje církev svou roli ve třetí epoše.

Důkazem, že třetí epochu sužují na cestě k ideálu kroky vpřed i kroky vzad, se odráží v obsahu termínu **„nová Evropa"**, který církev užívá. Nejprve jej používá bezprostředně po skončení **studené války** (C_KBSE_1 (0), S_RE_2 (1)). V kontextu této nové doby (JP_CD_2 (3)) mluví Jan Pavel II. o „obnovené Evropě" (JP_CD_2 (3)), která „kráčí ještě nejistými kroky" (JP_KBSE_1 (1)). Ačkoli Jan Pavel II. konkrétně vymezil, o co se má nová Evropa opírat,[105] zdá se, že si jeho doporučení Evropa příliš nevzala k srdci. To ovšem církev nevedlo k tomu, aby nad Evropou zlomila hůl. Termín „nová Evropa" se totiž objevuje znovu v souvislosti s přelomem tisíciletí, tedy rokem 2000 a váže se na naději ve vizi lepší Evropy. Jde přitom o příklad reprodukce diskurzu (Milliken, 1999). Znovuzapojení označení „nová Evropa" implicitně vypovídá o tom, že vize církve ohledně nové Evropy 90. let se ne zcela naplnily a je třeba tedy oprášit, znovu obnovit tuto vizi nové Evropy se **začátkem třetího tisíciletí**, v což doufá v roce 1999 kardinál Sodano slovy: „Evropa třetího tisíciletí, která bude lepší než ty v minulosti" (S_OBSE_2 (3)). Jinými slovy ideál třetí epochy nepřišel s koncem studené

[105] Jeden okruh se týká vnitřních záležitostí zemí. Jde o požadavek formování právního státu v každém evropském národě (JP_CD_1 (8)), dále o respektování demokracie, lidských práv a svobod, o „prosperitu prostřednictvím ekonomické svobody a sociální spravedlnosti [a o] stejnou bezpečnost pro každý národ" (JP_CD_2 (3)). Další požadavek je spíše společenského charakteru: jedná se o překonání hédonismu a každodenního materialismu (JP_2 (5)). Druhý okruh se týká vztahů mezi národy: silnější národy nemohou utlačovat slabší (JP_CD_1 (6)) a je potřeba „vytvářet společných projektů inspirovaných hodnotami, které prosazuje KBSE" (JP_KBSE_1 (3)). Do třetice není opomenut ani okruh náboženský, respektive křesťansko-katolický: jde o jednotu křesťanů a církve (JP_2 (5)).

války, jak se církev domnívala, a přelom tisíciletí tedy využila k tomu, aby vizí „nové Evropy“ Evropu k cestě k ideálu třetí epochy opět povzbudila. V roce 2003 Jan Pavel II. za „novou Evropu“ označuje dnešní Evropu a pozitivně ji hodnotí (JP_CD_15 (5)). Jako kdyby Evropa již dosáhla oné vize „nové Evropy“. Naprostý obrat v této vizi přichází ovšem s papežem Františkem. **Františkův** obraz Evropy se zdá být selháním Evropy a ztrátou v ní vkládaných nadějí. František ji vykresluje **v negativních rysech**, čímž naprosto vybočuje z linií svých předchůdců (teze 10): Evropa je „zraněná […], unavená a pesimistická“ (F_RE_1 (14)), „trochu zestárlá a scvrklá“ (F_EU_1 (3)), působí „všeobecným dojmem únavy a zestárnutí, Evropa-babička, už neplodná a bez energie“ (F_EU_1 (15)), která „se cítí svázaná dotíráním novot, které přicházejí z jiných kontinentů“ (F_RE_1 (14)), „má tendenci se cítit méně protagonistou v kontextu, na který se dívá často s distancovaností, nedůvěrou a někdy podezřením“ (F_EU_1 (3)). Tento radikální Františkův obraz Evropy dokládá to, že současný papež nemá daleko k tomu popsat realitu tak, jak je. Nezaobaluje ji do dalších vizí nové Evropy. Ale ani on zjednodušeně řečeno s Evropou neskoncoval. I on ji chce posunout k ideálu třetí epochy, protože Evropa má tento svůj stav změnit: má znovu najít „mladost ducha, která ji učinila plodnou a velkou“ (F_RE_1 (33)), má překonat „všechen strach, kterým Evropa – spolu s celým světem – prochází“ (F_EU_1 (5)), má se stát protagonistou, nositelkou vědy, umění, hudby, lidských hodnot a také víry (F_EU_1 (36)). František jí chce dodat odvahu, aby se vydala na tuto nesnadnou cestu například tím, že poukazuje na „kreativní potenciál […] [Evropy] v různých oblastech vědeckého výzkumu“ (F_EU_1 (29)). Jinými slovy tím, že církev neztrácí zájem o Evropu, si zajišťuje obživu pro své působení, zde v roli rádce (teze 5).

Je potřeba zdůraznit, že Evropa má podle církve ke změně dospět sama, není zde žádný lidský činitel, dokonce ani nadpřirozeno, které by jí mělo pomoci. Toto je jeden z podstatných rysů třetí epochy. Církev je přesvědčena, že oblasti žijící ve třetí epoše si jsou schopny si **pomoci samy**. Nejsou zde žádní činitelé, kteří by jim pomohli, ani lidští a překvapivě ani nadpřirození. Tento rys lze ostatně pozorovat i u oblastí druhé epochy, kterým ovšem v určitých případech má podle církve přijít pomoc z třetí epochy. Vzhledem k jinak obvyklým výzvám církve adresovaným ostatním činitelům k pomoci je absence takových výzev k pomoci Evropě překvapující (teze 3). Navíc církev v případě Evropy vůbec nepočítá se zásahem nadpřirozena, ani v jeho sekundární formě (teze 1).

Tím, že církev tlačí na to, aby se Evropa přibližovala ideálu třetí epochy, jinými slovy církev chce, aby Evropa byla a zůstala **vzorem pro ostatní svět**, aby ostatní svět věděl, jakých rysů má dosáhnout. Tyto rysy jsou zároveň charakteristikami unifikovaného světa (teze 8). Jinými slovy lze říci, že do Evropy církev projektuje svůj ideál třetí epochy.

Linie Evropy jako vzor pro ostatní svět zažívá u jednotlivých pontifiků své vzestupy i pády (teze 10). Evropu představuje jako **vzor pro ostatní svět** papež Jan Pavel II.: „[j]e to Evropa, ke které mnoho národů ještě vzhlíží jako ke vzoru, kterým se lze inspirovat“ (JP_CD_13 (3)), je to „referenční bod mnoha jiných národů“ (JP_KBSE_1 (5)). Nehledě na označení současné Evropy za babičku (F_EU_1 (15)) je Evropa paradoxně vzorem pro ostatní svět i u papeže Františka: Evropa má zůstat „vzácným referenčním bodem celého lidstva“ i do budoucna (F_EU_1 (36)). Jako konkrétní příklad uvádí příkladnou péči Evropy o životní prostředí: „Evropa vždy byla na prvních místech v chvályhodném úsilí ve prospěch ekologie“ (F_EU_1 (30)). Papež Benedikt XVI. Evropu za vzor pro ostatní svět evidentně nepovažuje, když se v tomto smyslu o ní v korpusu projevů nevyjadřuje. Jako by byl jeho pohled na Evropu svázán hodnotou krizí, jako by propadl deziluzi o Evropě, jako by byl naprosto zklamán tím, že se Evropa oddala hodnotové krizi, a zároveň neměl odvahu ji otevřeně popsat, jak to pak otevřeně formuluje papež František. Podobně jako u Františka by i u Benedikta XVI. zřejmě tato otevřenost vedla k vyjádření naděje v lepší Evropu ve smyslu, že ač upadla do hodnotové krize, přesto je zde naděje, že ji překoná, a i v tom bude vzorem pro ostatní svět. K tomu ovšem u Benedikta XVI. nedochází, proto ve zkoumaných projevech spojení Evropy jako vzoru pro ostatní svět chybí. Jako kdyby si Benedikt XVI. až příliš vzal k srdci podmínku vyslovenou Mons. Lajolo, státním sekretářem pro vztahy se státy na

začátku jeho pontifikátu. Podle něj Evropa musí být věrna hodnotám, aby mohla být vzorem pro ostatní části světa: „Evropa […] může působit jako faktor míru a civilizace ve světě jen, pokud bude vedena […] základními hodnotami" (L_RE_1 (3)). A pokud trpí hodnotovou krizí, pak o ní Benedikt XVI. jako o vzoru pro ostatní svět raději mlčí.

Je zajímavé, že konkrétní případy, v čem je Evropa vzorem pro zbytek světa, církev předkládá pouze na začátku 90. let.[106] Postupem času jakoby si církev už konkrétními příklady k předložení ostatnímu světu nebyla jistá. To odpovídá i deziluzi z nové Evropy 90. let a její reaktivaci na přelomu tisíciletí, mlčení papeže Benedikta XVI. nebo průlomovému radikálně negativnímu obrazu Evropy papeže Františka. Jako by protichůdná a zároveň velmi nadějná pak zůstává vše zastřešující obecná teze, že Evropa tak jako tak je a má být vzorem pro ostatní svět. Tuto skutečnost církev implicitně vyjadřuje všemi pozitivními aspekty Evropy, protože tyto pozitivní aspekty třetí epochy jsou v podstatě synonymem ideálu třetí epochy. Vizí církve je, že k těmto pozitivům třetí epochy mají dospět oblasti z druhé i první epochy.

Z toho, že církev považuje Evropu za vzor pro ostatní svět, vyplývá, že „Evropa má zvláštní **zodpovědnost**" (JP_CD_3 (7)). Papež František ji upřesňuje jako „odpovědnost Evropanů za kulturní rozvoj lidstva" (F_RE_1 (10)).

Protože církev stylizuje Evropu do role **vzoru** pro ostatní svět a tím jí připisuje odpovídající **odpovědnost** za zbytek světa, pak podle církve evropské záležitosti mají nebo mohou mít vliv na záležitosti v neevropské části světa: snahou o „obecné evropské dobro […] [Evropa] zvláštním a velmi důležitým způsobem přispěje k dobru celé lidské rodiny" (JP_RE_ 2 (4)). Jinak řečeno, pokud bude vývoj Evropy pozitivní, bude to podstatným přínosem pro celý svět, tedy také pro ostatní části světa. Všechny tyto skutečnosti jsou argumenty církve pro přesvědčení, že Evropa je **centrem** světa (teze 9). Kruh lze uzavřít tvrzením, že centrum má být přeci vzorem. Nelze se tedy podivovat nad tím, že církev vynakládá nemalé úsilí, aby byla Evropa ještě lepší, aby se zbavovala svých nedokonalostí a spěla k **ideálu třetí epochy**.

Zásadním rysem třetí epochy je podle církve mír a Evropa je kontinentem, kde **mír** vládne. Mír je jeden z pilířů Evropy (S_KBSE_1 (7)), který je založen na tom, že „Evropa [je] smířená sama se sebou" (JP_CD_2 (3)) a „všichni Evropané sdílejí" naději na mír (C_KBSE_1 (7)). Mír ve smyslu klidu zbraní, tedy jeho vojenský aspekt (JP_CD_1 (6)), je třeba podle církve v Evropě udržovat odzbrojováním (JP_CD_1 (10), JP_CD_2 (3)). Míru církev vtiskuje ale i další rozměry založené na důvěře mezi národy. Jde o aspekty bezpečnosti humanitární a ekonomické, sdílené hodnoty a fakt, že silnější národy nemohou utlačovat slabší (JP_CD_1 (6)). Protože církev sama sebe situuje do třetí epochy, ví, jaké to je, žít v míru, a proto chce, aby této „slasti" dosáhly i neevropské oblasti, protože pokud v oblasti vládne mír, pak je možné se vydat na další cestu rozvoje směrem k ideálu třetí epochy. Vzhledem k tomu, že ke znakům ideálu třetí epochy církev řadí náboženství, ideálně katolicismus, lze v případě církevního pacifismu mluvit o zaobalování jejích specifických zájmů do obecněji vymezených (teze 11).

[106] Je to schopnost reagovat na výzvy současného světa: „Evropané ukázali, že jsou schopni odpovídat na dnešní výzvy" (S_KBSE_1 (7)). Dále je vzorem svým vnitřním smířením, tedy schopností žít v míru, jednotě, vzájemné pomoci: „Smířená Evropa je dnes schopna předat zprávu o naději" (JP_CD_2 (3)), „být světu vzorem shody a solidarity" (JP_KBSE_1 (8)), k čemuž ji má napomoci Bůh. Zcela konkrétními příklady hodnými následování je nenásilnost revolucí ve střední a východní Evropě z přelomu 80. a 90. let, což je „lekce, která jde za hranice specifické geografické oblasti" (JP_OSN_3 (4)), očekávání, že v důsledku zrušení trestu smrti ve většině evropských zemích, „se [zrušení] rozšíří do celého světa" (JP_RE_2 (3)), skutečnost, že změny v Evropě umožnily „značný pokrok v jednání o jaderném, chemickém a konvenčním odzbrojení" (JP_CD_1 (10)) nebo návrh konvence Rady Evropy ohledně bioetiky jakožto „model a bod, na který se lze odkazovat, dokonce mimo evropský kontext" (S_RE_2 (3)).

Není překvapivé, že se Evropa na svém území dělí války jako „čert kříže“. Lokální konflikt totiž podle církve podlamuje její zásadní devizu, jíž je mír. Proto církev říká, že evropské lokální války poškozují Evropu jako takovou: násilí v Severním Irsku je „ranou, která zohavuje Evropu“ (JP_CD_3 (4)), válka v Bosně a Hercegovině ponižuje celou Evropu (JP_CD_4 (4), JP_7 (6)), „je na škodu budoucnosti žité v míru“ (JP_7 (6)), je „dramatem, které je trochu jako ztroskotání celé Evropy“ (JP_CD_6 (4)), války v Bosně a Hercegovině a v Chorvatsku „značně poškodily kapitál důvěry, který Evropa požívala“ (JP_CD_5 (6)), válka v bývalé Jugoslávii znemožňuje Evropě, aby „si byla jistá sama sebou“ (JP_NATO_1), „události, které se odehrály v bývalé Jugoslávii […] přestavují krok zpět pro evropskou civilizaci […], největší tragédii, která proběhla v Evropě od konce 2. světové války“ (S_RE_2 (7)), krize na Balkáně vede k „ničení kulturního dědictví, které v určitém smyslu patří celé Evropě“ (S_KBSE_1 (4)), válka v Kosovu „zraňuje celou Evropu“ (JP_RE_1 (3)), teroristické útoky ve Španělsku „ponižují celou Evropu“ (JP_CD_13 (3)). Protože církev Evropu z její podstaty charakterizuje mírem, vytlačuje z ní lokální konflikty. Jako by oblast, která je sice geograficky jednoznačně součástí Evropy, tím, že se v ní odehrává válka, do Evropy nepatřila. Mentálně podle církve do Evropy nepatří. Lokální konflikty totiž viktimizují Evropu jako takovou. Negativní obraz celé Evropy je zapříčiněn určitým lokálním konfliktem, celá Evropa je jím infikována. U jiných kontinentů však církev nemluví o tom, že by lokální války ponižovaly celý světadíl. To ukazuje na skutečnost, že ostatní kontinenty na rozdíl od Evropy nežijí ve třetí epoše.

Zajímavý, ač ojedinělý, je postřeh Jana Pavla II., z jehož slov vyplývá souvislost hodnotové krize a konfliktů, když říká: aby Evropa „znovu našla mír, je nutné znovuprobuzení svědomí“, aby každý respektoval druhého, chránil chudé a bezbranné, chránil život, byl solidární, velkorysý a velkodušný (JP_NATO_2). Jinými slovy na základě navrácení se k hodnotám lze dosáhnout míru.

V souladu s tím, že církev je sama postavena na hodnotách, jako další pilíř Evropy a třetí epochy církev považuje právě **hodnoty**, „které vytvářejí společné kulturní dědictví Evropy a které nikdy nesmějí být zapomenuty. Evropa nemá jen trh. Evropa má duši!“ (S_RE_1 (5)). Konkrétně jde o **demokracii**, včetně vlády práva (JP_CD_3 (7)), ústavních principů (S_RE_2 (1)), **svobodu, solidaritu** a **lidská práva**. Tyto hodnoty „jsou hluboce zakořeněny v evropském vědomí“ (JP_RE_1 (2)). Evropská unie je podle církve navíc samou „kolébkou myšlenek týkajících se lidské osoby a svobody“ (JP_EU_1 (4)). Ohledně lidských práv, která jsou pro církev vzhledem k primátu člověka eminentně důležitá, mluví kardinál Casaroli o „Evropě lidských práv a práv národů“ (C_KBSE_1 (8)). Vzhledem k tomu, že církev za základ lidských práv považuje lidskou důstojnost, nemůže ji v souvislosti s Evropou nezmínit, protože koncept lidské důstojnosti pochází zvláště z evropského myšlení (F_EU_1 (8)), „[r]espektování lidské důstojnosti je hodnotou evropské kultury“ (JP_RE_3 (2)), je to „přesvědčení, které jde napříč kontinentem: […] je nejvyšším statkem, o který je třeba na morální úrovni usilovat“ (C_KBSE_1 (8)).

Církev je přesvědčena, že hodnoty jsou zárukou pozitivního vývoje v Evropě: „Demokracie založená na uznání a závazku respektování lidských práv a základních svobod občanů […] Svatý stolec považuje za nejpevnější základ naděje pro budoucnost míru a bezpečnosti v Evropě“ (C_KBSE_1 (7)). Proto oblasti žijící v druhé epoše, které se vydaly cestou demokratizace, církev považuje za ty, které jdou směrem ke třetí epoše, k vyššímu stupni rozvoje, a tedy k lepší budoucnosti. Podobně jako prosazování míru lze prosazování hodnot interpretovat jako roušku, pod kterou církev skrývá své specifické zájmy (teze 11). Příkladem mluvícím ve prospěch tohoto tvrzení je skutečnost, že mezi hodnoty církev řadí lidská práva, jedním z nich je náboženská svoboda, tedy svoboda i pro katolické vyznání. Uvedené tvrzení, že prosazování míru a hodnot lze spojovat s prosazováním specificky církevních zájmů, dokládají následující odstavce.

Skutečnost, že Evropa je schopna žít v míru a opírat se o hodnoty demokracie, svobody, solidarity a lidských práv a neřeší problémy válkou a jinými praktikami, které se neshodují

s demokracií, svobodou, solidaritou a lidskými právy, využívá církev ke **spiritualizaci** Evropy. Lze říci, že spiritualizace je jedním z předstupňů, jednou z vnějších slupek skrývajících jádro, tedy specifické zájmy církve, konkrétně rozkvět katolické víry (teze 11). Jan Pavel II. označuje Evropu za „Evropu ducha" (JP_CD_1 (5)), Mons. Lajolo hovoří o „Evropě ve své duchovní identitě" (L_RE_1 (3)). Evropa je tedy definována duchovnem, které je synonymem „vysokého stupně civilizace" (JP_CD_3 (7)). Duchovnost Evropy církev dokazuje odkazy na minulost, kdy k pozitivním změnám v Evropě dospěli „občané a autority […] [následujíc] linii velkých evropských tradic" (JP_CD_2 (3)), nebo tím, že Evropa je „kontinent, který dal světce, vzory lidství, […] dokázal, aby vzešly plodné myšlenky a aby vyvážel instituce, které ctí lidského génia" (JP_CD_3 (4)). Aby Evropa zůstala Evropou, nesmí podle církve přijít o svůj duchovní rozměr. Církev proto vybízí k duchovní obrodě: je třeba znovu utkat „duchovní tkaninu Evropy" (JP_KBSE_1 (7)), „všichni Evropané jsou prozřetelně vybízeni k tomu, aby znovu obnovili duchovní kořeny, které učinily Evropu Evropou" (JP_CD_1 (9)).

Není nikterak překvapivé, že v případě Evropy církev nezůstává u spiritualizace, ale postupuje dále k **religionizaci**. Dostává se tak blíže svým specifickým zájmům (teze 11). Explicitně to zaznívá z úst kardinála Sodana: „Evropa je víra" (S_RE_1 (5)). Podpůrným argumentem této teze jsou slova papeže Františka, že „Evropa a její dějiny jsou tvořené neustálým propojováním mezi nebem a zemí" (F_EU_1 (19)). Proto „Evropa, která není už schopná se otevřít transcendentní dimenzi života, je Evropa, která pomalu riskuje, že ztratí vlastní duši" (F_EU_1 (20)). Z toho vyplývá, že náboženský rozměr považuje církev za jeden z dalších zásadních rysů třetí epochy.

Je zajímavé, že církev se v epoše, ve které sama žije, nebojí jít s religionizací ještě dále (teze 11). Religionizaci Evropy církev totiž dále upřesňuje, když uvádí řadu důkazů, že Evropa je **křesťanská**: křesťanství je „jednou z nosných dimenzí" Evropy (JP_CD_3 (8)), „evropská kultura […] má své kořeny v křesťanství" (JP_RE_3 (2)), je zde „nezvratné křesťanské dědictví tohoto kontinentu" (B_CD_3 (21)), „dvoutisíciletá historie spojuje Evropu a křesťanství" (F_EU_1 (35)), je třeba „připomenout evropské humanistické hodnoty, naplněné křesťanstvím, které jsou zdrojem její tisícileté kultur a které inspirovaly genius každého národa" (S_KBSE_1 (5)), „[k]řesťanství mělo obrovský vliv […] [na] to, co je typické pro tento kontinent" (S_RE_2 (2)), evropská identita „se velkolepě rozvinula po staletí díky zásadnímu přínosu křesťanství" (S_RE_2 (2)), křesťanství mělo znamenitou roli „ve formování a obohacování […] dědictví – kulturního, náboženského a humanistického" (L_RE_1 (3)). Nelze proto „pomyslet na Evropu bez křesťanů, […] [znamenalo by to] ochudit její paměť" (JP_CD_3 (8)). Je zajímavé, že papež **František** tento výlučný křesťanský charakter Evropy rozšiřuje o **další aspekty**, které přišly z jiných oblastí, přičemž křesťanství jako pevný základ nezpochybňuje: evropské myšlení je charakterizované bohatým prolínáním řady vzdálených zdrojů, hluboce zformované křesťanstvím (F_EU_1 (8)). Zdá se, že jako papež přicházející z mimoevropské oblasti, paradoxně zároveň s velmi silným křesťanským prvkem, je schopen vidět evropskou skutečnost reálněji. Tím jakoby Evropu oddaluje od christianizace k obecnější religionizaci (teze 10).

Protože si církev všímá, že se Evropa **zdráhá uznat** křesťanské kořeny (JP_CD_16 (3)), jako lék volí církev strategii o dvou na sebe navazujících liniích. Nejprve uvádí důkazy pozitivních přínosů křesťanství a na to navazuje přesvědčováním Evropy, aby svůj křesťanský charakter přijala. Pokud jde o první linii, důkazem **přínosu** křesťanství jsou podle církve například ty skutečnosti, že „křesťanství zaujímá privilegované postavení, [protože] dalo vznik humanismu" (JP_CD_15 (5)), myšlenky týkající se člověka a svobody jsou odvozeny převážně z dob křesťanství (JP_EU_1 (4)), křesťanství Evropě přineslo hodnoty „důstojnosti lidské osoby, svobody, smyslu pro univerzálnost, školy a univerzity, díla solidarity" (JP_CD_16 (3)), „zvěst evangelia, se svými morálními hodnotami a vznešenou spiritualitou […] formovala duši Evropy" (C_KBSE_1 (13)), křesťanská společenství „tolik přispěla k civilizovanosti tohoto kontinentu" (JP_CD_10 (2)), křesťanství v minulosti mělo vliv na společensko-kulturní formaci kontinentu a chce přispívat „dnes i v budoucnosti k jeho růstu" (F_EU_1

(21)). Církev uvádí též argumenty bližší současné realitě: přínosná role křesťanství v institucionální rovině se nadále projevuje v působení křesťanských církví v oblasti sociálních problémů, jako jsou chudoba, sociální nerovnost, u mladých hledajících smysl života (JP_CD_10 (2)).

Církev se domnívá, že Evropa se zdráhá přiznat si svou křesťanskost, protože křesťanství považuje za **negativní, zpátečnickou** nálepku: „Uznání nepopiratelné historické skutečnosti, [tedy křesťanských kořenů Evropy], neznamená neuznání moderní potřeby oprávněného laického charakteru států […]" (JP_CD_14 (2)). Církev se proto snaží Evropu **přesvědčit** o opaku, v čemž spočívá druhá linie zmíněné strategie církve. Uznání a znovupřijetí křesťanských kořenů je podle církve pro Evropu jen přínosem, protože „[k]dykoli Evropa čerpá velké principy své představy o světě ze svých křesťanských kořenů, je schopna jít pokojně vstříc své budoucnosti" (JP_EU_1 (5)). Křesťanství dává „Evropě ‚přidanou hodnotu duše', [což je] nevyhnutelná podmínka pro její harmonii a vyzařování" (JP_CD_3 (8)). Protože církev považuje křesťanský charakter Evropy za stěžejní, není překvapivé, že k přijetí a obnovení svých křesťanských kořenů (S_CD_10 (3)) Evropu vybízí všichni tři papežové. Jan Pavel II. volí sugestivní formu zvolání: „Evropo, nikdy nezapomeň na své křesťanské kořeny […]" (JP_CD_13 (3)). Obdobně Benedikt XVI. vyjadřuje přání, aby „Evropa vždy dokázala čerpat ze zdrojů své vlastní křesťanské identity" (B_CD_6 (9)). Implicitně je návrat ke křesťanským kořenům patrný ze slov papeže Františka, že Evropa má „znovu objevit své historické dědictví a hloubku svých kořenů" (F_RE_1 (33)).

Protože je církev přesvědčená o nezbytnosti duchovního a náboženského charakteru Evropy, konkrétně o její křesťanské tváři, není překvapující, že tendence popírající přínos náboženství a konkrétně křesťanství, jsou stran církve předmětem **kritiky**: „Marginalizace náboženství, která přispěla a ještě přispívají ke kultuře a humanismu, na něž je Evropa oprávněně hrdá, se mi zároveň zdá být nespravedlností a chybou perspektivy" (JP_CD_14 (2)). Tyto tendence se týkají i evropských „zemí se zakořeněnou křesťanskou tradicí" (JP_CD_3 (8)). Konkrétně jde o nedostatečný prostor náboženským informacím v médiích (JP_CD_3 (8)), v oblasti vzdělávání nejsou doceňovány katolické školy, ve školách zřizovaných vládou je omezována výuka náboženství (JP_CD_3 (8)). Tyto projevy marginalizace náboženství a křesťanství považuje církev za **pošlapávání náboženské svobody**, která „musí být pevným a zásadním bodem evropské civilizace" (S_OBSE_2 (3)), když se Evropa opírá o hodnoty, mezi něž patří lidská práva, a náboženská svoboda je jedním z nich. Je paradoxní, že projevy náboženské diskriminace ve druhé epoše, konkrétně v Asii, mají být podle církve strpěny, ale ve třetí epoše nikoli. Lze tedy říci, že náboženská diskriminace podle církve do třetí epochy nepatří. Boj církve proti náboženské diskriminaci lze shrnout do třech konkrétních kroků. Ač je církev uvádí ve spojitosti s prostorem Evropské unie, lze je vztáhnout na celou Evropu. Zaprvé jde o respektování náboženské svobody (JP_CD_15 (5), B_CD_3 (21)), zadruhé o dialog a konzultace mezi vládami a společenstvími věřících (JP_CD_15 (5)) a zatřetí o respekt právního statutu církví a náboženských společností v jednotlivých členských státech (JP_CD_15 (5), B_CD_3 (21)).

S vědomím, že Evropa má problém s přijetím už svého křesťanského charakteru se církev nepouští na tenký led poukazováním na přínos **katolické víry**. Stran katolicismu v Evropě je církev v korpusu projevů velice opatrná a její výroky dokazující přínos katolické víry pro Evropu jsou uváděny zřídkakdy. Lze říci, že jde o příklad realizace strategie zaobalování specifických církevních zájmů do obecnějších (teze 11). Jedinou zmínku o přínosu katolicismus pro Evropu uvádí papež František, což opět zapadá do jeho profilu odvážnosti (teze 10). Pozitivní roli v rozvoji Evropy připisuje katolíkům, „stovkám mužů a žen – některé z nich katolická církev považuje za svaté – které se po staletí přičiňovaly o rozvoj kontinentu" (F_RE_1 (30)).

Odmítání křesťanského charakteru a projevy náboženské diskriminace považuje církev za jednu z forem, které v konečném důsledku ohrožují Evropu v jejím setrvání ve třetí epoše. Proto církev považuje za nutnost přesvědčit Evropu o tom, že křesťanství jí není na škodu, ale

ku prospěchu, a staví se proti nerespektování náboženské svobody, ač jde o projevy civilizované.

V rozporu s obecným očekáváním je skutečnost, že církev, a to ani papež Benedikt XVI., nevede v Evropě jako celku otevřený boj proti hodnotové krizi jako takové. Jakoby v této rovině církev volila cestu protiřečící zaobalování specifických zájmů do obecnějších (teze 11). Církev brojí proti odmítání křesťanských kořenů a pošlapávání náboženské svobody. Obojí lze považovat za konkrétní a církvi blízké projevy krize hodnot. Ale obecné kritice hodnotové krize se církev překvapivě vyhýbá.

Ani v případě Evropy se církev neodchyluje od důležitosti lidské dimenze (teze 4). Základní jednotky Evropy spatřuje církev v **národech**, na čemž se shodují všichni tři papežové: jde o „společenství národů" (JP_CD_1 (5)), o „Evropu národů" (B_CD_3 (21); JP_RE_1 (6)), o Evropu jako „rodinu národů" (F_EU_1 (24)). Je zajímavé, že Jan Pavel II. i Benedikt XVI. s ohledem na charakter projevů užívají termín národy, italsky „nazioni", nikoli „popoli", tedy obyvatelstva. Zároveň nepoužívají termín „státy", ale užitím termínu „národy" je zdůrazněna kolektivní rovina lidské dimenze. U papeže Benedikta XVI. je tato provázanost explicitní, protože národy i obyvatelstva uvádí zároveň, mluví o „Evropě národů a Evropě obyvatel" (B_CD_3 (21)). Ač církvi není ani v kontextu Evropy cizí termín stát (například JP_CD_5 (7)), je třeba za ním stále vidět lidskou dimenzi, kterou církev obecně preferuje.

Podobně jako u rozdělených národů žijících v první a druhé etapě a v souladu s preferencí unifikace (teze 8) je církev přesvědčena o tom, že i v Evropě národy nemají být rozděleny. Není překvapivé, že církev pozitivně hodnotí sjednocení Německa jako případ národu, který „znovu našel svou vlastní jednotu teritoriální a politickou" (JP_CD_2 (3)).

Pokud jde o **právo národů na sebeurčení,** církev podobně jako u oblastí ostatních epoch s prosazením tohoto práva implicitně souhlasí, jako například v případě rozdělení Československa (JP_CD_4 (8)) nebo v případě vyhlášení nezávislosti Kosova (B_CD_3 (22), B_CD_4 (7), B_CD_5 (10)). Církev touto formou zdůrazňuje aspekty lidské dimenze (teze 4).

V tomto kontextu se církev v případě Evropy věnuje její **jednotě v rozmanitosti**. Lze říci, že je to další z opěrných bodů třetí epochy, protože se jejím prostřednictvím naplňuje cíl unifikace světa (teze 8). Tento termín, který se stal mottem Evropské unie, přejímá papež Jan Pavel II. i František (JP_EU_2 (3), F_EU_1 (24)). Podle Jana Pavla II. má být Evropa sjednoceným kontinentem, „bohatým na velkou kulturní a lidskou rozmanitost" (JP_RE_1 (5)). František upřesňuje, že „jednota neznamená politickou, ekonomickou, kulturní nebo myšlenkovou uniformitu […], [ale] každá autentická jednota žije z bohatství různorodosti, která ji tvoří" (F_EU_1 (24)).

Rozmanitost Evropy tedy spočívá v přítomnosti řady různých národů a církev ji pozitivně hodnotí (JP_5 (5), F_EU_1 (24)), protože představuje bohatství kontinentu (F_RE_1 (1)), „vytváří autentické bohatství" (F_EU_1 (25)) a je spojena s rovností národů či států: všechny státy mají „své hodnotové dědictví, stejnou důstojnost a stejná práva" (JP_CD_5 (7)). Rozmanitost se podle církve přitom týká různých dimenzí. Jednou z nich je velikost národů: v Evropě je „místo pro velké a malé národy" (JP_KBSE_1 (7); JP_CD_5 (7)). Jinou je různost identit a dějin každého z národů, která má být podle církve respektována (JP_CD_9 (2)), a jednotlivých tradicí (F_EU_1 (24)). Další je kulturní rozmanitost (F_RE_1 (1)), která má být zachována (JP_EU_1 (2)), kulturní výměny je třeba podporovat a zároveň respektovat kulturní rozdíly (C_KBSE_1 (13)). Církev také zmiňuje přítomnost různých jazyků (F_RE_1 (1)). Stranou pozornosti církve nezůstává ani lidská rozmanitost (JP_RE_1 (5)), tedy na úrovni jednotlivců (F_EU_1 (24)). František přidává rozmanitost spočívající v náboženských projevech (F_RE_1 (1)).

Papež František, který často vůči Evropě odkládá růžové brýle (teze 10), pojmenovává a varuje před tendencemi, které rozmanitost ohrožují. Podle něj je třeba se „vyhnout tolika

‚globalizujícím manýrům' zastiňujícím skutečnost: andělským purismům, totalitarismům relativismu, fundamentalismům […], intelektualismům" (F_EU_1 (26)), „tlakům multinacionálních, ale neuniverzálních zájmů [snažících se vytvářet] uniformní systémy moci financí" (F_EU_1 (27)).

Z korpusu projevů vyplývá, že podle církve rozmanitost nestojí v protikladu s **jednotou** Evropy, protože Evropa má „schopnost skloubit jednotu a rozmanitost" (JP_CD_15 (5)). Jako reálný příklad zmiňuje Jan Pavel II. to, že „národy, kdysi ostří protivníci a stojící proti sobě ve smrtonosných válkách, se nyní nacházejí v Evropské unii" (JP_CD_17 (7)).

Evropa v mentální mapě církve figuruje tedy jako **jednotná**, jako závdavek unifikovaného světa (teze 8). Církev jednotu Evropy předkládá jako dávno platný princip: „ideál jednoty […] od nepaměti stimuloval život kontinentu" (F_RE_1 (2)). Nejde tedy o něco nového, stačí, aby se Evropa znovu vrátila k „velkému ideálu Evropy sjednocené v míru, kreativní, iniciativní, respektující práva a vědomá si vlastních povinností" (F_EU_1 (18)), k „uznání společných hodnot, které učinily Evropu jednou, nejen geograficky, ale také duchovně" (C_KBSE_1 (13)), aby si Evropa vzala k srdci „‚znovuobnovení společného ducha'" (S_RE_2 (1)). Zároveň v souladu s obecnou tezí církve věnovat neustálou péči pilířům třetí epochy, snažit se je uvádět k ještě větší dokonalosti, a blížit se tak ideálu třetí epochy, se Evropa „musí stále více stávat autentickým společenstvím, které si je vědomo svého osudu" (S_KBSE_1 (7)). A nestačí o jednotné Evropě pouze mluvit, ale je třeba také konat: „Pokud chceme skutečnou jednotu na kontinentu […] musíme vzít v potaz nejen slova, ale i činy" (C_KBSE_1 (12)).

Na základě korpusu projevů jsou pro církev konkrétními projevy konání ve prospěch jednotné Evropy a zároveň jejími nástroji zaprvé **propojení východu a západu**, zadruhé **Evropská unie**[107] a zatřetí **jiné integrační snahy**. Nijak nepřekvapí, že propojení východu a západu je pro církev tématem pouze v době, kdy je aktuální, tedy na počátku 90. let, a pak se vytrácí, zatímco evropskou integrací se církev zabývá napříč zkoumaným korpusem projevů. Tato skutečnost je podpůrným argumentem tvrzení, že církev do mentální mapy promítá aktuální dění (teze 2).

Na začátku 90. let se do mentální mapy církve promítá studenoválečná realita Evropy rozdělené na východ a západ a vize v **propojení východu a západu** založená na tom, že „národy Evropy, východní a západní, [jsou] hluboce propojeny dějinami a kulturou" (JP_RE_2 (2)). Z toho vyplývá, že rozdělení železnou oponou bylo umělé. Jan Pavel II. přebírá Gorbačovovu tezi[108] o „společném domě od východu na západ" (JP_CD_1 (8)), který je třeba „budovat spolu" (JP_CD_1 (9)). Totéž vyplývá z teze o „kontinentu, od východu na západ" (JP_RE_2 (4)).

Za pozornost stojí, že východiskem propojení východu a západu je pro církev východ, nikoli západ: od východu na západ. Tuto dikci lze vysvětlit teologicky. Směr od východu na západ se váže na skutečnost vzkříšení Krista, z něho se odvozuje také situování katolických kostelů: kostel je vždy orientován na východ, tedy presbytář směřuje na východ. Vyskytuje se také ve III. eucharistické modlitbě mše svaté římského ritu: „aby od východu až na západ byla tvému jménu přinášena oběť čistá" (Koncelebrační mešní texty, 2001: 66), i v Matoušově evangeliu v kapitole o konci světa: „Neboť jako blesk vyšlehne od východu a zazáří až na západ, tak to bude i s příchodem Syna člověka" (Mt 24,27; Nový zákon, 2006: 96). Lingvisticky je v italštině směr od východu na západ přirozenější a běžnější než od západu na východ. Biograficky by tato skutečnost byla vysvětlitelná polským původem Jana Pavla II., tedy jeho biografickou afilací k východu. Je paradoxní, že hodnoty demokracie a svobody po skončení studené války, které východ Evropy přijímá, přicházejí ze západu, proto se jeví na místě spíše směr od západu na východ. Směr ze západu na východ pak vyplývá i z následující

[107] Pro zjednodušení text operuje pouze s Evropskou unií, nerozlišuje Evropská společenství, ze kterých v roce 1993 vznikla.
[108] Gorbačov (1987).

nadřazenosti západní Evropy vůči východní, ve smyslu vzoru západu pro východ. Zde lze tedy spatřovat určité vnitřní pnutí, které církev předkládá: společný dům se má budovat od východu na západ, ale západ je pro východ určující, nikoli opačně.

Vizí církve, která se odráží v mentální mapě, je propojení východu a západu Evropy. Západní Evropa do Evropy již patří. Západní Evropany Jan Pavel II. nazývá „veteráni", zatímco obyvatele střední a východní Evropy „nově příchozími"[109] (JP_CD_1 (9)). Toto označení vychází ze skutečnosti, že západní Evropa již dosáhla demokracie, respektu lidských práv a svobod a dalších hodnot (JP_CD_2 (3)), tedy znaků třetí epochy. Západní Evropané jsou vyzýváni k pomoci „nově příchozím" (teze 3): mají „pomáhat svým bratřím a sestrám ve střední a východní [Evropě], aby se znovu plně ujali místa, které jim patří v dnešní a budoucí Evropě" (JP_CD_1 (9)). Jan Pavel II. upozorňuje, že země západní Evropy nemají pomáhat s nadřazeností, ale mají mít „určité pochopení k partnerům, kteří bohužel byli nuceni po více než půl století snášet omezení systému, v nichž kreativita a iniciativnost byly považovány za podvratné" (JP_CD_2 (3)). Je paradoxní, že ale tentýž papež dává **nadřazenost západní Evropy** východní Evropě pocítit slovy o zbytku kontinentu: „[Z]ápadní Evropa musí pokračovat v posilování kontaktů a zvyšování gest solidarity a otevřenosti vůči zbytku kontinentu" (JP_CD_4 (5)). Přes původně dobře míněnou snahu církve o propojení západu a východu na základě rovnosti se nakonec církev v konečném důsledku přidává k západnímu klišé, kdy spíše než o rovné propojení jde o připojení druhořadého východu k západu přijetím hodnot, které již v západní Evropě jsou platné. Do kontextu druhořadosti východu zapadá i skutečnost, že přínos nezápadní části Evropy západní Evropě církev netematizuje. Propojení východu a západu Evropy nakonec nevyznívá tak, že by se odehrávalo na bázi univerzality a rovnosti (teze 5).

Propojení východu a západu Evropy s ne příliš šťastným interpretačním koncem církev přetavuje do širšího rámce **integrace** Evropy, a to do jejího horizontálního rozměru. Jan Pavel II. totiž předkládá Evropu „sjednocenou a rozšířenou" (JP_CD_15 (5)). Odlišuje tak ve shodě s obecným diskurzem dvojí rozměr sjednocování Evropy: vertikální, tedy prohlubování jednoty, a horizontální, tedy rozšiřování.

Z označení integrace za „vznešený komunitární projekt" (JP_CD_5 (6)) vyplývá, že církev sjednocování Evropy hodnotí **pozitivně**, což není jinak překvapující, když církev unifikaci světa považuje za cíl svého působení. Evropský integrační projekt je tak dílčím krokem na této cestě. Jan Pavel II. poukazuje na dlouhodobý charakter podpory sjednocování Evropy stran již svých předchůdců (JP_EU_1 (1)), i na podporu stran Svatého stolce jako takového (L_RE_1 (10)): „Svatý stolec podporoval formování Evropské unie" (JP_EU_3 (2)). A, jak lze očekávat, sám vyjadřuje „podporu uskutečňování velkého projektu sbližování a spolupráce mezi státy a národy Evropy" (JP_EU_1 (1)): „pokračující unifikace Evropy [patří k] důvodům uspokojení" (JP_CD_14 (2)), „o proces sjednocování Evropy […] má katolická církev velký zájem" (E_RE_1 (3)), je potřeba budovat „vztahy přátelství a bratrství" (B_CD_3 (21)). Stejnou linii zastává i papež Benedikt XVI., když ujišťuje, že integraci „bude Svatý stolec nadále sledovat s respektem a vlídnou pozorností" (B_CD_6 (9)). Sérii opěvné ódy na evropskou integraci narušuje papež **František**, který se v jednotlivých integračních aspektech nezdráhá **kritiky** (teze 10). Příkladem je institucionální stránka integrace, kterou Jan Pavel II. pozitivně prezentuje, protože „evropské instituce a prohloubení evropského konceptu" zajistí větší stabilitu (JP_CD_8 (3)), ale papež František naopak podrobuje instituce kritice, protože jsou „považované za vzdálené […] senzibility jednotlivých národů" (F_EU_1 (15)). A vzdálenost sama o sobě je pro církev ta nepreferovaná varianta z dvojice blízký versus vzdálený.

Mezi důvody, které církev ve zkoumaném korpusu projevů vedou k obecně pozitivnímu postoji k evropské integraci, patří jednak skutečnost, že integrace není proces nijak vnucený

[109] V italském originálu „nuovi arrivati", v anglickém překladu „the newly arrived".

zvnějšku, že v Evropě existuje **vůle** k sjednocování: „V Evropě, po pádu zdí rozdělení a nepochopení, roste přání lépe se poznat a touha po vzájemném porozumění a spolupráci“ (JP_4 (7)). A tato vůle je provázena konkrétními kroky. Integrace Evropy není jen projektem na papíře, ale již se realizuje, neboť Evropa „je na cestě ke své jednotě“ (JP_CD_3 (5), JP_CD_11 (6)). Nikterak překvapivý není též důvod, že integrace **obecně prospívá** Evropě, protože „Evropa si stále více uvědomuje dimenze evropského obecného dobra“ (JP_EU_1 (3)). Konkrétně považuje církev integraci za **nástroj zachování míru**: sjednocování je „možná poprvé hluboká transformace Evropy, která není výsledkem války“ (JP_CD_2 (3)), „díky společným strukturám a trvalým mechanismům koordinované činnosti, bude život pro větší část Evropy harmoničtější“ (JP_CD_4 (8)). Církev na integraci oceňuje též to, že se rozvíjí „nová **solidarita** mezi evropskými národy“ (JP_RE_1 (5)). Papež František mluví o potřebě „vybudovat Evropu v duchu vzájemné služby“ (F_RE_1 (2)), „dát [zvláštnosti každého] do služeb všech“ (F_EU_1 (25)). Podobně jako spolupráci a integrační snahy, které církev podporuje, lze výzvy k solidaritě považovat za cestu k unifikaci světa (teze 8).

Jak je ve shodě s důrazem na humanistické rysy (teze 4) církvi vlastní, klade v integrační otázce **důležitost na lidskou dimenzi**, aby „evropští občané chápali Evropu jako ‚svůj společný domov‘“ (L_RE_1 (7)), aby Evropská unie byla „prostorem svobody, bezpečí a spravedlnosti, ve kterém se všichni cítí doma“ (JP_EU_2 (2)). V tomto kontextu se Jan Pavel II. ztotožňuje s Jeanem Monnetem a jeho tezí, že „[n]evytváříme koalice států, ale sjednocujeme lidi“ (JP_CD_8 (3)). A církev považuje integraci za „nejlepší zajištění […] dobra [unijních] […] občanů“ (JP_EU_1 (2)). V kolektivním rozměru lidské dimenze jde i v kontextu evropské integrace církvi o národy. V souladu s tím, že církev podporuje jednotu v rozmanitosti, zastává postoj, že evropská integrace nemá být superstátem, ve kterém by se jednotlivé národy rozpustily. Národy mají být zachovány, protože „každý národ přispěl k […] rozkvětu [hodnot]“ (JP_CD_9 (2)), které se mají sdílet. A nijak nepřekvapí, že ty **národy**, které jsou sjednocené v Evropské unie, jsou pozitivně prezentovány (JP_CD_17 (7)). Dosti laciné je zdůvodnění, proč církev pozitivně hodnotí princip **subsidiarity** (F_EU_1 (25)), který se v rámci Unie aplikuje. Jde o prostý argument, že subsidiarita je „jeden z pilířů celého sociálního učení církve“ (JP_EU_1 (3)). Řečeno jinými slovy, to, co je dobré pro církev, je dobré i pro ostatní, z čehož lze vyvodit určitou nadřazenost církve (teze 7).

Shodně jako u Evropy jako celku aplikuje církev u evropské integrace jak spiritualizaci, tak religionizaci (teze 11). Církev je přesvědčena, že základem sjednocování jsou, případně mají být, „**hodnoty**, které mají [evropské národy] společné (E_OBSE_1 (2)), jak uvádí Jan Pavel II.: je třeba „blíže spojovat evropské národy na základě dědictví společných hodnot“ (JP_RE_1 (1)), „garantovat hodnoty a principy […], které tvoří […] společné dědictví [unijních občanů]“ (JP_EU_1 (2)). Jde o „sdílení dědictví hodnot, každý národ [přitom] přispěl k jejich rozkvětu“ (JP_CD_9 (2)). Neotřelá je teze papeže Benedikta XVI. Ten spojuje sjednocování na základě hodnot s obyvatelností: „evropský dům […] [bude] obyvatelný, pokud bude postaven na solidním kulturním a morálním základu společných hodnot, které odvozujeme z našich dějin a našich tradic“ (B_CD_4 (7)). Papež Benedikt XVI. tím posouvá tezi Jana Pavla II. o krok dál (teze 10). Dle Jana Pavla II. integrace musí být založena na hodnotách, a pokud nebude mít hodnoty jako základy, tak vlastně ani nevznikne. Dle Benedikta XVI. integrace vzniknout může, ale nebude v ní život, evropský dům nebude obyvatelný (B_CD_4 (7)), pokud nebude stát na hodnotách, pokud jejími základy nebudou hodnoty.

Je zajímavé, jak církev dokáže spiritualizovat i ekonomický rozměr integrace. Ten podle ní přispívá k většímu uvědomění si sdílených hodnot, protože jednotným trhem jsou si mnozí Evropané vědomi, že „tvoří jednu rodinu sdílením hodnot, které vycházejí z jejich nedávné i vzdálenější historie“ (JP_CD_4 (8)). Ekonomické integraci proto podle církve nesmějí chybět hodnoty, sjednocení nemá být jen na základě „ekonomiky a obchodu“ (JP_CD_4 (8)), ač obojí církev pozitivně hodnotí (JP_CD_14 (2), JP_CD_9 (2), JP_CD_10 (2)).

Není překvapivé, že jsou to morální a duchovní, respektive **náboženské** hodnoty, které církev v integračním konceptu zdůrazňuje (teze 11). Náboženský rozměr totiž církev navíc považuje za faktor jednoty Evropy. Protože „náboženské a morální hodnoty jsou společným dědictvím všech evropských národů“ (JP_RE_2 (2)), nebrání podle církve nic tomu, aby byly základem jednotné Evropy, jsou to „základy společného evropského domu“ (JP_KBSE_1 (7)). Jan Pavel II. tvrdí, že morální a duchovní hodnoty „musí být [...] základem, na kterém je třeba nadále budovat evropský projekt“ (JP_RE_1 (2)).

Na rozdíl od svého předchůdce papež Benedikt XVI. pak tyto obecné morální a duchovní či náboženské hodnoty zužuje na hodnoty **křesťanské** a na posílení argumentace si bere na pomoc otce zakladatele evropského projektu, pro něž „byla křesťanská vize člověka skutečnou inspirující silou“ (B_CD_8 (9)). Vytvoření „evropského domu [je možné], pokud nebudou negovány vlastní křesťanské kořeny“ (B_CD_4 (7)). Jan Pavel II. křesťanský aspekt v otázce integrace neuvádí obecně, ale pouze v konkrétním případě, když vyjadřuje smutek nad tím, že křesťanské komunity nebyly přizvány k diskuzi nad unijní ústavou (JP_CD_14 (2)). V té spojitosti totiž Svatý stolec spolu s křesťanskými církvemi usiloval, aby v unijní ústavě byl „odkaz na církve a náboženské instituce“ (JP_CD_15 (5)). Papež František tematizuje křesťanství v souvislosti ujištěním, že křesťanství „nepředstavuje ohrožení laickosti států ani nezávislosti unijních institucí, ale obohacení“ (F_EU_1 (21)).

Tezí, že „náboženství mají zvláště co přispět k budování Evropy a představují kvas pro uskutečnění užší jednoty mezi národy“ (JP_RE_1 (6)), si církev připravuje půdu sama pro sebe: „**katolická** církev může a chce významným způsobem přispívat k sjednocení Evropy“ (B_CD_4 (7)). Není překvapující, že papež Benedikt XVI. pak v této souvislosti pozitivně hodnotí Lisabonskou smlouvu, podle které „Evropská unie bude udržovat s církvemi ‚otevřený, transparentní a pravidelný‘ dialog“ (B_CD_6 (9)). Totéž platí ze strany Svatého stolce a katolické církve: prostřednictvím Rady evropských biskupských konferencí chce udržovat „plodný, otevřený a transparentní dialog s institucemi EU“ (F_EU_1 (22)). Touto formou tak církev poukazuje na svou přínosnou roli ve spojitosti s Evropskou unií (teze 7).

V souladu s obecnou tezí církve o unifikaci světa není překvapivé, že si církev přála, aby jednota dosažená v Evropské unii byla stvrzena **ústavní smlouvou** (JP_CD_17 (7)). Papež Benedikt XVI. s vizí přijetí ústavní smlouvy spojoval zahájení budování „evropského domu“: „Tato etapa zahájí proces vytváření ‚evropského domu‘“ (B_CD_4 (7)). Náklonnost církve vůči ústavní smlouvě v sobě skrývá určité napětí. Smlouva by na jednu stranu sice ještě ve větší míře stvrzovala a posilovala dílčí unifikaci světa realizující se v Evropě, na druhou stranu by bylo možné ji vykládat jako krok k formování určitého superstátu, což by mohlo znamenat počínání v rozporu s jednotou v rozmanitosti, kterou církev v Evropě deklaruje.

Pokud jde o horizontální rozměr sjednocování Evropy, tedy **rozšiřování EU**, církev mu je jednoznačně nakloněna (JP_CD_14 (2), JP_CD_17 (7)). Lze říci, že v tomto rozměru církev spatřuje naplnění úsilí o propojení východu a západu z počátku 90. let. Jan Pavel II. svou náklonnost rozšiřování vyjadřuje slovy: „S uspokojením pozoruji, že Unie chce přijmout nové členské státy“ (JP_EU_1 (2)). Je zajímavé, že stran rozšiřování EU církev přebírá obvyklou terminologii rozšiřování na východ (JP_CD_9 (2), JP_CD_10 (2)). Na rozdíl od deklarovaného propojování Evropy od východu na západ v období krátce po skončení studené války, i církev v případě rozšiřování EU mění směr: výchozím bodem je západ, ke kterému se východ připojuje. Je zvláštní, že rozšiřování EU tematizuje církev obecně, bez zmínky konkrétních zemí. Toto pravidlo prolamuje pouze jednou papež Benedikt XVI. s implicitně pozitivně hodnoceným vstupem Bulharska a Rumunska do Evropské unie (B_CD_3 (21)).

Z korpusu projevů jako třetí skupina nástrojů v úsilí o jednotnou Evropu vyplývají **jiné integrační snahy**. Církev sem řadí Radu Evropy, jejíž nové členské státy jí dodaly „širší rozhled a větší odhodlání usilovat o jednotu Evropy“ (S_RE_2 (1)). „[D]alší státy budou

schopny vstoupit do Rady [Evropy], a tak se zajistí, že Evropa se skutečně stane společným domovem pro všechny národy kontinentu“ (S_RE_2 (6)).

Je zajímavé, že v oblastech žijících ve druhé epoše církev ve spojitosti s integrací mluví o regionální identitě, jako například u Asie (JP_CD_3 (10)). Vzhledem k tomu, že Evropa dosáhla již vysokého stupně integrace, bylo by nasnadě, že je zde také určitá **evropská identita**. Ta však pro církev v případě Evropy není velkým tématem. Zdá se, že zřejmě v souvislosti s jednotou v rozmanitosti, evropská identita podle církve chybí. Zmiňuje ji kardinál Sodano (S_RE_2 (2)), ale nijak ji nespecifikuje. Je to až papež František (teze 10), který se jí více věnuje, ale zároveň blíže nedefinuje. Její důležitost obecně spatřuje pravděpodobně v kontextu klesajícího eurocentrismu v globalizovanějším světě. František vidí, že pokud Evropa má hrát důležitou roli, takovou identitu bude potřebovat, musí vědět, kým je. V jakém směru je konkrétně evropská identita důležitá František uvádí: zaprvé je významná pro „vztahy s blízkými zeměmi“, zvláště středozemskými (F_EU_1 (33)), zadruhé pro dialog se zeměmi, které chtějí vstoupit do EU, zvláště z oblasti Balkánského poloostrova (F_EU_1 (33)), tedy pro rozšíření, a zatřetí pro přijetí uprchlíků (F_EU_1 (32)), kdy je třeba „zároveň chránit práva evropských občanů a garantovat přijetí migrantů“ (F_EU_1 (32)). Z této konkretizované trojice vyplývá, že evropská identita je nezbytná pro vnější vztahy, aby pro ty, kteří stojí vně Evropy, byla Evropa čitelná. Je zajímavé, že „chránit a dát růst evropské identitě“ dává František za úkol členům Evropského parlamentu (F_EU_1 (34)).

Evropskou identitu jako dle Františka podstatný aspekt čitelnosti Evropy zvnějšku lze uvést do souvislosti s **otevřeností** Evropy, kterou jí vtiskuje Jan Pavel II. jako další z „pilířů Evropy“ (S_KBSE_1 (7)): „‚Evropa‘ znamená ‚otevřenost‘“ (JP_KBSE_1 (2)). Církev považuje otevřenost Evropy za charakteristiku, o kterou se má Evropa kontinuálně snažit, jde tedy zároveň o určitou vizi. Evropa má ztělesňovat „společný dům od východu na západ, přístupný všem a otevřený vůči světu“ (JP_CD_1 (8)). Jan Pavel II. tuto otevřenost konkretizuje. Jedná se zaprvé o otevřenost ke **spolupráci** s ostatními částmi světa, přičemž ji Jan Pavel II. lokalizuje pouze do Středozemí (JP_CD_7 (4)) a v rámci KBSE (JP_KBSE_1 (2)). Druhou konkrétní formou otevřenosti je zájem o ostatní části světa a **solidarita** s nimi: „Evropa se nemůže zabývat jen sama sebou. Musí se obrátit s rozhodností vůči zbytku světa, zvláště vůči zemím v nedostatku a zkoušeným“ (JP_CD_2 (3)), Evropa má „povinnost solidarity vůči ostatním částem světa, které zakoušejí urgentní nouzi“ (C_KBSE_1 (12)), „[k]éž je [Evropa] velkorysá k těm – jednotlivcům nebo národům – kteří tlučou na její dveře“ (JP_CD_13 (3)).

Otevřenost vtiskuje Jan Pavel II. také Evropské unii. Evropská unie přijímá „postoj otevřenosti a flexibility“ (JP_EU_1 (2)). Jako důkaz její neuzavřenosti uvádí „dialog se zeměmi středozemského prostoru“ (JP_EU_2 (2)). Na rozdíl od Evropy jako takové, kde její horizont podle Jana Pavla II. končí ve Středozemí a oblastech KBSE/OBSE, má obzor Evropské unie být širší: „[M]usí být otevřená také vůči jiným státům kontinentu, které chtějí s Evropskou unií spolupracovat tak, aby spolupráce byla co možná nejširší“ (JP_EU_1 (3)). Jako kdyby Unii Jan Pavel II. předával žezlo emisaře Evropy jako takové: jako vizi předkládá, aby Evropská unie působila „aktivně na mezinárodním poli ve prospěch míru mezi národy […] [a nabídla] „velkorysou pomoc pro rozvoj nejpotřebnějších národů jiných kontinentů“ (JP_EU_3 (3)).

Je zajímavé, že otevřenost Evropy je pro církev tématem především na začátku 90. let, tedy pro Jana Pavla II., pak se vytrácí. Přes otázku evropské identity se k ní implicitně vrací až papež František. Papež Benedikta XVI. otevřenost Evropy vůbec netematizuje, může to být z důvodu hodnotové krize. Tuto domněnku by bylo možné parafrázovat následovně: nechť se Evropa nejprve vypořádá se svou vnitřní hodnotovou krizí a takto očištěna se může otevřít světu; jinak by se spolu s její otevřeností šířil i mor hodnotové krize, k čemuž dochází v Africe (B_CD_3 (6)). Otevřenost Evropy není aktuálně tématem ani pro papeže Františka. Podobně jako u papeže Benedikta XVI. by bylo možné důvod spatřovat ve Františkovu obrazu Evropy-babičky. Momentálně jako babička nemá Evropa světu co nabídnout. Až se s tímto stavem vypořádá, až se Evropa slovy papeže Františka zamyslí a zodpoví si otázku, „zda je ještě

schopna […] otevřít své poklady celému lidstvu“ (F_RE_1 (16)), nechť je otevře, nechť je otevřená světu, protože mu v takovém okamžiku snad bude schopna co nabídnout.

Církev je přesvědčena, že Evropa sice žije ve třetí epoše, ale že má před sebou ještě cestu, aby dosáhla nebo se přiblížila ideálu třetí epochy v co největší možné míře. Církev tedy má i v Evropě stále své uplatnění (teze 5). Jedním jejím velkým polem působnosti je **hodnotová krize**, jakkoli ji jako takovou představitelé církve přecházejí v drtivé většině mlčením, až na jeden projev papeže Benedikta XVI. (B_CD_7) a rovněž jeden projev papeže Františka (F_EU_1), věnují se ovšem jejím konkrétním symptomům (teze 11): lokálním konfliktům, odmítání přijetí svých křesťanských kořenů církev a náboženské diskriminaci.

Náboženskou diskriminaci jako projev nerespektování náboženské svobody zahrnuje církev ve zkoumaném korpusu projevů do širšího kontextu **lidských práv** (teze 11). Církev tvrdí, že v Evropě nejsou dostatečně respektována lidská práva. Stále více se totiž mluví o lidských právech, ale „odmítá se to nejzákladnější z těchto práv, a to právo na život“ (JP_RE_2 (3)). A Evropa se právě má točit „kolem posvátnosti lidské osoby a nezcizitelných hodnot“ (F_EU_1 (36)). Není překvapující, že církev usiluje o odstranění tohoto negativního rysu Evropy výzvou k většímu respektování lidských práv v Evropě (JP_RE_2 (3)). Příkladem je požadavek respektu „nejzákladnějšího práva, a to na život každé osoby […] v celém evropském prostoru, a aby byl zrušen trest smrti“ (JP_RE_1 (4)), potřeba „zapsat mezi své nejvyšší ideály ochranu života, respektování druhého, vzájemnou pomoc a bratrství bez vyloučení“ (JP_EU_1 (5)) a přání, aby „základní hodnoty, které jsou základem lidské důstojnosti, byly plně chráněny“ (B_CD_3 (21)).

Nedostatečné respektování lidských práv, a zvláště práva na život, je podle papeže Františka důsledkem chybějící „autentické antropologické orientace“ Evropy (F_EU_1 (16)): místo, aby **člověk** byl **středem pozornosti** (teze 4) dochází k „absolutizaci techniky“ (F_EU_1 (17)). Jak lze v tomto kontextu očekávat (teze 10), je to papež František, který do mentální Evropy zasazuje **migranty**. Implicitně říká, jak se má Evropa zachovat: mluví o řadě výzev „počínaje přijetím migrantů“ (F_RE_1 (29)). Nemluví o otázce migrantů, ale o „přijetí migrantů“, Evropa je má tedy přijmout. Otázku přijetí migrantů zasazuje papež František do širšího rámce lhostejnosti a tím se dostává k ojedinělé kritice hodnotové krize jako takové: Evropu svírají „egoistické styly života […] často lhostejné vůči okolnímu světu“ (F_EU_1 (16)). S tím souvisí osamělost, která je „vlastní těm, kteří jsou zbaveni vztahů“ (F_EU_1 (14)). Nijak překvapivá není tematizace přílišného materialismu Evropy stran papeže Františka: Evropu sužuje „již neúnosný přebytek“ (F_EU_1 (16)) a „kultura odhazování a vyhroceného konzumismu“ (F_EU_1 (17)). Je až pozastavení hodné, že církev vůbec nevyzdvihuje ekonomickou vyspělost Evropy, kterou přitom u oblastí druhé epochy vyzdvihuje. Naopak dává ekonomické rozvinutosti v případě Evropy pouze negativní nádech. Na rozdíl od svého nástupce udržuje papež Benedikt XVI. svou ojedinělou kritiku hodnotové krize v Evropě v religiózních a spirituálních intencích: jako konkrétní projev hodnotové krize v Evropě uvádí případ některých evropských zemí, kde se v rámci předmětů sexuální a občanské výchovy předávají myšlenky neutrality pohlaví „protiřečící víře a čistému rozumu“ (B_CD_7 (14)). Jak Františkova, tak Benediktova vzácná kritika hodnotové krize má společného jmenovatele: jakoby se Evropa až nezdravým způsobem zabývala člověkem, až se tato přílišná pozornost stává zvráceností. V případě Františka jde o to, že se člověk tak zaobírá sám sebou a svým blahem, že bližního vůbec nevidí. V případě Benedikta XVI. se člověk tak intenzivně zaobírá přirozenou podstatou člověka, že ji v konečném důsledku zpochybňuje.

Církev, počínaje již Janem Pavlem II., ukazuje Evropě cestu z fenoménů spojovaných s hodnotovou krizí. Jak by bylo možné očekávat, je jím návrat ke spirituální dimenzi, Evropa se má stát znovu duchovní. V tomto doporučení k návratu ke spiritualizaci lze hledat platnost zaobalování specifických církevních zájmů do obecněji formulovaných (teze 11). Podle Jana Pavla II. „Evropa musí především znovu získat svou duši, aby se obnovila v oblasti života občanského, morálního a duchovního“ (JP_NATO_1 (2)). Obdobný obsah má Františkova vize „Evropy, která kontempluje nebe“ (F_EU_1 (36)). Je zajímavé, že roli v řešení hodnotové

krize připisuje Benedikt XVI. explicitně církvi: „[C]írkev podněcuje k překonání egoistické a technokratické mentality a k podpoře obecného dobra a respektu nejslabších osob, počínaje nenarozenými“ (B_9 (6)). Explicitní zdůrazňování role církve se jeví jako jedno z Benediktových specifik (teze 10).

Druhým velkým polem působnosti církve ve snaze posouvat Evropu k ideálu třetí epochy je stálá péče o jednotu Evropy. Církev varuje Evropu před **rozdělením**, které ohrožuje dosažení církví sledované unifikace světa (teze 8). V kontrastu s rozdělením železnou oponou ho Jan Pavel II. označuje za „**novou dualitu**“ (JP_CD_2 (3)). Má podle něj následující podoby: zaprvé „Evropa bohatých“ a „Evropa chudých“ (JP_CD_2 (3)), kdy slovy kardinála Casaroliho „Evropa prosperuje jen pro některé, zatímco osud mnoha lidí je nejistý (C_KBSE_1 (10)). Jinými slovy jde o diskrepanci mezi „moderními a zaostalými regiony“ (JP_CD_2 (3)). Druhou formou duality je pnutí mezi integrací a fragmentací (JP_CD_5 (6)). Třetí dualitou, která vyplývá z korpusu projevů, je Evropa „rozpolcená mezi nadějí a strachem“ (S_KBSE_1 (7)).

První dualita znamená krok Evropy zpět ke druhé epoše, která je charakterizována kontrastem mezi bohatými a chudými. To ale církev nechce dopustit, a proto řešení první podoby duality spatřuje v „evropské solidaritě“ (JP_CD_2 (3)), tedy v solidaritě uvnitř Evropy. Je potřeba větší solidarity všech, úkoly se „týkají všech Evropanů“ (JP_CD_3 (7)), je potřeba projevovat „starostlivost a solidaritu vůči nejchudším a nejmenším“ (B_CD_3 (21)). Solidaritu považuje církev za fatální pro Evropu. Jan Pavel II. to vyjadřuje slovy: „Buď se Evropané zachrání spolu, nebo spolu zahynou“ (JP_CD_3 (7)). Benedikt XVI. říká: „Některé země samy půjdou možná rychleji, ale spolu všichni dojdou určitě dále!“ (B_CD_9 (12)).

Druhá dualita spočívá v „procesech rozpadu a dezintegrace na jedné straně a asociace a integrace na druhé straně“ (S_KBSE_1 (3)). Realitou je podle církve Evropa „bojující mezi integrací a fragmentací“ (JP_CD_5 (6)). Jednou z podob této duality je fragmentace či partikularismus nesený „nejprimitivnějším rasismem a nacionalismem“ (JP_CD_5 (6)). Před fragmentací Jan Pavel II. na počátku 90. let varuje s tím, že se znovu mohou objevit staletá rivalství, znovu se mohou vznítit konflikty mezi etnickými menšinami, zostřit nacionalismy (JP_CD_1 (5)). Později se to, před čím varoval, již realizuje: „Evropa, rozpolcená mezi integrací a pokušením k nacionalistické a etnické dezintegraci, vskutku zažívá bolestnou transformaci“ (JP_CD_4 (5)). Jako argument výzvy k bdělosti užívá Jan Pavel II. krizi na Balkánu, kde přetrvávají „etnická napětí, vyostřené nacionalismy, netolerance nejrůznějšího druhu“ (JP_CD_8 (3)). Nedostatečnost společného postupu v komplikovaných otázkách tematizuje v užším kontextu Evropské unie i papež František: „Chybějící vzájemná podpora uvnitř Evropské unie vytváří riziko podnícení partikularistických řešení problému“ (F_EU_1 (32)). Jak lze očekávat, konkrétně mu jde například o společný postup v otázce migrace: „[J]e třeba společně čelit migrační otázce“ (F_EU_1 (32)).

Určitou vtíravou, a ne příliš viditelnou podobou druhé duality je blíže nespecifikovaná „rostoucí marginalizace části evropských národů“ (S_RE_2 (3)). Přitom ale podle církve není v zájmu nikoho ani míru, aby „se jedna část Evropy cítila opuštěná druhou [částí]“ (C_KBSE_1 (12)). Tato dualita souvisí s církví požadovanou **rovností**. A to nejen s tou, že silnější národy nemohou utlačovat slabší (JP_CD_1 (6)), ale také s tou, že všichni se mají „cítit bezpečně ve svém vlastním osudu, mohou jít svým rytmem, cítit se respektováni ve své vlastní specifičnosti a naleznou své místo ve společenství [evropských národů]“ (JP_CD_3 (7)). Ideál, který církev předkládá je Evropa, která je „osudovým společenstvím, autentickým ‚evropským společenstvím‘, […] [ve kterém] se všichni považují za partnery rovné“ (JP_CD_10 (2)) a spolupracující než pouze žijící vedle sebe (JP_CD_8 (3)). Tento požadavek rovnosti na evropském kontinentu zapadá do obecného principu rovnosti, který je v mentální mapě církve patrný (teze 5).

Je zajímavé, že o třetí dualitě Evropy, tedy „rozpolcenosti mezi nadějí a strachem“ (S_KBSE_1 (7)) mluví již na začátku 90. let kardinál Sodano. Pak na ni ale církev jakoby

zapomíná. Otevřeně se k ní vrací až papež František, a to zvláště k její druhé části, tedy strachu: Evropa je svázaná strachem z novot, které přicházejí z jiných kontinentů (F_RE_1 (14)), na okolí se dívá s distancovaností, nedůvěrou a někdy podezřením (F_EU_1 (3)). František Evropě ale zároveň chce dodat naději, aby překonala „všechen strach" (F_EU_1 (5)), nebála se nových výzev, mezi něž patří i otázka migrantů (F_RE_1 (29)).

Je velmi zajímavé, že ve zkoumaném korpusu projevů lze vysledovat vývoj **geopolitické představy církve o Evropě**. To, že obdobné nelze vysledovat u oblastí žijících v ostatních epochách, poukazuje na dobrou znalost, kterou církev o Evropě má, protože v ní sama žije (teze 9). Papež Jan Pavel II. a Benedikt XVI. operují s modelem **domu**. Prvním nejstarším domem je „společný dům", který je spojen s propojováním východu a západu a do mentální mapy ho zakresluje Jan Pavel II. (JP_CD_1 (8)). Druhým domem je „společný evropský dům", který předkládá také Jan Pavel II. (JP_KBSE_1 (7)). Na základě zdůraznění, že se jedná o evropský dům, lze říci, že tento dům je menší než předchozí „společný dům". Třetím domem je „evropský dům", tedy dům Evropské unie postavený na základech ústavní smlouvy a obyvatelný tehdy, pokud bude postaven na společných hodnotách, přičemž v nich nebudou negovány vlastní křesťanské hodnoty. Do mentální mapy ho zakresluje papež Benedikt XVI. (B_CD_4 (7)). Vzhledem k tomu, že ústavní smlouva přijata nebyla, nebylo možné jej vůbec postavit, natož se zajímat o jeho obyvatelnost.

Naprosto odlišná je geopolitická vize, kterou předkládá papež František (teze 10). Překvapivá je i ta skutečnost, že ji prezentuje právě on. František nestaví žádný dům, ale mluví o vizi **multipolární** Evropy (F_RE_1 (20)).[110] Evropa se podle něj nemá pohybovat na základě historie v intencích bipolarity nebo tripolarity (historický koncept: Řím – Byzanc – Moskva), což by vedlo k „budoucí utopii", ale je třeba, aby se Evropa stala multipolární (F_RE_1 (20)). Evropa má být jako polyedr. Ten František definuje jako „harmonickou jednotu, [která] koneckonců zachovává zvláštnosti každé ze stran, […] [je to] konstruktivní harmonie zbavená hegemonie" (F_RE_1 (22)). Lze říci, že tato Františkova geopolitická představa polyedru obsahově odpovídá **jednotě v rozmanitosti**. Cestou realizace multipolární Evropy či evropského polyedru je podle Františka **trasversalita**, tedy dialog (F_RE_1 (23)). Trasversalita je „otevřená, respektující a obohacující výměna názorů mezi lidmi a skupinami různého původu, etnika, jazyka a vyznání v duchu pochopení a vzájemného respektu" (F_RE_1 (25)). Trasversalita je důležitá v „současném multikulturním prostředí [pro propojení] evropské identity, která se po staletí formovala, a rozměrů, které pocházejí od jiných národů, které se dnes vydávají směrem k [evropskému] kontinentu" (F_RE_1 (26)). František předkládá vizi „Evropy vedoucí dialog. [Jde o] „trasversalitu názorů a úvah, [která] je ku prospěchu národů harmonicky sjednocených" (F_RE_1 (23)). Není to dialog „uvnitř uzavřených skupin" (F_RE_1 (24)), ale také mezigenerační (F_RE_1 (23)) a mezikulturní, včetně jeho rozměru náboženského (F_RE_1 (25)). Křesťanství v trasversalitě má tu roli, že nabízí „správný vztah mezi náboženstvím a společností" (F_RE_1 (27)). Roli katolické církve pak František spatřuje ve spolupráci s Radou Evropy prostřednictvím Rady Evropských biskupských konferencí (F_RE_1 (28)).

Je zajímavé, že domy, které papežové zakreslují do mentální mapy, se postupem času zmenšují. Jan Pavel II. staví společný dům, který spojuje s propojováním východu a západu. Společný evropský dům se týká už jen Evropy jako takové. Papež Benedikt XVI. tento dům omezuje na Evropskou unii. Tento fakt odpovídá tomu, že Benedikt XVI. méně tematizuje Evropu jako takovou, zřejmě pro zmíněné stižení hodnotovou krizí, ale Evropskou unii podporuje. Paradoxní je, že i Evropská unie jakožto součást Evropy je stižena hodnotovou krizí. Možným vysvětlením, proč Benedikt XVI. více tíhne k Evropské unii, by bylo, že jde o institucionalizovanou formu, a Benedikt XVI. se jim nebrání (teze 10), ve které lze změny prosadit spíše než v Evropě obecně. Navíc je integrace i německým projektem. Papež

[110] Ve zkoumaném korpusu projevů se tento koncept objevuje pouze v jednom Františkově projevu, a to F_RE_1.

František se pak svou geopolitickou vizí multipolární Evropy vrací zpět na úroveň Evropy jako takové.

Pokud jde o jednotlivé části Evropy, jejich tematizace jednoznačně dokládá skutečnost, že církev do své mentální mapy promítá aktuální dění ve světě (teze 2). Západní Evropa a střední a východní Evropa jsou tématem na počátku 90. let, pak z mentální mapy církve mizí. Balkánský poloostrov, Kosovo, Ukrajina, Turecko a do určité míry Itálie do ní pronikají, jsou-li dějištěm událostí, k nimž se obrací obecně zrak celého světa.

Jak lze očekávat, církev **západní Evropu** označuje za **málo duchovní**: trpí „určitým nedostatkem ideálů" (JP_CD_2 (3)). Tato skutečnost souvisí podle církve s potlačováním **náboženské dimenze**. Západní Evropě chybí „jakýkoli morální transcendentní odkaz" (JP_CD_1 (9)), náboženství je odsouzeno do kulturní oblasti, obtížně získává prostor na veřejnosti (JP_CD_10 (4)). To, že se západní Evropa málo opírá o duchovní a náboženskou základnu, souvisí s **hodnotovou krizí** projevující se „přítomností a šířením negativních hodnot egoismu, hedonismu, rasismu a každodenního materialismu" (JP_CD_1 (9)), mladé generace hledají smysl života (JP_CD_2 (3)).

Obdobně není žádným novem, že na začátku 90. let církev do mentální mapy zakresluje střední a východní Evropu. Kardinál Casaroli ji dokonce označuje za „srdce Evropy" (C_KBSE_1 (3)), implicitně proto, že změny, které se zde odehrály na přelomu 80. a 90. let měly dopad na celou Evropu. Situace bezprostředně po pádu železné opony ve **střední a východní Evropě** připodobňuje církev „rozbitým zdem protiřečících si ideologických a politických tezí" (JP_2 (5)). Podle Jan Pavel II. byly změny ve střední a východní Evropě „umožněny úsilím odvážných mužů a žen" (JP_OSN_3 (4)), tedy lidským faktorem, nikoli politickým ve smyslu autorit, změny shora. Zároveň ale roli autorit oceňuje, že změnám nebránily (JP_CD_1 (7)). Poukazuje na to, že pozitivní roli v událostech roku 1989/1990 sehráli též křesťané (JP_CD_3 (8)). Ve shodě s obecnou podporou práva národů na sebeurčení podporuje Jan Pavel II. toto právo i ve střední a východní Evropě: došlo k „znovuzrození národů, kterým, po dlouhá léta, nebylo dovoleno projevit vlastní vůli žít svobodně a vyjádřit vlastní identitu" (JP_KBSE_1 (6)), „národy, které byly po tak dlouhou dobu ponižovány, zvedají svou hlavu v naději" (C_KBSE_1 (3)). Obdiv církve ke střední a východní Evropě a její pozitivní hodnocení se ale brzy proměňuje. Jan Pavel II. již v lednu 1991 přisuzuje střední a východní Evropě stejnou charakteristiku jako Evropě západní, tedy že je málo duchovní: „Země střední a východní Evropy jsou svým způsobem zasaženy stejnými obtížemi, […] „morální a sociální tkanina byla velmi roztrhána" (JP_CD_2 (3)). Později upozorňuje na problémy s uznáním náboženského pluralismu (JP_CD_10 (4)). Ačkoli se jako celek z mentální mapy církve střední a východní Evropa záhy vytrácí, zcela negativní konotaci pak, ač už ne v explicitní spojitosti se střední a východní Evropou, nabývá s konflikty na **Balkánském poloostrově**. Války z něj činí oblast poškozující celou Evropu (JP_CD_4 (4), JP_7 (6), JP_CD_5 (6), JP_CD_6 (4), JP_NATO_1, S_RE_2 (7), S_KBSE_1 (4), JP_RE_1 (3)) a potenciálně v případě Bosny a Hercegoviny celý svět, protože „výsledky dosažené pouhou silou […] by byly porážkou civilizace a fatálním vzorem pro ostatní regiony světa" (JP_CD_6 (4)). Podle papeže Benedikta XVI. je k dosažení stabilizace této oblasti potřeba pomoci z vnější, konkrétně je nutné „integrovat národy, které […] [Balkánský poloostrov] tvoří, do kontinentálních struktur a […] [dosáhnout] podpory mezinárodního společenství" (B_CD_3 (22)). To, co platí pro válčící Balkánský poloostrov obecně, tedy ohrožení celé Evropy, vyplývá také konkrétně pro **Kosovo**, ale formulace je pozitivní: dosažení dohody by bylo „novým a slibným prvkem v budování Evropy" (JP_RE_1 (3)), definitivním statutem se má definitivně skončit násilný konfliktu a být „posílena evropská stabilita" (B_CD_4 (7)). Velmi emotivně vyjadřuje lidský rozměr kosovské otázky Jan Pavel II., kdy „kosovští muži a ženy […] tlučou na naše dveře [a] úpěnlivě prosí o pomoc" (JP_19 (5)).

Podobně jako Sýrii v rámci Blízkého východu zakresluje církev do své mentální mapy v rámci Evropy **Ukrajinu** v souvislosti s krizí, která začala na podzim 2013. Ukrajina je označena

jako „milovaná“ (F_5 (15)), což implikuje blízkost vyplývající z utrpení, které snáší. Odstranění tohoto utrpení má podle církve vzejít jednak od lidských činitelů: „kéž se zapojené strany co nejdříve […] vydají cestou vzájemné důvěry a bratrského usmíření“ (F_CD_3 (6)), „[k]éž země může znovu nalézt mír a naději díky úsilí všech zainteresovaných stran“, jednak stran nadpřirozena: „[k]éž Pánovo vzkříšení přinese světlo milované Ukrajině“ (F_5 (15)).

Z východních oblastí Evropy je zajímavá souvislost, díky níž církev zakresluje do své mentální mapy **Turecko**, a to jako „historický most mezi Východem a Západem“ (F_CD_3 (22)). Nicméně není překvapivé, že církev zde zapojuje opět argument unifikace. A k unifikaci světa, zde prostřednictvím mostu mezi Východem a Západem se nezdráhá využít Turecko.

Je zajímavé, že svého nejbližšího okolí, tedy **Itálie** si nevšímá vůbec Jan Pavla II. Do mentální mapy ji zakresluje až papež Benedikt XVI. a František. František ji nazývá dokonce „drahým národem“ (F_CD_3 (18)). Oba pontifikové ale předkládají jiný obraz Itálie. Papež Benedikt XVI. zakresluje Itálii do mentální mapy na základě otázky náboženské a formálně zakotvené a ne momentálně aktuální státoprávní otázky. Jde o formální institucionální vztah církve a státu: Itálie je tradičně katolická země s dobrými vztahy mezi církví a státem. V tom má zůstat vzorem pro ostatní země, což papež vyjadřuje přáním, aby „Itálie pokračovala v podpoře vyrovnaného vztahu mezi církví a státem, a tak vytvářela příklad, na který se ostatní národy mohou odkazovat s respektem a zájmem“ (B_CD_8 (9)). U Františka (F_CD_2 (15), F_CD_3 (18)) je důvodem aktuální ožehavá otázka uprchlíků (F_CD_3 (18)), které Itálie, jakožto jedna se zemí vystavených největší intenzitě přílivu uprchlíků, čelí. Jde o záležitost s lidskou i institucionální dimenzí. Františkův zájem o Itálii zapadá též do kontextu té skutečnosti, že obecně klade důraz na svou roli římského biskupa a potažmo též italského primase. Příklad Itálie naplňuje to, že v rámci církevní linie jednotliví pontifikové zdůrazňují odlišné prvky: papež Benedikt XVI. klade důraz na církev jako instituci, František na uprchlíky, na lidské aspekty (teze 10).

Závěr:

Evropa žije podle církve ve třetí epoše, protože ze všech světadílů dosáhla nejvyšší úrovně rozvoje. Sem situuje církev také sebe sama. Protože je Evropa stižena negativy, která mají vazbu na hodnotovou krizi, nedosáhla tak ještě ideálu třetí epochy. Na cestě k tomuto ideálu ji církev hodlá svými radami doprovázet. Na rozdíl od ostatních kontinentů církev Evropu nevymezuje velikostí fyzického prostoru, ale velikostí jejího významu. Ačkoli Evropa nenaplnila očekávání církve, které na začátku 90. let církev shrnula pod označením „nová Evropa“ a oprášila je na přelomu tisíciletí, a papež František je nucen Evropu vykreslit v církvi neslýchaných negativních rysech zestárlé, scvrklé, neplodné, neenergické, ustrašené Evropy-babičky, neláme církev nad Evropou hůl: nadále v ní vkládá naději být vzorem pro ostatní svět, protože centrum světa, za které církev Evropu považuje, ani jiné než příkladné být nemůže. Církev ji k tomu ovšem neposílá na pomoc žádné činitele, Evropa si ze své svízelné situace musí pomoci sama. Jedinou pomocí implicitně zůstávají rady církve.

Prvním základním rysem Evropy a tedy třetí epochy je podle církve mír. Druhým pilířem, na kterém je Evropa vystavěna, jsou hodnoty: demokracie, svoboda, solidarita a lidská práva. Od spiritualizace Evropy nemá církev daleko k její religionizaci, a to konkrétně ke křesťanskému charakteru Evropy, který se však Evropa zdráhá uznat, což se projevuje například formami náboženské diskriminace vlastní civilizované třetí epoše. Církev se samozřejmě i ve vlastním zájmu snaží Evropu přesvědčit o opaku. K boji za své specificky katolické zájmy se ovšem církev v tomto křehkém kontextu neodhodlává. Třetí základní charakteristikou je Evropa tvořená rozmanitými národy, které jsou schopny žít v jednotě. Jednota je podle církve dalším pilířem Evropy a za její nástroje církev považuje zaprvé propojení východu a západu, zadruhé Evropskou unii a zatřetí jiné integrační snahy, kterými církev rozumí Radu Evropy.

Propojení východu a západu bylo pro církev ve zkoumaném korpusu projevů tématem pouze na počátku 90. let, protože se poté přetavilo do horizontálního rozměru evropské integrace,

tedy do rozšiřování EU, které církev podporuje. Není nijak překvapující, že stejný postoj církev zaujímá k vertikálnímu rozměru evropské integrace, tedy jejímu prohlubování, ač je to opět papež František, který odkládá růžové brýle a i na určité aspekty EU se dívá kriticky. Integrace má podle církve být vystavěna na hodnotách, ideálně křesťanských. Je zajímavé, že na rozdíl od Asie a Latinské Ameriky, které žijí ve druhé epoše, církev evropskou integraci nespojuje s evropskou identitou. Ta se stává tématem, ač nerozpracovaným, až pro papeže Františka, zřejmě v souvislosti s jím deklarovaným poklesem eurocentrismu a tedy potřebou Evropy být čitelnou pro ostatní svět, aby Evropa mohla dostát další své charakteristice, a to otevřenosti.

Hodnotová krize, jako obecný nešvar Evropy církev netematizuje, ale poukazuje na ni v jejích projevech na mnoha rovinách: v lokálních konfliktech, které poškozují celou Evropou, v odmítání křesťanských kořenů a v náboženské diskriminaci, v nedostatečném respektu nebo překroucené interpretaci základního lidského práva na život, v hrozícím rozdělení Evropy, která je stižena napětím mezi bohatými a chudými, mezi integrací a fragmentací, mezi nadějí a strachem.

Naprosto ojedinělý a zajímavý je vývoj geopolitické představy církve o Evropě: zatímco papež Jan Pavel II. předkládá vizi společného domu, který vzniká propojením východu a západu, dále jej zmenšuje na společný evropský dům, který zahrnuje pouze Evropu jako takovou, a jeho nástupce jej minimalizuje na evropský dům, který je synonymem Evropské unie, současný pontifik předkládá vizi multipolární Evropy, či polyedru, jehož základním principem je trasversalita, tedy dialog napříč nejrůznějšími sférami.

Pokud jde o jednotlivé oblasti Evropy, není nijak překvapivé, že západní Evropě církev dává nálepku oblasti málo duchovní a stižené hodnotovou krizí. Tento charakter církev překvapivě brzy přes obdiv ze začátku 90. let připisuje také střední a východní Evropě. Implicitně negativní konotaci získává tato oblast ve spojitosti s nepokoji na Balkánském poloostrově, které podle církve ohrožují celou Evropu. Podobně jako Sýrii církev do mentální mapy zakresluje Ukrajinu, a to ze stejného důvodu, jde o krizi na Ukrajině. Turecko v mentální mapě figuruje jako historický most mezi Východem a Západem, což zapadá do naplňování cíle, který církev sleduje, a to unifikace světa. Na rozdíl od Jana Pavla II. si oba jeho nástupci všímají také svého geograficky nejbližšího okolí, a to Itálie.

4.6 III. epocha: Severní Amerika

Je naprosto překvapující, že Severní Amerika jako taková figuruje v mentální mapě církve naprosto minimálně. V mentální mapě světa má 2% rozlohu, papež František ji zmiňuje pouze jednou (teze 10). Z tohoto titulu je otázkou, v jaké epoše Severní Amerika žije. V korpusu projevů lze vysledovat dva argumenty, proč ji zařadit do třetí epochy. Jedním je přesvědčení církve, že Evropa je a má být propojena s prostorem USA a Kanady: USA, Kanada a Evropa „v nedávných desetiletích [vytvářely] a nadále budou vytvářet jedinečné společenství politických zájmů a ideálů, povinností a osudů“ (C_KBSE_1 (1)), Evropa a národy na druhé straně Atlantiku „sdílejí stejné dědictví hodnot“ (S_KBSE_1 (5)). Když tedy tyto prostory sdílejí zájmy, ideály, povinnosti, osudy, hodnoty, pak po vzoru Evropy lze Severní Ameriku, ač přesně by to měly být jen USA a Kanada, zařadit do třetí epochy. Druhým argumentem, který podporuje zařazení Severní Ameriky obecně do třetí epochy, je přesvědčení papeže Benedikta XVI., že Severní Amerika je jako Evropa stižena hodnotovou krizí (B_9 (6)). Zpochybnění života Severní Ameriky v třetí epoše může také vnést skutečnost, že v Severní Americe vedle sebe žijí chudí i bohatí (JP_CD_11 (6)), což je neduh, kterým trpí druhá epocha. Na druhou stranu je to také svízel Evropy (JP_CD_2 (3)). Tento negativní jev tedy neodsouvá Severní Ameriku jednoznačně do druhé epochy, ale může být pádným argumentem pro život ve třetí epoše. Takto nabitou jistotu, že Severní Amerika žije ve třetí epoše, lze podpořit skutečností, že když Jan Pavel II. (JP_13 (5)) tematizuje

nenaplněné aspirace na zaměstnání, domov, větší sociální spravedlnost a skutečnou svobodu svědomí a vyznání, vyjmenovává kontinenty, které jsou jimi stiženy (Afrika, Latinská Amerika, Asie a Evropa), ale Severní Amerika mezi nimi chybí. Implicitně to znamená, že těmito neduhy netrpí a náleží jí místo spíše ve třetí epoše, kam církev řadí i Evropu, která ovšem tyto negativní jevy vykazuje.

Pokud se jako míra k zařazení Severní Ameriky užijí znaky jednotlivých epoch, přiřaditelnost k třetí epoše je opodstatněná. Ale toto dovození není na základě zkoumaných projevů, ale na základě obecně platných skutečností. Zaprvé lze na Severní Ameriku aplikovat rys vysokého stupně rozvoje, přičemž stav není ideální, neboť Severní Amerika je stižena hodnotovou krizí (B_9 (6)). Zadruhé nelze nezpochybnit, že její velikost spočívá také v její významnosti. Protože ji církev netematizuje, neuděluje jí ani rady, jak si poradit s problémy, kterým čelí. Zatřetí tedy platí, že si z problémů musí pomoci sama, a to absolutně, ani církev ji nedoprovází. Začtvrté zde vládne mír. Otázka náboženství, včetně křesťanství, je bezesporu v Severní Americe tématem. Zašesté je v Severní Americe přítomna řada národů, jsou uskupeny do tří velkých států, které žijí vnitřně v míru, čili lze aplikovat splnění jednoty v rozmanitosti. A konečně zasedmé jsou zde přítomna integrační uskupení, jako příklad lze uvést NAFTA, ale podobně jako v Evropě chybí severoamerická identita.

4.7 Austrálie a Oceánie

Skutečnost, že Austrálie a Oceánie figurují v mentální mapě církve minimálně (s 1% podílem na rozloze světa), už tolik nepřekvapí jako u Severní Ameriky. Austrálie a Oceánie bývají eurocentrickými diskurzy opomíjeny, což tedy platí i pro mentální mapu církve. Austrálii zakresluje do své mentální mapy pouze papež Benedikt XVI. odkazem na svou cestu do Austrálie v červenci 2008 u příležitosti Světových dnů mládeže (B_CD_5 (4)). Oceánie samostatně figuruje v mentální mapě církve v souvislosti s přírodními katastrofami, konkrétně požáry (B_CD_4 (3)). Když Jan Pavel II. pozitivně hodnotí Všeobecnou deklaraci lidských práv s tím, že se na ni odkazují muži a ženy „v Asii a Africe, v Americe, v Oceánii a v Evropě“ (JP_OSN_3 (2)), v seznamu kontinentů Austrálie chybí, ale protože zde figuruje Oceánie, zřejmě Jan Pavel II. Oceánií míní jak Oceánii jako takovou, tak Austrálii, což je velmi neobvyklé.

Protože v případě Austrálie a Oceánie v korpusu projevů není žádná indicie, díky níž by bylo možné přiřadit tuto oblast k jednotlivým epochám, zůstane nepřiřazena, ačkoli na základě obecného povědomí o Austrálii a Oceánii, nikoli však korpusu projevů, by bylo možné je zařadit do třetí epochy.

Závěr:

Je paradoxní, že církev do své mentální mapy téměř nezakresluje Severní Ameriku. Proto se jeví obtížné její přiřazení k jednotlivým epochám. Nicméně na základě toho, že Evropa a Severní Amerika mají podle církve společné zájmy, ideály, povinnosti, osudy, hodnoty a také hodnotovou krizi, lze dovodit, že Severní Amerika žije jako Evropa ve třetí epoše. Vzhledem k tomu, že takové indicie ve zkoumaném korpusu projevů v případě Austrálie a Oceánie zcela chybí, otázka, v jaké epoše žijí Austrálie a Oceánie, zůstane bez odpovědi.

4.8 Souhrnné znaky epoch

Církev **první epochu** charakterizuje následujícími znaky. Zaprvé se jedná se o oblasti, které žijí **nejdále od současnosti**, žijí v minulosti. Církev, která sebe situuje do třetí epochy, tedy do současnosti, paradoxně o tyto vzdálené oblasti má zájem, protože je bude moci dlouhou dobu doprovázet na jejich cestě směrem ke třetí epoše, respektive k ideálu třetí epochy.

V dosažení ideálu třetí epochy spatřuje církev cíl svého působení. Zadruhé jsou pro první epochu charakteristické kvantitativní aspekty, zvláště **geografická velikost**. Zatřetí se oblasti první epochy potýkají s řadou **negativních** jevů. Pro tyto neduhy je církev považuje za oběti, viktimizuje je. Církev s nimi soucítí, a tak se jí tyto oblasti stávají blízkými. Konkrétně jde o existenciální negativa: **války, chudoba, hlad, nemoci**. Začtvrté tyto oblasti vykazují silný aspekt **etnicity**, která je častou příčinou konfliktů. Oblasti ještě nedosáhly schopnosti pokojného soužití v rozmanitosti. Církev je zapáté přesvědčena, že si oblasti první epochy z problémů nepomohou samy, že potřebují **pomoc zvnějšku**. Církev sama jim ale konkrétní pomoc poskytovat nehodlá, staví se do role mluvčího těchto zubožených oblastí a vybízí jiné činitele, aby jim pomohli. V první epoše podle církve žije **Afrika**.

I. epocha

1) nejdále od současnosti, ale zároveň zájem církve: dlouhodobé doprovázení
2) velikost geografická
3) mnoho negativ = oběť = blízkost církve:
   válka, chudoba, hlad, nemoci
4) silný aspekt etnicity
5) potřeba vnější pomoci, ale církev sama konkrétně pomáhat nehodlá

V porovnání s první epochou žijí oblasti **druhé epochy** zaprvé **blíže současnosti**, vykazují rysy vyššího vývojového stupně, jsou zjednodušeně řečeno civilizovanější. Církev to dokazuje tím, že tyto oblasti vykazují některé znaky třetí epochy. I zde platí, že také těmto oblastem chce církev ukazovat cestu do současnosti, respektive k ideálu třetí epochy. Zadruhé tyto oblasti, podobně jako první epochu, charakterizují také kvantitativní znaky, konkrétně **geografická velikost**, ale rovněž zatřetí velikost jiného charakteru, a to **lidský a materiální potenciál**, který jsou dané oblasti schopny využít pro vlastní rozvoj. Dokladem toho je začtvrté **ekonomická rozvinutost**. Pátým rysem druhé epochy je **integrační úsilí**, které se, přes existující rozmanitost a na rozdíl od první epochy, kde tato rozmanitost vede často ke konfliktům, daří. Integrační tendence se odrážejí v regionální identitě. Oblasti druhé epochy čelí **problémům**, ale právě jejich schopnost neřešit je ve velké míře formou války je šestou charakteristikou. Zasedmé církev oblastem druhé epochy vtiskuje téma **náboženství**. A osmou charakteristikou je pak úsilí o **demokratizaci**. Církev mezi oblasti žijící ve druhé epoše řadí **Blízký východ**, který se pohybuje na samé hranici mezi první a druhou epochou, **Asii a Latinskou Ameriku**, která se z těchto tří oblastí přibližuje třetí epoše, a to zvláště pro demokratizační proces a svůj křesťanský charakter, jímž se dokonce blíží ideálu třetí epochy.

II. epocha

1) blíže současnosti: vykazuje některé znaky III. epochy
2) velikost geografická
3) lidský a materiální potenciál, který je schopna využít pro vlastní rozvoj
4) ekonomická rozvinutost
5) rozmanitost, integrační snahy a regionální identita
6) problémy se neřeší válkou
7) náboženství
   Asie: diskriminace
   Latinská Amerika: křesťanská
8) demokratizace: zvláště Latinská Amerika

Oblasti třetí epochy žijí v nejvyšším vývojovém stádiu, a to v **současnosti**. Do třetí epochy situuje církev sama sebe, ale vůči oblastem třetí epochy zde stojí v roli rádce, protože situace oblastí žijících ve třetí epoše, zaprvé, není ideální. Sužuje je **hodnotová krize**, která se projevuje v mnoha ohledech. I ve třetí epoše tedy církev nachází pole své působnosti. Oblasti třetí epochy vykazují velikost ale nikoli kvantitativního charakteru, ale svým **významem**, v čemž církev spatřuje druhý rys této epochy. Zatřetí se oblasti této epochy potýkají

s **problémy**, ale musí si z nich **pomoci samy**. Jedinou pomocí jim je církev svými radami. Čtvrtou charakteristikou třetí epochy je **mír**. Pátou charakteristikou je důležitost náboženství, konkrétně **křesťanství**. A konečně zašesté je tato oblast charakterizována rozmanitými národy, které jsou schopny žít v jednotě. Nástrojem této **jednoty v rozmanitosti** je integrace, ale na rozdíl od oblastí druhé epochy zde chybí regionální identita. Ve třetí epoše žije **Evropa** a také **Severní Amerika**, ač její přiřazení ke třetí epoše na základě korpusu projevů není tak jasné, jako v případě Evropy.

III. epocha

1) žije v současnosti, nejvyšší stupeň rozvoje, ale není ideálem: hodnotová krize
2) velikost svým významem
3) z problémů si musí pomoci sama, jedinou pomocí je církev svými radami
4) mír
5) náboženství: křesťanství
6) národy: jednota v rozmanitosti, nástroj jednoty: integrace ale chybí regionální identita

5 Geopolitické dichotomie

Kromě temporální geopolitiky, kdy se rozdělenost světa projevuje životem jeho různých částí v různých epochách, lze v korpusu projevů vysledovat určité geopolitické dichotomie. V terminologii Ó Tuathaila a Agnewa (1992) jde o dvojkolejné rozlišování, o protikladné dvojice. Jsou to dvojice, které jsou též projevem rozdělenosti světa. Nejsou tak komplexní jako temporální geopolitika, která operuje s třemi epochami a ideálem třetí epochy. Určitá jednoduchost modelu jeden člen dvojice versus druhý člen dvojice je na druhou stranu vyvážena rozmanitostí: v korpusu projevů lze totiž vysledovat řadu geopolitických dichotomií. Podobně jako v případě temporální geopolitiky se jedná převážně o dichotomie implicitní. V korpusu projevů se ale vyskytují i explicitně vyjádřené dichotomie.

Prvním implicitním projevem rozděleného světa je existence centra světa. Ta vytváří protikladnou dvojici centrum světa versus zbytek světa. Za druhou implicitní geopolitickou dichotomii lze považovat skutečnost, že církev v mentální mapě zachycuje neúplný svět. Vzniká tak dichotomie viditelné části světa versus neviditelné. Tedy ty, které pro církev existují, versus ty, které fyzicky existují, ale církev je v korpusu projevů zcela opomíjí. Další projevy rozdělenosti světa logicky operují již pouze s pro církev viditelnými částmi světa. Zatřetí jde o blízké a vzdálené části světa. Čtvrtá dichotomie je označena jako prostory světa a je formulována na základě kritéria prezentace částí světa a jejich religiozity. Kritérium prezentace spočívá v pozitivním nebo negativním hodnocení dané části světa. Aplikace kritéria religiozity vede k rozlišení náboženského nebo nenáboženského charakteru dané části světa. Formuje se tak jednak prostor pozitivní a negativní, jednak náboženský a nenáboženský. Vzhledem k tomu, že obě tato kritéria lze kombinovat, je tato dichotomie nejprve představena jako čtveřice prostorů kombinující obě kritéria: pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský a negativní nenáboženský. Jde zároveň o podrobnější pohled, ze kterého jsou pak při odhlédnutí nejprve od náboženského kritéria a pak od náboje prezentace vyvozeny dvojice pozitivní a negativní prostor a následně náboženský a nenáboženský prostor.

Poslední geopolitická dichotomie je v korpusu projevů explicitně vyjádřená a jde o dvojici bohatí versus chudí. Církev ji formuluje jednak v kolektivní lidské dimenzi, jednak v dimenzi mezinárodněpolitické. V prvním případě jde o dichotomii bohatí versus chudí uvnitř zemí, v druhém případě ji lze označit jako Sever versus Jih.

5.1 Centrum světa

Samotná existence centra světa, ze kterého církev kreslí mentální mapu světa, je prvotním, mnohdy latentním a tudíž **implicitním** projevem rozdělenosti, geopolitickou dichotomií. **Centrem světa** je podle církve **Evropa** (teze 9). To vyplývá z vymezení Evropy a zbytku světa, kdy se Evropa „musí s rozhodností obrátit vůči zbytku světa“ (JP_CD_2 (3)) nebo z dikce „všichni ti, kteří v Evropě a kdekoli jinde […]“ (JP_CD_4 (4)). Vzniká tak geopolitická dichotomie centrum versus zbytek světa. Pozici Evropy jako centra lze vyvodit též z přesvědčení kardinála Casaroli, který Evropě přisuzuje rozhodující dopad na situaci ve světě. Mluví o „světovém aspektu osudu Evropy“ (C_KBSE_1 (2)). Tedy to, co se děje v Evropě, se zásadním způsobem promítá do konstelace ve světě, což dokazuje na základě studenoválečné zkušenosti: „[R]ozdělení Evropy znamenalo rozdělení světa do dvou proti sobě stojících bloků“ (C_KBSE_1 (1)).

Církev jako autor mentální mapy sama sebe situuje do Evropy, kreslí svět z perspektivy Evropy. V duchu Ó Tuathailova karteziánského perpektivalismu tento pohled na svět tedy nemůže být objektivní (Antonisch, 2000), ale jde o pohled církve na svět, a to o pohled z centra, které leží v Evropě. To, že Evropa je centrem světa, ze kterého je kreslena mentální mapa „zbytku světa“, vyplývá ze skutečnosti, že při přiřazení teritorializovaných subjektů

(kontinenty, části kontinentů, země, vnitrostátní celky) k jednotlivým kontinentům, zaujímají evropské subjekty 20 % rozlohy světa. Evropa je tak třetím největším světadílem, po Africe (28 %) a Blízkém východu (22 %). Menší než Evropa je Asie s 16% podílem na světové rozloze, následovaná Amerikou (12 %) a běžně opomíjenou Austrálií a Oceánií (1 %). To, že Evropu jako centrum světa církev situuje zjednodušeně řečeno doprostřed pomyslného pořadí rozlohy jednotlivých kontinentů, tedy není situována ani na jeden extrémní okraj žebříčku, není malá, ani velká, poukazuje na její centrální pozici ve světě. Je v projevech neviditelná i viditelná. Neviditelná, protože centrum samo sebe zná, nemusí o sobě uvádět například základní charakteristiky jako je velikost fyzického prostoru, které u Evropy církev nezmiňuje, u Asie Afriky a Latinské Ameriky ovšem ano. Viditelná, protože ji církev jako centrum světa prezentuje i jako vzor pro „zbytek světa", jako vzor k následování. To dokládá skutečnost, že v pozitivním prostoru zaujímá Evropa největší rozlohu (30 %), a druhý největší pozitivně prezentovaný kontinent, překvapivě Afrika, má rozlohu téměř o polovinu menší (tvoří 18 % rozlohy světa) než Evropa. Jiným důkazem pozice Evropy jako centra světa hodného následování je ten, že církev Evropu situuje do třetí epochy, tedy do aktuálně nejvyšší vývojové fáze.

Ačkoli papež František nezpochybňuje, že centrum světa leží v Evropě, explicitně si všímá, že „[s]vět [je] stále více propojený a globální, a proto stále **méně ‚eurocentrický'**" (F_EU_1 (3)) (teze 10). Není překvapivé, že papež, který přichází z neevropského světa, si tohoto poklesu eurocentrismu všímá a otevřeně ho pojmenovává. Navíc se v době jeho pontifikátu tato skutečnost jeví jako daleko zřejmější než například na počátku 90. let, kdy Jan Pavel II. je o rozhodující roli Evropy bytostně přesvědčen (JP_KBSE_1 (5), JP_CD_3 (7)). Lze říci, že u Františkových předchůdců může být absence tematizace poklesu eurocentrismu způsobena též „slepotou" centra, které je přesvědčeno o své centralitě, a pokud si snad uvědomuje oslabení své pozice, snaží se ji co nejdéle nevidět, případně apelovat na přijetí opatření, která by toto oslabení mohla zvrátit.

Františkova slova o stále více propojeném a globálním světě, a tedy méně eurocentrickém (F_EU_1 (3)), jsou zároveň indicií **formování jednotného světa**, což je velkým cílem církve (teze 8), a jde tedy o pozitivní vývoj. Je zřejmé, že čím více se svět blíží jednotě, tím musí klesat rozdíl mezi centrem a takzvaným zbytkem světa. Je možné, že Františkovi předchůdci si jednotný svět představovali jako jednotný pod vedením Evropy, jednotný podle evropských souřadnic.

Paradoxně se centrum a zbytek světa přibližují, začínají se stávat jedním světem, nikoli pouze jednosměrně, tedy tak, že zbytek světa by se stále více připodobňoval centru, které je pro zbytek světa vzorem. Přibližování probíhá i opačným směrem tím, že centrum se zbytku světa přibližuje problémovostí. Samo trpí problémy, ač jsou jiného charakteru. Církev v negativním prostoru přisuzuje Evropě 14% rozlohu, tedy nikoli nulovou, ač jde o druhou nejmenší rozlohu po americkém kontinentu (9 %). Centrum tím zpomaluje rychlost, kterou dosud utíkalo před zbytkem světa. V souladu s tím, že se papež František snaží pojmenovávat realitu více pravým jménem než jeho předchůdci (teze 10), není překvapivé, že se k tomuto kroku odváží i u samotného centra, u Evropy, kterou nazývá „zraněnou, […] unavenou a pesimistickou" (F_RE_1 (14)), „trochu zestárlou, stlačenou, […] babičkou, neplodnou, bez energie" (F_EU_1 (3, 15)). Tyto charakteristiky jsou kompatibilní s Františkovým explicitním přesvědčením o poklesu eurocentrismu.

Kromě běžně opomíjené Austrálie a Oceánie v mentální mapě církve naprosto minimálně figuruje Severní Amerika. Její rozloha činí 2 % světa. Tuto skutečnost lze vyložit buď tak, že Severní Ameriku považuje církev za prodlouženou součást Evropy, tedy centrum je tvořeno euroamerickým prostorem, přičemž určující je Evropa. To vyplývá například ze slov kardinála Casaroli, kdy Evropa svou pozici centra sdílí se Severní Amerikou: „světový aspekt osudu Evropy a osudu jejích partnerů na druhé straně Atlantiku" (C_KBSE_1 (2)). Jiným vysvětlením minimální rozlohy Severní Ameriky v mentální mapě církve je potlačování největšího srovnatelného konkurenta Evropy v její pozici centra světa. Tedy o Severní

Americe se raději nezmiňovat, mlčky ji vytlačit. Mlčet o ní znamená nepřipouštět její existenci. Slovy Milliken jde o ničení objektů (Milliken, 1999).

Církev je přesvědčena, že v centru světa **žijeme my** (teze 9). Spektrum vymezení my je přitom v korpusu projevů široké. Jeho základem je definice nás žijících v Evropě, tedy my-Evropa, my-v Evropě. Všechny další formy, všechna další my pohlížejí na svět z perspektivy Evropy, je jim vlastní evropský styl uvažování.

Spojení **my-Evropa**, my-v Evropě je explicitně odvoditelné ze slov kardinála Sodana, který říká, že Evropa je „náš kontinent" (S_OBSE_2 (3)). Implicitně je tato skutečnost patrná z otázky blízkosti či vzdálenosti například v těchto případech: Blízký východ je „oblast nám bližší" (JP_CD_2 (7)), Srí Lanka je „ještě dále od nás" než Africký roh (JP_CD_3 (5)), Angola je „dále od nás" (JP_CD_4 (9)). Evropa jako centrum světa vyvstává také z církevní roviny, kdy „zástupci evropských církví" budou řešit otázku míru ve světě (JP_6 (7)). Tuto tezi lze interpretovat tak, že my-Evropa vymyslíme řešení pro zabezpečení míru ve světě, tedy ve zbytku světa. Evropa je centrum mozků, řešení pro mír ve světě nevymyslí například zástupci afrických církví. Je zde patrná i určitá exkluzivita Evropy, tedy jen zástupci evropských církví, ne spolu se zástupci církví i jiných kontinentů.

Pokud je tematizována vnitroevropská situace Evropy, pak se objevuje ještě dílčí centrum, **centrum Evropy**, kde žijeme **my**, tedy úžeji vymezené my. Toto centrum Evropy není přesně vymezeno. Může jím být Vatikán vzhledem k tomu, že většina projevů je přednášena ve Vatikánu nebo v Římě, nebo Itálie či nespecifikovaná část západní nebo spíše jihozápadní Evropy, do které Vatikán, Řím, případně Itálie náleží. Rozhodně do centra Evropy nenáleží Balkánský poloostrov, což vyplývá ze slov Jana Pavla II. souvisejících s napětím a konflikty na Balkánském poloostrově: Balkánský poloostrov je „nedaleko od nás" (JP_CD_10 (3)), Jugoslávie je „velmi blízko nám" (JP_OSN_2 (8)), válka v Bosně a Hercegovině je „ještě blíže nám" (JP_CD_4 (4)), válka v bývalé Jugoslávii a Bosně a Hercegovině se odehrává „blízko odsud" (JP_KBSE_1 (4)), Bosna a Hercegovina jsou „[p]rávě blízko nás" (JP_CD_6 (4)), „konflikt [v Kosovu], který se děje u našich bran" (JP_RE_1 (3)). Tendenci vymezení centra Evropy spíše k jihozápadu, pokud ne výslovně k Itálii, Římu či Vatikánu, podporuje tvrzení, že Alžírsko je „právě blízko nás" (JP_CD_7 (4)) nebo je „velmi blízko nás" (JP_CD_8 (3)).

V korpusu projevů církev operuje ještě s dalším vymezením nás, a to **my-církev**. Explicitně jsme my takto definováni slovy Jana Pavla II.: „my, církev – Boží lid rozptýlený po zemi – jdeme spolu s Kristem" (JP_3 (2)), i slovy Benedikta XVI.: „toto ‚my' je církev, velká světová rodina věřících v Krista" (B_9 (3)). Jiná definice nás-církve je prostřednictvím víry: „naše víra, víra církve" (JP_16 (4)).

Definice Benedikta XVI. ukazuje na to, kým je církev tvořena, kdo jsme my-církev: je to „velká světová rodina věřících v Krista" (B_9 (3)). Jde tedy o množinu věřících v Krista. Tato definice není ovšem přesná. Takto by bylo totiž možné za církev považovat křesťany. Proto je na místě doplnění z úst Jana Pavla II., že naše víra je víra církve (JP_16 (4)). Tím je zřejmé, že církev je množinou křesťanů vyznávajících víru tak, jak ji předkládá církev, tedy katolickou víru. Jde tedy o **množinu katolíků**.

Výše uvedené definice nás-církve se nezabývají otázkou hierarchie. K nám-církvi patří na základě zkoumaného korpusu projevů stejně obyčejný rolník v Africe, jako arcibiskup některé z diecézí v USA. Titulem náležitosti k nám-církvi je katolická víra. Do tohoto kontextu zapadá i Františkova definice církve, kterou tvoří „kněží, misionáři, věřící laici" působící ve světě (F_CD_2 (17)). Důrazem na ono působení ve světě klade papež důraz na misionářský rozměr církve. Nicméně obsah toho, kdo jsme my-církev, zůstává nezměněn, ač na první pohled vypadá, že k nám-církvi patří jen pěšáci, hierarchie nikoli. Ale i ti v církvi výše postavení katolíci jsou obvykle kněžími, případně laiky. Františkova definice nás-církve je ve svém důsledku konzistentní s jeho předchůdci.

