

Vzestup náboženství ve studiu mezinárodních vztahů

*Petr Kratochvíl**

Summary

The Rise of Religion in the Study of International Relations

This study deals with the growing interest in religion as an object of IR studies. It investigates two fundamental questions: The first asks after the reasons for which religion was excluded from IR studies for most of the twentieth century. The second analyzes the conditions that allowed the “return” of religion as an important factor of world politics, both on the level of political practice and on the level of its theoretical reflexion. Each of these questions is answered in three steps. The first three discuss (1) the conditions under which the interwar study of IR was born; (2) the ongoing marginalization of religion as a subject of study in the 1950s and 1960s; and finally (3) the influence of other disciplines on international relations and, in particular, the impact of the secularization theory. The next parts explore the contrary development, i.e. the gradual return of religion to IR studies which was made possible by two factors – (4) the renewed interest in culture in IR (“the cultural turn”) and (5) the increasing relevance of social constructivism. The last section points to (6) the most important topics of the current research of religion in international relations.

Keywords: religion, world politics, theory of international relations, (de)secularization

Úvod

Přelom dvacátého a jednadvacátého století se nese ve znamení obnoveného zájmu oboru mezinárodních vztahů o studium náboženství. Nová pozornost věnovaná náboženství se objevuje takřka ve všech oblastech mezinárodních vztahů, počínaje rolí náboženství v mezinárodních konfliktech, přes význam náboženství v diplomatické praxi až po vzestup transnacionálních nábožensky orientovaných aktérů, kteří aktivně vstupují do světové politiky. Pro obor mezi-

* Doc. Ing. Mgr. Petr Kratochvíl, Ph.D., Ústav mezinárodních vztahů, v. v. i., Nerudova 3, 118 50 Praha 1. E-mail: kratochvil@iir.cz.

národních vztahů se jedná o zcela neobvyklou situaci, protože po velkou většinu dvacátého století nebylo náboženství ve studiu mezinárodních vztahů takřka vůbec přítomno. Na rozdíl od jiných oblastí s dlouhou tradicí, jako např. studia války a míru či mezinárodních organizací, bylo přítom třeba náboženství uchopit zcela nově, protože neexistovaly žádné přístupy, které by uceleným způsobem roli náboženství v mezinárodních vztazích teoretizovaly.

Tato stať se proto chce zabývat dvěma klíčovými otázkami, které s rolí náboženství ve studiu mezinárodních vztahů přímo souvisí. První z nich je zaměřena do historie a ptá se, z jakých důvodů bylo v minulosti studium náboženství v mezinárodních vztazích opomíjeno a jaké faktory přispívaly k jeho marginalizaci coby předmětu studia. Druhá naopak pohlíží směrem do přítomnosti a budoucnosti a zkoumá, co zapříčinilo současný nárůst zájmu o náboženství v disciplíně a jaké směry zkoumání náboženství budou pravděpodobně v blízké budoucnosti dominantní.

Při hledání odpovědi na tyto dvě otázky budu postupovat v šesti krocích, přičemž první tři budou zkoumat první z nich a další tři druhou otázkou. Nejprve se zaměřím na možnosti studia náboženství v mezinárodních vztazích v prvních desetiletích po zrodu celého oboru, zejména v období mezi světovými válkami. Druhá část se zabývá následným vývojem v disciplíně mezinárodních vztahů, zejména dalším vylučováním kultury, norem a hodnot ze zkoumání mezinárodní politiky, které posiloval vliv tzv. politického realismu a následně i behaviorální revoluce. Třetí oddíl se zaměřuje na teorii sekularizace, která – ač původně sociologická – měla značný vliv na utváření představ o náboženství a jeho irelevanci coby předmětu studia mezinárodních vztahů. Od čtvrté části dále je pozornost upřena na postupnou proměnu směrem k větší otevřenosti vůči studiu náboženství, která nastala s koncem studené války. Zatímco čtvrtá se obecně zabývá situací na počátku 90. let, pátá se věnuje sociálnímu konstruktivismu jako přístupu, který principiálně umožnil návrat náboženství do mezinárodních vztahů. Konečně v šesté sekci poukážu na základní témata výzkumu náboženství v mezinárodních vztazích. Stať uzavře krátký závěr, který celou debatu shrne.