Církev má své centrum, kterým je **Vatikán, případně Řím**. Odvodit, kde leží centrum církve, lze například ze slov Jana Pavla II., který ve velikonočním Urbi et Orbi v roce 1991, které přednáší ve Vatikánu, říká, že hovoří „[z] tohoto místa, srdce církve" (JP_3 (7)). Implicitní odvození centra církve skýtá Jan Pavel II., když předkládá výjev Michelangelova Stvoření z vatikánské Sixtinské kaple (JP_23 (2)). Neuvádí jiný výjev například z Afriky, ale z Vatikánu, tedy z Evropy.

Nekonzistentní s modelem my-církev jsou případy, kdy na jedné straně stojíme my a na druhé straně církev. Církev se tak dostává do pozice ostatních, others (Ó Tuathail a Agnew, 1992; Wodak, 2001; Reisigl a Wodak, 2005; Fairclough, 2003). Na rozdíl od modelu my-církev, kdy se institucionální a lidská dimenze nerozlišuje, v modelu **my x církev** jsou tyto dimenze zásadní. Tato konstrukce poukazuje na odlišení církve jako instituce a nás jako lidí. Blíže není specifikováno, zda jde o katolíky, křesťany nebo lidi obecně. Vystoupení nás z církve, která se pro nás stává jinými, ostatními, rozšiřuje úzce vymezený okruh my-církev na my-necírkev. My-necírkev je širší než my-církev. Příkladem jsou tyto fráze: „[c]írkev nám oznamuje tajemství" (JP_6 (1)), „církev nám předává" (JP_8 (1)), „[z]kušenost […] očitých svědků [Kristova zmrtvýchvstání] se dostala prostřednictvím církve až k nám" (JP_22 (5)). Už pro samotné vymezení se vůči církvi jako my-necírkev zůstává nám-necírkvi religiózní nádech, určitá implicitní blízkost církvi, protože církev nám například něco oznamuje (JP_6 (1)). Zároveň ale není řečeno, že její oznámení přijímáme za své.

Model my x církev se jakoby snaží odvést pozornost od mluvčího, který ztělesňuje nás-církev, snaží se pronášené objektivizovat. Totéž platí o případech, kdy je církev prezentována implicitně jako **others**, jako jiní, ostatní, aniž by se vymezovala vůči nám. Mluvčí hovoří o církvi jakoby nezaujatě, nezúčastněně, jako kdyby s ní neměl nic společného: „Církev neúnavně opakuje tuto [vánoční] zprávu naděje" (B_1 (2)), „církev intenzivně opakuje: ‚Kristus vstal z mrtvých'" (B_2 (5)), církev nechává zaznít zprávu, že Kristus je náš Spasitel (B_3 (6)).

Ač mluvčí ve zkoumaných projevech oscilují mezi nejrůznějším obsahem nás, ať už my-Evropa, my-jižní či jihozápadní Evropa nebo my-církev, stále je zachována perspektiva centra ležícího v Evropě, ať už vymezené obecně nebo úžeji. Rozdělenost světa se tímto ovšem mění: v případě centra zahrnujícího celou Evropu, je míra dělení světa na Evropu a ne-Evropu nižší než v případě, kdy je za centrum považována pouze jižní či jihozápadní Evropa, kdy se zbytek světa stává větším než v případě ne-Evropy, protože zahrnuje i zbývající část Evropy. V tomto případě jde i o geograficky přiřaditelný prostor. V případě nás-církve jde o prostor, který není geograficky vymezitelný, ale o prostor sestávající z jednotlivých katolíků žijících v nejrůznějších částech geografického světa.

My-církev se na svět díváme z evropské perspektivy, ale s papežem Františkem hledíme ve větší míře i na Evropu (tezí 10), a to ne už pouze jako na vzor pro ostatní svět, ale také kriticky, protože poukazujeme na evropské neduhy. Ve zkoumaném korpusu projevů se církev prezentuje výlučně pozitivně (teze 7). My-církev tedy kritický pohled na sebe samé (ještě) neupíráme. Zůstáváme tak rádcem (teze 3), vlajkonošem naděje v lepší budoucnost pro ostatní.

Závěr:

Samotná existence centra světa, odkud církev kreslí mentální mapu světa, je prvotní implicitní dichotomií, protože vytváří dichotomii centrum versus zbytek světa. Centrem světa je podle církve Evropa, kam církev sebe samu situuje. Pohled autora mentální mapy na svět je pohledem z centra, mentální mapa církve je pohledem na svět z perspektivy Evropy. U papeže Františka se tento eurocentrický pohled na svět zeslabuje. Vzhledem k minimální rozloze Severní Ameriky v mentální mapě je otázkou, zda církev považuje Severní Ameriku za samozřejmou součást centra jakožto euroatlantického prostoru s určující Evropou, nebo ji vidí jako konkurenta centra, kterého je třeba vytlačit téměř absolutním mlčením. Do centra

světa situuje církev nás, přičemž vymezení nás je proměnlivé: od my-v Evropě, přes my-v západní či jihozápadní Evropě a my-v Itálii, Římě, Vatikánu, po my-církev. I vymezení nás-církve je variabilní a paradoxně se v korpusu projevů vyskytují také případy modelu my a církev jako ostatní.

5.2 Neúplný svět

Z perspektivy církve, která ze své pozice v centru předkládá mentální mapu světa, se rýsuje další implicitní rozdělení světa. Jde o **neúplný** svět. V mentální mapě církve totiž figurují pouze některé oblasti geografického světa. Jde o implicitní rozdělení světa, protože geografický svět je tvořen i dalšími oblastmi než těmi, které církev zakresluje do mentální mapy. Vzniká tak rozdělení světa na církvi viditelnou část a neviditelnou, jinak řečeno pro církev existující a neexistující, církevním diskurzem produkované a ty, které jím produkovány nejsou (Milliken, 1999). Vzniká tak geopolitická dichotomie, kdy proti sobě stojí pro církev **viditelné, existující**, a **neviditelné, neexistující**, části světa. Vytvořenou mentální mapu existujících oblastí lze označit také za mozaiku neúplného světa. Slovy Ó Tuathaila a Agnewa (1992: 195) jde o redukování skutečného světa na kontrolovatelný.

Argument neúplného světa lze vyvodit již z **temporální geopolitiky**. Církev v ní operuje s kontinenty. Minimálně viditelnými světadíly jsou pro ni překvapivě Severní Amerika a obecně často eurocentrickým pohledem opomíjená Austrálie a Oceánie. Fakt, že církev předkládá mentální mapu neúplného světa, je samozřejmě patrnější při drobnohledu, tedy když se z úrovně kontinentů sestoupí k jednotlivým zemím, které církev do mentální mapy zakresluje. Ty jsou základní a převažující jednotkou, s níž církev ve své mentální mapě operuje.

Je paradoxní, že mluvčí operují především s jednotlivými **státy, zeměmi,** nikoli s jednotlivými národy, jak by se v souladu s důrazem církve na lidskou dimenzi dalo očekávat. Na základě této skutečnosti lze hovořit o pnutí v otázce stát versus národ. Lze říci, že dochází tedy na první pohled k popření principu důležitosti lidské dimenze (teze 4). V části tematizující mezinárodněpolitickou dimenzi imanentního světa stojí, že základní jednotkou mezinárodněpolitické dimenze je **národ**, což odpovídá přirozené či lidské linii člověk – rodina a další kolektivní skupiny – národ. Dobro člověka, kolektivně pak dobro národa, ve smyslu „popolo“ nikoli „nazione“, je nadřazeno státu: instituce státu mají sloužit „národnímu obecnému dobru“ (JP_EU_1 (3)). Lze se domnívat, že mluvčí ve svých projevech operují se státy s velkou pravděpodobností za účelem srozumitelnosti, aby jejich mentální mapa byla snadno srozumitelná co nejširšímu posluchačstvu, pro které státy nadále zůstávají základními jednotkami při pohledu na mapu světa. Tato skutečnost ovšem není v rozporu s tezí, že národ je pro církev důležitější než stát. Mluvčí totiž, ačkoli ne striktně ve všech případech, naplňují uváděné státy jejich lidskou dimenzí. Nezůstávají pouze u státu, ale informaci o daném státu rozvádějí v intencích lidské dimenze. Tím se výše uvedené pnutí uvolňuje. Důraz na humanistické rysy není popřen (teze 4). Například Chorvatsko, jehož obyvatelstvo trpí válkou. Do mentální mapy je tedy zakresleno Chorvatsko jako stát, nikoli chorvatský národ, jehož příslušníci žijí nejen v Chorvatsku jako takovém. Za pojmem Chorvatsko církev ale vidí lidi, kteří v tomto státu žijí, vidí lidskou dimenzi. Z tohoto důvodu lze říci, že základní jednotkou mentální mapy církve je stát „naplněný“ lidskou dimenzí. Text dizertace pro stát „naplněný“ lidskou dimenzí operuje s pojmem země.

V některých případech církev lidskou dimenzi daného státu přímo zdůrazňuje. Například jde o čínský národ (JP_CD_1 (13), JP_CD_5 (3), JP_CD_10 (2)). I v tomto případě je národ chápán v oné lidské dimenzi, tedy „popolo“, nikoli státoprávní, tedy „nazione“. Opět zde má rozhodující slovo lidská dimenze. Primárnost lidské dimenze církev v některých případech umocňuje **plurálem**. Například při zmínce o Iráku Jan Pavel II. (JP_CD_4 (3)) hovoří

o jeho národech (popoli). Ještě větší míra je zřejmá z příkladů Bosny a Hercegoviny (JP_5 (6), JP_6 (6), JP_8 (6)), kdy mluvčí hovoří o jeho obyvatelstvech (popolazioni).

Operováním se státy na jednu stranu, i formálně a explicitně, církev respektuje **hranice**, na druhou stranu zdůrazňováním lidské dimenze tyto hranice stírá. Do mapy zakresluje státy, ve kterých žije více národů, například Irák, i národ, který má své příslušníky ve více státech, například čínský národ.

Důsledkem toho, že církev nadřazuje národ nad stát, je její podpora **práva národů na sebeurčení**. Pokud stát nefunguje pro dobro všech lidí, kteří na jeho území žijí, některému národu v rámci stávajícího státu se nedostává dobra, pak církev není proti, aby daný národ šel svou vlastní státoprávní cestou s pravděpodobností, že nové státoprávní uspořádání bude pro daný národ dobré. Stát je tak opět pouze cestou, nástrojem pro dosažení dobra národa, dobra člověka (teze 4).

Tím, že církev je nakloněna právu národů na sebeurčení, připouští **drolení** světa ještě do většího množství států. V tomto smyslu lze říci, že podporuje ještě větší míru rozdělení světa ve smyslu jeho rozdělení na státy. Na druhou stranu se vznikem nového státu pro určitý národ, pro který původní stát nebyl s to fungovat ve prospěch i tohoto národa, církev předpokládá spolupráci mezi státy, a to dříve nebo později i mezi původním a novým státem, ke které přispěje jednak uklidnění situace v původním státě, proti němuž dotčený národ již nebude brojit, a jednak pokojné fungování nového státu ku prospěchu daného národa. Podporou práva národů na sebeurčení se paradoxně tento ještě více rozdělený svět na více států může spoluprací mezi státy unifikovat. Čili v konečném důsledku podporou práva národů na sebeurčení církev tedy nepopírá současnou rozdělenost a vizi unifikace světa (teze 8).

Zdůrazňováním lidské dimenze států, tedy preferencí přirozené či lidské linie, církev přispívá k **oslabení** obecného obrazu světa jako světa, jehož základními stavebními kameny jsou státy. Zároveň ale toto uspořádání světa formálně respektuje tím, že se státy v projevech běžně operuje. V tom lze spatřovat určité napětí, které spočívá v současném respektu aktuálního uspořádání světa založeného na státech, a zároveň oslabování tohoto uspořádání prostřednictvím zdůrazňování lidské dimenze států, tedy lidí v nich žijících.

Skutečnost, že základní a převažující jednotkou mentální mapy kreslené církví je **stát ve smyslu země**, je v textu této dizertace označována jako teritorializace. Z celkového počtu zemí světa[111] jich církev **nevidí** třetinu, 33 % (tabulka 6). Pro třetinu zemí světa nenachází během 25 let (1990–2015) ve zkoumaném korpusu projevů důvod, aby je zakreslila do své mentální mapy. Pro církev neexistují.

Obecně lze říci, že jednou skupinou zemí, které církev nevidí, jsou některé malé státy. Tato skutečnost je na jednu stranu pochopitelná, na druhou stranu sám Městský stát Vatikán je ministátem. V souladu s touto dvojakostí je skutečnost, že některé malé země církev vidí, ale některé nikoli. Zároveň je možné se obecně ptát, zda za přehlížením některých zemí stojí či nestojí nízký podíl katolíků, tedy náboženský důvod. I v tomto směru vykazuje mentální mapa církve paradoxy: některé země s nízkým podílem katolíků církev vidí, jiné nevidí a naopak. Zdůvodnění neviditelnosti těmito dvěma argumenty zůstává v některých případech sporné. Vzhledem k tomu, že jde o země, které v mentální mapě církve nefigurují, ve zkoumaných projevech nejsou zmiňovány, jde pouze o snahu o domnělé zdůvodnění, proč pro církev tyto země neexistují, přičemž by teoreticky existovat mohly.

[111] Kromě 193 členských států OSN a dvou nečlenských států (Svatý stolec a Stát Palestina) řadí tato dizertační práce k zemím světa též Tchaj-wan a Kosovo. Samostatně byl zohledněn také Hong Kong. Celkem jde o 198 zemí.

Nejvíce pro církev neexistujících zemí se nachází ve Střední Americe (60 %), v Austrálii a Oceánii (50 %) a na Blízkém východě (36 %) (tabulka 7). V případě Střední Ameriky a Austrálie a Oceánie lze uplatnit obecné pravidlo, že církev nevidí malé země. Na Blízký východ lze pak pro neviditelnost zemí uplatnit do určité míry náboženský důvod.

Je zajímavé, že vysokou míru neviditelnosti nelze u těchto kontinentů odůvodnit velkým počtem zemí. Ve Střední Americe je celkem 20 zemí, v Austrálii a Oceánii 14 a 14 též na Blízkém východě. Naopak u světadílů s nejvyšším počtem zemí (Afrika: 54, Evropa: 47 a Asie: 34) je podíl zemí, které pro církev neexistují, nižší než průměr (33 %). V Africe i v Evropě církev nevidí 30 % zemí a v Asii 24 %.

Z 20 zemí **Střední Ameriky** pro církev neexistuje 12, tedy 60 %. Jde o nejvyšší podíl pro církev neviditelných zemí co do kontinentů. Církev vidí všechny pevninské země, až na Belize (tabulka 8, mapa 2). Je zajímavé, že u všech pro církev viditelných zemí je podíl katolíků alespoň 80 %, u pro církev neexistujícího Belize je to pouze 40 %. Z karibských ostrovních zemí vidí pouze Kubu a Haiti. Církev nenachází důvod, aby do své mapy zakreslila malé ostrovní státy, což odpovídá obecnému opomíjení malých zemí, a Bahamy, Jamajku a Dominikánskou republiku. U Baham a Jamajky by pro neviditelnost hovořil relativně nízký podíl katolíků, v Dominikánské republice jsou ale všichni, až na 5 % obyvatelstva, katolíci.

Austrálie a Oceánie čítá celkem 14 zemí a církev jich nevidí polovinu. Na šest z těchto sedmi pro církev neexistujících zemí lze vztáhnout argument malých zemí, ač je zajímavé, že některé malé pacifické ostrovní státy vidí a jiné nevidí. Paradoxní je, že pro církev je neviditelná třetí geograficky největší země této části světa, a to Nový Zéland. Pro neviditelnost Nového Zélandu by hovořila skutečnost, že ve srovnání s Austrálií a Papuou Novou Guineou, což jsou dvě rozlohou největší země, má Nový Zéland o více než polovinu méně katolíků (12 %) než Austrálie (27 %) a Papua Nová Guinea (32 %).

5 z celkem 14 **blízkovýchodních** zemí církev do své mentální mapy nezakresluje. Jde o 36 % zemí, které na Blízkém východě nevidí. Jde o tři malé státy Perského zálivu: Kuvajt, Bahrajn a Katar. Neviditelný je pro církev Omán a paradoxně též největší blízkovýchodní země Saúdská Arábie. Až na Spojené arabské emiráty a Jemen tedy církev nevidí Arabský poloostrov. Faktor nízkého podílů katolíků, který je ovšem na Blízkém východě obecně nízký, by této skutečnosti bylo možné též přisoudit. V Ománu katolíci tvoří 2 % obyvatel, v Saúdské Arábii 5 %. Paradoxní ovšem je, že například Jemen, kde podíl katolíků je 0,01 % v mentální mapě církve figuruje, zřejmě právě proto.

Ze všech kontinentů čítá **Afrika** nejvíce zemí, a to celkem 54. Církev z nich nevidí 30 %, tedy 16 zemí. Část těchto zemí jsou země malé: Gambie, Guinea-Bissau, Džibutsko, Lesotho, Svazijsko a ostrovní země Svatý Tomáš a Princův ostrov, Komory a Seychely, ale Kapverdy a Mauricius církev vidí. Je paradoxní, že centru z afrických zemí nejbližší Tunisko, církev nevidí. Neexistuje pro ni ani poměrně blízké Maroko. K tomuto neviditelnému severozápadnímu africkému lemu lze ještě přiřadit Mauritánii a Senegal. Je paradoxní, že kromě geografické blízkosti, ani 25% podíl katolického obyvatelstva není pro církev důvodem Tunisko zakreslit, když například sousední Alžírsko a Libye, kde žije méně než 1 % katolíků, církev vidí. Další přehlíženou africkou enklávu tvoří Tanzanie, Zambie a Malawi. Přestože zde katolické obyvatelstvo tvoří kolem 30 %, církev tyto země nevidí. Pozastavení hodná z této trojice je zvláště Tanzanie. Ve skutečnosti jde o dvacátou zemi světa s největším podílem pokřtěných katolíků (tabulka 5, mapa 1). Přesto ji církev ve své mentální mapě nevidí. V Guinejském zálivu církev přehlíží Ghanu.

V **Evropě** církev z celkových 47 zemí nevidí 30 %, tedy 14 zemí. Není překvapující, že v mentální mapě nefigurují malé státy Andorra, Lichtenštejnsko a Monako. Přitom San Marino církev vidí. To ovšem leží na samém Apeninském poloostrově. Geograficky vzdálený ostrovní stát Island církev přehlíží. Značným překvapením je opomíjení celého Beneluxu: Belgie, Lucemburska i Nizozemí. Mimo dohled centra leží rovněž všechny skandinávské státy:

Dánsko, Finsko, Norsko a Švédsko. Neexistující je také Švýcarsko. Z trojice pobaltských států chybí Lotyšsko. Ačkoli církev nezakresluje Slovensko, lze říci, že alespoň v rámci ještě existujícího Československa, bylo Slovensko pro církev také viditelné.

Z těchto slepých míst v mentální mapě Evropy vyplývá, že církev na severní a severozápadní okraj, viděno z centra, tedy z Vatikánu, případně Itálie či jihozápadní Evropy, nedohlédne. Je paradoxní, že církev přehlíží i horskými masivy ohraničené Švýcarsko v samém srdci starého kontinentu, kde navíc pokřtění katolíci tvoří 28 % obyvatelstva.

Neviditelnost Islandu a skandinávských zemí lze kromě geografické vzdálenosti centru odůvodnit i nábožensky. Ve všech těchto čtyřech zemích je podíl katolíků mizivý: Island 4 %, Dánsko 1 %, Finsko méně než 1 %, Norsko 3 % a Švédsko 1 %. Je paradoxní, že církev Evropu jako oblast žijící v první epoše necharakterizuje jako katolickou, ale křesťanskou. Evropské země s nekatolickou většinou obyvatelstva by tedy mohly být pro církev viditelné.

Argument nízkého podílu katolíků, ale nikoli už mizivého, lze uplatnit v případě zmíněného Švýcarska (28 %), Nizozemí (28 %) a Lotyšska (21 %). U Belgie a Lucemburska ovšem nikoli. Zde katolíci tvoří více než 70 % obyvatelstva. U Lucemburska by bylo možné uplatnit tezi rozlohou malého státu. Neviditelnost ze 74 % katolického samostatného Slovenska je rovněž překvapující.

Ze 34 **asijských** zemí jich církev nevidí 8, tedy 24 %. Tři z nich lze označit za malé státy: souostroví Maledivy, Singapur a Brunej. Neviditelná je pro církev linie Nepál – Bhútán. Charakter povrchu jako by evokoval důvod pro obdobnou neviditelnost jako v případě Švýcarska, ale na rozdíl od Švýcarska zde žije méně než 1 % katolíků. Pro církev neexistující enklávou je ještě trojice Turkmenistán, Uzbekistán, Kyrgyzstán. Tyto tři země Malé Asie spolu s Kazachstánem a Tádžikistánem spojuje mizivá přítomnost katolíků, Kazachstán a Tádžikistán ale církev vidí.

Jižní Amerika čítá 12 států a církev opomíjí tři z nich: přímořskou Guyanu a vnitrozemské státy Bolívie a Paraguay, čímž tak vzniká bílé místo v srdci jihoamerického kontinentu, podobně jako v Evropě. Vzhledem k tomu, že v Jižní Americe tvoří katolíci průměrně 87 %, Guyana s 8% podílem jakoby do tohoto schématu jihoamerické katolicity nepatří. Bolívie a Paraguay ovšem vykazují nadprůměrný podíl katolického obyvatelstva. Ze tří států **Severní Ameriky** církev neopomíjí ani jednu: Kanada, USA i Mexiko jsou pro ni viditelné.

Přestože třetinu zemí světa církev nevidí, je zajímavé, že v projevech papežů k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci lze vysledovat určitou snahu o obsáhnutí celého světa, tedy o snahu zahrnout do mentální mapy co nejvíce částí světa, aby tak mentální mapa co nejvíce odpovídala geografické realitě. Některé projevy totiž vykazují určitý itinerář, určitou „cestu kolem světa“. Dokonce to v jednom případě explicitně zmiňuje papež Benedikt XVI., že projevem hodlá „učinit cestu kolem […] celého světa“ (B_CD_7 (4)). Zvláště patrný je takový itinerář například u projevů JP_CD_1, JP_CD_2, JP_CD_3, B_CD_3, B_CD_4, B_CD_5. Jiným důkazem této snahy je v případě papeže Benedikta XVI. vyjmenovávání všech zemí, které v rámci svých apoštolských cest navštívil. Bez výjimky to platí pro roky 2007–2012 (B_CD_3 (15), B_CD_4 (2, 7), B_CD_5 (4, 8), B_8 (6), B_CD_6 (5, 9, 11), B_CD_7 (5, 17), B_CD_8 (2), B_CD_9 (1)). U papeže Františka se takové „cesty kolem světa“ nevyskytují (teze 10).

Důraz na lidskou dimenzi vede k tomu, že církev do mentální mapy zakresluje i celky geograficky větší nebo menší než stát. Tento jev lze nazvat **reteritorializací**. V případě geograficky většího celku než stát jde o reteritorializaci směrem nahoru, v případě menšího celku o reteritorializaci směrem dolů.

Pokud církev do mentální mapy zakresluje reteritorializované oblasti směrem **nahoru**, nevymezuje, jaké státy do nich zařazuje. Zbývá tedy jen implicitní dovození na základě

obecných geograficko-politických reálií. Církev do mentální mapy zařazuje jak geograficky, tak mezinárodněpoliticky definované celky větší než stát. Geograficky definovanými oblastmi jsou jednak tematizované kontinenty. K nim je řazen i Blízký východ. Dále jde o části kontinentů: například subsaharská Afrika (B_CD_9 (9), F_6 (6)), Perský záliv (JP_2 (6), JP_CD_1 (12), JP_CD_2 (7), JP_CD_3 (2)), Korejský poloostrov (B_9 (6), F_1 (11), F_CD_2 (12)), Dálný východ (JP_CD_1 (16), JP_CD_5 (3), JP_5 (7)) nebo Středozemí (JP_CD_5 (5), F_EU_1 (33), F_CD_2 (14)). Za mezinárodněpolitické celky lze považovat například postkomunistické země (JP_ILO_1 (3)), rozvojové země (JP_TUR_1 (2), B_IFAD_1 (6)), Sever a Jih (JP_2 (7), JP_CD_4 (6), JP_CD_11 (3), JP_OSN_3 (13), S_OSN_1 (3)), Evropskou unii (JP_CD_9, JP_CD_10, JP_EU_1, JP_EU_2, JP_EU_3, JP_CD_14 (2), JP_CD_17, B_CD_5, B_CD_6, B_CD_7, B_CD_8 (6), B_CD_9 (12), F_EU_1 (17, 27, 33) a další. Specifickou reteritorializovanou oblastí v mentální mapě církve představuje Svatá země, která je zmiňována například v projevech L_OSN_3 (8), JP_4, JP_CD_5, JP_CD_8, JP_13, JP_15, JP_27 (4), B_1, B_3, B_CD_8, F_NGO_1, F_CD_3.

Na základě tvrzení o aktivním potlačování geografické reality ve prospěch kontrolovatelných geopolitických abstrakcí (Ó Tuathail a Agnew, 1992), lze říci, že církev předkládá takový svět, aby v něm byl dosažitelný cíl unifikace (teze 8), cíl jejích hegemonických snah. Lze mluvit o instrumentalizaci: církev využívá neúplnost světa k dosažení svých záměrů. Jedním vysvětlením může být tvrzení, že církev vidí jen ty oblasti, o kterých se domnívá, že je může unifikovat, pro které zná způsob či cestu, jak je přivést k unifikaci, k ideálu třetí epochy. Ty oblasti, se kterými si zatím neví rady, přechází mlčením. Až bude vědět, jak je pohnout k dosažení ideálu třetí epochy, pak je do mentální mapy zařadí. Opačným objasněním neúplného světa může být tvrzení, že církev neviditelné části světa implicitně považuje za snadno unifikovatelné. Tento argument lze do jisté míry aplikovat například na církví vynechávané země s vysokým podílem katolíků. Jeho reálnost je však méně pravděpodobná například v případě nezmiňovaných blízkovýchodních zemí, když v mentální mapě církve nefiguruje například sunnitská Saúdská Arábie, ale figuruje šíitský Írán.

Je nasnadě, že církev nemůže o neúplnosti světa explicitně mluvit, protože ta vyplývá až z korpusu projevů jako celku. Fakta se tak slévají s fikcí a realita s představami (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Povědomí o vytváření neúplného obrazu světa ale církev má a naznačuje jej uvozením „například“ (například JP_3 (5), JP_CD_4 (2), JP_8 (6)) nebo a další“ (například JP_13 (5), JP_KBSE_1 (4), B_1 (4), B_4 (7), B_9 (6), F_4 (6), F_OSN_3 (21), F_NGO_1 (5). Lze říci, že se tím církev jakoby chrání před případnou výtkou neúplnosti světa.

Závěr:

Mentální mapa, kterou církev předkládá, zachycuje neúplný svět, protože v něm nefigurují některé oblasti geografického světa. Lze říci, že jde o implicitní rozdělení světa na část, kterou církev vidí, a na část, kterou nevidí, která pro ni neexistuje. Vzniká tak další implicitní geopolitická dichotomie: pro církev viditelné versus neviditelné části světa. O této skutečnosti vypovídají státy, které v mentální mapě církve nefigurují. Je paradoxní, že ač církev zdůrazňuje lidskou dimenzi, do mentální mapy nezakresluje národy, ale státy. Důvod může spočívat ve snadnější uchopitelnosti, v souladu s obecnou praxí. Nicméně důležitosti lidské dimenze církev dostává tím, že státy obývá lidmi, naplňuje je lidskou složkou, a souhlasí s právem národů na sebeurčení.

Z celkového počtu zemí světa jich církev nevidí třetinu, tedy 65 zemí. Jednu skupinu pro církev neexistujících zemí tvoří rozlohou malé země, což je na jednu stranu pochopitelné, na druhou stranu paradoxní, vzhledem k tomu, že sám Městský stát Vatikán je ministát. U ostatních zemí, které chybí v mentální mapě církve, se lze ptát po podílu katolíků, zda jejich nízký počet v dané zemi lze přičíst k důvodu, proč tato země v mentální mapě nefiguruje. Otázka rozlohy a podílu katolíků jsou ovšem pouze domnělými důvody pro absenci těchto zemí v mentální mapě církve.

Pokud jde o konkrétní případy, u Střední Ameriky je zajímavé, že církev, až na Belize, vidí všechny pevninské státy. Paradoxní je absence Dominikánské republiky, která vykazuje vysoký podíl katolíků. Za pozornost stojí, že církev přehlíží třetí největší zemi Austrálie a Oceánie, a to Nový Zéland, zatímco některých malých pacifických ostrovních států si všímá. Až na Spojené arabské emiráty a Jemen církev opomíjí země Arabského poloostrova, včetně Saúdské Arábie. Zajímavé je rozložení bílých míst v Africe. Kromě malých států se jedná o některé země severozápadního lemu (Senegal, Mauritánie, Maroko a Tunisko) blízkého Evropě, odkud je mentální mapa církve kreslena, a o enklávu Tanzanie, Malawi, Zambie s vysokým podílem katolíků. V Evropě církev nevidí Švýcarsko ležící v samém srdci starého kontinentu, opomíjí severozápadní okraj Evropy, protože nevidí státy Beneluxu a skandinávské země. Neexistuje pro ni ani samostatné Slovensko se 74% podílem katolíků. V Asii církev přehlíží linii tvořenou Nepálem a Bhútánem a v Malé Asii pro ni neexistují Turkmenistán, Uzbekistán a Kyrgyzstán. Podobně jako v Evropě i v Jižní Americe vzniká absencí Bolívie a Paraguaye geograficky vzato bílé místo uprostřed kontinentu. Pokud jde o trojici severoamerických států, církev je vidí všechny tři.

Lze říci, že církev předkládá takový svět, aby v něm byl dosažitelný cíl unifikace. Využívá neúplnosti světa k dosažení svých záměrů. Jinými slovy aktivně potlačuje geografickou realitu ve prospěch takového světa, který může směrovat k unifikaci. Náznak toho, že církev si je vědoma toho, že předkládá neúplný svět, vyplývá jednak z toho, že některé projevy vykazují snahu o určitou „cestu kolem světa“, a jednak z demonstrativních uvození „například“ nebo „a další“, které církev užívá u explicitně zmiňovaných geografických subjektů.

5.3 Blízké a vzdálené části světa

Z částí světa, které jsou pro církev viditelné, existují pro ni, jsou některé církvi blízké, jiné vzdálené. Tím církev do neúplného světa vnáší další rozdělení, další geopolitickou dichotomii založenou právě na tom, že některé oblasti považuje za blízké, jiné za vzdálené. V terminologii Milliken lze mluvit o určitém strukturování objektů (Milliken, 1999), a to na blízké a vzdálené. Z dvojice blízký versus vzdálený preferuje církev **blízkost**. Tuto skutečnost dokládá jak fyzický, ale zvláště mentální aspekt blízkosti či vzdálenosti, který lze rozlišovat.

Pro církev **fyzický aspekt** blízkosti či vzdálenosti není stěžejním tématem, a pokud jej tematizuje, jde spíše o fyzickou blízkost než vzdálenost. Fyzický aspekt poukazuje na to, kde leží centrum: ve Vatikánu, případně v Římě, Itálii nebo jihozápadní Evropě. Ambivalentnost, s níž církev chápe fyzickou blízkost, lze vysledovat z protiřečících si skutečností. První je ta, kdy fyzickou blízkost církev spojuje s intenzivnějšími vztahy. Podpůrným argumentem je explicitní tvrzení Jana Pavla II., že sídlo FAO je v Římě, což „přispělo k podpoře zvláště úzkého vztahu porozumění a spolupráce mezi [FAO] […] a Svatým stolcem“ (JP_FAO_1 (1)). Opak, tedy případy, kdy fyzická blízkost pro církev mnoho neznamená, jsou výmluvnější. Itálii, která fyzicky bezprostředně obklopuje Vatikán, do své mentální mapy zakresluje církev pouze 5x (B_CD_7 (12), B_CD_8 (9), B_CD_9 (16), F_CD_2 (15), F_CD_3 (18)). Itálie zaujímá 0,3 % rozlohy světa kresleného církví. Okolní evropské země figurují v mentální mapě rovněž mizivě: stejnou rozlohu jako Itálie mají Španělsko (0,3 %) a Německo (0,3 %), Francie je ještě menší (0,12 %), Rakousko i Slovinsko zaujímají (0,06 %). S Itálií sousedící Švýcarsko církev dokonce zcela přehlíží. Při pohledu z roviny kontinentů církev přebírá eurocentrickou optiku. Například používá tradiční eurocentrické označení Dálný východ (JP_CD_1 (16), JP_CD_5 (3), JP_5 (7)), Latinskou Ameriku označuje za vzdálenou od Afriky (JP_CD_1 (11)).

Pokud jde o **mentální** rozměr blízkosti a vzdálenosti, církev je v souladu s obecnou tezí o preferenci blízkosti nakloněna mentální **blízkosti**. K obecným trendům, které zmenšují mentální vzdálenosti, se církev staví neutrálně. Konstatuje jejich fakt: „Neomezená expanze světového obchodu a mimořádný pokrok v oblasti technologií, komunikací a výměně

informací [jsou] dynamickým procesem, který má tendenci rušit vzdálenosti, které dělí obyvatelstva a kontinenty“ (JP_OSN_5 (2)). Církev si všímá dvojakosti přibližování prostřednictvím telekomunikačních technologií a médií. Telekomunikační technologie a média na jednu stranu podle ní vedou k blízkosti, a to v důsledku toho, že „[i]nformační technologie eliminovaly vzdálenosti a umožnily nám být blíže jedni druhým“ (JP_CD_11 (3)). Na druhou stranu zachovávají určitou zeď, kterou se chráníme před negativními jevy: víme o tolika problémech dneška tím, že „každý den televize a noviny, napříč světem, od jedné k druhé hemisféře [o nich informují], jsou to situace velmi smutné, kterým často není vzdálená vina, a dokonce zlo člověka, potřísněné bratrovražednou nenávistí a absurdním násilím“ (JP_18 (5)). Od problémů zůstáváme odděleni obrazně řečeno televizní obrazovkou, radiovým přijímačem či monitorem počítače. Telekomunikační technologie a média tedy také mohou podle církve vzdalovat, zachovávat odstup od určitých skutečností.

Církev zcela ojediněle vyjadřuje **explicitní mentální** blízkost. Jde pouze o případ Sýrie, kdy papež František vyjadřuje „blízkost celé církve a Svatého stolce zvláště syrskému národu a dalším národům Blízkého východu“ (F_NGO_1 (5)). Na tuto „blízkost Svatého otce [Františka] drahému syrskému národu“ (M_CD_1 (5)) upomíná i Mons. Mamberti, čímž zároveň naplňuje tezi o podřízenosti státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy papeži (teze 6).

Častěji aplikuje církev **implicitní** formy mentální blízkosti. Jedním ze způsobů, které církev ve zkoumaném korpusu projevů užívá k vyjádření mentální blízkosti, jsou z pohledu církve **predikáty** (Milliken, 1999), konkrétně **pozitivní citové, viktimizační, vyjadřující respekt a náboženské**. Dalším způsobem, jak církev vyjadřuje implicitní blízkost, je **vyzdvižení** určité oblasti.

Citovým pozitivním predikátem je označení **drahý**. Tímto způsobem je z kontinentů jako takových církvi blízký pouze Blízký východ (JP_8 (7)), který paradoxně žije na hranici první a druhé epochy, ale tímto predikátem se církvi žijící ve třetí epoše jednoznačně přibližuje. Citová mentální blízkost Blízkému východu je obsažena rovněž ve Františkových slovech: „[N]esu v očích a v srdci Blízký východ“ (F_NGO_1 (1)).

Z Evropy jsou církvi drahé, a tedy blízké, Litva (JP_CD_2 (3)), Chorvatsko (JP_4 (8)) a Albánie (JP_15 (5)). Jedná se o oblasti na okraji Evropy. Paradoxem je, že pokud jde o státy zakreslené v mentální mapě, chybí v ní právě řada států z okraje Evropy, viděno z centra ležícím ve Vatikánu, případně Itálii či jihozápadní Evropě. Tyto okrajové evropské země, které v mentální mapě figurují, jsou naopak prostřednictvím predikátu „drahý“ centru blízké.

Ojedinělá je Františkova blízkost Itálii, kterou vyjadřuje spojením „drahý italský národ“, který chce podpořit ve znovuobnovení hodnot vzájemné pozornosti a solidarity (F_CD_3 (18)). Tuto blízkost Itálii lze interpretovat v kontextu zdůraznění i jiných rolí, které Františkovi jako papeži náleží a které jeho předchůdci tolik nezmiňovali, které pro ně byly jaksi okrajové. Jde o zdůrazňování papežovy role římského biskupa a italského primase. František tak svoje papežství hierarchicky snižuje o stupeň níže, snaží se ho přiblížit domácím, tedy nedělat jen „velkou světovou politiku“, ale i tu bližší, „domácí“.

Z Afriky je církvi drahá Libérie, protože „její obyvatelstva znají nepopsatelná utrpení“ (JP_CD_2 (6)). Demokratickou republiku Kongo, Burundi a Jižní Súdán označuje František za drahé ve spojitosti s nadějí v posílení společného úsilí o budování společnosti živené vážně míněným duchem usmíření a vzájemného pochopení (F_6 (8)).

Z Asie je církvi drahý Vietnam (JP_5 (7), B_CD_6 (1)). František pak doplňuje Filipíny nedávno zasažené tajfunem (F_2 (12)). Překvapivě nejsou Filipíny církvi blízké kvůli katolické víře většiny tamějších obyvatel, ale kvůli této přírodní katastrofě. Tento postřeh lze považovat za projev menšího důrazu církve na její náboženský charakter (teze 1).

Z Blízkého východu to jsou Libanon (B_CD_4 (4), Irák (B_CD_9 (6)) a Sýrie (F_CD_2 (8), M_OSN_5 (12), M_CD_1 (5)), která trpí rozvíjejícím se konfliktem.

Z podstaty slova lze usuzovat, že ještě vyšší citovou blízkost vyjadřuje pozitivní predikát **milovaný**. Porovnání míry blízkosti mezi predikátem drahý a milovaný nelze v projevech vysledovat. Je pozoruhodné, že pro každého papeže je milovanou jiná země. Není zde striktní kontinuita (teze 10). Přesto lze nalézt společný jmenovatel pro oblasti označené tímto predikátem. Jde o lásku vůči zemi, která je nějakým způsobem sužována, a zároveň jde o aktuální, právě probíhající problém. To platí i pro některé případy užití predikátu drahý.

Pro Jana Pavla II. je milovaným „eritrejský národ" (JP_CD_1 (15)), který usiluje o samostatnost, sužovatelem je etiopský stát. Tato blízkost vůči Eritreji je kompatibilní s právem národů na sebeurčení, které církev obecně podporuje. Blízkostí jako by Jan Pavel II. souhlasil s tím, aby eritrejský národ žil v samostatném státě. Benedikt XVI. svou blízkost prostřednictvím predikátu milovaný vyjadřuje vůči Egyptu, který v té době v důsledku arabského jara „prochází hlubokou transformací a hledá novou budoucnost" (B_15 (6)), dále vůči Haiti a Chile, obě stižené zemětřesením (B_10 (6)). Za pontifikátu papeže Františka aktuálně trpí napětím a následnými válečnými nepokoji Sýrie, proto je označena jako milovaná (F_1 (9), F_2 (7), F_3 (12), F_5 (9)). Totéž platí pro Ukrajinu (F_4 (5), F_5 (15)) a Irák (F_2 (9), F_5 (9), který je stižen nepokoji.[112] Překvapivou je skutečnost, že přestože je Svatá země oblastí, která je v podstatě neustále sužována napětím a konflikty, predikát milovaná jí propůjčuje pouze papež František (F_CD_3 (7)) (teze 10).

Z četnosti užití označení milovaný je patrné, že papež František se oproti svým předchůdcům nebojí vyjádřit emoce, svou náklonnost vůči dané trpící zemi (teze 10). Do mezinárodněpolitických projevů vnáší emotivnost, což lze považovat za projev větší míry důrazu na lidskou než mezinárodněpolitickou dimenzi světa (teze 4).

Za zmínku stojí i ta skutečnost, že země označené jako drahé a milované, jsou v mentální mapě církve vždy jiné. Jedinou výjimkou je Sýrie: ta je pro církev jak drahou (F_CD_2 (8), M_OSN_5 (12), M_CD_1 (5)), tak milovanou (F_1 (9), F_2 (7), F_3 (12), F_5 (9)).

Je zajímavé, že mentální blízkost prostřednictvím citových pozitivních predikátů vyjadřují pouze papežové. **Státní sekretáři a sekretáři se vztahy se státy** se jí naprosto vyhýbají (teze 6). Toto ovšem přestává platit během pontifikátu papeže Františka, který se sám vyšší emotivnosti v zahraničněpolitických projevech nebrání. V souladu s jeho příkladem se k emotivnosti odvažují kardinál Parolin a Mons. Mamberti. Prvně jmenovaný pouze v citaci Františkových slov o „milovaném Iráku" (P_OSN_3 (4)). Mons. Mamberti, který zastává úřad sekretáře pro vztahy se státy již od roku 2006, tedy po většinu pontifikátu papeže Benedikta XVI., pak až za papeže Františka hovoří o „drahém syrském obyvatelstvu" (M_OSN_5 (12), M_CD_1 (5)). Volí predikát „drahý" s nižší mírou emotivnosti než František, který se vícekrát o Sýrii zmiňuje jako o „milované". Z toho lze učinit ten závěr, že státní sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy se drží striktně své zahraničněpolitické role (teze 6), do které nepromítají emotivnost formou citových predikátů. Až s papežem Františkem, který citové predikáty užívá hojněji než jeho předchůdci, se státní sekretář i sekretář pro vztahy se státy s určitou dávkou opatrnosti k citovým predikátům odvažují. S jistou rezervovaností přejímají styl svého nadřízeného.

Blízkou se pro církev stává i ta část světa, která má sice negativní predikát, ale jde o negativní predikát navozující soucit. Církev z takto označené oblasti vytváří znevýhodněný subjekt a může být jeho mluvčím (teze 5). Takový predikát lze označit za **viktimizační** predikát. Takovým predikátem je **zmučený**[113]. Touto cestou je církvi blízká Afrika (JP_25 (5)), z Afriky pak konkrétně Kambodža (JP_5 (7)), Dárfúr (B_5 (7), B_7 (6)), Somálsko (B_5 (7)),

[112] Irák za milovaný označuje také kardinál Parolin (P_OSN_3 (4)), ale pouze v citaci papeže Františka.
[113] Italsky „martoriato".

v Demokratické republice Kongo její severní část (B_5 (7)), konkrétně Kivu (B_7 (6)). Zmučený je Blízký východ (B_6 (7)). Jeruzalém je označen „mučeným městem“ (B_CD_6 (11). Z Evropy Bosna a Hercegovina (JP_8 (6), JP_OSN_3 (9)) a Kosovo (JP_19 (5)). Blízkými se církvi stávají též obecně **trpící** oblasti: Africký roh (B_14 (8)) i Irák (M_OSN_1 (12)). Jiným viktimizačním predikátem je **znevýhodněný**. Tak se církvi stává blízkou Palestina (JP_CD_3 (9)) a Libanon (JP_CD_3 (9)).

Ač jde v případě viktimizačních predikátů ve své podstatě o negativní predikáty, církev je interpretuje jako predikáty přibližující. Pozice oběti vyvolává u církve soucit a tedy blízkost. Čili viktimizační predikáty mají obdobný dopad jako pozitivní citové predikáty.

Respekt církve vůči dané části světa a zároveň napětí mezi aktuální vzdáleností a chtěnou blízkostí je obsažen v predikátu **vznešený**, který ve zkoumaném korpusu projevů církev užívá. Takovými zeměmi jsou pro Jana Pavla II. a Benedikta XVI. Čína (JP_CD_1 (13), B_15 (7)), pro polského papeže ještě navíc Vietnam (JP_CD_2 (5)). Z této asijské linie se nevymyká ani papež František, který za „vznešený kontinent“ (F_CD_2 (12)) označuje celou Asii. Vzhledem k tomu, že v Číně i Vietnamu se církev potýká s náboženskou diskriminací katolíků, lze tento predikát považovat za určité „mazání medu kolem úst“ v naději, že Čína i Vietnam pochopí, že vznešená země přece nemůže utlačovat náboženské menšiny. Vznešenost se zároveň váže k starým kulturám zde přítomným. Tím se církev dostává do rozporu s aplikovanou akcentací současného dění, kterou zároveň spojuje s vizí do budoucna (tezí 2).

Vzhledem k tomu, že autorem předkládané mentální mapy je církev, není překvapující, že pro vyjádření blízkosti je užíván predikát **svatý**. V souladu s vědomím, že jde o projevy se zahraničněpolitickým zaměřením, není tento predikát v korpusu projevů nadužíván. Potvrzuje se tak to, že církev klade menší důraz na svou náboženskou povahu (teze 1). Predikát svatý není církví ve zkoumaném korpusu projevů chápán ve smyslu dokonalý, odpovídající představám církve. Jinak by jej totiž nebylo možné užít například v označení Jeruzaléma jako svaté město (B_CD_6 (11)), když je Jeruzalém často sužovaný nepokoji. Predikát svatý církev tedy aplikuje ve smyslu posvátný, což vyjadřuje, že dané oblasti církev přisuzuje důležitost, chce tam zachovat svou přítomnost nebo ji v ideálním případě posílit. Je překvapivé, že k užití tohoto predikátu se odvažuje pouze papež Benedikt XVI., a to právě u Jeruzaléma (B_CD_6 (11)). Papež Benedikt XVI. se tímto způsobem nebojí vyjádřit, že otázka Jeruzaléma je pro církev podstatná.

Pokud jde o význam označení svatý, totéž platí pro Svatou zemi (JP_6 (6), JP_CD_5 (2), F_5 (10)). Jde o název, který vystihuje posvátnost této oblasti, tedy důležitost pro církev. Tato důležitost se zakládá jednak na existenci svatých míst, od čehož se odvíjí religionizace ve smyslu propojení s Ježíšovým působením na zemi, a jednak na přítomnosti křesťanských a katolických komunit, které upomínají na prvopočátky církve. Pokud jde o **religionizaci Svaté země**, není překvapením, že posvátnost této oblasti církev spojuje s náboženským klišé: protože ve Svaté zemi působil Ježíš, je to země požehnaná (JP_6 (6), B_4 (8), F_4 (4)), posvěcená (JP_33 (3), B_10 (5)) jeho pozemským působením, milovaná Ježíšova země (JP_14 (6), F_CD_3 (7)), a proto církví dodnes nazývána Svatá. V případě Svaté země se jasně odráží, kdo je autorem mentální mapy, jak církev bez okolků předpokládá, že všichni posluchači si okamžitě propojí Ježíšovo působení na zemi se Svatou zemí. Církev se tím překvapivě intenzivně jakoby hlásí ke své náboženské povaze (teze 1). Ve zkoumaném korpusu projevů je totiž řada míst, kde se papežové na Svatou zemi implicitně odkazují, ale vlastní spojení „Svatá země“ chybí. Jde například o pouhé spojení země, kde se Ježíš narodil (JP_10 (6), JP_CD_6 (8), JP_14 (6), B_9 (6), B_CD_2 (15), B_11 (8), B_15 (5), F_4 (4))[114],

[114] Obdobnými variantami jsou označení: „kde Vykupitel spatřil světlo [světa]“ (JP_CD_14 (3)), „země, kde ses narodil Ty, kníže pokoje“ (JP_30 (3)), země, kterou si Kristus vybral k příchodu na svět (B_13 (9), F_2 (9)), „tam, kde na svět přišel vtělený Boží Syn“ (F_6 (5)), „země, které Ty jsi syn“ (JP_32 (3)).

kde Ježíš působil[115], „země posvěcená […] [Kristovou] smrtí a zmrtvýchvstáním“ (B_10 (5))[116]. Všechna implicitní propojení oblasti Ježíšova života se Svatou zemí jsou z úst papežů, kteří náboženský charakter své funkce promítají do zahraničněpoliticky laděných projevů. Opak platí pro státní sekretáře a sekretáře pro vztahy se státy. Ti výše uvedené opisy Svaté země vůbec neaplikují, jako kdyby do zahraničněpolitických projevů jednoduše nepatřily. Jinak řečeno zůstávají byrokratickými autoritami (teze 6).

Zajímavé je, že je religionizován i **Egypt**, jako země „požehnaná Ježíšovým dětstvím“ (B_15 (6)). Egypt religionizuje ovšem pouze papež Benedikt XVI. (teze 10). Tuto religionizaci lze interpretovat tak, že papež Benedikt XVI. implicitně doufá v to, že v souvislosti s nadějemi ve změny očekávanými v důsledku arabského jara, by upomínkou na Ježíšův pobyt v Egyptě mohlo dojít k zlepšení situace křesťanů, případně i katolíků, v této většinově muslimské zemi. Zároveň je to určitá předchuť výzvy církve adresované zemím, které se mohou potýkat s přijímáním migrantů. Ježíš byl tehdy též migrantem, a také díky tomu, že Svatá rodina tehdy v Egyptě našla útočiště, figuruje dnes Egypt v mentální mapě církve, a na základě této religionizace je Egypt pro církev navíc ještě zemí blízkou.

Další formou vyjádření mentální blízkosti přítomné v korpusu projevů je **vyzdvižení** určité části z šířeji vymezené oblasti, její zdůraznění. Jde o vyjádření větší pozornosti či starostlivosti církve vůči dané části světa. Ta se tak stává bližší než ostatní obdobné části dané šířeji vymezené oblasti. Ze světa jako takového se vyzdvižení dostává **Blízkému východu**: Kristus má inspirovat a být podporou pro strůjce míru, požehnat má zvláště těm, kteří usilují o mír na Blízkém východě (JP_8 (7)). Například v **Evropě** je z Balkánského poloostrova vyzdvihována Albánie: „v oblasti Balkánského poloostrova, zvláště v drahé Albánii“ (JP_15 (5). V Africe je ze severní Afriky vyzdvižen Egypt: „v zemích severní Afriky […] zvláště v Egyptě“ (B_15 (6)).

Je zajímavé, že církev predikáty či vyzdvižení přisuzuje zemím, které žijí dle temporální geopolitiky ve všech třech epochách. Vzhledem k charakteru predikátů, které církev používá, lze říci, že jejich prostřednictvím se takto označené země přibližují církvi. Ovšem to, že jsou takové země bližší církvi, neznamená, že jsou vývojově bližší třetí epoše nebo ideálu třetí epochy. Toto přiblížení lze chápat jako posun v rámci epochy k její horní hranici, tedy blíže ke třetí epoše, respektive ideálu třetí epochy. Příkladem může být případ Demokratické republiky Kongo, kterou papež František nazývá drahou, protože s ní soucítí kvůli nepokojům (F_6 (8)). Tato země sice zůstává tam, kam patří celý kontinent, tedy v první epoše, ale v rámci první epochy je bližší církvi, a tedy třetí epoše než jiné africké země sužované konflikty, ale jako drahé neoznačené. Zajímavá situace vzniká například u Chorvatska, které Jan Pavel II. (JP_4 (8)) označuje za drahé z důvodu soucitu kvůli tamějšímu konfliktu. Zde jdou proti sobě dvě napětí. Na jednu stranu predikát Chorvatsko přibližuje církvi a tedy jakoby udržuje ve třetí epoše, kam svou příslušností k Evropě náleží, nebo přibližuje ideálu třetí epochy. Chorvatsko je jakoby církvi bližší než evropské země neoznačené predikátem. Na druhou stranu válka jako znak první epochy Chorvatsko vrhá na opačný konec vývojové škály, a to směrem k první epoše, na dolní hranici třetí epochy, protože válka do třetí epochy nepatří. Nezodpověditelnou otázkou pak zůstává, jakou sílu církev přičítá predikátu drahý a jakou sílu důvodu, pro který tento predikát aplikuje.

Ačkoli církev preferuje mentální blízkost, implicitně lze vysledovat i projevy mentálního vzdalování. Jedním z projevů je současné mentální přibližování a vzdalování, čímž vzniká určité **napětí**. Například Jan Pavel II. se nejprve Africe přibližuje tím, že „tisíce a tisíce“ Afričanů označuje za „naše bratry a sestry“ (JP_14 (7)). Vzápětí se Africe vzdaluje, protože

[115] Například: Ježíš se zde narodil a žil, je to země, kterou miloval (JP_14 (6)), „kde Bůh mluvil a Ježíš chodil“ (JP_CD_3 (9)), „místo, kde poprvé zazněla zvěst lásky a usmíření“ (JP_CD_8 (3)).
[116] Obdobnými variantami jsou spojení: „země posvěcená Tvou krví“ (JP_33 (3)), „[v] této zemi Kristus zemřel a vstal z mrtvých a jako němý, ale výmluvný důkaz zanechal prázdný hrob“ (JP_27 (4)), „země, která jako první byla zaplavena světlem Vzkříšeného“ (B_12 (6)).

situaci v oblasti Velkých jezer označuje za skandál, který lze slovem a obrazem jen stěží popsat (JP_14 (7)). Tedy my, centrum známe tamější realitu jen z médií, jsme od ní daleko. Napětí tak vzniká mezi citovou blízkostí, když Jan Pavel II. označuje Afričany za „naše bratry a sestry" (JP_14 (7)), ale ač média situaci v dotčené oblasti přibližují, na druhou stranu od ní centrum zůstává vzdáleno. Citové blízkosti je postavena mediální zeď. Citová blízkost je v kontrastu s telekomunikačně-mediálním přibližováním, čímž se formuje vzdálenost. Opačným příkladem napětí tentokrát mezi telekomunikačně-mediálním přibližováním a citovou vzdáleností jsou slova Jana Pavla II., že „[i]nformační technologie eliminovaly vzdálenosti a umožnily nám být blíže jedni druhým" (JP_CD_11 (3)), ale zároveň vyjadřuje pochybnosti nad obsahem a upřímností takového „bratrstvím" (JP_CD_11 (3)).

Zvláštní formou mentálního vzdalování se aplikovaného ve zkoumaném korpusu projevů je **depersonifikace** mluvčího, který v projevu mluví v první osobě jednotného čísla a náhle využije třetí osoby singuláru a označuje sebe buď obecně, například za „toho, kdo k vám mluví" (JP_CD_11 (7)), nebo se pojmenovává svou rolí či funkcí jako například „[p]apež načerpal velkou duchovní útěchu" (JP_CD_13 (2); B_CD_4 (1)), „Kristův vikář cítí potřebu adresovat […]" (JP_CD_11 (2)), „Petrův nástupce" (JP_13 (1), B_CD_6 (1), B_CD_7 (1)), „římský biskup" (JP_13 (6), F_CD_1 (2)), „pastýř pozorný k radostem a bolestem lidstva" (F_CD_2 (1)). Tuto depersonifikaci aplikují pouze papežové, všichni tři (teze 10). Papež se tak distancuje od problematiky, ač svými slovy se k ní přibližuje. Jde o napětí mezi blízkostí a vzdáleností. Vzdalování spočívá v užití třetí osoby singuláru, přibližování tkví v obsahu slov.

Například Jan Pavel II. tuto depersonifikaci aplikuje obecně slovy: „sdílet některé starosti papeže, který s velkou pečlivostí sleduje […]" (JP_KBSE_1 (1)), „cítím se blízko národů, které [vy, členové diplomatického sboru] reprezentujete, […] ujištěním modlitby a náklonnosti, kterou papež […]" (JP_CD_16 (1)). V kontextu toho, že církev využívá různé obsahové definice nás (teze 9), lze mluvit o obdobné oscilaci tentokráte papežových rolí a instrumentalizaci této oscilace, jak ukazuje i následující konkrétní příklad, kdy Jan Pavel II. využívá depersonifikace vůči Číně: „Papež podporuje své čínské syny, aby pokračovali v žití své víry ve věrnosti evangeliu a Kristově církvi. Vybízí je, aby sloužili své vlasti a svým bratřím […]" (JP_CD_3 (10)). Dále vůči Jeruzalému: „Papež […] obrací svůj zrak k Jeruzalému" (JP_CD_9 (4)). Jak otázka Číny, tak i Jeruzaléma je v kontextu církve delikátní záležitostí v tom smyslu, že v Číně nemá církev snadnou pozici a chce si udržet, lépe ještě upevnit, svou přítomnost, obdobně v případě Jeruzaléma a celé Svaté země má církev eminentní zájem být zde přítomna. Lze usuzovat, že v obou případech Jan Pavel II. využívá depersonifikaci ve snaze demonstrovat, že církev vůči oběma oblastem nevytváří tlak na upevnění své pozice, že si drží určitý formální odstup, aby sama Čína i Jeruzalém, potažmo Svatá země, se cítily svobodné, prosté tlaku v otázce tamějšího postavení církve.

Za mentální vzdalování lze považovat také **geografické upřesnění**, kde daná oblast leží. Církev předpokládá, že posluchač nebude přesně vědět, kam oblast geograficky zařadit, a proto upřesňuje, kde leží. Takto papež Benedikt XVI. upřesňuje, že Mindanau je na Filipínách (B_CD_5 (7)), nebo že Alexandrie leží v Egyptě (B_CD_7 (6). Toto geografické upřesňování zároveň vypovídá o tom, kde centrum neleží. Není na Filipínách, protože jinak by nebylo potřeba upřesňovat, že Mindanau je součástí Filipín. Totéž platí pro Egypt. Pokud se tato geografická upřesnění vztáhnou na kontinenty a vyloučí se ty, které musí být pro předpokládanou neznalost upřesňovány, pak centrum neleží ani v Asii, ani v Africe.

Je zvláštní, že za mentálně vzdálené oblasti neoznačuje církev žádnou část světa. Tato skutečnost by mohla poukazovat na určité pokrytectví, strach církve označit určitou část světa za jí vzdálenou. Přitom by to mohl být pouze dočasný, nikoli trvalý verdikt. Je ovšem spíše pravděpodobné, že absence vzdálených oblastí viditelných v mentální mapě církve vypovídá o tom, že viditelné země jsou jí blízké a ty, které označuje jako blízké, jsou jí bližší. To odpovídá na počátku uvedené tezi, že z dvojice blízkost versus vzdálenost církev upřednostňuje blízkost. Tato nevyřčená vzdálenost a implicitní blízkost pro církev viditelných oblastí představuje cestu, kterou si církev drží otevřenou, aby mohla realizovat žádoucí

unifikaci světa. To, že by určitou zemi označila za vzdálenou, ač by to byl pouze dočasný, nikoli trvalý verdikt, by znamenalo, že církev sama sobě klade do cesty unifikace světa překážku. Navíc by ztrácela obživu pro své působení (teze 11). Faktem zůstává, že, ač ve své mentální mapě církev neoznačuje žádnou část světa za vzdálenou, některé oblasti považuje za blízké a jiné za bližší. Jde o implicitní rozdělení jejího viditelného světa právě na tyto dvě velké skupiny, ať už budou pojmenovány jako blízké a bližší nebo zjednodušeně jako vzdálené a blízké.

Závěr:

V neúplném světě, který je zachycen mentální mapou církve, je patrná další implicitní geopolitická dichotomie, další rozdělení světa, a to na oblasti církvi blízké a vzdálené, přičemž církev preferuje blízkost. Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá, že církev klade důraz na blízkost mentální než na fyzickou. Tomu odpovídá i fakt, že Itálie a jiné centru geograficky blízké země zaujímají v mentální mapě církve mizivou rozlohu. Explicitně je církev blízká pouze Sýrii. Implicitní blízkost je v korpusu projevů převažující a církev ji vyjadřuje jednak predikáty, jednak vyzdvižením například určité země z dané oblasti.

Pokud jde o predikáty, které činí danou oblast církvi mentálně blízkou, užívá církev zaprvé pozitivní citové predikáty „drahý“ a „milovaný“, přičemž lze říci, že predikát „milovaný“ vyjadřuje ještě vyšší míru blízkosti než „drahý“. Je zajímavé, že citové predikáty hojně užívá papež František. Státní sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy je aplikují až právě s jeho pontifikátem. Druhou skupinou predikátů jsou predikáty viktimizační, jako například „zmučený“ či „trpící“. Třetím typem je predikát „vznešený“, jímž církev vyjadřuje respekt. Je zajímavé, že za vznešené označuje pouze Čínu a Vietnam. A čtvrtým predikátem je náboženský predikát „svatý“, který aplikuje pouze Benedikt XVI. Nicméně i to, že církev v podstatě důsledně užívá označení Svatá země, lze považovat za aplikaci náboženského predikátu pro tuto blízkovýchodní oblast. Pokud jde o přibližování prostřednictvím vyzdvižení, je zajímavé, že ze světa je takto blízký církvi Blízký východ.

Je pozoruhodné, že církev žádnou pro ni viditelnou část světa neoznačuje za vzdálenou. Implicitní mentální vzdalování je však ve zkoumaném korpusu projevů patrné z depersonifikace, kterou aplikují papežové, a z potřeby upřesnit, kde daný subjekt geograficky leží.

5.4 Prostory světa

Čtvrtá dichotomie, která je implicitně patrná v mentální mapě, je označena jako prostory světa a je formulována na základě kritéria prezentace částí světa a jejich religiozity. Kritérium prezentace spočívá v pozitivním nebo negativním hodnocení dané části světa. Aplikace kritéria religiozity vede k rozlišení náboženského nebo nenáboženského charakteru dané části světa. Formuje se tak jednak prostor pozitivní a negativní, jednak náboženský a nenáboženský.[117]

Pokud jde o dvojici pozitivní versus negativní prostor, rozdělení světa na pozitivně a negativně prezentované oblasti lze opřít o definici imanentního světa jakožto „„jeviště dějin lidstva, poznamenan[é] jeho úsilím, porážkami a vítězstvími‘ (Pavel VI., 1965, č. 2)“ (JP_1 (5), JP_7 (4)). Oblasti stižené porážkami lze jinými slovy označit za negativně hodnocený prostor a tam, kde jsou patrná vítězství, se formuje prostor pozitivně hodnocený.

Pozitivně prezentované oblasti jsou pro církev ty, které naplňují pozitiva typická pro třetí epochu nebo které se vydaly na cestu směrem k těmto pozitivům třetí epochy. Protože se

[117] Konkrétní důvody pro hodnocení dané části světa pozitivně nebo negativně a pro rozlišení náboženského nebo nenáboženského charakteru jsou vymezeny v podkapitole 2.3.

jedná o pozitiva třetí epochy, lze mluvit o **ideálech třetí epochy**. Negativně prezentované oblasti jsou pak ty, které žijí negativy první, druhé nebo třetí epochy. Vzhledem k tomu, že v případě pozitivně prezentovaných oblastí jde o život téměř v ideálu třetí epochy a v případě negativně prezentovaných oblastí o život v negativních rysech první, druhé a třetí epochy, formuje se opět svět žijící v různých epochách. Církev přitom operuje jen s těmi zeměmi, které pro ni existují, které jsou pro ni viditelné. Jde tedy opět o neúplný svět.

Tím, že se církev snaží přivést negativně prezentované oblasti k ideálu třetí epochy, preferuje vlastně pozitivně prezentované oblasti. Dovedením problémových oblastí k ideálu třetí epochy by se totiž odstranil jeden z projevů rozdělení světa, nebyly by pozitivně a negativně prezentované oblasti, ale jen pozitivně prezentované. Protože se církev „necítí cizí vůči jakémukoli problému vlastnímu dnešnímu člověku“ (E_CD_1 (3)), svou podporou problémových oblastí, aby se z nich staly oblasti pozitivně prezentovatelné, zároveň paradoxně dočasně rozdělení mezi pozitivně a negativně prezentovanými oblastmi prohlubuje. Svou péči o problémové oblasti, ve smyslu jejich zakreslování do mentální mapy, totiž nevyvažuje dostatečnou pozorností pozitivně prezentovaným oblastem. Dochází tak k napětí, které spočívá v tom, že rozhodně **větší rozlohu** v mentální mapě církve tvoří **problémové** oblasti než oblasti pozitivně prezentované. Oblasti, které nejsou sužovány nějakým problémem nebo jen v malé míře a lze je tedy implicitně označit za pozitivně prezentované nebo pozitivně prezentovatelné, jsou tak pro církev nezajímavé, normální. Jim už církev jakoby nemůže být nápomocna, protože ony už znaků ideálu třetí epochy dosáhly, na rozdíl od problémových, které její pomoc potřebují, kde je stále daleko rozsáhlejší pole její působnosti.

Tato převaha negativního prostoru nad pozitivním je zcela v souladu s potřebnou obživou církve (teze 5), neboť negativní prostor má před sebou delší cestu k ideálu třetí epochy než pozitivní. To, že určitá oblast spadá do negativního prostoru, neznamená v první řadě její kritiku, ale církev ji spíše považuje za chudinku, oběť. Takovou oblast předně viktimizuje, činí z ní znevýhodněný subjekt, za který může mluvit, bojovat. Navíc tím, že církev obvykle oblast obydluje, tedy osazuje ji obyvatelstvem, které bývá negativními jevy většinou postiženo, ať jsou jakéhokoli druhu, může tak za lidskou složku bojovat v podstatě vždy (teze 4).

Za pozornost stojí, jak se o problémech světa na rozdíl od ostatních papežů (teze 10) vyjadřuje **Benedikt XVI.** Pro něj je typické, že současnou rovinu přeskakuje. Popis neuspokojivé současné situace vynechává a užívá pouze pozitivních vizí do budoucna. Současná negativa tedy principiálně formuluje prostřednictvím pozitivní vize. Z takové konstrukce pak zpětně a implicitně vyplývá, že současný stav není uspokojivý.

Je zajímavé, že se církev nezaobírá většinou tím, kdo za problémy může, **nehledá viníka** (teze 2). Bere problémy jako fakt a snaží se navrhnout řešení, jak by se problémy stižené části světa mohly z problémů dostat. Kdyby církev označila viníka, pak by logicky mohla po něm požadovat nápravu. Viníka církev ale paradoxně nehledá. Jedinými z mála výjimek jsou případy Svaté země, otázka bohatí versus chudí lidé a Sever versus Jih, kde církev na viníka ukazuje (teze 2). Nepřekvapí, že v prvním případě jde o zemi, o kterou jeví církev eminentní zájem, a církev zde označuje za viníka obecně lidi. Ve druhém případě je na vině zjednodušeně řečeno stát, který není schopen zajistit dobro i chudým. Ve třetím případě je vinen Sever, který je stižen hodnotovou krizí, a proto není schopen vidět ubohost Jihu a projevit s ním odpovídající solidaritu. Důvod, že církev nehledá viníka, lze vysvětlit obavou, že by se mohla v přímočarém určení viníka splést. Navíc církev v negativně prezentovaných oblastech poukazuje na komplexní problémy, které nemají snadné řešení. Tato strategie jí zároveň umožňuje zapojit k odstranění problémů více činitelů (teze 3) než pouze viníka. Tedy i ty činitele, kteří viníky nejsou, ať nadpřirozeno, nebo lidské činitele. Tím si snaží církev pojistit to, že výzvou k činnosti více činitelů, alespoň úsilí některých z nich ke zlepšení situace přispěje, což přinese i pozitivní body církvi, která je k aktivitě vybídla. Toho, koho církev ovšem zpravidla označuje, jsou ti, kteří jsou problémem postiženi. Ti jsou viktimizováni, jsou považováni za oběti, za chudáky, za znevýhodněné, kterým je třeba pomoci. Sugestivnosti

výzvě k pomoci dodává právě skutečnost lidské dimenze těchto obětí (teze 4). Církev zpravidla za oběti neoznačuje danou zemi, ale její trpící obyvatelstvo. Jako příklad lze uvést Libérii, „jejíž obyvatelstva znají nepopsatelná utrpení“ (JP_CD_2 (6)).

Jak u pozitivně, tak negativně prezentovaných oblastí lze v korpusu projevů vysledovat, zda se jedná o náboženský nebo nenáboženský důvod, na jehož základě církev danou oblast považuje za pozitivní nebo negativní. Jinými slovy skutečnost, že autorem mentální mapy je církev jakožto akér s náboženským charakterem, vede k pohledu na svět optikou **religiozity**. Aplikace kritéria religiozity vede k rozlišení náboženského nebo nenáboženského charakteru daných částí světa. Formuje se tak dvojice náboženský a nenáboženský prostor. Bylo by nasnadě očekávat, že jde-li o mentální mapu církve, pak bude převažovat nábožensky definovaný prostor. Překvapivě je opak pravdou. Jednoznačně převažuje **nenábožensky definovaný prostor**. Tvrzení o menším zdůrazňování náboženské povahy církve tedy platí (teze 1).

Vzhledem k tomu, že kritéria prezentace částí světa a jejich religiozity lze propojovat, kombinací pozitivních, negativních, náboženských a nenáboženských důvodů pro zakreslení subjektů do mentální mapy tak vzniká **osm prostorů**. První čtveřice zohledňuje obě kritéria, tedy jak náboj prezentace, tak religiozitu důvodu. Jde o **pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský a negativní nenáboženský prostor**. Tyto čtyři prostory lze považovat za základní prostory, protože druhá čtveřice je z nich odvozena. Ta vždy odhlíží od jednoho z kritérií, čímž lze rozlišit jednak **pozitivní a negativní prostor**, jednak **náboženský a nenáboženský prostor**.

Pozitivní důvody zakreslení do mentální mapy, ať už náboženského nebo nenáboženského charakteru, znamenají, že daný subjekt (kontinent, část kontinentu, oblast přesahující hranice států, země, vnitrostátní oblast) naplňuje ideály třetí epochy, nebo alespoň některý z nich. Negativní důvody jsou spojeny s životem v první epoše, tedy v dávné minulosti, nebo s negativy druhé nebo třetí epochy. Pozitivně i negativně definovaným prostorem církev ve značné míře bourá svou temporální geopolitiku, protože do pozitivního prostoru patří subjekty ze všech tří epoch, kam je církev řadí podle jejich příslušnosti ke kontinentům, a totéž platí pro negativní prostor. Pozitivní prostor je tvořen zeměmi **napříč všemi epochami**, negativní prostor taktéž.

Dalším faktorem ve vymezení pozitivního a negativního prostoru je čas. Pozitivně a negativně prezentovaný prostor formuje církev zpravidla na základě aktuálních mezinárodněpolitických reálií. Tím chce dokázat, že drží krok s mezinárodněpolitickým děním, že na něj reaguje, že se zajímá o současnost (teze 2). Tím v podstatě nepřímo odůvodňuje také to, že žije ve třetí epoše, respektive v ideálu třetí epochy. Nicméně to, že pozitivně a negativně prezentovaný prostor odráží převážně aktuální mezinárodněpolitickou situaci, znamená, že tento prostor je **proměnlivý** co do skladby subjektů, které pozitivně nebo negativně prezentovaný prostor tvoří. Například Bangladéš figuruje v mentální mapě církve pouze jednou, kdy církev reaguje na záplavy, které v druhé polovině roku 2007 zasáhly také Bangladéš (B_CD_4 (3)) a situovaly ho do nenáboženského negativního prostoru. Protože podle církve se Bangladéš s tímto problémem dostatečně vypořádal, nebylo nutné ho do mentální mapy dále zařazovat. Implicitně se tak přesunul do pozitivně prezentovaného prostoru, který nemá žádné problémy. Explicitně ovšem v mentální mapě církve, konkrétně v pozitivně prezentovaném nenáboženském prostoru, poté nefiguruje. Bangladéš se stal pro církev neviditelným. Na druhou stranu oba prostory, zvláště negativně definovaný, vykazují určité **stálé linie**, stálý zájem církve o určité subjekty. Není překvapením, že takovou stálicí mentální mapy církve jako součást negativního prostoru je například Svatá země a s ní spojené subjekty (jejich celková rozloha představuje 9 % rozlohy negativního prostoru, což je mezi zeměmi největší rozloha). Co rovněž stojí za pozornost, je skutečnost, že Svatá země patří k negativnímu prostoru nenábožensky definovanému: církev ji do mentální mapy zakresluje ne kvůli náboženským zájmům, ale kvůli konfliktu, tedy kvůli existenciální nenáboženské situaci, ve které se Svatá země léta nachází. I tento příklad poukazuje na to, že církev v menší míře

zdůrazňuje svou náboženskou povahu (teze 1). V souladu se snahou církve pomoci subjektům z negativně definovaného prostoru k ideálu třetí epochy, respektive do pozitivně definovaného prostoru, je pak skutečnost, že v souladu s vývojem tak, jak ho pozoruje církev, se určité subjekty z negativního prostoru přesouvají do pozitivního. Příkladem je Severní Irsko, které církev kvůli konfliktu s Irskem situuje do nenábožensky definovaného negativního prostoru (JP_CD_3 (2), JP_CD_5 (6)) i negativního náboženského prostoru (JP_CD_7 (3)). Po dosažení míru ho církev zařazuje do pozitivního nenábožensky definovaného prostoru (JP_CD_6 (8), JP_12 (4), JP_CD_7 (3), JP_CD_9 (2)). Přechodným stádiem mezi negativně a pozitivně definovaným prostorem u některých subjektů pak bývá, že církev vidí u dané země jak pozitiva, tak negativa. Náležitost k pozitivně definovanému nebo k negativně definovanému prostoru tak není snadno vymezitelná. Jako příklad lze uvést Kambodžu, u níž Jan Pavel II. sice pozitivně hodnotí probíhající jednání, ale jde to s nimi „nahoru dolů" (JP_CD_2 (5)), nebo pozitiva i negativa obsahují jeho slova, že se „vydala na obtížnou cestu svornosti, ještě bohužel kalené neurovnanými rivalitami" (JP_5 (7)). V prvním případě (JP_CD_2 (5)) je v rámci provedeného výzkumu Kambodža pro tento důvod situována do negativního nenáboženského prostoru. V druhém případě (JP_5 (7)) však do pozitivního nenáboženského, protože v projevu JP_OSN_2 (9), který následoval před JP_5 (7), Jan Pavel II. pozitivně hodnotí cestu míru, kterou Kambodža nastoupila, a též v JP_CD_5 (3), který byl pronesen po JP_5 (7) Jan Pavel II. oceňuje tamější mírový proces.

Závěr:

Čtvrtá dichotomie, která je implicitně patrná v mentální mapě, je označena jako prostory světa a je formulována na základě kritéria prezentace částí světa a jejich religiozity. Současnou kombinací obou kritérií vzniká čtveřice prostorů: pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský a negativní nenáboženský. Při odhlédnutí nejprve od náboženského kritéria a pak od náboje prezentace lze vyvodit dvojice pozitivní a negativní prostor a následně náboženský a nenáboženský prostor. Tím, že církev některé subjekty zakresluje do mentální mapy z pozitivního a jiné z negativního důvodu, implicitně rozděluje pro ni viditelný svět na pozitivně hodnocenou část a negativně hodnocenou část, tedy na pozitivní a negativní prostor. Jde o aplikaci kritéria prezentace. Je zajímavé, že jednoznačně větší rozlohu v mentální mapě světa má negativní prostor. Tato skutečnost je v souladu s tezí, že církev si takto prezentovaným světem zajišťuje obživu pro své působení, pro formulování rad a doprovázení negativně hodnocených částí světa k pozitivním rysům. Při uplatnění kritéria religiozity, tedy zda církev pro zakreslení daného subjektu do mentální mapy nachází náboženský nebo nenáboženský důvod, z korpusu projevů vyplývá, že v mentální mapě má větší rozlohu nenáboženský prostor, tedy takové části světa, které církev do své mentální mapy zakresluje z nenáboženského důvodu. Je to překvapující zjištění vzhledem k tomu, že autorem mentální mapy je aktér s náboženským charakterem. Nicméně tento fakt je podpůrným argumentem teze, že církev ve zkoumaném korpusu projevů upozaďuje svůj náboženský charakter. Jak pozitivní a negativní prostor, tak náboženský a nenáboženský prostor, zahrnují subjekty ze všech epoch a vykazují proměnlivost v čase, neboť církev v jejich složení reflektuje zvláště aktuální mezinárodněpolitické dění.

5.4.1 Celkový kvantitativní pohled na svět

Následující část předkládá **kvantitativní pohled** na církví konstruovanou mentální mapu a v ní figurující prostory, přičemž v rámci kvantitativního výzkumu nebyly vyhodnocovány podprostory jednotlivých prostorů. Výsledky kvantitativního výzkumu se opírají o teritorializaci a reteritorializaci. Zohledňují pouze teritoriálně přiřaditelné zmínky. Jako samostatné subjekty byly sledovány zaprvé jednotlivé státy (teritorializace), zadruhé oblasti větší než státy, což odpovídá reteritorializaci směrem nahoru, a zatřetí oblasti vnitrostátní, což odpovídá reteritorializace směrem dolů. Jednotlivé subjekty byly následně přiřazeny k jednotlivým světadílům (Evropa, Afrika, Severní Amerika, Střední Amerika, Jižní Amerika,

Blízký východ, Asie, Austrálie a Oceánie) dle klasifikace, kterou uvádí Ministerstvo zahraničních věcí ČR. K danému světadílu přitom patří zmínky kontinentu jako takového (například Evropa), dále jeho dílčích oblastí (například západní Evropa, Evropská unie, Balkánský poloostrov), zemí (například Albánie) i vnitrostátních oblastí (například Baskicko nebo Paříž). Z celkových 233 subjektů mimo tuto strukturu zůstává 8 subjektů, kterým nelze jednoznačně přiřadit kontinentální příslušnost. Jde o postkomunistické země, Ameriky, Ameriku, Sever, Jih, rozvojové země, Východ a Západ. Jde ovšem o zanedbatelnou část subjektů (1,8 %). Při sledování jednotlivých zemí, byly zmínky o Eritreji ještě jako součásti Etiopie zahrnuty do zmínek o Eritreji již samostatné. Totéž platí pro jižní Súdán, který se později stal Jižním Súdánem.

V mentální mapě církve zaujímá **největší** část světa **negativní nenáboženský prostor** (918 zmínek) (tabulka 10 a graf 1). Tvoří více než polovinu (56 %) rozlohy světa. Více než o polovinu menší než tento prostor je prostor pozitivní nenáboženský (365 zmínek), který tvoří 22 % rozlohy světa. 15 % světa pak zaujímá pozitivní náboženský prostor (245 zmínek) a nejmenší je negativní náboženský prostor (115 zmínek). Ten tvoří pouze 7 % rozlohy světa.

Negativní nenáboženský prostor převažuje v mentální mapě všech jednotlivých představitelů církve, až na kardinála Casaroli a kardinála Bertone (tabulka 9). U kardinála Casaroli je třeba vzít v potaz jeho pouhých 8 zmínek teritoriálně přiřaditelných subjektů. V jeho mentální mapě převažuje pozitivní nenáboženský prostor (75 %), negativní nenáboženský prostor tvoří zbývající část světa, tedy 25 %. Tuto skutečnost lze spojit s jistou euforií bezprostředně po skončení studené války. Z období, kdy zastával úřad státního sekretáře, do korpusu projevů spadá pouze rok 1990, což se promítá do podoby jeho mentální mapy světa. Charakter jeho mentální mapy je tedy s ohledem na tyto skutečnosti pochopitelný na rozdíl od kardinála Bertone. Podoba jeho mentální mapy je překvapující. Polovinu světa tvoří pozitivní náboženský prostor a 35 % pozitivní nenáboženský prostor. Tedy 85 % tvoří pozitivní prostor. Zbývající část připadá na negativní nenáboženský (9 %) a negativní náboženský prostor (6 %). Bertonův negativní nenáboženský prostor tvořící 9 % světa se naprosto vymyká celkovému modelu.

Je zajímavé, že podstatně větší negativní nenáboženský prostor než v celkové mapě světa (56 %) se vyskytuje u obou sekretářů pro vztahy se státy (Mons. Lajolo: 71 %, Mons. Mamberti: 72 %). Z papežů je to pak papež František a jeho předchůdce, přičemž odlišnost oproti průměru není značná, neboť Františkův negativní nenáboženský prostor tvoří 62 % světa, Benediktův 58 %. Negativní nenáboženský prostor u Jana Pavla II. zaujímá 54 %.

Z papežů se nejvíce celkové mentální mapě světa o čtyřech prostorech (56 % / 22 % / 15 % / 7 %) blíží Jan Pavel II. (54 % / 28 % / 12 % / 6 %). Papež František pořadí prostorů co do velikosti sice zachovává, ale pozitivní nenáboženský prostor (16 %) a pozitivní náboženský (15 %) jsou téměř stejně velké. U papeže Benedikta XVI. je pozitivní nenáboženský prostor (16 %) menší než pozitivní náboženský (18 %), čímž podíl prostorů v jeho mentální mapě neodpovídá celkovému modelu.

Ze státních sekretářů se nejvíce celkového modelu drží kardinál Sodano: 51 % / 23 % / 18 % / 8 %. Lze říci, že se drží linie svého nadřízeného, tedy papeže Jana Pavla II. To rozhodně nelze říci o mentální mapě kardinála Bertone a ani o mentální mapě kardinála Parolina (teze 6). Kardinál Parolin také dva prostory přibližuje, dokonce na totožnou úroveň, ale nikoli pozitivní náboženský (15 %) a pozitivní nenáboženský (16 %) jako papež František, ale negativní náboženský (27 %) a pozitivní nenáboženský (27 %). Na rozdíl od srovnání mentální mapy papeže Benedikta XVI. a jeho státního sekretáře Bertone, kardinál Parolin alespoň zachovává to, že největší podíl zaujímá negativní nenáboženský prostor (36 %), ač je to podstatně menší část světa než u papeže Františka (62 %).

Při pohledu na mentální mapu, kterou církev kreslí za jednotlivých pontifikátů, platí stejná pořadí prostorů jako u samotných papežů. Lze tedy říci, že papežové zůstávají určujícími (teze

6). Celkovému modelu tedy nejvíce odpovídá mentální mapa z období pontifikátu Jana Pavla II. (Jan Pavel II., kardinálové Casaroli a Sodano a Mons. Lajolo): 54 % / 27 % / 12 % / 6 %. Za Františkova pontifikátu je kreslena mapa, která odpovídá celkovému modelu, ale podobně jako v mapě samotného Františka je pozitivní nenáboženský (16 %) a pozitivní náboženský (15 %) prostor téměř stejně velký. V mentální mapě sestavené za pontifikátu Benedikta XVI. (Benedikt XVI., kardinál Bertone a Mons. Mamberti) podobně jako v papežově mapě je sice největší negativní nenáboženský prostor (56 %), ale na druhém místě je pozitivní náboženský (19 %) a následuje pozitivní nenáboženský (17 %).

Z výše uvedené prezentace čtyř prostorů je zřejmé, že v mentální mapě církve převažuje **nenáboženský prostor nad náboženským**, a to přesvědčivě. Nenáboženský tvoří 78 %, náboženský 22 %. Tato skutečnost potvrzuje tezi, že církev ve zkoumaném korpusu projevů upozaďuje svou náboženskou povahu (teze 1). Převaha nenáboženského prostoru nad náboženským je charakteristická pro všechny mluvčí, až na kardinála Bertone. V jeho mentální mapě převažuje náboženský prostor (56 %) nad nenáboženským (44 %). Anomálii vykazuje mentální mapa kardinála Casaroli, která je ze 100 % tvořena nenáboženským prostorem.

Ze srovnání náboženského a nenáboženského prostoru jednotlivých papežů vyplývá, že nenáboženský prostor je větší než v celkové mapě u Jana Pavla II. Zaujímá 82 %. V případě jeho nástupce je rozdíl prostorů menší než v celkovém modelu: 73 % zaujímá nenáboženský prostor a 27 % náboženský. U papeže Františka prostory zaujímají tutéž část jako v celkové mapě, tedy 78 % nenáboženský a 22 % náboženský. Tentýž závěr, až na procentní rozdíly, lze vztáhnout na podíl prostorů ve světě v období pontifikátů. Za pontifikátu Jana Pavla II. zaujímá nenáboženský prostor 82 %, za papeže Benedikta XVI. 73 % a za papeže Františka 77 %. Lze říci, že za Benediktova pontifikátu se oproti pontifikátu jeho předchůdce náboženský prostor zvětšuje. Tento trend ovšem za Františkova pontifikátu nepokračuje, protože náboženský prostor je menší než za Benediktova pontifikátu, ač ne tak malý, jako v období pontifikátu Jana Pavla II. Za povšimnutí stojí, že tím, kdo oba prostory navzájem nejvíce sbližuje, je kardinál Bertone. Vzhledem k tomu, že u ostatních mluvčí převažuje nenáboženský prostor, u něj ovšem náboženský, lze říci, že přiblížení prostorů kardinál Bertone dosahuje zmenšením nenáboženského prostoru a zvětšením náboženského. V jeho mentální mapě tak nenáboženský prostor tvoří 44 % a náboženský 56 %.

Z pohledu na čtyři prostory v celkové mentální mapě lze vyvodit, že **negativní prostor**, tedy negativní náboženský a negativní nenáboženský, **převažuje nad pozitivním prostorem**. Negativní prostor činí 63 %, pozitivní 37 %. U papežů se zdá, jako by postupem času viděli svět černěji (teze 10). U Jana Pavla II. negativní prostor činí 61 %, u jeho nástupce již 66 % a u papeže Františka 69 %. Pokud se odhlédne od anomálií kardinála Casaroli a Bertone, u kterých převažuje pozitivní prostor (kardinál Casaroli 75 % a kardinál Bertone dokonce 85 %), platí totéž u státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy. Za pontifikátu Jana Pavla II. kardinál Sodano kreslí mapu, v níž negativní prostor zaujímá 59 %, negativní prostor u Františkova státního sekretáře kardinála Parolina zaujímá 64 %. Mons. Lajolo vidí svět ze 71 % negativně, jeho nástupce Mons. Mamberti z 80 %. Tentýž trend k zvětšování negativního prostoru pak vyplývá z porovnání prostorů z období jednotlivých pontifikátů: za Jana Pavla II. tvoří negativní prostor 61 %, za pontifikátu Benedikta XVI., navzdory anomálii mentální mapy kardinála Bertone, 64 %, a za Františkova pontifikátu jde již o 69 %. Lze tedy říci, že kromě obecné teze, že si církev všímá více negativ než pozitiv, si postupem času **negativ všímá více**. Tato skutečnost zapadá do teze, že církev si snaží udržet obživu, tedy napomáhat světu od negativ (teze 5), proto je více tematizuje.

Z pohledu na svět se 78 % nenáboženského prostoru a 22 % náboženského a 63 % negativního a 37 % pozitivního prostoru, lze vyvodit, že pro církev si je svět bližší, pokud se odhlédne od náboženských záležitostí. Z toho by bylo možné usuzovat, že svět je unifikaci blíže spíše po nenáboženské linii.

Pokud jde o teritoriální pohled na svět kreslený církví jako celek (tabulka 11, mapa 4), jeho největší část zaujímá **Afrika (28 %)**, následuje **Blízký východ (22 %), Evropa s 20% a Asie s 16%** rozlohou. Druhou nejmenší rozlohu mají součásti amerického kontinentu, přičemž největší z nich je **Jižní Amerika (6 % světa)**, následovaná **Střední Amerikou (4 %)** a nejmenší rozlohu mezi nimi zaujímá **Severní Amerika (2 %)**. Dle očekávání nejmenší část světa zaujímá Austrálie a Oceánie, kam církev dohlédne pouze v 1 % případů. Církev tedy zjednodušeně řečeno upírá svůj zrak nejvíce na Afriku. O něco více než polovinu své pozornosti věnované Africe zaměřuje na Asii. A mezi těmito do určité míry krajními případy tematizuje s obdobnou intenzitou Blízký východ a Evropu, které v důsledku toho mají obdobnou rozlohu.

Zajímavé je srovnání této rozlohy kontinentů v mentální mapě církve (tabulka 11, mapa 4) a skutečného podílu katolíků žijících na jednotlivých kontinentech (tabulka 4). Zatímco ve skutečnosti žije nejvíce katolíků v Jižní Americe (28 %), dle mentální mapy církve má největší rozlohu Afrika (28 %) a Jižní Amerika pouze 6 %. Podobně paradoxní je situace Severní Ameriky. Ve skutečnosti tam žije 16 % katolíků, ale v mentální mapě církve je Severní Amerika s 2 % druhým nejmenším kontinentem. Opačná situace nastává v případě Blízkého východu. Ve skutečnosti na Blízkém východě žije 1 % celkového počtu katolíků, ale v mentální mapě církve je Blízký východ s 22 % druhým největším světadílem, hned po Africe (28 %). Ostatní kontinenty takovou diskrepanci mezi skutečným podílem katolíků a velikostí dle zkoumaného korpusu projevů nevykazují. Evropa jakožto centrum světa si stojí přibližně stejně, neboť dle statistik v Evropě žije 22 % katolíků a dle mentální mapy církve zaujímá 20 % celkové rozlohy světa. Tato skutečnost vypovídá o tom, že pro mentální mapu církve sestavenou na základě zkoumaných projevů není rozhodujícím kritériem skutečný počet pokřtěných katolíků žijících na jednotlivých kontinentech.

Při pohledu na dynamiku podílu jednotlivých kontinentů na rozloze světa dle pontifikátů (tabulka 12, mapa 5–7) je zajímavé, že kontinuálně **rostoucí podíl rozlohy** zaznamenává **Afrika a Blízký východ**. V případě Afriky jde o nejprve o mírně rostoucí stagnaci a nárůst za Františka, když za pontifikátu Jana Pavla II. představuje Afrika 27 % světové rozlohy, za jeho nástupce 28 % a za Františkova pontifikátu 36 %. Rozloha Blízkého východu roste stále vyšším tempem. Za Jana Pavla II. Blízký východ činí 17 % světa, za Benedikta XVI. již 24 % a za Františka 37 %. Na rozdíl od Afriky a Blízkého východu se **rozloha Evropy, Střední Ameriky, Severní Ameriky a Austrálie a Oceánie snižuje**. Nejmarkantnější je zmenšování Evropy: za pontifikátu Jana Pavla II. zaujímá čtvrtinu rozlohy světa (25 %), za papeže Benedikta XVI. již pouze 15 % a za Františka 13 %. Tato skutečnost vypovídá o poklesu eurocentrismu, na který poukazuje sice až papež František, ale v mentální mapě světa církve se odráží již předtím. Podíl Střední Ameriky za Jana Pavla II. a za Benedikta XVI. je konstantní (5 %), ale za pontifikátu Františka klesá na 1% podíl. Rozloha Severní Ameriky spěje od 2% podílu na rozloze světa za pontifikátu Jana Pavla II. k minimální 1% rozloze za Benedikta XVI. a za Františka Severní Amerika z mentální mapy církve mizí (0 %). Obdobný osud má Austrálie a Oceánie. Z 1% podílu za Jana Pavla II. i Benedikta XVI. se za Františkova pontifikátu z mentální mapy církve vytrácí (0 %). Podíl **Jižní Ameriky a Asie** na rozloze světa vykazuje nejprve **rostoucí** tendenci a za Františka značný **pokles**. Jižní Amerika za Jana Pavla II. představuje 6 % rozlohy světa, za jeho nástupce podíl roste na 8 % a za Františka se propadá na 3 %. V případě Asie jde o 17% podíl během pontifikátu Jana Pavla II., následně o mírný růst na 18% podíl a za Františkova pontifikátu ostře klesá na 9 %.

Za pontifikátu Benedikta XVI. církev oproti předchozímu pontifikátu méně dohlédne do Evropy a do Severní Ameriky, ostatním světadílům se věnuje přibližně stejně, až na Blízký východ, kterému se církev věnuje podstatně více než za Jana Pavla II. Za Františkova pontifikátu pak roste pozornost církve vůči Africe a Blízkému východu na úkor všech ostatních kontinentů, neboť zaznamenávají pokles podílu na celkové rozloze světa.

Oblasti, které podle církve žijí ve **třetí epoše**, tedy Evropa a Severní Amerika, tak zaznamenávají **pokles podílu** na rozloze světa. Naopak Afrika, která žije v **první epoše**,

a Blízký východ, který žije ve druhé epoše, ale **blíže k hranicím s první epochou**, v průběhu pontifikátů zaznamenávají **růst podílu** na rozloze světa. Tuto skutečnost lze interpretovat jakožto argument stvrzující jednak rys proměnlivosti, kterou lze zaznamenat u jednotlivých papežů a jejich pontifikátů (tezi 10), jednak snahu církve zajistit si obživu (teze 5).

Je zajímavé, že rozlohou absolutně nejmenší je ve všech osmi prostorech (tedy jak ve čtveřici pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský a negativní nenáboženský, tak ve čtveřici náboženský, nenáboženský, pozitivní a negativní) Austrálie a Oceánie a druhé nejmenší jsou Ameriky. I jejich pořadí, tedy nejmenší Severní Amerika, větší Střední Amerika a největší Jižní Amerika, zůstává zachováno. V jednotlivých prostorech se tak o největší rozlohu dělí Evropa, Afrika, Blízký východ a Asie.

V **pozitivním náboženském** (tabulka 13, mapa 8) a **pozitivním nenáboženském prostoru** (tabulka 14, mapa 9) církev přisuzuje **největší** rozlohu **Evropě**. Tato skutečnost jako by potvrzovala argument, že církev chce Evropu ukázat jako vzor k následování, jako oblast žijící ve třetí epoše s nadějnými vyhlídkami na ideál třetí epochy. V případě pozitivního náboženského prostoru jde o 33 % jeho rozlohy, v případě pozitivního nenáboženského prostoru o 29 %.

Další zajímavostí těchto dvou prostorů je skutečnost, že trojice kontinentů **Afrika, Blízký východ a Asie** v nich zaujímají **obdobnou rozlohu**. V pozitivním náboženském prostoru zaujímá Blízký východ 17 % a Asie a Afrika shodně 15 %. Jde zároveň o přibližně poloviční rozlohu než tu, jakou církev vtiskuje Evropě. V pozitivním nenáboženském prostoru se Blízký východ a Asie dělí o třetí největší rozlohu (17 %). Afrika je v tomto prostoru větší, zaujímá 20 %.

Jakkoli v pozitivním náboženském a pozitivním nenáboženském prostoru **Evropa** zaujímá největší rozlohu, v **negativním náboženském** (tabulka 15, mapa 10) a **negativním nenáboženském** (tabulka 16, mapa 11) zase **nejmenší** ze čtveřice kontinentů, které jsou „ve hře“. Největší rozlohu, a to obdobné velikosti, v negativním náboženském prostoru mají Asie (27 %) a Blízký východ (26 %). Afrika zaujímá 22 %. Tento výsledek jako by odpovídal modelu epoch, kdy Asie a Blízký východ žijí ve druhé epoše a mají tedy co do činění již s náboženstvím, ale jaksi se jim ho nedaří zpracovat v pozitivním slova smyslu. Afrika se druhé epoše v tomto ohledu s 22 % blíží. V negativním nenáboženském prostoru je to Afrika, které církev vtiskuje největší rozlohu (36 %), následuje Blízký východ (25 %) a Asie (15 %).

V **náboženském** prostoru (tabulka 19, mapa 14) si církev v souladu s epochami všímá nejvíce **Evropy** (27 %), stejnou pozornost věnuje Blízkému východu a Asii (19 %), a ne o mnoho méně Africe (17 %). V **nenáboženském** prostoru (tabulka 20, mapa 15) přisuzuje církev naopak největší rozlohu **Africe** (31 %). Následuje Blízký východ (23 %), Evropa (18 %) a Asie (15 %).

Pokud jde o pozitivní a negativní prostor, dle očekávání má v **pozitivním** prostoru největší rozlohu **Evropa** (30 %) a v negativním nejmenší (14 %). V pozitivním prostoru (tabulka 17, mapa 12) mají ostatní kontinenty obdobnou rozlohu, která je o něco málo než o polovinu menší než rozloha Evropy: Afrika (18 %), Blízký východ (17 %) a Asie (16 %). To, že Afrika zde má druhou největší rozlohu lze uvést do souvislosti podpory, kterou jí církev skýtá při jakékoli pozitivní známce vývoje. Jinými slovy Afrika jako světadíl žijící nejdále v minulosti této podpory potřebuje více než Blízký východ žijící ve druhé epoše ale blíže právě k první epoše, již obývá Afrika, a než Asie, která žije ve druhé epoše, ovšem nikoli tak blízko hranic s první epochou, jako Blízký východ. Odtud tedy nejmenší rozloha Asie v pozitivním prostoru.

V **negativním** prostoru (tabulka 18, mapa 13) patří prvenství co do největší rozlohy **Africe** (35 %). Druhou největší rozlohu přisuzuje církev Blízkému východu (25 %), který žije blízko hranic s první epochou. 16% podíl přísluší Asii a 14% Evropě. Lze říci, že rozlohy jednotlivých

kontinentů odpovídají temporální geopolitice, až na Evropu a Latinskou Ameriku (8 %). Tedy největší rozlohu má Afrika jakožto oblast žijící nejdále v minulosti. Evropa s 14% podílem a Latinská Amerika s 8% se modelu epoch vymykají. Zvláště to platí o Evropě, když navíc Severní Amerika, která žije též ve třetí epoše jako Evropa, má v negativním prostoru pouze 1% podíl na jeho rozloze, ale Evropa 14%.

Závěr:

V rámci kvantitativní stránky výzkumu nebyly vyhodnocovány jednotlivé podprostory, ale pouze osm prostorů. V rámci čtveřice pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský a negativní nenáboženský zaujímá podle církve více než poloviční rozlohu světa (56 %) prostor negativní nenáboženský. Více než o polovinu menší než tento prostor je prostor pozitivní nenáboženský, který tvoří 22 % rozlohy světa. 15 % světa pak zaujímá pozitivní náboženský prostor a nejmenší je negativní náboženský prostor se 7 % světové rozlohy. Negativní nenáboženský prostor převažuje v mentální mapě všech jednotlivých představitelů církve, až na kardinála Casaroli a kardinála Bertone. Při porovnání dvojic náboženský a nenáboženský prostor je zajímavé, že v mentální mapě kreslené církví, tedy ze své podstaty náboženským subjektem, převažuje nenáboženský prostor, což hovoří ve prospěch teze o upozaďování náboženského charakteru církve. Převaha nenáboženského prostoru je značná: tvoří 78 % rozlohy světa. Ve dvojici pozitivní a negativní prostor převažuje prostor negativní, na což lze aplikovat tezi, že církev předkládá takový svět, který jí skýtá prostor pro pole působnosti. Rozdíl rozloh negativního (63 %) a pozitivního (37 %) prostoru je menší než v případě dvojice nenáboženský a náboženský prostor. Za pozornost stojí ta skutečnost, že postupem času vidí církev svět jakoby černěji, protože rozloha negativního prostoru se od pontifikátu Jana Pavla II., přes Benedikta XVI. k Františkovi zvětšuje.

Při pohledu na svět kreslený církví z perspektivy jednotlivých kontinentů zaujímá největší rozlohu Afrika (28 %) následovaná Blízkým východem (22 %), Evropou (20 %) a Asií (16 %). Druhou nejmenší rozlohu mají součásti amerického kontinentu, přičemž největší z nich je Jižní Amerika (6 % světa), následovaná Střední Amerikou (4 %) a nejmenší rozlohu mezi nimi zaujímá Severní Amerika (2 %). Dle očekávání zaujímá nejmenší část světa Austrálie a Oceánie, kam církev dohlédne pouze v 1 % případů.

Pokud jde o dynamiku podílu jednotlivých světadílů na rozloze světa, dochází k tomu, že oblasti, které žijí ve třetí epoše, tedy Evropa a Severní Amerika, zaznamenávají v mentální mapě církve pokles podílu. Naopak Afrika, která žije v první epoše, a Blízký východ, který žije ve druhé epoše, ale blíže k hranicím s první epochou, s postupem času zaznamenávají růst podílu na rozloze světa, což lze interpretovat jako argument stvrzující tezi, že církev předkládá takovou mapu světa, aby si co nejdéle zajistila obživu pro svou roli mluvčího a rádce, tedy aby doprovázela jednotlivé části světa na cestě k ideálu třetí epochy.

V pozitivním náboženském a pozitivním nenáboženském prostoru přisuzuje církev největší rozlohu Evropě (33 % a 29 %), což lze interpretovat jako snahu církve prezentovat Evropu jako oblast žijící ve třetí epoše za určitý vzor pro „zbytek světa“. V negativním náboženském prostoru mají největší rozlohu, a to obdobné velikosti, Asie (27 %) a Blízký východ (26 %). V negativním nenáboženském prostoru je to Afrika, které církev vtiskuje největší rozlohu (36 %). V náboženském prostoru si církev všímá nejvíce Evropy (27 %). V nenáboženském prostoru přisuzuje církev největší rozlohu Africe (31 %). Pokud jde o pozitivní a negativní prostor, dle očekávání má v pozitivním prostoru největší rozlohu Evropa (30 %). V negativním prostoru patří prvenství co do rozlohy Africe (35 %).

5.4.2 Země světa

Vzhledem k tomu, že základní jednotkou, s níž církev ve své mentální mapě operuje, jsou **země**, je zajímavý pohled na mentální mapu světa z perspektivy zemí. Následující text tedy věnuje pozornost zemím a oblastem zahrnujícím více zemí. Pokud se v pořadí zemí jeví vhodné zohlednit vnitrostátní oblasti, je na to poukázáno. Text operuje s označením **velké subjekty**. Jde o země či oblasti, které v jednotlivých prostorech zaujímají značnou rozlohu. Za rozlohou velké subjekty jsou považovány ty, které v daném prostoru zaujímají rozlohu alespoň 1 %. Podle této hranice je sledována míra fragmentace daného prostoru. Míra fragmentace odpovídá tomu, jakou část prostoru tvoří subjekty s rozlohou menší než 1 %, tedy malé subjekty. Čím vyšší podíl malých subjektů, tím je prostor roztříštěnější.

Při porovnání pozitivního náboženského, pozitivního nenáboženského, negativního náboženského a negativního nenáboženského prostoru je **nejméně fragmentovaný negativní náboženský prostor** (57 %), tedy malé subjekty jsou v něm zastoupeny 57 % (tabulka 21). Ostatní tři prostory jsou oproti negativnímu náboženskému prostoru roztříštěnější. Podíl malých subjektů v nich činí kolem 80 %. Přesně tohoto podílu dosahuje pozitivní náboženský prostor, o 1 % méně pak pozitivní nenáboženský prostor. A nejroztříštěnější je prostor negativní nenáboženský s 83% podílem malých subjektů.

Pokud jde o náboženský, nenáboženský, pozitivní a negativní prostor, jejich míra fragmentace je srovnatelná a pohybuje se nad 80 %. Nejnižší podíl malých subjektů zahrnuje náboženský prostor (82 %), o něco málo je roztříštěnější negativní prostor (83 %). Druhou obdobně fragmentovanou dvojicí je nenáboženský a pozitivní prostor, a to ve stejné míře. Do nenáboženského prostoru církev zakresluje 86 % subjektů, do pozitivního rovněž 86 %.

Míru fragmentace prostorů lze považovat za určité měřítko **teritoriální rozptýlenosti pozornosti církve**. Čím větší je míra fragmentace prostoru, tím je pozornost církve rozptýlenější. Pozitivní formulace může znít tak, že čím je míra fragmentace v daném prostoru vyšší, tím více církev reaguje na aktuální události, tím méně stabilní či proměnlivější je daný prostor. Je zajímavé, že nejvyšší míru teritoriální koncentrace církve vykazuje negativní náboženský prostor (s nejnižší mírou fragmentace, a to 57 %). Tuto skutečnost by bylo možné interpretovat i slovy, že negativní náboženské záležitosti jsou podle církve stabilnějšího charakteru. Pomaleji se mění k lepšímu a pomaleji se k nim „sklouzává“ od pozitivních.

Největší rozlohu v mentální mapě světa konstruované církví zaujímá **Svatá země**, a to 8 %, což představuje 137 zmínek (tabulka 22, mapa 16). Do tohoto čísla je zahrnuta samotná Svatá země, Palestina, Izrael, Jeruzalém, Betlém, Nazaret, Západní břeh Jordánu a Gaza, které v mentální mapě církve figurují jako samostatné subjekty. Zohlednění těchto jednotlivých subjektů samostatně nemění nic na tom, že Svatá země se svými 55 zmínkami, tedy 3 %, neztrácí své prvenství. Zároveň je zajímavé, že při odděleném sledování subjektů spojených se Svatou zemí kromě Svaté země samotné, je nejvíce zmiňovaným Jeruzalém (17 zmínek). Prvenství Svaté země ovšem nepopírá upozaďování náboženského charakteru církve (teze 1). Církev totiž Svatou zemi do své mentální mapy kreslí jednoznačně z nenáboženských důvodů (115 zmínek z nenáboženských důvodů oproti 22 zmínkám v kontextu náboženském).

To, že Svatá země a s ní spojené subjekty jsou pro církev stěžejní, dokazuje odstup, který má Svatá země od **druhé největší země** v mentální mapě církve, jíž je **Irák** s 54 zmínkami, zaujímá tedy 3 % světa. Jeho rozloha je více než o polovinu menší než součtová oblast Svaté země a přibližně shodná se samotnou Svatou zemí. Blízkovýchodní země zaujímají i čtvrtou a pátou příčku. Je překvapivé, že ačkoli se Sýrie do mentální mapy církve dostává až s pontifikátem Benedikta XVI., zaujímá mezi státy čtvrtou největší rozlohu. Po ní následuje Libanon (včetně zmínky Bejrútu) jakožto pátá největší země. Vedle Svaté země, Iráku

i Libanonu, které jsou stálicemi pontifikátů všech tří papežů, lze v případě Sýrie mluvit o určitém úspěšném nováčkovi, jakémsi „start-up“.

Jak lze očekávat, mezi největšími zeměmi jsou zastoupeny africké státy. Hned na **třetím místě** je to **Súdán**. Ten je včetně Dárfúru (16x) zmiňován celkem 37krát. Zaujímá tak 2 % rozlohy světa. O něco menší rozlohu zaujímá někdejší Zair, dnešní Demokratická republika Kongo, která je včetně Kinshasy (1x) zmíněna 28krát.

Mezi nepřekvapivými blízkovýchodními a africkými zeměmi je nečekaná přítomnost **Bosny a Hercegoviny**, která zaujímá rovněž přibližně 2 % světa, je zmíněna 27krát. Bosna a Hercegovina je zároveň jedinou evropskou zemí, kterou církev staví na první příčky celkového pořadí zaujímající rozlohu větší než 1 %.

Každá z následujících zemí zaujímá již pouze něco málo než 1 % rozlohy světa. Není překvapující, že sem patří další africké státy. Konkrétně Somálsko (22 zmínek včetně Mogadishu), Burundi (19krát) a nováček na mezinárodněpolitické scéně Jižní Súdán (rovněž 19 zmínek). Nečekaná je ovšem přítomnost Číny a Vietnamu. Čína se svou devátou největší rozlohou (21 zmínek) se dostává do první desítky, Vietnam není o mnoho menší (18 zmínek). Na rozdíl od nepokoji zmítané Srí Lanky (18 zmínek, přičemž 16 má nenáboženský charakter) je zřejmé, že Čínu a Vietnam církev do své mentální mapy kreslí též z náboženských důvodů. U Číny je počet náboženských a nenáboženských zmínek vyrovnaný (10 a 10krát), u Vietnamu je převaha náboženských jednoznačnější (11krát náboženský důvod a 7krát nenáboženský motiv).

Mezi čtrnácti velkými zeměmi, které jednotlivě zaujímají více než 1 % celkové rozlohy světa, v mentální mapě církve má největší zastoupení **africká pětice** zemí (Súdán, Demokratická republika Kongo, Somálsko, Burundi a Jižní Súdán). Stejnou měrou, a to 4 státy, jsou zastoupeny **blízkovýchodní** (Svatá země, Irák, Sýrie a Libanon) a **asijské** země (Čína, Afghánistán, Vietnam a Srí Lanka). Je překvapivé, že velkou zemí je pouze jedna evropská, a to Bosna a Hercegovina. Americký kontinent není zastoupen vůbec.

Překvapivý závěr vyplývá z porovnání těchto čtrnácti velkých zemí co do rozlohy v mentální mapě světa kreslené církví (tabulka 22, mapa 16) a zemí, kde ve skutečnosti žije nejvíce katolíků (tabulka 5, mapa 1). Tabulka 5 zohledňuje přitom stejné kritérium velikosti v tom smyslu, že jde o země, které se na celkovém počtu katolíků podílejí více než 1 %. Jedinou zemí, kterou lze označit za velkou jak dle zkoumaného korpusu projevů, tak co do skutečného počtu katolíků, je **Demokratická republika Kongo**. Podobně jako v případě srovnání kontinentů tento fakt vypovídá o tom, že pro mentální mapu církve sestavenou na základě zkoumaných projevů není rozhodujícím kritériem skutečný počet pokřtěných katolíků žijících v jednotlivých zemích.

Zdá se, jako by církev nedostatečný eurocentrismus, tedy přítomnost pouze Bosny a Hercegoviny mezi největšími zeměmi mentální mapy církve, dohánělа prostřednictvím oblastí větších než státy. Vypovídá o tom ta skutečnost, že, nehledě na kontinenty, mezi oblastmi většími než státy figuruje Balkánský poloostrov, který je zmíněn 17krát. Je to jediná oblast, která svou rozlohou přesahuje 1 % celkové rozlohy světa. Balkánský poloostrov církev zakresluje do mentální mapy v souvislosti s tamějšími konflikty z důvodů především negativních (12krát). Paradoxem je, že se jedná o oblast, která kvůli důvodu, proč v mentální mapě figuruje, by vlastně do Evropy patřit vůbec neměla.

Ze čtveřice prostorů náboženský, nenáboženský, pozitivní a negativní je to co do velkých zemí pouze **náboženský prostor**, ve kterém jsou až na Austrálii a Oceánii zastoupeny **všechny světadíly**. Amerika, překvapivě včetně latinskoamerické části, chybí v nenáboženském a v negativním prostoru. Žádná latinskoamerická a africká země nefiguruje mezi velkými zeměmi pozitivního prostoru.

Jedinou velkou zemí, kterou lze nazvat absolutní **stálicí** všech **osmi sledovaných prostorů** (pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský, negativní nenáboženský, náboženský, nenáboženský, pozitivní a negativní), je **Svatá země** a s ní spojené subjekty. Církev ji jako velkou zemi zakresluje ve všech těchto prostorech. Při sledování jednotlivých čtveřic prostorů je závěr následující. V pozitivním náboženském, pozitivním nenáboženském, negativním náboženském a negativním nenáboženském prostoru je to opět jen Svatá země, která ve všech těchto čtyřech prostorech figuruje. Pokud se tato optika aplikuje na čtveřici náboženský, nenáboženský, pozitivní a negativní prostor, pak velkými zeměmi, které církev zakresluje jako velké ve všech těchto prostorech, jsou kromě Svaté země ještě Bosna a Hercegovina, Irák a Sýrie. Je zajímavé, že Bosna a Hercegovina si tuto charakteristiku drží přesto, že za pontifikátu papeže Františka vůbec není zmiňována. Obdobné platí u Sýrie, která není viditelná pro církev za pontifikátu Jana Pavla II. Irák a též Svatá země je tématem všech tří pontifikátů.

Závěr:

Při bližším pohledu na svět se lze zaměřit na země či oblasti, které církev do své mentální mapy zakresluje. Co do fragmentace, je nejméně fragmentovaný negativní náboženský prostor, který ze čtveřice prostorů (pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský a negativní nenáboženský) čítá nejnižší podíl zemí či oblastí s menším podílem na rozloze daného prostoru než 1 %. Nejroztříštěnější je negativní nenáboženský prostor. Míru fragmentaci lze považovat za určité měřítko teritoriální rozptýlenosti pozornosti církve.

Ze zemí světa má největší rozlohu v mentální mapě církve Svatá země. Tvoří spolu s ní spojenými subjekty 8 % rozlohy světa. Tato skutečnost na jednu stranu popírá tezi o upozaďování náboženského charakteru církve, zároveň ji ovšem potvrzuje fakt, že Svatá země v mentální mapě církve figuruje jednoznačně z nenáboženských důvodů. Značný odstup má co do rozlohy druhá největší země, kterou je Irák (3 % rozlohy světa). Třetí největší zemí je Súdán. Mezi čtrnácti velkými zeměmi, které jednotlivě zaujímají více než 1 % celkové rozlohy světa, v mentální mapě církve má největší zastoupení africká pětice zemí (Súdán, Demokratická republika Kongo, Somálsko, Burundi a Jižní Súdán). Stejnou měrou, a to 4 státy, jsou zastoupeny blízkovýchodní (Svatá země, Irák, Sýrie a Libanon) a asijské země (Čína, Afghánistán, Vietnam a Srí Lanka). Je překvapivé, že velkou zemí je pouze jedna evropská, a to Bosna a Hercegovina. Americký kontinent mezi podle církve velkými zeměmi světa není zastoupen vůbec.

Zdá se, jako by církev nedostatečný eurocentrismus, tedy přítomnost pouze Bosny a Hercegoviny mezi největšími zeměmi mentální mapy církve, dohánělа prostřednictvím oblastí větších než státy, neboť jedinou oblastí s rozlohou přesahující 1 % rozlohy světa je v mentální mapě církve Balkánský poloostrov.

5.4.3 Pozitivní náboženský prostor

U všech čtyř základních prostorů, tedy pozitivního náboženského, pozitivního nenáboženského, negativního náboženského a negativního nenáboženského prostoru, lze vysledovat podprostory (tabulka 23). Ty jsou formovány podle důvodu, z něhož církev danou oblast do mentální mapy zakresluje. Tyto důvody lze slovy Ó Tuathaila a Agnewa označit za klíčová dramata (Ó Tuathail a Agnew, 1992), na jejichž základě církev zakresluje subjekty do své mentální mapy. Na jednu stranu lze říci, že církev takto paradoxně podporuje rozdělení světa tím, že má různé důvody pro zakreslení dané oblasti do mentální mapy. Na druhou stranu tato různá kritéria, a tedy různé podprostory, lze chápat v duchu jednoty v rozmanitosti. Církev má sice různé důvody pro zakreslení oblastí, ale jejich jednota je možná, neboť jednotícím prvkem je zájem či péče církve o ně. I v tomto směru se naplňuje přesvědčení církve o současné rozdělenosti světa a o vizi jeho unifikace (teze 8).

V církví **nábožensky pozitivně** definovaném prostoru lze rozlišit katolický, křesťanský a nekřesťanský, tedy obecně náboženský, podprostor. Pokud církev subjekt přiřazuje ke katolickému či křesťanskému podprostoru, znamená to, že žije v ideálu třetí epochy nebo se k němu blíží. Pokud subjekt figuruje v nekřesťanském nebo obecně náboženském podprostoru, pak lze říci, že žije ve druhé epoše.

Do katolického podprostoru církev zaprvé zařazuje země, které představitelé církve **mohli navštívit** nebo je zde takové **přání**, jako například v případě cesty Jana Pavla II. na Kubu (JP_CD_9 (2)). Tento důvod zakreslení do mentální mapy odráží Henriksonův koncept **geografického pole**.

Země nebo oblast, kterou církev zakresluje do své mentální mapy, je v Henriksonově terminologii součástí geografické mysli církve (Henrikson, 1980). Pokud tato země zde figuruje, protože ji církevní představitelé navštívili nebo hodlají navštívit, taková země je součástí geografického pole církve. Dochází tak k propojení **geografické mysli a geografického pole**. Z tohoto titulu lze v prvním případě mluvit o **historickém** propojení s geografickým polem, v druhém případě o **budoucím** propojení s geografickým polem. Tyto typy vazeb mezi geografickou myslí a geografickým polem[118] lze považovat za určité rozšíření Henriksonova konceptu (Henrikson, 1980; Da Vinha, 2012). Propojení geografické mysli a geografického pole ukazuje na blízkost církve danému místu: pokud mluvčí místo navštívil nebo je jeho návštěva zařazena do programu, lze předpokládat, že se o něj blíže zajímal nebo zajímá.

Pozitivní prezentace spočívá primárně v tom, že danému církevnímu představiteli bylo nebo bude stran místních autorit umožněno návštěvu vůbec realizovat. Vzhledem k tomu, že návštěvy jsou státně-církevního charakteru, bylo by možné danou zemi zařadit do náboženského i nenáboženského prostoru zároveň. Skutečnost, že církev chápe Svatý stolec jako nástroj svého působení, lze označit za argument, proč jsou země, které církevní představitelé navštívili nebo hodlají navštívit v rámci provedeného výzkumu zařazovány do pozitivně prezentovaného katolického podprostoru.

Obecné historické propojení geografické mysli a geografického pole uvádí Jan Pavel II. slovy: „[Boží] prozřetelnost mi dopřála tu radost, že jsem navštívil mnoho z […] [národů světa]“ (JP_CD_3 (1)), „[v]ybavil jsem si mnohé ze zemí, které jsem na svých apoštolských cestách navštívil“ (JP_CD_4 (1)) nebo „[s chudými a hladovými] jsem se setkal na svých pastoračních návštěvách v tolika zemích světa“ (JP_FAO_1 (6)). Papež Benedikt XVI. kombinuje **obecné historické i budoucí** propojení geografické mysli a geografického pole slovy: „[N]avštívil jsem také mnohé z [různých zemí] […] a umiňuji si, že do té míry, jak to bude možné, budu v tom do budoucna pokračovat“ (B_CD_6 (1)).

Pokud jde o **Afriku**, kontinent jako celek figuruje z titulu historického propojení geografické mysli a geografického pole v mentální mapě Jana Pavla II. s odkazem na apoštolskou cestu v Africe v září 1990,[119] na kterou se v projevu JP_CD_2 (6) odkazuje dvakrát. Jeho nástupce zmiňuje svou návštěvu Afriky v březnu 2009 (B_CD_6 (5)). Z afrických oblastí jde o Sahel (JP_1 (8))[120]. Konkrétními zeměmi zakreslenými v mentální mapě z titulu návštěvy jsou

[118] Provedený výzkum nezohledňuje aktuální propojení s geografickým polem, za které by bylo možné považovat zmiňování například Říma, který v projevech figuruje jako místo, odkud jsou pronášeny projevy Urbi et Orbi, k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci nebo projevy přednesené na půdě FAO.

[119] Apoštolská cesta se uskutečnila ve dnech 1. – 10. září 1990. Konkrétně Jan Pavel II. navštívil Tanzanii, Burundi, Rwandu a Pobřeží slonoviny.

[120] Apoštolská cesta proběhla ve dnech 25. ledna – 1. února 1990 a konkrétně zahrnovala Capo Verde, Guineu Bissau, Mali, Burkinu Faso a Čad.

Angola, kterou navštívil Jan Pavel II. (JP_CD_4 (9))[121] i Benedikt XVI. (B_8 (6), B_CD_6 (5))[122], Kamerun (B_8 (6), B_CD_6 (5)) a Benin (B_CD_8 (2))[123].

Benedikt XVI. o své cestě do Afriky, která se uskutečnila v září 2009, rok předtím hovoří ještě jako o budoucí (B_CD_5 (8)). Z konkrétních zemí z titulu budoucího propojení geografické mysli a geografického pole figuruje v mapě súdánské hlavní město Chartúm, jde o případ reteritorializace směrem dolů, kdy Jan Pavel II. svěřuje „Bohu svůj plán se krátce zastavit příští měsíc v Chartúmu" (JP_CD_4 (2)), a Benin (B_CD_7 (17)), který pak Benedikt XVI. navštívil v listopadu 2011.

Za zmínku stojí poznámka, že Afrika, ať už v podobě reteritorializace či teritorializace, v mentální mapě Jana Pavla II. figuruje z titulu propojení geografické mysli a geografického pole pouze na počátku analyzovaného období, tedy na začátku 90. let, pak již nikoli, ačkoli Jan Pavel II. Afriku navštívil ještě v roce 1998, konkrétně Nigérii, a v roce 2000, konkrétně Egypt.

Asii jako celek zakresluje Jan Pavel II. na základě historického propojení geografické mysli a geografického pole v lednu 2000 slovy: „[N]edávno jsem se vydal na tento kontinent" (JP_CD_11 (6))[124]. Vzhledem k tomu, že se jednalo o cestu v lednu 1995, tedy před pěti lety, označení „nedávno" může vypovídat o vzdálenosti Asie: Asie je tak vzdálená od centra, a navíc šlo o oblasti východní Asie (Filipíny a Srí Lanka), že tam papež nemůže jezdit často. Nedávno v případě Asie pro něj znamená pět let, časový úsek pěti let by v případě blízké Evropy slovem nedávno pravděpodobně neoznačil. Jan Pavel II. navštívil kromě asijských Filipín a Srí Lanky také Papuu-Novou Guineu a Austrálii. Tyto však do své mentální mapy nezakresluje, čili jsou pro něj irelevantní.

Asijskou oblastí zakreslenou z titulu propojení geografické mysli a geografického pole je Dálný východ (JP_CD_1 (16)), který Jan Pavel II. navštívil v říjnu 1989. Konkrétně šlo o Jižní Koreu, Indonésii a ostrov Mauricius.[125] Toto geografické vymezení z ledna 1990 dovozené na základě geografického pole se tak liší od definice Dálného východu, který tentýž Jan Pavel II. o Velikonocích 1992, tedy o pouhé dva roky později, vymezuje jako oblast od Vietnamu, přes Laos po Čínu (JP_5 (7)). Z asijských států figurujících v mentální mapě z titulu propojení geografické mysli a geografického pole jde o ostrov Mauricius (JP_CD_1 (16)), který zakresluje Jan Pavel II., a Jižní Koreu (F_CD_3 (19)) díky papeži Františkovi[126]. V obou případech jde o historické propojení geografické mysli a geografického pole. Východní Timor, který Jan Pavel II. měl „velkou radost navštívit" (JP_CD_3 (10)) v říjnu 1989 byl tehdy ještě součástí Indonésie. Nicméně Jan Pavel II. do mentální mapy nezakresluje Indonésii, ale Východní Timor. Tím implicitně podporuje právo národů na sebeurčení i v tomto případě.[127]

Budoucí propojení geografické mysli a geografického pole v případě Asie je přítomno pouze u Františkovy plánované cesty na Srí Lanku a Filipíny (F_CD_3 (20)).[128] Už i s ohledem na to, že zakreslení Asie na základě historického propojení u Jana Pavla II. časově spadá pouze

[121] Kromě Angoly navštívil Jan Pavel II. od 4. do 10. června 1992 také Svatý Tomáš a Princův ostrov, ty ale do mentální mapy nezakresluje.
[122] Apoštolská cesta se uskutečnila ve dnech 17. – 23. března 2009 a Benedikt XVI. v rámci této cesty navštívil také Kamerun.
[123] Benedikt XVI. navštívil Benin ve dnech 18. – 20. listopadu 2011. Do jiné země v rámci této apoštolské cesty papež nejel.
[124] Jednalo se o apoštolskou cestu ve dnech 11. – 21. ledna 1995, která zahrnovala Filipíny, Papuu-Novou Guineu, Austrálii a Srí Lanku.
[125] Apoštolská cesta se konala ve dnech 6. – 16. října 1989.
[126] Apoštolskou cestu do Jižní Koreje vykonal papež František ve dnech 13. – 18. srpna 2014.
[127] Východní Timor v podstatě od poloviny 70. let 20. století usiloval o nezávislost, které na Indonésii dosáhl na základě referenda z 30. srpna 1999. Svatý stolec Východní Timor jako samostatný stát uznal navázáním diplomatických styků 20. května 2002.
[128] Srí Lanku a Filipíny František navštívil v rámci své apoštolské cesty ve dnech 12. – 19. ledna 2015.

do začátku 90. let, lze příčinu i ojedinělého budoucího propojení hledat jak v chápání Asie za oblast vzdálenou, tak v její tajemnosti a nevyzpytatelnosti s ohledem na potřebu pozvání k apoštolské cestě též stran představitelů jednotlivých států. Odkaz papeže Františka na chystanou cestu na Srí Lanku a Filipíny (F_CD_3 (20)) lze chápat jako projev snahy přiblížit se oblastem dosud považovaným za vzdálené, viděným optikou centra jako periferní. Je zajímavé, že papež Benedikt XVI. se do Asie za svého pontifikátu nevydal a v jeho projevech nefiguruje žádná asijská země, kterou by měl v plánu navštívit a v jeho mentální mapě by tak byla zakreslena z titulu budoucího propojení geografické mysli a geografického pole.

Latinská Amerika figuruje v mentální mapě Jana Pavla II. jak na základě uskutečněných apoštolských cest (JP_CD_3 (14), JP_CD_5 (4)), tak budoucí návštěvy v říjnu 1992 spojené s papežovou účastí na generálním shromáždění latinskoamerického episkopátu (JP_CD_3 (14))[129]. Ze států zakresluje Jan Pavel II. na základě „nedávné cesty" (JP_CD_3 (15)) do mentální mapy **Brazílii**.[130] Ta figuruje v mentální mapě Benedikta XVI., jednak jako plánovaná destinace (B_CD_3 (15)), tak z titulu již uskutečněné návštěvy (B_CD_4 (2)), která proběhla v květnu 2007.[131] Brazilské Rio de Janeiro figuruje v mentální mapě papeže Františka ve spojitosti s plánovaným Světovým setkáním mládeže (F_CD_2 (6)).[132] Brazílii, již jako zemi, kterou papež František navštívil, do mentální mapy zakresluje také Mons. Mamberti (M_ATOM_3 (6)). V souvislosti s očekávanou cestou figuruje v mentální mapě Jana Pavla II. **Kuba** (JP_CD_9 (2)).[133] Tuto první cestu Jana Pavla II. na Kubu připomíná po deseti letech jeho nástupce (B_CD_4 (2)) a do své mentální mapy ji zakresluje jak předtím, než ji sám navštívil (B_CD_8 (2)), tak poté již jako zemi navštívenou (B_CD_9 (1)).[134]

Severní Amerika figuruje v mentální mapě církve z titulu propojení geografické mysli a geografického pole jen díky papeži Benediktovi XVI., který v dubnu 2008 navštívil USA (B_CD_5 (4))[135] a v březnu 2012 Mexiko (B_CD_8 (2), B_CD_9 (1)).

Svatá země figuruje v mentální mapě Jana Pavla II. na základě návštěvy uskutečněné v březnu 2000,[136] kdy papež byl „[p]řed měsícem jako poutník ve Svaté zemi" (JP_22 (1)). Papež Benedikt XVI. i papež František zahrnují Svatou zemi do své mentální mapy na základě plánované návštěvy (B_8 (6), F_NGO_1 (1), F_CD_2 (7)), i již uskutečněné (B_CD_6 (1)), F_CD_3 (22)).[137] Další zemí Blízkého východu je pak Libanon, kam směřovaly kroky Benedikta XVI. v září 2012 (B_CD_9 (1))[138], a Jordánsko, které František navštívil předtím, než pokračoval do Svaté země (F_CD_3 (22)). Jinak **Blízký východ** na základě ani historického, ani budoucího propojení geografické mysli a geografického pole v mentální mapě nefiguruje. Tato skutečnost pravděpodobně souvisí s napětím a nejistou budoucností, i komplexní náboženskou realitou Blízkého východu. Není nijak překvapující, že Svatá země, jakožto pro církev důležitá oblast, zde figuruje.

---

[129] Avizovaná apoštolská cesta se uskutečnila ve dnech 9. – 15. října 1992, konkrétně šlo o Dominikánskou republiku.

[130] Apoštolská cesta do Brazílie se uskutečnila ve dnech 12. – 21. října 1991. Jan Pavel II. navštívil pouze Brazílii.

[131] Papež Benedikt XVI. navštívil Brazílii ve dnech 9. – 15. května 2007, přičemž návštěva další země v rámci této cesty uskutečněna nebyla.

[132] Papež František se Světových dnů mládeže účastnil ve dnech 23. – 28. července 2013.

[133] Tato první historická apoštolská cesta na Kubu se konala ve dnech 21. – 26. ledna 1998, jinou zemi v rámci této cesty Jan Pavel II. nenavštívil.

[134] Spolu s Kubou navštívil Benedikt XVI. také Mexiko. Cesta se uskutečnila ve dnech 23. – 29. března 2012.

[135] Návštěva proběhla ve dnech 15. – 21. dubna 2008.

[136] Konkrétně ve dnech 20. – 26. března 2000.

[137] Benediktova apoštolská cesta do Svaté země se konala ve dnech 8. – 15. května 2009, Františkova ve dnech 24. – 26. května 2014.

[138] Benedikt XVI. navštívil Libanon ve dnech 14. – 16. září 2012.

Z **Evropy** v mentální mapě Jana Pavla II. z titulu historického propojení geografické mysli a geografického pole figuruje pouze jeho „nezapomenutelná pastorační návštěva v Sarajevu" (JP_CD_9 (2)), implicitně tedy Bosna a Hercegovina. Implicitně proto, že i oficiální označení této apoštolské cesty zní „apoštolská cesta v Sarajevu".[139] Důvodem, proč se papež vyhýbá státoprávnímu označení, může být přetrvávající komplikovaná situace v oblasti Balkánského poloostrova, ač válka v Bosně a Hercegovině skončila v prosinci 1995 a papež o své cestě do Sarajeva v dubnu 1997 mluvil v lednu 1998. Poměrně dlouhý seznam tvoří ty země, které navštívil papež Benedikt XVI. a zmiňuje je ve zkoumaném korpusu projevů: Rakousko (B_CD_4 (7))[140], Francie (B_CD_5 (4))[141], Česká republika (B_CD_6 (9))[142], Malta, Portugalsko, Kypr, Velká Británie, Španělsko (B_CD_7 (5))[143], které navštívil ještě v srpnu 2011 (B_CD_8 (2)[144], Chorvatsko, San Marino a Německo (B_CD_8 (2))[145]. Papež František pak do mentální mapy na základě uskutečněné návštěvy zakresluje Albánii a Turecko (F_CD_3 (22)).[146] Turecko figuruje v mentální mapě rovněž díky sekretáři pro vztahy se státy Mons. Mamberti (M_OBSE_1 (5)), který ho zakresluje s odkazem na apoštolskou návštěvu Benedikta XVI.[147] Státní sekretář kardinál Sodano do mentální mapy zakresluje Estonsko (S_RE_1 (7)) z titulu návštěvy uskutečněné Janem Pavlem II.[148]

V mentální mapě papeže Benedikta XVI. na základě propojení geografické mysli a geografického pole figuruje i jinak opomíjená **Austrálie**, kterou papež uvádí v souvislosti se svou účastí na Světových dnech mládeže v Sydney konaných v červenci 2008 (B_CD_5 (4))[149].

Je zajímavé, že zvláště **papež Benedikt XVI.** (teze 10) často kombinuje budoucí a historické propojení geografické mysli a geografického pole. Danou oblast nebo zemi zakresluje s tím, že jí navštíví, a poté ji uvádí z titulu již uskutečněné cesty. Jde o Brazílii (B_CD_3 (15), B_CD_4 (2)), Afriku (B_CD_5 (8), B_CD_6 (5)), Mexiko a Kubu (B_CD_8 (2), B_CD_9 (1)) a Svatou zemi (B_8 (6), B_CD_6 (11)), kterou v modu budoucí a realizované cesty zmiňuje též papež František (F_NGO_1 (1), F_CD_2 (7), F_CD_3 (22)). Další Benediktovou zvláštností je skutečnost, že ve zkoumaném korpusu projevů figurují všechny země, které mimo Itálii od roku 2007 do roku 2012 navštívil. Zdá se, jako tím chce implicitně dokázat, že i on se může považovat za papeže-cestovatele, jako jeho předchůdce.[150] Je zajímavé, že na Jana Pavla II., jakožto papeže-cestovatele, se jeho následovníci v tomto duchu příliš neodvolávají. Benedikt XVI. pouze vzpomíná jeho první historickou návštěvu Kuby (B_CD_4 (2)) a František geografické pole Jana Pavla II. explicitně zakresluje, když mluví o návštěvách sídel OSN (F_OSN_1 (2)), která byla poctěna přítomností Jana Pavla II., ač zůstává u této obecné formulace. František se na cesty Benedikta XVI. neodvolává vůbec. Za pozornost stojí Benediktova zaměřenost na Evropu. V kontextu propojení geografické mysli a geografického pole uvádí 11 evropských zemí (Rakousko (B_CD_4 (7)), Francie (B_CD_5 (4)), Česká republika (B_CD_6 (9)), Malta, Portugalsko, Kypr, Velká Británie,

[139] Jan Pavel II. navštívil Sarajevo během své dvoudenní návštěvy od 12. do 13. dubna 1997.
[140] Benedikt XVI. byl na apoštolské návštěvě v Rakousku ve dnech 7. – 9. září 2007.
[141] Francii Benedikt XVI. navštívil ve dnech 12. – 15. září 2008.
[142] V České republice byl Benedikt XVI. ve dnech 26. – 28. září 2009.
[143] Maltu navštívil Benedikt XVI. ve dnech 17. – 18. dubna 2010, Portugalsko od 11. do 14. května 2010, Kypr ve dnech 4. – 6. června 2010, Velkou Británii od 16. do 19. září 2010 a Španělsko 6. a 7. ledna 2010. Jde o všechny apoštolské cesty, které Benedikt XVI. uskutečnil v roce 2010 mimo Itálii.
[144] Španělsko navštívil Benedikt XVI. ve dnech 18. – 21. srpna 2011.
[145] V Chorvatsku byl Benedikt XVI. ve dnech 4. – 5. června 2011, v San Marinu 19. června 2011 a v Německu od 22. do 25. září 2011.
[146] Albánii navštívil František 21. září 2014, Turecko ve dnech 28. – 30. listopadu 2014.
[147] Turecko navštívil papež Benedikt XVI. ve dnech 28. listopadu – 1. prosince 2006.
[148] Jan Pavel II. navštívil pobaltské republiky ve dnech 4. – 10. září 1993.
[149] V Austrálii byl Benedikt XVI. ve dnech 12. – 27. července 2008.
[150] Ve skutečnosti se Jan Pavel II. a Benedikt XVI. co do průměru apoštolských cest příliš neliší. Jan Pavel II. uskutečnil 3,85 cest mimo Itálii za rok (104 cest / 27 let pontifikátu), Benedikt XVI. 3 cesty za rok (24 cest / 8 roků pontifikátu).

Španělsko (B_CD_7 (5), B_CD_8 (2)), Chorvatsko, San Marino a Německo (B_CD_8 (2)), z nichž většina jsou země tvořící prototyp Evropy ve smyslu jejích charakteristik co do rozvinutosti či tradičních „bašt" katolicismu. Jan Pavel II. však zakresluje pouze Bosnu a Hercegovinu a František Albánii a Turecko, tedy evropské země, které do Evropy patří i nepatří, protože nejsou jednoznačně prototypem evropských zemí. I pro jejich geografickou polohu lze mluvit o okraji Evropy.

Za pozornost stojí skutečnost, že ačkoli státní sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy navštěvují různé oblasti též z titulu své funkce, do mentální mapy tyto oblasti, kam je úřední povinnosti zavedly, nezakreslují. Zakreslují pouze země navštívené papežem. V tom lze spatřovat **geopolitickou podřízenost papeži** (teze 6): jakoby ani zmínkami o svých cestách státní sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy nechtěli zastiňovat důležitost cest papežských. Četnost zmiňovaných případů cest státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy je minimální: pouze čtyři,[151] přičemž k rozšíření pestrosti mentální mapy dochází pouze v jednom případě, kdy státní sekretář kardinál Sodano do mentální mapy zakresluje nově Estonsko.

Druhým důvodem, proč země spadá do pozitivně definovaného katolického podprostoru, může být oproti návštěvě církevních představitelů naopak to, že místní političtí představitelé nebo místí církevní hierarchie mohla vykonat návštěvu ve Vatikánu. Jako příklad lze uvést Vietnam, kdy vietnamský prezident navštívil papeže Benedikta XVI. (B_CD_6 (1)) a vietnamští biskupové vykonali návštěvu ad limina[152] (JP_2 (8)).

Zatřetí figurují v pozitivním katolickém podprostoru země, které navázaly **diplomatické styky** se Svatým stolcem, jako například Polsko (JP_CD_1 (2)), Maďarsko, Československo, Rumunsko, Bulharsko, Sovětský svaz (JP_CD_2 (2)) nebo církev o navázání diplomatických styků stojí, jako například v případě Číny (JP_CD_4 (1), JP_CD_9 (2)), Vietnamu, Izraele, Jordánska (JP_CD_4 (1)) nebo Mongolska (JP_CD_9 (2)).

Začtvrté není překvapivé, že sem patří i země, kde církev oceňuje pozitivní roli **katolíků**, jako například v Albánii (JP_3 (6)). Tím je tento podprostor také obýván lidmi, konkrétně katolíky.

Pokud jde o pozitivně definovaný **křesťanský podprostor**, lze sem zařadit subjekty, které se podle církve vyznačují pozitivním působením **křesťanů,** jež tento prostor obývají, vtiskují mu lidský rozměr. Jde například o oblast střední a východní Evropu, kde křesťané sehráli pozitivní roli při změnách na přelomu 80. a 90. let (JP_CD_16 (3)).

A konečně do nekřesťanského, obecně náboženského podprostoru, patří ty země a oblasti, které podle církve zaprvé vykazují **přínos náboženství**, jako například Indonésie, která je příkladem soužití náboženství (JP_CD_1 (16)), nebo oblast Středozemí, kde náboženství slouží jako faktor usmíření (JP_CD_7 (4)). Zadruhé kde je respektována **náboženská svoboda** nebo daná země v tomto směru vykazuje pozitivní vývoj, jako například Vietnam (JP_CD_1 (13)).

Kvantitativně viděno je pozitivní náboženský prostor velmi zvláštní. Tvoří 15 % světa a ze čtveřice prostorů je to prostor druhý nejmenší. Z 223 subjektů, které figurují v celkové mentální mapě církve, vůbec v tomto prostoru nefiguruje 101 subjektů, tedy 45 % subjektů.

[151] Estonsko (S_RE_1 (7)), Polsko ((E_CD_5 (8)), Turecko (M_OBSE_1 (5)), Brazílie (M_ATOM_3 (6)).

[152] Jde o pravidelnou návštěvu Vatikánu stran biskupů dané země, případně její části, která je spojena s uctěním památky sv. Petra a Pavla, a kromě jiného též s návštěvou papeže. V názvu obsažený latinský výraz „ad limina" znamená „k hrobům (apoštolů)".

Podobně jako u celkově největších zemí v mentální mapě církve figurují mezi největšími subjekty (tabulka 24) ty, které jsou spojeny se Svatou zemí: **Svatá země** jako taková (je zmíněna 5krát), Izrael (5krát), Palestina (3krát) a opět i samostatně Jeruzalém (4krát). Pokud se k nim přidá ještě po jedné zmínce Betlém a Nazaret, všechny tyto jednotky jsou zmíněny 20krát, čímž tvoří 8 % pozitivního náboženského prostoru. Ve vztahu ke Svaté zemi a subjektům s ní spojených nejsou důvody pro jejich zakreslení úzce katolické, ale církev je rozšiřuje do kontextu křesťansko-židovsko-islámského.

Svatou zemi do pozitivního náboženského prostoru zakresluje Jan Pavel II. ve spojitosti s její důležitostí pro křesťany (JP_CD_8 (3)), kteří zde mají být strůjci pokoje (JP_27 (4)). Je zajímavé, že papež Benedikt XVI. ji sem vůbec neřadí, jeho nástupce ano, a to z ryze katolického důvodu, jímž je jeho apoštolská cesta do Svaté země (F_NGO_1 (1), F_CD_3 (22)). Nejobecnější náboženský důvod pro zakreslení Svaté země má Mons. Lajolo, který ji zmiňuje v souvislosti s modlitbou představitelů světových náboženství právě i za Svatou zemi (L_OSN_3 (5)).

Pokud jde o Izrael, 4krát jej zmiňuje Jan Pavel II., a to ve spojitosti s navázáním diplomatických styků se Svatým stolcem (JP_CD_4 (1), JP_CD_6 (2)), JP_CD_7 (2)) a smlouvou podepsanou mezi Izraelem a Svatým stolcem (JP_CD_5 (2)). Papež František Izrael zakresluje jedenkrát, když pozitivně hodnotí zapojení představitelů Izraele do společné modlitby za mír (F_CD_3 (7)).

Palestinu do pozitivního náboženského prostoru situuje jedenkrát Jan Pavel II., který poukazuje na přítomnost „zástupce palestinského národa“ na setkání s diplomatickým sborem akreditovaným při Svatém stolci (JP_CD_7 (2)). Vzhledem k tomu, že při společné modlitbě za mír ve Svaté zemi v červnu 2014 nebyl zastoupen pouze Izrael, ale také Palestinci, je to důvod, proč papež František zakresluje i Palestinu do pozitivního náboženského prostoru (F_CD_3 (7)). Do třetice je to Mons. Lajolo, v jehož mentální mapě se Palestina vyskytuje v pozitivním náboženském kontextu. Oceňuje dvoutisíciletou přítomnost církve v Palestině (L_OSN_1 (5)).

Jeruzalém 4krát zmiňuje v pozitivním náboženském kontextu pouze Jan Pavel II., který je sice multináboženský, ale vždy se týká židů, křesťanů a muslimů, kteří se o Jeruzalém zajímají (JP_CD_5 (2), JP_CD_10 (3)), mají v něm živé komunity (JP_CD_7 (2)) a spojují s ním vizi soužití těchto tří náboženství (JP_CD_9 (4)). Stejnou vizi Jan Pavel II. vztahuje také na Betlém (JP_CD_9 (4)) a Nazaret (JP_CD_9 (4)).

Při odhlédnutí od Svaté země mají největší rozlohu v pozitivním náboženském prostoru **Vietnam a Kuba**. Sama skutečnost, že figurují v pozitivním náboženském prostoru je jednoznačně překvapující. O to více je nečekané, že s 8 zmínkami (jde o 3 % tohoto prostoru) jsou po Svaté zemi obě tyto země jeho největší součástí.

Na rozloze Vietnamu má z dvou třetin podíl Jan Pavel II. a z jedné třetiny jeho nástupce. V případě Jana Pavla II. jde většinou o ryze katolické důvody: takzvaná návštěva ad limina, tedy návštěva Vatikánu a papeže stran vietnamských biskupů (JP_2 (8)), cesta delegace Svatého stolce do Vietnamu ve věci života místní církve (JP_CD_2 (5)), přání, aby Vietnam navázal diplomatické vztahy se Svatým stolcem (JP_CD_4 (1)), a pozitivní prezentace tamější katolické komunity (JP_CD_3 (10), JP_5 (5)). Jan Pavel II. u Vietnamu jednou dodává obecně náboženský motiv, a to pozitivní známky stran náboženské svobody (JP_CD_1 (13)). Pro ryze katolický důvod zmiňuje Vietnam též Benedikt XVI., když zmiňuje návštěvu, kterou u něj vykonal vietnamský prezident a poukazuje na mnohaletou přítomnost církve ve Vietnamu (B_CD_6 (1)) a pozitivně hodnotí souhlas představitelů státu se jmenováním zástupce papeže pro Vietnam (B_CD_7 (17)), ovšem nerezidentního ve Vietnamu. Lze říci, že až na jednu výjimku, jíž jsou pozitivní známky stran náboženské svobody (JP_CD_1 (13)) církev Vietnam do mentální mapy zakresluje z katolických důvodů. Obecně lze mluvit o konzistenci motivů.

Na rozloze Kuby mají jako v případě Vietnamu podíl opět stejní papežové a navíc ještě kardinál Bertone. Jan Pavel II. ji zmiňuje v souvislosti s vizí první papežské návštěvy (JP_CD_9 (2)), pozitivně prezentuje katolíky, kteří „chtějí přispět k vnitřnímu rozvoji" Kuby (JP_CD_4 (12)), iniciativy kubánských biskupů a církev, která je ochotna pomoci (JP_CD_5 (4)). Na cestu Jana Pavla II. na Kubu před 10 lety vzpomíná jeho nástupce (B_CD_4 (2)), oceňuje 75 let nepřerušených diplomatických vztahů se Svatým stolcem a ochotu k dialogu s církví (B_CD_7 (9)) a Kubu do své mentální mapy zakresluje též ve spojitosti se svou plánovanou (B_CD_8 (2)) a poté uskutečněnou (B_CD_9 (1)) cestou na Kubu (B_CD_8 (2)). Benediktovu cestu na Kubu připomíná též kardinál Bertone (E_CD_5 (5)). Lze říci, že důvod pro zařazení Kuby do pozitivního náboženského prostoru je konzistentní, a to vždy ve vazbě na církvi vlastní katolicismus: papežské návštěvy, diplomatické styky se Svatým stolcem, dialog místních autorit s církví, činnost místní církve a jejích příslušníků.

Z **katolických tradičních „bašt"** mezi největší země v pozitivním náboženském prostoru patří **Mexiko** s 5 zmínkami, **Brazílie** s 5 zmínkami včetně Rio de Janeiro, **Polsko** se 4 zmínkami a **Španělsko**, které je zmíněno 3krát. Pokud jde o Mexiko, jedenkrát ho zmiňuje Jan Pavel II. ve spojitosti s tím, že na setkání papeže s diplomatickým sborem je poprvé přítomen též mexický velvyslanec (JP_CD_4 (1)). Nového mexického velvyslance při Svatém stolci zmiňuje později též kardinál Bertone (E_CD_6 (4)). V ostatních třech případech je důvodem zmínky papežova cesta do Mexika (B_CD_7 (2), B_CD_9 (1), E_CD_5 (5)). Důvodem zakreslení Mexika jsou tedy diplomatické styky Svatého stolce a Mexika a papežova návštěva Mexika. Tentýž model jako u Mexika aplikuje církev i při zakreslování Španělska. Jde o očekávání nového španělského velvyslance při Svatém stolci (E_CD_5 (4)) a Benediktovu návštěvu Španělska (B_CD_7 (5), B_CD_8 (2)).

Polsko zmiňuje Jan Pavel II. ve spojitosti s obnovením diplomatických styků se Svatým stolcem po pádu komunistického režimu (JP_CD_1 (2), JP_CD_2 (2)). Papež Benedikt XVI. zakreslení Polska do pozitivního náboženského prostoru dodává rozměr ekumenický, když oceňuje deklaraci uzavřenou mezi předsedou polské biskupské konference a moskevským patriarchou (B_CD_9 (15)). A Benediktův státní sekretář kardinál Bertone připomíná svou cestu do Polska (E_CD_5 (8)).

Další tradiční katolickou zemi Brazílii zakresluje Jan Pavel II. do své mentální mapy, když pozitivně prezentuje působení brazilských katolíků (JP_CD_3 (15)). Jeho nástupce oceňuje dohodu podepsanou mezi Svatým stolcem a Brazílií (B_CD_5 (9)) a váží si přijetí, jehož se mu dostalo během jeho apoštolské cesty (B_CD_4 (2)), která je důvodem zakreslení Brazílie do mentální mapy také pro Mons. Mamberti (M_ATOM_3 (6)). Ve spojitosti se Světovými dny mládeže, kterých se účastnil papež František, je zmíněno Rio de Janeiro (F_CD_2 (6)).

U všech těchto čtyř katolických „bašt" lze mluvit o jednoznačně konzistentních katolických důvodech, pro které v mentální mapě církve figurují. U katolických „bašt" se církev při jejich zakreslování do pozitivního náboženského prostoru drží jejich katolické nálepky: zakresluje je pro ryze katolické důvody. Lze říci, že jde o standardní důvody, které lze u tradičních katolických „bašt" očekávat.

K těmto katolickým „baštám" lze přiřadit ještě subjekty spojené s **Itálií**: jednak Itálii samotnou, jednak Řím. Itálii v pozitivním náboženském kontextu dvakrát zmiňuje papež Benedikt XVI., když pozitivně hodnotí roli nejrůznějších náboženských činitelů v kauze vyvěšování křížů na veřejnosti (B_CD_7 (12)) a v dobrém hodnotí vztahy mezi Itálií a Svatým stolcem (B_CD_8 (9)). Italské hlavní město považuje Jan Pavel II. za srdce církve (JP_3 (7)) a obdobně jej definuje kardinál Bertone slovy, že „Řím se stal centrem univerzální církve a referenčním bodem její jednoty" (E_RE_1 (2)).

Zvláštností v pozitivním náboženském prostoru je přítomnost **Bosny a Hercegoviny**, která je zmíněna v tomto kontextu 4krát. Jednou Janem Pavlem II., který poukazuje na to, že

v souvislosti s válkou v Bosně a Hercegovině náboženští představitelé této oblasti, katoličtí, pravoslavní i muslimští, vysílají směrem ke Svatému stolci úzkostné výzvy o zastavení kolektivního mučednictví a aspoň o respektování humanitárního práva (JP_CD_4 (4)). Implicitně tak vyzdvihuje schopnost jednotného úsilí o mír v kruzích náboženských představitelů, když tento zatím není možný v mimonáboženském prostředí. Sekretář pro vztahy se státy za jeho pontifikátu Mons. Lajolo podobně oceňuje modlitby představitelů světových náboženství za vyřešení bosenské války (L_OSN_3 (5)). V již zcela jiné konstelaci může Bosnu a Hercegovinu do své mentální mapy zakreslit Benedikt XVI. Poukazuje na smlouvu uzavřenou mezi Bosnou a Hercegovinou a Svatým stolcem (B_CD_3 (22)). Podobně jeho státní sekretář může tuto zemi zmínit v souvislosti s novým velvyslancem při Svatém stolci (E_CD_6 (4)). Případ Bosny a Hercegoviny ukazuje na zužování náboženského důvodu: za pontifikátu Jana Pavla II. je ve spojitosti s tamější válkou multireligiózní, za papeže Benedikta XVI. s pominutím konfliktu pouze katolický.

Třemi zmínkami do pozitivního náboženského prostoru církev zakresluje překvapivě **Rusko**. Jedenkrát ho zmiňuje Jan Pavel II. a dvakrát papež Benedikt XVI. Státní sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy jako by si nebyli jisti v zacházení s Ruskem, raději se této oblasti nedotýkají, čímž se stává polem působení výhradně papežů. Jan Pavel II. pozitivně hodnotí navázání diplomatických vztahů mezi tehdejším Sovětským svazem a Svatým stolcem (JP_CD_2 (2)). Styky ovšem nebyly navázány na nejvyšší úrovni. Ke Svatému stolci byl vyslán pouze zástupce tehdejšího sovětského prezidenta (AsiaNews.it, 2009). Zřejmě i proto ve výčtu zemí, které navázaly či obnovily po skončení studené války diplomatické styky, figuruje Sovětský svaz až na posledním místě, po Polsku, Maďarsku, Československu, Rumunsku a Bulharsku. K navázání plných diplomatických styků s Ruskem došlo až v roce 2009, což je důvodem pro papeže Benedikta XVI. (B_CD_6 (1)), aby zakreslil Rusko do pozitivního náboženského prostoru. Druhým důvodem je ocenění deklarace uzavřené mezi předsedou polské biskupské konference a moskevským patriarchou (B_CD_9 (15)). Rusko v pozitivním náboženském prostoru tedy figuruje z titulu diplomatických styků se Svatým stolcem a pro ekumenický charakter rusko-polské dohody.

Turecko lze považovat za další překvapení pozitivního náboženského prostoru. Zmiňuje jej papež Benedikt XVI., který ho sem řadí kvůli jeho „úzkému vztahu s počátky křesťanství“ (B_CD_5 (10)). Jde o jakýsi historický důvod. Naopak papež František i Mons. Mamberti volí aktuální důvod. František zmiňuje svou apoštolskou cestu a oceňuje ekumenický a mezináboženský dialog (F_CD_3 (22)), Mons. Mamberti vzpomíná na apoštolskou cestu papeže Benedikta XVI. (M_OBSE_1 (5)), který sám cestu do Turecka ve zkoumaném korpusu netematizuje. Lze říci, že církev pro zakreslení Turecka do pozitivního náboženského prostoru hledá rozmanité důvody: jednak katolické, křesťanské i obecně náboženské, jednak historické i aktuální.

Černá Hora za své tři zmínky v pozitivním náboženském kontextu vděčí pouze papeži Benediktovi XVI., který oceňuje diplomatické styky, které Černá Hora navázala se Svatým Stolcem (B_CD_3 (22)), ratifikaci konkordátu (B_CD_9 (1)) a uzavření dohody mezi církví a státem (B_CD_8 (1)). Benediktovy důvody jsou absolutně katolické.

Z Balkánského poloostrova je kromě Bosny a Hercegoviny a Černé Hory relevantní ještě **Albánie** se dvěma zmínkami a její hlavní město Tirana s jednou zmínkou, vždy z úst papežů. Všichni tři papežové k tomu mají katolický důvod. Jan Pavel II. vyzdvihuje katolickou komunitu v Albánii, která „zůstala věrná Kristovu evangeliu“ (JP_3 (6)), Benedikt XVI. zmiňuje Tiranu ve spojitosti s oslavami narození blahoslavené Matky Terezy z Kalkaty (B_CD_7 (19)) a František vzpomíná svou cestu do Albánie (F_CD_3 (22)).

Z blízkovýchodní oblasti figuruje kromě Svaté země v pozitivním náboženském prostoru **Sýrie, Libanon a Jordánsko**. Sýrii do pozitivního náboženského prostoru zakresluje papež František, který pozitivně hodnotí spolupráci katolických neziskových organizací a tamějších pastýřů a místních komunit (F_NGO_1 (3)) a podruhé rozšiřuje tento úzce

katolický důvod na obecně náboženský, když poukazuje na to, že věřící různých náboženských vyznání se připojují k modlitbě za mír v Sýrii (F_2 (7)). Třetí zmínka Sýrie je z úst Mons. Mamberti, který oceňuje humanitární pomoc katolické církve poskytnuté syrskému obyvatelstvu, ať křesťanskému nebo nekřesťanskému (M_CD_1 (10)). Sýrie se tedy do pozitivního náboženského prostoru dostává díky pozitivnímu hodnocení úsilí stran náboženských subjektů v rámci syrského konfliktu, který ji sám o sobě vrhá do negativního náboženského prostoru.

Libanon je zmiňován třikrát. Jak papež Benedikt XVI., tak papež František jej zmiňují jednou, oba ve spojitosti se svými apoštolskými cestami (B_CD_9 (1), F_CD_3 (22)). Mons. Lajolo je třetím mluvčím, který vzpomíná Libanon v obecně náboženském kontextu, když pozitivně hodnotí modlitbu představitelů světových náboženství právě za Libanon (L_OSN_3 (5)). O Jordánsku mluví dvakrát papež Jan Pavel II. v záležitosti navázání diplomatických styků se Svatým stolcem (JP_CD_4 (1), JP_CD_6 (2)) a jednou papež František s odkazem na svou apoštolskou cestu (F_CD_3 (22)).

Čína je dalším překvapením pozitivního náboženského prostoru. Čínu sem situuje pouze Jan Pavel II., a to celkem třikrát. Jde o přání pozitivního vývoje vztahů mezi Čínou a Svatým stolcem (JP_CD_9 (2)) a v jeho duchu se nesoucí vize navázání diplomatických styků (JP_CD_4 (1)) a pozitivní prezentace čínských katolíků, kteří spolu se spoluobčany horlivě přispívají k jejímu duchovnímu a materiálnímu rozvoji (JP_5 (5)). Ostatní mluvčí se s pozitivně náboženskými důvody, které nachází Jan Pavel II., či jinými neztotožňují a nezvětšují tak rozlohu Číny, kterou zaujímá v pozitivním náboženském prostoru díky Janu Pavlu II.

Z větších subjektů než států zaujímá v pozitivním náboženském prostoru s 2 % jeho rozlohy překvapivě **EU**. Třikrát ji v tomto kontextu zmiňuje papež Benedikt XVI. a jednou jeho nástupce. Benedikt XVI. pozitivně hodnotí ochotu EU udržovat „s církvemi ‚otevřený, transparentní a pravidelný' dialog" (B_CD_6 (9)), cení si toho, že se EU vyjádřila na obranu křesťanů na Blízkém východě (B_CD_7 (6)) a poukazuje na to, že EU má křesťanské kořeny (B_CD_8 (9)). František oceňuje spolupráci mezi EU a církví (F_EU_1 (22)). Důvody pro zahrnutí EU do pozitivního náboženského prostoru jsou tedy katolicko-křesťanské. Zdá se, že církev s ohledem na všechny duchovní neduhy Evropy jako by v EU spatřovala určitého spojence na cestě k dosažení ideálu třetí epochy.

V pozitivním náboženském prostoru církev jakoby kombinuje **standardní očekávané země s překvapeními**, která považuje za důležité s ohledem na budoucnost. Nemůže tedy opominout Svatou zemi a blízkovýchodní oblast, kde církev v prostředí náboženské rozmanitosti stojí o zachování či případné posílení pozic křesťanství, případně katolicismu. Poukazuje také na stávající tradiční „bašty" katolicismu. Překvapeními jsou Vietnam, Čína, Rusko, Turecko a Kuba. U Vietnamu, Číny a Kuby přitom hraje na svou úzce vymezenou strunu, a to přímo na katolicismus. V případě Ruska a zvláště Turecka rozšiřuje spektrum katolických důvodů na křesťanské a obecně náboženské.

Zvláštní je přítomnost balkánských zemí Bosny a Hercegoviny a Černé Hory, případně Albánie. Jejich zařazením do pozitivního náboženského prostoru jako by církev chtěla ukázat, že je možná cesta od války, která je typická pro první epochu, až k diplomatickým stykům, úpravě vztahů mezi místní církví a státem či papežské návštěvě, tedy záležitosti výhradně katolické a tudíž charakteristické pro ideál třetí epochy.

Závěr:

Pozitivní, negativní, náboženský a nenáboženský prostor nabízejí kombinaci čtyř prostorů. V každém z nich lze rozlišit další podprostory, a to podle důvodů, které jsou společným jmenovatelem pro subjekty obsažené v daném prostoru. Tyto důvody lze považovat za klíčová dramata (Ó Tuathail a Agnew, 1992), na jejichž základě církev zakresluje subjekty do své

mentální mapy. V případě náboženského prostoru jde o podprostor katolický, křesťanský a obecně náboženský. Pokud jde o pozitivní náboženský prostor, mezi důvody pro zařazení do katolického podprostoru patří zaprvé možnost návštěvy dané země zejména stran papeže, což implikuje aplikaci Henriksonova konceptu propojení geografické mysli a geografického pole. Zadruhé jde o návštěvu místních politických či církevních autorit ve Vatikánu, zatřetí o diplomatické záležitosti týkající se Svatého stolce jako například navázání diplomatických styků nebo uzavření konkordátu. Čtvrtým důvodem je pak pozitivní působení katolíků. Křesťanský pozitivní podprostor je určen pozitivní rolí křesťanů. Do obecně náboženského pozitivního podprostoru řadí církev subjekty, které vykazují přínosnou roli náboženství obecně nebo respektování náboženské svobody.

V pozitivním náboženském prostoru mají druhou největší rozlohu Vietnam a Kuba. Je překvapivé, že v pozitivním náboženském prostoru vůbec figurují. O to více je nečekaná jejich rozloha. Ohledně škály velkých zemí církev v pozitivním náboženském prostoru jakoby kombinuje standardní očekávané země s překvapeními. Nemůže tedy opominout Svatou zemi, která spolu s ní spojenými jednotkami s 8% rozlohou předčí Vietnam i Kubu, a blízkovýchodní oblast (Sýrie, Libanon a Jordánsko), kde církev v náboženské rozmanitosti stojí o zachování či případné posílení pozic křesťanství, případně katolicismu. Poukazuje také na stávající tradiční „bašty“ katolicismu (Mexiko, Brazílie, Polsko, Španělsko, Itálie). Překvapeními jsou Vietnam, Čína, Rusko, Turecko a Kuba i přítomnost Bosny a Hercegoviny, Černé Hory a Albánie.

5.4.4 Pozitivní nenáboženský prostor

Podobně jako u nábožensky definovaného pozitivního prostoru lze u **nenáboženského pozitivního prostoru** vysledovat několik podprostorů, které církev ve zkoumaném korpusu projevů formuje. Jedním z nich je **bezpečnostní podprostor**. Patří sem subjekty, které dosáhly míru nebo mírový proces nastoupily. Proto bezpečnostní podprostor žije ve třetí epoše. Příkladů zemí, které podle církve lze zařadit do pozitivního bezpečnostního podprostoru, protože dosáhly **míru**, je nespočet: například Bosna a Hercegovina po ukončení války (JP_CD_9 (2)), Irsko a Severní Irsko s podpisem mírové smlouvy z roku 1998 (JP_CD_ 9 (2), JP_CD_10 (2)), Peru a Ekvádor po podpisu mírové smlouvy (JP_CD_10 (2)), Etiopie a Eritrea, které dosáhly míru (JP_CD_13 (3)). Mezi oblastmi, které v pozitivním bezpečnostním podprostoru figurují kvůli nastoupené cestě **mírového procesu**, řadí církev například Blízký východ (JP_CD_6 (8), JP_CD_7 (3), JP_CD_11 (5)), Angolu a Mosambik (JP_CD_4 (9)).

Dalším pozitivním nenáboženským podprostorem je podprostor **ekonomický**, kdy církev zakresluje danou oblast do mentální mapy kvůli její ekonomické **prosperitě** nebo **integraci ekonomického charakteru**. Ekonomický podprostor žije v druhé nebo třetí epoše.

Pozitivně církev nahlíží kroky směřující nebo posilující demokratické uspořádání. Formuje tak **politický podprostor**, který tedy spadá do druhé nebo třetí epochy. Konkrétně jde například o konání **svobodných voleb**, což je případ třeba Namibie, Chile a Brazílie (JP_CD_1 (11)), Jihoafrické republiky (JP_CD_6 (2)) nebo Libérie (JP_CD_8 (2)). Další formou jsou obecně demokratizační kroky jako například v Jihoafrické republice (JP_CD_1 (11), JP_CD_2 (6)) nebo v Demokratické republice Kongo (JP_CD_15 (5)). Rozhodně církev pozitivně hodnotí kroky spojené se **sjednocením národů**, což je případ Německa (JP_CD_2 (3)), či sblížení stále ještě rozdělených národů jako například Severní a Jižní Koreje (JP_CD_3 (10), JP_CD_11 (5), JP_CD_13 (4)), Číny a Tchaj-wanu (JP_CD_11 (5)) nebo Kypru (JP_CD_14 (2)). Církev je nakloněna prosazení **práva národů na sebeurčení** a pozitivně tedy pohlíží na Eritreu (JP_CD_3 (5)), Pobaltí na počátku 90. let (JP_CD_3 (7)), ale také na pokojné rozdělení Československa (JP_CD_4 (8)), na Východní Timor (JP_CD_13 (4)) a podobně.

Konečně posledním pozitivním nenáboženským podprostorem je **obecný**, kam lze zařadit subjekty, které církev zakresluje z pozitivního nenáboženského důvodu a **nelze je** jednoznačně **přiřadit** k žádnému ze specifikovaných podprostorů jako například když Jan Pavel II. u Somálska oceňuje jeho návrat k normalitě (JP_CD_13 (3)).

Pokud jde o **kvantitativní výzkum** pozitivního nenáboženského prostoru, ten s celkovými 364 zmínkami představuje 22 % světa. Ze čtveřice prostorů je to druhý největší prostor, ač je o 40 % menší než největší prostor, jímž je prostor negativní nenáboženský. Z 223 subjektů, které církev zakresluje do mentální mapy, jich v pozitivním nenáboženském prostoru figuruje 52 %, tedy o něco více než polovina (jde o 117 subjektů).

O výjimečnosti zájmu církve o **Svatou zemi** svědčí ta skutečnost, že jednotky spojené se Svatou zemí figurují v pozitivním nenáboženském prostoru jako jednotky s největší rozlohou (tabulka 25). Palestina je zmíněna 10krát, Izrael 9krát a Svatá země jako taková 7krát. Součtově tak s 26 zmínkami zaujímají největší rozlohu odpovídající 7 % rozlohy pozitivního nenáboženského prostoru. Jako důvody církev shledává (znovu obnovená) jednání mezi izraelskými a palestinskými představiteli (JP_CD_5 (2), JP_4 (7), B_3 (5), B_4 (8), B_CD_3 (20), B_CD_4 (4), B_CD_8 (5), F_2 (9), F_CD_2 (10), F_3 (13), F_4 (4)), dosažení alespoň dočasného příměří (JP_13 (5), JP_15 (5)), uznání statutu Palestiny jako pozorovatele nečlena OSN (B_CD_9 (5)) či obecný pozitivní vývoj (B_1 (4)).

Ačkoli **Libanon a Irák** (každý z nich je zmíněn 7krát) a **Írán** s 5 zmínkami zaujímají daleko menší rozlohu než subjekty spojené se Svatou zemí, jsou to další blízkovýchodní země, kterým církev vtiskuje znatelnou rozlohu. V případě Libanonu si Jan Pavel II. cení jeho národní obnovy a mírového soužití (JP_FAO_2 (2)), Benedikt XVI. jeho obecně pozitivního vývoje (B_1 (4)), demokratického charakteru (B_3 (5)), konsolidace institucí (B_CD_5 (6)), překonání dlouhé politické krize (B_CD_6 (11)) a přičinlivosti všech lidí dobré vůle (B_CD_9 (7)). Zcela jiný pozitivní nenáboženský důvod shledává František: pozitivně hodnotí, že Libanon přijal uprchlíky (F_CD_2 (8)). V případě Iráku Jan Pavel II. podobně jako v případě Libanonu za pozitivní nenáboženský důvod považuje ukončení konfliktu. Zde jde o irácko-íránskou válku z 80. let (JP_CD_1 (12), JP_OSN_2 (9)), což je na jednu stranu sice historická záležitost, ale na počátku 90. let relativně nedávná. Jeho nástupce opět po dalším konfliktu v Iráku může obecně pozitivně hodnotit tamější vývoj (B_1 (4)), přípravy na to, že Irák převezme svůj osud do vlastních rukou (B_CD_5 (6)), jeho snahy o stabilitu a rozvoj (B_14 (6)) a podporovat ho na cestě usmíření (B_CD_9 (6)), což činí i kardinál Parolin (P_OSN_3 (21)). Pokud jde o Írán, má Jan Pavel II. tytéž důvody pro jeho zakreslení do pozitivně nenáboženského prostoru jako v případě Iráku, tedy konec irácko-íránské války (JP_CD_1 (12), JP_OSN_2 (9)). Papež František pozitivně hodnotí nadějné kroky a okolnosti směřující k dohodě ohledně íránského jaderného programu (F_CD_2 (9), F_CD_3 (23), F_5 (12)). Příklady těchto tří blízkovýchodních zemí viditelně ukazují, jak církev využívá jejich aktuálního pozitivního nenáboženského dění jako důvody pro to, aby je zakreslila do své mentální mapy.

Při odhlédnutí od kontinentů je překvapivé, že hned po subjektech spojených se Svatou zemí zaujímá největší rozlohu s 9 zmínkami, tedy 2 %, **EU**, a to díky Janu Pavlu II., který ji zmiňuje 7krát, a jeho nástupci, který o ni v pozitivním nenáboženském kontextu hovoří 2krát. Důvodem pro Jana Pavla II. je obecně pozitivní hodnocení EU (JP_CD_17 (7)), úsilí o vytváření prostoru charakterizovaného svobodou, bezpečností a spravedlností (JP_EU_2 (2)), rozšiřování EU (JP_EU_1 (1), JP_CD_14 (2)), záležitosti spojené s jednotnou měnou (JP_CD_9 (2), JP_CD_10 (2)) a podpis unijní ústavy (JP_EU_3 (1)). U papeže Benedikta XVI. jde o pozitivní hodnocení konkrétních iniciativ: diplomatická role EU ve vyjednávání míru v Gruzii (B_CD_5 (10)) a pozitivní hodnocení rozsudku Soudního dvora EU zakazujícího zkrácení procesů souvisejících s lidskými embryi (B_CD_8 (6)). Obecnějšímu pozitivnímu hodnocení EU se na rozdíl od svého předchůdce vyhýbá. Je zajímavé, že EU do pozitivního nenáboženského prostoru vůbec neřadí papež František.

Z evropských subjektů je druhým největším v pozitivním nenáboženském prostoru **Bosna a Hercegovina**, a to díky období pontifikátu Jana Pavla II. Sám Jan Pavel II. ji v pozitivním nenáboženském kontextu zmiňuje 5krát, a to ve spojitosti s dosaženým mírem (JP_KBSE_1 (4), JP_CD_7 (3), JP_13 (5), JP_14, JP_CD_9 (2)), jeho státní sekretář kardinál Sodano pak vyzdvihuje přičinlivost politických představitelů v ukončení nepokojů (S_KBSE_1 (4)). Bosna a Hercegovina tak v tomto prostoru figuruje kvůli úspěšné cestě od konfliktu k míru.

Do třetice v pozitivním nenáboženském prostoru s významnou rozlohou figuruje **střední a východní Evropa**, která je zmíněna pouze během pontifikátu Jana Pavla II., a to celkem 5krát. Představitelé církve ji zmiňují ve spojitosti s pozitivním vývojem po skončení studené války obecně (C_KBSE_1 (3)), konkrétně jde o nenásilnost revolucí (JP_OSN_3 (4)), konání demokratických voleb (JP_CD_2 (3)) a demokratizaci (JP_CD_9 (2), S_RE_2 (1)).

Evropské subjekty v pozitivním nenáboženském prostoru figurují především díky pontifikátu Jana Pavla II. Lze říci, že jsou jeho součástí, aby byly dány za vzor. EU jako příklad reálnosti propojování různých zemí a tedy i dílčí unifikace světa, Bosna a Hercegovina jako příklad reálnosti cesty od konfliktu k míru a střední a východní Evropa jako příklad reálného pokojného dosahování změn.

Po subjektech spojených se Svatou zemí a EU zaujímá největší rozlohu v pozitivním nenáboženském prostoru překvapivě **Čína**. V tomto kontextu ji 6krát zmiňuje Jan Pavel II. a 2krát jeho nástupce. Papež František důvody tohoto charakteru nenachází. Ostatně ji do své mentální mapy nezakresluje vůbec. Konkrétně jde o církví pozitivně hodnocenou přítomnost Číny na mezinárodní scéně (JP_CD_3 (10)), snahy o dialog mezi Čínou a Tchaj-wanem (JP_CD_10 (2), JP_CD_11 (5), B_CD_5 (7)), jejich členství ve Světové obchodní organizaci (JP_CD_14 (2)), ekonomický rozvoj (JP_CD_5 (3), B_CD_3 (17)) a ekonomicko-sociální obnova (JP_CD_6 (6)). Je zajímavé, že polovina zmínek se týká pozitiv v čínsko-tchajwanských vztazích. Lze říci, že i tato skutečnost v případě Číny potvrzuje, že církev klade zvláštní důraz na sbližování s potenciálním výhledem k unifikačním tendencím.

Z dalších asijských zemí zaujímá v pozitivním nenáboženském prostoru významnou rozlohu **Kambodža**, a to pouze díky Janu Pavlu II., který ji zmiňuje 6krát, když se vydala na cestu míru (JP_OSN_2 (9), JP_CD_2 (5), JP_5 (7), JP_CD_5 (3), JP_CD_3 (10), JP_CD_4 (10)). Podstatnou rozlohu s 5 zmínkami zaujímá též **Severní Korea**. Jan Pavel II. ji zmiňuje v souvislosti se (znovu obnoveným) dialogem s jejím jižním sousedem (JP_CD_3 (10), JP_CD_9 (2), JP_CD_11 (5), JP_CD_13 (4)). Benedikt XVI. v tomto duchu vyjadřuje podporu úsilí o usmíření na Korejském poloostrově (B_11 (9)) a stran Severní Koreje navíc oceňuje dohodu směřující k ukončení jaderného programu (B_CD_4 (13)). Kvůli této zmínce tak Jižní Korea zaujímá v pozitivním nenáboženském prostoru menší prostor než její severní soused. Pro případ Korejí platí stejná teze jako v případě čínsko-tchajwanských vztahů. Sbližování, které budí v církvi naděje v dílčí unifikaci, je pro církev důvodem, aby dotčené země zakreslila do pozitivního nenáboženského prostoru.

Velkým překvapením je rozloha **USA**, kterou zaujímá v pozitivním nenáboženském prostoru. Jsou zmíněny 6krát a tvoří tak 2 % tohoto prostoru. Tuto pozici mezi velkými zeměmi získávají zejména díky pontifikátu Jana Pavla II. Sám papež v kontextu konce studené války oceňuje jejich snahy o dialog a mír se Sovětským svazem (JP_CD_1 (10)) a klade naději v pozitivní roli těchto dvou mocností v otázce Angoly (JP_CD_2 (6)). Dále pozitivně hodnotí členství USA v KBSE (JP_KBSE_1 (2)) a Severoamerickou dohodu o volném obchodu NAFTA mezi USA, Kanadou a Mexikem (JP_CD_5 (4)). Kardinál Casaroli USA zmiňuje v souvislosti s euroatlantickým prostorem, do kterého po skončení studené války vkládá naděje (C_KBSE_1 (1)). Papež František USA zmiňuje kvůli obnově diplomatických styků s Kubou (JP_CD_2 (23)). Z důvodů, pro které církev zakresluje USA do pozitivního nenáboženského prostoru, vyplývá jako společný jmenovatel sbližování a unifikační tendence, jako je tomu v případě Číny a Korejí.

Kromě severní části amerického kontinentu je mezi zeměmi s významnou rozlohou zastoupena i jeho jižní část, a to prostřednictvím **Kolumbie**. Církev ji do pozitivního nenáboženského prostoru zakresluje třemi zmínkami Jana Pavla II. a jednou z úst jeho nástupce. Důvodem je obecně pozitivní vývoj (JP_CD_3 (14), JP_CD_4 (11)), konkrétně pak církev pozitivně hodnotí snahy mezi vládou a ozbrojenými skupinami o jednání (JP_CD_ JP_CD_11 (5)) a bilaterální sblížení mezi Kolumbií a Ekvádorem (B_CD_6 (11)).

Církev do pozitivního nenáboženského prostoru zakresluje se značnou rozlohou i africké země. **JAR, Mosambik i Angola** jsou každá zmíněny 5krát, a to pouze díky Janu Pavlu II. V případě JAR ho k tomu vede obecný pozitivní politický vývoj (JP_CD_2 (6), JP_CD_5 (5)), konkrétně politické a ústavní reformy (JP_CD_1 (11)), demokratizace (JP_CD_3 (11)) a uskutečnění voleb (JP_CD_6 (8)). U Angoly pozitivně hodnotí snahy o mír (JP_CD_2 (6), JP_CD_4 (9)), vnitropolitická jednání (JP_CD_1 (11)), demokratizaci (JP_CD_3 (11)) a obecně její obnovu (JP_CD_15 (5)). Konkrétní pozitivní nenáboženské důvody mu v případě Mosambiku skýtá obecně pozitivní politický vývoj (JP_CD_5 (5)) a mírové úsilí (JP_CD_4 (9)), konkrétně jde o vnitropolitická jednání (JP_CD_1 (11)), první částečnou dohodu mezi vládou a ozbrojenou opozicí (JP_CD_2 (6)) a demokratizaci (JP_CD_3 (11)). Čtvrtou africkou zemí, která zaujímá stejnou rozlohu jako JAR, Mosambik a Angola, je **Burundi**. Pozitivními nenáboženskými důvody jsou v jeho případě začátek překonávání etnických konfliktů (JP_CD_1 (11) a následné dosažení míru (JP_13 (5), JP_15 (5), B_CD_5 (8)) a politické změny k lepšímu (B_CD_3 (13)).

Je neočekávané, že v pozitivně nenáboženském prostoru církev značnou rozlohu připisuje subjektům **napříč všemi kontinenty**. Blízký východ zastupuje Svatá země a s ní spojené subjekty, Libanon, Irák a Írán, Asii Čína, Severní a Jižní Korea a Kambodža, Afriku JAR, Mosambik, Angola a Burundi, Latinskou Ameriku Kolumbie, Evropu EU, Bosna a Hercegovina a střední a východní Evropa a překvapivě zde figuruje též Severní Amerika zastoupená samotnými USA. Chybí sice Austrálie a Oceánie, ale jinak prostřednictvím subjektů o velké rozloze církev zachycuje všechny světadíly a s určitým zjednodušením lze říci, že pozitivní nenáboženský prostor představuje prostor kontinentálně vyvážený.

Obecně jsou důvody, které církev vedou k tomu, aby daným zemím přiřkla významnou rozlohu, úsilí o mír a demokratické snahy (Libanon, Irák, Írán, Bosna a Hercegovina, střední a východní Evropa, Kambodža, JAR, Mosambik, Angola, Burundi, Kolumbie), dialog a sbližování (Svatá země, Čína, Koreje) a dílčí unifikace (EU, USA).

I mezi těmito subjekty se značnou rozlohou figurují ty, které svou rozlohu získávají pouze díky pontifikátu Jana Pavla II. Jde o střední a východní Evropu, Bosnu a Hercegovinu, Kambodžu, JAR, Mosambik a Angolu. Do značné míry také o EU a Čínu, které za Benediktova pontifikátu jsou zmíněny v pozitivním nenáboženském smyslu pouze okrajově a za Františka vůbec. Naopak u Svaté země, Libanonu a Iráku církevní představitelé během všech tří pontifikátu nacházejí pozitivní nenáboženské důvody pro zakreslení do mentální mapy a tedy pro zvětšení rozlohy těchto jednotek. Zajímavý je postřeh, že evropským a africkým subjektům církev propůjčuje značnou rozlohu za pontifikátu Jana Pavla II. Jinými slovy vkládání nadějí do Evropy jakožto vzoru a upozorňování na pozitivní známky ve vývoji „ubohé“ Afriky jsou patrné zvláště v době pontifikátu Jana Pavla II.

Závěr:

V nenáboženském pozitivním prostoru lze rozlišit podprostor bezpečnostní, kam lze zařadit subjekty, které nastoupily cestu míru nebo ho dosáhly. Dále podprostor ekonomický, za jehož součásti lze považovat ekonomicky prosperující subjekty či subjekty vykazující ekonomickou integraci. V případě dalšího podprostoru, a to politického, je důvodem zakreslení daného subjektu například konání svobodných voleb, sjednocení dosud rozdělených národů nebo

realizace práva národů na sebeurčení. Za poslední podprostor lze považovat obecný pozitivně nenáboženský, kam lze začlenit subjekty jednoznačně nepřiřaditelné k výše uvedeným.

V pozitivním nenáboženském prostoru vtiskuje církev největší rozlohu Svaté zemi a s ní spjatým subjektům. Následuje EU a překvapivě opět Čína. Obecně jsou pozitivní nenáboženské důvody, které církev vedou k tomu, aby daným zemím přiřkla významnou rozlohu, úsilí o mír a demokratické snahy (Libanon, Irák, Írán, Bosna a Hercegovina, střední a východní Evropa, Kambodža, JAR, Mosambik, Angola, Burundi, Kolumbie), dialog a sbližování (Svatá země, Čína, Koreje) a dílčí unifikace (EU, USA). Vzhledem k tomu, že v tomto prostoru jsou až na Austrálii a Oceánii mezi velkými subjekty zastoupeny všechny světadíly, včetně Severní Ameriky, která zde figuruje díky USA, lze s určitým zjednodušením říci, že tento pozitivní nenáboženský prostor je kontinentálně vyvážený.

5.4.5 Negativní náboženský prostor

Podobně jako u nábožensky pozitivně definovaného prostoru lze u **nábožensky negativně** vymezeného prostoru rozlišit katolický, křesťanský a nekřesťanský podprostor. Tyto podprostory žijí ve druhé epoše.

Do **katolického negativního** podprostoru církev řadí oblasti, kde jsou katolíci vystaveni **náboženské diskriminaci**. Jde například o oblast Dálného východu (JP_CD_5 (3)), Asii a Afriku (JP_CD_10 (4)), Čínu (JP_CD_7 (9)), Vietnam (JP_CD_7 (9)) nebo Rusko (JP_CD_15 (7)). V tomto podprostoru pak žijí katolíci-oběti.

Obdobné se týká **křesťanského negativně** vymezeného podprostoru. Tam církev zakresluje země a oblasti, kde jsou pro své vyznání **utlačováni křesťané**. V tomto podprostoru žijí křesťané-oběti. Z tohoto důvodu sem patří například Indonésie (JP_23 (4), JP_CD_13 (7)). Do křesťanského negativního podprostoru lze zařadit i případy neschopnosti soužití mezi křesťany, jako například v Severním Irsku (JP_CD_7 (3)).

Obecně nábožensky negativně vymezený podprostor čítá dle církve oblasti, kde je obecně pošlapávána **náboženská svoboda** nebo se **nedaří soužití** mezi náboženskými denominacemi, jako například na Blízkém východě (JP_EU_2 (2)).

Ze čtveřice prostorů je negativní náboženský prostor **kvantitativně nejmenší**. Vzhledem k tomu, že negativní náboženský prostor je více než o polovinu menší než pozitivní náboženský prostor, zaujímá se 117 zmínkami totiž 7 % rozlohy světa, lze říci, že církev je nábožensky pozitivnější. Církev do negativního náboženského prostoru situuje pouze 44 subjektů, což představuje 20 % všech 223 subjektů, 80 % z nich sem nenáleží.

Ze zemí patřících do negativního náboženského prostoru má největší rozlohu **Irák** (tabulka 26). S 9 zmínkami zaujímá 8 % tohoto prostoru. Je zajímavé, že se sem a hned na první místo dostává až za papeže Benedikta XVI., který jej v tomto kontextu zmiňuje 7krát. Jde přitom vždy o projevy netolerance, diskriminace a násilí vůči tamějším křesťanům (B_CD_4 (4), B_CD_5 (5), B_9 (6), B_10 (5), B_CD_6 (11), B_11 (8), B_CD_7 (6)). Jednou ho uvádí také papež František, když poukazuje na to, že křesťané v Iráku již dlouho snáší následky probíhajícího konfliktu (F_4 (4)), a rovněž jednou Irák zmiňuje Františkův státní sekretář kardinál Parolin, který kromě křesťanů jakožto obětí tuto skupinu rozšiřuje o další náboženské menšiny (P_OSN_3 (4)). Lze říci, že největší rozlohu mezi zeměmi v negativním náboženském prostoru církev Iráku připisuje v převážné většině z křesťanských důvodů. Vzhledem k tomu, že Irák se do negativního náboženského prostoru dostává až s pontifikátem Benedikta XVI., bylo by možné ho označit za podobný „start-up“, jako je v pozitivním náboženském prostoru Sýrie. Při porovnání obou je větším „start-up“ ovšem Sýrie, která se v pozitivním náboženském prostoru umisťuje na předních místech až díky

pontifikátu papeže Františka, zatímco Irák získává prvenství díky pontifikátu nejen Františka, ale i Benedikta XVI. Na druhou stranu, Sýrie není v pozitivním náboženském prostoru největší zemí, zaujímá pouze 1 % tohoto prostoru, zatímco Irák s 8 % negativního náboženského prostoru figuruje jako země největší.

Druhou největší zemí v negativním náboženském prostoru je **Čína** díky 4 zmínkám Jana Pavla II. a 3 jeho nástupce. Zaujímá tak 6 % negativního náboženského prostoru. Do pozitivního náboženského prostoru se Čína, ač ne na tak přední místo jako v negativním náboženském prostoru, dostává díky Janu Pavlu II., který pro její zařazení do něj měl ryze katolické důvody. Do negativního náboženského prostoru ji situuje rovněž z výhradně katolických důvodů, tentokrát ovšem negativních: kvůli diskriminaci katolíků (JP_CD_2 (5), JP_CD_6 (6), JP_CD_7 (9), JP_CD_9 (2)). Jeho nástupce nemluví přímo o diskriminaci katolíků, ale z toho, že „zažívají okamžiky těžkostí a zkoušek" (B_CD_7 (9)) a potřebují povzbuzení (B_11 (10)), lze vyvodit neuspokojivou situaci tamějších katolíků. V jednom případě Benedikt XVI. volí obecný náboženský důvod, když hovoří o tom, aby představitelé Číny docenili přínos náboženství a respektovali každé z nich (B_15 (7)). V případě Číny církev, až na jeden obecný negativní náboženský důvod, tedy volí důvody katolického charakteru.

Je zajímavé, že podobně jako Čína i **Vietnam** je jednou z největších zemí v negativním náboženském prostoru. Jako by si vyměnily pozice. Vietnam je spolu s Kubou druhou největší zemí v pozitivním náboženském prostoru, v negativním je na šestém místě. Čína je druhou největší zemí v negativním náboženském prostoru, v pozitivním se dělí s dalšími státy o devátou pozici. Vietnam do negativního náboženského prostoru zařazuje pouze Jan Pavel II., a to dvakrát kvůli diskriminaci katolíků (JP_CD_6 (6), JP_CD_7 (9)) a jednou kvůli neuspokojivým podmínkám pro život místní církve (JP_CD_9 (2)). Vietnam v pozitivním náboženském prostoru figuruje na prvním místě kvůli katolickým důvodům. Totéž platí v negativním náboženském prostoru, kdy jde rovněž o katolické avšak negativní motivy.

Z asijských zemí do negativního náboženského prostoru církev zakresluje jako velké země ještě **Pákistán a Indonésii**. Pákistán zmiňuje pouze papež Benedikt XVI., a to celkem 4krát kvůli nepříznivé situaci pro život křesťanů (B_CD_6 (11), B_10 (8)) i pro věřící obecně (B_CD_7 (7), B_CD_8 (9)). Pákistán tak přestavuje 3 % rozlohy negativního náboženského prostoru. Indonésie je menší, je zmíněna jen 2krát pouze papežem Janem Pavlem II. kvůli potlačování náboženské svobody (JP_23 (4)) a násilí (JP_CD_13 (7)) vůči tamějším křesťanům.

Vedle Číny a Vietnamu je to **Sýrie**, která figuruje mezi největšími zeměmi jak v pozitivním, tak negativním náboženském prostoru. Sýrie se 4 zmínkami zaujímá 3 % negativního náboženského prostoru. Dvakrát ji zmiňuje papež František a dvakrát Mons. Mamberti. František poukazuje na to, že křesťané v Sýrii „už dlouho snáší následky probíhajícího konfliktu" (F_4 (4)), jinými slovy jsou v roli oběti (F_NGO_1 (4), M_OSN_5, (11), M_CD_1 (3)). Pro zakreslení Sýrie do negativního náboženského prostoru má církev tedy důvody křesťanského charakteru.

V negativním náboženském prostoru nechybí ani **Svatá země**. Zde ovšem **není** její rozloha **velká**. Jako taková je Svatá země zmíněna pouze 2krát, a to jednou Janem Pavlem II., jednou jeho nástupcem. Jan Pavel II. poukazuje na to, že požadavky křesťanských komunit žijících ve Svaté zemi nemohou zůstat neuspokojeny (JP_CD_13 (3)). Papež Benedikt XVI. tematizuje exodus křesťanů (B_4 (8)). V negativním náboženském kontextu je ze subjektů souvisejících se Svatou zemí navíc zmíněn jen Jeruzalém, a to jednou, Janem Pavlem II. Kontext je obecně náboženský, protože Jan Pavel II. Jeruzalém označuje za místo neshody mezi věřícími (JP_CD_2 (7)). Svatou zemi církev do negativního náboženského prostoru řadí z křesťanských důvodů, v případě Jeruzaléma je dimenze motivů šířeji vymezená, neboť je obecně náboženského charakteru.

Je zajímavé, že mezi největšími zeměmi pozitivního náboženského prostoru nefigurují žádné africké státy. V negativním náboženském prostoru už zastoupeny jsou: **Nigérie** se 4 zmínkami se dělí s dalšími zeměmi o třetí příčku a představuje 3 % negativního náboženského prostoru, a to díky papeži Benediktu XVI., který ji jako jediný mluvčí do negativního náboženského prostoru kreslí kvůli násilí vůči křesťanům (B_CD_7 (7), B_15 (8), B_CD_9 (9)) a útokům na kostely (B_CD_8 (10)). Lze mluvit o křesťansko-katolické motivaci zakreslení Nigérie do mentální mapy církve. Dvakrát je v negativní náboženské konotaci zmíněn Janem Pavlem II. **Súdán**, kde jsou křesťané ohrožováni (JP_CD_2 (6)) a vystaveni náboženské diskriminaci (JP_CD_9 (4)). Důvody mají tedy křesťanský charakter. V případě **Angoly**, která je zmíněna rovněž dvakrát a tím samým papežem, je důvod úžeji vymezen, neboť jde o katolickou církev, „která nadále trpí [a] byly jí uštědřeny kruté zkoušky" (JP_CD_2 (6); JP_CD_10 (3)). Stejný model aplikuje církev u **Libérie**, kde se odehrává násilí, kterého není ušetřena ani církev a její personál (JP_CD_4 (2)) a oběti na životech jsou též mezi členy církve i jejími nejvyššími představiteli (JP_CD_8 (3)). Z Afriky je ještě 2krát zmíněna **severní Afrika**. Dvakrát ji v negativním náboženském kontextu zmiňuje papež František, protože tam dochází k ničení kultovních míst (F_OSN_3 (21)) a k exodu křesťanů, kteří jsou přitom legitimní součástí tamějších společností (F_CD_2 (10)).

V negativním náboženském prostoru figuruje jedna latinskoamerická země, a to **Peru**. Důvod zakreslení je katolického rázu. Dvakrát ji zmiňuje Jan Pavel II. Jednou je to církev v roli oběti, když není ušetřena ozbrojených bojů (JP_CD_3 (14)) a podruhé jde o určitou kritiku katolíků vyplývající z výzvy, aby se stali strůjci smíření (JP_CD_10 (2)).

Je zajímavé, že mezi zeměmi s významnou rozlohou v negativním náboženském prostoru nefiguruje **žádná evropská země, ani EU**. V pozitivním náboženském prostoru jsou přitom zastoupeny některé tradiční evropské „bašty" (Polsko, Španělsko, Itálie) a balkánské státy (Bosna a Hercegovina, Černá Hora, Albánie) i EU. Ani Severní a Střední Amerika mezi největšími státy negativního náboženského prostoru zastoupena není.

Čína, Vietnam, Sýrie a Svatá země jsou země, které církev kreslí jak do pozitivního, tak do negativního náboženského prostoru jako ty, které zaujímají znatelnou rozlohu. Lze tedy hovořit o tom, že církev k nim má **obojaký vztah**: v náboženské oblasti poukazuje na jejich přednosti i záporné jevy. Až na Čínu, Vietnam, Angolu a Libérii, u kterých převažuje katolický důvod pro zakreslení do negativního náboženského prostoru, má církev u ostatních zemí s velkou rozlohou převážně negativní motivy křesťanského charakteru.

Za pozornost stojí, že mezi zeměmi se značnou rozlohou jsou v negativním náboženském prostoru země, které jsou tam zakresleny jedním mluvčím a přesto, že je ostatní mluvčí nezmiňují vůbec, své přední místo mezi zeměmi si udrží. Je však třeba podotknout, že se nejedná o zmínky v řádu desítek, ale jednotek. V případě Jana Pavla II. jde o Vietnam (3krát), Angolu, Libérii, Súdán a Peru (každá země je zmíněna 2krát). V případě Benedikta XVI. se jedná o Pákistán a Nigérii. Obě jsou jím tematizovány 4krát.

Závěr:

U negativního náboženského prostoru lze podobně jako u jeho pozitivní verze rozlišit katolický, křesťanský a obecně náboženský podprostor. Důvodem začlenění určitého subjektu do těchto podprostorů jsou projevy náboženské diskriminace: vůči katolíkům, křesťanům a věřícím obecně. U křesťanského a obecně náboženského podprostoru jde navíc ještě o neschopnost vzájemného náboženského soužití.

Mezi zeměmi negativního náboženského prostoru zaujímá podle církve největší rozlohu Irák. Následuje Čína. Zatímco mezi největšími zeměmi pozitivního náboženského prostoru nefigurují žádné africké země, v negativním náboženském prostoru zastoupeny jsou, například Nigérie je třetí největší zemí negativního náboženského prostoru. Ovšem mezi

největšími zeměmi v negativním náboženském prostoru nefiguruje žádná evropská, severoamerická a středoamerická země.

5.4.6 Negativní nenáboženský prostor

Jako prostor o největší rozloze kreslí církev **negativně nenáboženský vymezený prostor**. A z jeho podprostorů je nejrozsáhlejší podprostor **bezpečnostní**, tedy ten, který je stižen **konflikty a násilím**. Otázkou je, na co tím chce církev poukázat. Jednou z odpovědí může být vysvětlení, že tím církev ukazuje, až do jaké míry je svět stižen existenciálními neduhy, do jaké míry žijí rozličné části světa v první epoše. Zároveň jí to skýtá velmi rozsáhlé pole působnosti (teze 5). Zvláštní enklávou, kterou v tomto podprostoru církev rýsuje postupem času, je prostor stižený **terorismem**. Jeho součástí je například Španělsko (JP_CD_13 (3), JP_CD_17 (2)) nebo Irák (JP_CD_17 (2)). Bezpečnostní podprostor je obýván znevýhodněnými, lidmi, kteří trpí kvůli konfliktům, násilí, terorismu.

Druhým podprostorem je negativní **ekonomický podprostor**. Sem církev řadí země, které se potýkají s **ekonomickými problémy**. Dále jsou sužovány **embargem** jako Irák (JP_12 (4)) nebo Rwanda a Burundi (JP_CD_10 (3)). Patří sem země, které žijí v první epoše kvůli **chudobě**, jako například Haiti (B_CD_3 (16)), Somálsko (B_CD_4 (6)) a další, a kvůli **hladu**, jako například Súdán a Etiopie (JP_3 (5)). Ekonomický podprostor je obýván znevýhodněnými, zvláště chudými a hladovými.

Není nijak překvapující, že důvody, proč církev země začleňuje do **negativního politického podprostoru**, jsou opaky důvodů pro zařazení k pozitivnímu politickému podprostoru. Zaprvé jde o z pohledu církve obecně znepokojující politický vývoj, když je země stižena například **politickou krizí**, dochází k oslabení nebo rozpadu demokratických **struktur právního státu**, jako například v Somálsku (JP_CD_3 (5)) nebo Zairu, pozdější Demokratické republice Kongo (JP_CD_3 (12)). Druhým důvodem pro zařazení země do negativního politického podprostoru je vývoj spějící k zachování **rozdělení národů**, což je případ Kypru (JP_14, JP_CD_7 (4), JP_CD_8 (3)). Zatřetí je důvodem pro zařazení země do negativního politického podprostoru, když v ní dochází k **odpírání práva národů na sebeurčení**, jako například v případě Palestiny (JP_2 (6), JP_3 (6), JP_CD_6 (8), JP_11 (4)), kurdského národa (JP_3 (6), JP_11 (4)), Libanonu (JP_3 (6)) nebo Východního Timoru (JP_CD_7 (5)). Začtvrté sem lze zařadit též **nerespektování základních lidských práv**.

Dalším negativním podprostorem je ten, který tvoří místa stižená **hodnotovou krizí**: materialismem, konzumismem, hédonismem a podobnými neduhy. Jde například o Evropu (JP_CD_1 (9), JP_2 (5)).

Církev nezůstává slepá k přírodním katastrofám. Země, které jsou obětí přírodních katastrof, začleňuje do **negativního environmentálního podprostoru**. Patří sem například Súdán (JP_CD_1 (15)), Afghánistán, který byl stižen „ničivým zemětřesením“ (JP_17 (5)), stejný důvod zakreslení do tohoto podprostoru platí například pro Argentinu, Kolumbii a Venezuelu (JP_CD_15 (2)).

A konečně posledním podprostorem je negativní **obecně nenáboženský**, kam církev situuje země, které trpí blíže nespecifikovanými neduhy nebo kombinací negativních nenáboženských důvodů, které by je přiřazovaly k výše uvedeným podprostorům.

Pokud jde o čtveřici prostorů, je to právě negativní nenáboženský, který je s 917 zmínkami **největším prostorem** v mentální mapě církve. Zaujímá 56 % světa. Z celkových 223 subjektů, které církev ve světě vidí, jich sem zařazuje 75 %, což je ze čtveřice prostorů největší část. Jde o 168 subjektů.

Vzhledem k tomu, že pro země, které církev zakresluje do negativního náboženského prostoru jakožto největší zaujímající 1–10 % tohoto prostoru, církev nachází 7–89 důvodů, není reálné tyto jednotlivé důvody vypisovat, jak tomu je u pozitivního náboženského, pozitivního nenáboženského a negativního náboženského prostoru. Obecně se jedná především o válku, napětí a násilí, nedemokratický politický vývoj a politickou krizi, negativní ekonomickou situaci, pošlapávání lidských práv a svobod, hodnotovou krizi a přírodní katastrofy. Vzhledem k tomu, že církev subjekty stižené nenáboženskými negativy staví spíše do role oběti, protože si často všímá obyvatelstva, které v důsledku těchto negativ trpí, lze říci, že církev subjekty prezentuje tak, že jsou do negativního nenáboženského prostoru jakoby vrženy, než aby se tam dostaly svým přičiněním. Navíc zpravidla viníka neoznačuje. Jednoznačné je to u přírodních katastrof.

Není nikterak překvapující, že jednoznačně největší rozloha v tomto prostoru přísluší subjektům spjatým se **Svatou zemí** (tabulka 27). Jsou zmiňovány celkem 89krát, čímž tvoří 10 % tohoto prostoru. Pro dokreslení je sama Svatá země uváděna 41krát, Palestina 17krát, Izrael 12krát, Jeruzalém také 12krát. Ostatní subjekty spojené se Svatou zemí (Betlém, Nazaret, Západní břeh Jordánu a Gaza) jsou zmíněny celkem 7krát. V negativním nenáboženském kontextu je Svatá země tématem všech pontifikátů. Všichni tři papežové zmiňují Svatou zemi jako takovou, Izrael i Palestinu. Je zajímavé, že z ostatních církevních představitelů jsou to pouze sekretáři pro vztahy se státy, kteří tyto tři subjekty v negativní nenáboženské souvislosti tematizují. Státní sekretáři o nich absolutně mlčí.

Druhou největší zemí je **Irák**. S 37 zmínkami má ovšem o více než polovinu menší rozlohu než subjekty spojené se Svatou zemí. Tvoří tak 4 % negativního nenáboženského prostoru. Rozloha dalších zemí v pořadí se již tak diametrálně neliší jako v případě Svaté země a Iráku. Irák do negativního nenáboženského prostoru zařazují všichni tři papežové i sekretáři pro vztahy se státy, ze státních sekretářů je to pouze kardinál Parolin.

Z dalších blízkovýchodních zemí má v negativním nenáboženském prostoru značnou rozlohu **Libanon**, jakožto celkem pátá největší země. Je zmíněn (včetně Bejrútu) 20krát a tvoří tak 2 % negativního nenáboženského prostoru. Je zajímavé, že pro něj platí totéž, co pro Svatou zemi: zmiňují ho všichni papežové a sekretáři pro vztahy se státy, státní sekretáři ale nikoli.

Po Libanonu je v pořadí co do rozlohy **Sýrie**. Je zmíněna 19krát a zaujímá 2 % negativního nenáboženského prostoru, kam je situována až za Benediktova pontifikátu (celkem je zmíněna 8krát) a zůstává zde i v období pontifikátu jeho nástupce, kdy je uváděna celkem v 11 projevech.

Svatá země, Irák, Libanon a Sýrie jsou veškeré blízkovýchodní země, které zaujímají podstatnou rozlohu v negativním nenáboženském prostoru. Součtově jde o 18 %. Jako třetí největší zemi do negativního nenáboženského prostoru kreslí církev Súdán a jakoby tím začíná velkou sérii afrických zemí. Jsou celkem zmíněny 150krát a rozdíl mezi nimi a blízkovýchodními zeměmi, které jsou zmíněny 165krát, není značný. Africké země tak zaujímají 16 % negativního nenáboženského prostoru.

Súdán je zmíněn celkem 16krát a stejně tak Dárfúr. Celkem je tak Súdán uváděn 32krát. Zatímco Súdán tematizují všichni papežové, Dárfúr v negativním nenáboženském kontextu zcela mizí z horizontu papeže Františka. Obdobný model lze vypozorovat i u dalších afrických zemí s velkou rozlohou v tomto prostoru. V mentální mapě všech pontifiků figuruje **Demokratická republika Kongo** (s 25 zmínkami) a **Jižní Súdán** (uveden 16krát). Zeměmi, které nejsou vůbec zakreslovány za pontifikátu papeže Františka, jsou **Somálsko** (19krát) a **Alžírsko** (13krát). A do třetice v negativním nenáboženském kontextu tematizuje pouze Jan Pavel II. **Rwandu** (11krát). Mimo tyto modely stojí **Nigérie** (celkem je zmíněna 11krát), kterou opomíjí Jan Pavel II., a **Burundi** s 13 zmínkami a **Libérii** s 10 zmínkami nevidí Benedikt XVI.

Oproti blízkovýchodním a africkým zemím zaujímají rozlohou podstatné asijské země značně menší část, jde s celkovými 32 zmínkami o 3 %. Jsou jimi **Afghánistán** se 17 zmínkami a **Srí Lanka** s 15. Je zajímavé, že tyto rozlehlé země negativního nenáboženského prostoru jsou za Františkova pontifikátu pro církev neviditelnými.

O něco málo menší rozlohu než asijské země zaujímá **Bosna a Hercegovina**. Je uváděna 31krát a zaujímá tak 3 % celkové rozlohy negativního nenáboženského prostoru. Je to jediná evropská země, kterou církev do negativního nenáboženského prostoru zakresluje jako velkou. Za pozornost stojí, že je to pouze díky pontifikátu Jana Pavla II.

Je zajímavé, že mezi zeměmi o největší rozloze z negativních nenáboženských důvodů nefiguruje **žádná latinskoamerická, ani severoamerická země**. U Austrálie a Oceánie lze tuto absenci očekávat.

Pokud jde o oblasti o značné rozloze, církev jako největší oblast v negativním nenáboženském kontextu kreslí **Velká jezera**, která jsou zmíněna 16krát. Z Afriky je to ještě Africký roh, který je čtvrtou největší oblastí s 10 zmínkami. Obě oblasti jsou tematizovány za všech papežů. Druhou oblastí s největší rozlohou je **Kavkaz,** který je zmíněn 15krát. Ten je za pontifikátu papeže Františka naprosto neviditelným. A třetí největší oblastí je oblast evropská. Jde o Balkánský poloostrov s 12 zmínkami, opět absolutně zastřený pohledu církevních představitelů v době pontifikátu papeže Františka.

Závěr:

Analogicky k pozitivnímu nenáboženskému prostoru lze na základě zkoumaného korpusu projevů v negativním nenáboženském prostoru rozlišit podprostor bezpečnostní, ke kterému jsou přiřaditelné subjekty stižené konflikty a násilím, včetně terorismu. Důvody k zařazení subjektu do ekonomického podprostoru spočívají zvláště v ekonomických problémech, embargu, chudobě a hladu. Politický podprostor je tvořen subjekty potýkajícími se s politickou krizí, ohrožením právního státu, rozdělením národů, s odpíráním práva národů na sebeurčení či s pošlapáváním lidských práv. Za další negativní nenáboženské podprostory lze považovat jednak ten, který tvoří subjekty stižené hodnotovou krizí, jednak environmentální, kam je možné přiřadit subjekty potýkající se s přírodní katastrofou. Tyto dva podprostory v pozitivním nenáboženském prostoru neexistují. A konečně lze rozlišit také podprostor obecně negativně nenáboženský.

Negativní nenáboženský prostor je mezi čtveřicí prostorů největší. Církev subjekty, které v tomto prostoru figurují, prezentuje tak, že jsou do negativního nenáboženského prostoru jakoby vrženy, než aby se tam dostaly svým přičiněním, protože zpravidla viníka neoznačuje. Největší rozlohu zde zaujímá Svatá země a s ní spojené subjekty, přičemž jde o desetinu celého prostoru. I díky této rozloze Svaté země zaujímají blízkovýchodní velké země 18 % celkové rozlohy. O něco menší měrou (16 %) jsou zastoupeny africké země. Velké asijské a evropské země zaujímají oproti tomu daleko menší rozlohu (3 %). Z latinskoamerických a severoamerických zemí zde nefiguruje ani jedna.

5.4.7 Pozitivní a negativní prostor

Pohled na čtveřici prostorů z perspektivy, která nezohledňuje náboženské rysy, nabízí dvojici pozitivní a negativní prostor. **Pozitivní prostor**, tedy takový, do něhož církev zakresluje subjekty z pozitivních důvodů, ať už jsou nebo nejsou náboženské povahy, představuje 37 % světa. Je tedy o 59 % menší než prostor negativní, který zaujímá 63 % rozlohy světa. Z celkových 223 subjektů do něj patří 168 subjektů, tedy tři čtvrtiny.

Není nijak překvapující, že největší rozlohu v něm zaujímají ty země a oblasti, které měly podstatnou rozlohu v pozitivním náboženském nebo pozitivním nenáboženském prostoru nebo v obou dvou. Největší rozlohu tak v pozitivním prostoru zaujímají subjekty spojené se **Svatou zemí**, které představují 7 % pozitivního prostoru (tabulka 28). Ostatní země a oblasti s významnou rozlohou jsou daleko menší, pohybují se mezi 1 – 2 %. Pod hranicí 1 % leží Kolumbie, Írán, JAR, Mosambik, Angola a Severní Korea, které měly podstatnou rozlohu v pozitivním nenáboženském prostoru, a Mexiko, Brazílie, Španělsko, Turecko, Černá Hora a Jordánsko, které byly velkými zeměmi v pozitivním náboženském prostoru.

Z velkých zemí tak největší podíl v pozitivním prostoru náleží blízkovýchodním zemím (Svatá země a s ní spojené subjekty, Libanon, Irák a Sýrie), které zaujímají 11 % rozlohy pozitivního prostoru. Ač je to téměř poloviční rozloha, 6 % zaujímají evropské země a oblasti díky EU, Bosně a Hercegovině, Polsku a Rusku. Tím, že církev mezi velké země pozitivního prostoru kreslí Vietnam, Čínu a Kambodžu, 5 % rozlohy pozitivního prostoru tvoří asijské země. Nečekané je zastoupení Střední Ameriky (2 %), a to pouze díky Kubě, a dokonce i Severní Ameriky (1 %), opět díky jedné zemi, a to USA. Je překvapivé, že mezi velké země pozitivního prostoru církev nezařazuje ani jednu africkou, ani jednu latinskoamerickou zemi.

Pokud jde o **negativní prostor**, ten tvoří 63 % rozlohy světa kresleného církví. Téměř dvě třetiny světa tedy církev vidí negativně. Z 223 subjektů, které jsou pro církev viditelné, sem patří 77 %, tedy 172 subjektů, což je o 4 subjekty více než v případě pozitivního prostoru.

U negativního prostoru (tabulka 29) platí totéž, co u pozitivního prostoru, čili že v něm figurují ty země, které jsou církví zakresleny jako velké v negativním náboženském nebo v negativním nenáboženském prostoru nebo v obou. Nicméně v negativním prostoru nejsou zakresleny o velké rozloze některé subjekty, které figurují pouze v negativním náboženském prostoru. Jde o Čínu, Vietnam, Peru, Indonésii a z oblastí o severní Afriku. A z negativního nenáboženského prostoru se tento případ týká Afrického rohu. Největší rozlohu v negativním prostoru mají opět subjekty spojené se **Svatou zemí** s 92 zmínkami, čímž zaujímají 9 % rozlohy negativního prostoru. O polovinu menší rozlohu má Irák (46 zmínek). A o polovinu menší než Irák je pak třetí Demokratická republika Kongo, která je zmíněna 25krát. Další země a oblasti již tak značný rozdíl v rozloze oproti předchozí zemi či oblasti v pořadí nevykazují. Ze zemí, které figurují s velkou rozlohou jak v negativním náboženském, tak negativním nenáboženském prostoru, má v negativním prostoru významnou rozlohu již zmíněná Svatá země a s ní spojené subjekty, Irák, Sýrie, Súdán, Nigérie a Libérie.

Negativní prostor není kontinentálně vyvážený. Mezi jeho velkými zeměmi chybí subjekty Ameriky a dle očekávání Austrálie a Oceánie. Je zajímavé, že největší podíl mají africké země s celkem 184 zmínkami. Tvoří 18 % rozlohy negativního prostoru. Jen nepatrný rozdíl je dělí od blízkovýchodních subjektů, které jsou zmíněny celkem 181krát a tvoří též přibližně 18 % rozlohy. O dvě třetiny menší je rozloha asijských zemí, které představují pouhých 6 % prostoru, a to díky rozloze Afghánistánu, Srí Lanky, Kavkazu a Pákistánu. Evropský kontinent je zastoupen pouze Bosnou a Hercegovinou, kterou církev v negativním kontextu zmiňuje 16krát a tvoří tak 2 % celkové rozlohy negativního prostoru.

S ohledem na to, že církev považuje mezi dimenzemi světa za nejdůležitější **dimenzi lidskou** a zvláště jí na srdci leží ti, kteří nějak trpí (Pavel VI., 1965, č. 1), je zajímavý pohled na mentální mapu církve z úhlu teritoriálně přiřazených **obětí**.[153] Tedy jaké části světa církev „obydluje“ nějakým způsobem trpícími lidmi, které lze označit jako oběti (victims) nebo znevýhodněné. V takto formovaném prostoru není rozhodující to, že je například určitá země stižena válkou, ale je podstatné, že církev říká, že obyvatelstvo dané země trpí válkou, což odpovídá důrazu církve na aspekty člověka (teze 4). Obyvatelstvo této země tak patří mezi oběti a tato země se stane součástí prostoru obývaného obětmi.

[153] Reisigl a Wodak pro oběti obecně užívají termín victimonyms (Reisigl a Wodak, 2005).

Tato optika pohledu na mentální mapu církve odráží jednak to, že církev zdůrazňuje lidskou dimenzi a zároveň že negativní prostor s 63% podílem na celkové rozloze světa kresleného církví převažuje nad pozitivním. Kritérium lidské dimenze a negativnosti teritoriálně přiřazené oběti naplňují. Církev do mentální mapy zakresluje rozsáhlou škálu obětí. Jde o obecně jakýmkoli způsobem trpící, nevinné oběti válek, ty, jejichž důstojnost, práva a svobody jsou pošlapávány, hladové, chudé, nemocné, handicapované, nezaměstnané, lidi bez domova, unesené a rukojmí, děti včetně nenarozených, ženy, staré, mladé lidi, rozdělené rodiny, oběti přírodních katastrof, uprchlíky, osoby žijící na okraji společnosti a ze společnosti vyloučené (F_FAO_2 (0)) a další. U některých představitelů církve se vyskytují kategorie obětí, které ostatní mluvčí nepoužívají. Jan Pavel II. například uvádí oběti domácího násilí (JP_31 (5)) nebo ty, kteří hledají smysl života (JP_33 (2)). V případě papeže Benedikta XVI. jsou takovými novými kategoriemi původní obyvatelstvo (B_FAO_1 (3), B_IFAD_1 (5)) a zemědělci (B_IFAD_1 (6)). Papež František uvádí na scénu vězně (F_5 (17), F_6 (14)). Kardinál Sodano zmiňuje nejen lidi bez domova, ale také ty, kteří jsou bez rodiny (S_CD_10 (3)).

Teritoriální rozmístění těchto obětí je sledováno odděleně od takzvaných náboženských obětí (religious victims). V rámci náboženských obětí jsou rozlišeni věřící, křesťané a katolíci. Přítomnost obětí je promítnuta již do jednotlivých prostorů. Pokud do určité země či oblasti církev zakresluje nenáboženské oběti, pak tato země či oblast spadá též do negativního nenáboženského prostoru. Pokud určitý teritoriální subjekt osidluje náboženskými oběťmi, patří takový subjekt do negativního náboženského prostoru. Je na místě doplnit, že ve zkoumaném korpusu projevů se vyskytuje řada případů obětí, které ovšem nejsou přiřaditelné ke konkrétnímu teritoriu, protože církev o nich mluví obecně. Takové oběti zjednodušeně řečeno žijí ve světě, kde konkrétně ovšem nelze dovodit.

Pokud jde o teritoriálně přiřazené **nenáboženské** oběti, ty jsou jednoznačně tématem papežů. Lze mluvit o charizmatickém rozměru role papeže spojeném s vyjádřením soucitu s trpícími (teze 6). Z celkem 137 zmínek nenáboženských obětí jich na scénu uvádí 6 Mons. Mamberti, 1 kardinál Casaroli a 1 kardinál Bertone. 94 % obětí tedy umisťují do mentální mapy církve papežové. Je zajímavé, že papež Benedikt XVI. tomu činí pouze ve 20 případech. Jan Pavel II. teritoriálně přiřazuje 56 obětí a je překvapující, že za oproti němu krátké sledované období papež František jen o 3 případy méně, tedy celkem 53krát. Z toho vyplývá velký zájem papeže Františka o trpící lidi.

Při zohlednění všech subjektů (kontinentů, oblastí, zemí a vnitrostátních subjektů) je pořadí kontinentů, kam církev umisťuje nejvíce nenáboženských obětí, následující (tabulka 32, mapa 17). Celkově podle církve žije nejvíce nenáboženských oběti v **Africe**, a to téměř polovina (44 %). Na této skutečnosti mají podíl zvláště Súdán včetně Dárfúru, Demokratická republika Kongo a Africký roh (tabulka 33). Na **Blízkém východě** žije podle církve 22 % nenáboženských obětí, a to v Sýrii, kam mezi jednotlivými zeměmi světa umisťuje církev největší podíl nenáboženských obětí. Sýrie má co do nenáboženských obětí největší rozlohu. Dále žijí nenáboženské oběti v Iráku, Svaté zemi a v subjektech s ní spojených a v Libanonu. Je překvapivé, že třetí rozlohou největší část zaujímá **Evropa** (15 %). Je zajímavé, že z Evropy krom zemí Balkánského poloostrova (Bosna a Hercegovina a Jugoslávie) mezi velké země obývané nenáboženskými obětmi patří Itálie. Stejně jako v případě Sýrie je to tentokrát výhradně papež František, který Itálii obydluje nenáboženskými oběťmi. Není žádným překvapením, že jde o uprchlíky (F_CD_2 (14)). 11 % nenáboženských obětí situuje církev do Asie. Z velkých zemí jde o Srí Lanku, Afghánistán, Gruzii a Pákistán. V řádu procent, je podíl nenáboženských obětí na americkém kontinentu (Latinská Amerika: 6 % a Severní Amerika: 1 %). 1 % nenáboženských obětí církev situuje do Austrálie a Oceánie.

Prvenství Afriky, jako kontinentu náležícím do první epochy, ani druhý nejvyšší podíl nenáboženských obětí na Blízkém východě, který žije ve druhé epoše, blíže hranici s první epochou, není nijak překvapivý. Totéž lze říci o Asii, kde žije 11 % nenáboženských obětí. Ovšem skutečnost, že v Evropě žije 15 % nenáboženských obětí, je **nečekaná**. Zdá se, že

církev tím chce poukázat na to, že Evropa vykazuje fenomény, které by vykazovat neměla, že žije sice ve třetí epoše, ale v některých ohledech, čímž se zdá, že je množství právě nenáboženských obětí, se vrací k druhé či dokonce první epoše. Života v ideálu třetí epochy tedy ještě nedosáhla. Zcela anomální je malý podíl nenáboženských obětí, které církev situuje do Latinské Ameriky (celkem 6 %), která žije ve druhé epoše. Tato skutečnost odpovídá tezi, že Latinská Amerika se v některých aspektech blíží třetí epoše, kde by podíl nenáboženských obětí, tedy podle církve negativních fenoménů, měl být co nejnižší. Tuto skutečnost ohledně nenáboženských obětí naplňuje Severní Amerika (1 %) a lze doplnit, že i Austrálie a Oceánie se stejným podílem.

Pokud jde o teritoriálně přiřazené **náboženské oběti**, zajímavá je skutečnost, že celkem je církev na scénu uvádí v 77 případech, což je **o 44 % méně než nenáboženských obětí**. I toto lze považovat za argument potvrzující skutečnost, že církev ve zkoumaném korpusu projevů upozaďuje svůj náboženský charakter (teze 1).

V rámci náboženských obětí lze rozlišit věřící, křesťany a katolíky. Jejich četnost je sledována podle jejich prostého zmínění. Tedy pokud v projevu mluvčí hovoří o katolících, pak tato jedna zmínka je přiřazena do kategorie katolíci, nikoli navíc ještě mezi křesťany a věřící. Kategorií věřící jsou chápáni nekřesťané. Čili pokud mluvčí zmiňuje v daném projevu židy a muslimy, pak to znamená jednu zmínku kategorie věřících.

Při pohledu na jednotlivé kategorie náboženských obětí je zajímavé, že **většina z nich jsou křesťané (61 %)**. **Katolíci** tvoří **30 %** a **9 %** náleží **věřícím**. Vzhledem k tomu, že podíl křesťanů a katolíků se podstatně liší, lze tuto skutečnost považovat za argument toho, že církev své výslovně katolické zájmy skrývá za obecnější křesťanské (teze 11). Zároveň volí střední cestu. Tyto své zájmy neposunuje až na rovinu obecně náboženskou, v tomto případě na úroveň věřících, ale na rovinu křesťanskou, tedy obětí-křesťanů.

Podobně jako u nenáboženských obětí, i náboženské oběti leží v podstatě mimo zorný úhel státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy (teze 6). Do mentální mapy je situuje pouze kardinál Parolin a Mons. Mamberti. Mezi papeži je situace odlišná než v případě nenáboženských obětí. Obdobným počtem jimi obydluje jednotlivé části světa Jan Pavel II. a jeho nástupce. V případě Jana Pavla II. jde o 31 obětí, v případě Benedikta XVI. 28. Papež František jich do mentální mapy situuje 10. Je zajímavé, že u Jana Pavla II. jsou to většinou oběti-katolíci (19krát), ač obětí-křesťanů není málo (12), ale u jeho obou nástupců jednoznačně převažují oběti-křesťané: u Benedikta XVI. jde o 75 %, u papeže Františka dokonce o 90 %.

Pokud jde o jednotlivé země a oblasti, situuje církev náboženské oběti nejvíce do **Iráku** (13 %), do Sýrie (8 %) a do Číny (6 %) (tabulka 35). Tyto země s nejvyšším podílem náboženských obětí reflektují celkovou situaci náboženských obětí, jak ji vidí církev. Podle ní totiž nejvíce náboženských obětí žije na **Blízkém východě** jako takovém a v blízkovýchodních zemích a oblastech (tabulka 34, mapa 18). Jde o 38 %. O něco méně (26 %) jich situuje do Asie a na třetím místě figuruje podíl afrických náboženských obětí (22 %). U zbývajících kontinentů je podíl náboženských obětí daleko nižší: v Evropě jich žije 8 %, ve Střední Americe 4 % a v Jižní Americe 1 %. Vyšší podíl náboženských obětí v Evropě než v Latinské Americe lze vysvětlit jiným charakterem oběti: v Evropě jde o civilizovanou formu náboženské diskriminace, což lze označit za charakteristiku třetí etapy. Latinská Amerika, kam církev situuje pouze 5 % náboženských obětí, žije ve druhé etapě, a pokud jde o náboženské oběti, pak ve srovnání s Blízkým východem a Asii jednoznačně nejblíže třetí etapě. Oblasti žijící ve druhé etapě církev charakterizuje tradiční náboženskou diskriminací, tedy spojenou s různou měrou násilí. Vzhledem k nízkému podílu náboženských obětí v Latinské Americe lze říci, že v tomto kontextu Latinská Amerika upouští od tradičních násilných forem náboženské diskriminace typických pro druhou etapu a zároveň ještě nepřebírá civilizované podoby náboženské diskriminace, které se projevují v Evropě, která žije ve třetí etapě. Latinská Amerika se tak blíží pomyslnému nulovému stavu náboženské

diskriminace, kdy násilné formy již nejsou tak časté a civilizované podoby ještě ne tolik obvyklé. Vzhledem k tomu, že podle církve nežijí žádné náboženské oběti v Severní Americe a standardně opomíjené Austrálii a Oceánii, lze učinit buď ten závěr, že tyto kontinenty již dosáhly jedné z charakteristik ideálu třetí epochy, nebo že v tomto kontextu leží naprosto mimo zorný úhel církve.

Závěr:

Do pozitivního prostoru zakresluje církev subjekty z pozitivních důvodů, ať už jsou nebo nejsou náboženské povahy. Z velkých zemí největší podíl v pozitivním prostoru náleží zemím blízkovýchodním. Je překvapivé, že mezi velké země pozitivního prostoru církev nezařazuje ani jednu africkou, ani jednu latinskoamerickou zemi.

Podle církve tvoří negativní prostor 63 % rozlohy světa. Církev tedy téměř dvě třetiny světa vidí negativně. Největší podíl v tomto prostoru zaujímají velké africké (18 %) a blízkovýchodní (18 %) země. Mezi velkými negativními zeměmi ovšem nejsou zastoupeny země z amerického kontinentu.

Do negativního prostoru řadí církev také ty subjekty, kde žijí oběti, tedy nějakým způsobem trpící lidé. Subjekty obydlené lidmi, kteří trpí z nenáboženského důvodu, spadají do negativního nenáboženského prostoru. Ty, kam církev situuje trpící z náboženského důvodu, jsou součástí negativního náboženského prostoru. Teritoriálně přiřazené nenáboženské i náboženské oběti jsou jednoznačně tématem papežů. Nejvíce nenáboženských obětí žije podle církve v Sýrii. Pokud jde o rozmístění nenáboženských obětí po světadílech, téměř polovina (45 %) jich žije v Africe, 22 % pak na Blízkém východě. Překvapivý je vysoký podíl evropských nenáboženských obětí, který představuje 15 %. Pokud jde o náboženské oběti, je zajímavé, že církev jich do mentální mapy zakresluje téměř o polovinu (o 44 %) méně než nenáboženských obětí. Mezi náboženskými oběťmi jsou nejvíce zastoupeni křesťané (61 %), katolíci tvoří 30 % a zbývajících 9 % připadá na věřící. Irák, Sýrie a Čína jsou země, které církev nejvíce obydluje náboženskými oběťmi. Nejvíce náboženských obětí podle církve žije na Blízkém východě (38 %) a v Severní Americe žádná.

5.4.8 Nenáboženský a náboženský prostor

Rozlišování pozitivního a negativního náboženského prostoru a pozitivního a negativního nenáboženského prostoru lze při odhlédnutí od jejich náboje postavit jako jinou formu dichotomie či rozdělení světa, a to rozdělení světa na **nereligiózní a religiózní prostor**.

Je paradoxní, že ač je to církev, která kreslí mentální mapu světa, svou **rozlohou** zaujímá v této mapě rozhodně **větší** plochu **nenáboženský** prostor než náboženský. Zdá se, jako by se církev zpronevěřovala sama sobě. Svou mentální mapu jakoby sekularizuje. Jinak řečeno, klade menší důraz na svůj náboženský profil (teze 1). Na druhou stranu si tím otvírá široké pole působnosti (teze 5). Z dvojice religiózní a nereligiózní prostor totiž církev preferuje religiózní prostor. Proto v pozitivním náboženském prostoru pozitivně hodnotí počínaje svými specifickými zájmy návštěvy církevních představitelů, diplomatické styky, činnost katolíků přes pozitivní působení křesťanů po pozitivní roli náboženství jako takového, respektování náboženské svobody a aktivitu věřících obecně. A naopak v negativním náboženském prostoru bojuje proti náboženské diskriminaci církve a katolíků, křesťanů i věřících obecně a proti upozaďování náboženství. Jejím velkým cílem je totiž proměna nereligiózního prostoru v religiózní. Tím by ze světa zmizelo toto rozdělení světa, svět by byl pouze religiózní, což je znakem ideálu třetí epochy. Realita je podle církve ovšem taková, že rozloha nereligiózního prostoru je větší než religiózního. To ale zároveň církev nezbavuje naděje a úsilí o dosažení svého ideálu. Jinými slovy jde o uskutečnění proselytního poslání církve.

Nenáboženský prostor, kam patří subjekty zmiňované ať už z pozitivních, či negativních nenáboženských důvodů, představuje 78 % rozlohy světa kresleného církví. Z 223 subjektů v něm figuruje 75 %, tedy 168 subjektů.