Je třeba zdůraznit, že tato studie je předběžnou analýzou, jejímž cílem není podat celkový přehled „výzkumného programu“ studia náboženství v mezinárodních vztazích. Místo toho si klade za cíl nastínit důvody historického zanedbávání náboženství jako faktoru ovlivňujícího mezinárodní vztahy a poukázat na některé zásadní proměny mezinárodních vztahů, které naopak umožňují jeho návrat do disciplíny mezinárodních vztahů.

Zrod disciplíny mezinárodních vztahů a studium náboženství

Obor mezinárodních vztahů se jako relativně autonomní disciplína rodí ve srovnání s ostatními sociálněvědními obory (např. ekonomikou či sociologií) poměrně pozdě. První katedra mezinárodních politiky vzniká až v roce 1919 na

univerzitě v Aberystwythu (Burchill et al. 1999; Smith 2000) a pojetí mezinárodních vztahů, které se zde a následně i jinde prosadilo, bylo z řady důvodů pro studium náboženství krajně nepříznivé. Především velká většina autorů tohoto prvního období studia mezinárodních vztahů (dnes často souhrnně označovaných jako „idealisté“) (Crawford 2000) vycházela z představy, že mezinárodní vztahy procházejí postupnou proměnou, která je vede k racionálnějšímu a mírumilovnějšímu uspořádání. Součástí takového pojetí mezinárodních vztahů bylo přesvědčení, že mezi faktory, které v minulosti přispívaly ke konfliktům v Evropě, patřilo na prvním místě náboženství (Bagge, Waever 2000; srov. též Philpott 2003). Ukončení jednoho z nejdelších náboženských konfliktů, třicetileté války, pak bylo považováno za okamžik zrodu moderního systému teritoriálních států (Linklater 1998; Teschke 2002; odmítavě Krasner 1995). Náboženství, a zejména náboženství politicky aktivní, tak bylo chápáno jako součást starého uspořádání, které je třeba překonat a definitivně odstranit.

Zadruhé bylo základní pojetí mezinárodních vztahů v době po první světové válce jednoznačně státocentrické (Agnew 1994; Mouritzen 1998). Jakkoliv se mnozí idealisté vyslovovali proti některým charakteristikám státocentrického uspořádání (zejména proti koncertu velmocí nebo proti egoistickému sledování národních zájmů jednotlivými státy – srov. Kratochvíl, Drulák et al. 2009), stát zůstával nezpochybněným klíčovým aktérem. Tato tendence ještě posílila v druhé polovině dvacátého století, s nástupem několika verzí tzv. politického realismu (Carr 1939; Morgenthau 1993; srov. také Guzzini 1998), který upírá autonomní funkci jakémukoliv jinému typu mezinárodního aktéra, a to včetně aktérů náboženských (církve s mezinárodním přesahem, nábožensky orientované nevládní organizace apod.).

Státocentrismus má přitom opět zásadní význam pro absenci náboženství ve studiu mezinárodních vztahů. Náboženství je totiž ve státocentrických přístupech interpretováno jenom dvěma základními způsoby. Buď je čistě osobní, tj. soukromou otázkou volby jednotlivých věřících, a nemá tedy žádný veřejný vliv, natožpak vliv na mezinárodní vztahy (viz debata mezi Audi, Wolterstorff 1996; Rawls 1997a; 1997b; Habermas 2006; srov. též diskusi v Casanova 2008) – taková interpretace převládala při analýze západních liberálních demokracií. Anebo sice náboženství plní určité veřejné funkce, ale v tom případě je plně podřízeno státu a jeho význam je čistě instrumentální či propagandistický (srov. Kratochvíl 2010: kapitola 3).

Přestože vytlačování náboženství z veřejného prostoru proběhlo nejprve v domácím prostředí a teprve následně přestalo mít význam i v prostředí mezinárodním, existuje v současnosti paradoxně větší množství prací, které se zabývají vztahem státu a náboženství z vnitropolitické perspektivy než z pohledu vnějšího. Za všechny práce tohoto typu lze uvést jak historické studie vztahu mezi vestfálským státem a náboženstvím (Münkler 1987 nebo Nitschke 1995), tak i současné analýzy sekulárního státu a jeho vztahu k náboženství (Juergensmeyer 1994; Westerlund 1996; Brocker, Behr, Hildebrandt 2003 aj.).