Pokud jde o země a oblasti, které jsou v něm zastoupeny s největší rozlohou (tabulka 31), lze očekávat, že se jedná o země a oblasti, které figurují buď v pozitivním nenáboženském prostoru, nebo v negativním nenáboženském, nebo v obou zároveň. Skutečnost je ovšem taková, že církev do nenáboženského prostoru zakresluje pouze ty, které buď figurují v pozitivním a negativním nenáboženském prostoru zároveň, nebo pouze v negativním nenáboženském prostoru. Ty, které figurují pouze v pozitivním nenáboženském prostoru, mezi velké země v nenáboženském prostoru nepatří. Největší rozlohu přitom zaujímají subjekty spojené se **Svatou zemí**, což není nijak překvapující skutečnost, když drží prvenství jak v pozitivním, tak negativním nenáboženském prostoru. Se 115 zmínkami jde o 9 %. Ze zemí se značnou rozlohou v obou prostorech má podstatnou rozlohu v nenáboženském prostoru Irák (44 zmínek), Libanon (včetně Bejrútu 27 zmínek), Bosna a Hercegovina (včetně Banja Luka a Sarajeva 23 zmínek) a Angola (14 zmínek).

Opět největší podíl z velkých subjektů zde zaujímají **blízkovýchodní subjekty** (Svatá země a s ní spojené subjekty, Irák, Libanon a Sýrie), které tvoří 16 % nenáboženského prostoru. S 15 % není pozadu skupina afrických zemí (Demokratická republika Kongo, Somálsko, Jižní Súdán, Súdán včetně Dárfúru, Burundi, oblast Velkých jezer, Rwanda, Angola, Alžírsko a Libérie). Značný odstup už ale je od asijských subjektů, které díky Afghánistánu, Srí Lance a Kavkazu tvoří pouze 4 % negativního prostoru, a od evropských subjektů, které jsou zastoupeny Bosnou a Hercegovinou a oblastí Balkánského poloostrova a celkem zaujímají 3 % nenáboženského prostoru. Za pozornost stojí, že americký kontinent, ani jeho latinskoamerická část, mezi velkými subjekty nenáboženského prostoru zastoupen není.

Náboženský prostor, tedy prostor, který zahrnuje subjekty zakreslované církví jak z pozitivních, tak negativních důvodů, zaujímá 22 % mentální mapy církve. Ve srovnání s nenáboženským prostorem, na který připadá 78 %, je tedy jeho rozloha méně než čtvrtinová. V náboženském prostoru figuruje z celkových 223 subjektů 137 subjektů. Jde o 61 % subjektů, které jsou zmíněny v náboženském kontextu alespoň jednou.

Je nasnadě, že v náboženském prostoru (tabulka 30), zaujímají značnou rozlohu ty stejné země, které mají velkou rozlohu v pozitivním a negativním náboženském prostoru nebo v jednom z nich. O svůj charakter velké země, který jim církev vtiskuje v pozitivním náboženském prostoru, v náboženském prostoru přichází Libanon, Jordánsko, Španělsko, Turecko a Černá Hora. A z negativního náboženského prostoru se v náboženském prostoru stávají malými zeměmi Angola a Libérie a pod 1 % rozlohy v něm zaujímá také severní Afrika. Ve všech případech jde o země a oblasti, které mezi velkými zeměmi a oblastmi v pozitivním a negativním náboženském prostoru mají nejmenší rozlohu.

Je zajímavé, že **náboženský prostor** co do velkých zemí je **kontinentálně vyvážený**. Jsou zde subjekty ze všech světadílů, až pochopitelně na subjekty z Austrálie a Oceánie, které mezi velkými zeměmi náboženského prostoru nefigurují. Nejvíce jsou zastoupeny **blízkovýchodní** země, a to subjekty spojené se Svatou zemí, Irákem a Sýrií, které dohromady představují 11 % rozlohy prostoru. Díky Vietnamu, Číně, Pákistánu a Indonésii jsou druhou největší skupinou asijské země (8 %). Církev mezi velké subjekty náboženského prostoru zakresluje EU, Rusko, Bosnu a Hercegovinu a Polsko, a tak velké evropské subjekty tvoří 5 % rozlohy pozitivního prostoru. Rozloha latinskoamerických Peru a Brazílie a rozloha středoamerické Kuby představují shodně 2 % celkové rozlohy. Totéž platí pro africké země (Nigérii a Súdán). A konečně Severní Amerika je přítomna díky Mexiku (1 % celkové rozlohy náboženského prostoru).

Vzhledem k tomu, že církev klade důraz na lidskou dimenzi, je zajímavý pohled na religiózní prostor z této perspektivy. Tedy jak církev obydluje svět lidmi s náboženskou příslušností. V terminologii dle Reisigl a Wodak (2005) jde o **religionyms**. V rámci provedeného výzkumu byli sledováni věřící, křesťané a katolíci. Následující výsledky představují svět obydlený lidmi s náboženskou příslušností, ale nezohledňují je jako oběti. Následující text se tedy na svět dívá tou optikou, jaké části světa obydluje církev věřícími, křesťany a katolíky, a to celkově, dále z pozitivního a negativního důvodu. Pozitivní důvod spočívá v tom, že je církev pozitivně prezentuje, například pozitivně hodnotí jejich činnost, vytrvalost. Negativní důvod znamená negativní prezentaci, jako například neschopnost dohodnout se nebo že jsou původci násilí. Pokud lidé s náboženskou příslušností žijí v určité zemi nebo oblasti a jsou pozitivně prezentováni, pak tato země či oblast spadá do pozitivního náboženského prostoru. Obdobné platí pro negativní prezentaci. Protože u lidí s náboženskou příslušností se klade důraz na lidskou dimenzi, nespadají mezi ně náboženské instituce jako takové. Pokud církev mluví ovšem o pozitivní činnosti biskupů určité země, pak tyto lze považovat za katolíky a tito mezi osoby s náboženskou příslušností patří. Jde-li ovšem o pozitivní prezentaci biskupské konference dané země, jedná se již o institucionální rovinu, a tedy nikoli o osoby s náboženskou příslušností.

Do své mentální mapy církev kreslí 128 teritoriálně přiřazených osob s náboženskou příslušností. **Podíl věřících, křesťanů a katolíků není příliš odlišný**. Lze říci, že jejich zastoupení je vyvážené. Nicméně nejvíce z nich do své mentální mapy církev kreslí **katolíky (35 %), dále křesťany (33 %) a nejméně věřící (32 %)**.

Největší podíl na obydlování světa lidmi s náboženskou příslušností mají papežové. Státní sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy zakreslují do mentální mapy církve jen 18 % celkového počtu osob s náboženskou příslušností. Je zajímavé, že sekretáři pro vztahy se státy zakreslují pouze věřící, totéž platí pro kardinála Bertone. Kardinál Parolin nesituuje do mentální mapy katolíky. Kardinál Sodano zakresluje všechny tři kategorie, přičemž převažují katolíci, následováni křesťany a nejméně svět podle něj obydlují věřící. U Jana Pavla II. jednoznačně převažují katolíci (56%), křesťanů je třetina (33 %) a nejméně je věřících (30 %). U Benedikta XVI. převažují křesťané a tento podíl je téměř identický s katolíky. U papeže Františka převažují rovněž křesťané, ale podíl je téměř identický s věřícími, zatímco katolíků je minimum (7 %). Lze říci, že postupem času papežové přecházejí od obydlování světa převážně katolíky, jak je tomu u Jana Pavla II., přes téměř vyrovnaný podíl katolíků a křesťanů u Benedikta XVI. k přibližné rovnosti podílů křesťanů a věřících. I v případě osidlování světa lidmi s náboženskou příslušností jako by církev, přesně řečeno díky papežům, **z časového hlediska** opouštěla katolíky ve prospěch křesťanů, či dokonce věřících a do jisté míry **odhlížela od svého katolického charakteru** a spíše jej uváděla do obecnějšího **náboženského kontextu**. Do určité míry ve smyslu vývoje podílu katolíků, křesťanů a věřících platí skrývání specifických zájmů za obecněji formulované (teze 11). Nicméně staticky viděno nadále převažuje v mentální mapě církve prostor obydlený katolíky (35 %), následují křesťané (33 %) a věřící (32 %).

Osoby s náboženskou příslušností, které církev zakresluje do mentální mapy světa, hodnotí převážně **pozitivně** (79 %). Církev je tedy považuje za prospěšné. Nejvíce lidí s náboženskou příslušností obývá **Blízký východ** (31 %) (tabulka 36). Leží zde i oblast s největším podílem osob s náboženskou příslušností (tabulka 37), a to Svatá země a subjekty s ní související (13 %), přičemž je překvapující, že je to Jeruzalém, kde z těchto subjektů spojených se Svatou zemí jich žije nejvíce (7 %). Z dalších blízkovýchodních zemí žije podle církve významný podíl osob s náboženskou příslušností v Sýrii, Iráku a Libanonu. O něco menší rozlohu než Blízký východ co do podílu lidí s náboženskou příslušností zaujímá Evropa (26 %). Za země a oblasti s největším podílem zde církev považuje Albánii, Bosnu a Hercegovinu, Severní Irsko, Turecko, Ukrajinu a střední a východní Evropu. Třetí oblastí, kterou církev nejvíce obydluje osobami s náboženskou příslušností, je Afrika s 18 %. Významnou rozlohu co do podílu lidí s náboženskou příslušností zde má pouze severní Afrika. Na ostatních kontinentech už žije podle církve vždy méně než 10 % osob s náboženskou příslušností. Ve Střední Americe,

zvláště díky podstatnému podílu kubánských a haitských osob s náboženskou příslušností, 8 %. Stejný podíl přisuzuje církev Asii, kde rozlohou významnou zemí je Vietnam. V Jižní Americe žije 6 % osob s náboženskou příslušností a v Severní Americe díky USA 2 %. Viděno pohledem církve Austrálii a Oceánii lidé s náboženskou příslušností neobývají vůbec.

Při pohledu na pozitivně hodnocené osoby s náboženskou příslušností (tabulka 38) platí stejné pořadí rozmístění na kontinenty, až na Střední Ameriku (10 %) a Asii (9 %), jako při pohledu na osoby s náboženskou příslušností bez rozlišování, zda je církev pozitivně nebo negativně prezentuje, což je ve shodě se 79% podílem pozitivně hodnocených osob s náboženskou příslušností. Pokud jde o negativně hodnocené osoby s náboženskou příslušností (tabulka 39), pořadí kontinentů sice zůstává zachováno, ale je zde vyšší podíl blízkovýchodních negativně prezentovaných osob s náboženskou příslušností (37 %), evropští s 26 % tedy nezaujímají stejný podíl, jak to platí v případě pozitivně prezentovaných osob s náboženskou příslušností. Je zajímavé, že ve Střední a Severní Americe nežijí žádní lidé s náboženskou příslušností, které by církev negativně prezentovala. Tam figurují jen takoví, které církev pozitivně hodnotí. Osoby s náboženskou příslušností v jednotlivých zemích a oblastech, které přesahují 1 % rozlohy, tam žijí vždy z pozitivních důvodů, až na Irák, Severní Irsko, Ukrajinu, severní Afriku a z části Jeruzalém, kde žijí církví negativně hodnocení lidé s náboženskou příslušností.

Tvrzení, že osoby s náboženskou příslušností církev obecně prezentuje převážně pozitivně, platí i pro jednotlivé kategorie. Není překvapivé, že to v nejvyšší míře platí o katolících. Ty pozitivně prezentuje v 89 % případů. Věřící a křesťany církev pozitivně hodnotí méně oproti katolíkům, ale stále jde o téměř tři čtvrtiny případů: křesťany církev staví do pozitivního světla v 74 % případů, věřící v 73 %. Církev tedy v tomto kontextu sice zvýrazňuje svůj katolický charakter, ale nevyzdvihuje ho okatě ze zasazení do rámce všech lidí s náboženskou příslušností. Zjednodušeně řečeno lze mluvit o vyrovnanosti pozitivní prezentace osob s náboženskou příslušností s důrazem na katolíky.

Pokud jde o **jednotlivé kategorie osob s náboženskou příslušností**, zatíženost pohledem z centra je patrná v tom, jak církev **definuje věřící**. Vymezuje je totiž spíše v křesťanských intencích, tedy z pohledu centra: jsou to takoví lidé, kteří „[k]dyž se zdá, že všechny lidské prostředky ztroskotaly, […] obracejí se na Boha“ (JP_NATO_1), jejich naděje „se zakládá nejen na lidských zdrojích, ale také na všemohoucím a milosrdném Bohu“ (JP_EU_2 (5)).

Pokud jde o teritoriální rozmístění **věřících** (tabulka 40, mapa 19), polovina (49 %) jich podle církve žije v **blízkovýchodní části** světa, kde 32 % z nich církev negativně prezentuje. Zde leží i země s největším podílem věřících (tabulka 41). Jde na prvním místě o Svatou zemi a s ní spojené subjekty, Sýrii, Libanon a Irák, přičemž věřící v Iráku jsou negativně prezentováni a zčásti také věřící v Jeruzalémě. Na druhém místě figuruje Evropa, kam církev zakresluje 33 % věřících. Na rozdíl od Blízkého východu zde žijí, až na dva případy, pouze pozitivně prezentovaní věřící. Evropští věřící konkrétně žijí v Albánii, Bosně a Hercegovině, Itálii, Polsku, Rusku, Turecku a západní Evropě. Třetí největší oblastí, kam církev situuje věřící, je Afrika. Podíl afrických věřících je ovšem třetinový než evropských. Jde o 10 % celkového počtu věřících, a to díky dvěma oblastem a jedné zemi. Ti, kteří obývají severní Afriku, jsou negativně prezentováni. Ti, kteří žijí v oblasti Sahelu a v Ugandě obývají tyto části světa z pozitivního důvodu. Díky USA, kde podle církve žijí pozitivně prezentovaní věřící, je Severní Amerika obydlena 5 % celkového počtu věřících. Jednou negativní zmínkou o latinskoamerických věřících jsou zastoupeni i tito, a to 3 %. Je zajímavé, že podle církve věřící vůbec nežijí ve Střední Americe a překvapivě ani v Asii.

Není nikterak překvapující, že v hodnocení věřících jako celku převažuje **pozitivní** charakter, a to ze 74 %. Církev je přesvědčena o přínosu věřících k dobru společnosti: věřící „přispívají k rozvoji společnosti svou náboženskou inspirací, která je jejich nejcennějším vlastnictvím“ (S_OSN_3 (4)). Například v Evropě pak církev nemůže nevzpomenout, jak

věřící přispěli ke konci studené války. Jsou dokonce prezentováni heroicky: ukázali, že „člověk může zcela změnit celý kontinent“ (S_KBSE_1 (6)). V souvislosti s touto a priori očekávanou pozitivní prezentací stojí za pozornost **negativní prezentace** věřících, kterou církev připouští ve smyslu **neschopnosti soužití**. Takové neshody situuje církev nejvíce (60 %) na Blízký východ, kde slovy Jana Pavla II. nefunguje soužití mezi židy, křesťany a muslimy (JP_EU_2 (2)). Z poměru pozitivní a negativní prezentace věřících je zřejmé, že církev nepotřebuje poukazovat na to, že i v rámci religiózního prostoru to s unifikací není jednoduché, raději proto o tom příliš nemluví.

Zdá se, že převažující pozitivní prezentace věřících je spojena s tím, že ve věřících církev spatřuje také svůj vlastní kapitál, proto je logická spíše pozitivní než negativní prezentace. Za věřící totiž často skrývá i své **specifické zájmy** (teze 11). Jako příklad lze uvést Jeruzalém. O něm Jan Pavel II. mluví tak, že k němu „věřící třech monoteistických náboženství obracejí zrak“ (JP_CD_10 (3)). Je zajímavé, že tentýž papež pro židy, křesťany a muslimy užívá také označení „věřící náboženství knihy“ (JP_CD_5 (2)).

A podobně jako do definice promítá církev svůj úhel pohledu, promítá i do poslání věřících také svůj obecný unifikační zájem v religiózním prostoru: náboženství má být **nástrojem unifikace** nikoli rozdělení (teze 8): aby „náboženská přesvědčení nikdy nebyla příčinou rozdělení a nenávisti“ (JP_27 (3)). Jinými slovy jde církvi o ekumenismus. Věřící nemají být příčinou dalšího rozdělení světa. Pro své pozitivní působení ve světě mají tedy **spojit své síly** (JP_27 (3), JP_29 (6)). Jinými slovy mají vykazovat jednotu v rozmanitosti, která je znakem ideálu třetí epochy.

Za pozornost stojí skutečnost, že církev věřícím přisuzuje roli pouze v oblastech, které **nejsou zcela nábožensky definovány**. Tedy v oblastech, kde mohou působit a působí i nereligiózní činitelé. Působení v těchto oblastech lze zároveň vysvětlit jako nepřímé šíření víry i do nereligiózního prostoru. Jinými slovy jde tedy o cestu ke zvětšování religiózního prostoru na úkor nereligiózního prostoru. Církev tak své specifické zájmy zaobaluje do šířeji vymezených (teze 11).

Konkrétní přínos věřících církev spatřuje v jejich roli **strůjců pokoje** (JP_28 (4), JP_29 (6)): věřící jsou kapitálem v budování pokojného světa (JP_CD_16 (2)). „[V]šichni věřící světa [mají] spojit své síly pro budování spravedlivějšího a bratrštějšího lidstva“ (JP_27 (3)). Konkrétně mají tuto svou roli vykonávat na Blízkém východě: „Věřící [tam] musí plnit poslání primární důležitosti […] [jako] strůjci pokoje“ (JP_CD_3 (9)).

Druhým polem působiště věřících má být podle církve boj proti **hodnotové krizi**: komunity věřících chtějí a mohou přispět k řešení hodnotové krize (B_CD_6 (9)). Konkrétně církev vysílá věřící na pomoc těm, kteří ztrácejí smysl života. Jsou pro ně přínosem (JP_CD_1 (17)). Věřící mají „ujistit naše současníky, často neklidné a bez útočiště […], že ani zlo, ani smrt nemají poslední slovo“ (JP_CD_11 (7)). Konkrétně pak západní Evropě mají přinést „duchovní přidanou hodnotu“, když mají co říci těm, kteří hledají smysl života (JP_CD_2 (3)).

Obě tyto oblasti působení věřících jsou široce vymezeny: cílem působení strůjců pokoje je dosažení míru, cílem působení věřících ohledně hodnotové krize je obecný návrat k hodnotám. Církev věřící uvádí do těchto oblastí, protože nepředpokládá, že by zde docházelo k napětí ohledně věroučných odlišností. Navíc jak mír, tak přijetí hodnot jsou zároveň znaky ideálu třetí epochy.

Na rozdíl od těchto dvou oblastí lze za pro církev dvousečný považovat její požadavek zapojit věřící také do **veřejného života** (JP_CD_10 (4), E_OBSE_1 (5)): mají mít možnost „se nechat slyšet a účastnit se veřejné diskuze“ (JP_CD_11 (7)), „protože svou představou o světě […] přispívají k morálnímu růstu společnosti“ (E_OBSE_1 (5)). Působení i nekřesťanů ve správě věcí veřejných může být pro církev ohrožující, protože zájmy, které na tomto poli

budou prosazovat věřící nekřesťanských denominací, nemusí být v souladu s křesťanskými vizemi. Navíc odlišnosti mohou vznikat i v rámci křesťanství. Zdá se, že tuto hrozbu církev (ještě) nepovažuje za aktuální.

Je paradoxní, že církev věřícím **neukládá** za úkol posilovat a **šířit svou víru**. Církev jakoby potlačuje svůj náboženský charakter (teze 1). Rozšiřovat religiózní prostor jim církev nedává za povinnost. Jakoby jí stačí působení věřících v ne zcela nábožensky definovaných oblastech. Je na druhou stranu pravdou, že výzvou k šíření víry by si církev mohla pod sebou „podřezávat větev", protože by tak vybízela k šíření nejen křesťanství či katolické víry, ale také náboženství konkurenčních, což evidentně není zcela v jejím zájmu. Mohlo by dojít k tomu, že by se sice zvětšoval religiózní prostor, ale ne jeho křesťanský, ideálně katolický podprostor.

Je zajímavé, že na rozdíl od křesťanů a katolíků v mentální mapě Jana Pavla II. věřící nefigurují jako **oběti** (teze 10), ačkoli „[n]ení na zeměkouli náboženství, které by bylo prosto diskriminace" (M_OBSE_4 (5)). Do mentální mapy je zakresluje až papež Benedikt XVI. Jde jednak o klasické, či standardní projevy náboženské diskriminace, které vykazují rysy první epochy: „násilí a netolerance vůči věřícím" (B_RE_1 (2)). Jednak jde o civilizovanější formy typické spíše pro druhou a třetí epochu: věřícím je zabraňováno přispívat k obecnému dobru jejich institucemi, které nabízejí vzdělání a pomoc (B_CD_9 (14)). Papež František do tematiky věřících-obětí vnáší svůj specifický zájem o migranty (teze 10). Ti podle něj migrují také proto, aby mohli „svobodně vyznávat svou víru" (F_3 (10)). Zcela výjimečná je konkrétní zmínka Mons. Lajolo, že diskriminováni jsou muslimové (L_OBSE_2 (3)). Jejich konkrétní tematizaci jako obětí náboženské diskriminace se jinak církev vůbec nevěnuje. Zůstává u obecných tezí stran věřících jako takových.

Naprosté novum v otázce věřících jako obětí je tvrzení Mons. Mamberti, že věřící mají respektovat náboženskou svobodu (M_OSN_1 (6), M_OSN_2 (4)). Ostatní mluvčí operují implicitně s tím, že viníkem toho, že věřící jsou obětí, je někdo zvnějšku, tedy někdo z nereligiózního prostoru. Mons. Mamberti ale poukazuje na to, že viník může být nebo je i uvnitř religiózního prostoru, že věřící vůči sobě navzájem mají respektovat náboženskou svobodu. Poukazem na tento aspekt Mons. Mamberti rozporuje podřízenost státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy papeži (teze 6).

Pokud jde o teritoriální rozmístění **obětí-věřících** (tabulka 42), církev je nejvíce situuje do **Iráku, Sýrie, Pákistánu a Egypta**, vždy jde ovšem pouze o 1 případ. Pokud jde o jednotlivé kontinenty, pak více než polovina obětí-věřících (57 %) žije na Blízkém východě. Stejnou měrou, a to 14 %, jsou oběti-věřící zastoupeni v Africe, Asii a Evropě. V Americe, stejně jako v Austrálii a Oceánii, oběti z řad věřících nežijí vůbec. Je ovšem potřeba dodat, že církev takto po světě distribuuje pouze celkem 7 obětí-věřících.

Za pozornost stojí skutečnost, že když se papež František věnuje Blízkému východu, nemá na mysli pouze příslušníky tří monoteistických náboženství, jako papež Jan Pavel II. (JP_EU_2 (2)), ale svůj obzor rozšiřuje na „další etnické a náboženské skupiny oblasti – například jezídy" (F_CD_3 (8)), které prezentuje jako oběti. Je to další příklad toho, jak František posunuje eurocentrickou optiku církve dál, za horizont, kde dosud končil její pohled (teze 10).

Církev ve své mentální mapě postupuje blíže ke svým zájmům, a kromě věřících do ní zakresluje také **křesťany**. Jan Pavel II. explicitně definuje, kdo jsou křesťané, **jaké denominace** má církev pod pojmem křesťané na mysli: „křesťané katoličtí, pravoslavní a protestanští" (JP_CD_3 (8)). Zajímavé je, že tuto trojici pak tentýž pontifik doplňuje o anglikány (JP_15 (1), S_RE_2 (4)), ač tito patří mezi protestanty.

To, že křesťané mají blíže k zájmům církve než věřící obecně, odráží skutečnost, že se církev s křesťany **ztotožňuje** jako **my** (teze 9). Explicitně to říká Jan Pavel II. i papež František. Oba používají spojení „my-křesťané" (JP_20 (3), F_CD_2 (7), F_OSN_3 (7)). Totéž lze vyvodit z Františkových slov, že vzkříšení je „základem naší víry a naší naděje: kdyby Kristus

nevstal z mrtvých, křesťanství by ztratilo svou hodnotu“ (F_3 (2)). Spojení my-křesťané vyvolává dojem nadřazenosti ve smyslu my, kteří jsme o krok dál, protože jsme křesťané. Jsme „bratři a sestry ve víře […] [a] Kristus zmrtvýchvstalý je živý mezi námi“ (B_4 (10)). Nadpřirozený prvek jakoby stvrzuje, že je dobře, že jsme křesťané. Toto spojení poukazuje na rozdělení světa na křesťanský prostor, což je náš křesťanský prostor, a na prostor nekřesťanský. Je to patrné například z následujících citací: „pochybnosti a nejistoty mnohých dnešních křesťanů, obavy a zklamání nesčíslných našich současníků“ (B_4 (4)), „[k]řesťanští bratři a sestry každé části světa, muži a ženy s duší upřímně otevřenou pravdě“ (B_6 (5)), „bratři a sestry ve víře a v lidství“ (B_CD_5 (8)), „dnešní lidstvo očekává od křesťanů obnovené svědectví o Kristovu vzkříšení“ (B_4 (4)). Církev tím, že o sobě mluví jako o nás-křesťanech, tak toto rozdělení světa prohlubuje, protože se nad nekřesťanský prostor jakoby povyšuje: musíme dávat „světu svědectví sjednocenými a otevřenými společenstvími“ (B_3 (6)), „[p]roto všem říkáme: ‚Přijďte a uvidíte!‘“ (F_3 (3)). A protože my-křesťané jsme tedy jakoby o krok dál, tak nás přece ostatní nemohou diskriminovat, což vede církev k roli **mluvčího** křesťanů, do které se stylizuje, zvláště když mluví za křesťany-oběti.

Vzhledem k tomu, že se církev ztotožňuje s námi-křesťany, není nikterak překvapující, že křesťané jsou pozitivně prezentováni (teze 11). Tato převážně **pozitivní prezentace** (v 70 % případů) se obecně opírá o přesvědčení církve, že křesťané přispívají k úsilí o **lepší svět** (JP_7 (7), B_CD_7 (18), P_CD_1 (13)): Kristus jim dodává odvahy a síly pokračovat v budování nového lidstva (JP_13 (6)), „solidaritou těch, kteří v jeho [= Kristových] stopách a v jeho jménu činí skutky lásky“, jsou mírněny a uzdravovány rány světa (B_6 (6)).

S teritoriálním rozmístěním **křesťanů** (tabulka 43, mapa 20) je to obdobné jako s věřícími. Nejvíce jich podle církve žije **v blízkovýchodní části světa**, a to 45 %. Převažuje u nich pozitivní prezentace. Například papež František u blízkovýchodních křesťanů vyzdvihuje „vzácné svědectví víry a odvahy“ (F_CD_3 (8)). Pokud jde o jednotlivé země (tabulka 44), Svatá země a s ní spojené subjekty, Sýrie a Libanon jsou obývány křesťany z pozitivního důvodu, Irák z negativního. Zvláštností je přítomnost Arabského poloostrova, kam pozitivně hodnocené křesťany zakresluje jedenkrát papež Benedikt XVI. (B_CD_7 (6)). Druhou oblastí s nevyšším podílem křesťanů je Evropa, kde žije 29 % křesťanů. Pokud jde o evropské křesťany v jednotlivých oblastech a zemích, až na ty, kteří obývají Severní Irsko a Ukrajinu, jsou ostatní křesťané, které církev situuje do jednotlivých oblastí a zemí (střední a východní Evropa, Albánie a Turecko) hodnoceni pozitivně. Stejně jako v mentální mapě zachycující věřící světa je třetím největším kontinentem Afrika. V Africe žije podle církve 17 % křesťanů. Severní Afrika je přitom jedinou konkrétní africkou oblastí, kam církev situuje africké křesťany. Pro křesťany severní Afriky ovšem neplatí například obecná pochvalná slova z úst papeže Benedikta, že křesťané v Africe vykonali „obrovské sociální a apoštolské dílo“ (B_CD_4 (6)). Severoafrické křesťany totiž církev prezentuje negativně. Ostatní africké křesťany církev jednotlivým oblastem a zemím nepřiřazuje. Ostatní kontinenty jsou křesťany sice obydleny, ale jde vždy pouze o jeden případ. 2 % křesťanů tak žijí díky mexickým křesťanům v Severní Americe, díky kubánským ve Střední Americe, v Jižní Americe a v Asii, přičemž na posledních dvou kontinentech církev křesťany nepřiřazuje ke konkrétním oblastem či zemím.

Podobně jako v případě věřících je jedním velkým okruhem působení křesťanů v těch oblastech života, které **nejsou** ze své podstaty definovány **nábožensky nebo křesťansky** (teze 11). Stejně jako věřícím obecně, ani křesťanům tedy církev nepřisuzuje pouze náboženskou či křesťanskou roli. Papež Benedikt XVI. si například váží činnosti křesťanů v civilní oblasti v Mexiku, na Kubě a v Libanonu (B_CD_9 (1)).

V konkrétnějším slova smyslu církev shodně jako u věřících staví křesťany do role **strůjců pokoje**. Církev opět užívá roviny současnosti, když pozitivně hodnotí již vyvíjenou aktivitu v tomto smyslu (JP_4 (8), JP_CD_16 (4), B_6 (6), E_CD_1 (11)), a roviny budoucnosti, když vybízí křesťany, aby v tomto úsilí nadále pokračovali. Jednak obecně (B_4 (10)), jednak konkrétně. Je zajímavé, že konkrétně křesťany jako strůjce pokoje situuje Jan Pavel II. na

Blízký východ (JP_CD_3 (9)), zde pak do Svaté země (JP_27 (4)), ale jeho nástupce do Asie, kde křesťanské komunity „touží přesvědčivě a efektivně přispívat k obecnému dobru, ke stabilitě a rozvoji svých zemí“ (B_CD_5 (7)), a do Afriky (B_14 (7)) a z blízkovýchodní oblasti do Libanonu, kde se podle papeže Benedikta XVI. křesťané v efektivním svědectví pro budování pokojné budoucnosti (B_CD_9 (7)) mají spojit s lidmi dobré vůle, a to pravděpodobně s ohledem na nábožensky komplexní situaci.

Podobně jako obecně věřícím svěřuje církev křesťanům roli v řešení **hodnotové krize**, neboť křesťané jsou povoláni k morální obnově společnosti (S_CD_10 (6)). Stejnou roli, jako církev v této oblasti přisuzuje věřícím (JP_CD_2 (3)), mají i křesťané, a to konkrétně v západní Evropě, kde křesťané mají co říci těm, kteří **hledají smysl života** (JP_CD_2 (3)).

Tento aspekt zároveň přesahuje do další oblasti, kde mají podle církve křesťané působit. Je jí **solidarita**: „křesťané mohou pomoci svým bližním (JP_CD_16 (4)). Není nijak překvapující, že papež František u křesťanské solidarity vyzdvihuje její rozměr pomoci vůči znevýhodněným, kteří žijí na okraji společnosti: křesťanství znamená „vyjít ze sebe a jít vstříc druhému, je to být blízko tomu, kdo je zraněný životem, je to sdílet s tím, komu chybí nezbytné, je to zůstat blízko toho, kdo je nemocný nebo starý nebo vyloučený“ (F_3 (3)), v mnoha zemích lze „konstatovat velkorysé dílo těch křesťanů, kteří se přičiňují o pomoc nemocným, sirotkům, bezdomovcům a všem, kteří jsou vyloučeni“ (F_CD_1 (3)).

Novem, který papež Benedikt XVI. vtiskuje křesťanům (teze 10), je vize k účasti na **veřejném životě** (B_NGO_1 (3)). Ti, křesťané, kteří ve veřejném životě působí, „musí usilovat o to, aby práva všech, zvláště těch posledních, byla vždy respektována a podporována“ (S_CD_10 (3)). Jinými slovy role křesťanů spočívá v podpoře lidských práv. Například ohledně Afriky papež Benedikt XVI. říká, že „je důležité, aby spolupráce mezi křesťanskými komunitami a vládami pomohla [Africe] jít cestou spravedlnosti, míru a usmíření“ (B_CD_8 (10)).

Druhým velkým okruhem je pak podle církve působení křesťanů v jim vlastní sféře, ve které realizují své křesťanské poslání. Jedním rysem je úsilí o **vlastní jednotu**: „Křesťané všech kontinentů snažící se na svízelné, ale nutné cestě jednoty” (JP_4 (8)). Církev zde ovšem připouští i skutečnost, že se jednota mezi křesťany ne vždy daří. Příkladem je Severní Irsko, kde Jan Pavel II. vyjadřuje přání, aby „se katolíci a protestanté této země respektovali“ (JP_CD_7 (3)). Jde o výjimečný konkrétní případ sebekritiky. Církev klade důraz na jednotu křesťanů, která je jim vlastní. Argument, že tomu tak je, vyplývá ze slov papeže Benedikta XVI., který mluví o křesťanském národu: „V Betlémě se narodil křesťanský národ“ (B_3 (5)). Nemluví o křesťanských národech v množném čísle, ale v jednotném. Podobně jako u věřících církev v jednotě křesťanů navíc spatřuje dílčí nástroj unifikace světa (teze 8). Jednotou křesťanů by se totiž unifikoval křesťanský prostor, jakožto jeden z předstupňů k unifikaci celého světa. To vyplývá z přesvědčení, že jednota křesťanů má být vzorem pro jednotu, která má podle církve panovat napříč světem: křesťané mají dávat „světu svědectví sjednocenými a otevřenými společenstvími“ (B_3 (6)).

Na rozdíl od věřících církev u křesťanů již tematizuje jejich poslání **šířit křesťanskou víru** (JP_4 (6)), čímž dostává své náboženské povaze (teze 1): „křesťané se cítí být voláni na začátku tohoto [= 21.] století, aby s větší horlivostí hlásali, že Ježíš je Spasitel světa“ (JP_CD_11 (5)), křesťanské komunity každého kontinentu mají „svědčit o tom, že Kristus opravdu vstal z mrtvých“ (JP_27 (4)).

Není nikterak překvapující, že církev poukazuje na to, že šíření křesťanství je úkolem, který mají křesťané **od Krista**: „vzkříšený Ježíš posílá všude také nás jako svědky jeho naděje“ (B_6 (5)). A v tomto úkolu je role křesťanů nezastupitelná, protože Kristus „potřebuje muže a ženy, kteří mu v každé době a na jakémkoli místě pomohou hlásat jeho vítězství [nad smrtí]“ (B_8 (6)). Překvapivé je, že šíření křesťanství od křesťanů očekávají podle církve i **nekřesťané**: „dnešní lidstvo očekává od křesťanů obnovené svědectví o Kristovu vzkříšení“

(B_4 (4)). Tedy pokud by křesťané neusilovali o rozšíření své víry, pak by ztrácela na významu jejich existence.

Zřejmě kvůli hodnotové krizi, která je pro papeže **Benedikta XVI.** obecně velkým tématem, tento pontifik klade důraz na šíření křesťanství. Dokladem je jeho sugestivní otázka bez odpovědi: „Kdo nechá zaznít v každém koutu světa věrohodným způsobem toto tajemství naděje, [že Kristus je Spasitelem také dnešního člověka]?“ (B_3 (5)). Zároveň k této výzvě užívá role **my-křesťané** (B_3 (6), B_4 (10), B_6 (5)). Tedy úkol šířit křesťanskou víru je naším úkolem, úkolem křesťanů, a hlásání křesťanství se podle něj má dít nejen **slovy, ale i skutky**: to, že Kristus se narodil pro všechny, „to musíme hlásat nejen slovy, ale také celým svým životem“ (B_3 (6)).

Kromě explicitní formulace církev proselytní poslání křesťanů obezřetně zaobaluje do obecnější spirituální mluvy (teze 11): křesťané hlásají transcendentní rozměr člověka (JP_CD_13 (7)), „mají [přispívat k tomu, aby] civilizace byla křesťanská“ (S_CD_10 (3)). Například do západní Evropy mají křesťané vnést „duchovní přidanou hodnotu” (JP_CD_2 (3)).

Prostřednictvím poslání křesťanů šířit svou víru církev navazuje na úsilí křesťanů o vlastní jednotu, jehož výsledkem by měla být unifikace křesťanského prostoru. Rozšířením křesťanské víry by se logicky tento křesťanský prostor rozšiřoval a vtahoval do sebe postupně nekřesťanský prostor, až k existenci pouze křesťanského prostoru. Explicitně to říká papež Benedikt XVI.: „prostřednictvím těch, kteří jdou vstříc Dítěti, Bůh […] zapaluje ohně v noci světa, […] [aby se] rozšířilo ono ‚my‘ věřících v Krista na celé lidstvo“ (B_9 (4)), „[k]řesťanský lid […] je poslán do celého světa, aby svědčil o […] spáse […]“ (B_10 (4)). Za určitý nepřímý nástroj rozšiřování křesťanského prostoru lze považovat úkol křesťanů „spolupracovat se všemi lidmi dobré vůle“ (S_CD_10 (3)). Aby se křesťanský prostor mohl rozšiřovat, je třeba hledat styčné body v nekřesťanském prostoru. Za ty církev právě lidi dobré vůle považuje. I proto církev klade křesťanům na srdce jejich působení v oblastech, které nejsou ze své podstaty definovány nábožensky nebo křesťansky. Postupně by tak měl vznikat svět unifikovaný s nálepkou křesťanský. Církev opírá naděje na dosažení tohoto svého cíle o přesvědčení, že může stavět na křesťanech, kteří jsou již nyní rozeseti na **všech kontinentech** (JP_4 (8), JP_27 (4)), po celém světě (B_10 (1)). Papež Benedikt XVI. chce na tuto celosvětovou přítomnost křesťanů poukázat ne tradičně křesťanskými oblastmi, kde ale přesto jsou také křesťané přítomni. Jde o Turecko, kde jsou křesťanské komunity (B_CD_5 (10)), a o Arabský poloostrov, kde „žijí mnozí křesťanští imigranti-dělníci“ (B_CD_7 (6)).

Velmi zajímavé je v tomto kontextu vymezení křesťanů vůči **muslimům** z úst Jana Pavla II., a to v tom smyslu, jakým způsobem by bylo možné obrátit na křesťanství muslimy: „křesťané nabízejí všem lidem, zvláště svým bratřím a sestrám autentického islámu, náboženství pokoje a lásky vůči bližnímu“ (JP_CD_14 (5)). Jinými slovy Jan Pavel II. chce přivést ke křesťanství také muslimy, ale ne násilnou formou, ale prostřednictvím nabídky, kterou lze přijmout i odmítnout. Tuto nabídku křesťané muslimům předkládají v duchu bratrství: považují muslimy ne za své nepřátele, ale za bratry a sestry. Důvod nabídky křesťanské víry muslimům spatřuje Jan Pavel II. v tom, že křesťanství je jaksi lepším náboženstvím ve smyslu, že je spojeno s pokojem a láskou.

Na rozdíl od svého předchůdce papež Benedikt XVI. **vyzdvihuje křesťany** z ostatních věřících. Ale tato preference křesťanů není nikterak výrazná. Jen jednou mluví o „věřících, zvláště křesťanech“ (B_CD_9 (14)). Totéž platí pro papeže Františka, když hovoří o nespravedlnosti vůči „náboženským menšinám a zvláště křesťanům“ (F_EU_1 (23)). Určitou nadřazenost či vůdčí roli křesťanů mezi ostatními věřícími lze ovšem vypozorovat v jiných Františkových slovech. Jde například o spojení „my křesťané spolu s dalšími monoteistickými náboženstvími“ (F_OSN_3 (7)), nebo když se věřící různých náboženských vyznání připojují se k naší modlitbě za mír v Sýrii (F_2 (7)). Stejnou konstrukci užívá jeho

státní sekretář kardinál Parolin ve slovech: „všichni křesťané a věřící [se mají] modlit“ za situaci na Blízkém východě, Iráku a Ukrajině (P_OSN_3 (21)). Na prvním místě stojí křesťané a k nim se pak přidávají příslušníci dalších denominací. Tím zdůrazňuje, že církvi mezi věřícími leží na srdci zvláště křesťané, což se jeví jako přirozené a odpovídá příhodnosti definování nás jako křesťanů (teze 9).

Zcela unikátní vzhledem k protěžování křesťanů mezi ostatními denominacemi je teze kardinála Sodana, který připouští, že křesťanům mohou být **nápomocna ostatní** náboženství. Sodano tak křesťanství odebírá absolutní a nezpochybnitelný prim, to, že křesťané jsou tahouny a ostatní se případně přidávají: „věřící jiných náboženství, zvláště vyznání židovského a vyznání muslimského“ mohou napomoci podpoře křesťanských morálních hodnot (S_CD_10 (6)). Jde zároveň o případ vybočení státního sekretáře z linie určované papeži (teze 6).

Křesťané figurují v mentální mapě církve také jako **oběti** (B_4 (8), B_CD_5 (5), B_8 (7), B_11 (10), B_12 (8), B_14 (5), L_OBSE_1 (6), M_OBSE_1 (5), M_OBSE_2 (7), M_OBSE_3 (6), M_OSN_3 (6)) již za Jana Pavla II. (teze 5) a jsou **mezi náboženskými oběťmi nejvíce** zastoupeny (61 %). Pokud jde o jednotlivé země (tabulka 46), nejvíce obětí-křesťanů žije v **Iráku** (19 %). Je zajímavé, že papež Benedikt XVI. často situuje oběti-křesťany do Iráku (B_CD_4 (4), B_CD_5 (5), B_9 (6), B_CD_6 (11), B_10 (5), B_11 (8), B_CD_7 (6)). I jeho nástupce spojuje Irák s křesťany-obětmi, ale rozhodně ne v takové míře (F_4 (4)), což platí i pro Františkova státního sekretáře kardinála Parolina (P_OSN_3 (4, 15)). Druhý největší podíl křesťanů-obětí žije v Sýrii (11 %) (F_NGO_1 (4), F_4 (4), P_OSN_3 (15), M_OSN_5 (11), M_CD_1 (3)) a třetí největší část v Nigérii (6 %). Celkově v **blízkovýchodní části** světa (JP_CD_3 (9), B_CD_6 (8), B_11 (8), B_CD_7 (5), F_CD_2 (10), F_NGO_1 (4), F_CD_3 (8), F_OSN_3 (21)) církev spatřuje opět více než polovinu obětí-křesťanů (tabulka 45). Jde o 52 %. Druhého nejvyššího podílu dosahuje Afrika (22 %) a podobně je na tom také Asie (20 %), o níž Benedikt XVI. říká, že „[v]e většině zemí Asie se jedná často o malé komunity, ale živé, které touží po tom, aby legitimně mohly žít a konat v atmosféře náboženské svobody“ (B_CD_3 (17)). Mezi asijské země, kam církev situuje největší počet obětí-křesťanů, patří Indonésie, Pákistán a Indie. Je zajímavé, že **nikoli Čína**. V Evropě podle církve žije 7 % křesťanských obětí. Za pozornost stojí, že stejně jako v případě obětí z řad věřících, nežijí žádné oběti-křesťané v Americe.

Jan Pavel II. viktimizaci křesťanů zdůrazňuje prostřednictvím kontrastu: „křesťané velmi přispěli k rozvoji“ zemí, kde jsou dnes diskriminováni (JP_CD_10 (4)). Pozici křesťanů jako obětí mezi ostatními věřícími činí velmi silnou Mons. Mamberti. Je spolu s kardinálem Bertone přesvědčen, že „křesťané představují nejvíce diskriminovanou náboženskou skupinu“ (M_OBSE_4 (5); M_OBSE_5 (5), E_OBSE_1 (5), M_OBSE_4 (5), M_OSN_3 (6)). I proto není nijak překvapující, že se Jan Pavel II. explicitně vydává za **mluvčího** křesťanů-obětí, bojuje za ně: „jsem mluvčím všech křesťanů, kteří jsou od Asie po Evropu ještě obětí násilí a netolerance“ (JP_CD_15 (7)). Role mluvčího znevýhodněných, v tomto případě navíc náboženských a navíc křesťanských, není u církve ničím překvapujícím (teze 5). Svou explicitní blízkost křesťanům-obětím vyjadřuje Benedikt XVI. v Iráku a Indii slovy: „Naše bratry a naše sestry – oběti násilí – znovu ujišťuji o své otcovské lásce“ (B_CD_5 (5)).

Podobně jako u věřících církev rozeznává ve zkoumaném korpusu projevů dvojí rozměr náboženské diskriminace křesťanů (B_CD_8 (9), L_OBSE_1 (6), L_OBSE_2 (3)): **klasickou**, která nese známky násilí, a **civilizovanou**, která se snaží křesťanství odsunout na okraj veřejného života, přestože jsou křesťané legitimní součástí společnosti (F_CD_2 (10)). Příkladem klasické diskriminace křesťanů je oblast Blízkého východu a Afriky, kde „jsou zvláště křesťané předmětem hrozných a neospravedlnitelných diskriminací“ (JP_CD_3 (9)). Civilizovaných forem náboženské diskriminace vůči křesťanům si všímá zvláště papež Benedikt XVI., protože tvrdí, že případy diskriminace vůči křesťanům jsou vládami a veřejným míněním považovány za méně závažné (B_CD_7 (15)), a právě poukazováním na ně se je Benedikt XVI. snaží učinit viditelnějšími. Příkladem civilizované formy náboženské

diskriminace křesťanů je jejich a priori vyloučení z diskuze nad ústavou Evropské unie (JP_CD_14 (2)), to, že je jim zabraňováno přispívat k obecnému dobru jejich institucemi nabízejícími vzdělání a pomoc (B_CD_9 (14)), to, že „křesťané [na Západě] jednají ve výkonu svého povolání bez odkazu na své náboženské a morální přesvědčení [se děje] kvůli „platným zákonům, které omezují právo na výhradu svědomí zdravotníků a některých osob působících v zákonodárství" (B_CD_7 (10); E_OBSE_1 (5), M_OBSE_5 (5)), že jsou jim zakazovány náboženské slavnosti a vyvěšování symbolů na veřejnosti (B_CD_7 (12)), mají problémy při „registrování církví a náboženských společností" (E_OBSE_1 (5), M_OBSE_5 (5)), jsou mediálně diskriminováni (E_OBSE_1 (5), M_OBSE_5 (5)) nebo že se formulují vzdělávací programy proti křesťanství (M_OBSE_5 (5)).

Církev poukazuje zvláště na diskriminaci křesťanů tam, kde jsou **menšinou** ve společnosti (F_EU_1 (23)). To je případ Blízkého východu (B_CD_7 (6)) a Asie (B_CD_3 (17)). Jde o konkrétní projev nerespektování náboženské svobody mezi věřícími (M_OSN_1 (6)). Církev se ale většinu zdráhá pojmenovat. Pravděpodobným motivem je úsilí o jednotu věřících. Výjimkou je pouze ojedinělá zmínka o většinovém islámu z úst Jana Pavla II. (JP_CD_1 (16)).

Ačkoli diskriminací křesťané trpí, protože jsou stoupenci nadpřirozena, je paradoxní, že samo **nadpřirozeno** je ze soužení podle církve nemá zcela vysvobodit. Jde o aplikaci sekundárního působení nadpřirozena (teze 1). Je zajímavé, že podle papeže Benedikta XVI. má diskriminovaným křesťanům nadpřirozeno dodat jen naději, útěchu, odvahu a důvěru (B_8 (7), B_11 (8), B_12 (9), B_14 (5)). Na rozdíl od papeže Benedikta XVI. jeho nástupce prosí Pána o ochranu pro ty, kteří jsou pronásledováni pro jeho jméno (F_2 (10)). A František dokonce formou modlitby prosí Krista, aby „zmírnil utrpení tolika našich bratří pronásledovaných pro jeho jméno" (F_5 (8)). Lze říci, že míra zásahu nadpřirozena v případě Františka je vyšší, než s jakou počítá jeho předchůdce. Konkrétní kroky proti náboženské diskriminaci křesťanů ale mají podle církve činit **představitelé veřejného života**: mají se zasadit o „plný respekt náboženské svobody všech" (B_11 (11)), mají se „energicky přičinit k ukončení netolerancí a šikanování vůči křesťanům" (B_CD_5 (5)). Konkrétně to platí pro Blízký východ (B_11 (8), B_CD_7 (6), P_OSN_3 (21)), tam pak pro Irák (B_11 (8), B_CD_7 (6), P_OSN_3 (21)), v Asii pro Pákistán (B_CD_7 (7)), v Africe pro Keňu (B_CD_4 (6)), v Latinské Americe (B_CD_7 (13)) konkrétně pro Kubu (B_CD_7 (9)), i v Evropě (B_CD_7 (12)), tam pak pro Ukrajinu (P_OSN_3 (21)). Jinými slovy je otázka vymýcení náboženské diskriminace vůči křesťanům úkolem státu, jak je o tom církev obecně přesvědčena. Je překvapivé, že do řešení diskriminace křesťanů, sice okrajově, vkládá také **náboženské autority**: mají se zasadit o „plný respekt náboženské svobody všech" (B_11 (11)). Ale opět v souladu se svou pasivní rolí mezi náboženskými autoritami sama církev mlčí o tom, jak konkrétně ona k odstranění náboženské diskriminace vůči křesťanům přispěje (teze 1 a 3). Ač ojediněle, za pozornost stojí explicitní výzva papeže Benedikta XVI. v případě Iráku, že „muslimské náboženské hlavy […] mají jednat tak, aby […] křesťanští spoluobčané mohli žít v bezpečí […]" (B_CD_7 (6)). Protože církev pouze vzácně pojmenovává konkrétního sužovatele křesťanů, této výzvě lze přiřknout značnou odvážnost, navíc i proto, že jde o výzvu adresovanou muslimským autoritám.

Pokud jde o **katolíky**, kteří figurují v mentální mapě církve, je třeba předeslat, že mnohdy je téměř **nemožné odlišit**, kdy má církev na mysli křesťany a kdy katolíky. Například jde o fráze: „naši bratři ve víře […] zažívají dramatické hodiny bolesti a utrpení" (JP_23 (4)), „my jsme svědky Krista zmrtvýchvstalého" (JP_17 (2)). Není zřejmé, zda jde o naše bratry v katolické nebo křesťanské víře, zda my je zástupné pro nás-katolíky nebo pro nás-křesťany. Tuto nejasnost lze vysvětlit snahou církve neprosazovat explicitně své katolické zájmy, ale skrývat je za obecnější formulace (teze 11).

Je zvláštní, že **definice katolíků** ve smyslu příslušníků katolické církve, ve zkoumaném korpusu chybí. Jaké stavy ke katolíkům patří, vyjmenovává Jan Pavel II.: „všichni katolíci – kněží, řeholníci a laici" (JP_FAO_5), což ovšem není žádné novum. Církev v korpusu projevů

používá obrat **my-katolíci**. Implicitně to vyplývá ze spojení: „my […] se všemi křesťany světa opakujeme“ (JP_33 (2)), Velikonoce „tento rok slavíme spolu s církvemi, které se řídí juliánským kalendářem“ (F_3 (16)).

Podobně jako u křesťanů církev poukazuje na to, že katolické komunity jsou přítomné po **celém světě** (E_CD_1 (2), E_CD_4 (3)). Ačkoli teritoriálně přiřaditelní katolíci (35 %) jsou v mentální mapě ve větší míře přítomni než teritoriálně přiřaditelní křesťané (33 %) a věřící (32 %), je velmi paradoxní, že obecně církev katolíky tematizuje ve zkoumaném korpusu projevů podstatně **méně než křesťany**. Jako by v zahraničněpoliticky laděných projevech nechtěla otevřeně sledovat své specificky katolické zájmy a skrývala je za neutrálněji působící tematizaci křesťanů (teze 11).

Jak lze očekávat, církev prezentuje své stoupence v **pozitivním světle** (teze 7): „synové a dcery církve: s jejich nevyčerpatelnými duchovními zdroji a denním křesťanským přesvědčením“ (JP_CD_4 (1)). Je zajímavé, že jako jediný papež Benedikt XVI. pozitivně prezentuje některého z blahoslavených či svatých. Jedná se o Matku Terezu z Kalkaty (B_CD_7 (19)).

Není nijak překvapující, že církev oceňuje úsilí katolíků zvláště tam, kde mají **těžké** podmínky pro své působení. Toto je zcela v souladu s obecným tvrzením, že oblasti, kde je situace normální, nevykazuje známky extrémních negativních jevů, nejsou pro církev zajímavé, přehlíží je. V tomto kontextu není ani překvapivé, že církev vyzdvihuje zásluhy katolíků-mučedníků, díky kterým se církev „rozšířila už po celé zemi“ (JP_17 (2)). Opět jde o příklad zdůraznění něčeho, co není běžné.

Naopak naprosto opačného rázu jsou, ač ojedinělá, slova papeže Benedikta XVI., který si na samém začátku svého pontifikátu zvláště vážil přání, která mu přišly ze zemí, „ve kterých jsou početné katolické komunity, […] jak tyto komunity a celé národy, ke kterým [komunity] náležejí, jsou [mu] […] drahé“ (B_CD_1 (2)). Církevní představitelé si totiž obvykle všímají těch oblastí, kde jsou katolíci menšinou. Totéž platí pro křesťany. Papež Benedikt XVI. však vyzdvihuje země s kvantitativně vysokou přítomností katolíků. Takové oblasti jsou pro církev zpravidla něčím běžným. Vzhledem k tomu, že se tento model jinde v jeho projevech nevyskytuje, lze tuto neobvyklou skutečnost uvést do souvislosti se samým začátkem jeho pontifikátu. Nicméně jde, ač o ojedinělý, přesto nečekaný prvek jeho pontifikátu (teze 10).

Mentální mapa zachycující to, jak církev po světě rozmisťuje katolíky, je naprosto **odlišná** od skladby mentální mapy, kterou církev kreslí na základě osídlení světa věřícími a křesťany. Na **Blízkém východě**, kam církev situuje nejvíce věřících i křesťanů, žijí pouze 2 % katolíků, což je **nejmenší podíl** (tabulka 47, mapa 21). Jde o jeden obecný případ pozitivní prezentace blízkovýchodních katolíků. **Nejvíce** katolíků situuje církev do **Afriky**, kde žije 27 % katolíků, kteří až na jeden případ jsou pozitivně prezentováni. Ohledně Afriky například Jan Pavel II. pozitivně hodnotí působení misionářů slovy: „jejich svědectví víry a lásky […] dělá čest celé církvi“ (JP_CD_3 (13)). S 20% podílem katolíků zaujímají značnou rozlohu Střední Amerika a Asie, které v mentální mapě věřících vůbec nefigurovaly a v mentální mapě křesťanů byly zastoupeny pouze jedním případem. O to více je paradoxní, že v mentální mapě zachycující katolíky jsou to ovšem kontinenty, kde leží největší země co do počtu katolíků, jak je zakresluje církev: **Kuba a Vietnam** (tabulka 48, mapa 22). Jak na Kubě, tak ve Vietnamu žije 7 % všech katolíků, a jsou pozitivně hodnoceni. Raritou je, že pozornosti Jana Pavla II. neuniknou katolíci v Hong Kongu (JP_CD_8 (2)). O 4 % méně než ve Střední Americe a Asii, tedy 16 % katolíků, žije podle vidění církve v Evropě. Pozitivní důvod pro zakreslení katolíků do mentální mapy nachází církev pro katolíky, které situuje do Albánie a Bosny a Hercegoviny. Ty, kteří žijí v Severním Irsku, vidí církev negativně. Jihoamerických katolíků je 14 %. Pokud jde o konkrétní země, pak je církev vidí žít ve své tradiční „baště“ Brazílii a pozitivně je hodnotí, na rozdíl od ekvádorských a peruánských katolíků, které prezentuje negativně. Za pozornost stojí, že Severní Ameriku katolíci podle vidění církve vůbec neobývají.

Je zajímavé, že ani v rozmístění katolíků, které vyplývá ze zkoumaných projevů, církev zásadním způsobem **nereflektuje jejich skutečné rozmístění**. Vypovídá o tom diskrepance ohledně katolíků žijících jednak na jednotlivých kontinentech (tabulka 4), jednak v jednotlivých zemích (tabulka 5). Pokud jde o kontinenty, podílu v mentální mapě církve a ve skutečnosti odpovídá pouze Blízký východ (2 % dle korpusu projevů, 1 % ve skutečnosti) a opomíjená Austrálie a Oceánie (0 % dle projevů, 1 % ve skutečnosti). Naprosto paradoxní je 0% podíl dle mentální mapy církve a 16% podíl dle skutečnosti v případě Severní Ameriky. Podobný rozdíl je patrný u Jižní Ameriky, kde podle církve žije 14 % katolíků, ale ve skutečnosti 28 %. V případě Střední Ameriky je tento paradox opačného charakteru. Dle církve žije ve Střední Americe 20 % celkového počtu katolíků, dle statistik jde ovšem pouze o 5 %. Asie a Afrika tuto diskrepanci též vykazují. Lze říci, že je to Evropa, kterou církev v mentální mapě obydluje katolíky obdobně, jak je tomu ve skutečnosti. Dle korpusu projevů jde o 16% podíl, ve skutečnosti v Evropě žije 22 % katolíků. Pokud jde o velké země, mezi 21 velkými zeměmi, které církev v mentální mapě obydluje katolíky, a 24 velkými zeměmi co do skutečného počtu katolíků, je shoda pouze v 5 případech. Jde o Brazílii, kde ve skutečnosti žije nejvíce katolíků, ale v mentální mapě církve není mezi čtveřicí největších zemí obydlených katolíky. Dále o Peru, Ekvádor, Guatemalu a Keňu.

Podobně jako u věřících a křesťanů spatřuje církev roli katolíků v oblastech, které se **nejsou výhradně nábožensky definovány** (teze 11): katolíci mají přispívat „k budování otevřené a obnovené společnosti“ (E_CD_5 (6)). Konkrétně církev katolíkům, shodně jako věřícím a křesťanům, připisuje roli **strůjců pokoje** (JP_CD_10 (2)). Stejně jako u křesťanů mají podle církve katolíci povinnost zapojovat se do **veřejného života** (JP_CD_5 (8), JP_CD_11 (7)), a proto například jejich působení v řadě místních organizací je pozitivně hodnoceno (JP_FAO_4 (8)). V oblastech, které nejsou jednoznačně náboženského charakteru, mají katolíci spolupracovat „s ostatními komponenty různých společností, usilujícími o budování stále bratrštějšího světa“ (E_CD_1 (2)). Konkrétně jde o spolupráci s **lidmi dobré vůle** (JP_CD_11 (6)). Obdobně jako u křesťanů lze tyto spojence katolíků z nekatolického světa označit za styčné body pro šíření katolické víry.

Je zajímavé, že pouze ojediněle církev tematizuje **jednotu katolíků**, o které kardinál Bertone říká, že „jednota víry a života všech věřících, založená na Ježíši Kristu, se projevuje věrností k učení papeže a biskupů [...] [a] silným smyslem pro společenství“ (E_NGO_1 (6)). Vzhledem k tomu, že v případě křesťanů církev tematizuje úsilí o jejich jednotu, u katolíků jako by tato jednota již fungovala a nepotřebovala žádné prohlubování. Z toho lze usuzovat, že církev je ve svých řadách schopna si jednotu zajistit, těží z její prospěšnosti, a proto si může dovolit tuto jednotu doporučovat o stupeň výše, tedy u křesťanů.

Není nijak překvapující, že katolíkům církev vtiskuje úsilí o **hlásání evangelia** (E_CD_1 (2)), a to s „novou energií“ (E_CD_5 (6)). Avšak opět podobně jako u jednoty katolíků, ani toto není pro církev velké téma, na rozdíl od šíření křesťanství. Vytvoření katolického prostoru jakoby pro církev nebylo aktuálním cílem. Zdá se, že ohledně katolického proselytismu církev působí zdrženlivě: raději prosazuje šíření neutrálněji působícího křesťanství než své vlastní víry, která ostatně pod šíření křesťanství spadá, čili i vlastním zájmům církve je tím učiněno za dost. Na druhou stranu šíření křesťanství může katolicismus ohrožovat. Jako příklad lze uvést americký kontinent, kde mají úspěch nejrůznější křesťanské denominace, katolicismus takový rozkvět nezažívá. Zdá se, že toho se církev (zatím) neobává, nebo tuto svou obavu zamlčuje. Jak minimální tematizace jednoty mezi katolíky, tak mizivé výzvy k hlásání katolické víry a zároveň četnější tematizace těchto dvou otázek v případě křesťanů potvrzuje to, že církev své vlastní zájmy rámuje do obecnějších (teze 11).

Na druhou stranu ohledně pozice katolíků mezi křesťany a obecně ostatními věřícími církev přirozeně **vyzdvihuje** katolíky a vypovídá tak o jisté nadřazenosti příslušníků církve (teze 7). Jednou formou protěžování katolíků, která vyplývá ze zkoumaného korpusu projevů, je ta, že katolíci mají určitou **vůdčí roli**, jsou iniciátory, ostatní křesťané se připojují. Případy

takových situací jsou například, že „katolíci s ostatními věřícími“ se mají účastnit správy věcí veřejných (JP_CD_5 (8)), „my […] se všemi křesťany světa opakujeme“ (JP_33 (2)), Velikonoce „tento rok slavíme spolu s církvemi, které se řídí juliánským kalendářem“ (F_3 (16)). Zároveň tuto primární roli katolíků a k nim se připojujících křesťanů, případně dalších věřících, lze považovat za určitý nástroj unifikace křesťanského, případně religiózního prostoru. Církev může jen přivítat, pokud se ostatní přidávají ke katolíkům v jejich různých iniciativách.

Druhou formou je pak vlastní **vyzdvihování** katolíků jako například, že věřící a zvláště věřící katolické církve mají povinnost se zapojovat do veřejného života (JP_CD_11 (7)), věřící, zvláště katolická církev, se snaží v Evropě přispívat k výchově ke svobodě, prosazovat morální a náboženské hodnoty (JP_KBSE_1 (7)), když papež Benedikt XVI. žádá, aby „zvláště katolickým komunitám byla všude zajištěna plná autonomie organizovat své poslání a svoboda jej naplňovat“ (B_CD_7 (8)) a podobně když jeho státní sekretář kardinál Bertone formuluje úsilí církve „na podporu náboženské svobody pro všechny a zvláště pro katolickou komunitu rozptýlenou po celé zemi“ (E_CD_4 (3)). Nijak neobvyklá není ani větší péče církve o své příslušníky ve srovnání s ostatními občany země. Příkladem je papežova návštěva Kuby, kdy Jan Pavel II. přijede utěšit nejen „tolik odvážné katolíky, ale i všechny jejich spoluobčany“ (JP_CD_9 (2)). Je vidno, že výchozím bodem jsou pro církev místní katolíci, protože ostatní občany považuje za jejich spoluobčany.

Třetí a neobyčejnou formou preference katolíků vyplývající z projevů je pak model, kdy to, co je **dobré pro katolickou církev**, je dobré i pro ostatní věřící (teze 7). Tento model je patrný například u smlouvy mezi Svatým stolcem a Izraelem, kterou církev hodnotí jako dobrou pro katolickou církev i všechny věřící (JP_CD_5 (2)).

Církev je samozřejmě **blízká** „všem našim bratřím ve víře, kteří jsou v různých částech světa **oběťmi** restrikcí nebo perzekucí […], [protože] Kristus je s nimi, [tak i církev je s nimi]“ (JP_15 (6)). Je paradoxní, že zatímco v **Číně** církev nevidí žádné oběti-křesťany, je to země, kde podle církve žije **nejvíce obětí-katolíků**, a to 22 % (tabulka 50). Ve Vietnamu pak 9 %, stejně jako v Libérii. V ostatních zemích a oblastech se vždy jedná pouze o 1 případ, představující 4 %. Lze říci, že země s největším počtem obětí-katolíků se promítají do celkového obrazu světa co do obětí z řad katolíků. Nejvíce obětí-katolíků tak žije v Asii (43 %) a v Africe (26 %) (tabulka 49). Zatímco v Americe nežijí podle církve žádné oběti z řad věřících a křesťanů, je to Střední Amerika, kde církev spatřuje třetí největší podíl obětí-katolíků. Jde o 13 %. Je zajímavé, že poloviční podíl na tom, že v Evropě žije 9 % obětí-katolíků, má Rusko. Prostor obětí-katolíků se vyznačuje ještě dalším paradoxem: na Blízkém východě, kde žije podle církve více než polovina obětí z řad věřících (57 %) a z řad křesťanů (52 %), žije pouze 1 oběť z řad katolíků, která představuje 4 % celkového počtu obětí-katolíků. Stejný podíl žije v Jižní Americe. Tentokrát je to již pouze Severní Amerika, a samozřejmě také Austrálie a Oceánie, kde nežije žádný katolík, kterého by církev označovala za oběť.

Je zajímavé, že mizivý podíl obětí-katolíků na Blízkém východě se odráží i v otázce Svaté země. Ve Svaté zemi a s ní spojených jednotkách podle církve žijí pouze oběti-věřící a křesťané, nikoli katolíci. Tato skutečnost stvrzuje opatrnost církve v blízkovýchodní oblasti, pokud jde o její specifické zájmy. Lze říci, že je prosazuje formou obecněji vymezených, ať v křesťanských nebo obecně náboženských intencích (teze 11).

Obdobně jako u křesťanů figurují v mentální mapě církve **oběti** z jejích vlastních řad (teze 5), kteří jsou vystaveni **náboženské diskriminaci** (F_3 (9), F_6 (7), M_OBSE_5 (5), L_OBSE_1 (6)): katolíci pracující někdy „v prostředí náboženské lhostejnosti a dokonce nepřátelství“ jsou Božími svědky (JP_CD_4 (1)). Na rozdíl od křesťanů-obětí církev tematizuje také ty katolíky, kteří **přišli o život** (L_OBSE_1 (6), M_OBSE_1 (5)). Jako například v Salvádoru (JP_CD_1 (14)) nebo v Somálsku (B_CD_3 (11)), kde přišla o život řeholnice Leonella Sgorbati. Za pozornost stojí, že její příklad a svědectví předkládá papež Benedikt XVI. jako vzor k následování pro všechny ty, kteří hledají skutečné dobro Somálska

(B_CD_3 (11)). Tato pozitivní prezentace je o to více okatá, když je obsažena v projevu k diplomatickému sboru. V Kolumbii (JP_CD_1 (14)) a v Libérii (JP_CD_8 (3)) přišli o život biskupové. Oběti na životech vypočítává církev i v řadách svých diplomatů: v Burundi byl zabit apoštolský nuncius (JP_CD_16 (1)), na Haiti při útoku na tamější nunciaturu byl vatikánský diplomat zraněn a apoštolský nuncius musel uprchnout (JP_CD_2 (4)).

Závěr:

Rozlišování pozitivního a negativního náboženského prostoru a pozitivního a negativního nenáboženského prostoru lze při odhlédnutí od jejich náboje postavit jako jinou formu rozdělení světa, a to rozdělení světa na religiózní a nereligiózní prostor. Je paradoxní, že ač je to církev, která kreslí mentální mapu světa, svou rozlohou zaujímá v této mapě větší plochu prostor nenáboženský (78 %) než náboženský.

Ze čtveřice prostorů náboženský, nenáboženský, pozitivní a negativní je to co do velkých zemí pouze náboženský prostor, ve kterém jsou až na Austrálii a Oceánii zastoupeny všechny světadíly. Amerika, překvapivě včetně latinskoamerické části, chybí v nenáboženském a v negativním prostoru. Žádná latinskoamerická a africká země nefiguruje mezi velkými zeměmi pozitivního prostoru. Jedinou velkou zemi, kterou lze nazvat absolutní stálicí všech osmi sledovaných prostorů (pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský, negativní nenáboženský, náboženský, nenáboženský, pozitivní a negativní), je Svatá země a s ní spojené subjekty.

V nenáboženském prostoru zaujímají na základě zkoumaného korpusu projevů největší rozlohu velké blízkovýchodní (16 %) a africké (15 %) subjekty. Evropa je zastoupena 3 %, americký kontinent zde naprosto chybí. Náboženský prostor je kontinentálně vyvážený, tedy mezi největšími subjekty jsou zastoupeny všechny světadíly. Největší rozlohu zde zaujímají blízkovýchodní země.

Zajímavý je pohled na náboženský prostor z perspektivy lidské dimenze, tedy jak církev obydluje svět lidmi s náboženskou příslušností, tak zvanými religionyms. Církev do religiózního prostoru zakresluje věřící, křesťany i katolíky. Není žádným překvapením, že je církev pro jejich přínos nejen ve prospěch lepšího světa, ale též ve prospěch rozšiřování religiózního prostoru na úkor nereligiózního prezentuje v pozitivním světle. Výjimkou je pouze ojedinělá kritika věřících kvůli ne vždy se dařícímu soužití mezi nimi. Ačkoli to neplatí u teritoriálně přiřaditelných křesťanů a katolíků, je paradoxní, že svou největší pozornost upírá církev obecně na křesťany a nikoli na katolíky. Tím jakoby své specifické zájmy skrývá za neutrálněji působící křesťanství, kam katolická víra samozřejmě též patří. Církev se jak u křesťanů, tak u katolíků označuje jako „my“. Není nikterak překvapivé, že církev vyzdvihuje křesťany mezi věřícími a katolíky mezi křesťany. Je zajímavé, že věřícím, křesťanům i katolíkům přisuzuje církev roli i v ne zcela nábožensky definovaných oblastech. Lze říci, že církev tam vysílá věřící, křesťany a katolíky jako své emisary, kteří díky svému působení v těchto oblastech, například jako strůjci pokoje, přibližují tento nereligiózní prostor religióznímu, přispívají k proměně nereligiózního prostoru v religiózní, čímž by se svět stal pouze religiózním a vymizením této rozdělenosti unifikovaným. Pro dosažení tohoto svého dílčího cíle má církev dobré předpoklady v jí deklarované přítomnosti křesťanů i katolíků po celém světě. Je zajímavé, že působení ve veřejné sféře klade církev za úkol věřícím, křesťanům a katolíkům. Nepředpokládá tedy, že by působení věřících nekřesťanských denominací ve veřejném životě mohlo být církvi na škodu kvůli případnému prosazování i záležitostí, které nejsou v souladu s křesťanstvím.

Pokud jde o vlastní náboženské otázky, vybízí církev křesťany k jednotě a k šíření křesťanství, což překvapivě jen ojediněle zdůrazňuje v případě katolíků. U všech tří skupin, věřících, křesťanů i katolíků, církev tematizuje jejich náboženskou diskriminaci, která si protiřečí s jejich přínosem pro dobro společnosti, ať už jde o její klasické podoby vykazující násilí, nebo civilizované formy projevující se vytlačováním na okraj veřejného života. Svůj boj proti

náboženské diskriminaci církev sugestivně zdůrazňuje stylizací věřících, křesťanů i katolíků do role oběti. Je zajímavé, že pouze u křesťanů církev předkládá, kdo má křesťanům od náboženské diskriminace pomoci. I v této ryze náboženské otázce církev svou roli spatřuje pouze v roli mluvčího a v označování těch, kdo mají pomoci, sama sobě žádný konkrétní úkol nedává: podpůrnou roli svěřuje nadpřirozenu, odstranění diskriminace je však úkolem převážně představitelů veřejného života, což koresponduje s církví deklarovanou povinností státu postarat se o náboženskou svobodu.

Není nijak překvapivé, že u teritoriálně přiřaditelných osob s náboženskou příslušností i jejich jednotlivých kategorií převažuje v průměru ze tří čtvrtin pozitivní prezentace. Zastoupení jejich jednotlivých kategorií je do určité míry vyvážené: 35 % světa církev obydluje katolíky, 33 % křesťany a 32 % věřícími. Nejvíce osob s náboženskou příslušností celkově a věřících a křesťanů žije na Blízkém východě, v Evropě a Africe, což není nijak překvapující pro Evropu, která žije ve třetí epoše, kde náboženství je jednou z charakteristik, ani pro Blízký východ, který ve shodě s aspekty druhé epochy, je církví religionizován. Paradoxní je to ovšem pro Afriku, která žije v první epoše a řeší podle církve existenciálnější otázky než náboženství. Zdá se, že církev situuje značnou část lidí s náboženskou příslušností do Afriky, čímž chce poukázat na to, že Afrika není beznadějně odsouzena k životu v první epoše, ale právě přítomnost části lidí s náboženskou příslušností je náznak reálnosti cesty směrem ke třetí epoše.

U mentální mapy, která zachycuje katolíky, je situace značně odlišná od té, kterou lze vyčíst z mentální mapy lidí s náboženskou příslušností obecně, věřících a křesťanů. Lze říci, že je kontinentálně vyváženější podobně jako mapa, v níž jsou zakresleni lidé s náboženskou příslušností celkově (Blízký východ: 31 %, Evropa: 26 %, Afrika: 18 %, Asie: 8 %, Střední Amerika: 8 %, Jižní Amerika: 6 %, Severní Amerika: 2 %), ale rozloha jednotlivých kontinentů je odlišná (Afrika: 27 %, Střední Amerika: 20 %, Asie: 20 %, Evropa: 16 %, Jižní Amerika: 14 %, Blízký Východ: 2 %, Severní Amerika: 0 %). Blízký východ, který v ostatních třech mapách zaujímá největší rozlohu, je zde nepatrný (2 %). Jako kdyby církev nechtěla v religiózně komplexním a křehkém blízkovýchodním prostředí na katolíky, tedy na jednoznačně své příslušníky, poukazovat. Je zajímavé, že Severní Ameriku církev věřícími a katolíky vůbec neobývá, situuje tam pouze v jednom případě křesťany. Za pozornost stojí též Asie, kde podle církve nežijí žádní věřící, křesťané minimálně (jen v jednom případě), ale katolíků je zde 20 %.

Z teritoriálně přiřazených náboženských obětí je podle církve nejvíce křesťanů, a to 61 %, katolíků-obětí je 30 % a 9 % věřících. Největší podíl náboženských obětí žije v blízkovýchodní části světa. Toto prvenství jí náleží, i pokud jde o oběti z řad věřících a křesťanů. Vždy jde o nadpoloviční podíl. V případě obětí-katolíků toto ovšem rozhodně neplatí. Na Blízkém východě podle církve žijí pouze 2 % katolických obětí. Nejvíce jich žije v Africe (43 %). Pokud jde o jednotlivé země, nejvíce náboženských obětí žije podle církve v Iráku a Sýrii, což platí i pro podíl obětí-věřících a obětí-křesťanů. V případě obětí vyznávajících katolickou víru to však neplatí. Nejvíce jich totiž církev situuje překvapivě do Číny (22 %).

5.5 Bohatí a chudí

Rozdělení světa lze vysledovat v mentální mapě církve nejen implicitně, ale na rozdělení ve světě upozorňují také samotní představitelé církve. Konkrétním případem rozdělení světa explicitně tematizovaného církví v korpusu projevů je otázka bohatí versus chudí. Jde o explicitně formulovanou geopolitickou dichotomii. Církev se tak nijak nevymyká obecnému diskurzu tematizací kontrastu mezi „blahobytem některých [a] […] extrémní chudobou jiných“ (JP_FAO_2 (3)). Všímá si kontrastu mezi **bohatými a chudými** jak uvnitř zemí (JP_FAO_4 (2)), tedy na kolektivní rovině lidské dimenze světa, tak mezi zeměmi (JP_CD_11 (6)), tedy v mezinárodněpolitické dimenzi světa. Tento druhý rozměr otázky

bohatí versus chudí lze pojmout v rámci propasti mezi Severem a Jihem, kde bohatství Severu a chudoba Jihu je jedním aspektem této širší otázky.

Argument pro to, že se jedná o kontrastní otázku, lze najít v temporální geopolitice církve. Chudoba je jednoznačně stigmatem první epochy, o čemž vypovídá Afrika. O ekonomické rozvinutosti, kterou lze spojit s bohatstvím, mluví církev v souvislosti s druhou epochou, konkrétně s Asií, o ekonomickém růstu pak v Latinské Americe, která také žije ve druhé epoše. To, že rysem oblastí žijících ve třetí epoše je bohatství, církev překvapivě explicitně neuvádí. Implicitně to však lze dovodit z toho, že ve třetí epoše církev podrobuje kritice její konzumní způsob života, který je vyvozován z „nadbytečné útraty" (JP_FAO_4 (5)), z „plýtvání" (F_FAO_3 (3)). Aby mohly oblasti třetí epochy nadbytečně utrácet a plýtvat, musí mít k tomu prostředky, musí být bohaté. Čili bohatství lze připsat i třetí epoše. Zde tedy lze spatřit kontrast: chudoba znamená život v první epoše, bohatství znamená život v druhé a ve třetí epoše. Jde o střet mezi epochami: chudoba znamená život v minulosti, bohatství znamená život blíže současnosti nebo v současnosti. Ať už jde o kolektivní rovinu lidské dimenze nebo mezinárodněpolitickou dimenzi světa, vždy jde o život ve více epochách.

Vlastní kontrast mezi bohatými a chudými církev uvádí u oblastí druhé epochy a považuje jej za negativní jev. Protože druhá epocha má před sebou ještě cestu k ideálu třetí epochy, je pravděpodobné, že církev počítá s tím, že tohoto neduhu je třeba se zbavit, bezpochyby jako negativní jev to nebude charakteristika ideálu třetí epochy.

V otázce bohatí versus chudí jak uvnitř zemí, tak mezi zeměmi, je strategie církve stejná: brání chudé (teze 5) a bohaté vybízí k solidaritě s chudými. Tato strategie je opět nástrojem ke sblížení obou pólů, a tedy k unifikaci světa (teze 8). To, že církev brání chudé a nepřisuzuje jim žádnou aktivitu typu jít demonstrovat a podobně, znamená, že chudí jsou pasivní. K aktivní činnosti (agency) církev vybízí druhou stranu, tedy bohaté (Fairclough, 2003). Pasivací chudých má totiž církev prostor pro svou vlastní činnost: jednak aby vybízela bohaté k solidaritě, jednak aby měla vlastní pole záslužné působnosti.

5.5.1 Bohatí versus chudí lidé

V souladu s obecným diskurzem řadí církev otázku chudoby mezi obecné problémy světa (JP_OSN_2 (5), B_5 (6)). Chudí patří podle Reisigl a Wodak (2005) do kategorie de-possessivisation. Již z tohoto označení je patrné, že chudí jsou ti, kteří nevlastní, nejsou bohatí, na rozdíl od bohatých.

Církev sama deklaruje, že působí „ve službě chudých" (F_CD_2 (17)). Není nikterak překvapivé, že podobně jako u všech lidí, včetně znevýhodněných, se iniciativa církve ve prospěch chudých odvíjí od lidské důstojnosti: i chudé je potřeba chápat v jejich nezcizitelné **lidské důstojnosti** (JP_FAO_3 (4)), jak odpovídá principu univerzality a rovnosti (teze 5). A právě bída je „urážkou lidské důstojnosti" (S_OSN_5 (2)).

Z lidské rodiny jsou to kromě trpících právě chudí, které církev vyzdvihuje, kterým se cítí blízká: církev sdílí „[r]adost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých […]" (Pavel VI., 1965, č. 1), podporuje rozhodnutí, jejichž cílem je „dobro všech, zvláště dobro národů, které jsou nejvíce zasaženy chudobou" (S_OSN_4 (4)). Svou blízkost chudým vyjadřuje církev jednak explicitně slovy, že „vždy pečovala [a] chránila, v každém koutu země, toho, kdo trpí nouzí" (F_CD_1 (3)) a že se považuje za zvláště blízkou všem, kteří žijí v podmínkách chudoby (M_FAO_1 (9)). Implicitní blízkost chudým vyplývá z toho, že je církev počítá mezi „naše lidské bratry" (JP_CD_6 (4)) či „naše bratry a sestry" (F_FAO_3 (1)) a chová „lásku k chudým" (B_IFAD_1 (8)).

Vzhledem ke značnému zájmu o chudé není překvapivé, že chudí obecně figurují v mentální mapě všech **papežů** (JP_CD_4 (6), JP_8 (5), JP_12 (3), JP_29 (3), B_CD_5 (3), B_9 (7), F_CD_1 (3), F_OSN_1 (3), F_EU_2 (6), F_OSN_3 (8)). Mezi státními sekretáři se chudým věnuje kardinál Sodano (S_CD_10 (3)), kardinál Bertone (E_CD_1 (7), E_CD_2 (3)) i kardinál Parolin (P_OSN_1 (1), P_OSN_3 (18, 20)). Lze říci, že státní sekretáři sledují stejnou linii jako papežové. Je zajímavé, že otázku chudých vůbec netematizují sekretáři vztahy se státy. Jakoby zůstávají věrni svému poli působnosti, tedy vztahům se státy jako takovým (teze 6).

Jak lze očekávat, geograficky obývají chudí podle církve **Afriku** (JP_5 (7), JP_CD_6 (5), B_8 (6), S_OSN_5 (2), M_OSN_1 (16)), která žije v první epoše. V severní Africe jsou chudobou zasaženi mladí (B_CD_8 (5)). Ze států Somálsko (B_CD_4 (6)). Dále církev situuje chudé do **Latinské Ameriky** (JP_CD_2 (4), B_3 (15)), kde chudoba roste i měřitelně, a to dle indexu absolutní chudoby (JP_CD_5 (4)). Ve **Střední Americe** je to konkrétně Haiti (B_CD_3 (16)). Chudí mladí žijí také na **Blízkém východě** (B_CD_8 (5)). Tyto oblasti druhé epochy chudoba posouvá blíže k hranici s první epochou. To, že chudí na úrovni lidské dimenze neobývají Asii je v souladu s charakteristikou, že v případě Asie jde o kontrast bohatých a chudých v mezinárodněpolitické dimenzi, tedy bohaté versus chudé země (JP_CD_11 (6)). Překvapující je skutečnost, že chudých si všímá již papež Jan Pavel II. také v **Severní Americe** (JP_CD_11 (6)) a **Evropě** (JP_NATO_2), kterou chudí obývají také v mentální mapě papeže Františka (F_RE_1 (30), F_EU_1 (14)). Lze říci, že chudé lze podle církve považovat za jeden z neduhů těchto oblastí třetí epochy, který jim brání v dosažení ideálu třetí epochy.

Ve zkoumaném korpusu projevů si církev všímá, že „[r]ozdíl mezi bohatými a chudými alarmujícím způsobem **roste**“ (JP_FAO_6 (1); S_OSN_5 (2), M_OSN_4 (5)). Nůžky se rozevírají nejen ekonomicky, ale i kvantitativně: jsou zjevné „rostoucí rozdíly mezi málo [lidmi], stále bohatšími, a mnoha, nezvratitelně chudšími“ (B_CD_9 (12)). Tím se církvi vzdaluje její cíl unifikovaného světa, který jakožto vize lze označit synonymem lepšího světa. Chudoba právě „brání naší společnosti budovat lepší svět“ (JP_UNESCO_1 (3)). Církev zároveň poukazuje na to, že v důsledku chudoby lidé umírají (JP_33 (3), B_3 (3)), což je naprosto v rozporu s úsilím církve o podporu života, nikoli smrti.

Je zajímavé, že papež Benedikt XVI. v otázce bohatí versus chudí akcentuje aspekt **chudých v bohatých zemích** (teze 10). Upozorňuje, že „stoupá procento chudých lidí v bohatých zemích“ (B_CD_5 (3)), dochází k „nezastavitelnému šíření chudoby ve světě, který také zažívá bezprecedentní prosperitu“ (B_FAO_2 (4)). Jinými slovy ukazuje na to, že oblasti druhé i třetí epochy jsou tímto jevem stahovány o krok zpět, blíže k první epoše. Zároveň ujišťuje, že církev je blízká i těmto chudým: „církev je solidární s těmi, kteří jsou zasaženi [...] chudobou, také v bohatých společnostech“ (B_9 (7)).

V **lidské** dimenzi se geograficky problém bohatí versus chudí týká překvapivě i tak málo církví tematizované **Severní Ameriky**, kde je navzdory velkému bohatství řada chudých (JP_CD_11 (6)). Už i pro tuto skutečnost je Severní Amerika, jako oblast žijící ve třetí epoše, ještě vzdálena ideálu třetí epochy. S rozdíly mezi bohatými a chudými se potýkají velké země **Latinské Ameriky** (JP_CD_5 (4)).

Své působení ve službě chudých církev realizuje tím, že se explicitně stává jejich **mluvčím** (teze 5). Do role mluvčího se pasuje sám **papež**. Jan Pavel II. explicitně říká: „[Č]iním se mluvčím všech chudých [...], se kterými jsem se setkal na svých pastoračních návštěvách v tolika zemích světa” (JP_FAO_1 (6)). A tuto skutečnost potvrzuje kardinál Bertone slovy, že papež „se chtěl učinit pokorným a silným mluvčím [chudých]“ (E_CD_2 (3)). Jménem chudých vyjadřuje papež výzvu k solidaritě, za ně vyjadřuje jejich vděčnost za pomoc (JP_FAO_1 (6)). Je zajímavé, že ani státní sekretáři, ani sekretáři pro vztahy se státy se do role mluvčích chudých nestylizují, přenechávají ji výhradně papeži (teze 6).

Obdobně jako jiným znevýhodněným přisuzuje církev chudým **pasivní** roli. Zlepšení jejich postavení mají zajistit jiní činitelé svou aktivitou, k níž je církev vybízí (Fairclough, 2003). Sama církev ale žádnou vlastní iniciativu nehodlá vyvíjet (teze 3). Její role zůstává podpůrnou: „bude poskytovat podporu k odpovídající odpovědi […] na křik chudých" (F_EU_2 (6)), podporuje rozhodnutí, jejichž cílem je „dobro všech, zvláště dobro národů, které jsou nejvíce zasaženy chudobou" (S_OSN_4 (4)). Zdá se, že důvod neiniciování dalších vlastních aktivit stran církve spočívá v již nyní „rozsáhlém humanitárním působení katolických institucí celého světa, zvláště v misijních oblastech a v nejchudších zemích" (S_OSN_6 (1)). Jako kdyby tím církev chtěla říci, aby se také snažili jiní, implicitně a ideálně podle jejího vzoru. Zároveň se tímto postojem opět staví do obvyklé role rádce a úkolovatele, který ale v tomto případě již mnohé ve prospěch chudých koná, a to nejen to, že je jejich mluvčím. Tím, že k činnosti k odstranění chudoby nevyzývá ani jiné nekatolické denominace, má zjevně stejný podtext: i ony už konají dost. Dostačující je i to, že věřící přinášejí „útěchu a soucit těm, kteří žijí v chudobě" (S_OSN_3 (4)).

V kontextu církví obecně prosazované solidarity je nasnadě, že aktivní role v otázce bohatí versus chudí je přiřčena bohatým. Situace chudých je dle církve urgentní, což kardinál Sodano expresivně vyjadřuje slovy: „Chudí nemohou čekat!" (S_OSN_7 (4)). A sami od sebe si nepomohou: „V každém případě ‚je třeba pomoci chudým […], aby překonali svou chudobu'" (S_OSN_1 (6)).

Protože jednou z povinností, které církev klade státu, je pozornost k blahobytu svých občanů (F_FAO_2 (4)), přítomnost chudých je důkazem toho, že stát tento svůj úkol nenaplňuje dostatečně. Nápravu má dle církve zjednat viník, a proto **odpovědní za národy** mají poslouchat hlasu chudých (JP_3 (7)), protože jsou odpovědni za chudé (JP_CD_4 (6)).

Protože chudobu považuje církev za celosvětový problém (JP_OSN_2 (5)), dle očekávání se má na jejím odstranění podílet celý svět ve smyslu **mezinárodního společenství**. Ojedinělý je způsob, jak tuto výzvu církev mezinárodnímu společenství sděluje. Cesta jde přes Mezinárodní organizaci práce (ILO), které má „mobilizovat energie mezinárodního společenství k boji proti chudobě" (JP_ILO_1 (4)). Podle církve tedy má ILO být primárním činitelem, který přiměje mezinárodní společenství jakožto sekundárního činitele k potírání chudoby. Církev se ani v tomto případě neujímá role činitele, ale role rádce, který úkoluje ostatní. Za povšimnutí stojí fakt, že církev výzvu neadresuje přímo mezinárodnímu společenství. Možná se již cítí nepříjemně ve své roli přímého úkolovatele vůči mezinárodnímu společenství. Proto k tomu ráda užije nepřímou cestu zprostředkovanou ILO.

Není překvapující, že boj s chudobou má být podle církve veden i prostřednictvím **OSN**, které sdružuje drtivou většinu států světa. Protože je církev přesvědčena, že „OSN a její členské státy mají urgentní a závažnou povinnost vůči chudým a vyloučeným" (P_OSN_3 (20)), „mělo by přispět k vypracování společných principů, které sjednocují všechny členské státy, aby [bylo možné] odpovídat na stále náročnější výzvy jako […] boj proti chudobě" (JP_CD_14 (4)). Není překvapivé, že v rámci organizací OSN církev pozitivně prezentuje **FAO** (JP_FAO_6 (5), M_FAO_1 (1)), které se též agendě chudých věnuje. Totéž platí pro Mezinárodní fond pro zemědělský rozvoj (IFAD), s nímž církev „plně sdílí […] úsilí překonat chudobu a hlad a pomáhat nejchudším populacím světa" (B_IFAD_1 (1)).

Papež Benedikt XVI. opatrně, jen jednorázově, do řešení problému chudoby vnáší **pomoc k svépomoci** (teze 3 a 10). Tu spatřuje ve vzdělání (B_CD_9 (13)).

Velmi originální nástroj zlepšení situace chudých spatřuje církev v omezení **zbrojení**, protože „‚zdroje, které by se ušetřily [omezením zbrojení], by mohly být použity v rozvojových projektech umožňujících, aby z nich profitovali všichni lidé, zvláště chudí'" (M_ATOM_ 1 (3)). Církev tak v tomto případě odkrývá mechanismus sledování svých zájmů. Šířeji vymezené pacifistické snahy, kam lze zařadit úsilí o omezení zbrojení, zahrnují její specifické

zájmy (teze 11). Ušetřené prostředky by bylo možné použít pro chudé, tedy pro znevýhodněné, jejichž je mluvčím, za které bojuje.

Role církve jako mluvčího chudých a zároveň výzvy církve adresované jiným činitelům, aby konali ve prospěch odstranění chudoby, znamená, že ač církev sice momentálně protěžuje chudé, v konečném důsledku její boj za chudé směřuje k tomu, aby kategorie chudých vymizela (Milliken, 1999), aby se odstranilo rozdělení světa na bohaté a chudé, aby byl svět unifikovaný v tom smyslu, že by v něm žili pouze bohatí disponující přiměřeným blahobytem, což je jeden ze znaků ideálu třetí epochy.

5.5.2 Sever versus Jih

V mezinárodněpolitické dimenzi kontrastu bohatí versus chudí spojuje církev bohaté země s mírem a chudé země s napětím a konflikty: svět je „rozdělen na oblasti bohaté a [žijící] v míru a regiony zničené, [kterým] dominuje krize, chudoba a dokonce válka“ (JP_CD_6 (6)). Tak lze kontrast bohatých a chudých v mezinárodněpolitické dimenzi světa označit jako problém Sever versus Jih.

Citace Jana Pavla II. (JP_CD_6 (6)) zapadá do charakteristik jednotlivých epoch. Východiskem je přesvědčení církve, že bohaté země, jsou ty, které žijí v míru. Protože mír je zásadní charakteristikou oblastí třetí epochy a také druhé epochy, pak bohaté země žijí ve třetí a také druhé epoše. Chudé země jsou sužovány napětím a konflikty. Protože konflikty jsou jedním z hlavních rysů první epochy, žijí chudé země v první epoše. Bohaté a chudé země žijí v jiných epochách, jinými slovy Sever a Již žijí v odlišných epochách: Sever v současnosti nebo blíže současnosti, Jih v minulosti.

Ve zkoumaném korpusu projevů církev v souladu s obecným klišé definuje **Sever** ekonomicky jako oblast „**bohatých** národů blahobytné civilizace“ (JP_1 (8)). V souvislosti s definicí Severu se objevuje také označení **Západ**. Jeho vymezení buď v projevech splývá se Severem, čili Sever a Západ jsou synonyma, nebo Západ je podskupinou Severu, kdy jde o země považované za nejbohatší (F_CD_1 (4)).

Vůči Severu církev není s to docenit schopnost a vynaložené nemalé úsilí Severu k dosažení vysoké životní úrovně, která je spojena právě s bohatstvím, protože v korpusu projevů toto církev netematizuje. Na Sever ale nahlíží naopak kriticky, a staví se tak na stranu bojovníků za rozvojové země, na stranu znevýhodněných (teze 5). Trnem v oku jí je **konzumní** způsob života Severu, který vyvozuje z „nadbytečné útraty obyčejně uskutečňované v nejrozvinutějších zemích“ (JP_FAO_4 (5)). Problém tedy není bohatství samo, ale způsob jakým se s ním nakládá. Papež František se nezdráhá mluvit o „plýtvání“ (F_FAO_3 (3)). Kardinál Sodano oproti němu toto plýtvání zaobaluje do diplomatického jazyka a mluví o „takové konzumní kultuře, která má tendenci vyvyšovat falešné potřeby na úkor reálných“ (S_FAO_3 (3)). Konzumní model církev spojuje s hodnotovou krizí, kterou Sever trpí. Není překvapivé, že papež František hodnotovou krizi označuje termíny „duchovní chudoba“ (F_CD_1 (4)) nebo „ideová prázdnota“ (F_EU_1 (22)), aby vystihl zvrácenost životního stylu Severu. Přibližuje se tak jádru toho, oč církvi v kritice hodnotové krize jde, tedy o pokles zájmu o náboženství, včetně katolicismu (teze 11). Na jedné straně tak stojí obrovské materiální bohatství, se kterým Sever už neví, co by dělal, a proto jím bezhlavě plýtvá. Na druhé straně je sužován duchovní chudobou, prázdnotou, kterou bezmezný konzum nemůže nikdy vyřešit. A obojí jsou spojené nádoby. Tato situace na Severu je církví negativně hodnocena a je ji podle církve potřeba změnit (E_RE_1 (11)). Paradoxně k řešení svého bezútěšného stavu Sever potřebuje právě Jih. Tak na řadu přichází opět přibližování Severu i Jihu, tedy unifikace světa, kterou církev považuje za svůj cíl.

K vymezení Jihu církev přejímá obecnou **negativní socioekonomickou** definici:[154] jde o „už [tak] rozsáhlé a znepokojivé souostroví chudoby a smrti“ (JP_2 (7)). Chudé církev obecně považuje za znevýhodněné. Není proto překvapující, že Jih je pro svou chudobu situován mezi znevýhodněné. Jan Pavel II. označuje Jih za souostroví (JP_2 (7)), čímž vyjadřuje **heterogenitu** Jihu. Podobně papež Benedikt XVI. mluví o chudých zemích (B_FAO_3 (2,3)). Jih tedy církev nepovažuje za jednolitý subjekt, ale spíše za skupinu zemí či jiných celků, které spojuje chudoba a případně slovy Jana Pavla II. blízkost smrti. Heterogenita je patrná též z absence generalizace. Například z přítomnosti chudoby nikoli ve všech, ale v „mnoha národech Jihu“ (JP_CD_11 (3)), ze skutečnosti, že nejchudší země jsou zatíženy dluhy (JP_23 (5)). Je překvapivé, že naproti tomu Sever církev považuje za jednolitého aktéra, když charakteristiky konzumního způsobu života a hodnotové krize paušalizuje na celý Sever.

Není nijak překvapující, že **propast** mezi Severem a Jihem (JP_2 (7)) církev definuje **ekonomicky** v intencích obecného klišé o bohatém Severu a chudém Jihu jako rozdíl mezi zeměmi bohatými a chudými (JP_CD_11 (6)), respektive stále bohatším Severem a stále chudším Jihem (S_OSN_1 (3)). Jan Pavel II. k čistě ekonomickému aspektu přidává aspekt **politický**: jde o projev nejen ekonomického, ale také politického utilitarismu (JP_OSN_3 (13)), kdy morální je to, co je výhodné, nikoli to, co je dobré. Zcela originálně definuje propast mezi Severem a Jihem papež František (teze 10): jednak v **ekologických** intencích jako „„ekologický dluh‘, [patrný] zvláště mezi Severem a Jihem, spojený s obchodními nerovnováhami s dopady v oblasti ekologie“ (F_EU_2 (4)), jednak v odlišném chápání **potravinové bezpečnosti**. Na Jihu jde o kvantitu, na Severu o kvalitu: „Na světovém Jihu se klade pozornost na dostatečné množství potravin, které je třeba zajistit pro rostoucí populaci, na Severu je hlavním bodem kvalita stravování a potravin“ (F_FAO_3 (2)), „potravinová bezpečnost pro Sever znamená vyloučení tuků a podporu pohybu a pro Jih zajištění alespoň jednoho jídla denně“ (F_FAO_3 (4)).

Žádnou novinkou není informace, že propast se **prohlubuje** (JP_2 (7)). Církev však prohlubování propasti ostře kritizuje: jde o „rostoucí, morálně nepřijatelný a nespravedlivý rozdíl mezi Severem planety, stále bohatším, a Jihem, stále chudším“ (S_OSN_1 (3); M_FAO_1 (4)). Expresivní jsou kritická slova papeže Františka, který říká, že je třeba „se vyhnout tomu, aby se prohloubil rozdíl mezi tím, kdo má, a kdo se musí uspokojit z drobků“ (F_FAO_1 (1)).

U problému bohatí versus chudí na kolektivní rovině lidské dimenze světa, tedy lidé bohatí versus chudí, uvádí církev **viníka**. Jsou jím odpovědní za národy (JP_3 (7), JP_CD_4 (6)). Podobně i v tomto případě otázky Sever versus Jih na něj explicitně ukazuje: vinu na této propasti nese Sever. Jde o jeden z mála případů, kdy církev viníka označuje (teze 2). Na rozdíl od viníka problému bohatých a chudých uvnitř zemí, kdy jsou viníkem odpovědní za národy, viník stojí explicitně mimo dvojici bohatí a chudí, ač lze předpokládat, že odpovědní za národy budou spíše náležet ke skupině bohatých, v otázce Sever a Jih církev identifikuje viníkem přímo jeden článek z dvojice, tedy Sever. Chování nejbohatších zemí, které způsobem někdy neuváženým, využívají bohatství nejchudších zemí bez jakékoli kompenzace, respektu k ekologické rovnováze, totiž mají také dnes a na dlouhý čas důsledky pro nejchudší obyvatelstvo (M_FAO_1 (5)). Je pravděpodobné, že ať už egoismus, či nedobré svědomí z tohoto chování vede k „rostoucí a egoistické izolovanosti stran nejrozvinutějších zemí“ (S_OSN_1 (3)). Propast je synonymem chybějící solidarity, egoismu, jehož projevem

[154] Jan Pavel II. předkládá navíc neutrální státoprávní definici Jihu jakožto skupiny „vznikajících zemí“ (JP_2 (7)), tedy státoprávně mladých. To implikuje jejich křehkost a tedy potřebu podpory. Ač to není řečeno, podpora je očekávána stran Severu. Pokud už ne jinak, pak alespoň tím, že Sever jakožto státoprávní matador má být Jihu vzorem. Tentýž papež uvádí definici ekonomického charakteru, kdy jde o země rozvojové, které se stávají novými turistickými destinacemi (JP_TUR_1 (2)). Opět implicitně je zde vazba na Sever. Rozvoj cestovního ruchu na Jihu je totiž nesen lidmi přijíždějícími z bohatého Severu.

„je také lhostejnost bohatých národů vůči zemím ponechaným svému osudu“ (JP_CD_15 (4)). Jinými slovy církev Jih viktimizuje, staví ho do pozice oběti.

Tato silná kritická slova vůči Severu lze považovat za argument, proč církev v korpusu projevů nevymezuje, jaké oblasti světa, alespoň demonstrativně, spadají pod Sever. Pokud jsou ostré výtky obecně adresné, jejich hroty se přeci jen zčásti obrušují. Církev si takto diplomaticky zaobalenou kritikou nevytváří konkrétní nepřátele a spoléhá na to, že kdo si chce její kritická slova vzít k srdci, ten se v nich najde. Příklady teritorializovaných nebo reteritorializovaných celků nejsou v korpusu projevů uvedeny ani v případě Jihu. Implicitní součástí Jihu je Afrika, protože Jan Pavel II. tematizuje propast mezi Severem a Jihem právě v souvislosti s Afrikou (JP_2 (7)). Afrika jako výmluvný reprezentant Jihu není žádným překvapením, vždyť žije v první epoše, a Jih také. Potvrzením skutečnosti, že Afrika je součástí Jihu (M_OSN_1 (16)), je vskutku jediný případ, kdy církev poukazuje na to, komu má být konkrétně pomoženo: Jan Pavel II. vybízí bohaté národy k pomoci obyvatelům Sahelu (JP_1 (8)). Za implicitní součást Jihu lze považovat také chudé země Asie, neboť Asie je podle církve postižena současnou přítomností zemí rozvinutých, a tedy bohatých, i chudých (JP_CD_11 (6)).

Jakkoli je obecná teze Jana Pavla II., že řešení otázky Sever versus Jih spočívá v „efektivní spolupráci a spolupráci spojené se vzájemným respektem“ (JP_2 (7)), sice v souladu s tím, že spolupráce vede k unifikaci, ale ohledně konkrétnějšího obsahu nicneříkající, lze ve zkoumaných projevech identifikovat dvě roviny odstranění propasti mezi Severem a Jihem. První rovina je ta, která není nijak bezprecedentní: implicitní viník má podle církve zjednat nápravu, **Sever má pomáhat Jihu**. To, že Sever má pomáhat Jihu, není pro církev nic neobvyklého: vždyť ona sama jakožto téměř ideál třetí epochy pečuje o všechny oblasti žijící v nižších vývojových etapách, včetně těch, kteří žijí v epoše třetí. Jih žije v první epoše a oblasti žijící v první epoše, jak je jedním z rysů této epochy, si samy nepomohou, musí jim být pomoženo zvnějšku, v tomto případě Severem.

Církev tedy Sever vybízí k aktivní činnosti, Jih zůstává pasivní (Fairclough, 2003). Kardinál Parolin přitom spoléhá na svědomí Severu: „[Z]emě s více zdroji a schopnostmi musí dát dobrý příklad tím, že poskytnou zdroje nejpotřebnějším zemím“ (P_OSN_4 (4)). Papež Benedikt XVI. se odvažuje k ostřejším slovům, když říká, že „žádný z prosperujících států se nemůže zprostit vlastní zodpovědnosti a povinnosti pomoci a s větší štědrostí sáhnout do svých zdrojů“ (B_CD_2 (18)). V této souvislosti církev implicitně kritizuje „obavy bohatých obyvatelstev ohledně demografického růstu v nejchudších zemích“ (P_OSN_3 (19)). Tyto obavy jsou ale do jisté míry opodstatněné. Pokud církev vyžaduje, aby bohaté země pomáhaly chudým, pak nárůst počtu těch, kterým má být pomoženo, se pro bohaté země stává větší zátěží. Navíc, když její obyvatelstva stárnou, a je potřeba je živit, a zároveň když mají málo dětí. Na obzor se tak vtírá nedostatek ekonomicky aktivního obyvatelstva, které by živilo sebe i ekonomicky pasivní populaci. A nadto má podporovat stále větší počet chudých v zahraničí. Pokud církev tuto obavu bohatých zemí nesdílí, pak lze říci, že jejich bohatství považuje stále za dostatečně velké, aby jeho část mohla být určena na podporu chudých zemí. Jinak řečeno tuto „újmu“ bohatých zemí církev považuje za nebolestnou, úměrnou.

A protože propast mezi Severem a Jihem je podle církve synonymem chybějící solidarity, řešením je právě **solidarita**: nejbohatší země a hlavní producenti potravin mají přijmout kritérium solidarity (JP_FAO_2 (4)), „postoje podřízené logikám čistě utilitaristickým [mají dozrát ve] spravedlivější a solidárnější úsudky“ (JP_OSN_3 (13)). Jan Pavel II. si je vědom toho, že pro Sever tato pomoc znamená něco obětovat, „nějaká oběť stran nejbohatších národů [je ale potřeba] za účelem značného zlepšení katastrofické situace všech [chudých] národů“ (JP_ILO_1 (4)). Tedy pro Sever malá oběť znamená pro Jih velký posun k lepšímu. Poskytnutím pomoci Jihu Sever ukrajuje něco málo ze svého nezřízeného konzumu. Tedy to, co vyplýtval, může poskytnout Jihu. Tak se míra jeho konzumního způsobu života snižuje. Poskytnutá pomoc zároveň vyplňuje duchovní prázdnotu, přispívá k snížení hodnotové krize Severu. Solidaritou vůči Jihu se jednak zlepšuje materiální situace samotného Jihu, jednak se

léčí Sever ze svých neduhů konzumismu a hodnotové krize. Sever a Jih se tak v konečném důsledku sobě přibližují, unifikace světa se stává reálnější (teze 8).

Jak konkrétně má vypadat solidarita Severu vůči Jihu implicitně vyplývá z úkolů, které plní lidští činitelé, kteří napomáhají odstranění rozdílů mezi Severem a Jihem. Není překvapivé, že když je propast mezi Severem a Jihem koncipována v intencích zemí (S_OSN_1 (3)), případně národů (JP_CD_15 (4)), figurují mezi konkrétními lidskými činiteli právě země či národy. Tedy samy státoprávní instituce jsou podle církve primárními činiteli, kteří mají propast mezi Severem a Jihem zmenšovat, a církev je k činnosti explicitně vybízí. V první řadě jde o ne příliš překvapující poskytování **rozvojové pomoci** (S_OSN_5 (2), S_OSN_7 (3)). Kardinál Sodano připomíná „všem dárcovským zemím jejich závazek poskytovat veřejnou rozvojovou pomoc ve výši 0,7 % HDP každého státu“ (S_OSN_6 (4)). Tím implicitně kritizuje státy Severu, že tomu tak nečiní nebo nečiní v dostatečné míře.

V tomto kontextu je zvláštní teze papeže Benedikta XVI., který říká, že chudé země Jihu jsou sice zapojeny do světové ekonomiky, ale jsou **zranitelné** a nucené využívat **mezivládní pomoc** (B_FAO_3 (3)). Tím je jednak implicitně kritizováno uspořádání světové ekonomiky, jednak je shazováno renomé mezivládní pomoci. Jinými slovy světový ekonomický systém je nespravedlivý, protože ač jsou do něj zapojeny i země Jihu, zůstávají zranitelnými, nejsou schopny si pomoci samy sobě, a tak jsou odkázány na mezivládní pomoc. Vzniká zde napětí: na jednu stranu představitelé církve vybízejí k mezinárodní solidaritě ty, kteří pomoc poskytnout mohou, na druhou stranu tuto pomoc považují za vnucenou kvůli nespravedlivému uspořádání světové ekonomiky. Pomoc, která je jinak pozitivně hodnocena, tak nabývá negativní konotace, protože je Jih k jejímu přijetí nucen, nemá jinou možnost, sám sobě si nepomůže.

Papež Benedikt XVI. tezí o vnucené mezivládní pomoci posouvá solidaritu spočívající v pouhém poskytování pomoci k solidaritě vedoucí ke **svépomoci** (teze 3): „Znovu vyzývám odpovědné osoby za bohatší národy, aby učinily kroky potřebné k tomu, aby chudé země, často oplývající přírodním bohatstvím, mohly profitovat z plodů statků, které jim náležejí“ (B_CD_3 (3)). Jeho předchůdce pomoc ke svépomoci tematizuje ve spojitosti s obavami Severu ohledně demografického růstu Jihu. Jan Pavel II. odmítá omezení reprodukce chudých slovy: „místo toho, aby se zakazovalo chudým, aby se rodili“, je třeba najít systém pro jejich obživu a způsob, aby si na chléb mohli vydělávat (JP_FAO_1 (4)). Má jít o pomoc ke svépomoci, ale církev úkol hledat takový systém nepovažuje za sobě vlastní (teze 3). I papež František vizi pomoci ke svépomoci zachovává, když říká, že na Jihu je „potřeba podnítit domácí produkci“ nikoli dovážet potraviny ze zahraničí (F_FAO_3 (3)).

Jinou formou pomoci ke svépomoci spatřuje Benedikt XVI. v **oddlužení**, když vybízí k „urychlení procesu odstranění a snížení dluhu nejchudších zemí“ (B_CD_3 (3)). Tuto výzvu předkládají i další mluvčí (JP_CD_14 (6), L_OSN_1 (3), S_OSN_5 (2), S_OSN_7 (3)). Zdá se, že církev se vyhýbá přímému apelu na věřitele, aby odpustili dluhy nejchudším zemím, protože zapojuje prostředníky. Jsou jimi jednak strůjci pokoje, jejichž úsilí o oddlužení je chvályhodné (JP_23 (5)), a také diplomaté, kteří se mají zasadit o „přezkoumání otázky dluhu nejchudších zemí“ (E_CD_1 (6)). Jde tedy opět o příklad aplikace modelu, kdy církev vyzývá primární činitele, tedy strůjce pokoje a diplomaty, aby pohnuli věřitele jakožto sekundární činitele ke krokům ve prospěch chudých zemí, což je jeden ze zájmů církve. Přímá aktivita po linii církev – chudé země, bez prostředníků, typu že by církev poskytla finanční prostředky nejchudším zemím, aby umořily dluh vůči věřitelům, není pro církev v tomto kontextu tématem. Přimět k odpuštění dluhu věřitele má přimět chvályhodné úsilí strůjců pokoje (JP_23 (5)) i diplomaté. Církev dosažení tohoto svého zájmu klade za úkol jiným činitelům (teze 3). Ve spojitosti s oddlužením církev svěřuje dohled **mezinárodním finančním institucím**. Ty „mají řádně bdít nad trvale udržitelným rozvojem [rozvojových] zemí […] [a zabránit, aby věřitelské země] podřídily obyvatelstva mechanismům ještě větší chudoby, vyloučení a závislosti“ (F_OSN_3 (5)). Tím, že papež František do mechanismu oddlužení vkládá mezinárodní finanční instituce jako hlídací psy, kteří mají bdít nad

věřitelskými zeměmi, vyjadřuje určitou nedůvěru vůči státům-věřitelům. Tuto tezi lze zobecnit do menší Františkovy důvěry vůči jednotlivým státům než vůči mezinárodním institucím (teze 10).

V intencích pomoci ke svépomoci lze chápat i výzvu církve, aby došlo k „velkorysému **otevření trhů**" (S_OSN_5 (2), S_OSN_7 (3); JP_CD_14 (6)) ve prospěch chudých zemí. Ona velkorysost opět vyjadřuje, na které straně barikády stojí církev: na straně Jihu.

Církev u rozvojové pomoci i oddlužení a otevření trhů vybízí k prvnímu kroku Sever. Jih zůstává pasivní, čeká, zda se Sever k rozvojové pomoci, odpuštění dluhů a k otevření trhů rozhodne. Pokud ano, pak se až v této druhé fázi má Jih aktivovat: církev totiž po Jihu požaduje, že „kroky stran rozvinutých zemí musejí být doprovázeny obnoveným přijetím odpovědnosti stran vlád rozvojových zemí, které mají povinnost bojovat proti korupci, zajistit vládu práva a především se zasazovat o sociální aspekty rozvoje, jako vzdělání, zajištění práce a základní zdravotní pomoci všem" (S_OSN_7 (3)). V této druhé fázi se začíná realizovat ona pomoc ke svépomoci. Realizací podmínek, které mají být reciproční odpovědí na počínání Severu, si totiž sám Jih pomáhá k lepší situaci. Pak by měla následovat fáze, kdy si Jih bude schopen pomoci sám, bez podpory Severu.

Jako nekompatibilní s implicitním souhlasem církve s tím, že na vstřícné kroky stran Severu má odpovídat Jih také svým vlastním úsilím, jak uvádí kardinál Sodano (S_OSN_7 (3)), se jeví teze téhož mluvčího, že „některé formy rozvojové pomoci jsou podřízeny tomu, že nejchudší země mají realizovat [určité] […] strukturální politiky" (S_FAO_3 (3)). Z tohoto tvrzení lze vyčíst implicitní kritiku, že Sever poskytování pomoci váže na strukturální změny Jihu, že jeho pomoc není bezpodmínečná.