Důsledky vzestupu realismu a behavioralismu pro studium náboženství

Možnost uchopit náboženství jako důležitý prvek mezinárodních vztahů, který může přispět k jejich transformaci, ovšem v meziválečném období ještě zůstávala alespoň potenciálně zachována. Bylo tomu tak zejména proto, že dominantní přístup ke studiu mezinárodních vztahů si udržel značnou míru normativity a zkoumání hodnotových postojů a kulturních norem bylo akceptovatelné; přinejmenším do té míry, do jaké tyto hodnoty a normy přispívaly k omezení konfliktnosti mezinárodního systému. Ovšem i tento prvek – studium norem a kultury obecně – byl postupně oslabován. Zásadní význam pro toto oslabování měly tři faktory.

První z nich byl střet mezi idealismem, který dominoval ve studiu mezinárodních vztahů v meziválečném období, s nově nastupujícím „politickým realismem“. Klíčoví představitelé tohoto nového proudu (jako E. H. Carr nebo H. Morgenthau) se totiž domnívali, že normativní zaměření dosavadního studia mezinárodních vztahů je třeba zásadním způsobem relativizovat. Cílem studia mezinárodních vztahů nemá být primárně úsilí o jejich transformaci, ale vědecký popis mezinárodního systému. Především jim šlo o odhalení základních mechanismů, které vedou státy ke konfliktům, strukturálních podmínek, jež tyto konflikty umožňují, a o formulaci univerzálně platných pravidel, jimiž se řídí zahraniční politika států (srov. např. šest Morgenthauových základních principů politického realismu (Morgenthau 1993)).

Na první pohled by se mohlo zdát, že analýza příčin válek nebo podmínek, které válku umožňují, musí nutně zahrnovat mimo jiné studium náboženství. V případě tohoto proudu tomu tak ovšem nebylo, protože pozornost realismu se ve vzrůstající míře zaměřovala především na moc, přičemž moc byla chápána především materiálně. Ideové, náboženské a obecně kulturní faktory tak ustupovaly do pozadí, aby byly jako základní proměnné nahrazeny vojenskou a technologickou silou, velikostí teritoria a populace, zkrátka materiální mocí (srov. diskusi v Schweller 1997). Obecně lze říct, že realisté v parafrázi známé marxistické teze tvrdí, že materiální (mocenská) základna určuje kulturní nadstavbu, a že tedy studium mezinárodních vztahů by se mělo zaměřit především na analýzu oné základny: „*Ve veškerém politickém životě má primát moc a bezpečí*“, říká jeden z vůdčích realistů (Gilpin 1986: 305).

Klasičtí realisté 50. a 60. let tedy sice odmítli náboženství jako faktor relevantní pro světovou politiku, ale v zásadě se nikdy nepřihlásili k čistě empirickému zkoumání reality mezinárodních vztahů. Prostor pro zkoumání nemateriálních faktorů tak u nich zůstal stále ještě v principu zachován. Tento prostor ale mizí v důsledku druhé klíčové proměny studia mezinárodních vztahů, která se odehrála v 60. letech, a sice behaviorální revoluce (Bull 1966; Kaplan 1966). Podobně jako v dalších společenskovědních disciplínách, i ve studiu mezinárodních vztahů se ve velké míře prosadila představa, že skutečně

„vědeckého“ poznání je možno dosáhnout pouze induktivním způsobem, kumulací dat a jejich následnou kvantifikací. Indukce, kumulace i kvantifikace ale předpokládají existenci dat, která jsou nezávislá na jejich následné (či předchozí) interpretaci.