Není překvapivé, že bezpodmínečnou pomoc církev vyžaduje, pokud spolu s pomocí jsou nejchudším státům vnucovány „životní styly, které jsou obvykle spojeny s rozvinutými ekonomikami a které mají tendenci projevovat neúctu vůči lidské důstojnosti" (P_OSN_3 (19)). A to, že bývá taková pomoc poskytována, vyplývá implicitně ze slov kardinála Parolina, že Svatý stolec „[o]ceňuje […] tu skutečnost, že [rozvojové] cíle a prostředky [OSN]" (P_OSN_3 (19)) takové podle církve nedobré životní styly neobsahují. Takové negativní doprovodné jevy považuje církev za nekompatibilní s poskytováním pomoci. Tedy na jednu stranu Sever pomáhá Jihu poskytováním pomoci, na druhou stranu uvádí Jih do problému, se kterým se sám potýká, tedy s hodnotovou krizí. Paradoxně by přitom bylo možné mluvit o přibližování Severu a Jihu a tedy cestě k unifikaci světa (teze 8). Taková forma sbližování Severu a Jihu, tedy prostřednictvím sdílení hodnotové krize, se však jeví jako pro církev nepřijatelná.

Je zajímavé, že od **mezinárodního společenství** církev požaduje pouze pocit spoluodpovědnosti za rozvoj zemí, „které vykazují nutnost vnější podpory" (B_FAO_3 (3)). Tedy přímo žádnou činnost od mezinárodního společenství překvapivě nežádá.

Druhá rovina odstranění propasti mezi Severem a Jihem, která vyplývá ze zkoumaného korpusu projevů, je na obou stranách nezávislá, je jaksi samovolná. Jde o stírání rozdílů mezi Severem a Jihem, jinými slovy přiblížení Severu a Jihu bez jejich úsilí svou aktivitou tento problém řešit. Tento proces sbližování se odehrává na základě negativních jevů a na základě pozitivních jevů. Obě cesty ve své podstatě vedou k unifikaci světa (teze 8). **Negativními** jevy jsou problémy, kterými oba celky trpí. Sever se potýká s konzumním způsobem života a hodnotovou krizí, Jih s materiální chudobou. Jde o charakterově jiné problémy, ale obojí problémy jsou. Jan Pavel II. pak k materiální chudobě Jihu do dvojice klade „nezaměstnanost v nejrozvinutějších zemích" (JP_CE_11 (3)). Nezaměstnanost na Severu okamžitě nemusí znamenat chudobu, nicméně nezaměstnanost představuje ohrožení chudobou. Postupem času se i materiální chudoba stává společným jmenovatelem Severu i Jihu, protože „roste počet chudých a vyloučených nejen v rozvojových zemích, ale také v rozvinutých" (P_OSN_3 (20)). Do tohoto socioekonomického přibližování Severu a Jihu zapadají slova papeže

Benedikt XVI. o ekonomické a finanční krizi, která postihla „ekonomicky rozvinuté země [i] rozvíjející se země“ (B_CD_8 (4), M_OSN_4 (18)). Tentýž pontifik je přesvědčen, že solidarita „vůči rozvoji chudých zemí se může také stát cestou řešení aktuální globální [ekonomicko-finanční] krize“ (B_FAO_3 (3)). Sblížení Severu a Jihu na bázi **pozitivních** jevů spočívá v cestovním ruchu. Jan Pavel II. upozorňuje, že oblasti Jihu se stávají novými turistickými destinacemi (JP_TUR_1 (2)). Z toho implicitně vyplývá, že ti, kteří si mohou dovolit dovolenou v rozvojových zemích, je ekonomicky dobře postavené obyvatelstvo, které žije převážně na Severu. Jih láká Sever svou exotikou, výjimečností, odlišností od Severu. Cestovní ruch tak lze považovat za jistou formu solidarity Severu s Jihem: turisté ze Severu svými výdaji v turistických destinacích Jihu podporují jeho ekonomický růst.

Zkoumané projevy nedávají odpověď na otázku, kam církev sama sebe zařazuje. Sever kritizuje a vybízí ho k solidaritě s Jihem, stává se tedy mluvčím Jihu. To nasvědčuje tomu, že církev sama sebe situuje mimo problém Sever versus Jih, jinými slovy téměř k ideálu třetí epochy: Sever totiž žije ve třetí a druhé epoše, Jih v první. A jaký je její konkrétní příspěvek kromě apelů, aby Sever změnil svůj konzumní styl života a obnovil své křesťanské kořeny (S_CD_10 (3)) a pomáhal Jihu? O své konkrétní činnosti ve prospěch stírání rozdílů mezi Severem a Jihem církev nemluví, straní se jí (teze 3). Jedinými činiteli, nikoli katolického a ani ne křesťanského, ale obecně náboženského ranku, které církev vysílá do boje s propastí Sever versus Jih, jsou věřící, o nichž církev říká, že „se musí cítit vyzváni k činům, aby se snížil rozdíl mezi Severem a Jihem“ (JP_NGO_1 (2)).

Závěr:

Kromě implicitních projevů rozdělení světa církev ve zkoumaném korpusu projevů o rozděleném světě mluví též explicitně. Jde o explicitně vyjádřenou geopolitickou dichotomii bohatí versus chudí. V souladu s obecným diskurzem církev tematizuje otázku bohatých a chudých, jak uvnitř zemí, tak mezi zeměmi, přičemž kontrast mezi bohatými a chudými zeměmi církev pojímá podobně jako obecný diskurz v kontextu Sever versus Jih. Odstranění propasti mezi bohatými a chudými jakožto projevu rozděleného světa by podle církve přispělo k unifikaci světa, o niž církev usiluje. Není nijak překvapující, že církev stojí na straně chudých, je jejich mluvčím, a že poukazuje na rostoucí propast mezi bohatými i chudými.

Podle církve žijí chudí dle očekávání v Africe, Latinské Americe a na Blízkém východě. Církev si ovšem všímá také chudých v bohatých zemích, čímž chudými obydluje také Evropu i Severní Ameriku. Obdobně jako jiným znevýhodněným subjektům přisuzuje církev chudým pasivní roli. Zlepšení jejich postavení mají zajistit jiní činitelé svou aktivitou, k níž je církev vybízí, a to odpovědní za národy, které církev považuje za viníka problému bohatí versus chudí. Dále za činitele církev považuje mezinárodní společenství, OSN a FAO. Velmi originální nástroj zlepšení situace spatřuje církev v omezení zbrojení. Prostředky ušetřené na zbrojení by totiž podle církve bylo možné použít ve prospěch chudých. Církev tak v tomto případě odkrývá mechanismus sledování svých zájmů. Do šířeji vymezených pacifistických snah, kam lze zařadit úsilí o omezení zbrojení, zahrnuje své specifické zájmy, tedy zlepšení situace chudých.

Otázka bohatých versus chudých zemí, tedy Sever versus Jih, vykazuje ve zkoumaném korpusu projevů podobnou linii jako bohatí versus chudí na lidské úrovni například v tom, že církev stojí za chudými, poukazuje na prohlubující se propast mezi Severem a Jihem a označuje viníka. Toho církev ovšem nehledá mimo dvojici bohatí a chudí, jako je tomu v případě bohatých a chudých v rámci určité země, kdy jsou viníkem odpovědní za národy, ale v otázce Sever a Jih je viníkem jedna ze stran, a to Sever, konkrétně jeho konzumní způsob života. Ve zkoumaném korpusu projevů se rýsuje dvojí rovina odstranění propasti mezi Severem a Jihem. První je ta, která se odvíjí od pozice Severu jako viníka, který má podle církve zjednat nápravu, a to tak, že má Jihu pomáhat, má projevit solidaritu. Konkrétně má poskytovat rozvojovou pomoc. Církev vyzdvihuje rovněž formu pomoci ke svépomoci, mezi kterou řadí oddlužení a otevření trhů. Druhá rovina odstranění propasti mezi Severem

a Jihem je na obou stranách nezávislá, je jaksi samovolná. Jde o stírání rozdílů mezi Severem a Jihem, a to na základě negativních či pozitivních jevů, které sdílí jak Sever, tak Jih.

6 Vize unifikace světa

Nespokojenost církve s rozděleností současného světa a vize jeho unifikace je zřejmá ze slov Jana Pavla II., který říká, že „svět, který přes často bolestná rozdělení, má rostoucí potřebu se sjednocovat kolem společných cílů“ (JP_FAO_3 (1)). Vizi unifikace lze slovy Ó Tuathaila a Agnewa (1992) označit za projev hegemonie. Církev svou představu o unifikaci světa opírá o argumentaci vystavěné na **lidské dimenzi** (teze 4). Tato skutečnost je kompatibilní zaprvé s faktem, že mezi třemi dimenzemi světa, tedy fyzickou, lidskou a mezinárodněpolitickou, považuje církev za nejdůležitější dimenzi lidskou. Zadruhé církev poukazuje na rozdělení světa především v lidské dimenzi. Rozdělenost světa ve zkoumaném korpusu projevů neprezentuje například prostřednictvím oblastí, které jsou vnitrozemské a pobřežní, což by odpovídalo fyzické dimenzi světa, ani například poukazováním na skutečnosti, že určité státy jsou součástí určité mezinárodní organizace a jiné nikoli. Rozdělenost světa ale dokumentuje na existenci oblastí žijících v různých epochách, které do jednotlivých epoch situují charakteristiky vyplývající z pozitiv a negativ, s nimiž se tamější lidé potýkají. A tato skutečnost se odráží také v geopolitických dichotomiích.

Konkrétní argumentací církve ve prospěch unifikace světa je jednak argumentace **nespirituální**, jednak **spirituální**. Obojí druh argumentace je v souladu se sice menším důrazem církve na její náboženskou povahu, ale přesto přítomnou (teze 1).

Výchozím bodem pro **nespirituální** argumentaci je přesvědčení církve o univerzalizující inkluzi všech lidí, tedy že lidé jsou jednou velkou **lidskou rodinou** (JP_8 (5), JP_CD_6 (3), JP_CD_13 (8), JP_FAO_7 (3), JP_29 (6), B_CD_4 (1, 2, 14), B_9 (5), B_CD_6 (11), B_CD_7 (22), B_OSN_1 (4), B_OSN_2 (5), B_FAO_2 (2), B_FAO_3 (4, 5), F_FAO_1 (3, 4), F_FAO_2 (4), S_FAO_3 (1), E_CD_3 (8), E_OBSE_1 (4), P_OSN_1 (8), P_OSN_3 (1), P_OSN_4 (3), L_OBSE_2 (4), M_ATOM_2 (1), M_ATOM_3 (4), M_OSN_3 (4), M_FAO_1 (6)), protože každý člověk má **lidskou důstojnost**, která je právě základním pojítkem členů lidské rodiny (E_OBSE_1 (4)), a proto má univerzální charakter (M_OBSE_5 (5)) (teze 5). Skutečnost, že církev je bytostně přesvědčena o zahrnutí každého člověka do lidské rodiny se odráží v častém užití tohoto termínu u všech představitelů církve zahrnutých do výzkumu s výjimkou kardinála Casaroli a Mons. Taurana.

Jakkoli se jedná o nespirituální argumentaci, církev dílčí argumenty hledá ve spirituální oblasti, kterou považuje za dále nezpochybnitelnou, neboť nejvyšší autorita církve – Bůh – je nezpochybnitelný (Thomas, 2001). Toto platí pro princip lidské důstojnosti, který církev **spiritualizuje**: aby si člověk mohl být vědom své důstojnosti, musí v sobě a v druhých přiznat stopu Boha (JP_CD_14 (5)), která je mu vtisknuta stvořením podle obrazu Božího (JP_23 (2)). Člověk je „osoba nadaná transcendentní důstojností“ (F_EU_1 (6) M_OSN_4 (26); B_OSN_1 (13), S_OSN_3 (2), M_INTER_1 (2)), má „‚Božskou‘ důstojnost“ (S_CD_10 (3)). Právě transcendentní rozměr je podle církve „nezbytným garantem lidské důstojnosti“ (M_OSN_2 (6)).

Protože každý člověk je podle církve nadán lidskou důstojností, má nárok na **lidská práva a svobody**, které jsou podle církve na lidské důstojnosti vystavěny (JP_OBSE_2 (1), B_OSN_1 (13), L_OSN_2 (5), M_OBSE_4 (5), M_OBSE_5 (5)): jde o nedotknutelná práva, která se odvozují z důstojnosti lidské osoby (JP_FAO_6 (3)). Zajímavý a ojedinělý je postřeh papeže Benedikta XVI., který si všímá i zpětného vlivu lidských práv na lidskou důstojnost: „univerzalita, nedělitelnost a interdependence lidských práv slouží jako garance ochrany lidské důstojnosti“ (B_OSN_1 (6)).

Není žádným novem, že církev mluví o **univerzálnosti** lidských práv (JP_OSN_3 (3), F_RE_1 (13), L_OSN_1 (7)), když lidskou důstojnost, která je jejich základem, přisuzuje každému člověku (teze 5). Jan Pavel II. předkládá zajímavý model, který zdůvodňuje reálnost unifikace světa: protože jsou lidská práva univerzální, odráží se v nich univerzální morální

zákon a tento morální zákon umožňuje dialog mezi lidmi a mezi národy, a proto je možná unifikace světa (JP_OSN_3 (3)).

Univerzálnost lidských práv implikuje také to, že lidská práva **přesahují státy** (JP_CD_4 (13), S_OBSE_2 (1)): lidská práva nemohou být podřízena politickým cílům nebo kompromitována národními zájmy (JP_RE_2 (2)). Proto církev může lidská práva považovat za nástroj unifikace světa. V tomto kontextu není nikterak překvapivé, že církev pozitivně hodnotí **Všeobecnou deklaraci** lidských práv (JP_OSN_3 (2), JP_FAO_6 (3)).

Určité napětí lze spatřovat v tom, že na jednu stranu církev lidskou důstojnost jako základ lidských práv spiritualizuje a lidská práva rovněž: lidská práva „nepropůjčují ani vlády, ani instituce, ale jen Stvořitel" (JP_RE_2 (2)), jsou to „Bohem daná práva" (L_OSN_3 (4)). Na druhou stranu církev mluví také o tom, že lidská práva jsou „zakořeněna **v přirozenosti** člověka" (JP_OSN_3 (3); JP_EU_1 (4), JP_22 (3), C_OSN_1 (3)). Náhle svůj jazyk, který tlačila do transcendentna kvůli nezpochybnitelnosti své argumentace, sekularizuje a transcendentní rozměr nahrazuje přirozeností člověka. V korpusu projevů se dokonce vyskytují případy, kdy církev mluví o „**přírodou** daných" právech (JP_FAO_6 (3), M_OSN_1 (18)).

Za pozornost stojí, že papež Benedikt XVI. a kardinál Sodano tuto sekularizaci jazyka zmírňují tím, že ji kombinují se spirituální mluvou. Příkladem je tvrzení, že lidská práva musí být „zakotvena v přirozeném právu daném Stvořitelem" (B_CD_4 (8)). Mluví sice o přirozeném právu, ale dodává, že je dáno nadpřirozenem. Spirituální rozměr lze implicitně dovodit také z jeho teze, že lidská práva „jsou založena na přirozeném zákonu zapsaném do srdce člověka" (B_OSN_1 (6)). Sice nedodává, kdo přirozený zákon do srdce člověka zapisuje, ale lze předpokládat, že má na mysli nadpřirozeno. To, že jde o Boha, kdo přirozený zákon vpisuje do srdce každé lidské bytosti (S_OSN_5 (3), S_CD_10 (4)), pak upřesňuje kardinál Sodano.

Jak lze očekávat, církev mezi lidská práva řadí **náboženskou svobodu**. Bylo by to překvapující, kdyby tomu tak nebylo už z toho důvodu, že spiritualizovaná lidská dimenze podle církve určuje obsah lidských práv (L_OSN_2 (8)), proto se nutně musí tento spirituální charakter v lidských právech projevit. Výmluvným příkladem je právě náboženská svoboda, o kterou má církev ze své povahy zvláštní zájem.

Je až nápadné, jak církev spolu se svobodou svědomí považuje **náboženskou svobodu** za **nejdůležitější** z lidských práv, náboženská svoboda se totiž mezi nimi podle církve vyjímá (E_CD_1 (7), E_CD_5 (6), L_RE_1 (3), L_OSN_2 (20), L_OBSE_2 (2), M_OBSE_5 (5)). Prosazování náboženské svobody lze považovat za jednu z narací, kterou církev v korpusu projevů aplikuje (Ó Tuathail a Agnew, 1992). Církev tím poodkrývá podobně jako v případě propojení omezení zbrojení a pomoci chudým zaobalování svých zájmů do šířeji formulovaných (teze 11). Náboženská svoboda je podle církve základním lidským právem (JP_OBSE_2 (1), B_CD_2 (13), B_CD_8 (9), P_OSN_3 (15), L_OSN_1 (6)), protože se vztahuje k „nejdůležitějšímu vztahu člověka: [vztahu] […] s Bohem" (JP_CD_17 (8), B_CD_2 (13), L_OSN_2 (18); B_CD_7 (4), L_OSN_3 (4)), „chrání transcendentní dimenzi lidského stvoření a vyjadřuje jeho právo hledat Boha" (E_OBSE_1 (5)), „zajišťuje otevřenost vůči transcendentnu" (M_OSN_2 (6)). Velmi zvláštní je argumentace, kterou dodává papež Benedikt XVI.: náboženská svoboda je „právo člověka, které je ve skutečnosti prvním z práv, protože historicky bylo potvrzeno jako první" (B_CD_7 (4)).

Ohledně prvenství náboženské svobody mezi lidskými právy si církev ve zkoumaných projevech někdy protiřečí, když na některých místech primát přisuzuje **právu na život** (L_OSN_1 (7)). Na druhou stranu je pravdou, že právo na život je právem, náboženská svoboda je svobodou. Čili primát náboženské svobody i primát práva na život by bylo možné označit jako zároveň možný. Ale toto vysvětlení je již hrou se slovy.

Velmi zajímavé je tvrzení církve, že náboženskou svobodou se ověřuje „respektování všech ostatních lidských práv“ (JP_OBSE_2 (1)), jinak řečeno: „[g]arantování a podpora náboženské svobody představují **‚test‘** respektování ostatních práv“ (JP_EU_2 (3)), „náboženskou svobodou se rozvíjí a vzkvétá také každá další svoboda“ (JP_CD_17 (8)). Kardinál Casaroli tento rámec rozšiřuje, když říká, že náboženská svoboda je „symbolem kvality společnosti“ (C_KBSE_1 (9)).

Stejně jako u lidských práv je církev dokonce i u náboženské svobody přesvědčena o její univerzalitě (teze 5): „náboženská svoboda může existovat v různých společenských systémech“ (E_OBSE_1 (5)).

U náboženské svobody si církev hlídá nejen **praktikování víry**, ale také rovinu zapojení do **společnosti**: „aktivní účast a plné právo na politickém, sociálním a kulturním rozvoji“ (JP_CD_1 (16)). Papež Benedikt XVI. k tomuto rozměru individuálnímu a společenskému (B_OSN_1 (11), E_OBSE_1 (5), E_CD_4 (3), L_OSN_2 (18), L_OSN_3 (4)) doplňuje ještě rozměr **institucionální** (B_CD_8 (9)), tedy náboženskou svobodu náboženských institucí. Všechny tři dimenze mají podle církve přispět k rozšiřování religiózního prostoru, a tak umenšovat nereligiózní prostor, a tím směřovat k unifikovanému religiózně, či pro církev ideálně katolicky, charakterizovanému světu.

Přestože je pro církev náboženská svoboda velkým tématem, je naprosto neočekávané, že papež František se o ní obecně zmiňuje pouze jednou (teze 10), a to pro něj v ne příliš typickém kontextu, a to v institucionálním rozměru náboženské svobody, kdy církve mají právo se spolupodílet na vzdělání (F_OSN_3 (17)).

Lze říci, že náboženská svoboda představuje **přechodový můstek** ke spirituální argumentaci církve, kterou církev odůvodňuje vizi unifikaci světa. Výchozí bod **spirituální** argumentace pro unifikaci světa církev vidí ve skutečnosti, že člověk byl **stvořen Bohem** (B_1 (5), S_OSN_1 (0), F_OSN_3 (7), P_OSN_1 (4)), a to k jeho obrazu (JP_CD_6 (3), JP_CD_14 (5), B_CD_3 (23), B_CD_4 (11)). Původ všech lidí v Bohu je základním pojítkem všech lidí. Bůh je „univerzálním Otcem“ (JP_CD_10 (5); F_3 (5)), „Otcem všech lidí“ (JP_CD_15 (7), M_FAO_1 (9); JP_TUR_1 (5), B_CD_5 (4), F_6 (14)), jsme „Božími dětmi“ (B_6 (3); M_ATOM_1 (5)). „A pokud jsme všichni děti Boží, jsme také bratři. Všichni“ (JP_8 (5)). Lze dodat, že s ohledem na pro církev nezpochybnitelnou autoritu Boha je toto tvrzení nevyvratitelné (Thomas, 2001).

Svou roli v tomto velkém projektu unifikace světa odvozuje církev od „**Božího plánu** pro lidstvo: sjednotit všechny lidi ve stejné rodině“ (JP_CD_5 (7)). Její poslání ve světě totiž tkví v tom, aby všichni byli jedno (Jan 17,21; Nový zákon, 2006). Není to cíl stanovený církví, ale je to přání samotného Ježíše. Čili toto poslání dané církvi nadpřirozenem ji naplňuje jistotou, že to je cíl správný. Proto není nijak překvapující, že církev si tento nadpřirozenem, svou nejvyšší autoritou (Thomas, 2001), daný plán bere k srdci a chce „přispívat k posílení a k dovršení jednoty lidské rodiny“ (JP_CD_1 (4)), ať už se ho momentálně daří dosahovat snáze či obtížněji.

Jako předpoklad unifikování momentálně rozděleného světa spatřuje církev v **hodnotách**. Svět lze podle ní unifikovat pouze na základě společných hodnot. Tuto podmínku lze zároveň označit za svorník mezi nespirituální a spirituální argumentací. Zcela obecným rámcem těchto společných hodnot je to, co církev označuje jako **obecné dobro**, s kterým církev ve zkoumaném korpusu projevů operuje, ale definuje ho pouze Mons. Mamberti, a to velmi obecně jako „dobro všech lidí a celé osoby“ (M_OBSE_5 (4)), „dobro lidí obecně, dobro společnosti“ (M_ATOM_2 (7)). Jediné upřesnění stran obecného dobra nabízí ve zkoumaném korpusu projevů papež Benedikt XVI., který říká, že lidská práva jsou měřítkem obecného dobra a napomáhají k jeho dosažení (B_OSN_1 (7)). Církev tím jaksi předpokládá, že pod obecným dobrem si posluchači domyslí to, co ona svým pohledem z pozice téměř ideálu třetí epochy má na mysli. Z tohoto důvodu je možné si dovolit tu zkratku, že obecné

dobro v intencích církve odpovídá **ideálu třetí epochy**, ke kterému chce církev celý svět dovést. Ideál třetí epochy se vyznačuje zaprvé životem v míru, zadruhé demokratickým uspořádáním a respektováním lidských práv, zatřetí jednotou v rozmanitosti, začtvrté blahobytem a zapáté religiozitou, ideálně katolicismem.

Opodstatněnost této domněnky lze potvrdit dohledáním definice obecného dobra na jiných místech, což ovšem znamená určitý odklon od vlastního výzkumu. Obecné dobro je totiž termín, který církev běžně používá, a jeho vymezení je obsaženo v Katechismu katolické církve. Tam stojí, že obecné dobro obsahuje tři prvky: zaprvé „respektování lidské osoby", zadruhé „společenský blahobyt a rozvoj" a zatřetí „mír" (Katechismus katolické církve, 1995, č. 1905–1909). K prvnímu prvku lze přiřadit demokratické uspořádání, jednotu v rozmanitosti a religiozitu, protože demokratické uspořádání umožňuje respektování člověka jako takového, v jeho různorodosti jak na individuální, tak kolektivní rovině, a umožňuje mu respektování lidských práv a svobod, včetně náboženské svobody. Druhý prvek sám v sobě obsahuje blahobyt, stejně tak jako třetí prvek, který sám v sobě obsahuje mír.

Ohledně naplňování jednotlivých prvků unifikace světa si lze povšimnout určitých **napětí**. Prvním příkladem je na první pohled nekompatibilní unifikace s **rozmanitostí**, tedy se zachováním diverzifikace, kterou církev považuje za pozitivní. Jak zdůrazňuje papež František (F_EU_1 (24)), unifikace neznamená uniformitu. Unifikace tedy pro církev představuje rámec, ve kterém se realizuje rozmanitost. Jinými slovy jde v terminologii, kterou přebírá církev, o rozmanitost v jednotě. Jako příklad lze uvést následující: pro církev je podstatný mír v Evropě. Mír je pozitivním unifikačním rámcem, ve kterém žijí nejrůznější národy, které se od sebe liší například kulturními zvyklostmi, což církev rozhodně nehodnotí negativně. Nejrůznější národy se svými kulturními zvyklostmi jsou přirovnatelné ke kytici sestávající z různých květů, které drží po sobě díky stuze, kterou je mír.

Další napětí lze spatřovat ohledně unifikace na rovině **lidské a náboženské**. Církev vychází z toho, že všichni lidé jsou dětmi Božími, čili s unifikací na lidské rovině nemá problém. Unifikace na úrovni náboženské má pak dvojí rozměr. Základní rozměr je shodný s lidským: všichni lidé jsou Božími dětmi. Napětí vzniká na vyšší úrovni náboženské dimenze, kdy už si církev přeje, aby všichni lidé uvěřili v Krista, aby se stali křesťany, ideálně katolíky, a tam už protlačuje své specifické proselytní zájmy.

Jiné napětí vzniká tam, kde se církev snaží prosazovat to, co je **dobré pro všechny**. Sem se totiž schovají i ryze církevní zájmy (teze 5). Dokladem je oblast lidských práv. Lidská práva církev deklaruje pro všechny, jedním z nich je ovšem náboženská svoboda, kde už církev sleduje své partikulární zájmy. Dalším dokladem je právě náboženská svoboda. Církev se zasazuje o náboženskou svobodu pro všechna náboženství: vyzývá k zajištění „identity a svobody každého náboženství" (JP_OBSE_2 (3)). Mezi ně samozřejmě patří také katolicismus. Čili pod rouškou dosažení náboženské svobody pro všechny chce církev dosáhnout náboženské svobody též pro katolíky. Tato skutečnost je pak patrná i v otázce náboženské diskriminace, kdy církev upírá svůj zrak zejména na teritoriálně přiřazené obětikřesťany, tedy ne přímo na oběti-katolíky, ale katolíci mezi křesťany koneckonců patří.

Unifikace světa je pro církev synonymem nerozdělenosti světa. Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá, že cesta, jak dosáhnout nerozdělenosti světa, vede podle církve jak přes temporální geopolitiku, tak přes geopolitické dichotomie, přičemž temporální geopolitika i geopolitické dichotomie se vzájemně doplňují či prolínají. V obou případech jde do jisté míry o aplikaci **vymýcení** toho člena dvojice, který podle církve působí rozdělenost a je tedy **nežádoucí**. Jinými slovy církev určuje, který ze členů protikladné dvojice má zůstat, který má zůstat jako součást její vize světa (Ó Tuathail a Agnew, 1992).

V případě temporální geopolitiky je vymýcení komplexnější. Temporální geopolitika totiž operuje se třemi epochami, ve kterých momentálně žijí jednotlivé části světa, a s ideálem třetí

epochy. Vzhledem k tomu, že církev své poslání spatřuje v dopomožení oblastem žijícím v první, druhé a třetí epoše k tomu, aby dosáhly ideálu třetí epochy, lze říci, že se snaží o vymýcení tří epoch. Zjednodušeně řečeno jde o dvojici tři epochy versus ideál třetí epochy. Vymýcení tří epoch církev chápe jako vymýcení negativní charakteristik tří epoch, protože likvidováním těchto negativ se dané oblasti posouvají do ideálu třetí epochy. Pokud oblasti nyní žijící ve třech různých epochách dospějí do ideálu třetí epochy, budou vymýceny tři epochy jako takové, bude existovat jen ideál třetí epochy a svět tak bude unifikován. Znaky ideálu třetí epochy jsou mír, demokratické uspořádání, respektování lidských práv a svobod, blahobyt a náboženský aspekt, ideálně katolicismus.

Pokud jde o geopolitické dichotomie, vymýcením podle církve nežádoucího článku dvojice bude mít svět shodné nebo kompatibilní rysy s ideálem třetí epochy. Připodobnění zbytku světa centru, kterým je v současném světě podle církve Evropa, znamená, že nebude existovat takzvaný zbytek světa, ale celý svět bude vykazovat charakteristiky centra, přičemž i centrum, tedy aktuálně Evropa, se posune do ideálu třetí epochy. Ať už církev nyní nevidí některé části světa, protože předpokládá jejich bezproblémové dosažení ideálu třetí epochy, nebo protože si momentálně neví rady, jak jim charakteristiky ideálu třetí epochy vtisknout, vzhledem k tomu, že celý svět bude vykazovat znaky ideálu třetí epochy, nebude mít církev důvod některé části světa nevidět. Stejný argument lze uplatnit i pro aktuální dichotomii blízké a vzdálené části světa. Už nebude muset označovat některé oblasti za blízké a vzdálené, respektive bližší a blízké, když za bližší nyní označuje obvykle ty, které jsou sužovány negativními jevy. Negativní jevy totiž v ideálu třetí epochy neexistují. Z toho vyplývá, že vymýcením pro církev negativních jevů zmizí dichotomie pozitivní versus negativní prostor. Všechny části světa budou pouze pozitivně prezentované, protože budou žít v ideálu třetí epochy. Bezpředmětnou bude též dichotomie náboženský a nenáboženský prostor, neboť svět se stane prostorem náboženským, ideálně katolickým. A s ohledem na jeden ze znaků ideálu třetí epochy, jímž je uspokojivá životní úroveň, zanikne dichotomie bohatí versus chudí. Všichni budou mít uspokojivou životní úroveň, budou jinými slovy bohatí.

Závěr:

Z korpusu projevů vyplývá, že církev není spokojená s rozdělenostní současného světa. Její vizí je svět unifikovaný, kterou církev opírá o argumentaci spojenou s lidskou dimenzí. Jednak jde o argumentaci nespirituální, jednak o spirituální. Východiskem nespirituální argumentace je přesvědčení církve, že lidé jsou jednou velkou rodinou a každý člověk má lidskou důstojnost, která je základním pojítkem mezi členy lidské rodiny. Protože každý člověk je nadán lidskou důstojností, má podle církve nárok na lidská práva a svobody. Ta jsou podle církve univerzální a jdou nad státy. Není překvapující, že církev mezi těmito lidskými právy a svobodami poukazuje na náboženskou svobodu a spolu se svobodou svědomí ji považuje za nejdůležitější z lidských práv, a dokonce i za test míry respektování ostatních práv a svobod. Náboženská svoboda je přechodovým můstkem ke spirituální argumentaci vize unifikovaného světa. Východisko spirituální argumentace církev spatřuje ve skutečnosti, že člověk byl stvořen Bohem, všichni jsou tedy Božími dětmi. Sjednocený svět je podle církve Božím plánem, jehož realizaci si církev bere k srdci. Předpoklad unifikace světa církev spatřuje ve společných hodnotách. Za obecný rámec těchto společných hodnot lze považovat to, co církev nazývá obecným dobrem, které obsahově odpovídá ideálu třetí epochy. Společné hodnoty lze zároveň označit za svorník mezi nespirituální a spirituální argumentací církve ve prospěch unifikovaného světa.

Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá, že unifikace světa jako synonymum nerozdělenosti světa lze podle církve dosáhnout vymýcením negativního člena dvojice, který působí rozdělenost světa. V kontextu temporální geopolitiky církve jde o odstranění života ve třech různých epochách a dosažení ideálu třetí epochy. Ideál třetí epochy spočívá podle církve v míru, demokratickém uspořádání, respektování lidských práv a svobod, jednotě v rozmanitosti, blahobytu a náboženském aspektu, ideálně katolicismu. Tím církev nebude mít důvod vidět dílčí dělení světa ve smyslu geopolitických dichotomií. Nebude muset

rozlišovat centrum a zbytek světa, protože současný zbytek světa bude vykazovat charakteristiky centra, které samo ponese rysy ideálu třetí epochy. Nebude muset přehlížet některé části světa, protože u nich buď předpokládá bezproblémové přijetí znaků ideálu třetí epochy, nebo si neví rady, jak jim tyto ideály vtisknout, ale bude se moci dívat na všechny části světa, protože celý svět ponese charakteristiky ideálu třetí epochy. Nebude muset označovat některé oblasti za blízké a vzdálené, respektive bližší a blízké, když za bližší nyní považuje obvykle ty, které jsou sužovány negativními jevy. Negativní jevy totiž v ideálu třetí epochy neexistují. Z toho vyplývá, že nebude muset některé oblasti prezentovat pozitivně a jiné negativně, protože všechny budou vykazovat pozitivní charakteristiky. Nebude muset rozlišovat náboženský a nenáboženský prostor, protože bude existovat pouze religiózní, ideálně katolický, prostor. A konečně nebude muset rozlišovat bohaté a chudé oblasti, protože svět bude vykazovat zdravou míru blahobytu.

6.1 Nástroje unifikace světa

Protože unifikovaný svět zůstává zatím pouze vizí církve, jde tedy o rovinu budoucnosti, o ideál třetí epochy, lze ve zkoumaném korpusu projevů vysledovat **nástroje**, které církev **k unifikaci** předkládá (teze 8).

Jedním z obecných nástrojů, které nemají ovšem svůj původ v nástrojovém kufříku církve, ale církev jej neodmítá, je **globalizace**. Jde o proces, který napomáhá unifikaci světa mimo explicitní vliv církve. Pro označení globalizovaného světa církev přebírá sekulární termín „**globální vesnice**“ (B_3 (2), S_CD_10 (0), L_OSN_3 (1), M_OSN_4 (4)). Jan Pavel II. definuje globalizaci na kolektivní rovině lidské dimenze, a to jako „vzájemnou závislost národů, jejich zájmů a jejich odpovědnosti“ (JP_OSN_2 (4)). Papež Benedikt XVI. na rozdíl od svého předchůdce nezdůrazňuje vzájemnou závislost, ale mluví o setkávání různých národů a kultur (B_RE_1 (3)).

Globalizace podle církve přináší pouze **zdánlivou unifikaci** světa. Svět je totiž zároveň globální i fragmentovaný. Jinými slovy rozporuplnost světa přetrvává. Mons. Lajolo uvádí, že tomu není tak dávno, co se svět stával „jednou globální vesnicí [...] [ale dnes] se jeví [jako] stále více rozbitý“ (L_OSN_3 (1)), jde o diversifikovanou globální vesnici (M_OSN_4 (4)). Zajímavé je označení, které používá papež Benedikt XVI. Předkládá příměr, že země se stala „malou globální vesnicí“ (B_3 (2)). Toto spojení si jakoby vnitřně protiřečí: jde o malou ale přitom globální vesnici. Nicméně tento termín zapadá do obrazu světa kresleného církví, ve kterém koexistují kontrasty a paradoxy.

Navzdory tomu církev považuje globalizaci za jeden z nástrojů unifikace světa, protože globalizace přináší přibližování. Přibližování jak pozitivních, tak negativních jevů. Mezi přibližování **pozitivních** jevů řadí církev vzájemnou **blízkost národů**: „Národy země, které si jsou stále bližší, se chtějí setkávat v pravdě“ (JP_4 (7)). Globalizování **negativních** jevů znamená, že globální rozměr je propůjčen válkám, pronásledování, chudobě, katastrofám a epidemiím (JP_OSN_5 (1)), „kriminální činnosti se projevují na úrovni téměř planetární s koordinačními systémy a podle kriminálních dohod, které překračují hranice států“ (M_INTER_1 (1)).

V souvislosti s globalizací papež František poukazuje na to, že globalizace vede k poklesu eurocentrismu: „Svět [je] stále více propojený a globální, a proto stále méně ‚eurocentrický‘“ (F_EU_1 (3)). Přitom oba jeho předchůdci globalizaci s poklesem eurocentrismu nespojovali. Tato skutečnost ve svém důsledku taktéž napomáhá unifikaci světa, protože implicitní existence centra, tedy Evropy, a takzvaného zbytku světa se tím začíná stírat (teze 8).

6.1.1 Mír

Za jednu z charakteristik ideálu třetí epochy jako takové považuje církev **mír**. Vize církve spočívá v míru ve světě. Svět by již nebyl rozdělen na oblasti žijící v míru a oblasti sužované nepokoji. Negativním prvkem dvojice, který je třeba odstranit, jsou nepokoje. Svět by byl unifikovaný tím, že by celý žil v míru. V tomto smyslu by úsilí církve mohlo být přiřazeno k mírové geopolitice (například Mergoran, 2010). Církev této vize chce dosáhnout výzvami k míru a odmítáním násilí. Stojí v roli pouhého vyzyvatele (teze 3). Sama sebe do žádné konkrétní činnosti nezapojuje.

Není překvapivé, že církev v tomto ohledu odsuzuje **terorismus** (B_CD_2 (9), B_CD_3 (4)), protože „ohrožuje světový mír" (L_OSN_3 (1)). Tohoto fenoménu si církev ovšem všímá až po teroristických útocích na USA. Je to pro ni nový jev, dosud ho neviděla, nezakreslovala ho do své mentální mapy. Jak se s ním postupem času seznamuje, proměňují se i její postoje. To, že církev začíná promítat do své mentální mapy fenomén terorismu, poukazuje na to, že reaguje na aktuální události ve světě (teze 2).

Bylo by až zarážející, kdyby Jan Pavel II. útoky na USA nezmínil v Urbi et Orbi o Vánocích 2001 (JP_26 (4)). Je ovšem velmi zvláštní, že až na tento projev, pokud církev o útocích na USA hovoří, to, že šlo **o USA, zamlčuje**. Je to i případ projevu k diplomatickému sboru, který Jan Pavel II. přednesl v lednu 2002, tedy čtvrt roku po útocích: hovoří o „nenávidění hodných atentátech, [...], nejsurovějším výrazu [terorismu], [...] barbarské agresi a masakrech" (JP_CD_14 (3)), ale nepadne ani jedna zmínka o USA. Zřejmě důvod, že církev nezdůrazňuje USA, spočívá v tom, že církev okamžitě pochopila, že tento fenomén není namířen pouze proti USA. V témže projevu Jan Pavel II. totiž mluví o „[l]stivém terorismu, který může udeřit v jakémkoli okamžiku a kdekoli" (JP_CD_14 (2)). V pozdějších projevech Jan Pavel II. užívá obratu „teroristické útoky z 11. září 2001" (JP_EU_2 (4)).

Jan Pavel II. definuje terorismus jako jednu z forem „zla, která skličují lidstvo, [...] [je to] nelidský a bohužel šířící se fenomén, který neguje život a činí každodenní život mnoha pracovitých a mírumilovných lidí nejasným a nejistým" (JP_31 (2)). Často jej označuje za pohromu (JP_30 (3), JP_CD_17 (7), JP_31 (2)), dává mu predikáty tragický (JP_28 (4)), krutý a nelidský (JP_CD_17 (7)). Na rozdíl od svého předchůdce papež Benedikt XVI. terorismus označuje za hrozbu (B_1 (3), B_8 (6), B_CD_6 (7), E_OBSE_1 (3)), která vyvolává pocit strachu (B_CD_6 (7)). Ohledně predikátů je daleko střízlivější, užívá je méně, za to jsou ještě sugestivnější. Mluví o krvavých (B_14 (8)) a surových (B_15 (8)) teroristických útocích. Na rozdíl od svého předchůdce poukazuje na **oběti** terorismu (B_3 (3), B_4 (5), B_5 (6)). V tom pokračuje i papež František (F_RE_1 (7), F_6 (6)).

Je zajímavé, že papež Benedikt XVI. v souvislosti s terorismem přebírá sekulární diskurz o střetu civilizací (teze 1): organizovaný terorismus činí akutnějším nebezpečí **střetu civilizací** (B_CD_2 (9)). Zmiňuje ho i jeho předchůdce, ač neužívá tento termín, když říká, že Bůh nás má osvobodit od nebezpečí dramatického střetu mezi kulturami a náboženstvími (JP_29 (6)). Ale za pontifikátu papeže Františka jeho státní sekretář kardinál Parolin tento postoj naprosto odmítá (teze 10): terorismus nelze interpretovat jako „střet civilizací, [...] střet kultur" (P_OSN_3 (8)), protože „odpovědnost je vždy osobní a nemůže být rozšířena na národ, etnickou skupinu nebo náboženství, ke kterému teroristé patří" (P_OSN_2 (4)). Novem, zvláště ve spojitosti s působením islámského státu, je přirovnání terorismu ke studené válce, které uvádí kardinál Parolin, když říká, že studená válka měla „analogickou nihilistickou vizi lidské důstojnosti, [kterou] se snažila zničit a rozdělit náš svět" (P_OSN_2 (3)).

Není nijak překvapivé, že církev po útocích na USA bere v potaz jeho případné **náboženské motivy** (teze 1), protože terorismus považuje za „fenomén, který je proti autentickému náboženskému duchu" (JP_EU_2 (4); M_OSN_2 (1)), „jedná se o falzifikaci samotného

náboženství“ (B_CD_9 (4), P_OSN_3 (6); L_OSN_3 (6)), „je především nepřítelem Boha“ (F_RE_1 (27)), jde o zabíjení „ve jménu Boha“ (P_OSN_3 (6)). Jan Pavel II. se nebrání užití termínu „náboženský terorismus“ (JP_CD_15 (7)). Papež Benedikt XVI. mluví o „náboženském fanatismu“ (B_CD_9 (4)). Aby církev, sama jako náboženská entita usilující o mír obstála, nemůže jednat ani jinak, než nábožensky motivovaný terorismus odsoudit (B_CD_2 (9), P_OSN_2 (6), L_OSN_3 (6), M_OSN_1 (6), M_OSN_2 (1), M_OBSE_4 (5)): „kdo užívá náboženství k podněcování násilí, protiřečí jeho nejautentičtější a nejhlubší inspiraci“ (JP_EU_2 (4)).

Do úsilí o **odstranění terorismu** církev zapojuje řadu front. Zde počítá s primárním zásahem nadpřirozena: Bůh nás má zachránit od „pohromy terorismu“ (JP_30 (3)). Zároveň ale počítá i s jeho sekundárním působením, kdy lidé dobré vůle mají být osvíceni v patřičném úsilí namířeném proti terorismu (JP_31 (2)), kdy Kristus má zemím sužovaným terorismem dát „sílu, aby započaly cesty dialogu a pokojného soužití“ (B_10 (8)). Výzvou k primárnímu působení nadpřirozena i jeho podpůrnou rolí jakoby církev poukazuje na závažnost terorismu, už i vzhledem k tomu, že si je církev vědoma jeho celosvětové rozšířenosti (JP_CD_17 (7), B_CD_2 (9), P_OSN_2 (2), P_OSN_3 (11, 13), L_OSN_1 (6)). Kardinál Parolin závažnost terorismu vyjadřuje slovy, že jde o „základní hrozbu našeho lidství“ (P_OSN_2 (2)), o „novou formu globálního konfliktu“ (P_OSN_3 (8)), což je naprosto protichůdná tendence než ta, o níž usiluje církev: o mír ve světě, nikoli konflikt.

Kromě toho církev počítá s lidskými činiteli. Rozhodně je církev zastánkyní společných (L_OSN_1 (6), L_OBSE_1 (3), P_OSN_2 (2), P_OSN_3 (13, 14)), nikoli jednostranných řešení (P_OSN_3 (8, 11)). Proto lidstvo samo má podle církve najít sílu se terorismu postavit (JP_31 (2)). Dále církev zapojuje lidi dobré vůle (JP_31 (2), P_OSN_2 (2)). I státy: všechny státy mají usilovat o „zabránění přístupu teroristů ke zbraním hromadného ničení“ (B_CD_4 (13)), „[v]lády by se měly snažit spolu s občanskou společností čelit problémům komunit, které jsou nejvíce ohroženy nábory a radikalizací“ (P_OSN_2 (5)). A vzhledem k celosvětovému rozšíření terorismu počítá církev i s rolí mezinárodního společenství (P_OSN_3 (7)).

Je zajímavé, že k odstranění terorismu, zřejmě právě pro jeho náboženskou motivovanost, zapojuje církev i **náboženství** samotné, neboť jeho přínos ve prospěch míru a proti terorismu spočívá v příkladu odpuštění (JP_CD_14 (5)). Jan Pavel II. oceňuje, že v souvislosti s terorismem došlo k aktivizaci náboženských autorit: s 11. zářím 2001 „představitelé mnohých náboženství zvýšili iniciativy ve prospěch míru“ (JP_EU_2 (4)). Z této citace vyplývá, že se Jan Pavel II. ale k náboženským autoritám nepočítá (teze 1).

I v delikátní otázce terorismu se Jan Pavel II., ač jednorázově, odvažuje k **vyzdvihování role křesťanství**: „ekumenický dialog mezi křesťany a kontakty plné respektu s jinými náboženstvími, zvláště s islámem, představují nejlepší lék proti […] náboženskému terorismu“ (JP_CD_15 (7)). Jinými slovy je církev přesvědčena o tom, že křesťanství svými příkladnými vztahy mezi s křesťanskými i nekřesťanskými denominacemi přinese řešení otázky terorismu. Poukazování na významnou roli křesťanství postupem času církev upouští a zůstává u obecně formulovaného mezináboženského dialogu (P_OSN_3 (8)).

Zcela překvapivým je argument Mons. Mamberti, který je přesvědčen, že k řešení problematiky terorismu může přispět náboženská svoboda: „Respektování náboženské svobody by odstranilo masku předsudků některých teroristů ospravedlněním jejich neospravedlnitelných činností na náboženském pozadí“ (M_OSN_2 (6)). Mons. Mamberti tímto novým prvkem vybočuje z jinak papeži určované linie (teze 6).

V některých aspektech spojených s terorismem lze vysledovat určitý vývoj postoje církve (teze 10). Je velmi zajímavé, že v projevu k diplomatickému sboru v lednu 2002 Jan Pavel II. mluví o „legitimní **obraně** […] [a] legitimním boji proti terorismu“ (JP_CD_14 (3)). Jeho slova, že „legitimní boj proti terorismu […] dal znovu slovo zbraním“ (JP_CD_14 (3)), lze na

jednu stranu interpretovat jako implicitní souhlas s obranou a bojem proti terorismu, protože jsou legitimní, ačkoli to jakoby s povzdechem musí být se zbraní v ruce, na druhou stranu v témže projevu Jan Pavel II. vybízí k hledání „nejvhodnějších prostředků pro vymýcení terorismu, […] příčin terorismu […] [a jejich] ‚uzdravení'" (JP_CD_14 (3)). Postupem času se církev ke snaze odstranit terorismus užitím síly staví daleko distancovaněji: „teroristické útoky neopravňují k prosté odpovědi násilím na násilí" (P_OSN_2 (4)).

Zdá se, že papež Benedikt XVI. nejlépe chápe výzvu svého předchůdce k hledání příčin terorismu […] [a jejich] ‚uzdravení'" (JP_CD_14 (3)). Tu spatřuje v těch, kteří aktuálně páchají teroristické činy, neboť si uvědomuje, že hledání a odstraňování hlubších příčin je komplexní a je to běh na dlouho trať. Konkrétně proto ve spojitosti s teroristickými činy v Evropě vyzývá, aby „všichni ti, kteří jsou na evropském kontinentu pokoušeni terorismem, opustili veškerou aktivitu tohoto typu" (B_CD_3 (21)). Je zajímavé sledovat, že církev se postupem času více věnuje konkrétnějším příčinám terorismu, čehož bezprostředně, co začala brát terorismus v potaz, nebyla schopna. Kardinál Parolin zcela v souladu s Františkem zdůrazňovanými aspekty říká, že příčinou terorismu je chudoba rodin imigrantů (P_OSN_2 (5)) a hodnotová krize: nedostatek hodnot některých blahobytných společností (P_OSN_2 (5), P_OSN_3 (7)) a lhostejnost (P_OSN_3 (7)).

V této souvislosti je vhodné upozornit i na další posun církve. Jan Pavel II. vůbec netematizuje oběti terorismu, do mentální mapy je zakresluje až jeho nástupce. Ten navíc poprvé zmiňuje teroristy, kteří mají upustit od teroristických aktivit (B_CD_3 (21)). Kardinál Parolin říká, že terorismus „dehumanizuje jak autora, tak oběť" (P_OSN_2 (2)), tedy že terorismus zbavuje lidských charakteristik i teroristy. Novem je jeho přístup, že viktimizuje jak teroristy, tak oběti. Na obou se podle něj projevují důsledky nelidskosti (teze 4): u prvních, že se k takovým nelidským činům odhodlají, u obětí jako takových jsou důsledky nelidskosti více než zřejmé.

Do kontextu pacifistického úsilí církve lze zařadit otázku **odzbrojení**, která je patrná ve zkoumaném korpusu projevů. Kromě toho, že odzbrojení lze chápat jako jeden z nástrojů dosažení míru, tedy unifikovaného světa žijícího v míru, je možné odzbrojení interpretovat také tak, že jde o odstranění jiného projevu rozdělení světa. A to na oblasti zbraněmi disponujícími a nedisponujícími. Za negativní prvek dvojice církev implicitně považuje oblasti disponující zbraněmi, protože je zastáncem odzbrojení (E_CD_1 (9), M_OSN_1 (7), M_OBSE_5 (3)). Vizí církve je tedy svět odzbrojený, unifikovaný charakteristikou, že nemá zbraně. Do tohoto kontextu zapadá výrok Jana Pavla II., který odzbrojení považuje za jednu z výzev pro „radikálně jiný svět" (JP_CD_14 (6)). Jinak řečeno ne svět rozdělený, ale unifikovaný bez zbraní. Jan Pavel II. dokonce explicitně hovoří o všeobecném a **naprostém odzbrojení** (JP_CD_7 (7)). Za jeho pontifikátu Mons. Lajolo tento požadavek „kompletního a obecného odzbrojení" (L_OSN_1 (4)) opakuje.

Není tedy nijak překvapující, že církev podporuje kroky, které k odzbrojení směřují, a to jak obecně (JP_OSN_2 (8), JP_CD_8 (2), B_CD_4 (13), C_KBSE_1 (13), S_OSN_5 (1), S_OSN_7 (1), E_CD_1 (9), E_OBSE_1 (3)), tak konkrétně, kdy jde o užití min (JP_CD_9 (3), JP_CD_10 (3)) nebo jaderných zbraní. A logicky církev kritizuje obtíže ohledně jednání, která se týkají odzbrojení (B_CD_3 (4)), B_CD_5 (2)), a přetrvávající zbrojení (JP_CD_11 (3), B_CD_3 (4)). Papež Benedikt XVI. považuje zbrojení za jeden z problémů současného světa (B_1 (3)): růst výdajů na zbrojení je jednou nejzávažnějších výzev (B_CD_6 (7)). Papež František rétoriku přitvrzuje, když říká, že „‚zbrojení je jednou z nejtěžších pohrom lidstva'" (F_RE_1 (7)).

Z korpusu projevů je patrné, že kapitolou samou o sobě v záležitosti zbrojení jsou pro církev **jaderné zbraně**. Obecné úsilí církve o odzbrojení a ideálně totální odzbrojení se promítá i do této oblasti. Církev prosazuje jaderné odzbrojení (M_ATOM_1 (3), M_OSN_1 (7), M_OSN_4 (8)), protože je přesvědčena, že „světová bezpečnost se nesmí zakládat na jaderných zbraních" (M_ATOM_2 (11); M_ATOM_3 (14)). Církev hovoří o „jaderné hrozbě"

(L_RE_1 (5)). Za pozornost stojí příměr Mons. Lajolo, který nahlíží „vlastnictví jaderných zbraní jako prvek národní pýchy“ (L_OSN_3 (1)).

Jan Pavel II. je toho názoru, že vše, co se týká jaderných zbraní, by mělo být pod mezinárodní kontrolou (JP_CD_7 (7)). V tomto duchu lze interpretovat, jeho obavu z nebezpečí, že se jaderné zbraně stanou něčím normálním (JP_CD_10 (3)). Toto nebezpečí by měl mezinárodní rámec udržovat pod kontrolou. Lze říci, že Jan Pavel II. existenci jaderných zbraní pod mezinárodní kontrolou připouští.

Naopak jeho nástupce Benedikt XVI. udržování a rozvíjení nukleárních zbraní kritizuje (B_CD_6 (7)). Prosazovaný „režim nešíření jaderných zbraní“ (B_CD_4 (13), F_OSN_3 (19)) jakoby byl předstupněm k vizi, kterou Benedikt XVI. předkládá. Je jí planeta zbavená jaderných zbraní (B_CD_6 (7)). Tento nový trend v otázce jaderného odzbrojení stvrzuje Mons. Mamberti za Benediktova pontifikátu, když cituje papežovu vizi o „‚snížení a definitivním odstranění‘ [jaderných zbraní]“ (M_ATOM_1 (16)) a prezentuje pozici Svatého stolce, která spočívá v „totální eliminaci jaderných zbraní“ (M_ATOM_3 (14)). To, že Benediktův požadavek naprostého jaderného odzbrojení je vážně míněný, dokládá skutečnost, že Mons. Mamberti za Benediktova pontifikátu tuto vizi formuluje do dílčích konkrétních úkolů. Ty ukládá jednak mezinárodnímu společenství: „musí být posílena odpovědná spolupráce mezi všemi členy mezinárodního společenství“ (M_ATOM_1 (16)), důležité jsou „snahy mezinárodního společenství předcházet šíření jaderných zbraní“ (M_ATOM_3 (15)). Druhým vykonavatelem mají být političtí představitelé, kterým je adresována výzva „ukončit produkci jaderných zbraní“ (M_ATOM_3 (14)). Implicitně jako třetího činitele, který klade překážky jadernému odzbrojení, uvádí Mons. Mamberti nestátní aktéry, které „černý trh s jaderným materiálem […] také zahrnuje“ (M_ATOM_1 (15)). Mons. Mamberti v souvislosti s nestátními činiteli vyzývá k „boji proti jadernému terorismu“ (M_ATOM_2 (16)), neboť „možnost jaderného terorismu je velmi konkrétní“ (M_ATOM_3 (13)). Lze říci, že Mons. Mamberti rozpracováním Benediktovy vize totálního jaderného odzbrojením překračuje rámec nastavený papežem (teze 6): jednak vizi formuluje do úkolů pro konkrétní činitele, ovšem nikoli pro církev (teze 3), jednak mezi adresáty řadí i církví spíše opomíjené nestátní aktéry a nově hovoří o jaderném terorismu.

Papež František sdílí Benediktovu vizi „světa bez jaderných zbraní“ (F_OSN_3 (19)). Tuto vizi uvádí do kontrastu se světem s jadernými zbraněmi neotřelým příměrem, kdy ze Spojených národů by se mohly stát „národy spojené strachem a nedůvěrou“ (F_OSN_3 (19)).

V tomto kontextu není nikterak překvapující, že dílčí kroky ve prospěch tohoto cíle církev pozitivně hodnotí, opačný vývoj nahlíží s obavami a implicitně kritizuje (M_ATOM_1 (15), M_ATOM_2 (10)). Chvála a kritika se střídají tak, jak se situace vyvíjí, což poukazuje na to, že církev sleduje aktuální dění ve světě (teze 2). Například íránský jaderný program nahlíží Benedikt XVI. jako „oprávněnou starost“ (B_CD_3 (20)). Jeho nástupce pak může pozitivně hodnotit pokrok v jednání v této záležitosti (F_CD_2 (9), F_CD_3 (23), F_5 (12)). Obdobně Benedikt XVI. pozitivně hodnotí dílčí snahy směřující k ukončení jaderného programu v Severní Koreji (B_CD_4 (13)). Podobně se František může pochvalně vyjádřit o „nedávné dohodě o jaderných otázkách v citlivé oblasti Asie a Blízkého východu“ (F_OSN_3 (20)).

Cestou k řešení dílčích obtíží spojených s naplněním tohoto cíle církev spatřuje v dialogu, v **jednání** (B_2 (4), B_CD_4 (4)). Konkrétním příkladem je neadresná výzva nevzdávat vyjednané úsilí stran sporu o íránský jaderný program (B_CD_5 (6)).

Naprosto neotřelou argumentací, kterou církev odůvodňuje své úsilí o odzbrojení, je **odstranění hladu a chudoby**. Jan Pavel II. propojuje zbrojení a hlad. Říká, že prioritou lidí se má místo hromadění zbraní stát boj proti hladu (JP_FAO_3 (6)). Ve stejném duchu se vyjadřuje kardinál Sodano: „Více se vydává na zbrojení a tím méně zůstává pro hladové“ (S_FAO_3 (6)). Obrazně řečeno: místo toho, aby se dávaly lidem do rukou zbraně, se jim má do rukou dávat chléb. Prostředky uspořené poklesem zbrojení mají být podle církve použity

k boji s hladem (B_CD_2 (18)), konkrétně k produkci potravin (JP_FAO_1 (5), JP_FAO_4 (5)).

Převodníkem mezi odzbrojením a bojem proti hladu mají být podle církve **představitelé států**. S koncem studené války Jan Pavel II. vybízí, aby se úkolu snižovat zbrojení a zintenzivnit boj proti hladu zhostily vlády světa se stejnou energií, kterou investovaly do obrany před někdejšími nepřáteli (JP_FAO_1 (5)), kdy studená války byla charakterizována „nespoutaným závodem ve zbrojení" (JP_CD_1 (10)).

Ačkoli papež Benedikt XVI. linii odzbrojení a odstranění hladu také aplikuje (B_CD_2 (18)), **zobecňuje** ji do otázky **rozvoje a chudoby** (B_CD_5 (2)) (teze 10): zbrojení „pohlcuje obrovské zdroje, které by místo toho mohly být určeny na rozvoj národů, zejména těch nejchudších" (B_CD_6 (7)). Mons. Mamberti za Benediktova pontifikátu souvislost odzbrojení a rozvoje prezentuje obdobně (teze 6), když říká, že obchod se zbraněmi „zpomaluje celkový lidský rozvoj" (M_OSN_3 (10)). Papež František se drží Benediktových intencí, když tvrdí, že zbrojení „„poškozuje chudé způsobem, který nelze tolerovat'" (F_RE_1 (7)).

Lze říci, že touto argumentací církev odzbrojení instrumentalizuje k dosažení svých zájmů (teze 12). Pod rouškou obecných pacifických zájmů, ke kterým má vést odzbrojení, skrývá svůj boj za hladovějící a chudé, tedy za znevýhodněné, za jejichž mluvčího se považuje, protože právě peníze ušetřené ze zbrojení by bylo možné použít na zlepšení situace těchto znevýhodněných.

6.1.2 Demokracie a lidská práva

Církev v ideálu třetí epochy počítá s **demokratickým** uspořádáním, které má navazovat na mír (JP_CD_3 (11)) a je podmínkou pro „svobodnou a prosperující budoucnost" (B_CD_2 (8)). Proto není překvapující, že církev v jednotlivých zemích a oblastech světa obecně pozitivně prezentuje demokratizační kroky (JP_CD_1 (11), JP_CD_2 (4, 6), JP_CD_4 (9), JP_CD_6 (6), JP_CD_9 (2), JP_CD_15 (5), B_2 (4), S_RE_2 (1)), znaky demokracie jako je například konání svobodných voleb (JP_CD_1 (11), JP_CD_2 (3), JP_CD_6 (2), JP_CD_8 (2)), a naopak, že církev varuje před nebezpečím upozaďování demokratických institucí (JP_CD_9 (4)). V demokratickém uspořádání má mít podle církve hlavní slovo obyvatelstvo, občané, tedy člověk. A dobro člověka je pro církev tou nejvyšší metou, jinými slovy lidská dimenze světa je pro církev nejdůležitější. Prosazováním demokratického uspořádání církev dostává humanistickým rysům svých zájmů (teze 4).

Protože demokratizace stojí jaksi mimo sféru působnosti církve, její jedinou možností jsou opět výzvy k demokratickému uspořádání. V tomto ohledu církev paradoxně ani nemůže posloužit svým vlastním příkladem. I proto církev o svém vnitřním uspořádání ve zkoumaném korpusu vůbec nemluví.

Demokratické uspořádání církev spojuje s respektováním **lidských práv a svobod**, protože například v Evropě „[d]emokracii založenou na uznání a závazku respektování lidských práv a základních svobod občanů [...] Svatý stolec považuje za nejpevnější základ naděje pro budoucnost míru a bezpečnosti" (C_KBSE_1 (7)). Důvod starosti církve o dodržování lidských práv a svobod je opět stejný: nejdůležitějším je podle ní člověk. Do tohoto kontextu zapadá i skutečnost, že bdít nad respektováním lidských práv a svobod má podle církve stát (JP_RE_3 (2), JP_FAO_4 (3), B_OSN_1 (4), L_OSN_3 (2)). Pokud selže stát, který má podle církve člověku dopřát požívání jeho práv a svobod, jinými slovy pokud se stát o toto dobro člověka nedokáže postarat, pak je třeba dle církve zajistit dobro člověka z vnější. Církev z tohoto důvodu ospravedlňuje **humanitární intervenci**, protože v jejím centru stojí zájem

o člověka. Humanitární intervenci lze tedy považovat za příklad projevu humanistických rysů, které církev do své mentální mapy promítá (teze 4).

Ve zkoumaném korpusu projevů užívá pojem humanitární intervence poprvé Jan Pavel II. s tím, že tento termín „říká mnoho o povážlivém stavu člověka a společností“ (JP_CD_4 (13)). Co je jeho obsahem, ovšem neuvádí. V projevech jeho obou nástupců se tento pojem neobjevuje. Humanitární intervencí se nezabývá ani jeden ze státních sekretářů. Je příznačné, že jejími vlajkonoši jsou sekretáři pro vztahy se státy: sekretáři pro vztahy se státy se zabývají humanitární intervencí, s níž církev souhlasí, pokud daný stát není schopen zajistit dobro lidí. Humanitární intervence spadá tedy do otázek týkajících se státu a tudíž do kompetence sekretářů pro vztahy se státy. Tematizací humanitární intervence se sekretáři pro vztahy se státy pohybují v oblasti jim vlastní (teze 6).

K humanitární intervenci se vrací jak Mons. Lajolo na sklonku pontifikátu Jana Pavla II., tak Mons. Mamberti. Mons. Lajolo vyjadřuje explicitně souhlasný postoj Svatého stolce k aplikaci humanitární intervence (L_OSN_1 (9)). Mons. Mamberti uvádí, co má církev humanitární intervencí na mysli. Jde o „celý komplex opatření, která jsou k dispozici – diplomatické, ekonomické, veřejného mínění, stejně jako mechanismy předkládané Chartou OSN – s vizí efektivního řešení“ (M_OSN_5 (13)), přičemž vojenský zásah je „poslední možností“ (M_OSN_3 (5)). To je logický dovětek v kontextu úsilí církve o svět žijící v míru. Mons. Mamberti pro aplikaci humanitární intervence stanovuje dvě podmínky: jednotnost mezinárodního společenství tváří v tvář krizi a respektování mezinárodního práva (M_OSN_3 (5)). Konkrétně si církev dokáže představit humanitární intervenci zaprvé v souvislosti s porušováním lidských práv: „Každá vláda musí jasně pochopit: pošlapávání lidských práv nemůže být odsunuto z pozornosti mezinárodního společenství pod záminkou nezasahování do vnitřních záležitostí státu“ (L_OSN_3 (4)). Mons. Mamberti se vyjadřuje zcela explicitně: je zde „odpovědnost mezinárodního společenství intervenovat v situacích, kdy vlády nejsou schopné samy […] chránit vlastní obyvatelstvo před vážným porušováním lidských práv“ (M_OSN_3 (4)), „což nikdy nesmí být interpretováno jako nechtěné vnucování a omezování suverenity [státu]“ (B_OSN_1 (4)). Zadruhé jde o případ „intervence zaměřené na odzbrojení agresora“ (L_OSN_1 (9)). S humanitární intervencí tak, jak ji definuje církev, počítá Jan Pavel II. i v případě přírodních katastrof (JP_CD_11 (4)).

6.1.3 Jednota v rozmanitosti

Další charakteristikou ideálu třetí epochy je podle církve **jednota v rozmanitosti**. Tou církev rozumí existenci různorodosti národů, které ale žijí v jednotě, ve shodě. Jan Pavel II. mluví o „plodném setkání národů a kultur“ (JP_22 (3)).

V souladu s touto představou církev podporuje **právo národů na sebeurčení**, tedy na vytvoření vlastního státu, protože je to jeden ze základních principů demokracie a vytvoření vlastního státu je zpravidla řešením neschopnosti žít ve společném státu s jiným(i) národem(y), což je obvykle spojeno s napětím či konflikty. Z tohoto titulu se církev pozitivně vyjadřuje například k pokojnému rozdělení Československa (JP_CD_4 (8)), osamostatnění pobaltských zemí (JP_CD_3 (7)), souhlasí se vznikem Eritrey (JP_CD_3 (5)), Jižního Súdánu (M_OSN_3 (1), B_CD_8 (2), B_13 (10)) nebo Kosova (B_CD_3 (22), B_CD_4 (7), B_CD_5 (10)). Ale například pozitivní hodnocení upokojení napětí ohledně separatistických tendencí stran Baskicka lze implicitně považovat za nesouhlas s baskickou snahou o odtržení od Španělska (JP_CD_10 (2)). Klíč, kdy církev s realizací práva národů na sebeurčení souhlasí a kdy nesouhlasí, nelze ve zkoumaném korpusu projevů vysledovat. Nicméně z kvantitativního hlediska se zdá, že stran církve převažuje spíše podpora práva národů na sebeurčení.

Naopak umělé **rozdělení jednoho národa** do dvou či více státních celků církev považuje za negativní, protože národ je základní stavební jednotkou strukturovaného soužití lidí, jinými slovy kolektivní rovinou lidské dimenze světa. Národ je pro církev důležitější jednotkou než stát. Není tedy nijak překvapující, že církev například pozitivně hodnotí sjednocení Německa (JP_CD_2 (3)), podporuje úsilí o sblížení Korejí (JP_CD_9 (2), F_CD_2 (12), F_CD_3 (20)) a Číny a Tchaj-wanu (JP_CD_10 (2)).

Ze zkoumaného korpusu projevu vyplývá, že církev je přesvědčena o možnosti soužití různých národů, o reálnosti jednoty v rozmanitosti. K jejímu naplnění je podle církve potřebné hledat **společná nikoli partikulární** řešení. Unifikaci světa napomáhají společné postupy, nikoli jednostranné. Jednostranná řešení jsou oním prvkem dvojice, který stojí v cestě unifikaci světa. Není tedy nijak překvapující, že je třeba je vymýtit: je potřeba překonat „dominanci národních zájmů" (L_OSN_3 (2)), je třeba „čelit jednostranné expanzi [...] snah" (M_OBSE_2 (8)).

Za realizaci jednoty v rozmanitosti na dílčí regionální úrovni lze považovat **regionální integrační uskupení**, na celosvětové úrovni pak **multilateralismus**. Protože obojí přispívá ke sjednocování regionu, potažmo světa (teze 8), není nikterak překvapující, že církev regionální integrační tendence i multilateralismus podporuje a slovy papeže Benedikta XVI. „si přeje utvářet plodný dialog s mezinárodními a regionálními organizacemi" (B_CD_8 (1)). Církev tedy pozitivně prezentuje „struktury spolupráce schopné harmonizovat nezbytné důvody mezi suverénními státy, jak na úrovni regionální, tak na úrovni mezinárodní" (JP_CD_3 (3)).

Pokud jde o integrační tendence, je zvláštní, že církev rozsáhleji pojednává regionální integrační uskupení pouze v Evropě a Africe. V **Evropě** církev pozitivně prezentuje sjednocující se Evropu, a to jednak cestou Evropské unie (JP_CD_3 (5), JP_CD_5 (6), JP_EU_1 (1), JP_CD_11 (6), JP_CD_14 (2), B_CD_6 (9)), tak prostřednictvím Rady Evropy (JP_RE_1 (1), B_CD_7 (11), B_CD_8 (6), B_CD_9 (10), F_RE_1 (6), S_RE_1 (3)), kterou Jan Pavel II. definuje jako „centrum jednoty všech národů [evropského] kontinentu" (JP_RE_2 (2)). To, že i Radu Evropy chápe církev v unifikačních intencích evropského kontinentu, dokládá přání kardinála Sodano, aby se Rada Evropy stala „opravdu panevropskou organizací" (S_RE_2 (1)). Kardinál Bertone chápe Radu Evropy jako „první evropskou instituci, o kterou se zajímaly všechny země [evropského] kontinentu" (E_RE_1 (5)). V jeho pojetí figuruje Rada Evropy jako uskupení umožňující plnou unifikaci Evropy z hlediska času dříve než například Evropská unie, protože se o členství v ní zajímaly všechny evropské země. Papež Benedikt XVI. vyslovuje na adresu Rady Evropy slova povzbuzení v její „službě ve prospěch obecného dobra Evropy" (B_RE_1 (6)).

V Africe církev pozitivně hodnotí obecné „posílení kontinentálních a regionálních institucí (B_CD_3 (14)). Konkrétně pak vznik a působení Africké unie (JP_CD_14 (4), JP_CD_15 (5), JP_CD_17 (7)). Papež Benedikt XVI. vyzdvihuje její roli v otázce Dárfúru (B_CD_3 (10), B_CD_3 (14)). Mons. Mamberti ji pozitivně prezentuje v řešení „řady urgentních situací" (M_OSN_4 (9)). Jan Pavel II. oceňuje vznik ekonomicky zaměřeného Svazu arabského Maghrebu (JP_CD_1 (11)). Mons. Lajolo s pozitivní nálepkou zakresluje do mentální mapy Organizaci africké jednoty (L_OSN_1 (5)).

Konkrétní regionální integrační uskupení na ostatních kontinentech jsou tematizována jen jednorázově. V blízkovýchodní oblasti v souvislosti s krizí v Sýrii Mons. Mamberti zmiňuje Arabskou ligu: „Všechny zainteresované instance by měly usnadnit [její] poslání" (M_OSN_4 (16)). Ohledně Asie se Jan Pavel II. omezuje na obecné pozitivní hodnocení role regionálních organizací, „které jsou ku prospěchu spolupráce a přátelství mezi civilizacemi a národy často velmi odlišnými" (JP_CD_3 (10)). V Latinské Americe k naplnění vize unifikace přispívá ekonomicky zaměřený Mercosur (JP_CD_5 (4)). Je to opět pouze Jan Pavel II., kdo zmiňuje regionální integrační uskupení v Severní Americe. Jde o Severoamerickou dohodu o volném obchodu NAFTA mezi USA, Kanadou a Mexikem (JP_CD_5 (4)).

Tematizace evropských integračních uskupení zapadá do charakteristik třetí epochy. Evropa jakožto oblast žijící ve třetí epoše je nejblíže ideálu třetí epochy, který je zaměřen na unifikaci světa. Evropa je integračními snahami příkladem pro ostatní oblasti, které nežijí ve třetí epoše, aby ji v tomto úsilí následovaly. Paradoxní je, že integrační úsilí se jeví jako obecná charakteristika pro oblasti žijící ve druhé epoše. Konkrétní tematizace asijských, latinskoamerických a blízkovýchodních regionálních uskupení je přitom v korpusu projevů naprosto ojedinělá. Opačný paradox nastává v případě Afriky, která žije v první epoše. Mezi její obecné charakteristiky církev integrační úsilí nepočítá, ale konkrétní regionální uskupení ve srovnání s oblastmi druhé epochy tematizuje rozhodně více. Jako kdyby církev na příkladu Afriky chtěla ukázat, že cesta z první do třetí epochy je možná, ač bude dlouhá, že existují již náznaky směřování k třetí epoše.

Vybočování z linie svých předchůdců potvrzuje papež František též v této otázce (teze 10): až na Evropskou unii a Radu Evropy se o jiných regionálních integračních uskupeních vůbec nezmiňuje. Tuto skutečnost by bylo možné interpretovat jako protiřečící Františkově nižší míře eurocentrismu, když z regionálních integračních uskupení tematizuje pouze ta evropská.

Ze zkoumaného korpusu projevů je patrné, že **multilateralismu** je církev obecně nakloněna (JP_CD_3 (5), B_NGO_1 (4), B_CD_5 (3), B_IFAD_1 (3), B_CD_6 (3, 7), F_CD_2 (8), F_CD_3 (25), F_FAO_2 (4), F_EU_2 (2), F_OSN_3 (9), P_OSN_3 (14), L_OBSE_1 (3), M_OBSE_1 (1), M_ATOM_1 (19)). Je přesvědčena, že je třeba „vytvářet společný koncensus prostřednictvím společného úsilí a snahy“ (M_ATOM_2 (5)).

Jan Pavel II. tvrdí, že „mezinárodní spolupráce může a musí vést k dobrovolnému omezení jednostranných výhod“ (JP_OSN_5 (3)). Benedikt XVI. vyzývá, „aby se opustily lokální zájmy a mocenské logiky“ (B_FAO_1 (5)). Podobně se vyjadřuje jeho nástupce: představitelé států mají „dát stranou dílčí zájmy a ideologie a upřímně se snažit sloužit obecnému dobru“ (F_OSN_3 (32)). Kardinál Sodano proto v této souvislosti kritizuje „politiky realizované exkluzivně k ochraně zájmů [určitých] stran nebo […] různé formy protekcionismu vyhrazené určitým oblastem“ (S_FAO_2 (4)). Těmito výroky jednotliví mluvčí naplňují církví preferovanou potřebu společných řešení, nikoli partikulárních.

Je zajímavé, že papež Benedikt XVI. si všímá zdánlivých společných řešení, která jsou ve skutečnosti řešeními menšiny vnucenými většině. Lze říci, že jde o novum, na které v rámci multilateralismu poukazuje (teze 10). Užívá termínu „paradox multilaterálního koncensu“ (B_OSN_12), kdy multilaterální koncensus je „v krizi kvůli tomu, že je podřízen rozhodnutím mála“ (B_OSN_1 (2)). Do tohoto kontextu zapadají slova sekretáře pro vztahy se státy za Benediktova pontifikátu Mons. Mamberti o ekonomických rozhodováních, která probíhají „v rámci úzkých skupin států […] nezahrnujících nejchudší nebo méně lidnaté státy, […] [žádoucí je ovšem] podíl všech států na formulování a aplikaci velkých společných ekonomických rozhodování“ (M_OSN_5 (4)).

V souladu s tím, že církev podporuje multilateralismus, není překvapující, že je nakloněna **mezinárodním organizacím** (JP_CD_9 (5), B_FAO_3 (3), M_FAO_1 (4)), které se snaží hledat právě společná, nikoli partikulární řešení: „mají zásadní roli v podpoře nového smyslu pro mezinárodní spolupráci“ (JP_FAO_3 (5)). Mezinárodní organizace zapadají do vize církve o jednotě v rozmanitosti: spíše než formování superstátů, nechť jsou státy, které zastupují v mezinárodněpolitické dimenzi národy, zachovány a ať spolupracují v rámci mezinárodních organizací. Navíc podpora mezinárodních organizací stran církve není překvapivá, když její vlastní struktura a působení má s mezinárodními organizacemi, ale spíše nevládního charakteru, mnoho společného a někteří autoři ji za mezinárodní nevládní organizaci považují (Druláková a Drulák, 2011).

Zajímavá je role mezinárodních organizací, kterou jim církev vtiskuje: mají **upomínat** mezinárodní společenství na prosazování obecného dobra. Explicitně to vyjadřuje Jan

Pavel II. vůči ILO, které má upomínat mezinárodní společenství na to, „že se má lépe chovat, aby všichni byli protagonisty a měli prospěch z rozvoje“ (JP_ILO_1 (6)).

Při realizací výzkumu, jehož výsledkem je tato dizertační práce, byla prvotní snaha rozlišovat mezinárodní organizace náboženské a nenáboženské. Na základě zkoumaného korpusu projevů církev ovšem kromě katolicky inspirovaných nevládních organizací do mentální mapy zakresluje pouze **nenáboženské** organizace. Čili na jednu stranu v tomto ohledu se realizuje upozaďování náboženského charakteru církve (teze 1), na druhou stranu skutečnost, že církev z náboženských organizací tematizuje pouze nevládní organizace odkazující se na katolicismus, stojí v protikladu s tím, že církev skrývá své specifické zájmy za zájmy širší (teze 11).

Mezi nenáboženskými organizacemi věnuje církev jednoznačně největší pozornost **OSN**. Vymezuje ho univerzálně, týká se celého světa, zastává cíle, které odpovídají obecnému dobru světa (F_OSN_3 (1)): „Prostřednictvím Spojených národů státy daly život univerzálním cílům, které, pokud nejsou totožné s celkovým obecným dobrem lidské rodiny, bezpochyby představují základní část tohoto dobra“ (B_OSN_1 (2)), OSN je „svěřena odpovědnost za podporu míru a dobré vůle na celém světě“ (B_OSN_1 (13)), činností OSN „mohou problémy a konflikty týkající se světového společenství být předmětem společné úpravy“ (B_OSN_1 (2)), činnosti OSN jsou „velmi důležité, aby se vyšlo vstříc nadějím a očekáváním národů, které tvoří lidskou rodinu“ (F_OSN_2 (2)), má „pomáhat ‚rodině národů‘“ (M_OSN_3 (11)), jde o „univerzální nástroj pro spolupráci a trvalý mír“ (M_OSN_4 (23)). Jinými slovy je OSN podle církve jakousi předchutí unifikovaného světa, k unifikaci světa přispívá (teze 5). V souladu s touto představou církev přejímá označení OSN jako „rodiny národů“ (B_OSN_1 (1), B_OSN_2 (3)). Papež František jde ještě dál a explicitně OSN označuje za „organizaci sjednocené lidské rodiny, která žije v harmonii“ (F_OSN_2 (4)).

Ve zkoumaném korpusu projevů se vyskytují definice OSN jak pozitivně formulované, tak problémově formulované, tedy takové, kdy OSN církev staví do role subjektu, který má řešit určité problémy. Mezi pozitivní definice patří následující: OSN je „nepostradatelný prostředek k prosazování univerzálního obecného dobra“ (JP_OSN_1), je místem, „kde se podporuje růst vzájemného porozumění a spolupráce mezi národy“ (B_OSN_2 (3)), jde o „‚laboratoř‘, kde se tříbily určité aspekty mezinárodního práva, stejně tak jako o tribunu neustálého multilaterálního dialogu“ (S_OSN_4 (1)), „neodmyslitelný nástroj dialogu a solidarity mezi národy“ (S_OSN_4 (2)), je to „nevyhnutelný prostředek pro budování autentické rodiny národů“ (P_OSN_3 (2)). Výjimečné mezi těmito pozitivními definicemi je pojetí kardinála Sodana, který o OSN říká, že je to „spíše výsledek politické vůle jednotlivých členských států“ (S_OSN_7 (1)). Kardinál Sodano jako by chtěl zdůraznit, co je alfou a omegou existence a potažmo i fungování OSN. Naopak kardinál Parolin definici kardinála Sodano obrací, když OSN definuje jako „mezinárodní právní strukturu závaznou pro všechny státy“ (P_OSN_2 (4)). Východiskem pojetí OSN kardinála Sodana jsou státy, které si vytvářejí OSN. Kardinál Parolin bere OSN jako prostě existující instituci. Ta formuluje principy, které státy mají přijmout za své.

Příkladem problémově formulované definice vyskytující se v korpusu projevů je označení OSN za „‚fórum‘, vysokou tribunu, ze které se hodnotí, v pravdě a spravedlnosti, všechny problémy lidí“ (JP_OSN_6), za „důležitý nástroj […] k řešení mezinárodních problémů“ (M_OSN_3 (2)), za „centrum, kde se připravovaly a schvalovaly rezoluce, aby se zabránilo konfliktům nebo se vyřešily, […] nebo se znovu obnovilo respektování lidských práv a solidarity“ (S_OSN_4 (1)).

Z toho, že církev považuje OSN za přínosné pro unifikaci světa, vyplývá zaprvé **náklonnost**, uznání, podpora stran církve (B_OSN_2 (2), S_OSN_4 (1), S_OSN_7 (4), P_OSN_3 (2), L_OSN_1 (10)): Svatý stolec byl „od začátku přesvědčeným podporovatelem ideálů a cílů Organizace spojených národů“ (JP_OSN_3), „Svatý stolec je nadále zastáncem Spojených

národů“ (L_OSN_3 (2)), OSN má plnou podporu církve v záležitostech „spravedlnosti, budování míru a zajišťování respektu důstojnosti a práv člověka“ (JP_OSN_4 (2)), „Svatý stolec znovu ujišťuje o celé své podpoře cílů [OSN]“ (S_OSN_7 (4)).

Druhým projevem je **pozitivní hodnocení** působení OSN (F_CD_3 (24), S_OSN_7 (0)). Konkrétně z korpusu projevů vyplývá pozitivní hodnocení jeho úsilí o prosazování **míru** obecně (JP_CD_1 (11), JP_CD_6 (9), B_CD_2 (16), S_OSN_7 (2), M_OSN_4 (28)), i konkrétně v jednotlivých oblastech sužovaných napětím a konflikty (JP_ CD_1 (14), JP_CD_2 (5), JP_CD_3 (5), JP_CD_4 (10), JP_CD_5 (3, 6), JP_CD_13 (3), B_CD_3 (10), B_CD_4 (6), M_OSN_1 (12), M_OSN_4 (7, 9), M_OSN_5 (18)). Dále církev oceňuje podporu lidských práv (B_CD_3 (8), B_CD_4 (10)) a snaho OSN o dosažení uspokojivé **životní úrovně** (JP_FAO_6 (1), M_OSN_4 (28)). Za cestu k jejímu dosažení považuje církev mezinárodní solidaritu. Logicky tedy pozitivně hodnotí OSN jako nástroj pro její posílení (JP_OSN_5 (1, 3)). S papežem Benediktem XVI., který zakresluje do mentální mapy církve otázky týkající se **životního prostředí**, se i tato tematika dostává mezi církví oceňovaná pole působnosti OSN (B_CD_6 (3), B_CD_8 (11)). Tentýž pontifik přichází ještě s jedním novem, a to **religiózním** aspektem (teze 10): oceňuje, že OSN „zajistilo, aby veřejná debata nabízela prostor názorů inspirovaných náboženskou představou“ (B_OSN_1 (11)). Mír, uspokojivou životní úroveň a religiozitu řadí církev mezi znaky ideálu třetí epochy. Proto není nikterak překvapující, že v těchto ohledech církev OSN podporuje.

Zatřetí církev vkládá do OSN své naděje, i pokud jde o jeho **budoucí** roli: „církev se ke Spojeným národům dívá s důvěrou a podporou a velkou nadějí, že budou hrát stále efektivnější roli v rozvoji civilizace míru a respektu k lidským právům kdekoli na zemi“ (JP_OSN_1 (2)), církev „vkládá v Organizaci spojených národů naději“ (JP_OSN_2 (2); JP_OSN_4 (5)). Papež Benedikt XVI. do vize OSN promítá unifikační cíle církve, když vyjadřuje přání, aby OSN „mohlo stále více sloužit jako znamení jednoty mezi státy a jako nástroj služby pro celou lidskou rodinu“ (B_OSN_1 (12)). Podle kardinála Sodano má OSN být „zcela reprezentantem mezinárodního společenství“ (S_OSN_5 (4)). Obdobně o budoucím OSN hovoří Mons. Mamberti: má být takovou „organizací, na kterou budou všechny národy světa právem hrdé“ (M_OSN_1 (23)).

Přes všechna pozitiva, která církev na OSN oceňuje, s ním není zcela spokojena. Implicitní **kritika** prosvítá z vizí církve ohledně OSN. Jednou stránkou je **efektivita** jeho působení: OSN se má stát „efektivnějším nástrojem rozvoje, solidarity a míru ve světě“ (JP_FAO_6 (5)). Další oblastí je představa církve o rezervách OSN v otázce **lidských práv** (L_OSN_2 (26, 27)): silné OSN „by zajistilo uznání existence lidských práv“ (JP_FAO_6 (5)). Zatřetí kardinál Sodano deklaruje, že OSN „musí vždy vyvíjet své schopnosti **preventivní diplomacie**“ (S_OSN_5 (1)), než aby pak muselo řešit znovuobnovení míru. Začtvrté církev po OSN žádá posílení jeho **morální** autority na úkor byrokracie: spíše než administrativní institucí má být „morálním centrem, ve kterém se všechny národy světa cítí jako doma“ (JP_OSN_3 (14)),[155] má se „pro mezinárodní společenství stát stále respektovanější morální autoritou“ (JP_OSN_6 (2)). Papež Benedikt XVI., který do tematizace OSN vnáší religiózní aspekt, se nezdráhá vyjádřit očekávání vyšší akcentace **náboženství** stran OSN, protože „investice” tímto směrem se OSN v pozitivním slova smyslu vrátí: OSN má podporovat mezináboženský dialog, pak totiž může „počítat s výsledky dialogu mezi náboženstvími a profitovat z ochoty věřících dát k dispozici své zkušenosti pro obecné dobro“ (B_OSN_1 (10)) a dále má OSN podle něj „zajistit, aby veřejná debata nabízela prostor pro názory inspirované náboženskou představou“ (B_OSN_1 (11)). Je zajímavé, že papež František do kontextu OSN vnáší Benediktův paradox **multilaterálního koncensu**, když s požadavkem reformy OSN spojuje vizi, aby „všechny země, bez výjimky, měly skutečnou a rovnou účast a vliv na rozhodování“ (F_OSN_3 (5)). Téhož si všímá Mons. Mamberti. OSN je podle něj „místem vykonávání vztahů síly, často bohužel ve prospěch partikulárních strategických zájmů“

[155] Tato slova svého předchůdce cituje papež Benedikt XVI. v projevu B_OSN_1 (1), cituje je i kardinál Sodano (S_OSN_4 (3)) a Mons. Lajolo (L_OSN_1 (9)).

(M_OSN_4 (10)). Kardinál Sodano předkládá oproti této skutečnosti představu OSN, které bude „pozorné ke skutečným požadavkům našich národů než k mocenským rovnováhám“ (S_OSN_7 (1)). V této souvislosti požaduje **rovnost** členů OSN: „každý členský stát se má cítit přijatý a uznaný pro to, čím je“ (S_OSN_4 (3)), OSN má „garantovat rovnost mezi všemi svými členy“ (S_OSN_5 (4)) a nemá se jevit „jako [organizace] […], jíž někteří dominují“ (S_OSN_5 (4)). Církev OSN též připisuje uskutečňování vize jednoty v **rozmanitosti**: OSN má „podporovat respektování různosti“ (S_OSN_4 (5)), ale zároveň má být jednotná, což vyplývá z implicitní kritiky, že OSN je „bez síly jednoty“ (M_OSN_4 (10)).

Tuto implicitní kritiku OSN lze do určité míry považovat za instrumentalizaci (teze 3): církev do vize působení OSN promítá své zájmy, OSN má působit tak, aby to bylo v souladu (také) se zájmy církve.

K explicitní kritice OSN se odvažuje kardinál Sodano, když poukazuje na malé pokroky ohledně „snížení dluhu nebo úrovně veřejné rozvojové pomoci“ (S_OSN_5 (2)). Podobného charakteru je odkaz kardinála Parolina na Františkův apel vůči OSN, aby činilo kroky ve prospěch Iráku (P_OSN_3 (4)). Mons. Mamberti poukazuje na omezený úspěch OSN v otázce konfliktů (M_OSN_5 (9)). Skutečnost, že otevřená kritika OSN pochází z úst státních sekretářů a sekretáře pro vztahy se státy, jednoznačně protiřečí tomu, že papežova linie je určující pro jeho podřízené (teze 6).

Je zajímavé, že církev poukazuje na **obdobné** rysy své a rysy OSN: obě instituce mají mnoho společného, čímž si jsou blízké, afinita církve vůči OSN je příznačná. Zřejmě i proto si církev implicitní kritikou OSN do jeho působení dovoluje promítat své zájmy. Ve smyslu fyzické dimenze prostoru papež Benedikt XVI. předkládá neotřelé srovnání církve a OSN. Ohledně sídla OSN říká, že „v malém prostoru uprostřed zaneprázdněného města New Yorku je umístěna organizace s posláním širokým jako je svět: podporovat mír a spravedlnost […], [nabízí se zde analogie] velikosti mezi Městským státem Vatikán a světem, ve kterém církev vykonává své univerzální poslání a svůj apoštolát“ (B_OSN_2 (1)).

Explicitní podobnost mezi církví a OSN vyjadřuje Mons. Lajolo: pro církev i OSN platí, že „žádný národ na zemi v nich není cizí“. Pokud jde o poslání církve a OSN, „jak Svatý stolec, tak Spojené národy mají obě univerzální poslání“ (L_OSN_1 (1)). To spočívá ve „společné starosti o lidskou rodinu“ (JP_OSN_3 (1)). Slovy Benedikta XVI. jsou argumenty OSN těmi, „které katolická církev sleduje pozorně a se zájmem“ (B_OSN_1 (2)). Mons. Lajolo z pohledu církve ne zcela přesně deklaruje, že církev i OSN mají „jako nejvyšší cíl mír“ (L_OSN_1 (1)).

Jan Pavel II. upozorňuje na podobné **iniciativy**. Příkladem je rok 1994 vyhlášený církví jako Rok rodiny, který zároveň OSN určila za Mezinárodní rok rodiny (JP_8 (3), JP_9 (7)). Je paradoxní, že tentýž papež v jiném svém projevu mluví o roku rodiny jen jako o iniciativě OSN. To, že církev také Rok rodiny vyhlásila, nezmiňuje (JP_CD_5 (9)). Jako by náhle na obdobnost církevních iniciativ a iniciativ OSN nechtěl poukazovat. Implicitní přihlášení se k iniciativě OSN, která spočívala ve vyhlášení roku 2001 za Mezinárodní rok dialogu mezi civilizacemi (JP_CD_13 (6)), je jiným případem kompatibility úsilí OSN a církve.

Navzdory této podobnosti či rovnosti, je zajímavé, že ze slov papeže Benedikta XVI. vyplývá určitá **nadřazenost** církve vůči OSN: OSN „zůstává privilegovaným místem, do kterého se církev snaží vnést svou vlastní zkušenost s ‚lidstvím‘, vyvinutou po staletí mezi národy jakékoli rasy a kultury, a dát ji k dispozici všem členům mezinárodního společenství“ (B_OSN_1 (13)).

Z dalších nenáboženských mezinárodních organizací církev do své mentální mapy zakresluje ty, které spadají pod OSN. Zaprvé jde o **FAO**, kterou papež František označuje za „důležitou organizaci Spojených národů“ (F_FAO_2 (5)). V souladu s vizí Jana Pavla II., že FAO přispěje k vědomí, že „lidstvo je jednou rodinou“ (JP_FAO_7 (3)), čímž jinými slovy posiluje unifikaci světa, není nijak překvapivé, že církev FAO **podporuje** (JP_FAO_1 (4), JP_FAO_3

(6), B_FAO_3 (1), F_FAO_1 (4), F_FAO_3 (4), S_FAO_1 (0), S_FAO_2 (7), S_FAO_3 (5)) a **pozitivně prezentuje** (JP_FAO_2 (3), JP_FAO_5, JP_FAO_6 (1), B_FAO_2 (1)). Je zajímavé, že kardinál Sodano pozitivně hodnotí úsilí FAO „ve prospěch mezinárodního společenství" (S_FAO_3 (6)), nikoli například ve prospěch lidstva. Do popředí se tak dostává spíše byrokratický charakter funkce státního sekretáře: FAO jakožto mezinárodní organizace má co do činění předně s mezinárodním společenstvím (teze 6). Jako by byl překvapivě kladen důraz spíše na dimenzi mezinárodněpolitickou než lidskou (teze 4). Naopak Mons. Mamberti lidskou dimenzi zdůrazňuje: FAO vykonává „službu pro celé lidstvo" (M_FAO_1 (1)). Kromě tohoto velkého cíle církev poukazuje na dílčí cíle, které církev a FAO spojují. Jan Pavel II. hovoří o mnoha společných bodech v cílech FAO a v „doktríně církve o sociálním rozvoji" (JP_FAO_1 (1)). Konkrétně jde například o podporu **lidské důstojnosti** (JP_FAO_2 (1)). Dále FAO přispívá ke světovému **míru** (JP_FAO_7 (1)). Ve spojitosti s uspokojivou **životní úrovní** všech lidí, v čemž církev spatřuje jeden z ideálů třetí epochy, církev FAO připisuje vůdčí roli v úsilí o budování světa, ve kterém lidem nebude upíráno uspokojení základních potřeb (JP_FAO_6 (4)), jde o „práci ve službě velkého ideálu: osvobodit lidstvo **od hladu**" (B_FAO_1 (1)). Za pozornost stojí, že papež Benedikt XVI. tuto oblast působení společnou pro církev i FAO christianizuje, když říká, že FAO má motto: „fiat panis"[156], které je také jádrem evangelia (B_FAO_2 (3)).

Stran Mezinárodního fondu pro zemědělský rozvoj (**IFAD**) papež Benedikt XVI. deklaruje, že církev „plně sdílí [...] úsilí [IFAD] překonat chudobu a hlad a pomáhat nejchudším populacím světa" (B_IFAD_1 (1)). Obdobně nahlíží církev na **ILO**, kterou pozitivně prezentuje (JP_ILO_1 (1)). Jan Pavel II. opět poukazuje na „shodu zájmů [ILO] se sociální doktrínou církve" (JP_ILO_1 (2)). Církev podporuje a pozitivně prezentuje iniciativy **UNESCO** (P_UNESCO_1 (30)). Kardinál Parolin poukazuje na to, že církev a UNESCO mají společné výchovné poslání (P_UNESCO_1 (32)). Rovněž Světovou organizaci cestovního ruchu (**UNWTO**) církev pozitivně prezentuje (JP_TUR_1 (1)).

Do mentální mapy zakresluje církev **KBSE, respektive OBSE**. Jan Pavel II. ji definuje jako „přirozený výraz uskutečňování širokého společenství národů, otevřených vůči jiným kontinentům, zvláště středomořským zemím" (JP_KBSE_1 (2)). Z této definice vyplývá důležitost lidské dimenze. Naopak na základě pojetí OBSE jako „politického fóra" (M_OBSE_1 (3)) stran Mons. Mamberti lze mluvit o upozadění této dimenze před mezinárodněpolitickou. Odlišný charakter definic naplňuje tvrzení o charizmatičnosti papežů a byrokratičnosti v tomto případě sekretáře pro vztahy se státy (teze 6).

Není překvapující, že církev je působení KBSE/OBSE nakloněna (C_KBSE_1 (13), S_KBSE_1 (2), S_OBSE_2 (3), E_OBSE_1 (4, 6), L_OBSE_1 (7), L_OBSE_2 (1)) a pozitivně ji hodnotí (JP_KBSE_1 (2), L_OBSE_1 (6), L_OBSE_2 (1), M_OBSE_2 (4), M_OBSE_5 (3)). V souladu s přesvědčením církve, že válka do Evropy nepatří, církev poukazuje na roli KBSE/OBSE zvláště v souvislosti se záležitostmi, které ohrožují evropskou bezpečnost, konkrétně nepokoje na Balkánském poloostrově (JP_CD_4 (4), JP_KBSE_1 (4)). Kardinál Sodano v tomto duchu ujišťuje, že „Svatý stolec bude rád souhlasit s praktickými závěry" pro větší bezpečnost Evropy (S_OBSE_2 (3)). Mons. Mamberti prostor, o který má OBSE pečovat, rozšiřuje na euroatlantický: nejvyšším cílem OBSE je „mír a stabilita v euroatlantické zóně" (M_OBSE_1 (1)). Jinými slovy válka do oblastí náležejících do třetí epochy nepatří. Do budoucí role KBSE/OBSE církev promítá své chápání míru, který nemá být jen klidem zbraní. KBSE/OBSE se nemá spokojit jen s udržováním míru, ale má usilovat o to, aby národy, které sdružuje „sdílely humanistické a morální hodnoty" (JP_KBSE_1 (5)).

Výjimečnými mezi pozitivním hodnocením KBSE/OBSE jsou slova Mons. Mamberti o „menší důvěře mezi členskými státy" (M_OBSE_4 (1)). Ta jako by potenciálně a v konečném důsledku představovala jednu z hrozeb oddalování vize unifikace světa.

[156] Česky „budiž chléb".

U KBSE kardinál Casaroli jako jediný mluvčí upozorňuje na potřebu otevřenosti této mezinárodní organizace vůči spolupráci se zbytkem světa (C_KBSE_1 (13)). Obdobné poselství implicitně vyplývá z tvrzení Mons. Mamberti, které se týká otázky nešíření zbraní hromadného ničení: „OBSE může být originálním a cenným přínosem pro mezinárodní společenství, ale nikdy by neměla ztratit ze zřetele skutečnost, že její možnosti jsou v této oblasti omezené“ (M_OBSE_5 (3)). Jinými slovy úsilí samotné KBSE/OBSE je sice chvályhodné, ale církev je přesvědčena, že je potřeba spolupracovat i s ostatními aktéry, aby bylo možné prosadit vytyčené cíle ideálně po celém světě. V intencích zájmů církve by to znamenalo přiblížení se unifikaci světa.

Další mezinárodní organizací, která figuruje v mentální mapě církve, je **Mezinárodní agentura pro atomovou energii (IAEA)**. Podobně jako u předchozích organizací je církev jejímu působení nakloněna (M_ATOM_1 (2), M_ATOM_2 (12), M_ATOM_3 (4)) a pozitivně ho hodnotí (M_ATOM_3 (7)). Agenturu církev dokonce prezentuje jako „příklad [toho], jak je možné, aby otázky a konflikty týkající se světového společenství byly předmětem společného uspořádání“ (M_ATOM_2 (12)). Jinak řečeno církev chápe Mezinárodní agenturu pro atomovou energii jako vzor pro společný unifikovaný postup ve věcech týkajících se celého světa.

Za zmínku stojí ten postřeh, že v mentální mapě církve figurují pouze ty mezinárodní organizace, na jejichž půdě mluvčí vystupují. Jiné ne. Jednoznačným příkladem je UNESCO, ke kterému mluví pouze kardinál Parolin (P_UNESCO_1), nebo Mezinárodní agentura pro atomovou energii, jíž adresuje svá slova pouze Mons. Mamberti (M_ATOM_1, M_ATOM_2, M_ATOM_3). Až na OSN církev působení jednotlivých organizací tematizuje pouze, když na jejich půdě mluví. Tedy pouze OSN je zmiňováno i v jiných projevech než těch, které církevní představitelé přednášejí na jeho půdě.

Skutečnost, že církev do mentální mapy zakresluje **nevládní organizace** lze prezentovat jako argument podporující tvrzení, že církev bere v potaz současné dění (teze 2), a tvrzení o důrazu na humanistické rysy ve smyslu absence absolutního primátu státu (teze 4).

I u nevládních organizací církev svůj pozitivní vztah k nim zakládá na „podstatné shodě mezi učením katolické církve a politikami a cíli [nevládních organizací]“ (JP_NGO_1 (1)). Činnost nevládních organizací církev **pozitivně prezentuje**. Jednak obecně (S_OSN_3 (5)), jednak v celosvětových otázkách jako úsilí o řešení hladu ve světě (JP_CD_17 (6)), ve prospěch spravedlnosti a míru (B_NGO_1 (7)), jednak v jednotlivých oblastech světa (JP_CD_1 (15)). Podle církve nastavují nevládní organizace **sebekritické zrcadlo** tradičním vládním organizacím, mají je přesvědčit o alternativním, lidstvu prospěšnějším přístupu k jednotlivým záležitostem. To vyplývá například ze slov Jana Pavla II., kdy nevládní organizace podporují „vědomí nutnosti přejít od postoje obrany a prosazování partikulárních a protichůdných zájmů k holistické vizi rozvoje“ (JP_OSN_5 (2)), v průmyslových zemích se jim podařilo vytvořit „větší vědomí jejich společné odpovědnosti za problémy, kterým čelí méně rozvinuté země“ (JP_OSN_5 (2)), pozitivní „spolupráce mezi mezinárodními aktéry a nevládními organizacemi přispěje k zajištění toho, že zájmy států a různých skupin uvnitř států […] nebudou požadovány nebo bráněny na úkor zájmů nebo práv jiných národů, zvláště méně šťastlivých“ (JP_OSN_5 (3)). Podle Benedikta XVI. nevládní organizace „mohou nabízet […] řešení mnoha problémů a výzev, kterým čelí […] Organizace spojených národů a další mezinárodní a regionální organizace“ (B_NGO_1 (1)).

To, že nevládní organizace nejsou podle církve konkurencí pro vlády a jejich organizace, vyplývá ze slov kardinála Sodano, že „autority mají být povzbuzeny“ pozitivní činností nevládních organizací (S_OSN_3 (5)).

Explicitními spojenci církve jsou pak **katolicky inspirované nevládní organizace**. Tuto charakteristiku lze v případě papeže Benedikta XVI. odvodit z jejich „úzké spolupráce se Svatým stolcem“ (B_NGO_1 (1)), která je patrná z jejich kontaktů s „papežskými zástupci při

mezinárodních organizacích“ (B_NGO_1 (2)). Tuto formu spolupráce církev pozitivně hodnotí a považuje ji za potřebnou (B_NGO_1 (2, 6)). Některé katolické nevládní organizace dokonce „působí při aplikování její sociální doktríny“ (B_IFAD_1 (6)). Souhrnně lze říci, že spojenectví církve a katolických nevládních organizací papež Benedikt XVI. definuje na institucionální rovině (teze 10).

Odlišný je přístup Benediktova nástupce. Ten propojenost církve a katolických nevládních organizací definuje s důrazem na lidskou dimenzi: „vaše charitativní činnost a pomoc jsou důležitým znamením blízkosti celé církve a Svatého stolce zvláště syrskému národu a dalším národům Blízkého východu“ (F_NGO_1 (5)). Podobně to, co u katolických nevládních organizací František zdůrazňuje je jejich práce v terénu, například v Sýrii (F_NGO_1 (1)), nikoli jejich spolupráce se zástupci církve, jak je tomu u papeže Benedikta XVI. (B_NGO_1 (2)).

Do souvislosti s vizí unifikace světa ve smyslu jeho ideálního pokatoličtění lze dát výzvu Benedikta XVI., aby katolické nevládní organizace spolupracovaly s jinými nevládními organizacemi (B_NGO_1 (6)). Podobné unifikační poselství vyplývá ze slov kardinála Bertone, že katolické nevládní organizace přinášejí „bohaté plody pro dobro církevního společenství a celého lidstva“ (E_NGO_1 (1)). Lze říci, že podpora katolických nevládních organizací popírá zaobalování církevních zájmů do šířeji vymezených (teze 11).

Církev obecně nevládní organizace považuje za své spojence ve věci boje za **znevýhodněné**. Toto je patrné z přání Jana Pavla II., aby Bůh dal nevládním organizacím „sílu a odvahu mluvit na mezinárodní scéně jménem těch, kteří nemají hlas, a bránit ty, kteří jsou bezbranní“ (JP_NGO_1 (4)). Je zajímavé, že církev v této roli mluvčí, kterou si sama nárokuje, nepovažuje nevládní organizace za konkurenci, ale naopak za způsob, jak boj za znevýhodněné zintenzivnit. Totéž platí u mezinárodních organizací.

Důraz na humanistické rysy je patrný ze vztahu církve k **humanitárním organizacím** (teze 4). Církev jim vyjadřuje svou náklonnost a podporu. Jan Pavel II. říká: „humanitárním organizacím vyslovuji svůj obdiv pro práci, kterou konají“ (JP_CD_5 (6)). Papež Benedikt XVI. bezadresně vyzývá, aby se humanitárním organizacím dostalo větší podpory (B_CD_3 (5)).

6.1.4 Uspokojivá životní úroveň

V ideálu třetí epochy církev počítá s **blahobytem**. Cestou ke světu, který bude unifikovaně vykazovat uspokojivou životní úroveň, je podle církve **solidarita**. Nesolidární svět je podle církve svět rozdělený, neunifikovaný, protože „vůle žít spolu, bez vylučování jakékoli rasy nebo národa [...], [t]o je solidarita mezi bratry a sestrami“ (S_OSN_4 (6)).

„Univerzální bratrství“ (E_RE_1 (6)), tedy vědomí jedné lidské rodiny, že „všichni lidé jsou bratři“ (S_OSN_1 (4)), vede podle Jana Pavla II. k **povinnosti solidarity** (JP_EU_2 (2), JP_CD_15 (3)). Ve stejném duchu se za jeho pontifikátu vyjadřuje též státní sekretář Sodano (S_OSN_1 (2), S_FAO_1 (2), S_RE_1 (8)). Nekonzistentní s tímto přesvědčením je ale jeho pozdější výrok, že solidarita „se realizuje v plné svobodě toho, kdo dává, a toho, kdo přijímá“ (S_FAO_2 (3)). Papež Benedikt XVI. v této spojitosti explicitně o povinnosti nemluví (teze 10). Dává spíše prostor pro svobodné rozhodnutí k solidaritě, kterou lze sice požadovat, ale neklást ji za povinnost: „jen ve jménu společné příslušnosti k univerzální lidské rodině lze žádat po každém národu a tedy po každé zemi, aby byla solidární“ (B_FAO_3 (4)). Je překvapující, že papež František se otázkou solidarity nezabývá tolik, jak by bylo možné vzhledem k jeho obecně časté tematizaci periferie v jejím nejrůznějším pojetí očekávat.

Ať už subjekty budou solidární na základě toho, že ji dle Jana Pavla II. přijmou za povinnost, či se podle Benedikta XVI. pro ni rozhodnou svobodně, je církev přesvědčena, že má jít o charakteristiku celého světa. **Svět má spojovat solidarita**. Tuto unifikační vizi v sobě obsahuje představa kardinála Bertone o „světovém rozměru solidarity" (E_NGO_1 (4)) i jeho nástupce státního sekretáře Parolina, který mluví o potřebě jednat v kontextu „globální solidarity" (P_OSN_4 (3)). Solidarita zároveň podle církve umožňuje řešit problémy ve světě (B_OSN_1 (3)), čili z negativního světa vytvářet pozitivní, ze života v první a druhé epoše přecházet do života ve třetí epoše nebo dokonce do fáze ideálu třetí epochy. V té spojitosti Jan Pavel II. vyjadřuje přání, aby lidstvo v Kristu „našlo odvahu postavit se solidárně mnoha zlům, která jej skličují" (JP_31 (2)).

Z obecných definic solidarity, které církev předkládá, vyplývá **zdánlivě nejednostranná** solidarita. Jan Pavel II. mluví o „bratrské solidaritě, která je odvozena z vědomí jediné rodiny osob, které jsou povolány, aby budovaly spravedlivější a bratrštější svět" (JP_EU_2 (2)). Explicitní oboustranná solidarita plyne z vize kardinála Parolina o „lidství, kde síla mocného vypomůže slabosti malého, lidství, kde síla slabého napraví slabost silného" (P_CD_1 (12)).

Z korpusu projevů je ovšem patrné, že církev od této deklarované oboustranné solidarity sklouzává k jednostranné solidaritě ve prospěch znevýhodněných (teze 5). Tedy ti, kteří jsou na tom lépe, mají pomoci těm, kteří čelí horší situaci. Z označení solidarity za „‚kulturu dávání'" (JP_FAO_4 (3), S_FAO_2 (5)), „která činí každou zemi ochotnou sdílet potřeby druhého" (S_FAO_2 (5)), je už patrná **jednostrannost**: kdo nemá, co dát, nemůže nic dát. Dát mohou jen ti, kteří něco mají. Konkrétně například Jan Pavel II. vyzývá bohaté národy k solidaritě se Sahelem (JP_1 (8)), aby nejbohatší země a hlavní producenti potravin přijali kritérium solidarity (JP_FAO_2 (4)).

Církev chce solidaritu chápat „v nejširším slova smyslu" (JP_CD_3 (7)). Autentická solidarita má podle církve v individuálním slova smyslu na mysli celkový rozvoj člověka (JP_3 (6)), v kolektivním má jít o „‚setkání' mezi národy" (JP_CD_2 (6)). Církev chápe solidaritu tak, že jde nad pouhou výměnu statků a úsilí o zisk (JP_CD_2 (6)). Nicméně ekonomický rozměr negativ ve světě církev nenechává stranou. Jan Pavel II. mluví o tom, že „[j]e nutné, aby se na mezinárodní ekonomické scéně prosadila etika solidarity" (JP_OSN_3 (13)). Papež František mluví o „morální povinnosti sdílet ekonomické bohatství světa" (F_OSN_2 (4)). Konkrétně má solidarita podle církve proniknout do otázky **hladu**: „Svět nemůže zůstat hluchý k prosbám těch, kteří žádají chléb" (JP_FAO_7 (3)). Problém hladu je podle církve otázkou solidarity (S_FAO_1 (0)). Solidarita je řešením problému hladu: solidaritou se bude moci „porazit zlo hladu" (JP_CD_17 (6)). Další oblastí, která má podle církve být naplněna solidaritou, je **chudoba**. Podobně jako v případě hladu je církev přesvědčena, že solidarita je řešením chudoby: solidaritou se bude moci „porazit zlo […] nespravedlivé chudoby" (JP_CD_17 (6)), „bratrská solidarita mezi všemi lidmi je nejlepší cesta k vymýcení chudoby" (B_CD_5 (11)). Jinými oblastmi, které vyžadují solidaritu, jsou podle církve katastrofy typu epidemie a dále katastrofy přírodní. Ty jsou podle papeže Benedikta XVI. „výzvami, na které nelze odpovědět jinak než prostřednictvím mezinárodní solidarity" (B_CD_6 (11)).

Není nijak překvapivé, že církev **již uskutečňované projevy** solidarity pozitivně prezentuje: jednak na individuální rovině, tedy mezi lidmi (M_FAO_1 (3)), jednak na kolektivní rovině mezi národy. Stávající úroveň solidarity ale není dle církve dostačující, proto církev považuje nesolidární svět za rozdělený, neunifikovaný: **„nedostatek solidarity"** je výzvou, které je třeba čelit (F_FAO_2 (3)), svět potřebuje „solidární smysl soužití lidské rodiny" (S_FAO_3 (1)), církev si přeje, aby svět byl solidárnější (JP_31 (5)): „aby se ve světě otevřely nové a slibné horizonty solidarity" (JP_17 (3)), aby 21. století bylo stoletím solidarity (JP_CD_11 (4)).

Církev překládá vizi takové solidarity, která je synonymem **odpovědnosti**. Přeje si, aby celé lidstvo bylo jednou solidární rodinou (JP_8 (5); JP_9 (6)), kdy „všichni jsou opravdu

odpovědní za všechny“ (JP_FAO_4 (2), S_OSN_3 (5)). Jan Pavel II. v této souvislosti zavádí termín „etika solidarity“ (JP_OSN_3 (13), S_OSN_4 (5)). Papež František a Mons. Mamberti užívají pojem „kultura solidarity“ (M_ATOM_3 (6)). Bohužel tyto termíny zůstávají ve zkoumaném korpusu projevů bez bližšího vysvětlení.

Z této vize je zřejmý aspekt unifikace světa jednak nepřímo prostřednictvím **lidské dimenze**, tak přímo **prostorově**. Expresivním příkladem unifikace prostřednictvím solidarity cestou lidské dimenze jsou slova Jana Pavla II.: „Už nikdy ne jedni odděleni od druhých! Už nikdy jedni proti druhým! Všichni spolu solidární, pod Božím pohledem“ (JP_CD_11 (4)). Papež František předkládá vizi „skutečného bratrství celého lidstva, které se bude cítit jako jedna rodina“ (F_FAO_1 (4)). Prostorovou unifikaci prostřednictvím solidarity vyjadřuje například teze Jana Pavla II., že všude má být přinesen „kvas solidarity“ (JP_27 (6)), nebo Benedikta XVI., že k řešení obecných problémů světa je třeba „podpora solidarity vůči nejslabším oblastem planety“ (B_OSN_1 (3)).