Důraz na indukci přitom souvisí už s původním nastavením behaviorismu (nebo behaviorismu) v psychologii. Základním požadavkem byl empiricismus, tj. zkoumání vnějších projevů (chování) jedinců, nikoliv analýza jejich duševních stavů. Jinak řečeno, za důležité nebyly považovány vnitřní pohnutky (které byly tak jako tak chápány jako nejspolehlivější), ale materiální změny (srov. Skinner 1974). Tento argument lze také nalézt ve známé Chomského kritice behavioristického empiricismu: „*Považuje se za dané, že tělo musíme zkoumat obvyklými vědeckými metodami, ale co se týká mysli, převládaly určité předsudky, které studium mysli téměř zcela odstranily z oblasti vědeckého zkoumání.*“ (Chomsky 1979: 82).

Tato pozice vedla k definitivnímu rozštěpení mezi fakty (která byla přijata jako jediný nosný základ výzkumu v mezinárodních vztazích) a hodnotami a normami (které byly naopak odmítnuty). Přestože existenci náboženství či politických aktivit náboženských aktérů lze fakticky doložit, obecná nedůvěra behaviorálních vědců k hodnotám vedla společně s realistickým důrazem na materiální faktory k naprostému nezájmu o studium náboženství v mezinárodních vztazích.

Přestože otázka, zda jsou hodnoty a normy faktorem, který je nezávislý na materiálních podmínkách, je dodnes sporná, existuje řada prací, která se právě na význam norem pro mezinárodní vztahy zaměřuje. Z nejvýznamnějších prací na toto téma lze jmenovat např. Kratochvilovy „Rules, Norms and Decisions“ (Kratochvil 1991), impozantní studii Audie Klotzové (Klotz 1995) nebo soubor empirických studií zaměřených na tutéž problematiku (Risse, Ropp, Sikkink 1999).

Na tomto místě je třeba zmínit rozdíly mezi anglosaským studiem náboženství v mezinárodních vztazích a situací v jiných částech světa. Například ve Francii se jím z velmi odlišného pohledu zabývala celá řada autorů, zejména historiků, sociologů či antropologů (např. Desroche 1968; Kepel 1991; Balandier 1999). Z řady amerických klasických realistů vybočuje také Raymond Aron, který se ve své klíčové práci „Mír a válka mezi národy“ náboženství na několika místech věnuje (Aron 1962). Podobně by na odlišnou tradici bylo možno poukázat i v německém či ruském prostředí.

Přínos těchto odlišných tradic pro studium vztahu náboženství a světové politiky je ovšem limitován dvěma faktory. V první řadě se s výjimkou výše zmíněného Raymonda Arona náboženství nikdo z těchto autorů nevěnuje uceleně v oblasti mezinárodních vztahů. Jak sociologové jako Desroche, tak i političtí antropologové jako Balandier se zabývají především vztahem náboženství a politické moci *uvnitř* jednotlivých společností (zejména evropských, ale i afrických a jiných). Pokud se zabývají transformací politiky, pak jde opět

primárně o transformaci vnitřního uspořádání společnosti, a nikoliv o transformaci mezinárodní/globálního řádu, která je objektem studia mezinárodních vztahů.

Ještě podstatnější ovšem je, že žádný z těchto autorů (opět s výjimkou Arona) nespadá do kánonu disciplíny mezinárodních vztahů. Dokonce i kontinentální učebnice mezinárodních vztahů přiznávají, že zatímco kořeny studia mezinárodních vztahů mají výrazně evropský charakter, takřka všichni přední teoretici mezinárodních vztahů v druhé polovině dvacátého století pocházeli ze Spojených států nebo tam většinu svého života působili. Americká dominance v oboru je uznávána jak v USA samotných (např. Hoffmann 1977; Walt 2011), tak i mimo ně (Smith 2000; Waever 2010). Tento stav dokládá Ticknerová a Waever ve své nedávné práci: *„Je všeobecně přijímáno, že disciplína mezinárodních vztahů paradoxně vůbec mezinárodní není. Výzkumníci v oblasti mezinárodních vztahů jsou součástí globální disciplíny s jedním, společně sdíleným předmětem studia – světem. A přesto se teoretické úvahy opírají o řadu konceptů, které vznikly výhradně ve Spojených státech.“* (Tickner, Waever 2009)¹.