Ohledně lidské dimenze pak církev vizi solidarity směřuje jak do rozměru **individuálního**, tak **kolektivního**. Jan Pavel II. si přeje, aby jednotlivci a národy plně a bez pochybností přijali, že „mají odpovědnost vůči ostatním lidem, vůči všem obyvatelům země“ (JP_OSN_5 (3)).

Individuálním rozměrem se církev zaměřuje na solidaritu vůči **znevýhodněným**, kteří potřebují solidaritu. Tím solidaritu jednoznačně posouvá k jednostrannosti. Má převážit „smysl pro solidaritu vůči tomu, kdo je nejvíce znevýhodněn“ (B_FAO_1 (5)): trpícím a umírajícím chudobou a hladem, těm, kteří jsou zdecimováni epidemiemi a vystaveni přírodním katastrofám (JP_33 (3)). Církev mluví o tom, že starší nebo větší mají věnovat pozornost nejslabším (F_FAO_1 (4)), o „solidaritě zvláště k nejchudším a vyloučeným“ (F_OSN_1 (9), P_OSN_3 (18)), o „pozornosti k nejslabšímu nebo vyloučenému“ (M_OSN_3 (9)). Je zajímavé, že František se jako jediný představitel církve nevyhýbá christianizaci solidarity (teze 10), když vyzývá k tomu být „solidární vůči nejslabším, podle Ježíšova příkladu, který vzal na sebe utrpení a zla lidstva“ (F_FAO_2 (6)).

Solidaritu v **kolektivním** slova smyslu definuje církev jako solidárnost mezi národy (S_OSN_3 (4)), tedy **mezinárodní solidaritu**. Přeje si, aby se zintenzivnila (JP_CD_4 (2)), aby se „různorodost forem národů, rozdíly jejich jazyků a jejich tradic […] [spojila v] obdivuhodnou a živou mozaiku solidarity“ (E_CD_2 (2)). Papež František v té souvislosti implicitně kritizuje postoj vyjádřený tezí: „Pokud mám na svém území hladovějící, jak mohu myslet na to, abych dal peníze na mezinárodní spolupráci“ (F_FAO_3 (3)). Jinými slovy vnitřní problémy určité země by ji neměly zprošťovat od solidarity s ostatními národy.

Podobně jako u individuálního rozměru solidarity církev posouvá kolektivní rozměr solidarity k jednostrannosti. Tvrdí, že v mezinárodních vztazích je třeba odstranit princip reciprocity, aby se jednalo o skutečnou solidaritu (S_FAO_2 (3)). Papež František říká, že je třeba dát „zdroje nejpotřebnějším zemím“ (F_EU_2 (4)). Kardinál Sodano mluví o potřebě dát „přednost národům méně obdařeným“ (S_OSN_1 (2)), považuje za „normální, že rozvinutá země obětuje část své produkce k uspokojení potřeb rozvojových zemí“ (S_OSN_1 (4)), hovoří o tom, že je „potřeba budovat vztahy mezi národy na základě stálé a autentické připravenosti schopné učinit každou zemi připravenou uspokojit potřeby těch, kteří jsou v nouzi“ (S_FAO_3 (4)). Mons. Mamberti mluví o potřebě být „pozorní k potřebám nejvíce znevýhodněných národů“ (M_OSN_3 (9)).

Podle kardinála Bertone „[s]olidarita implikuje také úsilí států o rozvoj spolupráce“ (E_OBSE_1 (4)). Spolupráci lze pak chápat jako další prostředek k unifikaci světa. Podobně v duchu cíle unifikace lze vyhodnotit slova Mons. Mamberti, že obecné dobro vyžaduje „smysl pro solidaritu všech národů“ (M_ATOM_2 (7)). Solidarita tedy vede k obecnému dobru, které dle církve má spojovat celý svět, je synonymem ideálu třetí epochy.

Ani v otázce solidarity sama církev k ní více přispívat nehodlá. Pokud jde o vlastní příspěvek církve k posílení solidarity, papež František, říká, že „[k]atolická církev je se svými strukturami a institucemi blízká [...] úsilí, které se snaží uskutečňovat konkrétní solidaritu“ (F_FAO_1 (4)). Blízkost úsilí ostatních ovšem neznamená vlastní vklad. Církev i v případě solidarity tedy ponechává konkrétní kroky na jiných **činitelích** (teze 3). Patří mezi ně **nadpřirozeno**. Jeho role je sekundární: lidstvo má v Kristu najít odvahu postavit se solidárně problémům světa (JP_31 (2)), Kristus nám má dát sílu k velkorysé solidaritě (JP_33 (3)), „[s]větlo Vánoc má zazářit a povzbudit všechny, aby vykonávali svůj podíl, v duchu autentické solidarity“ (B_7 (7)).

Dále je to úkol pro široce vymezený okruh **lidských činitelů**: k solidaritě jsou voláni „jednotlivci a společenské skupiny, občanská sdružení a náboženská vyznání, vlády a mezinárodní instituce“ (JP_FAO_7 (2)). Ohledně solidarity mezi národy církev pozitivně hodnotí snahy **strůjců pokoje** zasazujících se o to, aby „rostla solidarita mezi národy různých kultur“ (JP_23 (5)). Z religiózní oblasti jsou to **křesťané**, kteří by měli napomoci solidaritě. Vyplývá to z implicitní kritiky nejednoty křesťanů stran Jana Pavla II.: „[P]okud by se křesťanům podařilo překonat své rozdělení, byl by svět solidárnější“ (JP_CD_16 (4)).

Mons. Mamberti deklaruje, že je to „celé **mezinárodní společenství** [...], [které] se má starat o své nejslabší komponenty“ (M_OSN_3 (3)). Z mezinárodních institucí k nim konkrétně Jan Pavel II. řadí **OSN** (JP_OSN_5 (1, 3)): OSN má „jedinečnou příležitost přispívat ke globalizaci solidarity“ (JP_OSN_5 (3)), je „přirozeným fórem pro rozvoj [...] mezinárodní solidarity“ (JP_OSN_5 (1)). Papež František dává prosazování solidarity za úkol **FAO**: má podporovat „kulturu solidarity“ (F_FAO_1 (4)). Jinými slovy církev tyto konkrétní organizace instrumentalizuje ve prospěch unifikace světa, považuje je za potenciální spojence v unifikaci světa prostřednictvím solidarity.

6.1.5 Religiozita

Poslední charakteristikou ideálu třetí epochy vyplývající ze zkoumaného korpusu projevů je existence **religózního světa**, pokud možno a jakoby v pozdější fázi světa, katolického. Tato charakteristika vyplývá z přesvědčení církve o tom, že **náboženství** mohou působit jako mocný **průkopník v unifikaci** světa. Jan Pavel II. říká, že „náboženské tradice disponují nezbytnými zdroji pro překonání fragmentací a pro podporu vzájemného přátelství“ (JP_EU_2 (4)). Je si ovšem zároveň vědom i **nebezpečí**, že náboženství se mohou stát spíše než cestou k unifikaci příčinou rozdělení. To je obsaženo v jeho slovech varujících před tím, aby tomu tak nebylo: aby „náboženská přesvědčení nikdy nebyla příčinou rozdělení a nenávisti“ (JP_27 (3)).

Církev je přesvědčena, že základním předpokladem formování religiózního světa je respektování **náboženské svobody**, která umožňuje realizovat **religiózní jednotu v rozmanitosti**: „Přijetí odlišnosti je základem ve vzájemném respektu a vyjadřování [...] vlastních náboženských přesvědčení“ (P_UNESCO_1 (27)). Proto církev „cílí na podporu uznání náboženské svobody pro všechny“ (E_CD_4 (3)), z čehož je patrný unifikační rozměr tohoto jejího požadavku.

Příčinu dosud religiózně neunifikovaného světa spatřuje Jan Pavel II. i **uvnitř religiózního** světa samotného: svobodě vyznání jsou „někdy [...] kladeny překážky samotnými příslušníky jiných náboženství“ (JP_13 (5)). Do tohoto kontextu zapadá výzva Mons. Mamberti, aby i náboženští představitelé respektovali náboženskou svobodu (M_OSN_1 (6)). Církev je přesvědčena, že současný svět není religiózně jednotný, a to ani **křesťansky**, natož katolicky. Jako příklad křesťanské nejednoty lze uvést slova Jana Pavla II. adresovaná Severnímu Irsku: „Kéž by se katolíci a protestanté této země respektovali“ (JP_CD_7 (3)).

Ve zkoumaném korpusu projevů lze vysledovat nástroje, které církev předkládá k vytváření religiózního světa. Spatřuje je **v rámci křesťanství v úsilí o ekumenismus a mimo křesťanství v mezináboženském dialogu**. Obojí církev považuje za reálné: „konstruktivní dialog ve prospěch vzájemného porozumění a respektu mezi křesťany, členy jiných náboženství a nevěřícími" je možný (M_OBSE_4 (5)).

Pokud jde o formování jednoty mezi křesťany, Jan Pavel II. explicitně deklaruje důležitost **ekumenismu** pro svůj pontifikát: „ekumenické úsilí je jedním z bodů zvláštní pozornosti mého pontifikátu" (JP_CD_16 (4)). Jan Pavel II. jakoby vynechává prostřední článek následujícího řetězce: mezináboženský dialog či ekumenismus povede k formování religiózního světa a tento religiózní svět k unifikaci světa jako takového. Považuje totiž ekumenismus přímo za „příklad a pilíř pro jednotu lidské rodiny" (JP_CD_16 (4)). Jinými slovy je pro něj jednota mezi křesťany základem unifikovaného světa.

Ohledně **mezináboženského dialogu** Jan Pavel II. vybízí k „lepší znalosti a lepší spolupráci mezi náboženstvími" (JP_CD_1 (16)). Mezináboženský dialog církev úzce spojuje s uplatňováním nebo neuplatňováním náboženské svobody. Mons. Mamberti náboženskou svobodu považuje za podmínku mezináboženského dialogu (M_OSN_2 (4)). Z toho vyplývá, že náboženská diskriminace podle církve brání uskutečňování mezináboženského dialogu: Jan Pavel II. říká, že zraňuje celé lidstvo a je vážnou **překážkou** pokračování mezináboženského dialogu (JP_CD_2 (7)). Papež Benedikt XVI. činí vztah náboženské svobody či diskriminace a mezináboženského dialogu obousměrným. K aspektu, že absence náboženské svobody brání mezináboženskému dialogu, přidává, že uskutečňování mezináboženského dialogu podporuje náboženskou svobodu každého člověka a každé komunity (B_CD_7 (7)).

Implicitně za **vzor** v mezináboženském dialogu klade církev Evropu žijící ve třetí epoše. Lze mluvit o naplňování náboženské jednoty v rozmanitosti: Evropa je nábožensky různorodá a realizuje se v ní plodná spolupráce a snahy o mezikulturní a mezináboženský dialog (JP_EU_2 (3)).

Mezináboženský dialog církev považuje též za nástroj zabránění konfliktům a násilí s náboženskými motivy (L_OBSE_1 (3)): dialog mezi civilizacemi a náboženstvími zabrání tomu, že se „druzí nebudou vylučovat nebo zabíjet ve jménu Božím" (JP_CD_11 (5)). Jinými slovy nejen že mezináboženský dialog povede k religióznímu světu, ale též k míru: „nemůže být mír bez porozumění a spolupráce mezi náboženstvími" (M_OSN_2 (4)). Jan Pavel II. věří, že mezináboženský dialog zahájí novou éru spravedlnosti a míru (JP_29 (6)). Jeho nástupce volá po potřebě nástrojů, které mohou zvítězit nad „opakujícími se pokusy o konflikt mezi různými […] náboženskými představami" (B_FAO_1 (2)), jimiž je implicitně mezináboženský dialog. Tím se jakoby uzavírá kruh v tom smyslu, že mír je také jednou z charakteristik unifikovaného světa, tedy ideálu třetí epochy.

Není nikterak překvapující, že „rostoucí vědomí důležitosti dialogu mezi [náboženstvími]" (B_CD_3 (7)) církev pozitivně hodnotí, stejně jako již realizující se iniciativy ekumenismu (L_RE_1 (6)) a mezináboženského dialogu (B_CD_4 (9), L_RE_1 (6), L_OSN_3 (6), M_OSN_2 (12)).

Ty, koho církev v korpusu projevů označuje za **činitele** ekumenismu a mezináboženského dialogu, tedy formování religiózního světa, lze seskupit do dvou okruhů. První okruh činitelů je **religiózního** charakteru. Tam církev počítá zaprvé s věřícími: Bůh má věřící všech náboženství učinit zosnovateli mezináboženského dialogu (JP_29 (6)). Zadruhé s katolíky. Ti mají být činní jak mezi křesťany, tak mezi nekřesťany: profesionalita katolíků nabízí „prostor a příležitosti k dialogu a spolupráci s jinými křesťanskými bratry a také nekřesťanskými" (E_NGO_1 (7)). Zatřetí jsou to náboženské autority: „Svatý stolec je stále vděčný představitelům jiných náboženství, kteří jsou otevřeni k dialogu" (L_OSN_1 (6)), mezináboženský dialog je „podporován a uskutečňován představiteli různých náboženských

vyznání“ (M_OSN_3 (6)). Církev sice ekumenismus a mezináboženský dialog pozitivně hodnotí a je mu nakloněna, ale konkrétní úkoly sama sobě v tomto ohledu neklade (teze 3).

Druhý okruh činitelů je překvapivě nenáboženského charakteru. Jde o vlády a mezinárodní instituce (M_OSN_3 (6)). Těm ovšem církev klade za úkol pouze úsilí o mezináboženský dialog. Církev v souvislosti s náboženskou diskriminací, jakožto překážkou mezináboženského dialogu, klade za úkol odstranit tuto překážku **politickým představitelům**: „všichni představitelé zemí, kteří zakusili prospěšnost mezináboženského dialogu, [mají] […] čelit takovému problému [=náboženské diskriminaci] s vážností a realismem“ (JP_CD_3 (9)). Touto vazbou mezi náboženskou diskriminací a mezináboženským dialogem církev překvapivě posouvá úspěch či neúspěch mezináboženského dialogu do zcela jiného prostředí, než jsou náboženství samotná a náboženské autority, a to do kompetencí státu.

Ze zkoumaného korpusu projevů nevyplývá hierarchický vztah mezi ekumenismem a mezináboženským dialogem. V projevech je ale patrné, že postupem času církev klade větší důraz na mezináboženský dialog. Jan Pavel II. svou deklarací ekumenismu jako jednoho ze základních pilířů svého pontifikátu (JP_CD_16 (4)) věří ve formování křesťanského světa, ale i religiózního světa cestou mezináboženského dialogu (JP_EU_2 (4), JP_29 (6)). Jeho nástupce ekumenismus netematizuje. Mluví pouze o mezináboženském dialogu, což je paradoxní u papeže, který křesťanský rozměr obecně zdůrazňuje. Na rozdíl od svých předchůdců papež František překvapuje tím, že otázku ekumenismu a mezináboženského dialogu zcela pomíjí (teze 10). Ze státních sekretářů je to pouze kardinál Bertone, který se dotýká ekumenismu, ale ve spojitosti s mezináboženským dialogem (E_NGO_1 (7)), a kardinál Parolin, který jednorázově a okrajově zmiňuje už pouze mezináboženský dialog (P_UNESCO_1 (27)). Podobná situace je u sekretářů pro vztahy se státy. Mons. Lajolo oceňuje ekumenické snahy a mezináboženský dialog (L_RE_1 (6)), jeho nástupce Mons. Mamberti už tematizuje pouze mezináboženský dialog (M_OSN_2 (4), M_OSN_3 (6)). Z toho vyplývá, že církev jakoby postupem času přestává akcentovat formování křesťanského světa prostřednictvím ekumenismu a věnuje svou pozornost spíše mezináboženskému dialogu, tedy vytváření religiózního světa. Jde o určitou podobu skrývání svých specifických zájmů za obecnější (teze 11), protože religiózní svět zahrnuje i svět křesťanský.

Dosažení **katolicky unifikovaného světa** je absolutně nejvyšším posláním církve v imanentním světě. Do jisté míry lze katolicky unifikovaný svět ovšem považovat za rozpor vůči jednotě v rozmanitosti v jejím náboženském slova smyslu, protože omezení jednoty v rozmanitosti na její nenáboženský význam z korpusu projevů nevyplývá.

Navzdory tomu, že církev deklaruje svou přítomnost po celém světě, ať už jako instituce (JP_CD_4 (7), B_7 (8), E_CD_1 (5), F_3 (1)), či prostřednictvím katolíků (E_CD_4 (3)), je si vědoma, že za katolický (ještě) nelze označit absolutně každý kout světa a každého člověka. Nemůže tedy mluvit o katolickém světě. Nástrojem k dosažení této charakteristiky je **proselytní** působení **církve jako instituce a katolíků**, tedy evangelizace či šíření katolicismu.

Ve zkoumaném korpusu projevů lze vysledovat trojí aspekt proselytního působení církve jako instituce: zaprvé jde o povinnost církve, zadruhé jde o šíření katolické víry a zatřetí tuto víru má církev donést světu. Jinými slovy jde zaprvé o povinný úkol církve, jeho obsahem je zadruhé šíření katolicismu a za třetí má tento úkol prostorový rozměr, ideálně absolutní, tedy celosvětový.

Pokud jde o aspekt **povinnosti** šíření katolické víry, je to spolu s rolí mluvčího znevýhodněných jediný úkol, který církev ve zkoumaném korpusu projevů implicitně připisuje sama sobě. Explicitně o tom, že „církev má povinnost hlásat evangelium“ (E_NGO_1 (1)), hovoří kardinál Bertone. O vědomí této povinnosti mluví Jan Pavel II.: „[C]írkev […] [si je] vědoma povinnosti ukázat světu milosrdnou tvář Boha“ (JP_7 (8)).

Explicitně o úkolu mluví Mons. Lajolo: církev „má úkol nést [zvěst evangelia] všem národům“ (L_OSN_1 (1)). Papež Benedikt XVI. říká, že „církev je povolána hlásat [evangelium]“ (B_FAO_2 (3)). Nemluví sice o povinnosti, ale hlásání evangelia tak jako tak je náplní poslání církve. To potvrzují jeho jiná slova: „Církev nedělá nic jiného než, že rozšiřuje zprávu o Kristu“ (B_CD_2 (3)). Podobně kardinál Sodano označuje tento úkol církve za poslání: „[r]ealizováním vlastního poslání [je] šířit radostnou zvěst“ (S_FAO_2 (7)). Pokud jde o jeho nástupce kardinála Bertone, kromě výše uvedeného označení tohoto úkolu za povinnost, jej formuluje také jednak jako již uskutečňující se úsilí: „církev usilující o hlásání evangelia“ (E_CD_5 (6)), jednak jako přání, když říká, že církev chce přinášet „evangelium do každého prostředí společnosti“ (E_CD_5 (6)). Kardinál Parolin říká, že církev má předávat radost evangelia (P_CD_1 (13)), čili ani on výslovně o povinnosti nemluví, ale že jde o úkol, je ze spojení zřejmé.

Úkolem církve je šířit **katolickou víru**. Explicitně takto tento úkol označen ve zkoumaném korpusu projevů není. Jednou skupinou, ze které lze implicitně vyčíst tento úkol, je hlásání evangelia. Tento okruh výrazů je nejbližším označením vlastního úkolu církve. Jan Pavel II. mluví o tom, aby církev „dokázala hlásat evangelium spásy“ (JP_8 (7)), že je třeba „hlásat ‚radostnou zvěst‘“ (JP_FAO_2 (2)), že církev oznamuje Kristovu smrt a zmrtvýchvstání (JP_11 (1)), že „církev […] hlásá, že Pán skutečně vstal z mrtvých“ (JP_25 (1)). Kardinál Bertone i jeho nástupce používají obdobnou formulaci: církev má hlásat „evangelium, zvěst spásy pro každého člověka a pro celého člověka“ (E_NGO_1 (1)), církev má předávat radost evangelia (P_CD_1 (13)). Podobně Mons. Lajolo hovoří o zvěsti evangelia (L_OSN_1 (1)).

Druhý okruh výrazů se vzdaluje striktně katolickému obsahu a lze jej označit za religiózní zprávu s dobrým obsahem. Lze sem zařadit slova Jana Pavla II. o povinnosti církve ukazovat světu „milosrdnou tvář Boha“ (JP_7 (8)), Benediktovo ujištění, že Kristus „je rukou, která nám nechce nic vzít, ale jen dát“ (B_1 (5)) i Františkovo tvrzení, že „Ježíš ukazuje všem cestu života a štěstí“ (F_5 (4)). Papež Benedikt XVI. svými slovy, „jaký [je to] velký dar být součástí společenství, které je pro všechny“ (B_9 (8)), se snaží přijetí víry prezentovat jako přitažlivé. Lze říci, že obdobný cíl sledují formulace s predikátem radosti, tedy že evangelium je radostnou zvěstí (JP_FAO_2 (2), P_CD_1 (13)) či „dobrou zvěstí“ (M_FAO_1 (9)). Lze říci, že v tomto druhém okruhu výrazů je patrná dekatolizace jazyka (teze 1).

Třetí aspekt proselytního poslání má **prostorový** rys. Zároveň jde o nejzazší či absolutní rozsah prostoru, tedy celý imanentní svět. Jedním okruhem je svět v jeho **fyzické** dimenzi, druhým okruhem je svět v jeho lidské dimenzi. K rozšíření víry do celého světa v jeho fyzické dimenzi patří například tyto výroky: „povinnost ukázat světu milosrdnou tvář Boha“ (JP_7 (8)), nechat vstoupit Krista „do každého koutu země“ (B_1 (1)), „nechme, aby světlo tohoto dne [= Vánoc] se rozšířilo všude“ (B_5 (8)), „[k]éž se [obnovující síla velikonočního tajemství] projevuje v každé části světa“ (B_6 (7)), „[k]éž se každá země může stát dobrou zemí, která přijme a nechá vzejít lásce, pravdě, spravedlnosti a pokoji“ (B_15 (10)), „[ch]těl bych, aby se do každého domu, do každé rodiny, zvláště, kde je utrpení, v nemocnicích, ve věznicích, dostala [zpráva o vzkříšení Krista]“ (F_1 (1)).

Druhý okruh představuje rozšíření katolicismus do světa po **lidské** linii, tedy v rámci lidské dimenze. A zde církev využívá její jak individuální, tak kolektivní rozměr. Příkladem **individuální** lidské linie jsou slova Jana Pavla II., aby církev „dokázala hlásat evangelium spásy všem lidem a každému člověku“ (JP_8 (7)) nebo přání, že „[b]ychom chtěli, aby každý muž a každá žena přijali Kristovo světlo“ (JP_9 (8)). Papež Benedikt XVI. v tomto ohledu užívá termín lidstvo (B_11 (7)) či celé lidstvo (B_7 (5), B_CD_5 (11)): například aby lidstvo neváhalo nechat vstoupit Krista do každého koutu světa (B_1 (1)), „lidstvo potřebuje Krista“ (B_6 (5)). Papež František říká, že „Ježíš je spásou pro každou osobu“ (F_4 (3)). Kardinál Bertone se vyjadřuje tak, že církev „si nepřeje nic jiného, než ‚aby všichni lidé byli spaseni‘“ (E_NGO_1 (5)).

Rozšíření katolicismu po **kolektivní** ose lidské dimenze, ať už explicitně jako úkol církve, nebo bez přispění specifikovaného činitele, vyplývá například z toho, že církev má „hlásat ‚radostnou zvěst' všem národům, bez rozdílů" (JP_FAO_2 (2)), že „má za úkol nést [zvěst evangelia] všem národům" (L_OSN_1 (1)), že má hlásat „dobrou zvěst všem národům" (M_FAO_1 (9)), že lidstvo má nechat vstoupit Krista k národům (B_1 (1)), že se národy nemají bát poznat a přijmout Krista (B_5 (7)), „aby se obnovující síla velikonočního tajemství projevovala [...] v našich rodinách, v našich národech (B_6 (7)), že „[z]věst Vánoc je světlem také pro národy, pro společnou cestu lidstva" (B_11 (7)), „[r]ealizováním vlastního poslání [má církev] šířit radostnou zvěst všem národům" (S_FAO_2 (7)) nebo že „Ježíš je spásou [...] pro každý národ" (F_4 (3)).

Je zajímavé, že konkrétně se na lidské rovině církev obrací s proselytním záměrem na mladé lidi, a to ústy kardinála Sodano formou výzvy, že mladí mají „znovu naslouchat Kristovu hlasu" (S_CD_10 (4)). Konkrétní prostorově vymezený proselytismus církev směřuje vůči Afričanům, když papež Benedikt XVI. prosí „Pána, aby jejich srdce byla ochotna přijmout evangelium" (B_CD_5 (8)). Ačkoli jde v obou případech o jednorázové výroky, mladí lidé jsou důležití pro budoucnost církve a Afrika vzhledem k tomu, že žije v první epoše, bude pro církev po dlouhou dobu obživou, církev bude mít dlouho důvod ji doprovázet na cestě do třetí epochy.

Ve zkoumaném korpusu projevů je patrné, že církev své proselytní úsilí ovšem pojímá s jistou dávkou **opatrnosti**, implicitně. Tím církev jakoby zamlžuje svůj nejvyšší cíl spojený se svým náboženským charakterem (teze 1). Jan Pavel II. dokonce náboženský rys proselytního úsilí církve posouvá na nenáboženskou rovinu, když říká, že proselytní úsilí církve má „jediný cíl sloužit člověku v jeho důstojnosti jako osoby a tedy přispívat k obecnému dobru celé lidské rodiny" (JP_FAO_2 (2)).

Jedním projevem opatrnosti církve v šíření víry je **absence konkrétního** činitele, který má víru šířit. Tato skutečnost vyplývá například z následujících citací: „[k]éž se zprávě o velikonoční radosti dostane sluchu u všech lidí a všech národů na zemi" (JP_5), „[k]éž se radostná zpráva o [...] [Kristově] narození [...] dostane k obyvatelstvům a národům každého kontinentu" (JP_12 (5)), „[k]éž by lidstvo uznalo [Boha] jako svého Spasitele" (JP_16 (4)), „[k]éž se velikonoční zvěst dostane ke všem lidem země" (JP_25 (1)), „[k]éž se ke všem dostane ozvěna betlémské zvěsti" o narození Krista (B_13 (1)), „[k]éž světlo [...] [Kristovy] lásky osvítí [...] celé lidstvo" (B_CD_5 (11)).

Druhým projevem je pak skutečnost, že církev katolicismus spíše předkládá, nabízí, ale **nevnucuje**. Jan Pavel II. užívá formulaci, že církev hlásá evangelium (JP_8 (7), JP_FAO_2 (2)). Toto spojení jeho nástupce zcela opomíjí, ačkoli se mu obsahově blíží slova: „církev intenzivně opakuje: ‚Kristus vstal z mrtvých'" (B_2 (5)). Benedikt XVI. mluví o tom, že církev hlásá Krista „s nadšením a zaujetím, v plném respektu každé kulturní a náboženské tradice" (B_3 (7)), „církev [...] [Krista] předkládá celému lidstvu" (B_7 (5)), „[c]írkev, jako Panna Maria, nabízí světu Ježíše" (B_9 (5)), církev „všem připomíná, že jsou povoláni k naději" (B_9 (6)), „katolická církev nechává zaznít na všech kontinentech, bez ohledu na jakékoli hranice národnostní, jazykové a kulturní" zvěst o narození Krista pro všechny (B_13 (1)). Papež František říká, že „církev ukazuje všem ‚znamení' Boha" (F_6 (3)). Do této strategie určitého skrytého, nepřímého proselytismu zapadá výrok kardinála Parolina, že „[k]ultura a vzdělání nikdy nebyly katolickou církví chápány jako pouhé nástroje evangelizace, ale jako ty, které jsou vysoce lidské" (P_UNESCO_1 (5)). Jinými slovy kulturu a vzdělání, které jsou vysoce lidské nástroje, církev využívá také k prosazení svých zájmů, tedy k šíření víry, když je označuje též za nástroje evangelizace.

Z této opatrné linie vybočuje silně proselytní klišé z úst kardinála Sodana: církev přispívá k budování lepšího světa prostřednictvím hlásání evangelia, protože „bez duchovního pokroku, bude materiální pokrok národů zbytečný a iluzivní" (S_OSN_5 (4)). Tím se kardinál Sodano vymyká deklarované podřízenosti papežům (teze 6).

Je zajímavé, že papež Benedikt XVI. do otázky šíření katolicismu vnáší nový aspekt. Více si všímá strany potenciálního **příjemce** katolické víry, který je vlastně zásadní pro přijetí nebo nepřijetí víry. Benediktův model vychází z přesvědčení, že „očekávání spásy […] je přítomno v srdci všech, věřících i nevěřících" (B_CD_6 (12)). Jinými slovy jde o **obecnou lidskou potřebu**: dnešní člověk, přestože „se prezentuje jako jistý a samostatný strůjce svého osudu" potřebuje Spasitele (B_3 (2)), ve svém nitru, v srdci, má člověk stále potřebu být spasen (B_3 (4)), „lidstvo potřebuje Krista" (B_6 (5)), „jen Bůh může odpovědět na žízeň, která je v srdci každého člověka"[157] (B_CD_7 (2)).

Uspokojení této lidské potřeby však podle Benedikta XVI. brání strach, a proto klade důraz na **oproštění se od strachu**: „Kéž dnešní lidstvo neváhá nechat […] vstoupit [Krista] do svých domů, měst, národů a do každého koutu země!" (B_1 (1)), „[k]éž se lidstvo třetího tisíciletí nebojí […] otevřít srdce [Kristu]" (B_2 (5)), „[n]ebojte se, otevřete srdce, přijměte […] [Krista], aby se jeho Království lásky a pokoje stalo společným dědictvím všech" (B_3 (8)), „[k]éž se jednotlivci a národy nebojí poznat […] [Krista] a přijmout ho" (B_5 (7)), „[k]éž nikdo nezavírá srdce před všemohoucností […] [Boží] lásky" (B_6 (5)).

Papež Benedikt XVI. dále proselytismus zmírňuje tím, že přijetí víry vztahuje na **nás**: „andělova zpráva přijmout Spasitele je pozváním také pro nás, muže a ženy třetího tisíciletí" (B_1 (1)), „[p]řijměme s vnitřním údivem a vděčností [Kristovu zprávu, že vstal z mrtvých a je stále s Otcem]" (B_6 (1)), „aby se obnovující síla velikonočního tajemství projevovala v každém z nás" (B_6 (7)), máme jít za Kristem, v jeho šlépějích (B_12 (9)).

V Benediktově podání tak jde o mírnější, implicitní proselytismus ale potenciálně efektivnější v dosažení cíle, tedy v přijetí katolicismu, protože je zaměřen na adresáty. Skutečnost, že přijetí katolické víry církev považuje za důležitou, opírá Benedikt XVI. v lidské dimenzi o argument, že jde o obecnou lidskou potřebu, která nemá zůstat nenaplněna. Tu zemi, která přijme evangelium, pak církev může označit za dobrou zemi a tuto šanci stát se dobrou zemí má přitom každá země (B_15 (10)).

Vzhledem k ojedinělé tematizaci otázky šíření víry lze říci, že pro papeže Františka není tématem. Jako by pro něj bylo důležitější šíření obecných pozitivních lidských hodnot než výslovně víry jako takové, která hodnoty koneckonců též zahrnuje. Pokud se záležitosti šíření katolické víry věnuje, nezdůrazňuje v ní ani úsilí šiřitele, tedy církve, ani roli adresáta, tedy potenciálního příjemce. Přebírá však Benediktův způsob zmírnění proselytismu tím, že ho vztahuje na nás: „pozvání, které adresuji všem: „přijměme milost Kristova vzkříšení" (F_1 (7)), „[p]omoz nám hledat tě [vzkříšený Pane], abychom se s tebou všichni mohli setkat" (F_3 (5)), „[s]polu s pastýři padněme na kolena před Beránkem" (F_6 (3)), „[n]echme se zahřát Boží něžností" (F_1 (13)).

Souhrnně lze říci, že Jan Pavel II. prosazuje hlásání evangelia, tedy šíření víry jako takové. Klade důraz především na šířící stranu, tedy převážně církev. Papež Benedikt XVI. ubírá ze striktně teologického obsahu, což lze považovat za překvapující u papeže, který předtím zastával funkci prefekta Kongregace pro nauku víry, a využívá také formy šíření víry jako pozitivní zprávy a akcentuje přitom stranu adresáta. Zároveň proselytismus zmírňuje tím, že ho vztahuje na nás, které blíže nespecifikuje. Pro papeže Františka je šíření víry okrajovým tématem. Pokud se mu věnuje, přebírá Benediktovy rysy: šíření nikoli striktně teologického věroučného obsahu a zmírňování proselytismu vztažením na nás. Vzhledem k Františkovu malému zájmu o otázku šíření víry lze říci, že je pro podstatnější jiná forma unifikace světa než katolická. Lze mluvit o momentálně reálnějším přístupu než v případě jeho předchůdců. Protože František nevěnuje pozornost ani formování křesťanského či obecně religiózního světa, lze tvrdit, že religiózní unifikaci světa nepovažuje za podstatnou či reálnou (teze 10).

[157] Jde o citaci z Benediktovy apoštolské postsynodální exhortace Verbum Domini, č. 23.

Otázka proselytního poslání církve zůstává naprosto mimo pozornost sekretářů pro vztahy se státy. Státní sekretáři se této záležitosti věnují spíše okrajově (S_FAO_2 (7), S_CD_10 (4), E_NGO_1 (1, 5), E_CD_5 (6)). U kardinála Bertone je však zajímavé, že formuluje podmínky, které církev má pro proselytní poslání mít: „Církev si přeje, aby mohla disponovat plnou autonomií, která jí umožní vykonávat své poslání“ (E_CD_4 (3)), „církev nežádá privilegia, ale žádá to, aby mohla hlásat a slavit víru také veřejně“ (E_CD_5 (6)). Tím rozhodně neskrývá církvi vlastní zájmy za obecněji formulované (teze 11). Tato explicitní snaha o příznivé podmínky pro proselytní poslání církve do určité míry vyznívá naprázdno a je otupena tím, že zde není označen činitel, který by tyto požadavky církve měl splnit.

Paradoxně k proselytnímu úsilí církve stojí její přesvědčení o tom, že každý člověk je **již spasen**: „Kristus spasil stádce celého lidstva, všechny lidi, bez výjimky“ (JP_15 (1)), „věčný Boží Syn vstoupil do dějin každého člověka, který žije na povrchu zemském“ (JP_30 (2)), „spása [je] darovaná Bohem každému z nás, každému člověku a všem národům země“ (F_4 (9)). Jinými slovy všichni lidé již patří do katolického světa, celý svět je již katolickým světem, ale ještě si to neuvědomuje, neví o tom. V tomto kontextu lze říci, že nositelkou této zprávy je právě církev, která hlásá evangelium, které „je zprávou o spáse pro všechny“ (B_CD_5 (5)). Ona chybějící prostorově absolutní vědomost o spáse je tedy důvodem proselytního působení církve.

Závěr:

Protože unifikovaný svět zůstává zatím pouze vizí, předkládá církev nástroje k dosažení unifikace světa, k naplnění znaků ideálů třetí epochy. Za jeden z těchto nástrojů církev označuje globalizaci. Ač se k ní vyhrazuje též kriticky, v zásadě ji neodmítá.

Za již církvi vlastní nástroj unifikace světa lze považovat mír, který je stejně jako ostatní nástroje unifikace zároveň charakteristikou ideálu třetí epochy. Církev v této souvislosti odsuzuje terorismus, včetně jeho náboženské motivovanosti, a do úsilí k jeho odstranění zapojuje jak nadpřirozeno, tak rozličné lidské činitele. Do mentální mapy církve se terorismus promítá až s útoky ze září 2001. Jan Pavel II. se přitom zdráhá explicitně říci, že šlo o útoky na USA. Z korpusu projevů vyplývá několik příkladů vývoje postoje církve k terorismu. Zatímco Benedikt XVI. přejímá sekulární diskurz o střetu civilizací, Františkův státní sekretář kardinál Parolin tento postoj odmítá. Dalším příkladem jsou slova Jana Pavla II. o legitimní obraně a legitimním boji proti terorismu, kardinál Parolin se k tomuto řešení staví daleko distancovaněji. O nutnosti hledat hlubší příčiny terorismus mluví papež Benedikt XVI., který také na scénu uvádí oběti terorismu.

Do kontextu pacifistického úsilí církve dále patří odzbrojení. Úsilí církve o odzbrojení lze interpretovat zaprvé tak, že odzbrojením lze přispět k formování světa, který bude žít v míru. Zadruhé tak, že jde o snahu o předstupeň světa žijícího v míru: byla by dosažena dílčí unifikace světa, svět by vykazoval absenci zbraní, ač by třeba ještě nežil v míru. Podle církve je tedy ideálem naprosté odzbrojení. Ohledně jaderné otázky Jan Pavel II. existenci jaderných zbraní pod mezinárodní kontrolou připouští, jeho oba nástupci však vyžadují totální jaderné odzbrojení. Zajímavým argumentem církve pro odzbrojení je vazba odzbrojení a boje proti hladu, kterou akcentuje Jan Pavel II., zatímco Benedikt XVI. a František ji prezentují na obecnější rovině, když propojují odzbrojení s otázkou rozvoje. Do odzbrojení tak církev zaobaluje své specifické zájmy, a to zlepšení situace znevýhodněných, za které bojuje, prostřednictvím prostředků ušetřených z nerealizovaných výdajů na zbrojení.

Církev v ideálu třetí epochy počítá s demokratickým uspořádáním, které má přispívat k dobru člověka. Demokratické uspořádání církev spojuje s respektováním lidských práv a svobod, kde je opět nejdůležitější člověk, jeho dobro. Zachovávání lidských práv a svobod klade církev za úkol státu. Pokud ten není schopen toto dobro člověka zajistit, je církev svolná k humanitární intervenci.

V rámci ideálu třetí epochy je církev přesvědčena o možnosti fungování jednoty v rozmanitosti, tedy o unifikaci nikoli o uniformitě světa. V této souvislosti církev podporuje právo národů na sebeurčení a je proti umělému rozdělení jednoho národa. K dosažení jednoty v rozmanitosti považuje církev za potřebnou snahu hledat společná nikoli partikulární řešení. Dílčí naplňování unifikace světa ve smyslu jednoty v rozmanitosti spatřuje církev v regionálních integračních uskupeních a multilateralismu. V souladu s tezí o upozaďování svého náboženského charakteru církev do mentální mapy zakresluje v drtivé většině případů integrační uskupení a mezinárodní organizace nenáboženského charakteru. Je paradoxní, že z náboženských organizací ve zkoumaném korpusu projevů figurují pouze ty, které jsou katolického charakteru. Jde o katolicky inspirované nevládní organizace.

Pokud jde o integrační uskupení, církev obšírněji tematizuje zvláště evropské integrační snahy, které klade za vzor, a paradoxně také africká regionální uskupení, čímž jakoby chce těmito náznaky směřování k třetí epoše poukázat na reálnost cesty z první do třetí epochy, ač lze očekávat, že bude dlouhá.

Všechny mezinárodní organizace, které figurují v mentální mapě církve (OSN, FAO, IFAD, ILO, UNESCO, UNWTO, KBSE /OBSE, IAEA), i nevládní organizace obecně, spojuje zaprvé podpora stran církve, zadruhé pozitivní prezentace jejich činnosti a zatřetí společné poslání dané organizace a církve, jinými slovy totožnost cílů.

Až na implicitní kritiku některých aspektů působení OSN církev mezinárodní organizace pozitivně prezentuje, vybírá si jen ty aspekty, které lze pozitivně prezentovat, vyhýbá se jejich kritice, nechce s nimi mít napjaté vztahy. Vzhledem k tomu, že v mnoha ohledech sledují podobné cíle jako církev sama, například jde o prosazení míru, dosažení uspokojivé životní úrovně nebo naděje v prosazování religiozity, lze tuto v podstatě nekritickou prezentaci považovat za určitou formu instrumentalizace, kdy církev pochvalou a podporou na adresu mezinárodních organizací je chce do budoucna využít pro své cíle. Jinými slovy to jsou spojenci církve v jejím úsilí o unifikaci světa, v dosažení ideálu třetí epochy. Jako příklad lze uvést FAO, které krom jiného bojuje proti hladu, bojuje za hladovějící. To jsou znevýhodnění, za které bojuje také církev. Proto nemůže církev ani jednat jinak než FAO pozitivně prezentovat.

Určitým napětím vůči tezi o upozaďování náboženského charakteru je skutečnost, že církev má blízko ke katolicky inspirovaným nevládním organizacím. Naopak v souladu s důrazem na humanistické rysy církev podporuje humanitární organizace.

V ideálu třetí epochy církev počítá s blahobytem ve smyslu uspokojivé životní úrovně, kterou má vykazovat celý svět. Cestou ke světu unifikovanému uspokojivou životní úrovní je podle církve solidarita. Ačkoli církev deklaruje oboustrannou solidaritu, aplikuje ve skutečnosti solidaritu jednostrannou. Tedy ti, kteří mají co dát, nechť dají těm, co nemají. Vzhledem k tomu, že svět není unifikovaný, není dostatečně solidární. Církev proto vybízí k solidaritě jak formou lidské dimenze, tak přímo prostorově. Ohledně lidské dimenze pak na úrovni individuální, tedy vůči znevýhodněným, i kolektivní, tedy mezi národy. Sama církev k vyšší míře solidarity přispívat nehodlá, je to úkol pro jiné činitele.

Poslední charakteristikou ideálu třetí epochy je podle církve existence religiózního světa, pokud možno a ideálně, katolického. Církev je přesvědčena o reálnosti formování religiózního světa, tedy naplnění religiózní jednoty v rozmanitosti, protože náboženství mají kapacitu být průkopníky unifikace světa. Protože současný svět není religiózně unifikovaný, a to ani křesťansky, předkládá církev ve zkoumaném korpusu projevů ekumenismus a mezináboženský dialog jako nástroje k religiózní unifikaci. Základní podmínku zvláště u mezináboženského dialogu církev spatřuje v náboženské svobodě. Je překvapující, že ani v této religiózní záležitosti církev sama sobě nestanovuje žádný konkrétní úkol, ale připisuje jej jiným činitelům: věřícím, katolíkům, náboženským autoritám (ale ne církvi jako takové)

a politickým představitelům. Postupem času jakoby církev klade menší důraz na formování křesťanského světa a větší tematizací mezináboženského dialogu se spíše zaměřuje na vytváření obecně religiózního světa, do kterého koneckonců křesťanský také patří. Anomálií v tomto ohledu je papež František, pro kterého formování religiózního ani křesťanského světa není vůbec tématem.

Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá, že katolicky unifikovaný svět je absolutně nejvyšším cílem poslání církve. Protože katolicitu současný svět jako celek nevykazuje, bere si církev za svůj úkol šíření katolické víry po celém světě, a to jednak v jeho prostorovém významu, tak po lidské linii individuální i kolektivní. V souladu se zastíráním svého náboženského charakteru církev i tento úkol pojímá s jistou opatrností, která se projevuje v absenci konkrétního činitele, který má víru šířit, a ve formulování katolicismu jako nabídky nikoli vnucované nabídky. Je zajímavé, že zatímco Jan Pavel II. se zaměřuje na šíření katolicismu, jeho nástupce se věnuje potenciálnímu příjemci katolické víry. Naprostým překvapením je pak Františkův okrajový zájem o proselytní poslání církve.

6.2 Role církve

Jak vyplývá z korpusu projevů, církev drtivou většinu konkrétních kroků v naplnění vize unifikace světa klade za úkol jiným činitelům než sobě samé. Výjimkou je její role mluvčí znevýhodněných a proselytní poslání. Tyto oblasti si ponechává jako své domény. Jinak v naplňování unifikace světa stojí v podstatě stranou. Vzhledem k roli mluvčí znevýhodněných a proselytnímu poslání ovšem činitelem je, ale zvláštním, který stojí **na pomezí mezi nadpřirozenem a lidskými činiteli**.

Je paradoxní, že se nejvyšší představitelé církve **nepočítají mezi náboženské autority**. V korpusu projevů se neobjevuje spojení, z nichž by vyplývalo to, že představitelé církve patří k náboženským autoritám. O náboženských autoritách církev hovoří jako o ostatních, jiných, nikoli, jako o nás-náboženských představitelích (Ó Tuathail a Agnew, 1992; Wodak, 2001; Reisigl a Wodak, 2005; Fairclough, 2003). Toto tvrzení dosvědčují například slova Mons. Lajolo, který říká, že lídři světových náboženství se modlili za otázku Bosenské války, po teroristických útocích na New York a Washington, za Libanon, Svatou zemi a Blízký východ (L_OSN_3 (5)). Jsou to přitom oblasti a záležitosti, které v jiných projevech figurují. Církev se tedy o ně zajímá, zakresluje je do své mentální mapy a lze předpokládat, že i církevní představitelé se za ně modlili, čili by bylo možné očekávat spojení my-náboženští představitelé. Mons. Lajolo však zůstává u náboženských představitelů jako ostatních, jiných.

Pokud je církev v kontextu náboženských autorit tematizována, pak v **primárním postavení** vůči ostatním náboženským autoritám. Jde například o případy, kdy církev stojí na prvním místě: Svatý stolec, náboženské autority a lidé dobré vůle stále apelují „na svědomí těch, kteří mohou udělat něco, aby změnili běh událostí“ (JP_NATO_1). Zcela explicitní primární postavení papeže vůči ostatním náboženským autoritám užívá Mons. Mamberti: papež třikrát pozval „představitele světových náboženství“ do Assisi k modlitbě za mír (M_OSN_2 (1)), papež inicioval den modliteb za mír, „ke kterému se připojili náboženští představitelé všech vyznání“ (M_OSN_5 (2)), papež mluvil ohledně Sýrie také s různými náboženskými představiteli (M_CD_1 (4)).

Dále církev v korpusu projevů figuruje jako **útočiště, opora** jiných náboženských autorit. V souvislosti s válkou v Bosně a Hercegovině Jan Pavel II. poukazuje na to, že „katoličtí a pravoslavní biskupové a muslimští náboženští představitelé těchto oblastí“ vysílají směrem ke Svatému stolci úzkostné výzvy o zastavení kolektivního mučednictví a aspoň o respektování humanitárního práva (JP_CD_4 (4)).

Novem, které vnáší papež František, je skutečnost, že se obrací konkrétně na představitele **islámu** (teze 10). K zavedení tohoto nového aspektu využívá začátek svého pontifikátu, když oceňuje přítomnost náboženských autorit islámského světa na své inaugurační mši (F_CD_1 (6)). Záhy dokáže tuto otevřenou cestu využít k tomu, aby je úkoloval v otázce Blízkého východu: náboženští lídři, zvláště muslimští, mají odsoudit fundamentalistickou až extremistickou interpretaci náboženství (F_CD_3 (8)).

Ojedinělý postoj vděčnosti zaujímá vůči náboženským autoritám Mons. Lajolo: „Svatý stolec je stále vděčný představitelům jiných náboženství, kteří jsou otevřeni k dialogu" (L_OSN_1 (6)). Vzhledem k tomu, že dialog je pro církev nástrojem, který prosazuje, lze tento postoj interpretovat jako nepřímou podporu a přípravu další cesty k dosažení zájmů, které jsou církvi vlastní. Zjednodušeně řečeno církev chválí to, co jí hraje do karet.

Z korpusu projevů lze vyvodit, že své **zvláštní postavení** církev opírá o **dva pilíře**. Jedním jejím velkým kapitálem je vazba na **nadpřirozeno**, které je jejím základním stavebním kamenem: „[C]írkev nemá strach, protože ono Dítě je její silou" (B_9 (5)). Jde tedy o vznešenou instituci, protože byla založena nadpřirozeným činitelem – Kristem: je odvozena od Kristova vzkříšení a stále se od něj odvozuje (F_3 (2)). Její pokračování je pak zajištěno lidmi, kteří jsou dnes již součástí transcendentního prostoru, tedy svatými a blahoslavenými: církev „nese […] v srdci energickou víru" Marie, Magdalény, dalších žen, Petra a dalších apoštolů (B_12 (1)). Argumentem oslabujícím tuto tezi je skutečnost, že to je sama církev, kdo některé již nežijící osoby prohlašuje za již jednoznačně náležející do transcendentního prostoru. Vznešená posloupnost vyplývá například i z rovnítka, že velikonoční „svědectví žen a apoštolů […] [je] svědectví církve" (JP_15 (7)). Církev je nositelkou stejného svědectví o zmrtvýchvstání Krista, jako bylo očité svědectví žen a apoštolů před dvěma tisíci lety. Papež Benedikt XVI. mluví o ozvěně události zmrtvýchvstání, která „se nadále ozývá v církvi" (B_12 (1)).

Proto si církev může dovolit působit jako autorita výjimečného charakteru a neřadit se pouze mezi další náboženské autority. Sama sebe totiž nazývá **expertkou na lidství** (teze 4), což je spojení užité papežem Pavlem VI., které přejímá kardinál Bertone (E_NGO_1 (4)) a později také papež František (F_RE_1 (32)) i jeho státní sekretář kardinál Parolin (P_UNESCO_1 (6)). Může tedy stát stranou lidských činitelů a radit jim, co mají dělat ve snaze o unifikaci světa, která je koneckonců prospěšná též pro ně, nehledě na to, že je to velký cíl samotné církve.

Skutečnost, že se církev označuje za expertku za Benediktova a Františkova pontifikátu, lze považovat za známku nárůstu sebevědomí církve, které se projevuje dáváním rad a úkolováním jiných činitelů (teze 3). Za jiný projev sebevědomí církve lze považovat skutečnost, že kardinál Bertone v souvislosti s náboženskou svobodou bojuje výslovně za církev a katolíky (E_CD_4 (3)), neskrývá se za šířeji vymezené náboženské skupiny (teze 11). To může být na jednu stranu výraz silnějšího prosazování církvi vlastních zájmů spíše než obecně lidských, na druhou stranu lze toto tvrzení interpretovat tak, že protože církev jako expertka na lidství ví, že nejlepší pro lidstvo je katolicismus, tak ho prosazuje. Do určité míry v protikladu k šíření katolické víry ale v souladu s tezí, že církev je expertkou na lidství, je ta skutečnost, že papež František spíše než na šíření katolické víry, tedy spíše než na proselytismus, klade důraz na prosazení obecných lidských hodnot. Jinými slovy má církev podle Františka prioritně spíše než šířit svou víru vštěpovat obecné lidské hodnoty, přes které lze koneckonců též k náboženství a ideálně katolicismu dojít.

Druhý pilíř a velký kapitál církve představuje její deklarovaná **přítomnost** po celém světě. Církev má za sebou příběh s postupným, ale obdivuhodným vzestupem: „začíná svou cestu v chudé betlémské jeskyni, a napříč staletími se stává lidem a zdrojem světla pro lidi" (B_9 (4)). Jde o přítomnost ve všech třech dimenzích imanentního světa. Zaprvé pokud jde o **fyzický** prostor, církev je „přítomná v každém národě na zemi" (JP_CD_4 (7)), je

„rozptýlená po celém světě“ (F_3 (1)), „v každém koutu světa“ (B_7 (8), E_CD_1 (5)), „[v] každé části světa […] lze konstatovat plodnost díla katolické církve (B_CD_7 (13)).

Zadruhé jde o lidskou dimenzi, kde její přítomnost ztělesňují **katolíci**, ačkoli je církev v korpusu projevů explicitně nevymezuje jako své příslušníky: Církev „se necítí být cizí jakémukoli národu, protože kdekoli je křesťan jeho členem, celé tělo církve je zahrnuto; lépe řečeno kdekoli je člověk, tam je pro nás závazek bratrství“ (JP_CD_17 (3)). Přítomnost katolíků tak církev vztahuje na celý svět: jde o „katolickou komunitu rozptýlenou po celé zemi“ (E_CD_4 (3)).

Zatřetí „vztahy, které na celém světě katolická církev udržuje s civilními autoritami“ (B_CD_9 (1)), dokládají její celosvětovou přítomnost v intencích **mezinárodněpolitické** dimenze. To vyplývá též z teze, že „‚církev od svých počátků […] objímá […] celý svět‘ a s ním každý národ, každou kulturu a tradici“ (B_CD_9 (1)) a „je vždy přímo zahrnuta a účastní se velkých věcí, kvůli nimž dnešní člověk trpí nebo doufá“ (JP_CD_17 (3)).

Své mezinárodněpolitické působení církev prezentuje ve zkoumaném korpusu projevů v podstatě vždy pozitivně (JP_CD_1 (16), JP_11 (4)) (teze 7). Až na ojedinělou **sebekritiku**, která zaznívá z úst papeže Benedikta XVI.: „nakolik také stran jejích členů a jejích institucí byly v minulosti spáchány těžké chyby, církev je odsuzuje a neváhala žádat o odpuštění“ (B_CD_2 (14)). Jinak církev o svých selháních nemluví. Je zajímavé, že zřejmě proto, aby její pozitivní sebeprezentace, nebyla příliš sebechvalná, nevyužívají církevní představitelé formulaci my-církev, ale mluví o církvi tak, jako by nebyli její součástí. Jakoby se od ní distancují. Tematizují ji jako **církev-others**. Jde o podobný model depersonifikace, který aplikují papežové, když nemluví o sobě v první osobě, ale ve třetí (například JP_CD_11 (2, 7), JP_13 (1, 6), JP_CD_13 (2), B_CD_4 (1), B_CD_6 (1), B_CD_7 (1), F_CD_1 (2), F_CD_2 (1)). Proto o mezinárodněpolitickém působení církve mluví jako o činnosti **Svatého stolce**: „Katolická církev se snaží nabízet [svůj přínos v prosazení lásky, spravedlnosti a míru], totéž činí […] Svatý stolec v mezinárodních organizacích a svými mnoha dokumenty a prohlášeními“ (F_FAO_2 (4)).

Samotná **definice Svatého stolce** je ve zkoumaném korpusu projevů doménou státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy. Tato skutečnost potvrzuje to, že státní sekretáři se pohybují v jim vymezeném poli působnosti (teze 6). Kardinál Casaroli se nebojí označení Svatého stolce za mocnost: Svatý stolec „je mocností (pokud si mohu dovolit použít tento termín za účelem zjednodušení, ačkoli to nemůže být vhodný termín, který lze užít ve vztahu k Apoštolskému stolci), která je nejen evropská, ačkoli má velmi skromné teritorium v Evropě, Městský stát Vatikán, který jí umožňuje svobodně vykonávat její celosvětové poslání“ (C_KBSE_1 (2)). Oproti němu jeho nástupce kardinál Sodano definuje Svatý stolec v intencích mezinárodního práva: jde o „suverénní subjekt mezinárodního práva“ (S_KBSE_1 (2), S_OSN_4 (4)). Stejná definice zaznívá z úst kardinála Parolina (P_OSN_2 (6)) i Mons. Mamberti (M_OSN_4 (27)). Kardinál Bertone rozvíjí toto pojetí Svatého stolce tím, že poukazuje na činnost, která takovému subjektu přísluší: „navazuje vztahy na mezinárodní úrovni s jednotlivými národy a je přítomný v hlavních mezivládních mezinárodních organizacích“ (E_NGO_1 (5)). Za pozornost stojí, že kardinál Bertone používá termín národy, nikoli státy. Tím se drží lidské nebo přirozené linie, kterou církev upřednostňuje oproti státoprávní (teze 4). Navíc sám přidává novou definici, když Svatý stolec označuje jako „experta v dialogu mezi kulturami“ (E_RE_1 (6)). Překvapivou roli přisuzuje Svatému stolci kardinál Parolin. Považuje ho za určitého mluvčího či representanta světových náboženství: jde o „subjekt mezinárodního práva zastupující také komunitu světové víry“ (P_OSN_2 (6)), „subjekt reprezentující světovou náboženskou komunitu, která zahrnuje různé národy, kultury a etnika“ (P_OSN_3 (14)). Lze říci, že toto jeho pojetí odpovídá primárnímu postavení církve v kontextu náboženských autorit.

Tyto definice tak vytvářejí barevnou mozaiku: Svatý stolec je mocností, suverénním subjektem mezinárodního práva, expertem v dialogu mezi kulturami a reprezentantem světových náboženství. Navíc kontrast, který v sobě nese přesvědčení o mocnosti s malým teritoriem (P_OSN_1 (12)), jakoby zvětšuje význam Svatého stolce.

Pokud jde o roli církve v mezinárodních vztazích jako takových, ta není a nemá dle církve být politického charakteru: „církev se nedomáhá vměšování do politických rozhodnutí" (B_FAO_3 (10)), „[n]epřísluší Svatému stolci vstupovat do otázek výslovně politických a nemá ani ambici to dělat" (M_OBSE_2 (2)), církev není povolána, aby navrhovala politická, ekonomická nebo technická řešení (M_FAO_1 (8)). Z toho vyplývá, že církev si je vědoma své **zvláštní role** (S_KBSE_1 (2), P_OSN_1 (4)): Svatý stolec chce „přispívat svou podporou mezinárodního života, podle specifičnosti, která je mu vlastní" (E_CD_1 (2)). Kardinál Bertone toto dokonce označuje za povinnost: církev „má povinnost nabízet svůj specifický přínos" (E_NGO_1 (4)).

Specifickým přínosem má církev na mysli to, že církvi je vlastní oblast **duchovní a morální** (C_KBSE_1 (2), S_OSN_4 (4), S_OSN_7 (4), E_CD_3 (5), E_CD_4 (3), E_OBSE_1 (5), E_CD_5 (2), P_OSN_1 (2)), kdy slovy Mons. Lajolo Svatý stolec nabízí „etickou reflexi jako pomoc v politických rozhodováních" (L_OSN_2 (4)). Jan Pavel II. připomíná „specifický přínos katolické církve ve prospěch […] duchovního růstu [národů]" (JP_CD_11 (1); S_RE_2 (1)). Za poměrně ambiciózní lze označit tezi kardinála Parolina, že „Svatý stolec usiluje v tomto směru, aby […] se mezinárodní společenství řídilo etickým imperativem" (P_OSN_1 (13)). Tedy hodlá způsobit změnu mezinárodního společenství v tom smyslu, že se bude řídit etickými principy. U tohoto tvrzení lze poukázat na určitý nárůst sebevědomí církve.

Papež Benedikt XVI. předkládá základní **premisu** mezinárodněpolitického působení církve: láska je „jádrem diplomatické činnosti Svatého stolce" (B_CD_9 (16)). Cíl mezinárodněpolitického působení církve pak definuje jeho nástupce: je jím „dobro každého člověka na této zemi" (F_CD_1 (2)), což opakuje citováním též Františkův státní sekretář kardinál Parolin (P_CD_1 (8)). V těchto Františkových slovech je prostřednictvím univerzality (teze 5) skryta unifikace světa, který bude podle církve vykazovat dobro každého člověka.

V souladu s tím, že ve zkoumaném korpusu projevů až na jeden případ (B_CD_2 (14)) chybí sebekritika církve, považuje církev své mezinárodněpolitické působení za pozitivní v dimenzi lidské i mezinárodněpolitické. Jednak jde o působení prospěšné **lidstvu**: je to „služba ve prospěch lidstva" (JP_FAO_2 (2)), církev takto koná „ke službě lidstva" (E_NGO_1 (7)), „ve službě člověka" (B_CD_3 (23)). Konkrétně brání „jeho důstojnost, jeho práva" (JP_CD_13 (7); E_CD_1 (2)) a jeho transcendentní dimenzi (JP_CD_13 (7), S_RE_2 (3)): církev nabízí „mezinárodnímu společenství transcendentní vizi" (M_OSN_4 (27)).

Jejím konkrétním přínosem je prosazování míru (JP_CD_11 (1), B_CD_3 (23)): mír je „smyslem […] intervencí Svatého stolce v mezinárodních diskuzích" (JP_CD_16 (2)). Dále církev pozitivně hodnotí svou roli v podpoře boje s hladem (JP_CD_17 (6), S_OSN_6 (1), B_FAO_3 (10)): Svatý stolec „se vždy hluboce zajímal o každé úsilí vykonané pro osvobození lidské rodiny od bídy a podvýživy" (B_FAO_2 (2); B_FAO_3 (10)). Dalšími příklady oblastí, v nichž církev působí a pozitivně svou činnost hodnotí, je působení církve v oblasti vzdělávání „napříč všemi kontinenty" (S_OSN_3 (2); S_RE_1 (15), B_CD_7 (13) B_CD_8 (8), B_CD_9 (16), F_CD_2 (17), L_OSN_1 (6)), zdravotnictví (JP_CD_3 (9), F_CD_2 (17)), pomoci (JP_CD_3 (9), L_OSN_1 (6), L_RE_1 (6), B_CD_7 (13), B_CD_9 (16), F_CD_2 (17)).

Prospěšnost **mezinárodním vztahům** jako takovým vyplývá ze slov Jana Pavla II., že „činnost vedená Svatým stolcem [je] ve prospěch mezinárodních vztahů, které mají být stále více inspirovány nejvyššími hodnotami dobra, pravdy a spravedlnosti" (JP_CD_2 (1)). Linii podílu církve na budování mezinárodních vztahů zachovává i papež Benedikt XVI. jednak co do přítomnosti, když říká, že „Svatý stolec nadále dává svůj vlastní přínos mezinárodnímu

společenství“ (B_CD_8 (12)), tak co do budoucnosti, když stvrzuje „vůli katolické církve nabízet jí vlastní příspěvek k budování mezinárodních vztahů“ (B_OSN_1 (12)).

Církev svou zvláštní a do značné míry omezenou roli v mezinárodních vztazích kompenzuje dvojím způsobem. Jednak deklaruje **spolupráci** s ostatními činiteli, kdy „církev spolupracuje se všemi institucemi, které mají na srdci jak dobro jednotlivců, tak dobro obecné“ (F_CD_2 (17)): s představiteli různých států (S_RE_1 (13), S_OSN_3 (11)) a mezinárodními organizacemi (S_RE_1 (13)). Jednou z konkrétních oblastí, na nichž církev dokazuje svůj přínos pro mezinárodní vztahy, jsou vztahy mezi státy: Svatý stolec „se vždy snažil podporovat vytváření vztahů mezi státy“ (C_KBSE_1 (13)), „podporuje mezinárodní spolupráci ve prospěch obecného dobra všech“ (E_RE_1 (6)). Dalším příkladem je **podpora** takových rozhodnutí, která přispívají k dosažení církví vytyčeného cíle, tedy dobro každého člověka (F_CD_1 (2)): Svatý stolec podporuje rozhodnutí, jejichž cílem je „dobro všech, zvláště dobro národů, které jsou nejvíce zasaženy chudobou, nespravedlností nebo válkou, a tedy ne ta [rozhodnutí] vedená egoismem, národními zájmy nebo pouhými ekonomickými zájmy“ (S_OSN_4 (4)). Konkrétním příkladem je Deklarace tisíciletí, k jejímž závazkům se Svatý stolec se připojil (S_OSN_6 (2)) nebo, že „Svatý stolec je přesvědčen o platnosti ideálu ztělesněném v Závěrečném helsinském aktu“ (M_OBSE_4 (6)). Pokud jde o mezinárodní organizace, členství nebo pozorovatelský status Svatého stolce při mezinárodních organizacích církev prezentuje jako důkaz toho, že církev stojí po boku mezinárodního společenství v hledání řešení problémů, na které se jednotlivé organizace zaměřují. Příkladem je členství Svatého stolce v Mezinárodní organizaci pro migraci (IOM) (B_CD_8 (1)).

Ze zkoumaného korpusu projevů vyvstává navíc druhá podoba zapojení do mezinárodní politiky, a to snaha prosadit své zájmy **úkolováním** ostatních činitelů (teze 3). Tímto způsobem se církev na jednu stranu do mezinárodní politiky zapojuje, na druhou stranu sama sebe jakoby zakrývá, vede politiku ze zázemí, do přímého boje, do přímé politiky se snaží za sebe vysílat jiné činitele.

To, že si církev může dovolit zůstávat v zázemí, přijímat za své pouze roli mluvčího znevýhodněných a proselytní poslání a v ostatních záležitostech úkolovat jiné činitele, aby prosadili její vizi unifikace světa, její jednotlivé aspekty ideálu třetí epochy, o kterých je církev přesvědčena, že je koneckonců prospěšná také pro tyto činitele, lze dovodit z velmi silného argumentu Jana Pavla II.: „[K]atolická církev dává všem k dispozici **příklad své jednoty a své univerzality**“ (JP_CD_16 (2)). Kardinál Bertone tento obsah prezentuje ještě silněji, když církev prezentuje jako tu, která již uskutečnila to, oč se okolní svět teprve snaží, slovy, že „v církvi už se uskutečnilo [...] sjednocení mužů a žen, patřících k různým národům a kulturám, do jedné velké rodiny“ (E_RE_1 (3)). Tímto argumentem církev sama sobě potvrzuje své zvláštní postavení a lze říci, že tak autentifikuje mapu světa, kterou předkládá, protože ona sama jednoty a univerzality, čili unifikace již dosáhla, a může tedy být příkladem pro svět, který je ještě rozdělený, neunifikovaný, a může mu radit, jak unifikace dosáhnout, a podle své vůle se do těchto snah zapojovat nebo úkolovat činitele tohoto rozděleného, neunifikovaného světa. Tím dostává svému přesvědčení, že přispívá k jednotě lidské rodiny (JP_CD_1 (4)).

Závěr:

Skutečnost, že církev klade kroky v naplnění své vize unifikace světa, až na roli mluvčího znevýhodněných a proselytní poslání, za úkol jiným činitelům, vypovídá o zvláštním postavení církve. To je na pomezí mezi nadpřirozenem a lidskými činiteli. Je nečekané, že se církev nepočítá mezi náboženské autority, čímž by byla jedním z lidských činitelů. Protože tomu tak není, své zvláštní postavení církev staví na vazbě na nadpřirozeno, o kterém se církev domnívá, že jí propůjčuje roli expertky na lidství, a na deklarované přítomnosti po celém světě. Na širokou přítomnost ve světě církev ve zkoumaném korpusu projevů

poukazuje jak v rovině fyzického prostoru, tak v linii lidské dimenze prostřednictvím katolíků, a na úrovni mezinárodněpolitické.

Své mezinárodněpolitické působení prezentuje církev ve zkoumaných projevech téměř výlučně pozitivně a poukazuje na svůj ojedinělý přínos, kterým prospívá mezinárodním vztahům. Ten spočívá v působení v oblasti duchovní a morální. Tím církev deklaruje svou prospěšnost lidstvu i mezinárodním vztahům jako takovým. Své zvláštní postavení církev stvrzuje tím, že se označuje za příklad jednoty, ke které má svět dospět a které se církev snaží svým působením napomoci. Tak implicitně autentifikuje mentální mapu současného světa, kterou předkládá jako mapu světa rozděleného, neunifikovaného.

Závěr

Provedený výzkum ze zkoumaného korpusu projevů vyvozuje mentální mapu církve, kterou církev těmito projevy konstruuje a prostřednictvím rysů této mapy poukazuje na to, jak církev dosahuje hegemonie a co jí konkrétně rozumí. Základní charakteristikou mentální mapy je skutečnost, že církev jí zachycuje svět imanentní, jde o mapu imanentního světa. V něm lze vypozorovat tři dimenze: dimenzi fyzického prostoru, dimenzi lidskou a dimenzi mezinárodněpolitickou, přičemž církev jednoznačně klade důraz na lidskou dimenzi. Fyzickou dimenzí církev rozumí přírodu, životní prostředí. Fyzický rozměr světa církev spiritualizuje: byl stvořen Bohem a svěřen člověku, aby o svět v jeho fyzickém slova smyslu pečoval. Církev si všímá toho, že místo péče je příroda konáním člověka poškozována. Tento negativní jev vede církev k tomu, že tematizuje fyzickou dimenzi imanentního světa, ovšem až za papeže Benedikt XVI.: poukazuje na poškozování životního prostředí a staví se do role bojovníka za zlepšení stavu životního prostředí či odstranění jeho poškozování tak, že vybízí k ochraně přírody. Toto úsilí neklade ovšem za úkol sama sobě, ale jiným činitelům.

Z teze, že Bůh dal imanentní svět do péče člověku, vyvozuje církev nadřazenost lidské dimenze nad fyzickou. V rámci lidské dimenze církev rozlišuje individuální a kolektivní rozměr. V individuálním slova smyslu má církev na mysli člověka jako jednotlivce, jemuž vtiskuje transcendentní rozměr. Tím lze mluvit též o spiritualizaci lidské dimenze. V kolektivním slova smyslu církev obydluje svět entitami tvořenými lidmi: rodina a další skupiny a národ. Lidská dimenze světa v podání církve má lidský či přirozený charakter daný dvojicí člověk – národ, nikoli liberální či státoprávní charakter postavený na dvojici občan – stát. Lidské dimenzi církev vtiskuje univerzálnost, když bere v úvahu každého člověka a každý národ, a rovnost. Lidská dimenze světa je v zorném poli církve jak z pozitivního důvodu, když církev vychází z obecně pozitivního hodnocení člověka, tak z negativního, když se staví do role mluvčího a bojovníka za ty, které lze označit za znevýhodněné.

Mezinárodněpolitickou dimenzi církev chápe jako nadstavbu fyzické a lidské dimenze, která určitým způsobem uspořádává fyzický prostor a jeho obyvatele. Na rozdíl od fyzické a lidské dimenze církev mezinárodněpolitickou dimenzi jako takovou nespiritualizuje. Mezinárodněpolitická dimenze je vystavěna na kolektivním prvku lidské dimenze, tedy na národu, který lze považovat za základní jednotku mezinárodněpolitické dimenze. Podle církve je tedy mezinárodní společenství tvořeno národy. V mezinárodněpolitické dimenzi církev bere v úvahu též státy, ale národ pro ni zůstává primární, a potažmo je tedy i člověk nad státem. Stát má proto podle církve sloužit dobru národa i člověka. V duchu odpovědnosti státu chránit církev formuluje konkrétní úkoly, které má stát plnit. Není překvapující, že mezi ně patří zajištění náboženské svobody, kterou církev požaduje pro všechny, tedy i pro sebe a své příslušníky. Církev respektuje suverenitu států, nicméně přesvědčení, že člověk je nad státem, ji vede k souhlasu s humanitární intervencí, pokud stát není schopen dostát odpovědnosti chránit člověka či národ.

Svůj postoj, že nejdůležitější je člověk, promítá církev do svého pohledu na mezinárodní společenství. To má podobně jako v případě státu reflektovat primární postavení člověka včetně jeho náboženské svobody. Obdobně jako mezi lidmi v lidské dimenzi má být podle církve v mezinárodním společenství respektována rovnost a pokud některý člen je z pohledu církve znevýhodněný, pak se církev za něj staví, aby měnitelná mezinárodněpolitická dimenze byla nastavena takovým způsobem, že bude ku prospěchu daného člena. Církev reflektuje proměny v mezinárodním prostředí tím, že kromě států ve zkoumaném korpusu projevů bere v potaz i jeho jiné, nové, aktéry.

Ačkoli církev předkládá mentální mapu imanentního světa, dostává svému náboženskému charakteru tím, že do ní vkládá prvky, které propojují imanentní svět s transcendentním. Jinými slovy jde o zásahy z transcendentního světa. Nejčastějším nositelem zásahů nadpřirozena je Kristus. V souladu s katolickou vírou jde o pozitivní působení a zásahy

z transcendentního světa. Primární působení nadpřirozena, tedy zjednodušeně řečeno zázrak, církev ovšem upozaďuje. Převažují sekundární zásahy, které jsou podpůrného charakteru, a jsou formulovány buď jako podpora pozitivní lidské činnosti, nebo pohnutí k upuštění od negativní činnosti. Kromě zásahů nadpřirozena je to sama církev, která se považuje za pojítko mezi imanentním a transcendentním světem.

Církev ve své mentální mapě zachycuje svět jako svět rozdělený, neunifikovaný, ve kterém koexistují protiklady. Ze zkoumaného korpusu projevů lze vyvodit dvojí rovinu koexistence kontrastů: temporální geopolitiku a geopolitické dichotomie. Temporální geopolitika poukazuje na život jednotlivých oblastí světa v různých epochách, geopolitické dichotomie na koexistenci kontrastů v podobě protikladných dvojic.

Temporální geopolitika církve je jednou z rovin koexistence kontrastů v současném světě, kdy ve zkoumaném korpusu projevů lze implicitně vypozorovat diskurzivní konstrukty kontinentů, které podle církve žijí v různých epochách. Jde o tři epochy, kdy nejvíce v minulosti žije Afrika, blíže současnosti Asie, Latinská Amerika a Blízký Východ, v přítomnosti pak žije Evropa a Severní Amerika. Charakter jednotlivých kontinentů, jak jim ho vtiskuje církev, vymezuje právě tyto tři epochy. Církev sama sebe řadí do třetí nejvyšší epochy, respektive do ideálu třetí epochy. Tato pozice jí umožňuje jednak kreslit mapu světa z euro(americké) perspektivy, která je perspektivou centra a perspektivou současnosti, s výhledem do budoucnosti. Vize budoucnosti, kterou církev předkládá, spočívá v dosažení života v ideálu třetí epochy. Tato perspektiva staví církev do role mluvčího a rádce, která znamená doprovázení a péči v podstatě o celý svět. Církev si tak pro sebe zajišťuje dostatečné uplatnění.

Afrika podle církve žije v první epoše, nejdále v minulosti, nejdále od třetí epochy, ve které žijeme my. Je proto oblastí vzdálenou. Tato skutečnost paradoxně církev neodrazuje od toho, aby se o Afriku zajímala, protože to pro církev znamená, že má šanci Afriku doprovázet, a tedy mít obživu, po dlouhou dobu, než Afrika dosáhne druhé epochy nebo dokonce ideálu třetí epochy. Tento fakt tedy zároveň Afriku církvi přibližuje. Další charakteristikou, kterou se Afrika církvi přibližuje, je mládí Afriky, ve smyslu křehkosti, a opět potřebnosti doprovodu, do kterého se církev pasuje. Rozhodujícím faktorem blízkosti jsou ovšem negativní aspekty. Jejich četnost a závažnost jednoznačně zastiňuje pozitivní ale klopotně prosazované fenomény, jako snahy o mír, demokratizaci nebo lidská práva, které jsou záblesky cesty Afriky do druhé či třetí epochy.

Církev sama je spokojena se svým vlastním konkrétním působením v Africe. Překvapivě v korpusu projevů ani nijak nezdůrazňuje potřebu rozšiřování křesťanství či katolické víry. Církev proto přebírá roli mluvčího Afriky, aby pro ni získala pomoc od jiných činitelů, kteří jí mají pomoci od jejích základních neduhů první epochy, tedy válek, chudoby, hladu a nemocí. Pomoc pro Afriku požaduje církev od zemí třetí epochy, které podle církve tak jako tak dosáhly své stávající dobré situace zčásti také na úkor Afriky. Dále od mezinárodního společenství. Protože si ale církev nepřeje novou kolonizaci Afriky prostřednictvím pomoci zvnějšku, vybízí Afriku ke spoluodpovědnosti za svůj vlastní osud. Je více než překvapivé, že církev v Africe neřeší náboženský aspekt, čímž lze jen potvrdit, že Afrika žije v první epoše a že církev neklade v korpusu projevů důraz na svou náboženskou povahu.

Příklad Eritrey a Jižního Súdánu dokládají odlišný postoj církve k realizaci práva národů na sebeurčení. Současné přibližování a vzdalování Afriky ukazuje případ Dárfúru. To, že pro církev existují různé Afriky, dokládá příklad Afriky severní. Spolu s poukázáním na odlišnosti mezi jednotlivými papeži tyto příklady ukazují na finesy v celkovém obrazu Afriky, jak jej církev předkládá.

Asii církev prezentuje jako kontinent, který žije ve druhé epoše, tedy blíže současnosti. Podobně jako Afrika, která žije v první epoše, je Asie velká geograficky. Jako rys druhé epochy církev ovšem připojuje další dimenze velikosti Asie. Jednak jde o lidský a materiální

potenciál, který je Asie na rozdíl od Afriky schopna využít pro vlastní rozvoj. Důkazem toho je ekonomická rozvinutost. Lidský a materiální potenciál je podle církve zdrojem sebevědomí Asie, která je schopna svépomoci, je méně závislá na pomoci zvnějšku, na rozdíl od Afriky. V tom tkví další charakteristika druhé epochy. Třetí dimenzí velikosti Asie je její rozmanitost. Ta ale není negativem. Naopak schopnost regionální spolupráce v rozmanitém prostředí je církví pozitivně hodnoceným aspektem druhé epochy.

Asie se podle církve potýká s vnitřními socioekonomickými problémy, které je schopna držet v sobě a řešit je jinak než otevřeným bojem jako krvelačná Afrika. Konkrétně jde o problematiku bohatí versus chudí, a to spíše mezi státy než uvnitř zemí, a o náboženskou diskriminaci. Na celoasijské úrovni jde církvi o ústrky vůči křesťanům, na úrovni jednotlivých států, například ve Vietnamu a v Číně, vůči katolíkům, kde církev využívá Svatého stolce, který může jako stát jednat s jiným státem jako rovný s rovným, nemusí se skrývat za křesťanství, může prosazovat své zájmy přímo. Tematizací náboženské diskriminace v Asii vnáší církev do druhé epochy otázku náboženství. Je paradoxní, že na jednu stranu církev vtiskuje Asii vznešenost, na druhou stranu tematizuje náboženskou diskriminaci. Jako kdyby predikátem vznešenosti chtěla Asii upamatovat na staré duchovně vznešené kultury a naději v toleranci jiného duchovního fenoménu jménem křesťanství či katolicismus.

V souladu s vizí unifikace světa a jeho chápáním v intencích národů, není nikterak překvapivé, že církev pozitivně hodnotí sbližování Číny a Tchaj-wanu a Severní a Jižní Koreje a hovoří o pozitivním dopadu tohoto sbližování pro region nebo dokonce celý svět. Sama ale k tomu nepřispívá a přispívat nehodlá, zůstává pouhým pozorovatelem. Zvláštní je, že Indii věnuje církev jen okrajovou pozornost, a to ve spojitosti s Čínou a Pákistánem: Indie pro církev není nijak odlišná od Asie jako takové.

Stejně jako Asie žije Latinská Amerika podle církve ve druhé epoše. V mentální mapě církve vykazuje obdobné znaky jako Asie. Zaprvé jde o geograficky rozsáhlý kontinent, který kromě této velikosti fyzického prostoru disponuje lidským a materiálním potenciálem a je schopen ho využít pro vlastní rozvoj, podobně jako Asie. Důkazem je ekonomický růst. Na rozdíl od Asie Latinská Amerika podle církve usiluje, ač s obtížemi, o demokratizaci, čímž se přibližuje třetí epoše. Tím církev rozšiřuje škálu rysů oblastí žijících ve druhé epoše. Stejně jako Asie vykazuje Latinská Amerika podle církve určitou jednotu, která se projevuje v integračních snahách. Latinská Amerika se podobně jako Asie potýká s řadou obtíží. Naopak ozbrojenými střety a chudobou se Latinská Amerika přibližuje první epoše. Obchod s drogami, kriminalitu a nejrůznější formy násilí lze označit jako typické latinskoamerické neduhy „vyšší“ úrovně než krvelačné boje, jimiž je podle církve stigmatizována Afrika. Proto je možné je označit za neduhy vlastní druhé epoše, stejně tak jako sociální nerovnost, kterou ovšem církev na rozdíl od Asie, kde se jí zabývá ve formě problému bohatí versus chudí, v Latinské Americe považuje za vnitřní problém jednotlivých společností.

Církev v Latinskou Ameriku vkládá důvěru, že je schopna si z těchto problémů pomoci sama, nesvolává pro ni vnější pomoc, stejně jako u Asie a na rozdíl od Afriky. To, že se církev zabývá otázkou náboženství, není ve spojitosti s Latinskou Amerikou žádným překvapením a odpovídá to rysům druhé epochy. Sebevědomě církev označuje Latinskou Ameriku za křesťanský kontinent, což ji jednoznačně přibližuje církvi, a na rozdíl od Asie, kde katolicismus tematizuje pouze na bilaterální úrovni, hovoří otevřeně o katolické tradici Latinské Ameriky. Tímto aspektem se Latinská Amerika přibližuje dokonce ideálu třetí epochy.

Jak lze očekávat, církev své působení v Latinské Americe pozitivně hodnotí, nadto sebevědomě poukazuje na to, že křesťanství a katolická víra přispívají k identitě a jednotě kontinentu i jeho národů. To dokládá na případu smíru mezi Peru a Ekvádorem a mezi Argentinou a Chile.

Je matoucí, že církev ve zkoumaném korpusu projevů považuje Střední Ameriku někdy za součást Latinské Ameriky, jindy ne. Středoamerická oblast vykazuje obdobné znaky jako Latinská Amerika, ale je blíže první epoše než Latinská Amerika, například kvůli velmi pomalému procesu demokratizace nebo kvůli větší potřebě vnější pomoci. Je paradoxní, že František se Latinské Americe věnuje z papežů nejméně.

Blízký východ církev situuje na hranici první a druhé epochy. Je tedy vzdálen od nás, kteří žijeme ve třetí epoše, ale vzdálenost je menší než v případě Afriky. Nicméně tato vzdálenost podobně jako u Afriky církev neodrazuje od toho, aby Blízkému východu věnovala svou pozornost. Přes tuto mentální vzdálenost je totiž Blízký východ církvi blízký jak fyzicky, protože ho situuje do Středozemí, kde žijeme také my, tak mentálně. Kromě jiného je Blízký východ, shodně jako v případě Afriky, mentálně církvi blízký kvůli konfliktům, jejichž je Blízký východ obětí. Církev stojí blízko Blízkému východu proto, že si není schopen pomoci sám, což je též stigmatem první epochy. Sama církev se k pomoci neangažuje, ale vyzývá k ní mezinárodní společenství, strůjce pokoje i samotný Blízký východ. Na rozdíl od Afriky a ve shodě s religionizací Blízkého východu počítá církev s pomocí také věřících.

Přestože je Blízký východ sužován konflikty, nežije podle církve jako Afrika zcela v první epoše, protože se nepotýká s dalšími neduhy, jimiž trpí Afrika, tedy chudobou, hladem a nemocemi. To, co jednoznačně zařazuje Blízký východ do druhé etapy a zároveň činí blízkým církvi, je jeho religionizace. K obecné religionizaci přistupuje Jan Pavel II., jeho nástupci se odvažují k christianizaci, jednorázově i ke katolizaci. Vše se ovšem odehrává hlavně na úrovni minulosti a vize do budoucna, na rozdíl od Latinské Ameriky, kde církev vstupuje do všech časových rovin a hlavně se intenzivně věnuje katolicismu. Proto Blízký východ je podle církve ve druhé epoše dále od ideálu třetí epochy než Latinská Amerika.

Z blízkovýchodních zemí neopomíjí církev Sýrii a samozřejmě ani Svatou zemi. Spiritualizuje a religionizuje je, což vyjadřuje a je zároveň projevem blízkosti církve, přičemž míra religionizace je dle očekávání v případě Svaté země, kde žil Ježíš a byla založena církev, vyšší. Sýrie i Svatá země jsou dokladem, že blízké jsou církvi ty oblasti, s nimiž může soucítit kvůli konfliktu: výmluvné je to u Sýrie, která figuruje v mentální mapě církve až se začátkem syrské krize. V obou případech ovšem církev volí stejný model jako u jiných válčících oblastí: zůstává pozorovatelem a radí, co mají konat jiní činitelé, aby konflikt byl ukončen. Překvapivé je to zvláště u izraelsko-palestinského konfliktu, ve kterém církev ponechává hlavní roli Izraelcům a Palestincům a předkládá takzvané řešení dvou států: mír a bezpečnost pro Stát Izrael, vznik palestinského státu a mezinárodně uznané hranice obou států. Spiritualizací a konfliktem církev jak Sýrii, tak Svatou zemi řadí stejně jako celý Blízký východ na pomezí mezi první a druhou epochu.

Evropa žije podle církve ve třetí epoše, protože ze všech světadílů dosáhla nejvyšší úrovně rozvoje. Sem situuje církev také sebe sama. Protože je Evropa stižena negativy, která mají vazbu na hodnotovou krizi, nedosáhla tak ještě ideálu třetí epochy. Na cestě k tomuto ideálu ji církev hodlá svými radami doprovázet. Na rozdíl od ostatních kontinentů církev Evropu nevymezuje velikostí fyzického prostoru, ale velikostí jejího významu. Ačkoli Evropa nenaplnila očekávání církve, které na začátku 90. let církev shrnula pod označením „nová Evropa“ a oprášila je na přelomu tisíciletí, a papež František je nucen Evropu vykreslit v církvi neslýchaných negativních rysech zestárlé, scvrklé, neplodné, neenergické, ustrašené Evropy-babičky, neláme církev nad Evropou hůl: nadále v ní vkládá naději být vzorem pro ostatní svět, protože centrum světa, za které církev Evropu považuje, ani jiné než příkladné být nemůže. Církev ji k tomu ovšem neposílá na pomoc žádné činitele, Evropa si ze své svízelné situace musí pomoci sama. Jedinou pomocí implicitně zůstávají rady církve.

Prvním základním rysem Evropy a tedy třetí epochy je podle církve mír. Druhým pilířem, na kterém je Evropa vystavěna, jsou hodnoty: demokracie, svoboda, solidarita a lidská práva. Od spiritualizace Evropy nemá církev daleko k její religionizaci, a to konkrétně ke křesťanskému charakteru Evropy, který se však Evropa zdráhá uznat, což se projevuje například formami

náboženské diskriminace vlastní civilizované třetí epoše. Církev se samozřejmě i ve vlastním zájmu snaží Evropu přesvědčit o opaku. K boji za své specificky katolické zájmy se ovšem církev v tomto křehkém kontextu neodhodlává. Třetí základní charakteristikou je Evropa tvořená rozmanitými národy, které jsou schopny žít v jednotě. Jednota je podle církve dalším pilířem Evropy a za její nástroje církev považuje zaprvé propojení východu a západu, zadruhé Evropskou unii a zatřetí jiné integrační snahy, kterými církev rozumí Radu Evropy.

Propojení východu a západu bylo pro církev ve zkoumaném korpusu projevů tématem pouze na počátku 90. let, protože se poté přetavilo do horizontálního rozměru evropské integrace, tedy do rozšiřování EU, které církev podporuje. Není nijak překvapující, že stejný postoj církev zaujímá k vertikálnímu rozměru evropské integrace, tedy jejímu prohlubování, ač je to opět papež František, který odkládá růžové brýle a i na určité aspekty EU se dívá kriticky. Integrace má podle církve být vystavěna na hodnotách, ideálně křesťanských. Je zajímavé, že na rozdíl od Asie a Latinské Ameriky, které žijí ve druhé epoše, církev evropskou integraci nespojuje s evropskou identitou. Ta se stává tématem, ač nerozpracovaným, až pro papeže Františka, zřejmě v souvislosti s jím deklarovaným poklesem eurocentrismu a tedy potřebou Evropy být čitelnou pro ostatní svět, aby Evropa mohla dostát další své charakteristice, a to otevřenosti.

Hodnotová krize, jako obecný nešvar Evropy církev netematizuje, ale poukazuje na ni v jejích projevech na mnoha rovinách: v lokálních konfliktech, které poškozují celou Evropou, v odmítání křesťanských kořenů a v náboženské diskriminaci, v nedostatečném respektu nebo překroucené interpretaci základního lidského práva na život, v hrozícím rozdělení Evropy, která je stižena napětím mezi bohatými a chudými, mezi integrací a fragmentací, mezi nadějí a strachem.

Naprosto ojedinělý a zajímavý je vývoj geopolitické představy církve o Evropě: zatímco papež Jan Pavel II. předkládá vizi společného domu, který vzniká propojením východu a západu, dále jej zmenšuje na společný evropský dům, který zahrnuje pouze Evropu jako takovou, a jeho nástupce jej minimalizuje na evropský dům, který je synonymem Evropské unie, současný pontifik předkládá vizi multipolární Evropy, či polyedru, jehož základním principem je trasversalita, tedy dialog napříč nejrůznějšími sférami.

Pokud jde o jednotlivé oblasti Evropy, není nijak překvapivé, že západní Evropě církev dává nálepku oblasti málo duchovní a stižené hodnotovou krizí. Tento charakter církev překvapivě brzy přes obdiv ze začátku 90. let připisuje také střední a východní Evropě. Implicitně negativní konotaci získává tato oblast ve spojitosti s nepokoji na Balkánském poloostrově, které podle církve ohrožují celou Evropu. Podobně jako Sýrii církev do mentální mapy zakresluje Ukrajinu, a to ze stejného důvodu, jde o krizi na Ukrajině. Turecko v mentální mapě figuruje jako historický most mezi Východem a Západem, což zapadá do naplňování cíle, který církev sleduje, a to unifikace světa. Na rozdíl od Jana Pavla II. si oba jeho nástupci všímají také svého geograficky nejbližšího okolí, a to Itálie.

Je paradoxní, že církev do své mentální mapy téměř nezakresluje Severní Ameriku. Proto se jeví obtížné její přiřazení k jednotlivým epochám. Nicméně na základě toho, že Evropa a Severní Amerika mají podle církve společné zájmy, ideály, povinnosti, osudy, hodnoty a také hodnotovou krizi, lze dovodit, že Severní Amerika žije jako Evropa ve třetí epoše. Vzhledem k tomu, že takové indicie ve zkoumaném korpusu projevů v případě Austrálie a Oceánie zcela chybí, otázka, v jaké epoše žijí Austrálie a Oceánie, zůstane bez odpovědi.

Pokud jde o souhrnné znaky jednotlivých epoch, církev první epochu charakterizuje následujícími znaky. Zaprvé se jedná se o oblasti, které žijí nejdále od současnosti, žijí v minulosti. Církev, která sebe situuje do třetí epochy, tedy do současnosti, paradoxně o tyto vzdálené oblasti má zájem, protože je bude moci dlouhou dobu doprovázet na jejich cestě směrem ke třetí epoše, respektive k ideálu třetí epochy. V dosažení ideálu třetí epochy spatřuje církev cíl svého působení. Zadruhé jsou pro první epochu charakteristické

kvantitativní aspekty, zvláště geografická velikost. Zatřetí se oblasti první epochy potýkají s řadou negativních jevů. Pro tyto neduhy je církev považuje za oběti, viktimizuje je. Církev s nimi soucítí, a tak se jí tyto oblasti stávají blízkými. Konkrétně jde o existenciální negativa: války, chudoba, hlad, nemoci. Začtvrté tyto oblasti vykazují silný aspekt etnicity, která je častou příčinou konfliktů. Jinými slovy tyto oblasti ještě nedosáhly schopnosti pokojného soužití v rozmanitosti. Církev je zapáté přesvědčena, že si oblasti první epochy z problémů nepomohou samy, že potřebují pomoc zvnějšku. Církev sama jim ale konkrétní pomoc poskytovat nehodlá, staví se do role mluvčího těchto zubožených oblastí a vybízí jiné činitele, aby jim pomohli. V první epoše podle církve žije Afrika.

V porovnání s první epochou žijí oblasti druhé epochy podle církve zaprvé blíže současnosti, vykazují rysy vyššího vývojového stupně, jsou zjednodušeně řečeno civilizovanější. Církev to dokazuje tím, že tyto oblasti vykazují některé znaky třetí epochy. I zde platí, že také těmto oblastem chce církev ukazovat cestu do současnosti, respektive k ideálu třetí epochy. Zadruhé tyto oblasti, podobně jako první epochu, charakterizují kvantitativní znaky, konkrétně geografická velikost, ale rovněž zatřetí velikost jiného charakteru, a to lidský a materiální potenciál, který jsou dané oblasti schopny využít pro vlastní rozvoj. Dokladem toho je začtvrté ekonomická rozvinutost. Pátým rysem druhé epochy je podle církve integrační úsilí, které se, přes existující rozmanitost a na rozdíl od první epochy, kde tato rozmanitost vede často ke konfliktům, daří. Integrační tendence se odrážejí v regionální identitě. Oblasti druhé epochy čelí podle církve problémům, ale právě jejich schopnost neřešit je ve velké míře formou války je šestou charakteristikou. Zasedmé církev oblastem druhé epochy vtiskuje téma náboženství. A osmou charakteristikou je pak úsilí o demokratizaci. Církev mezi oblasti žijící ve druhé epoše řadí Blízký východ, který se pohybuje na samé hranici mezi první a druhou epochou, Asii a Latinskou Ameriku, která se z těchto tří oblastí přibližuje třetí epoše, a to zvláště pro demokratizační proces a svůj křesťanský charakter, jímž se dokonce blíží ideálu třetí epochy.

Oblasti třetí epochy žijí podle církve v nejvyšším vývojovém stádiu, a to v současnosti. Do třetí epochy situuje církev sama sebe, ale i vůči oblastem třetí epochy stojí v roli rádce, protože situace oblastí žijících ve třetí epoše, zaprvé, není ideální. Sužuje je hodnotová krize, která se projevuje v mnoha ohledech. I ve třetí epoše tedy církev nachází pole své působnosti. Oblasti třetí epochy vykazují velikost ale nikoli kvantitativního charakteru, ale svým významem, v čemž církev spatřuje druhý rys této epochy. Zatřetí se oblasti této epochy podle církve potýkají s problémy, ale musí si z nich pomoci samy. Jedinou pomocí jim je církev svými radami. Čtvrtou charakteristiku třetí epochy spatřuje církev v míru. Pátou charakteristikou je důležitost náboženství, konkrétně křesťanství. A konečně zašesté je tato oblast podle církve charakterizována rozmanitými národy, které jsou schopny žít v jednotě. Nástroj této jednoty v rozmanitosti vidí církev v integraci, ale na rozdíl od oblastí druhé epochy zde chybí regionální identita. Ve třetí epoše žije podle církve Evropa a také Severní Amerika, ač její přiřazení ke třetí epoše na základě korpusu projevů není tak jasné, jako v případě Evropy.

Kromě temporální geopolitiky lze v mentální mapě světa odhalit koexistenci kontrastů v rovině geopolitických dichotomií. Samotná existence centra světa, odkud církev kreslí mentální mapu světa, je prvotní implicitní dichotomií, protože vytváří dichotomii centrum versus zbytek světa. Centrem světa je podle církve Evropa, kam církev sebe samu situuje. Pohled autora mentální mapy na svět je pohledem z centra, mentální mapa církve je pohledem na svět z perspektivy Evropy. U papeže Františka se tento eurocentrický pohled na svět zeslabuje. Vzhledem k minimální rozloze Severní Ameriky v mentální mapě je otázkou, zda církev považuje Severní Ameriku za samozřejmou součást centra jakožto euroatlantického prostoru s určující Evropou, nebo ji vidí jako konkurenta centra, kterého je třeba vytlačit téměř absolutním mlčením. Do centra světa situuje církev nás, přičemž vymezení nás je proměnlivé: od my-v Evropě, přes my-v západní či jihozápadní Evropě a my-v Itálii, Římě, Vatikánu, po my-církev. I vymezení nás-církve je variabilní a paradoxně se v korpusu projevů vyskytují také případy modelu my a církev jako ostatní.

Mentální mapa, kterou církev předkládá, zachycuje neúplný svět, protože v něm nefigurují některé oblasti geografického světa. Lze říci, že jde o implicitní rozdělení světa na část, kterou církev vidí, a na část, kterou nevidí, která pro ni neexistuje. Vzniká tak další implicitní geopolitická dichotomie: pro církev viditelné versus neviditelné části světa. O této skutečnosti vypovídají státy, které v mentální mapě církve nefigurují. Je paradoxní, že ač církev zdůrazňuje lidskou dimenzi, do mentální mapy nezakresluje národy, ale státy. Důvod může spočívat ve snadnější uchopitelnosti, v souladu s obecnou praxí. Nicméně důležitosti lidské dimenze církev dostává tím, že státy obývá lidmi, naplňuje je lidskou složkou, a souhlasí s právem národů na sebeurčení.

Z celkového počtu zemí světa jich církev nevidí třetinu, tedy 65 zemí. Jednu skupinu pro církev neexistujících zemí tvoří rozlohou malé země, což je na jednu stranu pochopitelné, na druhou stranu paradoxní, vzhledem k tomu, že sám Městský stát Vatikán je ministát. U ostatních zemí, které chybí v mentální mapě církve, se lze ptát po podílu katolíků, zda jejich nízký počet v dané zemi lze přičíst k důvodu, proč tato země v mentální mapě nefiguruje. Otázka rozlohy a podílu katolíků jsou ovšem pouze domnělými důvody pro absenci těchto zemí v mentální mapě církve.

Pokud jde o konkrétní případy, u Střední Ameriky je zajímavé, že církev, až na Belize, vidí všechny pevninské státy. Paradoxní je absence Dominikánské republiky, která vykazuje vysoký podíl katolíků. Za pozornost stojí, že církev přehlíží třetí největší zemi Austrálie a Oceánie, a to Nový Zéland, zatímco některých malých pacifických ostrovních států si všímá. Až na Spojené arabské emiráty a Jemen církev opomíjí země Arabského poloostrova, včetně Saúdské Arábie. Zajímavé je rozložení bílých míst v Africe. Kromě malých států se jedná o některé země severozápadního lemu (Senegal, Mauritánie, Maroko a Tunisko) blízkého Evropě, odkud je mentální mapa církve kreslena, a o enklávu Tanzanie, Malawi, Zambie s vysokým podílem katolíků. V Evropě církev nevidí Švýcarsko ležící v samém srdci starého kontinentu, opomíjí severozápadní okraj Evropy, protože nevidí státy Beneluxu a skandinávské země. Neexistuje pro ni ani samostatné Slovensko se 74% podílem katolíků. V Asii církev přehlíží linii tvořenou Nepálem a Bhútánem a v Malé Asii pro ni neexistují Turkmenistán, Uzbekistán a Kyrgyzstán. Podobně jako v Evropě i v Jižní Americe vzniká absencí Bolívie a Paraguaye geograficky vzato bílé místo uprostřed kontinentu. Pokud jde o trojici severoamerických států, církev je vidí všechny tři.

Lze říci, že církev předkládá takový svět, aby v něm byl dosažitelný cíl unifikace. Využívá neúplnosti světa k dosažení svých záměrů. Jinými slovy aktivně potlačuje geografickou realitu ve prospěch takového světa, který může směrovat k unifikaci. Náznak toho, že církev si je vědoma toho, že předkládá neúplný svět, vyplývá jednak z toho, že některé projevy vykazují snahu o určitou „cestu kolem světa“, a jednak z demonstrativních uvození „například“ nebo „a další“, které církev užívá u explicitně zmiňovaných geografických subjektů.

V neúplném světě, který je zachycen mentální mapou církve, je patrná další implicitní geopolitická dichotomie, další rozdělení světa, a to na oblasti církvi blízké a vzdálené, přičemž církev preferuje blízkost. Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá, že církev klade důraz na blízkost mentální než na fyzickou. Tomu odpovídá i fakt, že Itálie a jiné centru geograficky blízké země zaujímají v mentální mapě církve mizivou rozlohu. Explicitně je církev blízká pouze Sýrii. Implicitní blízkost je v korpusu projevů převažující a církev ji vyjadřuje jednak predikáty, jednak vyzdvižením například určité země z dané oblasti.

Pokud jde o predikáty, které činí danou oblast církvi mentálně blízkou, užívá církev zaprvé pozitivní citové predikáty „drahý“ a „milovaný“, přičemž lze říci, že predikát „milovaný“ vyjadřuje ještě vyšší míru blízkosti než „drahý“. Je zajímavé, že citové predikáty hojně užívá papež František. Státní sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy je aplikují až právě s jeho pontifikátem. Druhou skupinou predikátů jsou predikáty viktimizační, jako například „zmučený“ či „trpící“. Třetím typem je predikát „vznešený“, jímž církev vyjadřuje respekt. Je

zajímavé, že za vznešené označuje pouze Čínu a Vietnam. A čtvrtým predikátem je náboženský predikát „svatý“, který aplikuje pouze Benedikt XVI. Nicméně i to, že církev v podstatě důsledně užívá označení Svatá země, lze považovat za aplikaci náboženského predikátu pro tuto blízkovýchodní oblast. Pokud jde o přibližování prostřednictvím vyzdvižení, je zajímavé, že ze světa je takto blízký církvi Blízký východ.

Je pozoruhodné, že církev žádnou pro ni viditelnou část světa neoznačuje za vzdálenou. Implicitní mentální vzdalování je však ve zkoumaném korpusu projevů patrné z depersonifikace, kterou aplikují papežové, a z potřeby upřesnit, kde daný subjekt geograficky leží.

Čtvrtá dichotomie, která je implicitně patrná v mentální mapě, je označena jako prostory světa a je formulována na základě kritéria prezentace částí světa a jejich religiozity. Současnou kombinací obou kritérií vzniká čtveřice prostorů: pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský a negativní nenáboženský. Při odhlédnutí nejprve od náboženského kritéria a pak od náboje prezentace lze vyvodit dvojice pozitivní a negativní prostor a následně náboženský a nenáboženský prostor. Tím, že církev některé subjekty zakresluje do mentální mapy z pozitivního a jiné z negativního důvodu, implicitně rozděluje pro ni viditelný svět na pozitivně hodnocenou část a negativně hodnocenou část, tedy na pozitivní a negativní prostor. Jde o aplikaci kritéria prezentace. Je zajímavé, že jednoznačně větší rozlohu v mentální mapě světa má negativní prostor. Tato skutečnost je v souladu s tezí, že církev si takto prezentovaným světem zajišťuje obživu pro své působení, pro formulování rad a doprovázení negativně hodnocených částí světa k pozitivním rysům. Při uplatnění kritéria religiozity, tedy zda církev pro zakreslení daného subjektu do mentální mapy nachází náboženský nebo nenáboženský důvod, z korpusu projevů vyplývá, že v mentální mapě má větší rozlohu nenáboženský prostor, tedy takové části světa, které církev do své mentální mapy zakresluje z nenáboženského důvodu. Je to překvapující zjištění vzhledem k tomu, že autorem mentální mapy je aktér s náboženským charakterem. Nicméně tento fakt je podpůrným argumentem teze, že církev ve zkoumaném korpusu projevů upozaďuje svůj náboženský charakter. Jak pozitivní a negativní prostor, tak náboženský a nenáboženský prostor, zahrnují subjekty ze všech epoch a vykazují proměnlivost v čase, neboť církev v jejich složení reflektuje zvláště aktuální mezinárodněpolitické dění.

V rámci kvantitativní stránky výzkumu nebyly vyhodnocovány jednotlivé podprostory, ale pouze osm prostorů. V rámci čtveřice pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský a negativní nenáboženský zaujímá podle církve více než poloviční rozlohu světa (56 %) prostor negativní nenáboženský. Více než o polovinu menší než tento prostor je prostor pozitivní nenáboženský, který tvoří 22 % rozlohy světa. 15 % světa pak zaujímá pozitivní náboženský prostor a nejmenší je negativní náboženský prostor se 7 % světové rozlohy. Negativní nenáboženský prostor převažuje v mentální mapě všech jednotlivých představitelů církve, až na kardinála Casaroli a kardinála Bertone. Při porovnání dvojic náboženský a nenáboženský prostor je zajímavé, že v mentální mapě kreslené církví, tedy ze své podstaty náboženským subjektem, převažuje nenáboženský prostor, což hovoří ve prospěch teze o upozaďování náboženského charakteru církve. Převaha nenáboženského prostoru je značná: tvoří 78 % rozlohy světa. Ve dvojici pozitivní a negativní prostor převažuje prostor negativní, na což lze aplikovat tezi, že církev předkládá takový svět, který jí skýtá prostor pro pole působnosti. Rozdíl rozloh negativního (63 %) a pozitivního (37 %) prostoru je menší než v případě dvojice nenáboženský a náboženský prostor. Za pozornost stojí ta skutečnost, že postupem času vidí církev svět jakoby černěji, protože rozloha negativního prostoru se od pontifikátu Jana Pavla II., přes Benedikta XVI. k Františkovi zvětšuje.

Při pohledu na svět kreslený církví z perspektivy jednotlivých kontinentů zaujímá největší rozlohu Afrika (28 %) následovaná Blízkým východem (22 %), Evropou (20 %) a Asií (16 %). Druhou nejmenší rozlohu mají součásti amerického kontinentu, přičemž největší z nich je Jižní Amerika (6 % světa), následovaná Střední Amerikou (4 %) a nejmenší rozlohu mezi

nimi zaujímá Severní Amerika (2 %). Dle očekávání zaujímá nejmenší část světa Austrálie a Oceánie, kam církev dohlédne pouze v 1 % případů.

Pokud jde o dynamiku podílu jednotlivých světadílů na rozloze světa, dochází k tomu, že oblasti, které žijí ve třetí epoše, tedy Evropa a Severní Amerika, zaznamenávají v mentální mapě církve pokles podílu. Naopak Afrika, která žije v první epoše, a Blízký východ, který žije ve druhé epoše, ale blíže k hranicím s první epochou, s postupem času zaznamenávají růst podílu na rozloze světa, což lze interpretovat jako argument stvrzující tezi, že církev předkládá takovou mapu světa, aby si co nejdéle zajistila obživu pro svou roli mluvčího a rádce, tedy aby doprovázela jednotlivé části světa na cestě k ideálu třetí epochy.

V pozitivním náboženském a pozitivním nenáboženském prostoru přisuzuje církev největší rozlohu Evropě (33 % a 29 %), což lze interpretovat jako snahu církve prezentovat Evropu jako oblast žijící ve třetí epoše za určitý vzor pro „zbytek světa". V negativním náboženském prostoru mají největší rozlohu, a to obdobné velikosti, Asie (27 %) a Blízký východ (26 %). V negativním nenáboženském prostoru je to Afrika, které církev vtiskuje největší rozlohu (36 %). V náboženském prostoru si církev všímá nejvíce Evropy (27 %). V nenáboženském prostoru přisuzuje církev největší rozlohu Africe (31 %). Pokud jde o pozitivní a negativní prostor, dle očekávání má v pozitivním prostoru největší rozlohu Evropa (30 %). V negativním prostoru patří prvenství co do rozlohy Africe (35 %).

Při bližším pohledu na svět se lze zaměřit na země či oblasti, které církev do své mentální mapy zakresluje. Co do fragmentace, je nejméně fragmentovaný negativní náboženský prostor, který ze čtveřice prostorů (pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský a negativní nenáboženský) čítá nejnižší podíl zemí či oblastí s menším podílem na rozloze daného prostoru než 1 %. Nejroztříštěnější je negativní nenáboženský prostor. Míru fragmentaci lze považovat za určité měřítko teritoriální rozptýlenosti pozornosti církve.

Ze zemí světa má největší rozlohu v mentální mapě církve Svatá země. Tvoří spolu s ní spojenými subjekty 8 % rozlohy světa. Tato skutečnost na jednu stranu popírá tezi o upozaďování náboženského charakteru církve, zároveň ji ovšem potvrzuje fakt, že Svatá země v mentální mapě církve figuruje jednoznačně z nenáboženských důvodů. Značný odstup má co do rozlohy druhá největší země, kterou je Irák (3 % rozlohy světa). Třetí největší zemí je Súdán. Mezi čtrnácti velkými zeměmi, které jednotlivě zaujímají více než 1 % celkové rozlohy světa, v mentální mapě církve má největší zastoupení africká pětice zemí (Súdán, Demokratická republika Kongo, Somálsko, Burundi a Jižní Súdán). Stejnou měrou, a to 4 státy, jsou zastoupeny blízkovýchodní (Svatá země, Irák, Sýrie a Libanon) a asijské země (Čína, Afghánistán, Vietnam a Srí Lanka). Je překvapivé, že velkou zemí je pouze jedna evropská, a to Bosna a Hercegovina. Americký kontinent mezi podle církve velkými zeměmi světa není zastoupen vůbec.

Zdá se, jako by církev nedostatečný eurocentrismus, tedy přítomnost pouze Bosny a Hercegoviny mezi největšími zeměmi mentální mapy církve, dohánělа prostřednictvím oblastí větších než státy, neboť jedinou oblastí s rozlohou přesahující 1 % rozlohy světa je v mentální mapě církve Balkánský poloostrov.

Ze čtveřice prostorů náboženský, nenáboženský, pozitivní a negativní je to co do velkých zemí pouze náboženský prostor, ve kterém jsou až na Austrálii a Oceánii zastoupeny všechny světadíly. Amerika, překvapivě včetně latinskoamerické části, chybí v nenáboženském a v negativním prostoru. Žádná latinskoamerická a africká země nefiguruje mezi velkými zeměmi pozitivního prostoru. Jedinou velkou zemi, kterou lze nazvat absolutní stálicí všech osmi sledovaných prostorů (pozitivní náboženský, pozitivní nenáboženský, negativní náboženský, negativní nenáboženský, náboženský, nenáboženský, pozitivní a negativní), je Svatá země a s ní spojené subjekty.

Pozitivní, negativní, náboženský a nenáboženský prostor nabízejí kombinaci čtyř prostorů. V každém z nich lze rozlišit další podprostory, a to podle důvodů, které jsou společným jmenovatelem pro subjekty obsažené v daném prostoru. Tyto důvody lze považovat za klíčová dramata (Ó Tuathail a Agnew, 1992), na jejichž základě církev zakresluje subjekty do své mentální mapy. V případě náboženského prostoru jde o podprostor katolický, křesťanský a obecně náboženský. Pokud jde o pozitivní náboženský prostor, mezi důvody pro zařazení do katolického podprostoru patří zaprvé možnost návštěvy dané země zejména stran papeže, což implikuje aplikaci Henriksonova konceptu propojení geografické mysli a geografického pole. Zadruhé jde o návštěvu místních politických či církevních autorit ve Vatikánu, zatřetí o diplomatické záležitosti týkající se Svatého stolce jako například navázání diplomatických styků nebo uzavření konkordátu. Čtvrtým důvodem je pak pozitivní působení katolíků. Křesťanský pozitivní podprostor je určen pozitivní rolí křesťanů. Do obecně náboženského pozitivního podprostoru řadí církev subjekty, které vykazují přínosnou roli náboženství obecně nebo respektování náboženské svobody.

V pozitivním náboženském prostoru mají druhou největší rozlohu Vietnam a Kuba. Je překvapivé, že v pozitivním náboženském prostoru vůbec figurují. O to více je nečekaná jejich rozloha. Ohledně škály velkých zemí církev v pozitivním náboženském prostoru jakoby kombinuje standardní očekávané země s překvapeními. Nemůže tedy opominout Svatou zemi, která spolu s ní spojenými jednotkami s 8% rozlohou předčí Vietnam i Kubu, a blízkovýchodní oblast (Sýrie, Libanon a Jordánsko), kde církev v náboženské rozmanitosti stojí o zachování či případné posílení pozic křesťanství, případně katolicismu. Poukazuje také na stávající tradiční „bašty“ katolicismu (Mexiko, Brazílie, Polsko, Španělsko, Itálie). Překvapeními jsou Vietnam, Čína, Rusko, Turecko a Kuba i přítomnost Bosny a Hercegoviny, Černé Hory a Albánie.

V nenáboženském pozitivním prostoru lze rozlišit podprostor bezpečnostní, kam lze zařadit subjekty, které nastoupily cestu míru nebo ho dosáhly. Dále podprostor ekonomický, za jehož součásti lze považovat ekonomicky prosperující subjekty či subjekty vykazující ekonomickou integraci. V případě dalšího podprostoru, a to politického, je důvodem zakreslení daného subjektu například konání svobodných voleb, sjednocení dosud rozdělených národů nebo realizace práva národů na sebeurčení. Za poslední podprostor lze považovat obecný pozitivně nenáboženský, kam lze začlenit subjekty jednoznačně nepřiřaditelné k výše uvedeným podprostorům.

V pozitivním nenáboženském prostoru vtiskuje církev největší rozlohu Svaté zemi a s ní spjatým subjektům. Následuje EU a překvapivě opět Čína. Obecně jsou pozitivní nenáboženské důvody, které církev vedou k tomu, aby daným zemím přiřkla významnou rozlohu, úsilí o mír a demokratické snahy (Libanon, Irák, Írán, Bosna a Hercegovina, střední a východní Evropa, Kambodža, JAR, Mosambik, Angola, Burundi, Kolumbie), dialog a sbližování (Svatá země, Čína, Koreje) a dílčí unifikace (EU, USA). Vzhledem k tomu, že v tomto prostoru jsou až na Austrálii a Oceánii mezi velkými subjekty zastoupeny všechny světadíly, včetně Severní Ameriky, která zde figuruje díky USA, lze s určitým zjednodušením říci, že tento pozitivní nenáboženský prostor je kontinentálně vyvážený.

U negativního náboženského prostoru lze podobně jako u jeho pozitivní verze rozlišit katolický, křesťanský a obecně náboženský podprostor. Důvodem začlenění určitého subjektu do těchto podprostorů jsou projevy náboženské diskriminace: vůči katolíkům, křesťanům a věřícím obecně. U křesťanského a obecně náboženského podprostoru jde navíc ještě o neschopnost vzájemného náboženského soužití.

Mezi zeměmi negativního náboženského prostoru zaujímá podle církve největší rozlohu Irák. Následuje Čína. Zatímco mezi největšími zeměmi pozitivního náboženského prostoru nefigurují žádné africké země, v negativním náboženském prostoru zastoupeny jsou, například Nigérie je třetí největší zemí negativního náboženského prostoru. Ovšem mezi

největšími zeměmi v negativním náboženském prostoru nefiguruje žádná evropská, severoamerická a středoamerická země.

Analogicky k pozitivnímu nenáboženskému prostoru lze na základě zkoumaného korpusu projevů v negativním nenáboženském prostoru rozlišit podprostor bezpečnostní, ke kterému jsou přiřaditelné subjekty stižené konflikty a násilím, včetně terorismu. Důvody k zařazení subjektu do ekonomického podprostoru spočívají zvláště v ekonomických problémech, embargu, chudobě a hladu. Politický podprostor je tvořen subjekty potýkajícími se s politickou krizí, ohrožením právního státu, rozdělením národů, s odpíráním práva národů na sebeurčení či s pošlapáváním lidských práv. Za další negativní nenáboženské podprostory lze považovat jednak ten, který tvoří subjekty stižené hodnotovou krizí, jednak environmentální, kam je možné přiřadit subjekty potýkající se s přírodní katastrofou. Tyto dva podprostory v pozitivním nenáboženském prostoru neexistují. A konečně lze rozlišit také podprostor obecně negativně nenáboženský.

Negativní nenáboženský prostor je mezi čtveřicí prostorů největší. Církev subjekty, které v tomto prostoru figurují, prezentuje tak, že jsou do negativního nenáboženského prostoru jakoby vrženy, než aby se tam dostaly svým přičiněním, protože zpravidla viníka neoznačuje. Největší rozlohu zde zaujímá Svatá země a s ní spojené subjekty, přičemž jde o desetinu celého prostoru. I díky této rozloze Svaté země zaujímají blízkovýchodní velké země 18 % celkové rozlohy. O něco menší měrou (16 %) jsou zastoupeny africké země. Velké asijské a evropské země zaujímají oproti tomu daleko menší rozlohu (3 %). Z latinskoamerických a severoamerických zemí zde nefiguruje ani jedna.

Do pozitivního prostoru zakresluje církev subjekty z pozitivních důvodů, ať už jsou nebo nejsou náboženské povahy. Z velkých zemí největší podíl v pozitivním prostoru náleží zemím blízkovýchodním. Je překvapivé, že mezi velké země pozitivního prostoru církev nezařazuje ani jednu africkou, ani jednu latinskoamerickou zemi.

Podle církve tvoří negativní prostor 63 % rozlohy světa. Církev tedy téměř dvě třetiny světa vidí negativně. Největší podíl v tomto prostoru zaujímají velké africké (18 %) a blízkovýchodní (18 %) země. Mezi velkými negativními zeměmi ovšem nejsou zastoupeny země z amerického kontinentu.

Do negativního prostoru řadí církev také ty subjekty, kde žijí oběti, tedy nějakým způsobem trpící lidé. Subjekty obydlené lidmi, kteří trpí z nenáboženského důvodu, spadají do negativního nenáboženského prostoru. Ty, kam církev situuje trpící z náboženského důvodu, jsou součástí negativního náboženského prostoru. Teritoriálně přiřazené nenáboženské i náboženské oběti jsou jednoznačně tématem papežů. Nejvíce nenáboženských obětí žije podle církve v Sýrii. Pokud jde o rozmístění nenáboženských obětí po světadílech, téměř polovina (45 %) jich žije v Africe, 22 % pak na Blízkém východě. Překvapivý je vysoký podíl evropských nenáboženských obětí, který představuje 15 %. Pokud jde o náboženské oběti, je zajímavé, že církev jich do mentální mapy zakresluje téměř o polovinu (o 44 %) méně než nenáboženských obětí. Mezi náboženskými oběťmi jsou nejvíce zastoupeni křesťané (61 %), katolíci tvoří 30 % a zbývajících 9 % připadá na věřící. Irák, Sýrie a Čína jsou země, které církev nejvíce obydluje náboženskými oběťmi. Nejvíce náboženských obětí podle církve žije na Blízkém východě (38 %) a v Severní Americe žádná.

Rozlišování pozitivního a negativního náboženského prostoru a pozitivního a negativního nenáboženského prostoru lze při odhlédnutí od jejich náboje postavit jako jinou formu rozdělení světa, a to rozdělení světa na religiózní a nereligiózní prostor. Je paradoxní, že ač je to církev, která kreslí mentální mapu světa, svou rozlohou zaujímá v této mapě větší plochu nenáboženský prostor (78 %) než náboženský.

V nenáboženském prostoru zaujímají na základě zkoumaného korpusu projevů největší rozlohu velké blízkovýchodní (16 %) a africké (15 %) subjekty. Evropa je zastoupena 3 %,

americký kontinent zde naprosto chybí. Náboženský prostor je kontinentálně vyvážený, tedy mezi největšími subjekty jsou zastoupeny všechny světadíly. Největší rozlohu zde zaujímají blízkovýchodní země.

Zajímavý je pohled na náboženský prostor z perspektivy lidské dimenze, tedy jak církev obydluje svět lidmi s náboženskou příslušností, tak zvanými religionyms. Církev do religiózního prostoru zakresluje věřící, křesťany i katolíky. Není žádným překvapením, že je církev pro jejich přínos nejen ve prospěch lepšího světa, ale též ve prospěch rozšiřování religiózního prostoru na úkor nereligiózního prezentuje v pozitivním světle. Výjimkou je pouze ojedinělá kritika věřících kvůli ne vždy se dařícímu soužití mezi nimi. Ačkoli to neplatí u teritoriálně přiřaditelných křesťanů a katolíků, je paradoxní, že svou největší pozornost upírá církev obecně na křesťany a nikoli na katolíky. Tím jakoby své specifické zájmy skrývá za neutrálněji působící křesťanství, kam katolická víra samozřejmě též patří. Církev se jak u křesťanů, tak u katolíků označuje jako „my". Není nikterak překvapivé, že církev vyzdvihuje křesťany mezi věřícími a katolíky mezi křesťany. Je zajímavé, že věřícím, křesťanům i katolíkům přisuzuje církev roli i v ne zcela nábožensky definovaných oblastech. Lze říci, že církev tam vysílá věřící, křesťany a katolíky jako své emisary, kteří díky svému působení v těchto oblastech, například jako strůjci pokoje, přibližují tento nereligiózní prostor religióznímu, přispívají k proměně nereligiózního prostoru v religiózní, čímž by se svět stal pouze religiózním a vymizením této rozdělenosti unifikovaným. Pro dosažení tohoto svého dílčího cíle má církev dobré předpoklady v jí deklarované přítomnosti křesťanů i katolíků po celém světě. Je zajímavé, že působení ve veřejné sféře klade církev za úkol věřícím, křesťanům a katolíkům. Nepředpokládá tedy, že by působení věřících nekřesťanských denominací ve veřejném životě mohlo být církvi na škodu kvůli případnému prosazování i záležitostí, které nejsou v souladu s křesťanstvím.

Pokud jde o vlastní náboženské otázky, vybízí církev křesťany k jednotě a k šíření křesťanství, což překvapivě jen ojediněle zdůrazňuje v případě katolíků. U všech tří skupin, věřících, křesťanů i katolíků, církev tematizuje jejich náboženskou diskriminaci, která si protiřečí s jejich přínosem pro dobro společnosti, ať už jde o její klasické podoby vykazující násilí, nebo civilizované formy projevující se vytlačováním na okraj veřejného života. Svůj boj proti náboženské diskriminaci církev sugestivně zdůrazňuje stylizací věřících, křesťanů i katolíků do role oběti. Je zajímavé, že pouze u křesťanů církev předkládá, kdo má křesťanům od náboženské diskriminace pomoci. I v této ryze náboženské otázce církev svou roli spatřuje pouze v roli mluvčího a v označování těch, kdo mají pomoci, sama sobě žádný konkrétní úkol nedává: podpůrnou roli svěřuje nadpřirozenu, odstranění diskriminace je však úkolem převážně představitelů veřejného života, což koresponduje s církví deklarovanou povinností státu postarat se o náboženskou svobodu.

Není nijak překvapivé, že u teritoriálně přiřaditelných osob s náboženskou příslušností i jejich jednotlivých kategorií převažuje v průměru ze tří čtvrtin pozitivní prezentace. Zastoupení jejich jednotlivých kategorií je do určité míry vyvážené: 35 % světa církev obydluje katolíky, 33 % křesťany a 32 % věřícími. Nejvíce osob s náboženskou příslušností celkově a věřících a křesťanů žije na Blízkém východě, v Evropě a Africe, což není nijak překvapující pro Evropu, která žije ve třetí epoše, kde náboženství je jednou z charakteristik, ani pro Blízký východ, který ve shodě s aspekty druhé epochy, je církví religionizován. Paradoxní je to ovšem pro Afriku, která žije v první epoše a řeší podle církve existenciálnější otázky než náboženství. Zdá se, že církev situuje značnou část osob s náboženskou příslušností do Afriky, čímž chce poukázat na to, že Afrika není beznadějně odsouzena k životu v první epoše, ale právě přítomnost části osob s náboženskou příslušností je náznak reálnosti cesty směrem ke třetí epoše.

U mentální mapy, která zachycuje katolíky, je situace značně odlišná od té, kterou lze vyčíst z mentální mapy osob s náboženskou příslušností obecně, věřících a křesťanů. Lze říci, že je kontinentálně vyváženější podobně jako mapa, v níž jsou zakresleni lidé s náboženskou příslušností celkově (Blízký východ: 31 %, Evropa: 26 %, Afrika: 18 %, Asie: 8 %, Střední

Amerika: 8 %, Jižní Amerika: 6 %, Severní Amerika: 2 %), ale rozloha jednotlivých kontinentů je odlišná (Afrika: 27 %, Střední Amerika: 20 %, Asie: 20 %, Evropa: 16 %, Jižní Amerika: 14 %, Blízký Východ: 2 %, Severní Amerika: 0 %). Blízký východ, který v ostatních třech mapách zaujímá největší rozlohu, je zde nepatrný (2 %). Jako kdyby církev nechtěla v religiózně komplexním a křehkém blízkovýchodním prostředí na katolíky, tedy na jednoznačně své příslušníky, poukazovat. Je zajímavé, že Severní Ameriku církev věřícími a katolíky vůbec neobývá, situuje tam pouze v jednom případě křesťany. Za pozornost stojí též Asie, kde podle církve nežijí žádní věřící, křesťané minimálně (jen v jednom případě), ale katolíků je zde 20 %.

Z teritoriálně přiřazených náboženských obětí je podle církve nejvíce křesťanů, a to 61 %, katolíků-obětí je 30 % a 9 % věřících. Největší podíl náboženských obětí žije v blízkovýchodní části světa. Toto prvenství jí náleží, i pokud jde o oběti z řad věřících a křesťanů. Vždy jde o nadpoloviční podíl. V případě obětí-katolíků toto ovšem rozhodně neplatí. Na Blízkém východě podle církve žijí pouze 2 % katolických obětí. Nejvíce jich žije v Africe (43 %). Pokud jde o jednotlivé země, nejvíce náboženských obětí žije podle církve v Iráku a Sýrii, což platí i pro podíl obětí-věřících a obětí-křesťanů. V případě obětí vyznávajících katolickou víru to však neplatí. Nejvíce jich totiž církev situuje překvapivě do Číny (22 %).

Kromě implicitních projevů rozdělení světa církev ve zkoumaném korpusu projevů o rozděleném světě mluví též explicitně. Jde o explicitně vyjádřenou geopolitickou dichotomii bohatí versus chudí. V souladu s obecným diskurzem církev tematizuje otázku bohatých a chudých, jak uvnitř zemí, tak mezi zeměmi, přičemž kontrast mezi bohatými a chudými zeměmi církev pojímá podobně jako obecný diskurz v kontextu Sever versus Jih. Odstranění propasti mezi bohatými a chudými jakožto projevu rozděleného světa by podle církve přispělo k unifikaci světa, o niž církev usiluje. Není nijak překvapující, že církev stojí na straně chudých, je jejich mluvčím, a že poukazuje na rostoucí propast mezi bohatými i chudými.

Podle církve žijí chudí dle očekávání v Africe, Latinské Americe a na Blízkém východě. Církev si ovšem všímá také chudých v bohatých zemích, čímž chudými obydluje také Evropu i Severní Ameriku. Obdobně jako jiným znevýhodněným subjektům přisuzuje církev chudým pasivní roli. Zlepšení jejich postavení mají zajistit jiní činitelé svou aktivitou, k níž je církev vybízí, a to odpovědní za národy, které církev považuje za viníka problému bohatí versus chudí. Dále za činitele církev považuje mezinárodní společenství, OSN a FAO. Velmi originální nástroj zlepšení situace spatřuje církev v omezení zbrojení. Prostředky ušetřené na zbrojení by totiž podle církve bylo možné použít ve prospěch chudých. Církev tak v tomto případě odkrývá mechanismus sledování svých zájmů. Do šířeji vymezených pacifistických snah, kam lze zařadit úsilí o omezení zbrojení, zahrnuje své specifické zájmy, tedy zlepšení situace chudých.

Otázka bohatých versus chudých zemí, tedy Sever versus Jih, vykazuje ve zkoumaném korpusu projevů podobnou linii jako bohatí versus chudí na lidské úrovni například v tom, že církev stojí za chudými, poukazuje na prohlubující se propast mezi Severem a Jihem a označuje viníka. Toho církev ovšem nehledá mimo dvojici bohatí a chudí, jako je tomu v případě bohatých a chudých v rámci určité země, kdy jsou viníkem odpovědní za národy, ale v otázce Sever a Jih je viníkem jedna ze stran, a to Sever, konkrétně jeho konzumní způsob života. Ve zkoumaném korpusu projevů se rýsuje dvojí rovina odstranění propasti mezi Severem a Jihem. První je ta, která se odvíjí od pozice Severu jako viníka, který má podle církve zjednat nápravu, a to tak, že má Jihu pomáhat, má projevit solidaritu. Konkrétně má poskytovat rozvojovou pomoc. Církev vyzdvihuje rovněž formu pomoci ke svépomoci, mezi kterou řadí oddlužení a otevření trhů. Druhá rovina odstranění propasti mezi Severem a Jihem je na obou stranách nezávislá, je jaksi samovolná. Jde o stírání rozdílů mezi Severem a Jihem, a to na základě negativních či pozitivních jevů, které sdílí jak Sever, tak Jih.

Z korpusu projevů vyplývá, že církev není spokojená s rozděleností současného světa. Její vizí je svět unifikovaný, kterou církev opírá o argumentaci spojenou s lidskou dimenzí. Jednak jde

o argumentaci nespirituální, jednak o spirituální. Východiskem nespirituální argumentace je přesvědčení církve, že lidé jsou jednou velkou rodinou a každý člověk má lidskou důstojnost, která je základním pojítkem mezi členy lidské rodiny. Protože každý člověk je nadán lidskou důstojností, má podle církve nárok na lidská práva a svobody. Ta jsou podle církve univerzální a jdou nad státy. Není překvapující, že církev mezi těmito lidskými právy a svobodami poukazuje na náboženskou svobodu a spolu se svobodou svědomí ji považuje za nejdůležitější z lidských práv, a dokonce i za test míry respektování ostatních práv a svobod. Náboženská svoboda je přechodovým můstkem ke spirituální argumentaci vize unifikovaného světa. Východisko spirituální argumentace církev spatřuje ve skutečnosti, že člověk byl stvořen Bohem, všichni jsou tedy Božími dětmi. Sjednocený svět je podle církve Božím plánem, jehož realizaci si církev bere k srdci. Předpoklad unifikace světa církev spatřuje ve společných hodnotách. Za obecný rámec těchto společných hodnot lze považovat to, co církev nazývá obecným dobrem, které obsahově odpovídá ideálu třetí epochy. Společné hodnoty lze zároveň označit za svorník mezi nespirituální a spirituální argumentací církve ve prospěch unifikovaného světa.

Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá, že unifikace světa jako synonymum nerozdělenosti světa lze podle církve dosáhnout vymýcením negativního člena dvojice, který působí rozdělenost světa. V kontextu temporální geopolitiky církve jde o odstranění života ve třech různých epochách a dosažení ideálu třetí epochy. Ideál třetí epochy spočívá podle církve v míru, demokratickém uspořádání, respektování lidských práv a svobod, jednotě v rozmanitosti, blahobytu a náboženském aspektu, ideálně katolicismu. Tím církev nebude mít důvod vidět dílčí dělení světa ve smyslu geopolitických dichotomií. Nebude muset rozlišovat centrum a zbytek světa, protože současný zbytek světa bude vykazovat charakteristiky centra, které samo ponese rysy ideálu třetí epochy. Nebude muset přehlížet některé části světa, protože u nich buď předpokládá bezproblémové přijetí znaků ideálu třetí epochy, nebo si neví rady, jak jim tyto ideály vtisknout, ale bude se moci dívat na všechny části světa, protože celý svět ponese charakteristiky ideálu třetí epochy. Nebude muset označovat některé oblasti za blízké a vzdálené, respektive bližší a blízké, když za bližší nyní považuje obvykle ty, které jsou sužovány negativními jevy. Negativní jevy totiž v ideálu třetí epochy neexistují. Z toho vyplývá, že nebude muset některé oblasti prezentovat pozitivně a jiné negativně, protože všechny budou vykazovat pozitivní charakteristiky. Nebude muset rozlišovat náboženský a nenáboženský prostor, protože bude existovat pouze religiózní, ideálně katolický, prostor. A konečně nebude muset rozlišovat bohaté a chudé oblasti, protože svět bude vykazovat zdravou míru blahobytu.

Protože unifikovaný svět zůstává zatím pouze vizí, předkládá církev nástroje k dosažení unifikace světa, k naplnění znaků ideálů třetí epochy. Za jeden z těchto nástrojů církev označuje globalizaci. Ač se k ní vyhrazuje též kriticky, v zásadě ji neodmítá.

Za již církvi vlastní nástroj unifikace světa lze považovat mír, který je stejně jako ostatní nástroje unifikace zároveň charakteristikou ideálu třetí epochy. Církev v této souvislosti odsuzuje terorismus, včetně jeho náboženské motivovanosti, a do úsilí k jeho odstranění zapojuje jak nadpřirozeno, tak rozličné lidské činitele. Do mentální mapy církve se terorismus promítá až s útoky ze září 2001. Jan Pavel II. se přitom zdráhá explicitně říci, že šlo o útoky na USA. Z korpusu projevů vyplývá několik příkladů vývoje postoje církve k terorismu. Zatímco Benedikt XVI. přejímá sekulární diskurz o střetu civilizací, Františkův státní sekretář kardinál Parolin tento postoj odmítá. Dalším příkladem jsou slova Jana Pavla II. o legitimní obraně a legitimním boji proti terorismu, kardinál Parolin se k tomuto řešení staví daleko distancovaněji. O nutnosti hledat hlubší příčiny terorismus mluví papež Benedikt XVI., který také na scénu uvádí oběti terorismu.

Do kontextu pacifistického úsilí církve dále patří odzbrojení. Úsilí církve o odzbrojení lze interpretovat zaprvé tak, že odzbrojením lze přispět k formování světa, který bude žít v míru. Zadruhé tak, že jde o snahu o předstupeň světa žijícího v míru: byla by dosažena dílčí unifikace světa, svět by vykazoval absenci zbraní, ač by třeba ještě nežil v míru. Podle církve

je tedy ideálem naprosté odzbrojení. Ohledně jaderné otázky Jan Pavel II. existenci jaderných zbraní pod mezinárodní kontrolou připouští, jeho oba nástupci však vyžadují totální jaderné odzbrojení. Zajímavým argumentem církve pro odzbrojení je vazba odzbrojení a boje proti hladu, kterou akcentuje Jan Pavel II., zatímco Benedikt XVI. a František ji prezentují na obecnější rovině, když propojují odzbrojení s otázkou rozvoje. Do odzbrojení tak církev zaobaluje své specifické zájmy, a to zlepšení situace znevýhodněných, za které bojuje, prostřednictvím prostředků ušetřených z nerealizovaných výdajů na zbrojení.

Církev v ideálu třetí epochy počítá s demokratickým uspořádáním, které má přispívat k dobru člověka. Demokratické uspořádání církev spojuje s respektováním lidských práv a svobod, kde je opět nejdůležitější člověk, jeho dobro. Zachovávání lidských práv a svobod klade církev za úkol státu. Pokud ten není schopen toto dobro člověka zajistit, je církev svolná k humanitární intervenci.

V rámci ideálu třetí epochy je církev přesvědčena o možnosti fungování jednoty v rozmanitosti, tedy o unifikaci nikoli o uniformitě světa. V této souvislosti církev podporuje právo národů na sebeurčení a je proti umělému rozdělení jednoho národa. K dosažení jednoty v rozmanitosti považuje církev za potřebnou snahu hledat společná nikoli partikulární řešení. Dílčí naplňování unifikace světa ve smyslu jednoty v rozmanitosti spatřuje církev v regionálních integračních uskupeních a multilateralismu. V souladu s tezí o upozaďování svého náboženského charakteru církev do mentální mapy zakresluje v drtivé většině případů integrační uskupení a mezinárodní organizace nenáboženského charakteru. Je paradoxní, že z náboženských organizací ve zkoumaném korpusu projevů figurují pouze ty, které jsou katolického charakteru. Jde o katolicky inspirované nevládní organizace.

Pokud jde o integrační uskupení, církev obšírněji tematizuje zvláště evropské integrační snahy, které klade za vzor, a paradoxně také africká regionální uskupení, čímž jakoby chce těmito náznaky směřování k třetí epoše poukázat na reálnost cesty z první do třetí epochy, ač lze očekávat, že bude dlouhá.

Všechny mezinárodní organizace, které figurují v mentální mapě církve (OSN, FAO, IFAD, ILO, UNESCO, UNWTO, KBSE /OBSE, IAEA), i nevládní organizace obecně, spojuje zaprvé podpora stran církve, zadruhé pozitivní prezentace jejich činnosti a zatřetí společné poslání dané organizace a církve, jinými slovy totožnost cílů.

Až na implicitní kritiku některých aspektů působení OSN církev mezinárodní organizace pozitivně prezentuje, vybírá si jen ty aspekty, které lze pozitivně prezentovat, vyhýbá se jejich kritice, nechce s nimi mít napjaté vztahy. Vzhledem k tomu, že v mnoha ohledech sledují podobné cíle jako církev sama, například jde o prosazení míru, dosažení uspokojivé životní úrovně nebo naděje v prosazování religiozity, lze tuto v podstatě nekritickou prezentaci považovat za určitou formu instrumentalizace, kdy církev pochvalou a podporou na adresu mezinárodních organizací je chce do budoucna využít pro své cíle. Jinými slovy to jsou spojenci církve v jejím úsilí o unifikaci světa, v dosažení ideálu třetí epochy. Jako příklad lze uvést FAO, které krom jiného bojuje proti hladu, bojuje za hladovějící. To jsou znevýhodnění, za které bojuje také církev. Proto nemůže církev ani jednat jinak než FAO pozitivně prezentovat.

Určitým napětím vůči tezi o upozaďování náboženského charakteru je skutečnost, že církev má blízko ke katolicky inspirovaným nevládním organizacím. Naopak v souladu s důrazem na humanistické rysy církev podporuje humanitární organizace.

V ideálu třetí epochy církev počítá s blahobytem ve smyslu uspokojivé životní úrovně, kterou má vykazovat celý svět. Cestou ke světu unifikovanému uspokojivou životní úrovní je podle církve solidarita. Ačkoli církev deklaruje oboustrannou solidaritu, aplikuje ve skutečnosti solidaritu jednostrannou. Tedy ti, kteří mají co dát, nechť dají těm, co nemají. Vzhledem k tomu, že svět není unifikovaný, není dostatečně solidární. Církev proto vybízí k solidaritě

jak formou lidské dimenze, tak přímo prostorově. Ohledně lidské dimenze pak na úrovni individuální, tedy vůči znevýhodněným, i kolektivní, tedy mezi národy. Sama církev k vyšší míře solidarity přispívat nehodlá, je to úkol pro jiné činitele.

Poslední charakteristikou ideálu třetí epochy je podle církve existence religiózního světa, pokud možno a ideálně, katolického. Církev je přesvědčena o reálnosti formování religiózního světa, tedy naplnění religiózní jednoty v rozmanitosti, protože náboženství mají kapacitu být průkopníky unifikace světa. Protože současný svět není religiózně unifikovaný, a to ani křesťansky, předkládá církev ve zkoumaném korpusu projevů ekumenismus a mezináboženský dialog jako nástroje k religiózní unifikaci. Základní podmínku zvláště u mezináboženského dialogu církev spatřuje v náboženské svobodě. Je překvapující, že ani v této religiózní záležitosti církev sama sobě nestanovuje žádný konkrétní úkol, ale připisuje jej jiným činitelům: věřícím, katolíkům, náboženským autoritám (ale ne církvi jako takové) a politickým představitelům. Postupem času jakoby církev klade menší důraz na formování křesťanského světa a větší tematizací mezináboženského dialogu se spíše zaměřuje na vytváření obecně religiózního světa, do kterého koneckonců křesťanský také patří. Anomálií v tomto ohledu je papež František, pro kterého formování religiózního ani křesťanského světa není vůbec tématem.

Ze zkoumaného korpusu projevů vyplývá, že katolicky unifikovaný svět je absolutně nejvyšším cílem poslání církve. Protože katolicitu současný svět jako celek nevykazuje, bere si církev za svůj úkol šíření katolické víry po celém světě, a to jednak v jeho prostorovém významu, tak po lidské linii individuální i kolektivní. V souladu se zastíráním svého náboženského charakteru církev i tento úkol pojímá s jistou opatrností, která se projevuje v absenci konkrétního činitele, který má víru šířit, a ve formulování katolicismu jako nabídky nikoli vnucované nabídky. Je zajímavé, že zatímco Jan Pavel II. se zaměřuje na šíření katolicismu, jeho nástupce se věnuje potenciálnímu příjemci katolické víry. Naprostým překvapením je pak Františkův okrajový zájem o proselytní poslání církve.

Skutečnost, že církev klade kroky v naplnění své vize unifikace světa, až na roli mluvčího znevýhodněných a proselytní poslání, za úkol jiným činitelům, vypovídá o zvláštním postavení církve. To je na pomezí mezi nadpřirozenem a lidskými činiteli. Je nečekané, že se církev nepočítá mezi náboženské autority, čímž by byla jedním z lidských činitelů. Protože tomu tak není, své zvláštní postavení církev staví na vazbě na nadpřirozeno, o kterém se církev domnívá, že jí propůjčuje roli expertky na lidství, a na deklarované přítomnosti po celém světě. Na širokou přítomnost ve světě církev ve zkoumaném korpusu projevů poukazuje jak v rovině fyzického prostoru, tak v linii lidské dimenze prostřednictvím katolíků, a na úrovni mezinárodněpolitické.

Své mezinárodněpolitické působení prezentuje církev ve zkoumaných projevech téměř výlučně pozitivně a poukazuje na svůj ojedinělý přínos, kterým prospívá mezinárodním vztahům. Ten spočívá v působení v oblasti duchovní a morální. Tím církev deklaruje svou prospěšnost lidstvu i mezinárodním vztahům jako takovým. Své zvláštní postavení církev stvrzuje tím, že se označuje za příklad jednoty, ke které má svět dospět a které se církev snaží svým působením napomoci. Tak implicitně autentifikuje mentální mapu současného světa, kterou předkládá jako mapu světa rozděleného, neunifikovaného.

V této mentální mapě konstruované církví prostřednictvím zkoumaného korpusu projevů lze slovy Ó Tuathaila odhalit konkrétní projevy hegemonického postupu církve k dosažení jejího hegemonického cíle, tedy unifikace světa. Tyto postupy lze formulovat do určitých obecných pravidel, která lze považovat v terminologii Ó Tuathaila za diskurz, za pravidla, která se promítají do zkoumaných projevů. Tato pravidla, která církev aplikuje při sestavování mentální mapy na základě zkoumaného korpusu projevů, lze označit jako teze a poukázat u nich jak na případy, které jejich platnost potvrzují, tak i na nekonzistence, na určitá pnutí. Tím je zároveň naplněn Ó Tuathailův požadavek, že kritická geopolitika má poukazovat na přítomnost fenoménu „a“ (Ó Tuathail, 1999), ve smyslu koexistence protikladů.

Jednotlivé teze jsou seskupeny dle dílčích otázek, ze kterých jsou vyvozeny a které jsou uvedeny v závěru podkapitoly 2.3 pojednávající o metodologii a operacionalizaci provedeného výzkumu.

Na dílčí otázku, za **jakého aktéra se církev ve zkoumaném korpusu projevů považuje**, odpovídá **teze 1**: církev ve zkoumaném korpusu projevů klade **menší důraz** na svou **náboženskou povahu**. Stylizuje se spíše do role senináboženského aktéra. Záležitosti katolické víry jako takové upozaďuje. Nepoužívá striktní teologický jazyk, lze říci, že jazyk do určité míry sekularizuje. Tuto skutečnost lze v kontextu logocentrismu (Ó Tuathail, 1996) chápat jako určité zakrývání nejvyšší autority církve, Boha.

Za důkazy této teze lze považovat například skutečnost, že v mentální mapě církve zůstává transcendentní svět jako takový stranou, že církev dekatolizuje jazyk při označení Boha a u rolí Panny Marie, že převažuje sekundární působení nadpřirozena nad primárním, tedy nad zázrakem, že umírněně aplikuje predikát svatý, že převažuje nenáboženský definovaný prostor nad náboženským a nenáboženské oběti nad náboženskými, že převažují nenáboženské mezinárodní organizace a že proselytismus aplikuje s jistou dávkou opatrnosti. Napětí ohledně této teze vzniká například v případě, kdy církev biblickým popisem označuje oblast Svaté země a v mentální mapě jí mezi zeměmi přiznává největší rozlohu.

Zároveň není překvapivé, že se církev zcela nezpronevěřuje své náboženské povaze a aplikuje spiritualizaci, religionizaci nebo christianizaci. Jejich projevy je například poukázání na zásahy nadpřirozena jako projev vazby mezi imanentním a transcendentním světem nebo skutečnost, že Kristus je ve zkoumaném korpusu projevů stěžejním transcendentním činitelem. Dále církve počítá se zásahy nadpřirozena, v případě Latinské Ameriky zdůrazňuje její křesťanský charakter, u Svaté země aplikuje náboženské klišé, formuluje výzvu křesťanům, aby šířili víru, kromě nespirituální argumentace pro vizi unifikace světa předkládá také spirituální a nenechává bez povšimnutí náboženské motivy terorismu. Argumentaci ohledně důležitosti každého člověka, lidské důstojnosti a unifikace světa opírá o svou nejvyšší autoritu, kterou je Bůh (Thomas, 2001). V rozporu s aplikací spiritualizace, religionizace a christianizace jsou například případy, kdy církev vůbec nepočítá se zásahem nadpřirozena, což je v případě Evropy nebo Sýrie, nebo kdy se nepočítá mezi náboženské autority.

S touto první dílčí otázkou souvisí otázka, **jak církev sama sebe ve zkoumaném korpusu projevů prezentuje**. Odpověď lze shrnout do **teze 7**: to, že církev sebe odvozuje od transcendentna, jí skýtá oporu pro to, aby sebe a své stoupence prezentovala výhradně **pozitivně**. Církev se ve zkoumaném korpusu projevů na sebe kriticky nedívá. Proto může zaujímat roli mluvčího a rádce (teze 3). V důsledku toho lze mluvit o určité **nadřazenosti** církve oproti ostatním subjektům, neboť ty jsou buď v pozici znevýhodněných, za které církev bojuje, nebo v pozici těch, kterým církev radí, co mají dělat.

Tuto tezi potvrzuje například skutečnost, že církev sebe prezentuje jako pojítko mezi imanentním a transcendentním světem, situuje se téměř do ideálu třetí epochy, pozitivně prezentuje katolíky i sebe jako instituci a to, co je dobré pro církev, považuje za dobré i pro ostatní.

Ohledně vlastního sestavování mentální mapy je na místě otázka, **jaké obecné principy církev do mentální mapy promítá**. Ty jsou obsahem teze 4, teze 5 a teze 11. **Teze 4** říká, že církev do mentální mapy promítá **humanistické rysy**, **aspekt člověka**. Nejdůležitější je pro ni člověk a jeho dobro. Člověk a jeho dobro má být podle církve nejvyšší metou veškerého počínání ve světě. Svět má být uspořádán ve prospěch člověka, jakékoli struktury a jejich fungování mají mít na prvním místě na mysli dobro člověka. Tento primát člověka lze považovat za jednu z narací (Ó Tuathail a Agnew, 1992), které církev ve svém diskurzu aplikuje.

Důkazem této teze je například nejvyšší míra důležitosti přisuzovaná mezi ostatními dimenzemi světa dimenzi lidské, přesvědčení o větší důležitosti národa než států a o tom, že člověk je nad státem, důležitost obyvatelstva, osidlování zemí obyvatelstvem, souhlas s humanitární intervencí, přesvědčení o prvenství dobra člověka v rámci úsilí mezinárodního společenství, podpora práva národů na sebeurčení, kdy národ je důležitější než stát, přesvědčení, že stát je formou, kterou lze změnit pro dobro národa či národů, poukazování na socioekonomické problémy, vystavění argumentace pro unifikaci světa na lidské dimenzi, primát člověka v demokratickém uspořádání, podpora humanitárních organizací a další.

Ve zkoumaném korpusu projevů lze odhalit případy, kdy tuto tezi církev do jisté míry popírá. Jde o složení mentální mapy nikoli z národů ale ze států, poukazování na důležitost státu v izraelsko-palestinské otázce nebo o působení FAO ve prospěch mezinárodního společenství a tedy implicitně nikoli ve prospěch lidstva.

Na první pohled se jeví jako paradoxní skutečnost, že pro církev není v imanentním světě nejdůležitější transcendentno, ale člověk. Protože ovšem člověk je podle církve obrazem Božím, není důraz na humanistické rysy nikterak v rozporu s primátem Boha. Církev na to pamatuje, když v korpusu projevů říká, že opravdová zaslíbená země je v nebi.

Teze 5 poukazuje na to, že církev do mentální mapy promítá **univerzalitu**. Pro církev je důležitý každý člověk, každý národ, a to bez rozdílu. Univerzalitu tedy církev spojuje s **rovností**. Univerzalitu a rovnost lze též označit za naraci (Ó Tuathail a Agnew, 1992).

Tuto tezi církev naplňuje například tím, že zdůrazňuje důležitost všech lidí a všech národů, že je přesvědčena o schopnosti každého státu chránit všechny lidi, o potřebné rovnosti mezi členy mezinárodního společenství, o univerzálnosti lidské důstojnosti, lidských práv a náboženské svobody. Rozpor vzniká například v případě, kdy církev nadřazuje západní Evropu nad východní.

Napětí s tezí univerzality a rovnosti vzniká v souvislosti s tím, že církev kreslí mentální mapu světa a svou roli v něm staví tak, aby co nejdéle měla **obživu** pro svou roli mluvčího a rádce (teze 3), pro své doprovázení světa či lidstva na cestě k dosažení ideálu třetí epochy. Proto se nezdráhá doprovázet a pečovat o oblasti, které žijí nejdále v minulosti, všímá si ale zároveň i negativ u oblastí, které žijí v současnosti, ve třetí epoše. Vyhledává si tak důvody, proč oblasti světa potřebují její péči, proč je jejich mluvčím a/nebo rádcem. Církev tak realizuje řadu kol reprodukce svého diskurzu (Milliken, 1999). Totéž platí, když se církev staví do role mluvčího určitých skupin, protože tím paradoxně danou skupinu prozatímně protěžuje, ač s úmyslem, aby i tato skupina byla v konečném důsledku postavena na roveň ostatním. Jde o případy znevýhodněných nejrůznějšího charakteru, za které se církev staví, za které bojuje, jejichž je mluvčím. Církev u nich předpokládá, že je bude po dlouhou dobu doprovázet, dokud se z role znevýhodněného nevymaní.

Toto napětí s univerzalitou a rovností vzniká, když církev bojuje za nejslabší členy mezinárodního společenství, když se zajímá o oblasti žijící daleko v minulosti, když svou pozornost věnuje i oblastem třetí epochy, protože ještě nedosáhly ideálu třetí epochy, když žádnou oblast neoznačuje za mentálně vzdálenou, když vyjadřuje svou blízkost oblastem, které jsou sužovány nejrůznějšími negativy, čímž v mentální mapě převažuje negativní prostor, když do bezpečnostního negativní podprostoru zahrnuje řadu zemí, když v mentální mapě převažuje nereligiózní prostor, když aplikuje viktimizační predikáty, když postupem času roste podíl Afriky a Blízkého východu na rozloze světa nebo když upřednostňuje křesťany, katolíky a chudé.

To, že ve zkoumaném korpusu projevů církev **skrývá** své **specifické zájmy** za zájmy širší, je obsahem **teze 11**. Obecněji formulované zájmy totiž zahrnují i ty, které jsou církvi vlastní. Tuto strategii lze vysvětlit přesvědčením, že pro šířeji vymezené zájmy může církev oslovit

větší okruh činitelů, kteří jí je pomohou prosadit či je prosadí. Zároveň se tak církev brání možnému obvinění z prosazování svých úzce vymezených zájmů, které by mohly být spojovány s proselytismem. Církev dosáhne svých zájmů, druhotné je, že jich dosáhne zarámováním do obecnějších. Naopak je pravděpodobné, že jich dosáhne snadněji či rychleji. Tuto tezi o zaobalování specifických zájmů do šířeji formulovaných lze uvést do souvislosti s rolí církve jako semináboženského aktéra (teze 1).

Toto tvrzení dokládá například obecná péče církve o oblasti všech epoch a snaha přivést je do ideálu třetí epochy, mezi jehož znaky patří kromě jiného také ideálně katolicismus, což je specifický zájem církve. Dále církev pečuje o válčící, hladovou, chudou a nemocnou Africku, která ale, aniž by církev na to poukazovala, vykazuje vysoký podíl katolíků, vysoký demografický růst, menší míru konkurence stran jiných náboženství. Církev poukazuje na tři monoteistická náboženství, přičemž jedním z nich je křesťanství. Církev je pacifistická, protože v míru se dle jejího mínění daří rozvíjet ideály třetí epochy: lidská práva (včetně náboženské svobody, a to náboženské svobody i pro katolíky) a hodnoty (včetně náboženství a tedy i katolicismu). Je pacifistická, protože ušetřené peníze ze zbrojení by podle ní bylo možné použít pro chudé a hladovějící, tedy pro znevýhodněné, za které církev bojuje. Pacifismem tak sleduje své zájmy. Dalšími důkazy této teze je spiritualizace, tedy poukázání na důležitost duchovních veličin, mezi které patří náboženství, religionizace, tedy poukázání na důležitost náboženského rozměru, boj za věřící či křesťany znamená také zastávání se katolíků, pozitivní prezentace věřících, působení lidí s náboženskou příslušností také v ne zcela nábožensky definovaných oblastech, poukázání na význam křesťanství či křesťanský charakter Latinské Ameriky, Blízkého východu a Evropy, pozitivní prezentace křesťanů, stírání rozdílů mezi my-křesťané a my-katolíci. Dalším příkladem je prosazování lidských práv obecně, přičemž jedním z lidských práv je náboženská svoboda, a prosazováním náboženské svobody se církev bere také za svobodu pro katolicismus. Církev brojí proti hodnotové krizi, která s sebou obvykle nese také pokles zájmu o náboženství, včetně katolicismu. Kritikou hodnotové krize chce církev napomoci návratu náboženství, včetně katolické víry. Mezi argumenty, které hovoří ve prospěch této teze, patří také netematizace katolicismu jako takového, minimální tematizace jednoty katolíků a šíření katolické víry, menší tematizace katolicismu než křesťanství nebo postupné upouštění od akcentování formování křesťanského světa ve prospěch religiózního.

Rozpor s dikcí této teze vzniká například při explicitním zastávání se katolíků ve Vietnamu, poukazování na katolický charakter Latinské Ameriky, zmínka, že to, co je dobré pro církev, je dobré i pro jiné nekatolické denominace. Dále lze za napětí s touto tezí považovat absenci kritiky hodnotové krize obecně ale přítomnost kritiky konkrétních a církvi blízkých projevů hodnotové krize v případě Evropy. Dalším případem je skutečnost, že z náboženských organizací jsou tematizovány pouze katolicky inspirované nevládní organizace. K rozpornosti s touto tezí patří rovněž to, že si církev stanovuje vnější podmínky pro své proselytní poslání.

Otázku, **jaký charakter mají klíčová dramata**, na jejichž základě církev konstruuje mentální mapu, zodpovídá **teze 2**: církev do mentální mapy promítá **současné dění** ve světě. Lze říci, že reaguje na aktuální události. Minulostí se zabývá minimálně. Ukazuje tak, že jde s dobou, že sleduje současný svět, že žije v současnosti. Tento její zájem o vnější dění tak jakoby bere pevnou půdu pod nohama obecnému klišé o církvi jako o zkamenělém, příliš konzervativním, zpátečnickém subjektu. Tento zájem o aktuální vnější dění a jeho tematizaci lze do jisté míry považovat za protikladný vůči opět obecně předjímané zkostnatělosti a neměnnosti vnitřního uspořádání a chodu církve. Vyvstává zde tak následující paradox: církev se jeví jako vnitřně archaický subjekt, který se se zájmem zabývá vnějším aktuálním děním.

Vnitřní neměnnost, stálost, rezistentnost vůči vnějšímu dění církve lze vysvětlit skutečností, že ono vnější aktuální dění je podle církve převážně **negativní**. Je logické, že církev nemá zájem se nechat vnitřně ohrožovat těmito negativními vnějšími jevy. Lze do určité míry mluvit o tom, že církev stojí nad věcí, nenechává se vnitřně nahlodávat vnějšími nebezpečími.

Tato vnější nebezpečí však vidí, pojmenovává je a dokonce ostatním subjektům radí, jak se mají s těmito negativními fenomény vypořádat.

Na některé aktuální jevy reaguje církev okamžitě, na jiné až s jistým zpožděním. Zakresluje je tedy do své mentální mapy tu okamžitě, tu až za nějaký čas. Pro církev to ovšem znamená, že reaguje v pravý okamžik, jakoby po rozvážném vyhodnocení.

Za důkaz této teze lze například považovat zájem církve o zneužívání a poškozování životního prostředí počínaje Benediktem XVI., reflektování nových aktérů na mezinárodněpolitické scéně, proměnlivost zemí v mentální mapě v závislosti na aktuálním dění, tematizaci terorismu po útocích na USA nebo hodnocení oblastí spojených s jaderným programem dle aktuálního vývoje. Například to, že církev užívá predikát vznešený s vazbou na staré asijské kultury, je ovšem v protikladu s touto tezí.

Církev u negativních fenoménů převážně **nehledá viníka**, nezabývá se tím, kdo je jeho původcem. Negativní jev bere jako fakt, který je potřeba řešit. Jakoby nehledí do minulosti, ale na základě pozorování současnosti upírá svůj zrak do budoucnosti. Tuto strategii lze pragmaticky vysvětlit tak, že církev místo investování svých sil do hledání viníka své síly zaměřuje na řešení problému. Navíc se tak vyhýbá riziku, že by se mohla v označení viníka mýlit, nebo by se viníkem mohl ukázat subjekt, který v jiných otázkách církev potřebuje pro dosažení svých cílů, čímž by jeho součinnost byla potenciálně ohrožena. V rozporu s touto tezí jsou případy Svaté země, problému bohatí versus chudí a otázky Sever versus Jih, kdy církev viníka označuje.

Na tezi 2 navazuje otázkou, **jakou pozici k těmto dramatům církev zaujímá**, **teze 3**. Ta poukazuje na to, že církev si všímá zejména negativních jevů ve světě. Vůči nim zaujímá roli **mluvčího**, tedy usiluje o zlepšení či odstranění problémů tak, že vybízí jiné činitele ke krokům směřujícím ke zlepšení či odstranění negativ. Dostává tím věrně své roli mluvčího: sama konkrétně konat nehodlá či je přesvědčena, že v dané oblasti již koná dost, a větší aktivitu sama sobě za úkol neklade. **Konat** mají **ostatní**. Slovy Faircloughа církev aktivuje jiné činitele (Fairclough, 2003) než sama sebe. V terminologii Milliken (1999) církev očekává zánik negativ, ale sama se zříká podílu na jejich likvidaci. Likvidovat negativní jevy mají ostatní. Stejnou roli mluvčího zaujímá církev i v kontextu lidské dimenze, tedy vůči znevýhodněným skupinám: církev je mluvčím **znevýhodněných**, ale konat v jejich prospěch mají jiní. Potřeba pomoci určité oblasti nebo skupině znevýhodněných je jednou z naracích (Ó Tuathail a Agnew, 1992), kterou církev aplikuje napříč projevy.

Mezi důkazy této teze patří například apel církve na ochranu životního prostředí adresovaný nejrůznějším činitelům, výzva mezinárodnímu společenství, aby vykazovalo církví žádané charakteristiky, ale sama církev mu v tomto úsilí pomáhat nehodlá, důraz na sekundární působení nadpřirozena, čímž církev vytváří prostor pro ostatní lidské činitele, aby jednali, výzva Evropě, aby se vrátila ke křesťanským kořenům, výzvy ostatním, aby pomohli Africe, Blízkému východu, Sýrii, Svaté zemi a dalším oblastem světa, aby napomohli dosažení míru, jadernému odzbrojení, solidaritě, ekumenismu a mezináboženskému dialogu. Určité napětí vůči obsahu této teze vzniká, když v případě Kuby církev říká, že pomoci máme „my-všichni“, tedy implicitně i ona sama.

Roli ostatních činitelů církev ale spatřuje pouze v **pomoci ke svépomoci**, tedy podpoře dotčeného aktéra, nikoli k jeho „kolonizaci“ a situaci, kdy ostatní činitelé budou za něj všechno dělat, budou mu vládnout, zbaví ho samostatnosti. Ostatní činitelé mají podle církve tedy podpůrnou funkci.

Tomu odpovídá například sekundární působení nadpřirozena, podpora regionálních integračních uskupení nebo požadavek spoluodpovědnosti Afriky, Latinské Ameriky, Blízkého východu, Izraelců a Palestinců, chudých a dalších.

Výzvy ostatním činitelům, aby jednali tak, jak je k tomu církev nabádá, lze označit za **instrumentalizaci**. Církev chce využít jiných činitelů k tomu, aby dosáhla svých cílů. Slovy Milliken (1999) církev realizuje usměrňování objektů: vyzývá činitele k takovému konání, kterým se v konečném důsledku má zlikvidovat nepreferovaný element dvojice prostoru ve prospěch preferovaného a dosáhnout tak unifikovaného světa podle představ církve. Tento unifikovaný svět se totiž bude skládat pouze z církví preferovaných prostorů, které pro své charakteristiky ideálu třetí epochy bude možné označit za unifikovaný svět.

Touto instrumentalizací církev jakoby paradoxně přiznává, že sama nemá síly a prostředky na dosažení svých cílů. Protože je ale přesvědčena, že se její cíle ve své nejobecnější rovině kryjí s dobrem celého světa, nezdráhá se vybízet k činům ostatní činitele. Domnívá se, že jí označení činitelé na to síly a prostředky mají. Církev se zároveň touto instrumentalizací chrání před rozporem mezi slovy a činy, tedy aby slova nebyla pouze prázdnými tezemi bez následných konkrétních skutků. Implicitně se tak prezentuje jako příklad pro ostatní činitele. Sama ovšem ostatním činitelům nedává možnost říci, že na úkol, který jim církev ukládá, nestačí. Církev si patrně tuto „slabost" některých ostatních činitelů připouští, a proto je konkrétně nepojmenovává, zůstává u jejich obecného označení typu političtí představitelé nebo lidé dobré vůle. Zároveň ale nemá pochyb o tom, že spoluprací v rámci obecně označené skupiny činitelů je možné církví stanovené úkoly splnit.

Za důkazy této teze lze považovat například stanovení úkolů, které má plnit stát, výzva Evropě, aby si pomohla, a tak implicitně nadále zůstala centrem světa. Další příklady lze spatřovat v oscilaci ve vymezení nás jako my-církev, my-katolíci, my-křesťané a my-lidé a v rozšiřování a zužování rozsahu nás dle potřeby církve, v roli církve jako rádce oblastem žijícím ve třech epochách, aby dosáhly ideálu třetí epochy, v roli pozorovatele ve sbližování národů, což je zájmem církve, v úkolování mezinárodního společenství v otázce Jeruzaléma nebo v implicitní kritice OSN, jemuž církev adresuje své vize ohledně budoucího působení OSN.

Mezi činitele, kteří mají konat, církev řadí, jak nadpřirozeno, tak lidské činitele. Konkrétními lidskými činiteli, které církev v korpusu projevů úkoluje a instrumentalizuje k dosažení svých cílů, jsou nejčastěji stát, političtí představitelé, mezinárodní společenství, mezinárodní organizace, strůjci pokoje, lidé dobré vůle a osoby s náboženským vyznáním.

Při pohledu na zkonstruovanou mentální mapu je třeba hledat odpověď na otázku ohledně **centra světa** (teze 9) a ohledně zásadních **charakteristik tohoto světa** (teze 8). Pokud jde o centrum světa, **teze 9** říká, že církev je přesvědčena, že **centrem světa** je **Evropa**. Do centra světa situuje církev také sebe. Z pozice centra ležícího v Evropě kreslí svou mentální mapu. Konkrétně jde o oblast vymezenou v nejužším slova smyslu Vatikánem, přes Řím a Itálii po šířeji vymezenou jihozápadní Evropu, odkud se církev dívá na svět.

Tuto tezi dokládá vymezení Evropy a zbytku světa, určení, kde žijeme my, temporální geopolitika, kterou církev vede z pozice třetí epochy, respektive z pozice ideálu třetí epochy, označení Latinské Ameriky za oblast vzdálenou, chybějící základní charakteristiky Evropy, podrobné pojednání o Evropě jako vzor pro ostatní svět a s tím spojená odpovědnost nebo formulace geopolitické představy pouze o Evropě. Napětí vzniká Františkovým poukázáním na méně eurocentrický svět.

Podle církve centrum světa obýváme **my**, žijeme v něm my. Ve zkoumaných projevech představitelé církve často oscilují mezi definicí nás zaprvé jako my-církev jako instituce i jako my-katolíci, zadruhé jako my-křesťané, zatřetí jako my-lidé. To na jednu stranu vyvolává dojem nejistoty ohledně naší identity, na druhou stranu církev nás využívá pro instrumentalizaci svých zájmů (teze 3), kdy své zájmy rozšiřuje nebo zužuje tu na katolíky, tu na křesťany, tu na všechny lidi, kdy jde slovy Faircloughа (2003) o formu extrémní inkluze. Toto tvrzení dokládá například vymezení nás, distancování se od nás-lidí, depersonifikace papeže nebo vymezení nás-křesťanů.

Teze 8 předkládá zásadní **rys světa**, který církev zkoumanými projevy předkládá. Jde o jeho rozdělenost: církev ve své mentální mapě zachycuje svět, který je **rozdělený**. Tato rozdělenost spočívá v tom, že svět je tvořen protiklady, koexistují v něm kontrasty. Tato rozdělenost či koexistence protikladů je patrná jednak v temporální geopolitice, jednak v geopolitických dichotomiích.

Důkazem této teze jsou například konkrétní příklady ohledně konfliktů, chudoby, hladu, nebo konzumismu, existence centra a zbytku světa, život různých oblastí světa v různých epochách, existence pozitivně a negativně prezentovaných částí světa, pozitivních a negativních podprostorů, blízkých a vzdálených oblastí, religiózního a nereligiózního prostoru, vnitřní napětí v jednotlivých asijských zemích nebo kontrast mezi chudými a bohatými.

Je na první pohled paradoxní, že církev do své mentální mapy zakresluje svět tak, že s tímto obrazem není spokojena. To lze přirovnat k malíři, který kreslí obraz s tématikou, se kterou není úplně spokojen, ztotožněn, ale ví, že se obraz bude dobře prodávat. Takový malíř si vytváří prostor pro zajištění vlastní obživy: obraz se dobře prodá, on bude moci dále působit jako malíř. Podobně církev si tak vytváří prostor pro vlastní působení: v roli mluvčího, který upozorňuje na neblahé jevy a klade za úkol ostatním činitelům, aby přispěli k jejich zmírnění či odstranění, jak odpovídá tezi 3. Pokud by církev do své mentální mapy zakreslovala jen ty prvky, které vykazují unifikaci, sice by měla před sebou takový obraz světa, který je podle jejích představ, ale ztratila by opodstatnění svého působení v roli mluvčího. Jinými slovy by ztratila obživu. Nicméně v konečném důsledku církev preferuje a usiluje o **unifikaci** světa.

Dokladem tohoto úsilí o unifikaci světa je ve zkoumaném korpusu projevů pokles eurocentrismu, který tematizuje papež František, přesvědčení církve, že všechny kontinenty jednou dosáhnout ideálu třetí epochy, podpora spolupráce a integračních snah a jednoty v rozmanitosti, podpora sblížení rozdělených národů, výzvy k solidaritě, varování před rozdělením v Evropě, vize odstranění propasti mezi bohatými a chudými, stírání rozdílu mezi Severem a Jihem, minimální zmínky o neschopnosti soužití mezi věřícími, tematizace náboženství obecně jako nástroje usmíření, konkrétní příklad role křesťanství v usmíření Peru a Ekvádoru, předkládané nástroje unifikace a další.

Za nesoulad s touto tezí lze považovat podporu práva národů na sebeurčení, která vede k dalšímu drolení světa, ale zároveň ho lze chápat v kontextu jednoty v rozmanitosti. Jiným příkladem je sbližování Severu a Jihu formou, která se církvi nelíbí.

Církev sebe považuje za nástroj unifikace. To dokazuje skutečnost, že se stará o oblasti žijící v první, druhé i třetí epoše, aby všechny dosáhly ideálu třetí epochy, že sebe považuje za faktor jednoty v Latinské Americe a poukazuje na svou roli v usmíření národů, konkrétně Argentiny a Chile.

Vzhledem k tomu, že mentální mapu církve konstruuje více mluvčích, lze se ptát po **odlišnostech mezi jednotlivými nejvyššími představiteli církve**. Ty jsou obsahem teze 6 a teze 10. **Teze 6** si všímá odlišností mezi papeži na jedné straně a jejich podřízenými, tedy státními sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy, na straně druhé. **Státní sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy** zůstávají ve zkoumaném korpusu projevů **byrokratickými** autoritami, zatímco papežové stojí o stupínek výše a přidávají charizmatický rozměr. Spíše než na střet mezi autoritami to ukazuje na jejich hierarchičnost: státní sekretáři a sekretáři se vztahy se státy zůstávají podřízeni papežům. Pohybují se v jim vymezeném poli působnosti a nepřestupují ho. To pro ně implikuje určitou míru jistoty a neměnnosti. Možnost měnit rozsah pole působnosti a jeho charakter nechávají na papežovi. Tato tvrzení lze zobecnit na závěr, že **papež je určující** pro své podřízené. Lze mluvit o monarchistické církvi, v níž se podřízení drží papežem nastavené linie.

Důkazem této teze je ve srovnání s papeži například nižší míra zásahů nadpřirozena do imanentního světa, absence citových predikátů, minimální situování obětí do mentální mapy, chybějící biblické opisy užívané k označení Svaté země, absence odkazů na vlastní cesty, tedy na geografické pole. Státní sekretáři a sekretáři pro vztahy se státy citují papeže a odkazují se na ně. Definice Svatého stolce je doménou státních sekretářů a sekretářů pro vztahy se státy. Na rozdíl od státních sekretářů sekretáři pro vztahy se státy netematizují chudé a z korpusu projevů vyplývá jejich kompetence stran humanitární intervence.

Mezi případy, kdy dochází k vybočení z linie papežů, je například užití označení Palestina místo pro církev obvyklého názvu Svatá země stran Mons. Lajolo, výzva k respektování náboženské svobody mezi samotnými věřícími stran Mons. Mamberti, teze kardinála Sodano, že ostatní náboženství mají pomoci křesťanům, přesvědčení Mons. Mamberti, že náboženská svoboda je řešením terorismu, explicitní kritika OSN z úst kardinála Sodana a Parolina a Mons. Mamberti nebo explicitní proselytismus kardinála Sodana.

Teze 10 poukazuje na to, že kontinuální linie, kterou lze vysledovat v mentální mapě církve, doznává určitých **proměn** podle jednotlivých papežů. U jednotlivých papežů se vyskytují **aspekty**, které jsou do určité míry novem, nebo je lze považovat za překvapující. Lze říci, že proměny souvisí s rysy jednotlivých pontifiků, zároveň jsou též ovlivněny a umožněny vývojem vnějších okolností a zřejmě se do nich pozitivně i negativně promítá činnost předchozích papežů a jejich aparátů. Proměnlivost kontinuální linie je v souladu s tvrzením o nestabilitě diskurzu, o jeho proměnlivosti (například Ó Tuathail a Agnew, 1992). Důkazem této teze je jednak obecně proměnlivá akcentace určitých aspektů, jednak nové a/nebo překvapující prvky u jednotlivých papežů.

O proměnlivosti akcentace obecně svědčí například s postupem času rostoucí podíl negativního prostoru, odlišná míra zájmu o Čínu, různá míra religionizace a christianizace Blízkého východu, proměnlivost pohledu na Evropu jako vzor pro ostatní svět, odlišná míra aplikace predikátu milovaný, proměnlivý podíl rozlohy jednotlivých kontinentů na celkové rozloze světa, proměna dílčích aspektů terorismu nebo s časem klesající zájem o ekumenismus.

Ačkoli je Jan Pavel II. a jeho pontifikát jakýmsi východiskem, oproti němuž se v provedeném výzkumu vymezují nova jeho nástupců, mezi aspekty, jimiž se Jan Pavel II. odlišuje od Benedikta XVI. a Františka, patří například skutečnost, že nebere v potaz fyzickou dimenzi prostoru, požaduje náboženskou svobodu pro křesťany žijící v muslimských zemích, explicitně se staví do role mluvčího Afriky, hlídá si křehkou rovnováhu v izraelsko-palestinské otázce, věřící nepovažuje za náboženské oběti, poukazuje na shodu sociální doktríny církve a cílů některých mezinárodních organizací jako FAO, ILO či nevládních mezinárodních organizací, formuluje solidaritu jako povinnost nebo považuje ekumenismus za důležitý ve vytváření religiózního světa.

U papeže Benedikt XVI. mezi nové prvky patří například tematizace životního prostředí, označení sporů o přírodní zdroje za příčiny válek v Africe, pronikání hodnotové krize do Afriky, důležitost politických představitelů Číny, zmínka Tibetu, tematizace hodnotové krize, podpora vytvoření státu Palestina, důraz na církev jako instituci, zájem o katolicky majoritní země, religionizace Egypta a spiritualizace Jeruzaléma, působení křesťanů ve veřejném životě, formulace současných problémů pozitivní vizí do budoucna, poukázání na chudé v bohatých zemích, pomoc chudým ke svépomoci, propojení odzbrojení a rozvoje, paradox multilaterálního koncensu, religiózní aspekt v tematice OSN nebo chápání solidarity ne jako povinnosti ale jako svobodného rozhodnutí.

U papeže Františka, který ve srovnání se svými předchůdci ve zkoumaných projevech pojmenovává realitu více pravým jménem, lze za nové či překvapující aspekty považovat například poukázání na méně eurocentrický svět, označení Evropy za babičku, nižší míru tematizace Latinské a Severní Ameriky, poukázání na nekřesťanské vlivy formující Evropu,

na katolicismus v Evropě, na tendence ohrožující rozmanitost Evropy. Dále jde například o kritiku institucí EU, tematizaci evropské identity, zaobírání se migranty, formulaci geopolitické představy Evropy, vyšší četnost predikátu milovaný a jeho aplikace v případě Svaté země. František chová do jisté míry větší důvěru k mezinárodním institucím než ke státům, netematizuje náboženskou svobodu, za jeho pontifikátu dochází k odmítnutí termínu střet civilizací, netematizuje konkrétní neevropská regionální integrační uskupení, christianizuje solidaritu, netematizuje ekumenismus a mezináboženský dialog, nezabývá se proselytním posláním církve, obrací se na představitele islámu.

Tyto teze i se svými vnitřními pnutími jsou červenou nití, která se vine napříč zkoumanými projevy. Na základě těchto tezí či pravidel církev předkládá svou mentální mapu světa, svůj obraz světa, který je světem rozděleným, tak, aby v něm mohla realizovat svůj hegemonický cíl spočívající v unifikaci světa.

Literatura a použité zdroje

Literatura

Agnew, J. (2006) 'Religion and Geopolitics', *Geopolitics*, vol. 11, no. 2, pp. 183–191.

Agnew, J. (2010a) 'Deus Vult: The Geopolitics of the Catholic Church', *Geopolitics*, vol. 15, no. 1, pp. 39–61.

Agnew, J. (2010b) 'Still Trapped in Territory?', *Geopolitics*, vol. 15, no. 4, pp. 779–784.

Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London/New York: Verso.

Antonsich, M. (2000) *Dis-placing or Re-placing Hegemonic Geopolitical Discourse? Reading/Writing Gearóid Ó Tuathail's 'Critical Geopolitics',* [Online], Available: https://www.academia.edu/2286337/Dis-placing_or_re-placing_hegemonic_geopolitical_discourse_Reading_writing_Gear%C3%B3id_%C3%93_Tuathail_s_critical_geopolitics [10 Dec 2015].

Alker, H. and Sylvan, D. (1986) 'Political Discourse Analysis', *Presented Paper*, Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington DC.

Ashley, R. (1987) 'The Geopolitics of Geopolitical Space: Towards a Critical Social Theory of International Politics', *Alternatives*, no. 14, pp. 403–434.

Ashley, R. (1989) 'Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War', in Der Derian, J. and Shapiro, M. (ed.) *International/Intertextual Relations*, Lexington, Mass.: Lexington Books.

Barbato, M. P., Joustra, R. J. and Hoover, D. R. (ed.) (2019) *Modern Papal Diplomacy and Social Teaching in World Affairs*, London: Routledge.

Barr, M. D. (2009) 'Confucianism, from Above and Below', in Haynes, J. *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Oxon: Routledge.

Beneš, V. (2008) 'Diskurzivní analýza', in Drulák, P. et al *Jak zkoumat politiku*, Praha: Portál.

Berger, P. (ed.) (1999) *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Boulding, K. E. (1991) 'The Nature and Causes of National and Military Self-Images in Relation to War and Peace', in: Kliot, N., Waterman, S. *The Political Geography of Conflict and Peace,* London, Belhaven Press.

Brace, C., Bailey, A. and Harvey, D. (2006) 'Religion, Place and Space: a Framework for Investigating Historical Geographies of Religious Identities and Communities', *Progress in Human Geography*, no. 30, pp. 28–43.

Cabada, L., Kubát, M. et al (2007) *Úvod do studia politické vědy*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.

Casanova, J. (1997) 'Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church', in Rudolph, S. H. and Piscatori, J. (ed.) *Transnational Religion and Fading States*, Boulder: Westview Press.

Casanova, J. (2001) '2000 Presidential Address: Religion, the New Millennium, and Globalization', *Sociology of Religion,* vol. 64, no. 4, pp. 415–441.

Chauprade, A. (1999) *Introduction á l'analyse géopolitique*, Paris: Ellipses.

Chiriyankandath, J. (2009) 'Hinduism', in Haynes, J. *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Oxon: Routledge.

Cohen, S. B. (2003) *Geopolitics of the World System*, Lanham: Rowman and Littlefield.

Coppa, G. (2001) 'Mezinárodní činnost Svatého stolce. Obecné úvahy a konktrétní situace', *Mezinárodní politika,* vol. 25, no. 4, pp. 4–6.

Criekemans, D. (2007) *Geopolitiek – "Geografisch geweten van de buitenlandse politiek?"*, Antwerp: Garant.

Criekemans, D. (2009) 'Where "Geopolitics" and "Foreign Policy Analysis" Once Met: The Work of Harold and Margaret Sprout and its Continued Relevance Today', *Presented Paper*, Annual Meeting of the ISA's 50th Annual Convention Exploring the Past, Anticipating the Future, New York.

Criekemans, D. and Duran, M. (2011) 'Mental Maps, Geopolitics and Foreign Policy Analysis: Basic Analytical Framework and Application to Sub-state Diplomacy in the Mediterranean', *Presented Paper*, World International Studies Committee – Third Global International Studies Conference, Porto.

Croft, S. (2007) ' "Thy Will Be Done": The New Foreign Policy of America's Christian Right', *International Politics*, vol. 44, no. 6, pp. 692–710.

Dalby, S. (1988) 'Geopolitical Discourse: the Soviet Union as Other', *Alternarives*, no. 13, pp. 415–442.

Dalby, S. (1990a) 'American Security Discourse: the Persistence of Geopolitics', *Political Geography Quarterly*, no. 9, pp. 171–188.

Dalby, S. (1990b) *Creating the Second Cold War: The Discourse of Politics*, London: Pinter.

Da Vinha, L. (2012) 'Charting Geographic Mental Maps in Foreign Policy Analysis: A Literature Review', *Human Geographies*, vol. 6, no. 1, pp. 5–17.

De Busser, C. (2006) 'From Exclusiveness to Inclusiveness: The Changing Politico-Territorial Situation of Spain and its Reflection on the National Offerings to the Apostle Saint James from the Second Half of the Twentieth', *Geopolitics*, vol. 11, no. 2, pp. 300–316.

Della Cava, R. (1992) 'Vatican Policy, 1978–90: An Updated Overview', *Social Research,* vol. 59, no. 1, pp. 169–199.

Der Derian, J. and Shapiro, M. (ed.) (1989) *International/Intertextual Relations*, Lexington, Mass.: Lexington Books.

Derrida, J. (1981) *Positions*, Chicago: University of Chicago Press.

Dijkink, G. (2006) 'When Geopolitics and Religion Fuse: A Historical Perspective', *Geopolitics*, vol. 11, no. 2, pp. 192–208.

Dittmer, J. (2007) 'Intervention: Religious Geopolitics', *Political Geography*, no. 26, pp. 737–739.

Dittmer, J. and Sharp, J. (2014) *Geopolitics. An Introductory Reader*, London: Routledge.

Dittmer, J. and Sturm, T. (2010) *Mapping the End Times: American Evangelical Geopolitics and Apocalyptic Visions*, Farnham: Ashgate.

Dodds, K. (2001) 'Political Geography III: Critical Geopolitics after Ten Years', *Progress in Human Geography*, vol. 25, no. 3, pp. 469–484.

Dodds, K. and Atkinson, D. (2000) *Geopolitical Traditions. A Century of Geopolitical Thought*, London: Routledge.

Dodds, K., Kuus, M. and Sharp, J. (ed.) (2013) *The Ashgate Research Companion to Critical Geopolitics*, Burlington: Ashgate.

Dougherty, J., Pfaltzgraff, R. (1981) *Contending Theories of International Relations. A Comprehensive Survey*, New York: Harper Collins Publishers.

Doty, R. (1997) 'Aporia: A Critical Exploration of the Agent-Structure Problematique in International Relations Theory', *European Journal of International Relations*, vol. 3, no. 3, pp. 365–392.

Drulák, P. (2012) *Teorie mezinárodních vztahů,* Praha: Portál.

Druláková, R. and Drulák, P. (2011) *Tvorba a analýza zahraniční politiky,* Praha: Nakladatelství Oeconomica.

Van Efferink, L. (2009) The Definition of Geopolitics – The Classical, French and Critical Traditions, [Online], https://exploringgeopolitics.org/publication_efferink_van_leonhardt_the_definition_of_geopolitics_classicial_french_critical/ [1 May 2015].

Fairclough, N. (1989) *Language and Power*, New York: Longman.

Fairclough, N. (2000) *New Labour, New Language?*, London: Routledge.

Fairclough, N. (2001) Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research. In Wodak, R., Meyer, M. (ed.) *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage.

Fairclough, N. (2003) *Analysing Discourse. Textual Analysis for Social Research*, Oxon: Routledge.

Fairclough, N. (2014) 'A Critical Agenda for Education', in Angermuller, J., Maingueneau, D. and Wodak, R. (ed.) *Discourse Studies Reader*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Fitzgerald, T. (2011) *Religion and Politics in International Relations. The Modern Myth*, London and New York: Continuum.

Flint, C. (2006) *Introduction to Geopolitics*, London: Routledge.

Flint, C. (2011) *Introduction to Geopolitics*, Oxford: Routledge.

Flint, C. (2012) Structure-Agency, Identity, Peace Networks, Geopolitical Codes/Visions, [Online], https://exploringgeopolitics.org/interview_flint_colin_structure_agency_identity_peace_networks_geopolitical_codes_visions_agents_actors_representations_practices_spaces_powers_environmental_geopolitics/ [1 May 2015].

Fox, J. (2001) 'Religion as an Overlooked Element of International Relations', *International Studies Review*, vol. 3, no. 3, pp. 53–73.

Fox, J. and Sandler, S. (2006) *Bringing Religion into International Relations*, New York: Palgrave Macmillan.

Freston, P. (2009) 'Christianity: Protestantism', in Haynes, J. *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Oxon: Routledge.

Friedlander, P. (2009) 'Buddhism and Politics', in Haynes, J. *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Oxon: Routledge.

Glaser, B. a Strauss, A. (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Hawthorne, NY: Aldine Publishing Co.

Golledge, R. (2002) 'The Nature of Geographic Knowledge', *Annals of the Association of American Geographers,* vol. 92, no. 1, pp. 1–14.

Gorbačov, M. S. (1987) *Přestavba a nové myšlení pro naši zemi a pro celý svět*, Praha: Nakladatelství Svoboda.

Gould, P. (1973) 'On Mental Maps', in Downs, R. M., Stea, D. *Image and Environment. Cognitive Mapping and Spatial Behavior,* Chicago: Aldine Publishing Company.

Gould, P. and White R. (1985) *Mental Maps*, Winchester, USA: Allen & Unwin Inc.

Gould, P. (1991) 'Mental Maps', in Dunbar, G. S. *Modern Geography. An Encyclopedic Survey,* Chicago & London, St. James Press.

Graziano, M. (2010) *Il secolo cattolico*, Roma-Bari: Gius, Laterza & Figli.

Habashi, J. (2013) 'Children's Religious Agency: Conceptualising Islamic Idioms of Resistance', *AREA*, vol. 45, no. 2, pp. 155–161.

Halas, F. X. (2004) *Fenomén Vatikán*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Hanson, E. O. (1987) *The Catholic Church in World Politics*, Priceton: Priceton University Press.

Hassner, R. E. (2009) *War on Sacred Grounds*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Hatzopoulos, P. and Petito, P. (ed.) (2003) *Religion in International Relations: The Return from Exile*, New York: Palgrave Macmillan.

Haynes, J. (2001) 'Transnational Religious Actors and International Politics', *Third World Quarterly*, vol. 22, no. 2, pp. 143–158.

Haynes, J. (2011) *Religion, Politics and International Relations: Selected Essays*, New York: Taylor & Francis.

Haynes, J. (2012) *Religious Transnational Actors and Soft Power*, Farnham: Ashgate Publishing.

Herod, A., Ó Tuathail, G. and Roberts, S. M. (1998) *An Unruly World? Globalization, Governance and Geography*, London and New York: Routledge.

Henrikson, A. (1980) 'The Geographical "Mental Maps" of American Foreign Policy Makers', *International Political Science Review*, vol. 1, no. 4, pp. 495–530.

Hertzke, A. D. (2009) 'The Catholic Church and Catholicism in Global Politics', in Haynes, J. *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Oxon: Routledge.

Hill, Ch. (2003) *The Changing Politics of Foreign Policy*, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Hudson, V. M. (2008) 'The History and Evolution of Foreign Policy Analysis', in Smith, S., Hadfield, A. and Dunne, T. *Foreign Policy: Theories, Actors and Cases*, Oxford: Oxford University Press.

Hurd, E. S. (2004) 'The Political Authority of Secularism in International Relations', *European Journal of International Relations*, vol. 10, no. 2, pp. 235–262.

Hovorková, J. (2016) 'Františkova mentální mapa nedostatečné důstojnosti člověka konstruovaná projevy Urbi et Orbi', *Politologická revue*, vol. 22, no. 1, pp. 117–134.

Inwood, J. and Tyner, J. (2011) 'Geography's Pro-Peace Agenda: An Unfinished Project', *An International E-Journal for Critical Geographies*, vol. 10, no. 3, pp. 442–457.

Jefferson West II, W. (2006) 'Religion as Dissident Geopolitics? Geopolitical Discussions with the Recent Publications of Fethullah Gülen', *Geopolitics*, no. 11, pp. 280–299.

Jones, L. and Sage, D. (2010) 'New Directions in Critical Geopolitics: An Introduction', *GeoJournal*, no. 75, pp. 315–325.

Knippenberg, H. (2006) 'The Political Geography of Religion: Historical State-Church Relations in Europe and Recent Challenges', *GeoJournal*, vol. 67, pp. 253–265.

Kirsch S. (2014). 'War and Peace', in Cloke, P., Crang P. and Goodwin, M. (ed.) *Introducing Human Geographies*, London and New York: Routledge.

Kong, L. (2010) 'Global Shifts, Theoretical Shifts: Changing Geographies of Religion', *Progress in Human Geography*, vol. 34, no. 6, pp. 755–776.

Koopman, S. (2011) 'Alter-Geopolitics: Other Securities Are Happening', *Geoforum*, vol. 42, no. 3, pp. 274–284.

Kratochvíl, P. (2007) Slovník teorie mezinárodních vztahů, Praha: Nakladatelství Oeconomica.

Kratochvíl, P. (2009) 'The Religious Turn in IR: A Brief Assessment', *Perspectives. Review of International Affairs*, vol. 2, pp. 5–11.

Kratochvíl, P. (2011) 'Vzestup náboženství ve studiu mezinárodních vztahů', *Politologická revue*, vol. 17, no. 2, pp. 99–120.

Kratochvíl, P. and Doležal, T. (2015) *The European Union and the Catholic Church. Political Theology of European Integration*. New York: Palgrave.

Kratochvíl, P. and Hovorková, J. (2017) 'Papal Geopolitics: The World According to Urbi et Orbi', *The Review of Faith & International Affairs*, vol. 15, no. 4, pp. 79–92.

Kubálková, V. (2000) 'Toward an International Political Theology', *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, pp. 675–704.

Kubálková, V. (2003) 'Toward an International Political Theology', in Petito, F. and Hatzopoulos, P. (ed.) *Religion in International Relations: The Return from Exile*, New York: Palgrave Macmillan.

Kubálková, V. (2009) 'A "Turn to Religion" in IR?, Perspectives', *Review of International Affairs*, vol. 20, pp. 353–354.

Kuus, M. (2010) *Critical Geopolitics*, [Online], Available: http://www.isacompss.com/info/samples/criticalgeopolitics_sample.pdf [12 Dec 2014].

Leustean, L. N. (2005) 'Towards an Integrative Theory of Religion and Politics', *Methods and Theory in the Study of Religion*, vol. 17, no. 4, pp. 364–381.

Mastrofini, F. (2006) *Geopolitica della Chiesa cattolica*, Roma-Bari: Gius, Laterza & Figli.

Matlary, J. H. (2007) *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom,* Bratislava: Vydavateľstvo Michala Vaška.

McConnell, F. (2013) 'The Geopolitics of Buddhist Reincarnation: Contested Futures of Tibetan Leadership', *AREA*, vol. 45, no. 2, pp. 162–169.

Megoran, N. (2010) 'Towards a Geography of Peace: Pacific Geopolitics and Evangelical Christian Crusade Apologies', *Transactions of the Institute of British Geographers*, no. 35, pp. 382–398.

Megoran, N. (2013) 'Radical Politics and the Apocalypse: Activist Reading of Revelation', *AREA*, vol. 45, no. 2, pp. 141–147.

Meyer, M. (2001) 'Between Theory, Method, and Politics: Positioning of the Approaches to CDA', in Wodak, R., Meyer, M. (ed.) *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage.

Milliken, J. (1999) 'The Study of Discourse in International Relations: A Critique of Research and Methods', *European Journal of International Relations*, vol. 5, no. 2, pp. 225–254.

Moreau Defarges, P. (2005) *Introduction à la Géopolitique*, Paris: Seuil.

Murphy, A. B. (2004) 'Is There a Politics to Geopolitics', *Progress in Human Geography*, vol. 28, no. 5, pp. 619–640.

Nafissi, M. (2009) 'Shiism and Politics', in Haynes, J. *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Oxon: Routledge.

Naveed, S. S. (2003) *The New Politics of Islam. Pan-Islamic Foreign Policy in a World of States*, London: Routledge.

Němec, D. (2009) 'Některé aspekty konkordátních smluv obecně a konkordátních smluv s postkomunistickými zeměmi speciálně', *Revue církevního práva*, vol. 43, no. 2, pp. 79–112.

Nyroos, L. (2001) 'Reli*geo*politics: Dissident Geopolitics and the 'Fundamentalism' of Hamas and Kach', *Geopolitics*, vol. 6, no. 3, pp. 135–157.

O'Loughlin, J. and van der Wusten, H. (1990) 'The Political Geography of Panregions', *Geographical Review*, vol. 80, no. 1, pp. 1–20.

O'Loughlin, J. (ed.) (1994) *Dictionary of Geopolitics*, Westport, CT: Greenwood.

Olson, E. (2013) 'Gender and Geopolitics in 'Secular Time'', *AREA*, vol. 45, no. 2, pp. 148–154.

Ó Tuathail, G. (1994) 'Problematizing Geopolitics: Survey, Statesmanship and Strategy', *Transactions of the Institute of British Geography*, no. 19, pp. 259–272.

Ó Tuathail, G. (1996) *Critical Geopolitics. The Politics of Writing Global Space,* London: Routledge.

Ó Tuathail, G. (1997) 'At the End of Geopolitics? Reflections on a Plural Problematic at the Century's End', *Alternatives*, vol. 22, no. 1, pp. 35–55.

Ó Tuathail, G. (1999) 'Understanding Critical Geopolitics: Geopolitics and Risk Security', in Gray, C. S. and Sloan, G. R. (ed.) *Geopolitics, Geography and Strategy*, London: Frank Cass Publishers.

Ó Tuathail, G. (2000) 'Spiritual Geopolitics. Fr. Edmund Walsh and Jesuit Anti-Communism', in Dodds, K. and Atkinson D. *Geopolitical Traditions. A Century of Geopolitical Thought*, London: Routledge.

Ó Tuathail, G. (2004) 'Geopolitical Structure and Cultures: Towards a Conceptual Clarity in the Critical Study of Geopolitics', in Tchantouridze, L. (ed.) *Geopolitics: Global Problems and Regional Concerns*, Winnipeg: Centre for Defence and Security Studies.

Ó Tuathail, G. and Agnew, J. (1992) 'Geopolitics and Discourse. Practical Geopolitical Reasoning in American Foreign Policy', *Political Geography*, vol. 11, no. 2, pp. 190–204.

Ó Tuathail, G. and Dalby, S. (ed.) (1998) *Rethinking Geopolitics*, New York: Routledge.

Ó Tuathail, G., Dalby, S. and Routledge, P. (ed.) (2006) *The Geopolitics Reader,* Oxon: Routledge.

Paasi, A. (2003) 'Region and Place: Regional Identity in Question', *Progress in Human Geography*, vol. 27, pp. 475–485.

Philpott, D. (2000) 'The Religious Roots of Modern International Relations', *World Politics*, vol. 52, pp. 206–245.

Philpott, D. (2002) 'The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations', *World Politics*, vol. 55, no. 1, pp. 66–95.

Philpott, D. (2009) 'Has the Study of Global Politics Found Religion?', *Annual Review of Political Science*, vol. 12, pp. 183–202.

Philpott, D. and Shah, T. S. (2006) 'Faith, Freedom, and Federation: The Role of Religious Ideas and Institutions in European Political Convergence', in Byrnes, T. A. and Katzensteins, P. (ed.) *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

Proctor, J. (2006) 'Introduction: Theorizing and Studying Religion', *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 96, no. 1, pp. 165–168.

Pšeja, P. (ed.) (2005) *Přehled teorií mezinárodních vztahů*, Brno: Masarykova univerzita v Brně.

Reisigl, M. and Wodak, R. (2000) '"Austria First!" A discourse historical analysis of the Austrian Anti-foreigner petition in 1992 and 1993', in Reisigl, M. and Wodak, R. (ed.) *The Semiotics of Racism*, Wien: Passogen Verlag.

Reisigl, M. and Wodak, R. (2005) *Discourse and Discrimination,* London and New York: Routledge.

Romancov, M. (2007) 'Politická geografie a geopolitika', in Cabada, L., Kubát, M. et al *Úvod do studia politické vědy*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.

Rosenberg, D. and Harding, S. (2005) *Histories of the Future,* Durham: Duke University Press.

Ross, A. (2011) 'Geographies of War and the Putative Peace', *Political Geography*, vol. 30, no. 4, pp. 197–199.

Ryall, D. (1998) 'How Many Divisions? The Modern Development of Catholic International Relations', *International Relations*, vol. 14, no. 2, pp. 21–34.

Sack, R. D. (1986) *Human Territoriality,* Cambridge: Cambridge University Press.

Sandal, N. and Fox, J. (2013) *Religion in International Relations Theory: Interactions and Possibilities*, Abingdon: Routledge.

Sandler, S. (2009) 'Judaism and the State', in Haynes, J. *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Oxon: Routledge.

Sayer A. (2000) *Realism and Social Science*, London: SAGE Publications.

Schmitt, C. (1985) *Political Theology,* Cambridge: MIT Press.

Shapiro, M. (1988) *The Politics of Representation*, Madison: University of Wisconsin Press.

Sisci, F. (2013) 'Pechino, la nuova frontiera', *Limes: L'atlante di Papa Francesco*, no. 3, pp. 147–151.

Secor, A. (2001) 'Islamist Politics: Antisystemic or Post-Modern Movements?', *Geopolitics*, vol. 6, no. 3, pp. 117–134.

Sekerák, M. (2013) 'Pôsobenie Svätej stolice v medzinárodnej politike a jej diplomatická služba', *Politologická revue,* vol. 1, pp. 58–86.

Sidorov, D. (2006) 'Post-Imperial Third Romes: Ressurections of a Russian Orthodox Geopolitical Metaphor', *Geopolitics*, vol. 11, no. 2, pp. 317–347.

Smelser, N. J. and Baltes, P. B. (ed.) (2001) *International Encyclopedia of Social & Behavioral* Sciences, Oxford: Elsevier Science.

Sprout, H. and Sprout, M. (1968) *An Ecological Paradigm for the Study of International Politics,* Priceton: Center for International Studies, Woodrow Wilson School of Public and International Affairs, Princeton University.

Sturm, T. (2006) 'Prophetic Eyes: The Theatricality of Mark Hitchcock's Premillennial Geopolititics', *Geopolitics*, vol. 11, no. 2, pp. 231–255.

Sturm, T. (2008) 'Critical Methodological Geopolitics: Discourse Analysis/Ethnography', *Geopolitics*, vol. 13, no. 3, pp. 600–609.

Sturm, T. (2013) 'The Future of Religious Geopolitics: Towards a Research and Theory Agenda', *AREA*, vol. 45, no. 2, pp. 134–140.

Taylor, P. (1993) *Political Geography*, Harlow: Longman.

Teti, A. and Mura, A. (2009) 'Islam and Islamism', in Haynes, J. *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Oxon: Routledge.

Thomas, G. M. (2001) 'Religions in Global Civil Society'*, Sociology of Religion,* vol. 62, no. 4, pp. 515–533.

Thomas, S. M. (2005) *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, New York and Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Waisová, Š. et al (2007) *Atlas mezinárodních vztahů: prostor a politika po skončení studené války,* Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.

Walker, M. (2000) 'Variable Geography: America's Mental Maps of a Greater Europe', *International Affairs*, vol. 76, no. 3, pp. 459–474.

Wallance, I. (2006) 'Territory, Typology, Theology: Geopolitics and the Christian Scriptures', *Geopolitics*, vol. 11, no. 2, pp. 209–230.

Wilford, J. (2010) 'Sacred Archipelagos: Geographies of Secularization', *Progress in Human Geography*, vol. 34, no. 3, pp. 328–348.

Wilson, E. K. (2013) *After Secularism: Rethinking Religion in Global Politics*. New York: Palgrave Macmillan.

Wodak, R. and Meyer, M. (ed.) (2009) *Methods for Critical Discourse Analysis,* London: Sage.

Yorgason, E. and Della Dora, V. (2009) 'Editorial: Geography, Religion and Emerging Paradigms: Problematizing the Dialogue', *Social and Cultural Geography*, no. 10, pp. 629–637.

Yorgason, E. and Robertson, D. B. (2006) 'Mormonism's Raveling and Unraveling of a Geopolitical Thread', *Geopolitics*, vol. 11, no. 2, pp. 256–279.

Dokumenty a další sekundární zdroje

AsiaNews.it (2009) *Pieni rapporti diplomatici tra Santa Sede e Russia,* [Online], Available: http://www.asianews.it/notizie-it/Pieni-rapporti-diplomatici-tra-Santa-Sede-e-Russia-17037.html [2 Feb 2019].

Bible (2012) Praha: Česká biblická společnost.

'Comunicato: relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e la Repubblica Democratica di Timor Est', *Bollettino. Sala Stampa della Santa Sede* (20 May 2002), [Online], Available: https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2002/05/20/0264/00831.html [8 Dec 2018].

Čerba, O. (2011) 'Anamorfované mapy, [Online], Available: http://old.gis.zcu.cz/studium/tka/Slides/anamorfovane_mapy.pdf [26 Jul 2019].

English Oxford Living Dictionaries (2019) Deictic, [Online], https://en.oxforddictionaries.com/definition/deictic [6 Apr 2019].

Jan Pavel II. (1983) 'Apostolic Constitution Sacrae disciplinae leges', [Online], Available: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html [24 Apr 2017].

Jan Pavel II. (1988) 'Apostolic Constitution Pastor bonus', [Online], Available: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus.html [4 Apr 2019].

Katechismus katolické církve (1995) Praha: Zvon.

Kodex kanonického práva (1994) Praha: Zvon.

Koncelebrační mešní texty. Česky, latinsky (2001) Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Limes: L'atlante di Papa Francesco (2013), no. 3.

Limes: Le conseguenze di Francesco (2014), no. 3.

Ministerstvo zahraničních věcí (2018) *Státy světa – informace na cesty,* [Online], Available: https://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/index.html [2 Aug 2018].

Natural Earth (2019) *1:10m Cultural Vectors*, [Online], Available: https://www.naturalearthdata.com/downloads/10m-cultural-vectors/ [12 Jul 2019].

Nový zákon (2006) Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Pavel VI. (1965) 'Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes', [Online], Available: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html [13 May 2017].

Secretaria Status (2016) *Annuarium Statisticum Ecclesiae,* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Segreteria di Stato (1998) *Segreteria di Stato*, [Online], Available: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_12101998_profile_it.html [4 Apr 2019].

Primární zdroje

Korpus zkomaných projevů

	mluvčí	označení	proneseno	název	dostupnost
1		JP_1	15.04.1990	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19900415_easter-urbi.html
2		JP_2	25.12.1990	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19901225_urbi.html
3		JP_3	31.03.1991	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19910331_easter-urbi.html
4		JP_4	25.12.1991	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19911225_urbi.html
5		JP_5	19.04.1992	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19920419_easter-urbi.html
6		JP_6	25.12.1992	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19921225_urbi.html
7		JP_7	11.04.1993	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19930411_easter-urbi.html
8		JP_8	25.12.1993	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19931225_urbi.html
9		JP_9	03.04.1994	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19940403_easter-urbi.html
10		JP_10	25.12.1994	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19941225_urbi.html
11		JP_11	16.04.1995	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19950416_easter-urbi.html
12		JP_12	25.12.1995	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19951225_urbi.html
13		JP_13	07.04.1996	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19960407_easter-urbi.html
14		JP_14	25.12.1996	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19961225_urbi.html
15		JP_15	30.03.1997	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19970327_urbi.html
16		JP_16	25.12.1997	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_25121997_urbi.html
17		JP_17	12.04.1998	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19981998_easter-urbi.html
18		JP_18	25.12.1998	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_25121998_urbi.html
19		JP_19	04.04.1999	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_04041999_easter-urbi.html
20		JP_20	25.12.1999	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_25121999_urbi.html
21		JP_21	31.12.1999	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20000101_urbi.html
22		JP_22	23.04.2000	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20000423_easter-urbi.html
23		JP_23	25.12.2000	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20001225_urbi.html
24		JP_24	31.12.2000	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20001231_urbi.html
25		JP_25	15.04.2001	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20010415_easter-urbi.html
26		JP_26	25.12.2001	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20011225_urbi.html
27		JP_27	31.05.2002	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20020531_easter-urbi.html
28		JP_28	25.12.2002	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20021225_urbi.html
29		JP_29	20.04.2003	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20030420_easter-urbi.html
30		JP_30	25.12.2003	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20031225_urbi.html
31		JP_31	11.04.2004	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20040411_easter-urbi.html
32		JP_32	25.12.2004	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20041225_urbi.html
33		JP_33	27.03.2005	Urbi et Orbi	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20050327_easter-urbi.html
34		JP_CD_1	13.01.1990	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/january/documents/hf_jp-ii_spe_19900113_corpo-diplomatico.html
35		JP_CD_2	12.01.1991	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/january/documents/hf_jp-ii_spe_19910112_corpo-diplomatico.html
36		JP_CD_3	11.01.1992	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/january/documents/hf_jp-ii_spe_19920111_diplomatic-corps.html
37		JP_CD_4	16.01.1993	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/january/documents/hf_jp-ii_spe_19930116_corpo-diplomatico.html
38		JP_CD_5	15.01.1994	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/january/documents/hf_jp-ii_spe_19940115_corpo-diplomatico.html
39	Jan Pavel II.	JP_CD_6	09.01.1995	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/january/documents/hf_jp-ii_spe_19950109_diplomatic-corps.html
40		JP_CD_7	13.01.1996	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1996/january/documents/hf_jp-ii_spe_19960113_diplomatic-corps.html
41		JP_CD_8	13.01.1997	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1997/january/documents/hf_jp-ii_spe_19970113_corps-diplomatique.html
42		JP_CD_9	10.01.1998	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1998/january/documents/hf_jp-ii_spe_19980108_diplomatic-corps.html
43		JP_CD_10	11.01.1999	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1999/january/documents/hf_jp-ii_spe_19990109_diplomatic-corps.html
44		JP_CD_11	10.01.2000	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000110_diplomatic-corps.html
45		JP_CD_12	19.05.2000	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/apr-jun/documents/hf_jp-ii_spe_20000519_diplomatic-corps.html
46		JP_CD_13	13.01.2003	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030113_diplomatic-corps.html
47		JP_CD_14	10.01.2002	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020110_diplomatic-corps.html
48		JP_CD_15	13.01.2003	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030113_diplomatic-corps.html
49		JP_CD_16	12.01.2004	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/january/documents/hf_jp-ii_spe_20040112_diplomatic-corps.html
50		JP_CD_17	10.01.2005	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2005/january/documents/hf_jp-ii_spe_20050110_diplomatic-corps.html
51		JP_OSN_1	18.06.1990	k personálu OSN	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/june/documents/hf_jp-ii_spe_19900618_funzionari-onu.html
52		JP_OSN_2	23.11.1991	ke generálnímu sekretáři OSN	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1991/november/documents/hf_jp-ii_spe_19911123_perez-de-cuellar.html
53		JP_OSN_3	05.10.1995	k Valnému shromáždění OSN při příležitosti oslav 50. výročí založení	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-onu.html
54		JP_OSN_4	05.10.1995	k personálu OSN	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_19951005_onu-staff.html
55		JP_OSN_5	07.04.2000	ke generálnímu sekretáři OSN a členům Administrativního a rozpočtového výboru OSN	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/apr-jun/documents/hf_jp-ii_spe_20000407_secretary-general-un.html
56		JP_OSN_6	07.02.2004	k předsedovi 58. zasedání Valného shromáždění OSN	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/february/documents/hf_jp-ii_spe_20040207_mr-fuente-un.html
57		JP_FAO_1	14.11.1991	k účastníkům XXVI. generální konference FAO	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/november/documents/hf_jp-ii_spe_19911114_xxvi-session-fao-conference.html
58		JP_FAO_2	11.11.1993	k účastníkům XXVII. generální konference FAO	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/november/documents/hf_jp-ii_spe_19931111_xxvii-session-fao-conference.html
59		JP_FAO_3	23.10.1995	k účastníkům XXVIII. generální konference FAO u příležitosti 50. výročí založení	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/november/documents/hf_jp-ii_spe_23111995_xxviii-session-fao-conference.html
60		JP_FAO_4	13.11.1996	u příležitosti zahajovacího zasedání Světového potravinového summitu	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1996/november/documents/hf_jp-ii_spe_19961113_vertice-fao.html
61		JP_FAO_5	15.10.1998	k delegaci FAO	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1998/october/documents/hf_jp-ii_spe_19981015_fao.html
62		JP_FAO_6	18.11.1999	k účastníkům XXX. generální konference FAO	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1999/november/documents/hf_jp-ii_spe_18111999_fao.html
63		JP_FAO_7	05.12.2003	k účastníkům XXXII. generální konference FAO	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2003/december/documents/hf_jp-ii_spe_20031205_fao.html
64		JP_RE_1	29.03.1999	ke členům Parlamentního shromáždění Rady Evropy	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1999/march/documents/hf_jp-ii_spe_19990329_consell-europa.html
65		JP_RE_2	03.11.2000	k účastníkům ministerské konference Rady Evropy a u příležitosti 50. výročí Evropské úmluvy o lidských právech	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/oct-dec/documents/hf_jp-ii_spe_20001103_convention-human-rights.html
66		JP_RE_3	26.11.2004	k účastníkům mezinárodní konference pro ředitele věznic v Evropě	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/november/documents/hf_jp-ii_spe_20041126_amm-penitenziarie.html
67		JP_KBSE_1	30.11.1993	k Radě ministrů KBSE	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/november/documents/hf_jp-ii_spe_19931130_csce.html
68		JP_OBSE_2	10.10.2003	k účastníkům zasedání Parlamentního shromáždění OBSE	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2003/october/documents/hf_jp-ii_spe_20031010_osce.html
69		JP_EU_1	23.09.2000	k účastníkům Konference předsedů parlamentů EU	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000923_european-union.html
70		JP_EU_2	31.05.2003	k účastníkům Konference ministrů vnitra EU	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2003/october/documents/hf_jp-ii_spe_20031031_european-union.html
71		JP_EU_3	28.10.2004	k předsedovi Evropské komise	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/october/documents/hf_jp-ii_spe_20041028_romano-prodi.html
72		JP_ILO_1	30.05.1992	ke skupině členů ILO	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/may/documents/hf_jp-ii_spe_19920530_oil.html
73		JP_TUR_1	28.11.1993	ke členům výkonné rady Světové turistické organizace	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/november/documents/hf_jp-ii_spe_19931126_turismo.html
74		JP_NATO_1	07.02.1994	k vojákům a diplomatům vojenské školy NATO Defense College	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/february/documents/hf_jp-ii_spe19940207_nato-defense-college.html
75		JP_NATO_2	02.06.1995	k účastníkům kurzu organizovaného vojenskou školou NATO Defense College	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/june/documents/hf_jp-ii_spe_19950602_colegio-defensa-nato.html
76		JP_UNESCO_1	08.05.2004	k velvyslancům různých zemí akreditovaným při UNESCO	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/may/documents/hf_jp-ii_spe_20040508_unesco.html
77		JP_NGO_1	12.11.1996	k představitelům nevládních organizací a mezinárodních agentur	https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1996/november/documents/hf_jp-ii_spe_19961113_ong-vertice-fao.html
78		B_1	25.12.2005	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20051225_urbi.html
79		B_2	16.04.2006	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20060416_urbi-easter.html
80		B_3	25.12.2006	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20061225_urbi.html
81		B_4	08.04.2007	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20070408_urbi-easter.html
82		B_5	25.12.2007	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20071225_urbi.html
83		B_6	23.03.2008	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20080323_urbi-easter.html
84		B_7	25.12.2008	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20081225_urbi.html
85		B_8	12.04.2009	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20090412_urbi-easter.html
86		B_9	25.12.2009	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20091225_urbi.html
87		B_10	04.04.2010	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20100404_urbi-easter.html
88		B_11	25.12.2010	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20101225_urbi.html
89		B_12	24.04.2011	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20110424_urbi-easter.html
90		B_13	25.12.2011	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20111225_urbi.html
91		B_14	08.04.2012	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20120408_urbi-easter.html
92		B_15	25.12.2012	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20121225_urbi.html
93	Benedikt XVI.	B_CD_1	12.05.2005	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20050512_diplomatic-corps.html
94		B_CD_2	09.01.2006	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060109_diplomatic-corps.html
95		B_CD_3	08.01.2007	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20070108_diplomatic-corps.html
96		B_CD_4	07.01.2008	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080107_diplomatic-corps.html
97		B_CD_5	08.01.2009	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20090108_diplomatic-corps.html
98		B_CD_6	11.01.2010	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps.html
99		B_CD_7	10.01.2011	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110110_diplomatic-corps.html
100		B_CD_8	09.01.2012	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps.html
101		B_CD_9	07.01.2013	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130107_corpo-diplomatico.html
102		B_OSN_1	18.04.2008	při setkání s členy Valného shromáždění OSN	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html
103		B_OSN_2	18.04.2008	při setkání s personálem OSN	https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-staff.html
104		B_FAO_1	24.11.2005	k účastníkům XXXIII. generální konference FAO	https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051124_conference-fao.html
105		B_FAO_2	22.11.2007	k účastníkům XXXIV. generální konference FAO	https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20071122_fao.html
106		B_FAO_3	16.11.2009	u příležitosti XXXVI. zasedání generální konference FAO	http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091116_fao.html
107		B_IFAD_1	20.02.2009	k účastníkům 31. zasedání Řídící rady IFAD	https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20090220_ifad.html
108		B_RE_1	08.09.2010	k představitelům Parlamentního shromáždění Rady Evropy	https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100908_council-europe.html
109		B_NGO_1	01.12.2007	k účastníkům fóra katolicky inspirovaných nevládních organizací	https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071201_ong.html

110		F_1	31.03.2013	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/urbi/documents/papa-francesco_20130331_urbi-et-orbi-pasqua.html
111		F_2	25.12.2013	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/urbi/documents/papa-francesco_20131225_urbi-et-orbi-natale.html
112		F_3	20.04.2014	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/urbi/documents/papa-francesco_20140420_urbi-et-orbi-pasqua.html
113		F_4	25.12.2014	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/urbi/documents/papa-francesco_20141225_urbi-et-orbi-natale.html
114		F_5	05.04.2015	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/urbi/documents/papa-francesco_20150405_urbi-et-orbi-pasqua.html
115		F_6	25.12.2015	Urbi et Orbi	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/urbi/documents/papa-francesco_20151225_urbi-et-orbi-natale.html
116		F_CD_1	22.03.2013	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130322_corpo-diplomatico.html
117		F_CD_2	13.01.2014	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/january/documents/papa-francesco_20140113_corpo-diplomatico.html
118		F_CD_3	12.01.2015	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150112_corpo-diplomatico.html
119		F_OSN_1	09.05.2014	ke členům Parlamentního shromáždění Rady Evropy	https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140509_consiglio-nazioni-unite.html
120		F_OSN_2	25.09.2015	při setkání s personálem OSN	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html
121		F_OSN_3	25.09.2015	při setkání s členy Valného shromáždění OSN	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html
122		F_FAO_1	30.09.2013	k účastníkům XXXVIII. generální konference FAO	https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130620_38-sessione-fao.html
123		F_FAO_2	20.11.2014	při příležitosti plenárního zasedání II. mezinárodní konference o výživě	https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141120_visita-fao.html
124		F_FAO_3	13.06.2015	k účastníkům XXXIX. generální konference FAO	https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150611_fao.html
125		F_RE_1	25.11.2014	k Radě Evropy	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-consiglio-europa.html
126		F_EU_1	25.11.2014	k Evropskému parlamentu	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html
127		F_EU_2	16.09.2015	k ministrům životního prostředí členských zemí EU	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150916_ministri-ambiente-unione-europea.html
128		F_NGO_1	30.05.2014	k účastníkům koordinačního setkání mezi katolickými charitativními organizacemi působícími ve spolupráci s Církví v Sýrii	http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140530_operatori-carita-siria.html
129	Casaroli	C_OSN_1	30.09.1990	na Světovém summitu o dětech	*L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English* (8 Oct 1990), p. 6
130		C_KBSE_1	20.11.1990	na summitu hlav států a vlád zemí účastnících se KBSE	*L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English* (3 Dec 1990), p. 6-7
131	Sodano	S_CD_10	01.12.1993	k velvyslancům akreditovaným při Svatém stolci	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_01121993_sodano-burundi-2000-society_it.html
132		S_OSN_1	13.06.1992	na Konferenci OSN o životním prostředí a rozvoji	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_19920613_sodano-ambiente-rio_it.html
133		S_OSN_3	12.03.1995	na Světovém summitu pro sociální rozvoj	*L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English* (15 Mar 1995), p. 2
134		S_OSN_4	24.10.1995	na Valném shromáždění OSN při příležitosti 50. výročí založení	*L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English* (8 Nov 1995), p. 7
135		S_OSN_5	08.09.2000	na Summitu tisíciletí	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_20000908_millennium-summit-onu_it.html
136		S_OSN_6	20.09.2003	na setkání při OSN o nových iniciativách proti hladu a chudobě ve světě	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2003/documents/rc_seg-st_20030920_sodano-un_it.html
137		S_OSN_7	16.09.2005	na vrcholné schůzce hlav států a vlád	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2005/documents/rc_seg-st_20050916_onu_it.html
138		S_FAO_1	16.11.1996	na Světovém potravinovém summitu	*L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English* (27 Nov 1996), p. 4
139		S_FAO_2	08.11.1997	při příležitosti XXIX. konference FAO	http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1997/november/documents/hf_jp-ii_spe_19971108_xxix-conf-fao.html
140		S_FAO_3	17.10.2005	při příležitosti 60. výročí FAO	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2005/documents/rc_seg-st_20051017_sodano-fao_it.html
141		S_RE_1	09.10.1993	na konferenci hlav států a vlád 32 členských zemí Rady Evropy	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_19931009_vertice-consiglio-europa_it.html
142		S_RE_2	26.09.1995	k Parlamentnímu shromáždění Rady Evropy	*L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English* (11 Oct 1995), p. 14-15
143		S_KBSE_1	09.07.1992	k hlavům států a vlád účastnících se KBSE	*L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English* (22 Jul 1992), p. 6
144		S_OBSE_2	18.11.1999	na vrcholné schůzce OBSE	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_18111999_sodano-osce_it.html
145	Bertone	E_CD_1	29.09.2006	na setkání s diplomatickým sborem akreditovaným při Svatém stolci	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2006/documents/rc_seg-st_20060929_ambassadors_it.html
146		E_CD_2	08.01.2009	na recepci s diplomatickým sborem akreditovaným při Svatém stolci	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2009/documents/rc_seg-st_20090108_corpo-diplomatico_it.html
147		E_CD_3	11.01.2011	na veřeří s diplomatickým sborem akreditovaným při Svatém stolci	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2010/documents/rc_seg-st_20110111_corpo-diplomatico_it.html
148		E_CD_4	10.01.2011	příjímek diplomatickému sboru při Svatém stolci	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2011/documents/rc_seg-st_20110110_corpo-diplom_it.html
149		E_CD_5	13.06.2012	příjímek při večeři s diplomatickým sborem akreditovaným při Svatém stolci	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2012/documents/rc_seg-st_20120614_corpo-diplomatico_it.html
150		E_CD_6	13.06.2013	příjímek při večeři s diplomatickým sborem akreditovaným při Svatém stolci	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2013/documents/rc_seg-st_20130613_corpo-diplomatico_it.html
151		E_RE_1	31.06.2010	na společné schůzce Rozvojové banky Rady Evropy	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2010/documents/rc_seg-st_20100611_banca-sviluppo_it.html
152		E_OBSE_1	01.12.2010	na vrcholné schůzce hlav států a vlád OBSE	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2010/documents/rc_seg-st_20101201_kazakhstan-osce_it.html
153		E_NGO_1	30.11.2007	k účastníkům fóra představitelů katolicky inspirovaných nevládních organizací	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2007/documents/rc_seg-st_20071130_ong_it.html
154	Parolin	P_CD_1	13.12.2013	k diplomatickému sboru akreditovanému při Svatém stolci	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2013/documents/rc_seg-st_20131213_corpo-diplomatico_fr.html
155		P_OSN_1	23.09.2014	na Klimatickém summitu OSN	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2014/documents/rc_seg-st_20140923_parolin-onu-clima_it.html
156		P_OSN_2	24.09.2014	k Radě bezpečnosti OSN	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2014/documents/rc_seg-st_20140924_parolin-sicurezza-internazionale_it.html
157		P_OSN_3	29.09.2014	na 69. zasedání Valného shromáždění OSN	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2014/documents/rc_seg-st_20140929_69th-un-general-assembly_it.html
158		P_OSN_4	30.11.2015	na Konferenci OSN o změně klimatu	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2015/documents/rc_seg-st_20151130_parolin-cop-21_it.html
159		P_UNESCO_1	05.06.2015	na fóru UNESCO "Vzdělávání dnes a zítra"	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2015/documents/rc_seg-st_20150605_parolin-unesco_fr.html
160	Tauran	T_ATOM_1	27.04.2000	na VI. konferenci k revizi Smlouvy o nešíření jaderných zbraní	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_20000427_tauran-new-york_fr.html
161	Lajolo	L_OSN_1	29.09.2004	na všeobecné rozpravě 59. zasedání Valného shromáždění OSN	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2004/documents/rc_seg-st_20040929_lajolo-un_it.html
162		L_OSN_2	20.06.2006	na prvním zasedání Rady pro lidská práva	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2006/documents/rc_seg-st_20060620_lajolo-geneva_en.html
163		L_OSN_3	27.09.2006	na všeobecné rozpravě 61. zasedání Valného shromáždění OSN	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2006/documents/rc_seg-st_20060927_lajolo-un_en.html
164		L_RE_1	16.05.2005	na 3. vrcholné schůzce hlav států a vlád Rady Evropy	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2005/documents/rc_seg-st_20050516_council-europe_it.html
165		L_OBSE_1	06.12.2004	k Radě ministrů OBSE	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2004/documents/rc_seg-st_20041206_lajolo-osce_en.html
166		L_OBSE_2	06.12.2005	na 13. Radě ministrů OBSE	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2005/documents/rc_seg-st_20051206_osce_en.html
167	Mamberti	M_CD_1	05.09.2013	na setkání s diplomatickým sborem akreditovaným při Svatém stolci	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2013/documents/rc-seg-st-20130905_tomberti-ambasciatori_it.html
168		M_OSN_1	01.10.2007	na 62. zasedání Valného shromáždění OSN	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2007/documents/rc_seg-st_20071001_mamberti-un_en.html
169		M_OSN_2	05.10.2007	na 62. zasedání Valného shromáždění OSN	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2007/documents/rc_seg-st_20071005_interfaith-dialogue_en.html
170		M_OSN_3	27.09.2011	na 66. zasedání Valného shromáždění OSN	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2011/documents/rc_seg-st_20110927_mamberti-onu_it.html
171		M_OSN_4	01.10.2012	na všeobecné rozpravě 67. zasedání Valného shromáždění OSN	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2012/documents/rc_seg-st_20121001_new-york_it.html
172		M_OSN_5	01.10.2013	na 68. zasedání Valného shromáždění OSN	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2013/documents/rc-seg-st-20131001_mamberti-pace-sviluppo_it.html
173		M_FAO_1	30.10.2006	na XXXXII. zasedání mezivládního výboru FAO pro potravinovou bezpečnost	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2006/documents/rc_seg-st_20061031_fao-mamberti_fr.html
174		M_OBSE_1	04.12.2006	na 14. Radě ministrů OBSE	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2006/documents/rc_seg-st_20061204_mamberti-osce_fr.html
175		M_OBSE_2	29.11.2007	na 15. Radě ministrů OBSE	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2007/documents/rc_seg-st_20071129_osce-madrid_it.html
176		M_OBSE_3	04.12.2008	na 16. Radě ministrů OBSE	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20081204_mamberti-osce_it.html
177		M_OBSE_4	01.12.2009	na 17. Radě ministrů OBSE	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2009/documents/rc_seg-st_20091201_mamberti-osce_it.html
178		M_OBSE_5	06.12.2012	na 19. schůzce Rady ministrů OBSE	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2012/documents/rc_seg-st_20121207_osce_it.html
179		M_ATOM_1	17.09.2007	na 51. zasedání Generální konference Mezinárodní agentury pro atomovou energii	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2007/documents/rc_seg-st_20070917_51-iaea_en.html
180		M_ATOM_2	29.09.2008	na 52. zasedání Generální konference Mezinárodní agentury pro atomovou energii	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20080929_mamberti-iaea_it.html
181		M_ATOM_3	16.09.2013	na 57. zasedání Generální konference Mezinárodní agentury pro atomovou energii	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2013/documents/rc-seg-st-20130916_mamberti-aiea_it.html
182		M_INTER_1	05.11.2012	na 81. zasedání Valného shromáždění INTERPOL	http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2012/documents/rc_seg-st_20121105_interpol_it.html

Přílohová část

Obsah přílohové části

Tabulka 1: Nejvyšší představitelé církve (1990-2015)
Obrázek 1: Tři výzkumná pole
Tabulka 2: Podíl kontinentů na rozloze skutečného geografického světa
Tabulka 3: Podíl kontinentů na celkovém počtu obyvatel světa
Tabulka 4: Podíl kontinentů na celkovém počtu pokřtěných katolíků
Tabulka 5: Podíl velkých zemí na celkovém počtu pokřtěných katolíků
Tabulka 6: Počet pro církev neviditelných zemí na jednotlivých kontinentech
Tabulka 7: Podíl pro církev neviditelných zemí na jednotlivých kontinentech
Tabulka 8: Přehled pro církev neviditelných zemí
Tabulka 9: Podíl prostorů dle jednotlivých mluvčí
Tabulka 10: Čtveřice prostorů v mentální mapě světa
Graf 1: Čtveřice prostorů v mentální mapě světa
Tabulka 11: Podíl kontinentů na rozloze světa v mentální mapě církve
Tabulka 12: Vývoj podílu kontinentů na rozloze světa v mentální mapě církve za jednotlivých pontifikátů
Tabulka 13: Podíl kontinentů v pozitivním náboženském prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 14: Podíl kontinentů v pozitivním nenáboženském prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 15: Podíl kontinentů v negativním náboženském prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 16: Podíl kontinentů v negativním nenáboženském prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 17: Podíl kontinentů v pozitivním prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 18: Podíl kontinentů v negativním prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 19: Podíl kontinentů v náboženském prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 20: Podíl kontinentů v nenáboženském prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 21: Míra fragmentace jednotlivých prostorů v mentální mapě církve
Tabulka 22: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze světa dle mentální mapy církve
Tabulka 23: Přehled prostorů a jejich podprostorů v mentální mapě církve
Tabulka 24: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze pozitivního náboženského prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 25: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze pozitivního nenáboženského prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 26: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze negativního náboženského prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 27: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze negativního nenáboženského prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 28: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze pozitivního prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 29: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze negativního prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 30: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze náboženského prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 31: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze nenáboženského prostoru v mentální mapě církve
Tabulka 32: Rozmístění nenáboženských obětí v mentální mapě církve
Tabulka 33: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného nenáboženskými obětmi v mentální mapě církve
Tabulka 34: Rozmístění náboženských obětí v mentální mapě církve
Tabulka 35: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného náboženskými obětmi v mentální mapě církve
Tabulka 36: Rozmístění lidí s náboženskou příslušností v mentální mapě církve
Tabulka 37: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného lidmi s náboženskou příslušností v mentální mapě církve
Tabulka 38: Rozmístění pozitivně hodnocených lidí s náboženskou příslušností v mentální mapě církve
Tabulka 39: Rozmístění negativně hodnocených lidí s náboženskou příslušností v mentální mapě církve
Tabulka 40: Rozmístění věřících v mentální mapě církve
Tabulka 41: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného věřícími v mentální mapě církve
Tabulka 42: Rozmístění věřících-obětí v mentální mapě církve
Tabulka 43: Rozmístění křesťanů v mentální mapě církve
Tabulka 44: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného křesťany v mentální mapě církve
Tabulka 45: Rozmístění křesťanů-obětí v mentální mapě církve
Tabulka 46: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného křesťany-oběťmi v mentální mapě církve
Tabulka 47: Rozmístění katolíků v mentální mapě církve
Tabulka 48: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného katolíky v mentální mapě církve
Tabulka 49: Rozmístění katolíků-obětí v mentální mapě církve
Tabulka 50: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného katolíky-oběťmi v mentální mapě církve
Mapa 1: Velké země co do skutečného počtu pokřtěných katolíků
Mapa 2: Pro církev neviditelné země
Mapa 3: Skutečná geografická mapa světa
Mapa 4: Církví konstruovaná mentální mapa světa
Mapa 5: Mentální mapa světa za pontifikátu Jana Pavla II.
Mapa 6: Mentální mapa světa za pontifikátu Benedikta XVI.
Mapa 7: Mentální mapa světa za Františkova pontifikátu
Mapa 8: Mentální mapa pozitivního náboženského prostoru

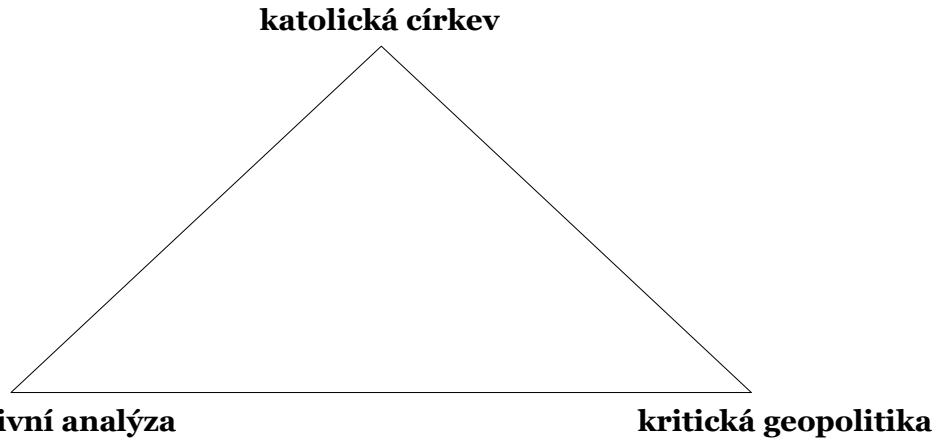
Mapa 9: Mentální mapa pozitivního nenáboženského prostoru
Mapa 10: Mentální mapa negativního náboženského prostoru
Mapa 11: Mentální mapa negativního nenáboženského prostoru
Mapa 12: Mentální mapa pozitivního prostoru
Mapa 13: Mentální mapa negativního prostoru
Mapa 14: Mentální mapa náboženského prostoru
Mapa 15: Mentální mapa nenáboženského prostoru
Mapa 16: Velké země v mentální mapě církve
Mapa 17: Mentální mapa nenáboženských obětí
Mapa 18: Mentální mapa náboženských obětí
Mapa 19: Mentální mapa věřících
Mapa 20: Mentální mapa křesťanů
Mapa 21: Mentální mapa katolíků
Mapa 22: Velké země obývané katolíky v mentální mapě církve

Tabulka 1: Nejvyšší představitelé církve (1990-2015)

papež	státní sekretář	sekretář pro vztahy se státy
Jan Pavel II. 1978-2005	Agostino Casaroli 1979-1990	Angelo Sodano 1989-1990
	Angelo Sodano 1990-2006	Jean-Louis Tauran 1990-2003
		Giovanni Lajolo 2003-2006
Benedikt XVI. 2005-2013	Tarcisio Bertone 2006-2013	Dominique Mamberti 2006-2014
František 2013-	Pietro Parolin 2013-	Paul Richard Gallagher 2014-

Zdroj: vlastní zpracování

Obrázek 1: Tři výzkumná pole



Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 2: Podíl kontinentů na rozloze skutečného geografického světa

Afrika	23%
Asie	19%
Evropa	18%
Severní Amerika	16%
Jižní Amerika	13%
Austrálie a Oceánie	6%
Blízký východ	4%
Střední Amerika	1%

Zdroj: Secretaria Status (2016) Annuarium Statisticum Ecclesiae, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Tabulka 3: Podíl kontinentů na celkovém počtu obyvatel světa

Asie	55%
Afrika	16%
Evropa	11%
Severní Amerika	7%
Jižní Amerika	6%
Blízký východ	3%
Střední Amerika	1%
Austrálie a Oceánie	1%

Zdroj: Secretaria Status (2016) Annuarium Statisticum Ecclesiae, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Tabulka 4: Podíl kontinentů na celkovém počtu pokřtěných katolíků

Jižní Amerika	28%
Evropa	22%
Afrika	18%
Severní Amerika	16%
Asie	11%
Střední Amerika	5%
Austrálie a Oceánie	1%
Blízký východ	1%

Zdroj: Secretaria Status (2016) Annuarium Statisticum Ecclesiae, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Tabulka 5: Podíl velkých zemí na celkovém počtu pokřtěných katolíků

Brazílie	13%
Mexiko	9%
Filipíny	7%
USA	6%
Itálie	2%
Francie	4%
Kolumbie	4%
Španělsko	3%
DR Kongo	3%
Argentina	3%
Polsko	3%
Peru	2%
Nigerie	2%
Venezuela	2%
Německo	2%
Indie	2%
Uganda	1%

Kanada	1%
Angola	1%
Tanzanie	1%
Keňa	1%
Ekvádor	1%
Chile	1%
Guatemala	1%

Zdroj: Secretaria Status (2016) Annuarium Statisticum Ecclesiae, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Tabulka 6: Počet pro církev neviditelných zemí na jednotlivých kontinentech

	země	**neviditelné země**
Afrika	54	16
Evropa	47	14
Asie	34	8
Střední Amerika	20	12
Austrálie	14	7
Blízký východ	14	5
Jižní Amerika	12	3
Severní Amerika	3	0
Svět	**198**	**65**

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 7: Podíl pro církev neviditelných zemí na jednotlivých kontinentech

	podíl neviditelných zemí
Střední Amerika	60%
Austrálie	50%
Blízký východ	36%
Evropa	30%
Afrika	30%
Jižní Amerika	25%
Asie	24%
Severní Amerika	0%
Svět	**33%**

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 8: Přehled pro církev neviditelných zemí

	Střední Amerika	Austrálie	Blízký východ	Afrika	Evropa	Jižní Amerika	Asie	Severní Amerika
Podíl neviditelných zemí	**60%**	**50%**	**36%**	**30%**	**30%**	**25%**	**24%**	**0%**
Malé země	Antigua a Barbuda Barbados Dominika Grenada Svatá Lucie Svatý Kryštof a Nevis Svatý Vincenc a Grenadiny Trinidad a Tobago	Fidži Kiribati Marshallovy ostrovy Nauru Palau Tuvalu	Bahrajn Katar Kuvajt	Džibutsko Gambie Guinea-Bissau Lesotho Svatý Tomáš a Princův ostrov Svazijsko	Andorra Lichtenštejnsko Lucembursko Monako		Brunej Maledivy Singapur	
Nízký podíl katolíků	Bahamy Belize Jamajka	Nový Zéland			Dánsko Finsko Island Lotyšsko Nizozemí Norsko Švédsko Švýcarsko	Guyana	Bhútán Nepál Kyrgyzstán Turkmenistán Uzbekistán	
Paradox: vysoký podíl katolíků	Dominikánská republika			Malawi Tanzánie Tunisko Zambie	Belgie Slovensko	Bolívie Paraguay		
Ostatní			Saúdská Arábie Omán	Ghana Maroko Mauritánie Senegal				

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 9: Podíl prostorů dle jednotlivých mluvčí

	pozitivní náboženský	pozitivní nenáboženský	negativní náboženský	negativní nenáboženský	pozitivní	negativní	náboženský	nenáboženský
Jan Pavel II.	12%	28%	6%	54%	39%	61%	18%	82%
Benedikt XVI.	18%	16%	9%	58%	34%	66%	27%	73%
František	15%	16%	6%	62%	31%	69%	22%	78%
Papežové	**14%**	**22%**	**7%**	**57%**	**36%**	**64%**	**21%**	**79%**
Casaroli	0%	75%	0%	25%	75%	25%	0%	100%
Sodano	18%	23%	8%	51%	41%	59%	26%	74%
Bertone	50%	35%	6%	9%	85%	15%	56%	44%
Parolin	9%	27%	27%	36%	36%	64%	36%	64%
Státní sekretáři	**27%**	**33%**	**9%**	**32%**	**60%**	**40%**	**36%**	**64%**
Lajolo	23%	6%	0%	71%	29%	71%	23%	77%
Mamberti	8%	12%	8%	72%	20%	80%	16%	84%
Sektetáři pro vztahy se státy	**14%**	**10%**	**5%**	**72%**	**23%**	**77%**	**19%**	**81%**
Pontifikát Jana Pavla II.	12%	27%	6%	54%	39%	61%	18%	82%
Pontifikát Benedikta XVI.	19%	17%	8%	56%	36%	64%	27%	73%
Pontifikát Františka	15%	16%	8%	61%	31%	69%	23%	77%
Celkem	**15%**	**22%**	**7%**	**56%**	**37%**	**63%**	**22%**	**78%**

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 10: Čtveřice prostorů v mentální mapě světa

prostor	počet zmínek	podíl
negativní nenáboženský	918	56%
pozitivní nenáboženský	365	22%
pozitivní náboženský	245	15%
negativní náboženský	115	7%
svět	**1643**	**100%**

Zdroj: vlastní zpracování

Graf 1: Čtveřice prostorů v mentální mapě světa



Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 11: Podíl kontinentů na rozloze světa v mentální mapě církve

Afrika	28%
Blízký východ	22%
Evropa	20%
Asie	16%
Jižní Amerika	6%
Střední Amerika	4%
Severní Amerika	2%
Austrálie a Oceánie	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 12: Vývoj podílu kontinentů na rozloze světa v mentální mapě církve za jednotlivých pontifikátů

	Jan Pavel II.	Benedikt XVI.	František	
Afrika	27%	28%	36%	růst
Blízký východ	17%	24%	37%	
Evropa	25%	15%	13%	pokles
Severní Amerika	2%	1%	0%	
Střední Amerika	5%	5%	1%	
Austrálie a Oceánie	1%	1%	0%	
Jižní Amerika	6%	8%	3%	růst a pokles
Asie	17%	18%	9%	

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 13: Podíl kontinentů v pozitivním náboženském prostoru v mentální mapě církve

Evropa	33%
Blízký východ	17%
Afrika	15%
Asie	15%
Jižní Amerika	8%
Střední Amerika	7%
Severní Amerika	3%
Austrálie a Oceánie	2%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 14: Podíl kontinentů v pozitivním nenáboženském prostoru v mentální mapě církve

Evropa	29%
Afrika	20%
Blízký východ	17%
Asie	17%
Jižní Amerika	9%
Střední Amerika	6%
Severní Amerika	3%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 15: Podíl kontinentů v negativním náboženském prostoru v mentální mapě církve

Asie	27%
Blízký východ	26%
Afrika	22%
Evropa	16%
Jižní Amerika	6%
Střední Amerika	3%
Severní Amerika	0%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 16: Podíl kontinentů v negativním nenáboženském prostoru v mentální mapě církve

Afrika	36%
Blízký východ	25%
Asie	15%
Evropa	14%
Jižní Amerika	5%
Střední Amerika	3%
Severní Amerika	1%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 17: Podíl kontinentů v pozitivním prostoru v mentální mapě církve

Evropa	30%
Afrika	18%
Blízký východ	17%
Asie	16%
Jižní Amerika	8%
Střední Amerika	6%
Severní Amerika	3%
Austrálie a Oceánie	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 18: Podíl kontinentů v negativním prostoru v mentální mapě církve

Afrika	35%
Blízký východ	25%
Asie	16%
Evropa	14%
Jižní Amerika	5%
Střední Amerika	3%
Severní Amerika	1%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 19: Podíl kontinentů v náboženském prostoru v mentální mapě církve

Evropa	27%
Blízký východ	19%
Asie	19%
Afrika	17%
Jižní Amerika	7%
Střední Amerika	6%
Severní Amerika	2%
Austrálie a Oceánie	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 20: Podíl kontinentů v nenáboženském prostoru v mentální mapě církve

Afrika	31%
Blízký východ	23%
Evropa	18%
Asie	15%
Jižní Amerika	6%
Střední Amerika	4%
Severní Amerika	2%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 21: Míra fragmentace jednotlivých prostorů v mentální mapě církve

prostor	míra fragmentace
negativní náboženský	57%
pozitivní nenáboženský	79%
pozitivní náboženský	80%
negativní nenáboženský	83%
náboženský	82%
negativní	83%
nenáboženský	86%
pozitivní	86%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 22: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze světa dle mentální mapy církve

Svatá země	8%
Irák	3%
Súdán	2%
Sýrie	2%
Libanon	2%
DR Kongo	2%
Bosna a Hercegovina	2%
Somálsko	1%
Čína	1%
Burundi	1%
Jižní Súdán	1%
Afghánistán	1%
Vietnam	1%
Srí Lanka	1%

Balkánský poloostrov	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 23: Přehled prostorů a jejich podprostorů v mentální mapě církve

prostor	podprostory
náboženský pozitivní	katolický
	křesťanský
	obecný
nenáboženský pozitivní	bezpečnostní
	ekonomický
	politický
	obecný
náboženský negativní	katolický
	křesťanský
	obecný
nenáboženský negativní	bezpečností
	ekonomický
	politický
	stižen hodnotovou krizí
	environmentální
	obecný

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 24: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze pozitivního náboženského prostoru v mentální mapě církve

Svatá země	8%
Vietnam	3%
Kuba	3%
Mexiko	2%
Bosna a Hercegovina	2%
Rusko	2%
Polsko	2%
Brazílie	2%
Sýrie	1%
Libanon	1%
Čína	1%
Jordánsko	1%
Španělsko	1%
Turecko	1%
Černá Hora	1%

EU	2%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 25: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze pozitivního nenáboženského prostoru v mentální mapě církve

Svatá země	7%
Čína	2%
Libanon	2%
Irák	2%
Bosna a Hercegovina	2%
Kambodža	2%
USA	2%
Kolumbie	2%
Írán	1%
JAR	1%
Mosambik	1%
Angola	1%
Severní Korea	1%
Burundi	1%

EU	2%
střední a východní Evropa	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 26: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze negativního náboženského prostoru v mentální mapě církve

Irák	8%
Čína	6%
Sýrie	3%
Nigérie	3%
Pákistán	3%
Vietnam	3%
Svatá země	3%
Súdán	2%
Peru	2%
Indonésie	2%
Angola	2%
Libérie	2%

severní Afrika	2%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 27: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze negativního nenáboženského prostoru v mentální mapě církve

Svatá země	10%
Irák	4%
Súdán	3%
DR Kongo	3%
Libanon	2%
Sýrie	2%
Somálsko	2%
Afghánistán	2%
Jižní Súdán	2%
Bosna a Hercegovina	2%
Srí Lanka	2%
Alžírsko	1%
Burundi	1%
Rwanda	1%
Nigérie	1%
Libérie	1%

Velká jezera	2%
Kavkaz	2%
Balkánský poloostrov	1%
Africký roh	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 28: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze pozitivního prostoru v mentální mapě církve

Svatá země	7%
Vietnam	2%
Čína	2%
Bosna a Hercegovina	2%
Libanon	2%
Kuba	2%
USA	1%
Irák	1%
Polsko	1%
Kambodža	1%
Sýrie	1%
Rusko	1%
Brazílie	1%

EU	2%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 29: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze negativního prostoru v mentální mapě církve

Svatá země	9%
Irák	4%
DR Kongo	2%
Sýrie	2%
Libanon	2%
Somálsko	2%
Súdán	3%
Afghánistán	2%
Jižní Súdán	2%
Srí Lanka	1%
Nigérie	1%
Bosna a Hercegovina	2%
Alžírsko	1%
Burundi	1%
Libérie	1%
Pákistán	1%
Rwanda	1%
Angola	1%

Velká jezera	2%
Kavkaz	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 30: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze náboženského prostoru v mentální mapě církve

Svatá země	6%
Vietnam	3%
Irák	3%
Čína	3%
Kuba	3%
Sýrie	2%
Rusko	1%
Mexiko	1%
Brazílie	1%
Nigérie	1%
Pákistán	1%
Súdán	1%
Peru	1%
Indonésie	1%
Bosna a Hercegovina	1%
Polsko	1%

EU	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 31: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze nenáboženského prostoru v mentální mapě církve

Svatá země	9%
Irák	3%
Súdán	3%
DR Kongo	2%
Libanon	2%
Sýrie	2%
Somálsko	2%
Bosna a Hercegovina	2%
Afghánistán	1%
Jižní Súdán	1%
Burundi	1%
Srí Lanka	1%
Rwanda	1%
Angola	1%
Alžírsko	1%
Libérie	1%

Velká jezera	1%
Kavkaz	1%
Balkánský poloostrov	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 32: Rozmístění nenáboženských obětí v mentální mapě církve

Afrika	44%
Blízký východ	22%
Evropa	15%
Asie	11%
Jižní Amerika	4%
Střední Amerika	2%
Severní Amerika	1%
Austrálie a Oceánie	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 33: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného nenáboženskými obětmi v mentální mapě církve

Sýrie	7%
Súdán	6%
DR Kongo	5%
Irák	5%
Libérie	3%
Bosna a Hercegovina	3%
Guinea	2%
Nigérie	2%
Sierra Leone	2%
Srí Lanka	2%
Itálie	2%
Svatá země	2%
Libanon	1%
Rwanda	1%
Somálsko	1%
Středoafrická republika	1%
Afghánistán	1%
Gruzie	1%
Pákistán	1%
Jugoslávie	1%

Africký roh	4%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 34: Rozmístění náboženských obětí v mentální mapě církve

Blízký východ	38%
Asie	26%
Afrika	22%
Evropa	8%
Střední Amerika	4%
Jižní Amerika	1%
Severní Amerika	0%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 35: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného náboženskými obětmi v mentální mapě církve

Irák	13%
Sýrie	8%
Čína	6%
Nigérie	4%
Pákistán	4%
Libérie	3%
Súdán	3%
Indonésie	3%
Vietnam	3%
Svatá země	3%
Egypt	3%
Rusko	1%
Alžírsko	1%
Burundi	1%
Somálsko	1%
Haiti	1%
Kuba	1%
Salvador	1%
Kolumbie	1%
Indie	1%
Východní Timor	1%

EU	3%
Dálný východ	1%
severní Afrika	1%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 36: Rozmístění lidí s náboženskou příslušností v mentální mapě církve

Blízký východ	31%
Evropa	26%
Afrika	18%
Střední Amerika	8%
Asie	8%
Jižní Amerika	6%
Severní Amerika	2%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 37: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného lidmi s náboženskou příslušností v mentální mapě církve

Svatá země	13%
Albánie	3%
Kuba	3%
Sýrie	3%
Irák	2%
Vietnam	2%
Bosna a Hercegovina	2%
Severní Irsko	2%
Turecko	2%
Ukrajina	2%
Haiti	2%
Libanon	2%
USA	2%

střední a východní Evropa	2%
severní Afrika	2%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 38: Rozmístění pozitivně hodnocených lidí s náboženskou příslušností v mentální mapě církve

Blízký východ	30%
Evropa	26%
Afrika	17%
Střední Amerika	10%
Asie	9%
Jižní Amerika	5%
Severní Amerika	3%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 39: Rozmístění negativně hodnocených lidí s náboženskou příslušností v mentální mapě církve

Blízký východ	37%
Evropa	26%
Afrika	22%
Jižní Amerika	11%
Asie	4%
Severní Amerika	0%
Střední Amerika	0%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 40: Rozmístění věřících v mentální mapě církve

Blízký východ	49%
Evropa	33%
Afrika	10%
Severní Amerika	5%
Jižní Amerika	3%
Střední Amerika	0%
Asie	0%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 41: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného věřícími v mentální mapě církve

Svatá země	20%
Irák	5%
Sýrie	5%
USA	5%
Albánie	2%
Bosna a Hercegovina	2%
Itálie	2%
Polsko	2%
Rusko	2%
Ukrajina	2%
Turecko	2%

západní Evropa	2%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 42: Rozmístění věřících-obětí v mentální mapě církve

Blízký východ	57%
Evropa	14%
Afrika	14%
Asie	14%
Severní Amerika	0%
Střední Amerika	0%
Jižní Amerika	0%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 43: Rozmístění křesťanů v mentální mapě církve

Blízký východ	45%
Evropa	29%
Afrika	17%
Severní Amerika	2%
Střední Amerika	2%
Jižní Amerika	2%
Asie	2%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 44: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného křesťany v mentální mapě církve

Svatá země	19%
Sýrie	5%
Albánie	2%
Severní Irsko	2%
Turecko	2%
Ukrajina	2%
Mexiko	2%
Kuba	2%
Irák	2%
Libanon	2%

střední a východní Evropa	5%
severní Afrika	2%
Arabský poloostrov	2%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 45: Rozmístění křesťanů-obětí v mentální mapě církve

Blízký východ	52%
Afrika	22%
Asie	20%
Evropa	7%
Severní Amerika	0%
Střední Amerika	0%
Jižní Amerika	0%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 46: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného křesťany-oběťmi v mentální mapě církve

Irák	19%
Sýrie	11%
Nigérie	6%
Súdán	4%
Indonésie	4%
Pákistán	4%
Svatá země	4%
Egypt	2%
Indie	2%

EU	4%
severní Afrika	2%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 47: Rozmístění katolíků v mentální mapě církve

Afrika	27%
Střední Amerika	20%
Asie	20%
Evropa	16%
Jižní Amerika	14%
Blízký východ	2%
Severní Amerika	0%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 48: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného katolíky v mentální mapě církve

Kuba	7%
Vietnam	7%
Albánie	4%
Haiti	4%
Bosna a Hercegovina	2%
Severní Irsko	2%
Burundi	2%
Etiopie	2%
Keňa	2%
Mauricius	2%
Rwanda	2%
Súdán	2%
Zimbabwe	2%
Guatemala	2%
Salvador	2%
Brazílie	2%
Ekvádor	2%
Peru	2%
Čína	2%
Hong Kong	2%
Laos	2%

Blízký východ	2%
karibské země	2%
Dálný východ	2%
střední Afrika	2%
východní Afrika	2%

Zdroj: vlastní zpracování

Tabulka 49: Rozmístění katolíků-obětí v mentální mapě církve

Asie	43%
Afrika	26%
Střední Amerika	13%
Evropa	9%
Jižní Amerika	4%
Blízký východ	4%
Severní Amerika	0%
Austrálie a Oceánie	0%

Zdroj: vlastní zpracování

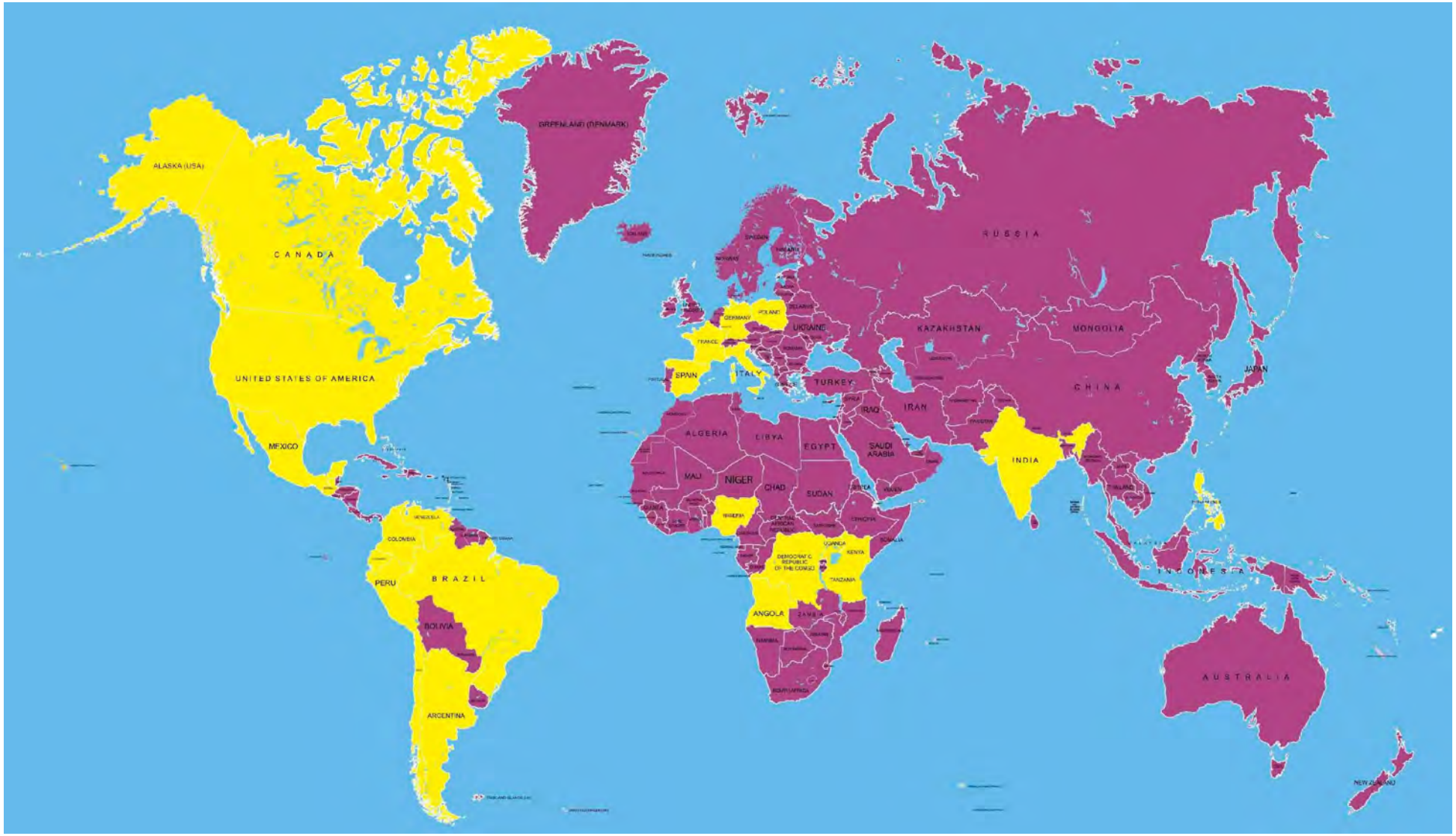
Tabulka 50: Podíl velkých zemí a oblastí na rozloze prostoru obývaného katolíky-oběťmi v mentální mapě církve

Čína	22%
Libérie	9%
Vietnam	9%
Rusko	4%
Alžírsko	4%
Burundi	4%
Somálsko	4%
Haiti	4%
Kuba	4%
Salvador	4%
Kolumbie	4%
Východní Timor	4%

Dálný východ	4%

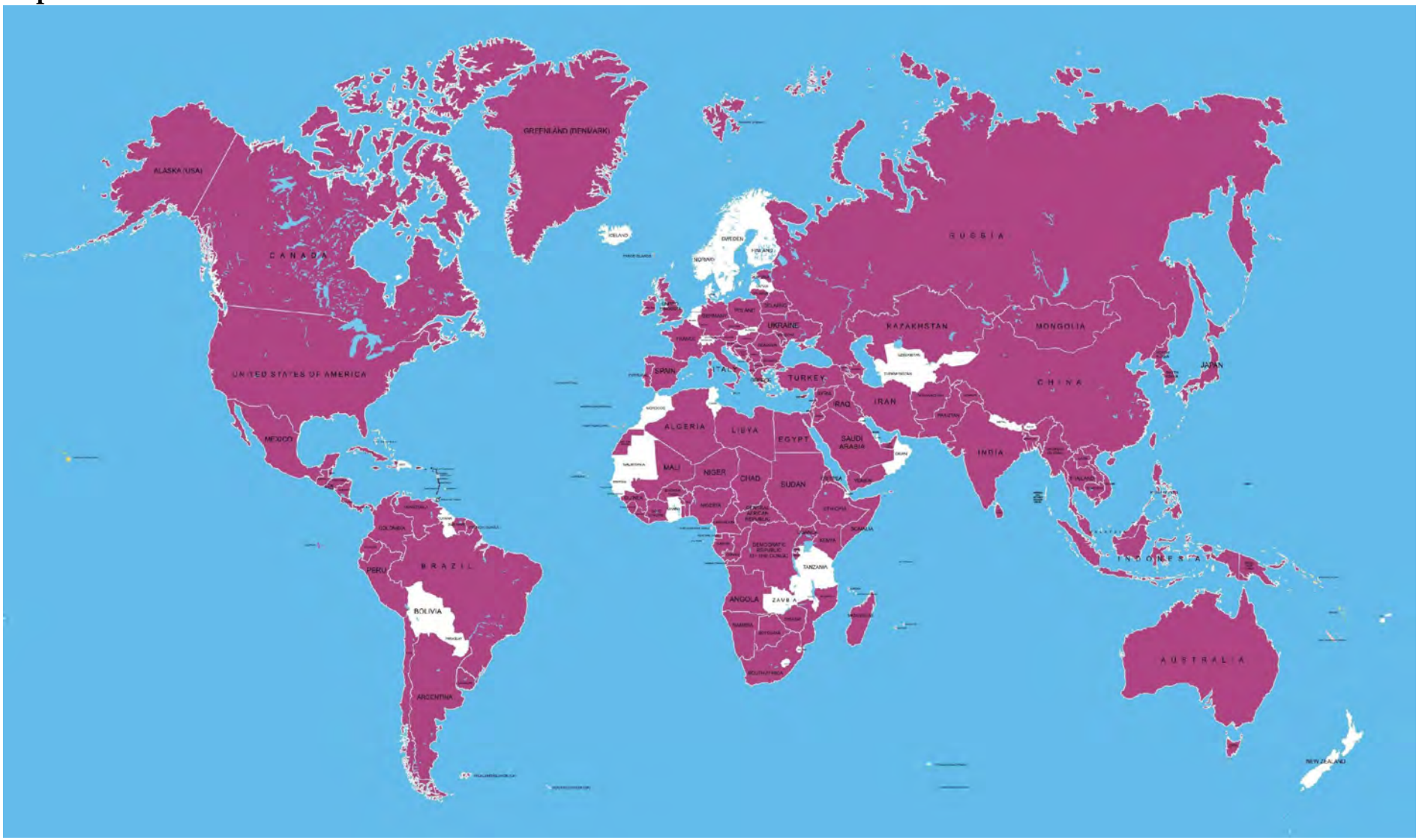
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 1: Velké země co do skutečného počtu pokřtěných katolíků



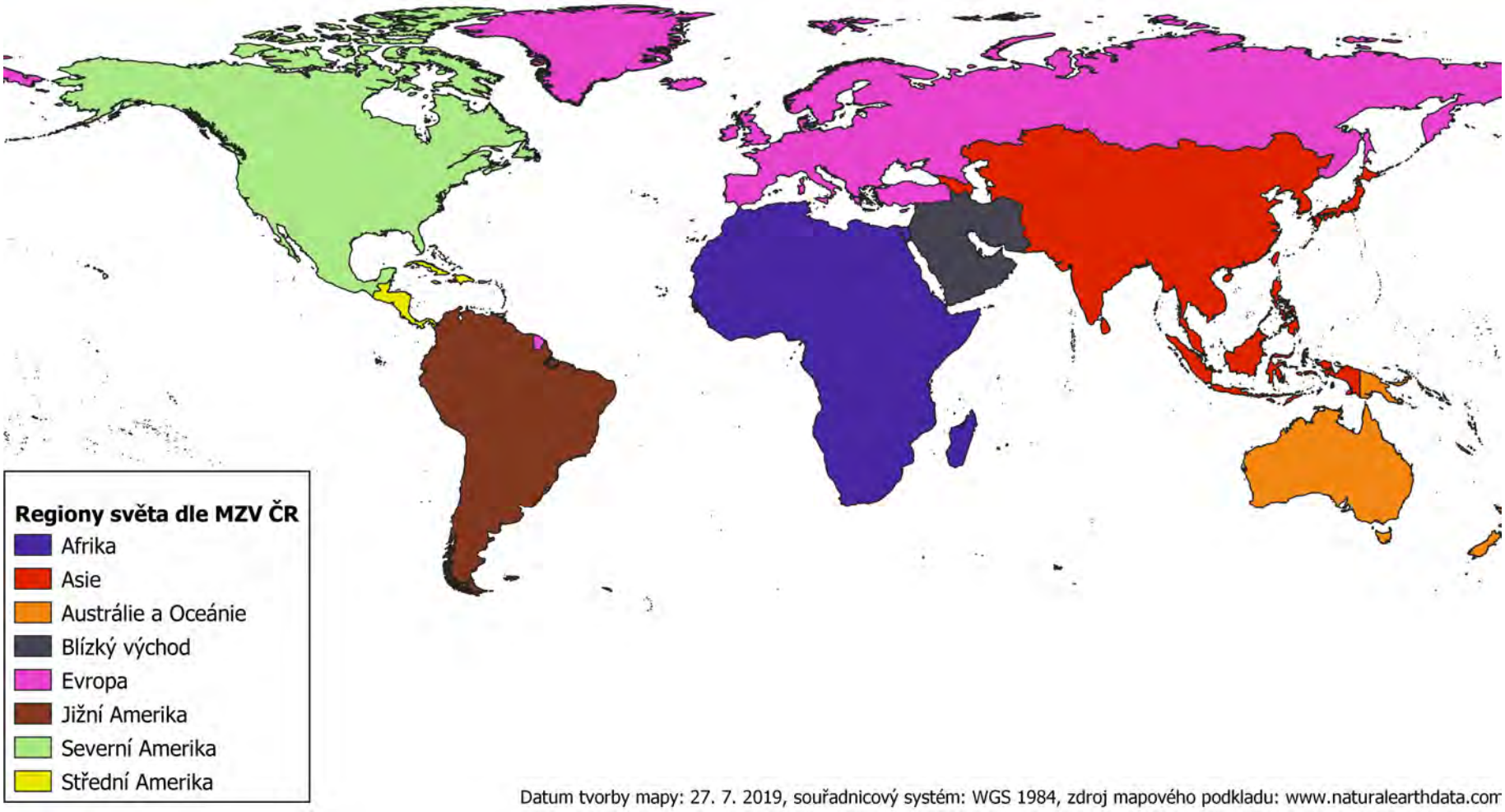
Legenda: Velké země jsou vyznačeny žlutě, jejich přehled uvádí tabulka 5.
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 2: Pro církev neviditelné země



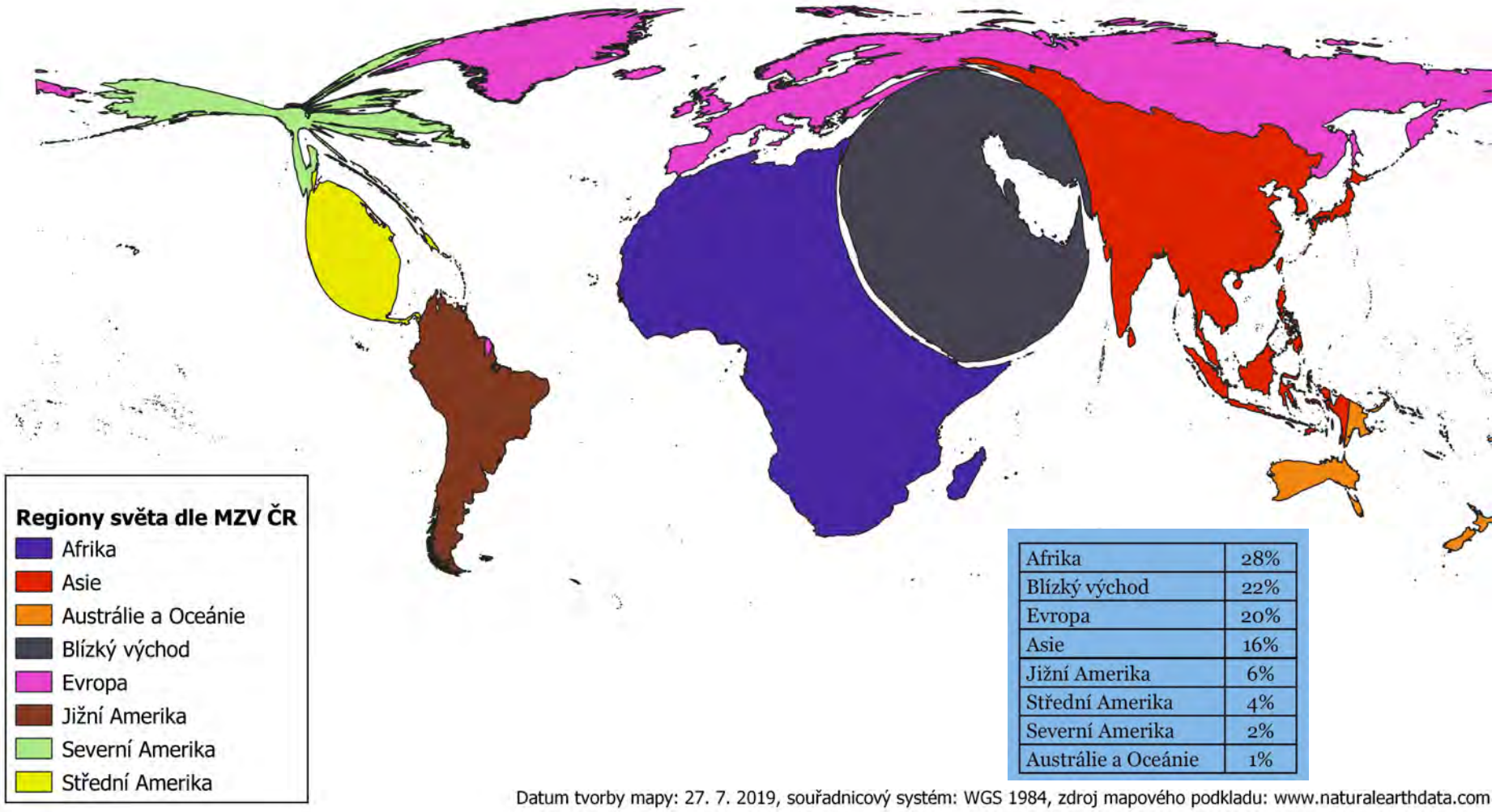
Legenda: Bílou barvou jsou vyznačeny země, které jsou pro církev neviditelné, jejich přehled uvádí tabulka 8.
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 3: Skutečná geografická mapa světa



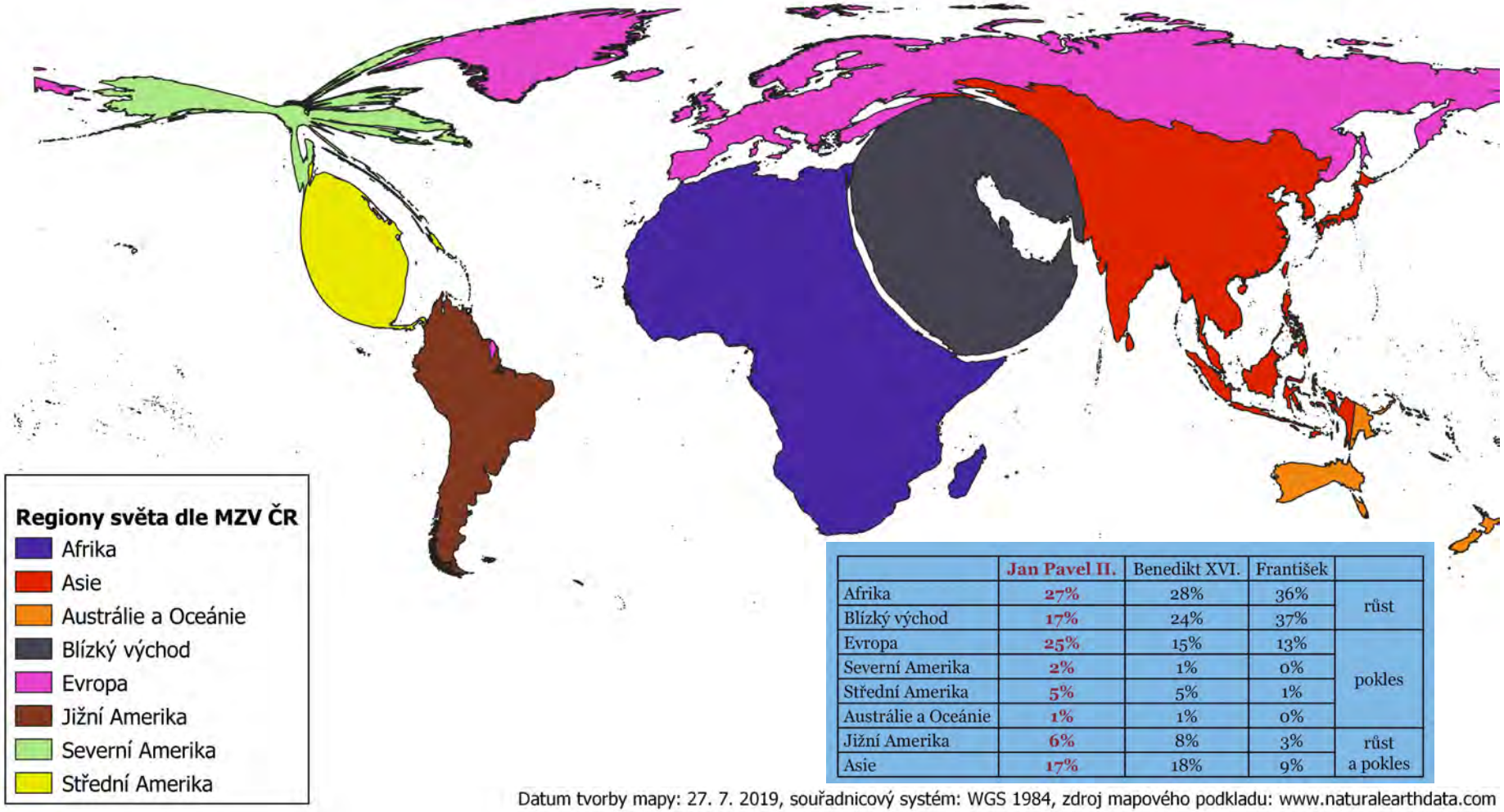
Legenda: Jde o výchozí skutečnou geografickou mapu s vyznačenými kontinenty, jak s nimi pracují církví konstruované mentální mapy (mapy 4–15, 17–21).
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 4: Církví konstruovaná mentální mapa světa



Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů na rozloze světa v mentální mapě církve (tabulka 11)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 5: Mentální mapa světa za pontifikátu Jana Pavla II.

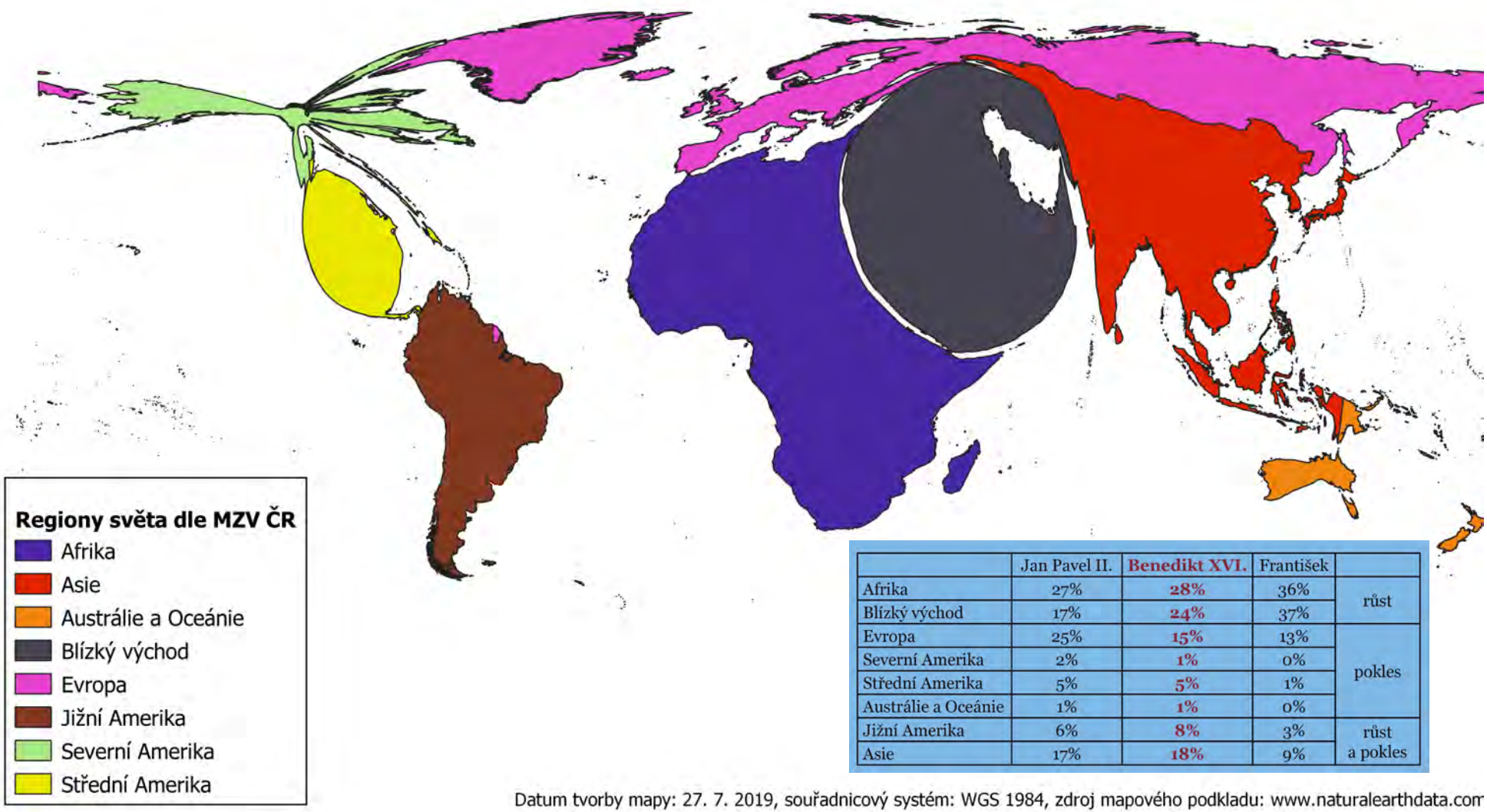


	Jan Pavel II.	Benedikt XVI.	František	
Afrika	27%	28%	36%	růst
Blízký východ	17%	24%	37%	
Evropa	25%	15%	13%	pokles
Severní Amerika	2%	1%	0%	
Střední Amerika	5%	5%	1%	
Austrálie a Oceánie	1%	1%	0%	
Jižní Amerika	6%	8%	3%	růst a pokles
Asie	17%	18%	9%	

Datum tvorby mapy: 27. 7. 2019, souřadnicový systém: WGS 1984, zdroj mapového podkladu: www.naturalearthdata.com

Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů na rozloze světa v mentální mapě církve za pontifikátu Jana Pavla II. (tabulka 12)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 6: Mentální mapa světa za pontifikátu Benedikta XVI.

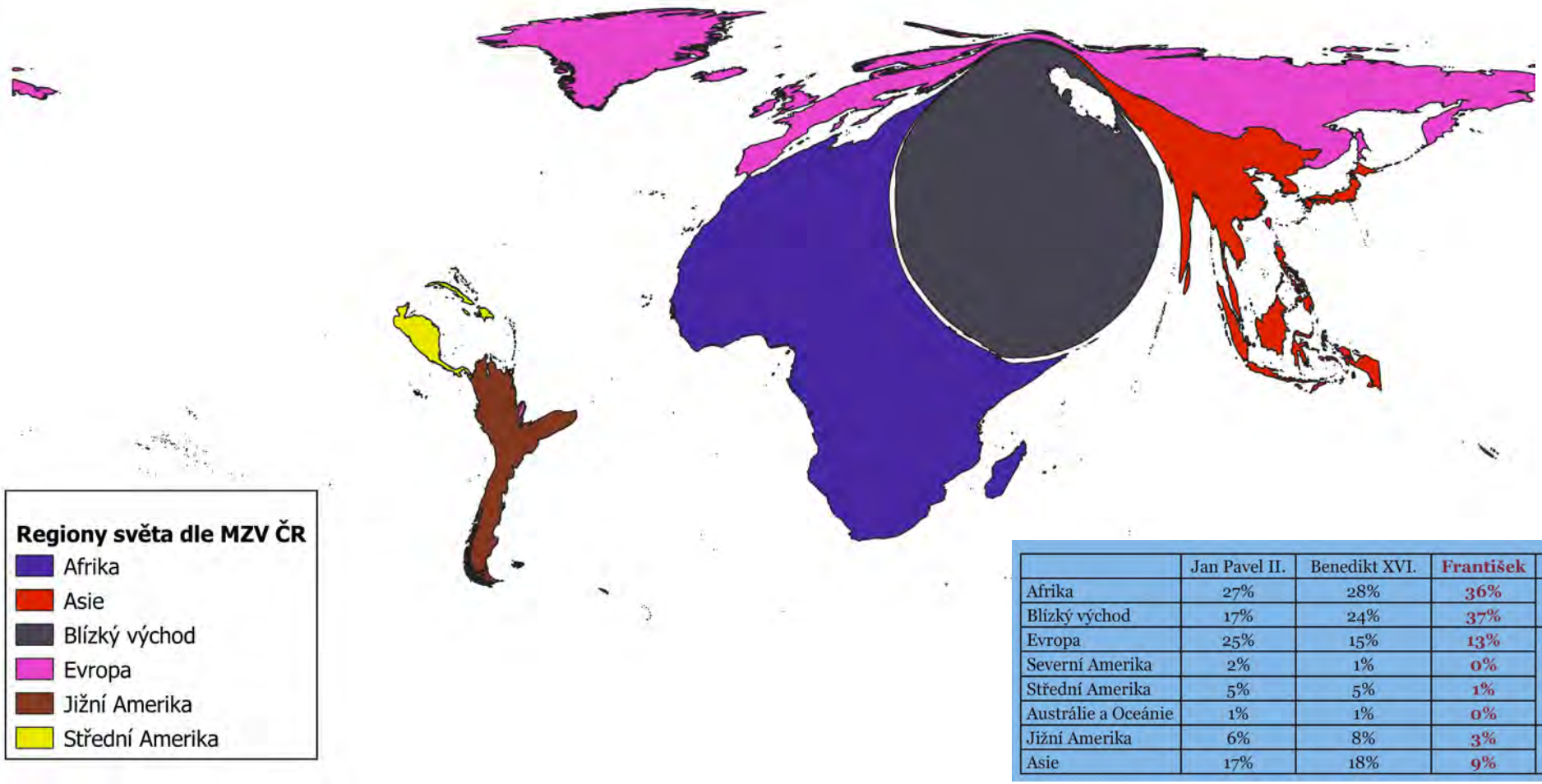


	Jan Pavel II.	Benedikt XVI.	František	
Afrika	27%	28%	36%	růst
Blízký východ	17%	24%	37%	
Evropa	25%	15%	13%	pokles
Severní Amerika	2%	1%	0%	
Střední Amerika	5%	5%	1%	
Austrálie a Oceánie	1%	1%	0%	
Jižní Amerika	6%	8%	3%	růst a pokles
Asie	17%	18%	9%	

Datum tvorby mapy: 27. 7. 2019, souřadnicový systém: WGS 1984, zdroj mapového podkladu: www.naturalearthdata.com

Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů na rozloze světa v mentální mapě církve za pontifikátu Benedikta XVI. (tabulka 12)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 7: Mentální mapa světa za Františkova pontifikátu

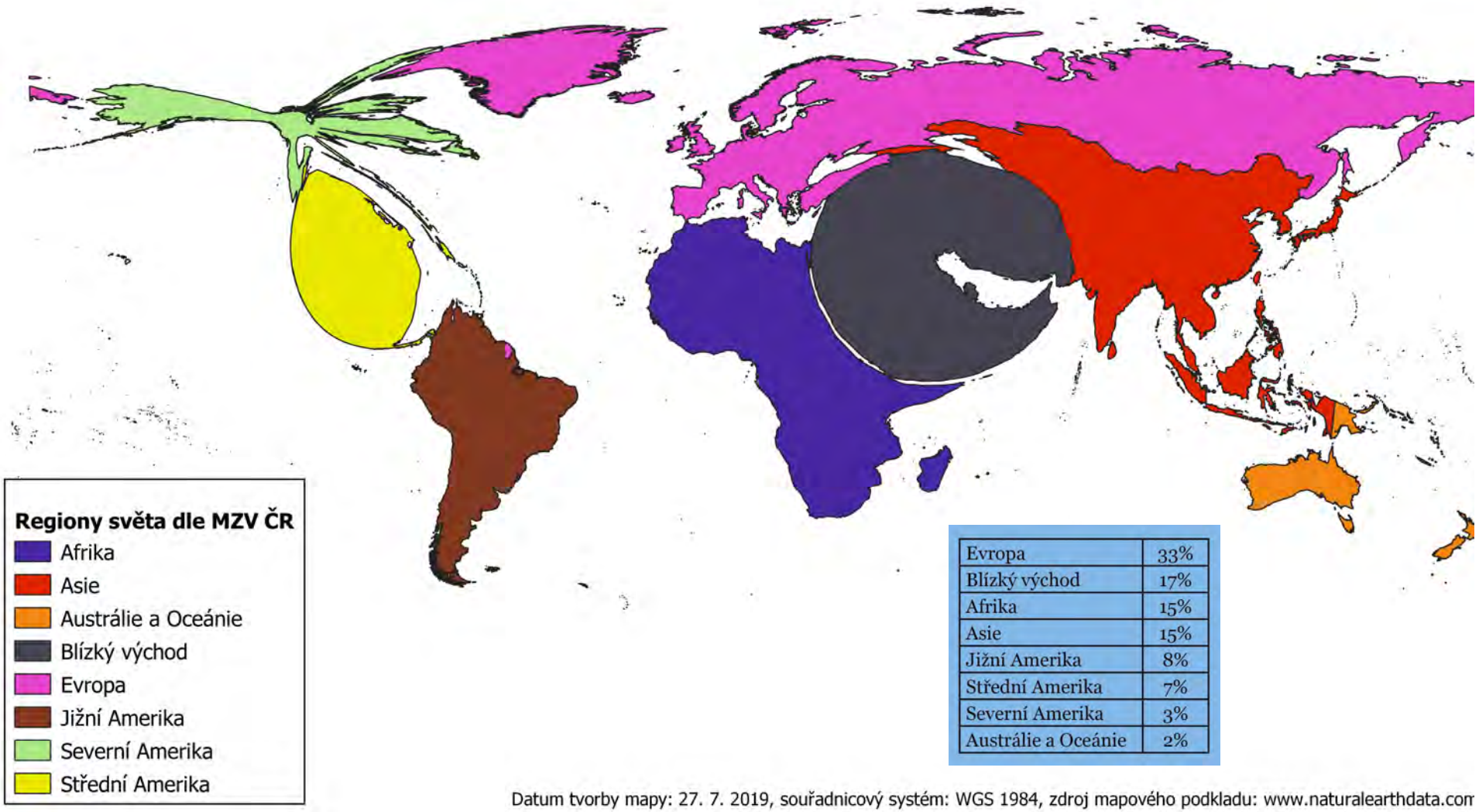


	Jan Pavel II.	Benedikt XVI.	František	
Afrika	27%	28%	36%	růst
Blízký východ	17%	24%	37%	
Evropa	25%	15%	13%	pokles
Severní Amerika	2%	1%	0%	
Střední Amerika	5%	5%	1%	
Austrálie a Oceánie	1%	1%	0%	
Jižní Amerika	6%	8%	3%	růst a pokles
Asie	17%	18%	9%	

Datum tvorby mapy: 27. 7. 2019, souřadnicový systém: WGS 1984, zdroj mapového podkladu: www.naturalearthdata.com

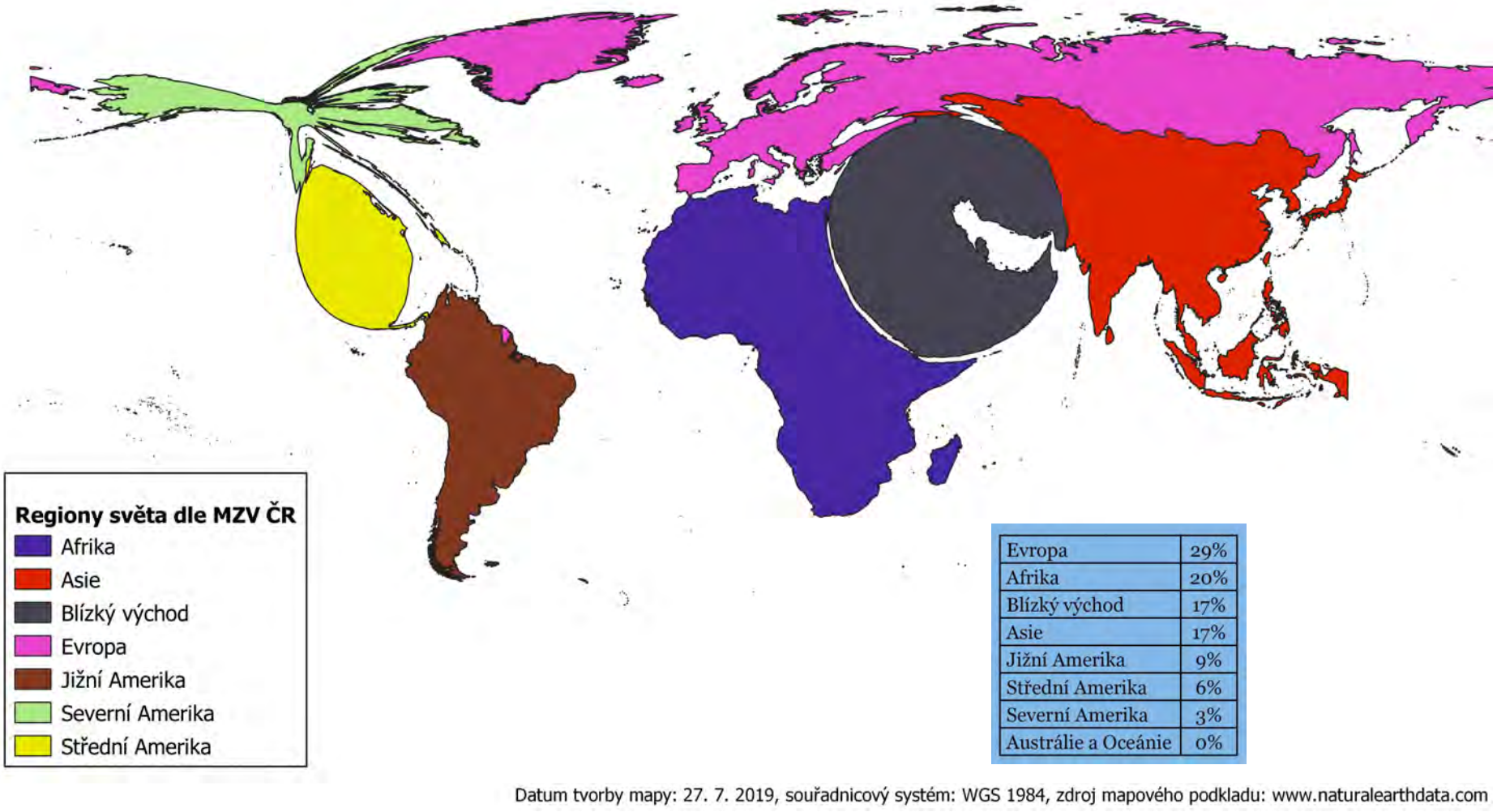
Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů na rozloze světa v mentální mapě církve za Františkova pontifikátu (tabulka 12)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 8: Mentální mapa pozitivního náboženského prostoru



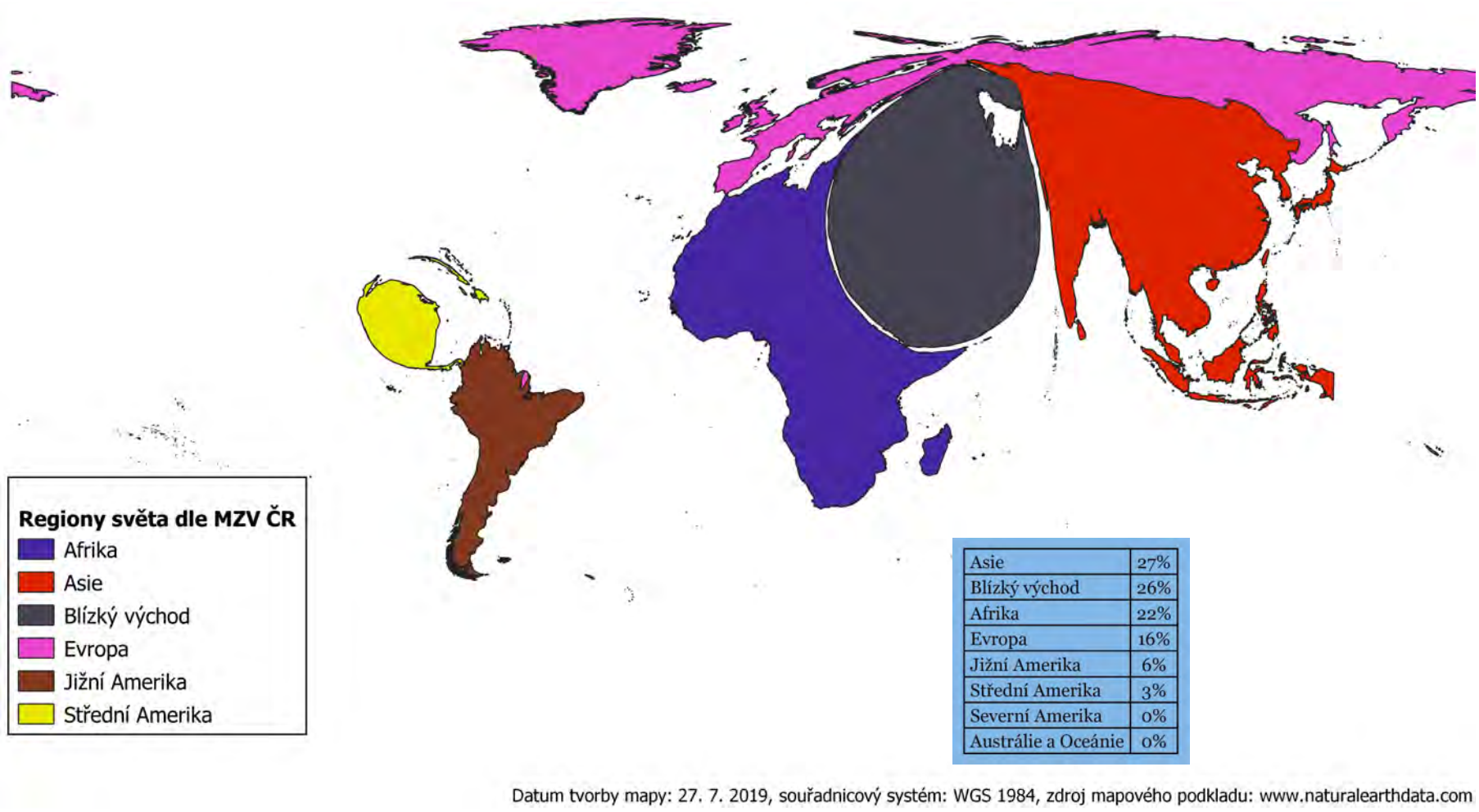
Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů v pozitivním náboženském prostoru v mentální mapě církve (tabulka 13)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 9: Mentální mapa pozitivního nenáboženského prostoru



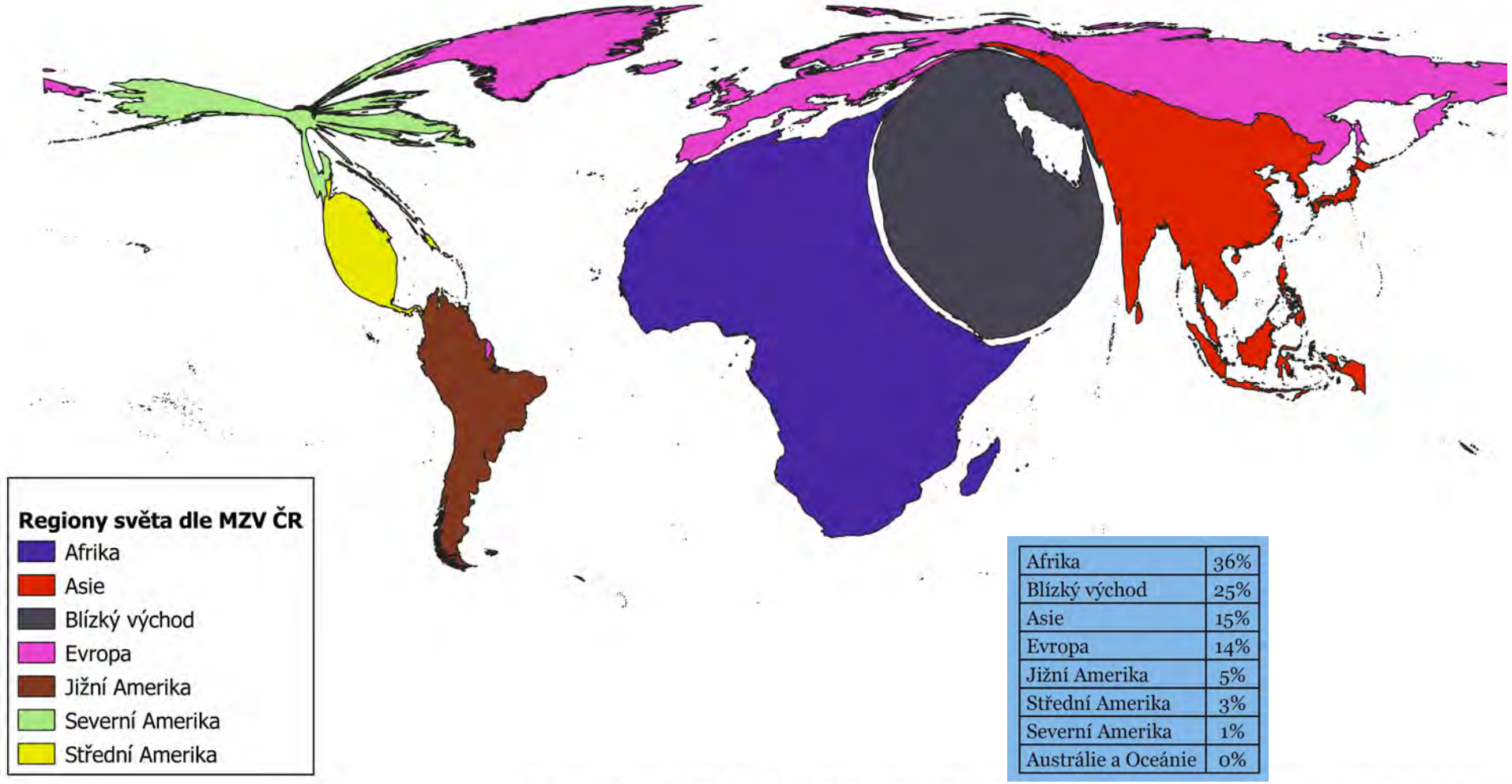
Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů v pozitivním nenáboženském prostoru v mentální mapě církve (tabulka 14)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 10: Mentální mapa negativního náboženského prostoru



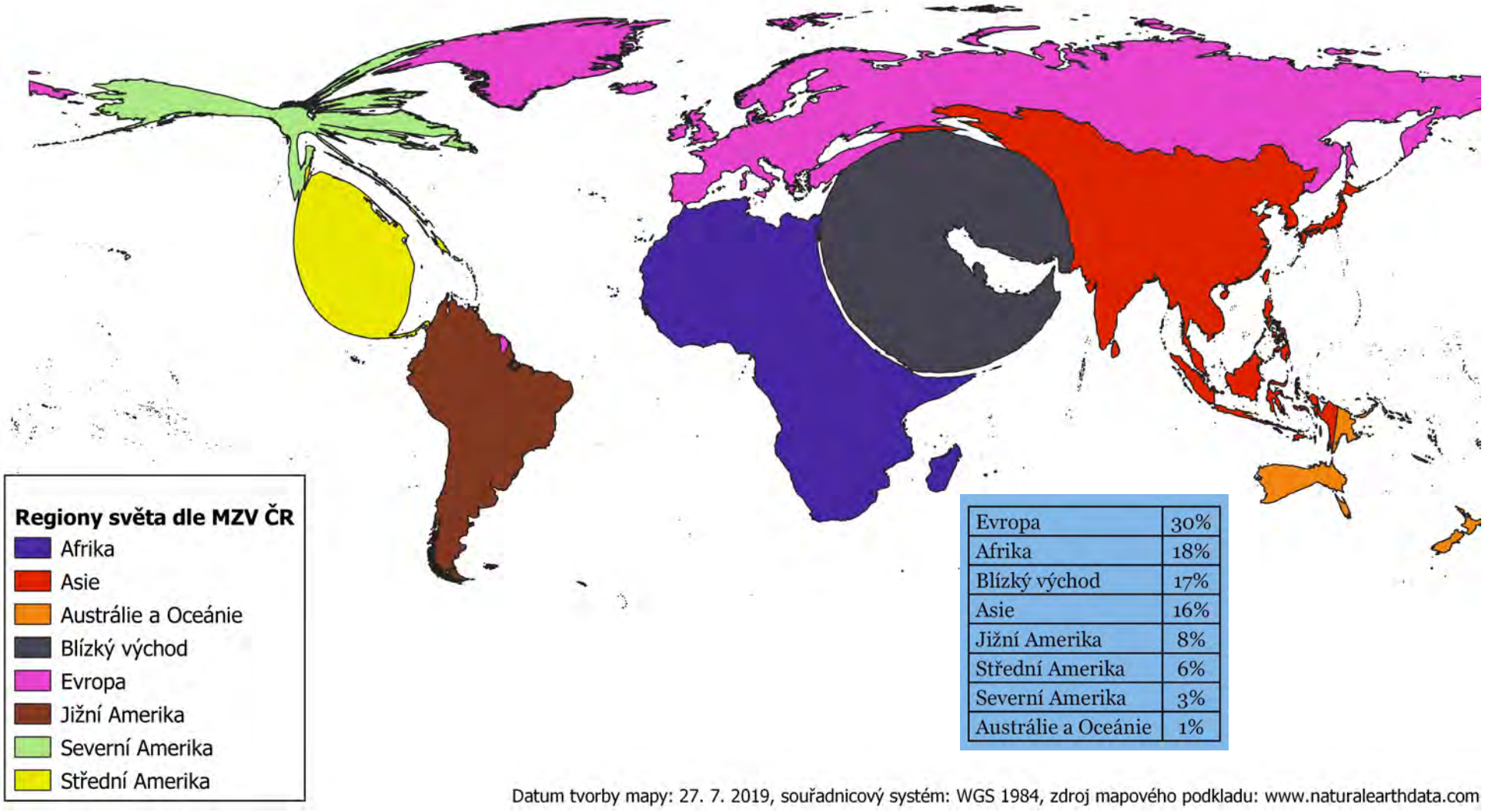
Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů v negativním náboženském prostoru v mentální mapě církve (tabulka 15)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 11: Mentální mapa negativního nenáboženského prostoru



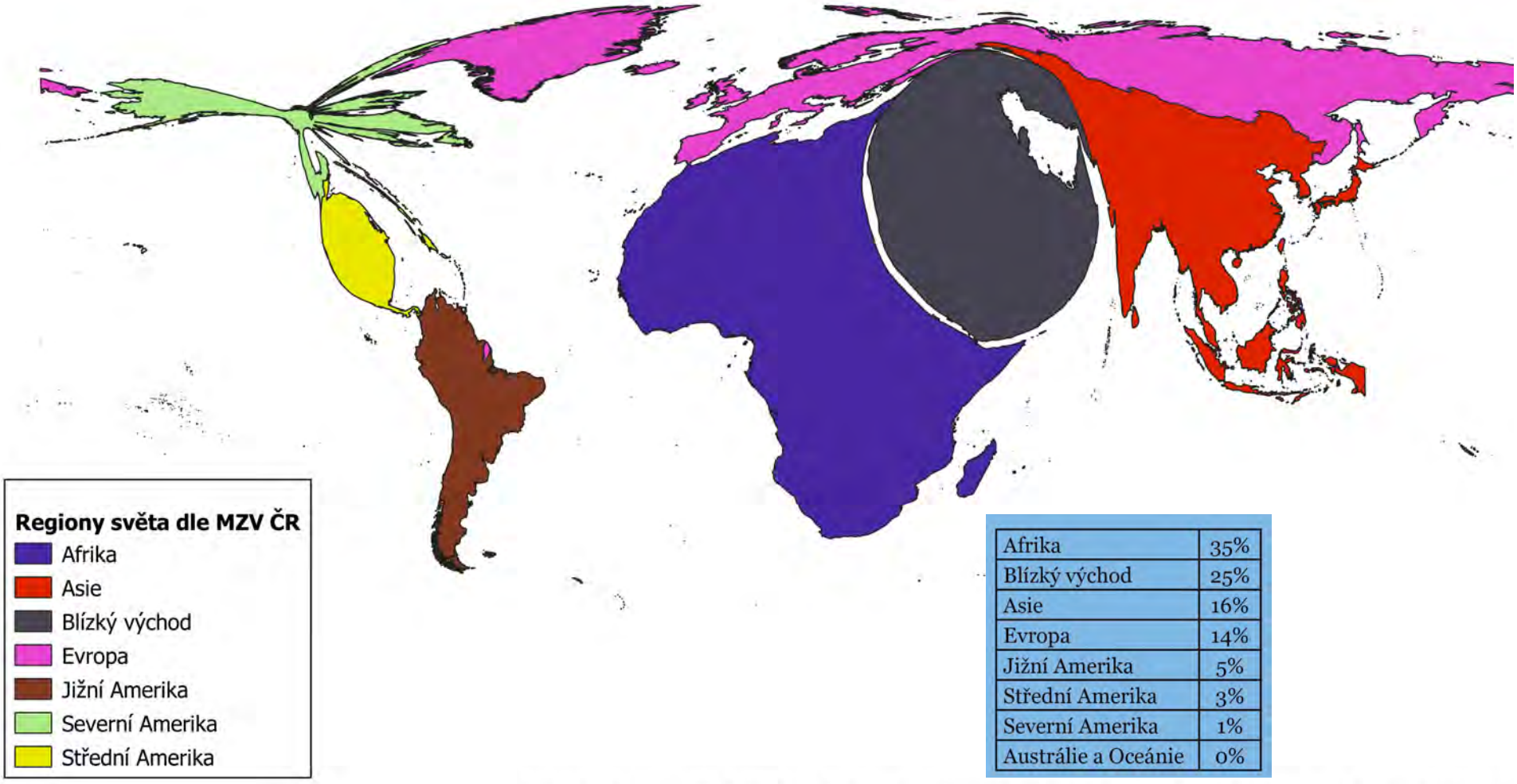
Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů v negativním nenáboženském prostoru v mentální mapě církve (tabulka 16)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 12: Mentální mapa pozitivního prostoru



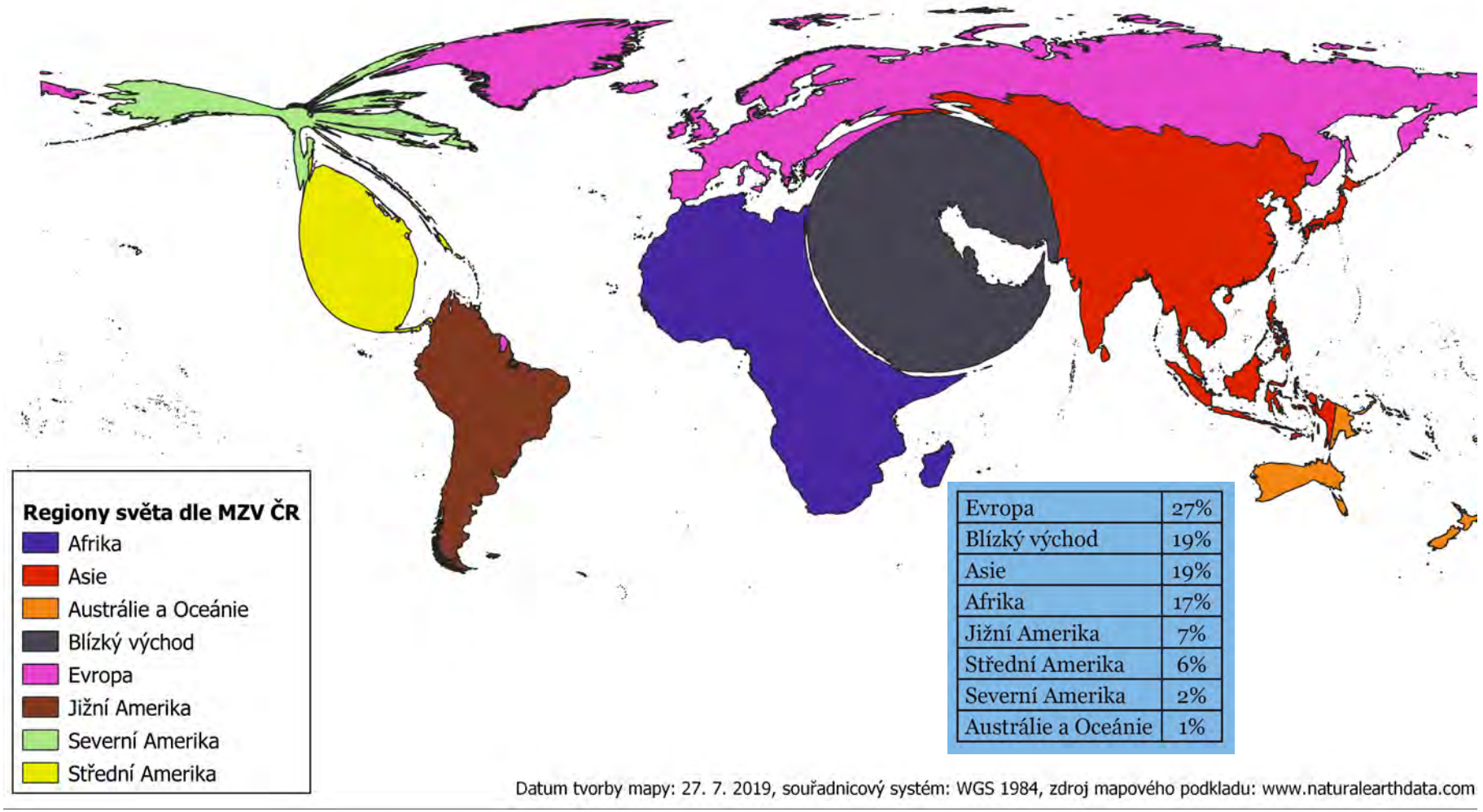
Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů v pozitivním prostoru v mentální mapě církve (tabulka 17)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 13: Mentální mapa negativního prostoru



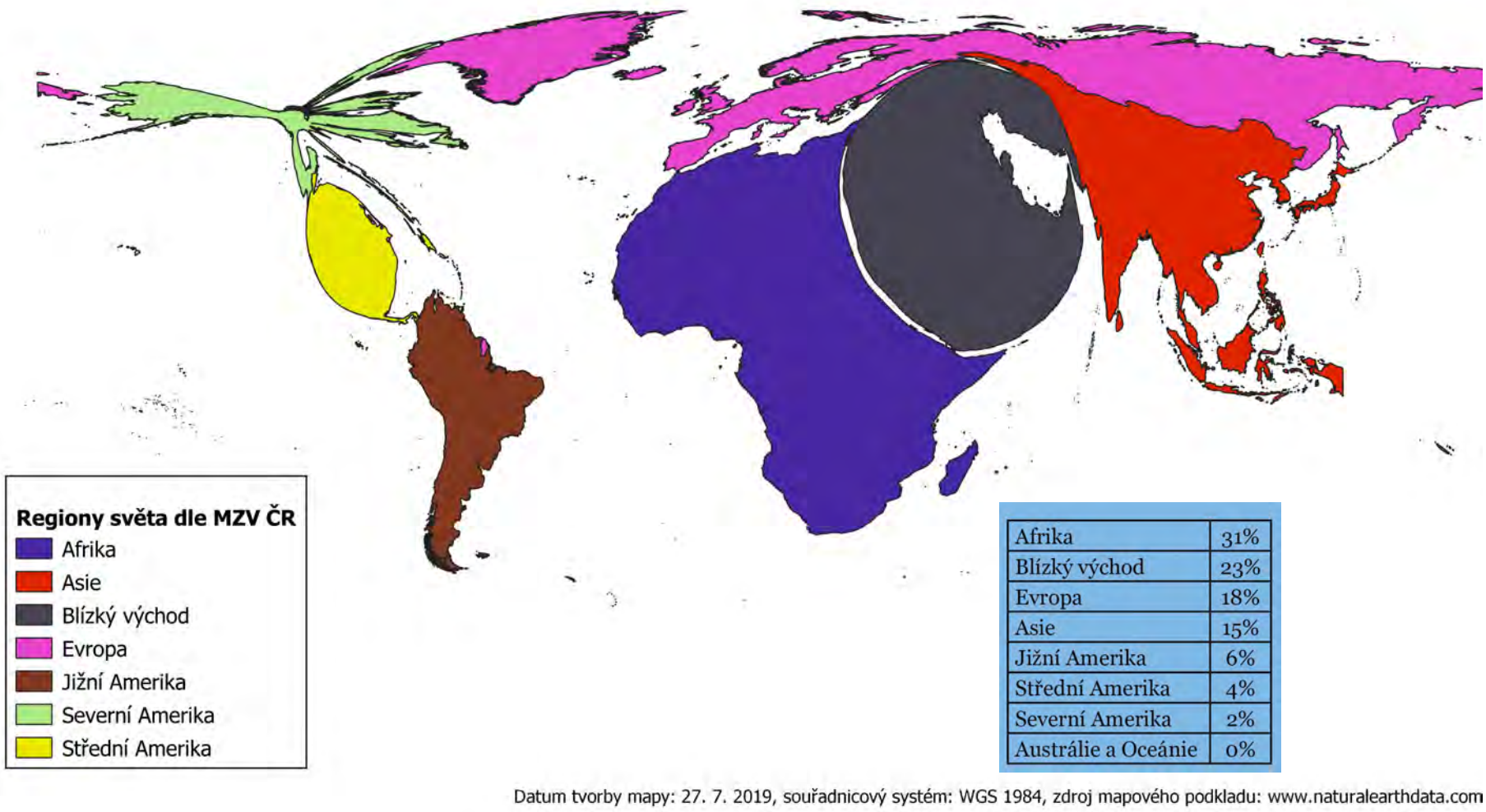
Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů v negativním prostoru v mentální mapě církve (tabulka 18)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 14: Mentální mapa náboženského prostoru



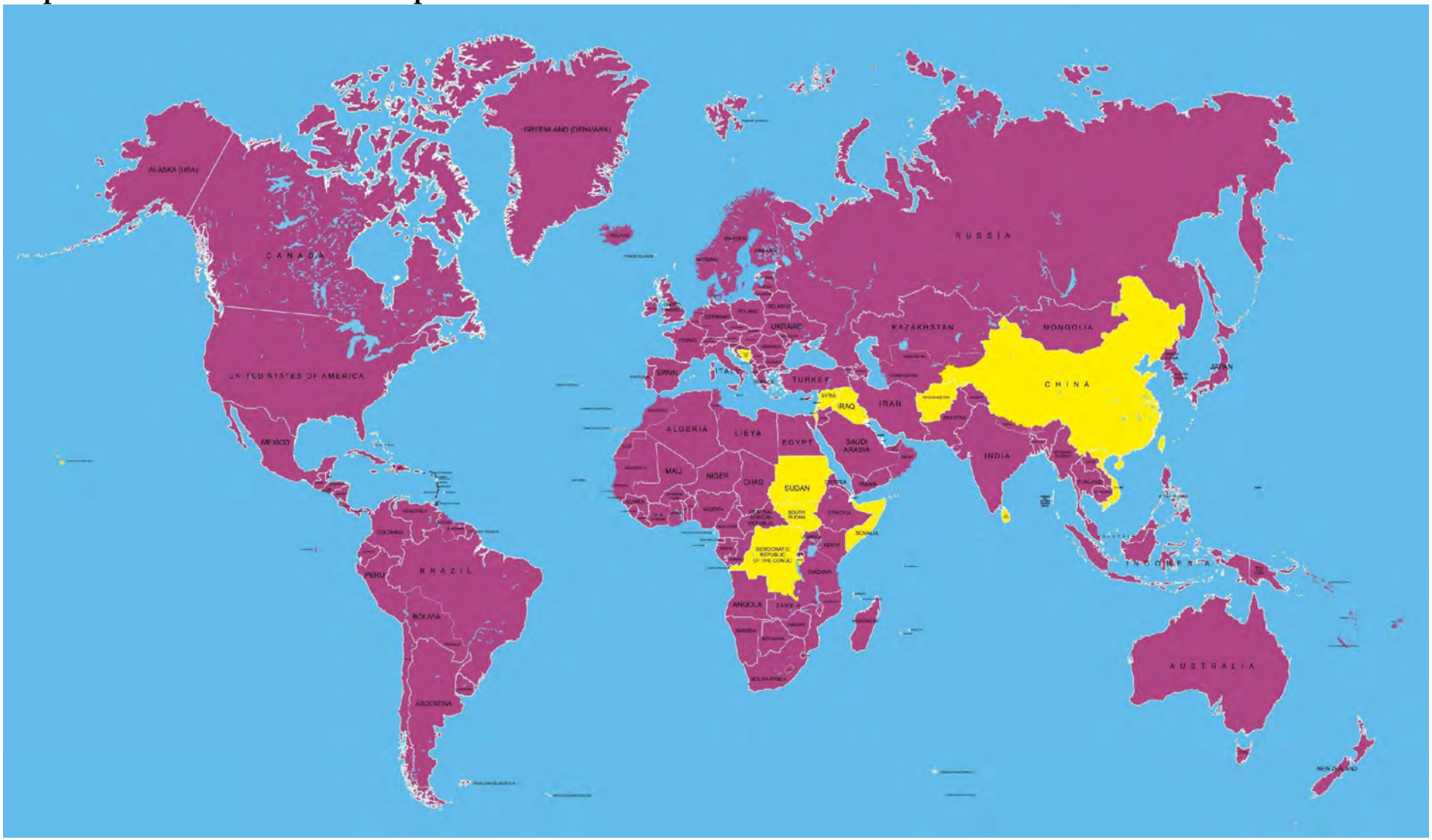
Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů v náboženském prostoru v mentální mapě církve (tabulka 19)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 15: Mentální mapa nenáboženského prostoru



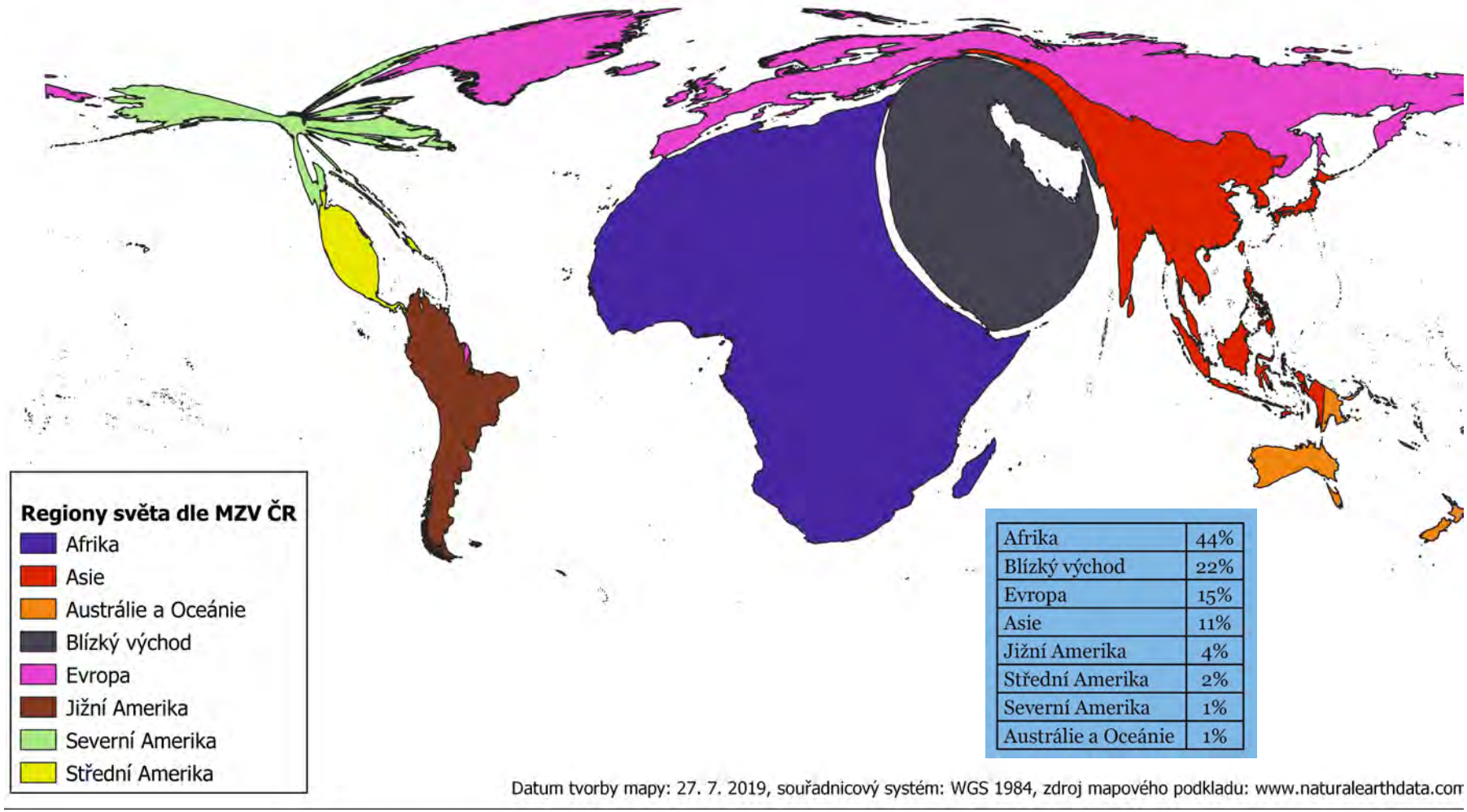
Legenda: Mentální mapa zachycuje podíl kontinentů v nenáboženském prostoru v mentální mapě církve (tabulka 20)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 16: Velké země v mentální mapě církve



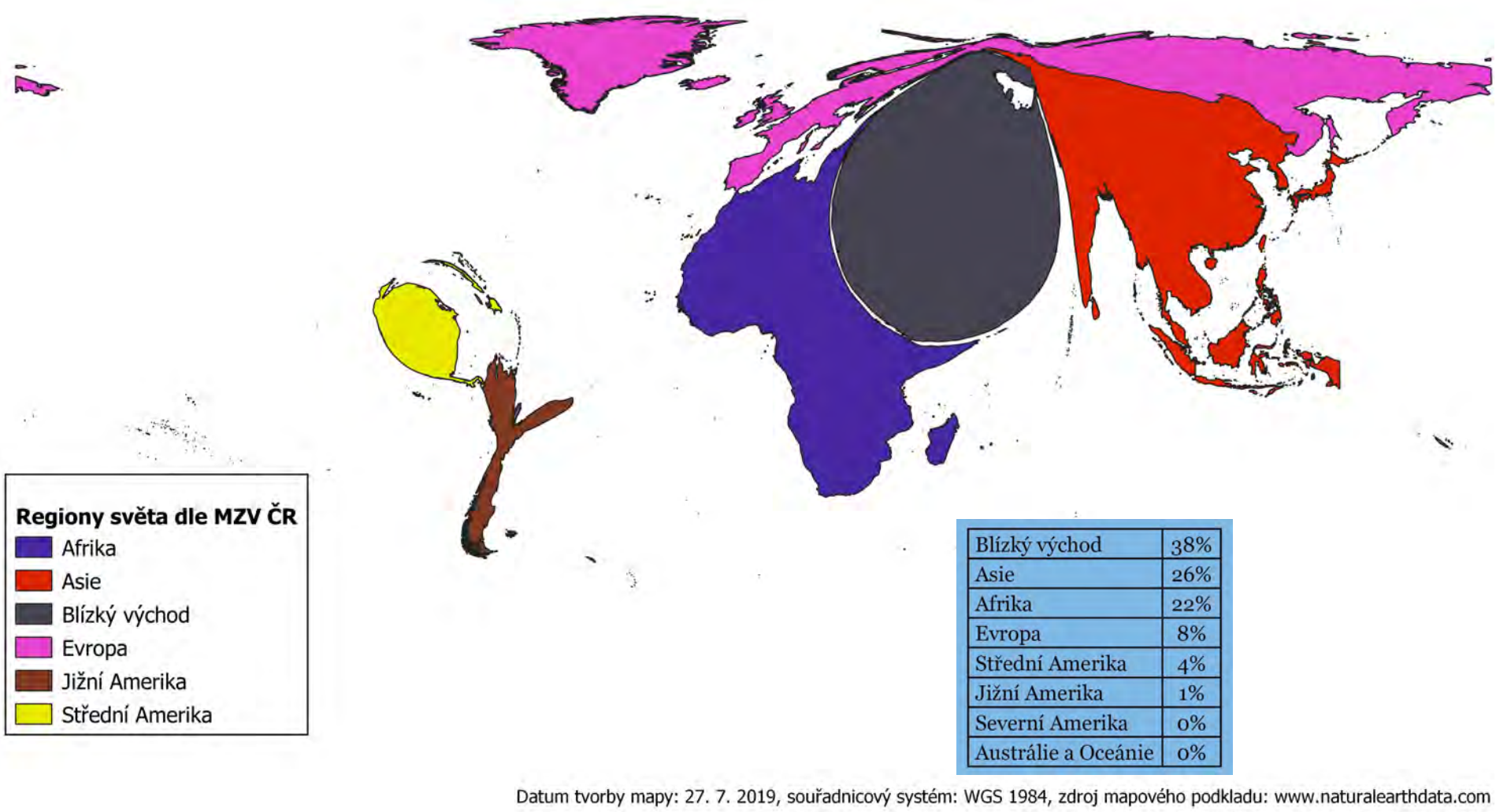
Legenda: Žlutou barvou jsou vyznačeny velké země v mentální mapě církve, jejich přehled uvádí tabulka 22.
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 17: Mentální mapa nenáboženských obětí



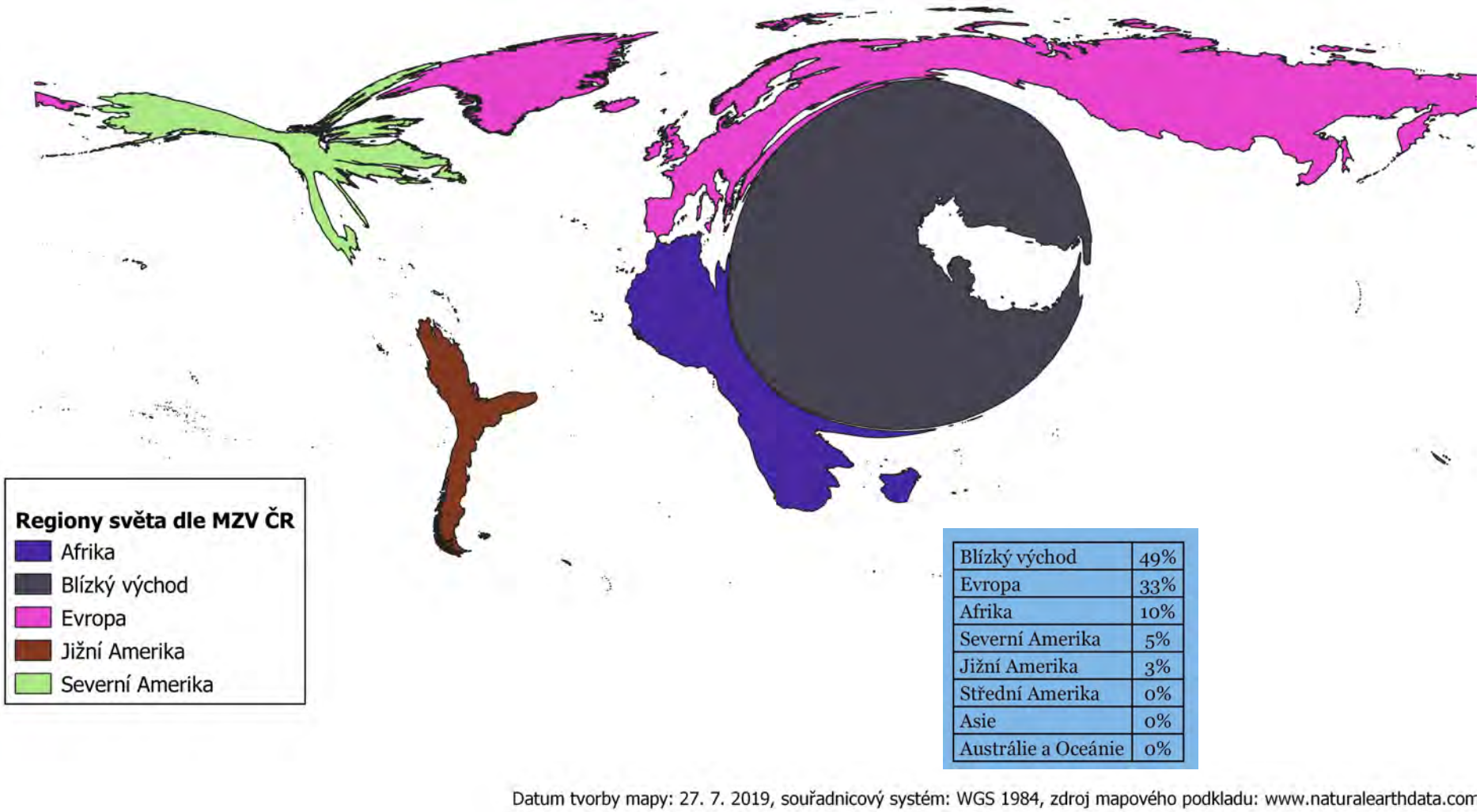
Legenda: Mentální mapa zachycuje rozmístění nenáboženských obětí v mentální mapě církve (tabulka 32)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 18: Mentální mapa náboženských obětí



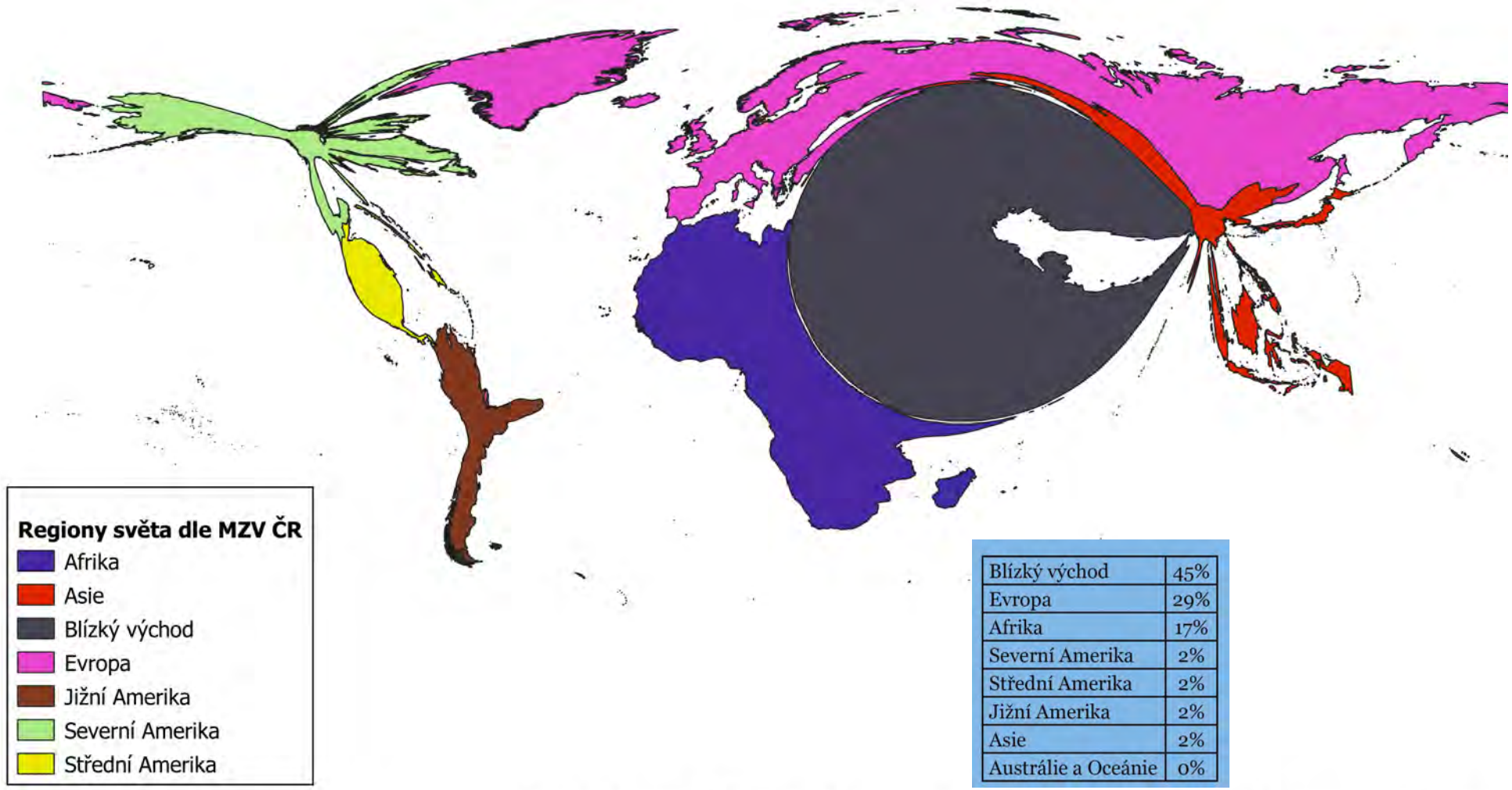
Legenda: Mentální mapa zachycuje rozmístění náboženských obětí v mentální mapě církve (tabulka 34)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 19: Mentální mapa věřících



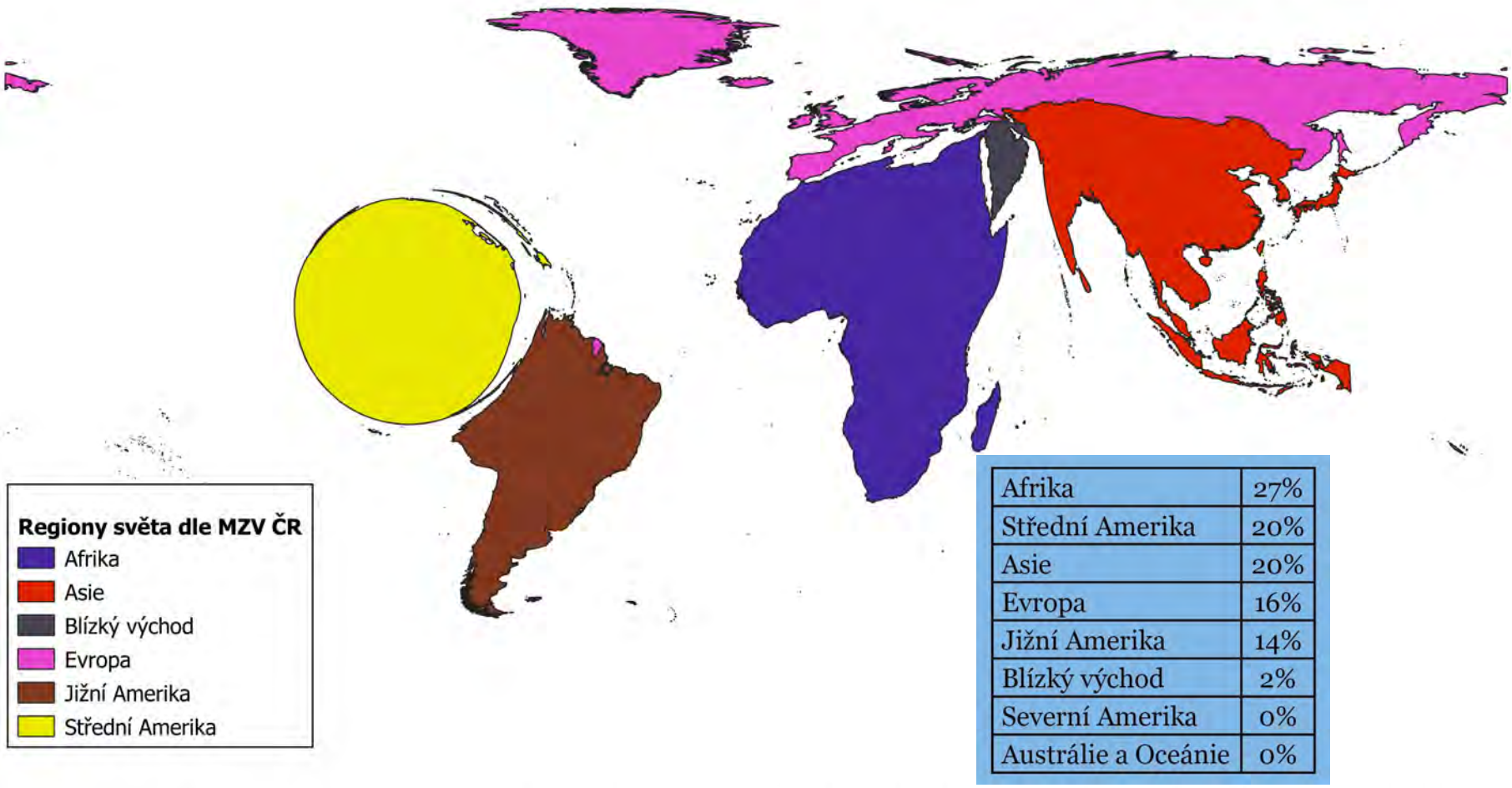
Legenda: Mentální mapa zachycuje rozmístění věřících v mentální mapě církve (tabulka 40)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 20: Mentální mapa křesťanů



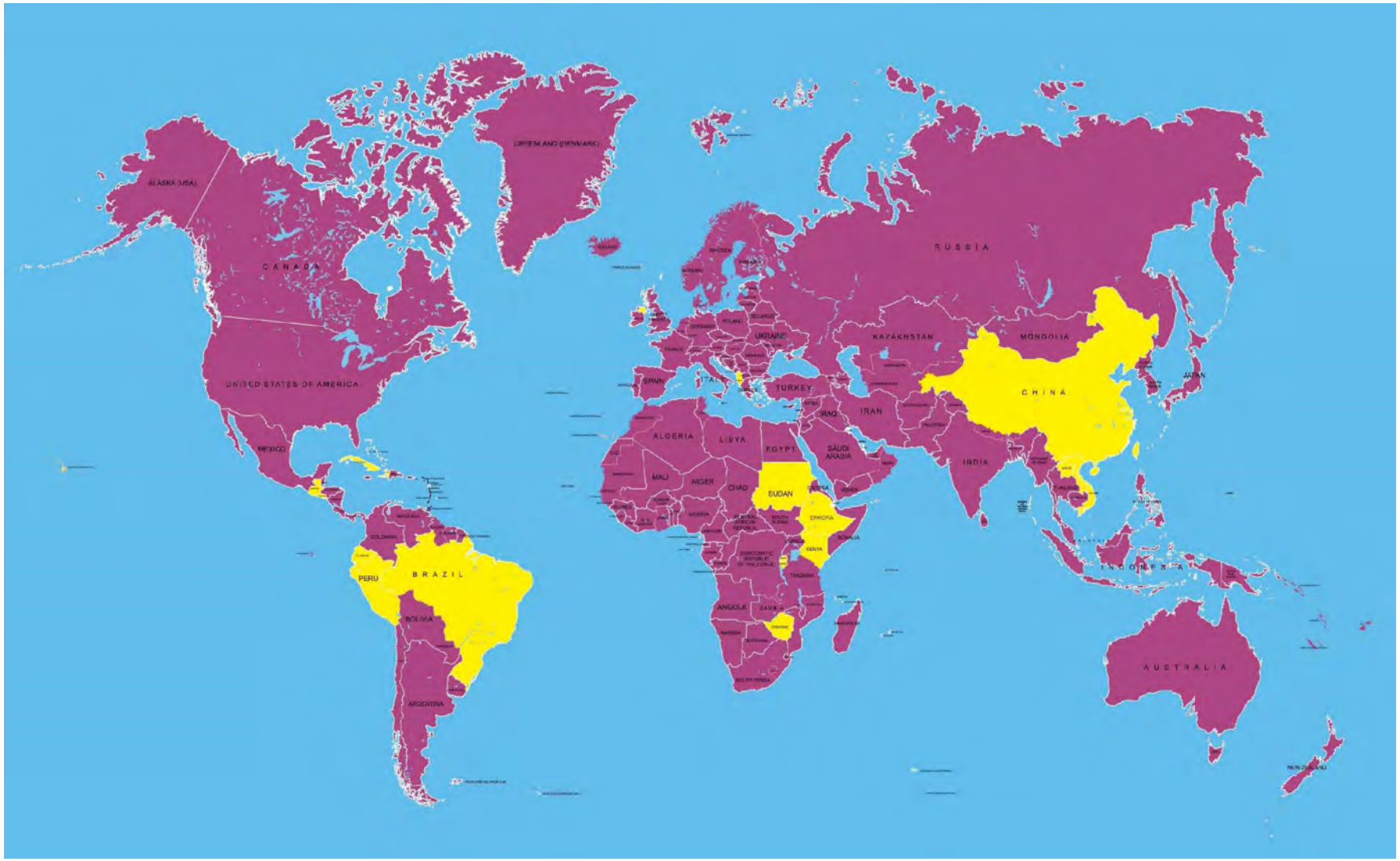
Legenda: Mentální mapa zachycuje rozmístění křesťanů v mentální mapě církve (tabulka 43)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 21: Mentální mapa katolíků



Legenda: Mentální mapa zachycuje rozmístění katolíků v mentální mapě církve (tabulka 47)
Zdroj: vlastní zpracování

Mapa 22: Velké země obývané katolíky v mentální mapě církve



Legenda: Velké země obývané katolíky v mentální mapě církve jsou vyznačeny žlutě, jejich přehled uvádí tabulka 48.
Zdroj: vlastní zpracování

DG AMDG