Teorie sekularizace a její vliv na studium náboženství v mezinárodních vztazích

Posledním významným faktorem byl vliv ostatních společenskovedních disciplín na (absentující) studium náboženství v mezinárodních vztazích, zejména sociologie či ekonomie. Tento faktor měl ovšem spíše charakter obecného společenskovedního pozadí, které určovalo, jaká výzkumná témata se nacházela v centru pozornosti sociálních vědců, a jaká naopak nikoliv. Ústřední roli zde sehrála sociologická teorie sekularizace (původně v Weber 1904–1905/2006; dále Berger 1967; mezi novější obhájce teorie patří např. Bruce 2002 či Norris, Inglehart 2004). Sekularizační teorie je notoricky známa tím, že její jednotlivé varianty se výrazně liší v definici sekularizačního procesu. Všem variantám teorie je ovšem společný důraz na pokles sociální a politické významnosti náboženství v moderních společnostech (srov. diskusi v Václavík 2008: 291n). S tím, jak se rozpadají tradiční, obvykle lokální struktury starších společenství a paralelně roste komplexita společnosti, se bortí i sociálněintegrační, veřejná, a v důsledku i mezinárodněpolitická funkce náboženství. Náboženství se svým odkazem k transcendentnímu řádu, který v tradičním společenství sloužil jako klíčový legitimizující prvek, je tak nahrazováno důrazem na racionalitu, efektivitu a vědeckost společenského uspořádání (srov. Wilson, 1998).

Zdroje teorie sekularizace přitom lze najít již u klasiků sociologie. Například Max Weber zdůrazňuje význam racionalizace společnosti spojený

s vědeckotechnickým, prakticky orientovaným pokrokem, jejichž důsledkem je vytlačování nadpřirozena na okraj lidské společnosti (Weber 2006; srov. též Gauchet 2004). Émile Durkheim dochází k podobnému závěru, ale na rozdíl od Webera zmiňuje nejen urychlenou sekularizace moderní doby, ale domnívá se, že sekularizace je tisíciletý proces, v jehož průběhu se náboženství v rostoucí míře stahuje z veřejného života. Zároveň je ovšem Durkheim o něco kritičtější k privatizaci náboženského života, protože ta podle něj vede k obecnému politickému a kulturnímu úpadku (Durkheim 2008).

Sekularizační teorie ovšem neutralizovala průnik náboženství do mezinárodních vztahů ještě jiným způsobem. Sekularizace je totiž často chápána jako průvodní jev společenské modernizace (Wilson 1998). Modernizace je přitom definována především jako proces specializace a segmentace jednotlivých funkčních oblastí společnosti. Tato segmentace v první fázi znamenala oddělení politiky a náboženství, či lépe řečeno konstituci politiky a náboženství jako dvou autonomních oblastí (náznaky tohoto procesu lze najít už u Machiavelliho či Guicciardiniho a jinde (srov. Kratochvíl 2010: 63n)). Následně se vyděluje též celá řada dalších oblastí, např. ekonomika, věda apod. To v konečném důsledku na jedné straně znamená postupné zmenšování té sféry, v níž je náboženství považováno za relevantní. Na straně druhé ovšem nově vydělené sféry, zejména politika, přejímají řadu veřejných funkcí, které dříve vykonávalo náboženství. Náboženství se tak stává zcela neviditelným, protože je redukováno na soukromou víru jednotlivců, která formálně nemá žádnou souvislost s jejich veřejnou činností.

Přestože teorie sekularizace jako taková nebývá v úvahách o mezinárodních vztazích téměř nikdy zmiňována, sekularizace tvoří implicitní předpoklad celého oboru. Ještě přesněji řečeno, náboženství je v teoriích mezinárodních vztahů (pokud je vůbec zmíněno) chápáno buď jako zcela soukromá aktivita (v oblastech, které jsou považovány za důležité a které současně již sekularizací prošly), anebo je očekáván klesající politický význam náboženství v souvislosti s postupující modernizací a přizpůsobováním nezápádních společností západním, tj. čistě sekulárním standardům. Jak jsem naznačil výše, studium mezinárodních vztahů se navíc odehrává ve státostředním rámci, v němž má náboženství charakter privátních preferencí, jež s mezinárodní politikou nikterak nesouvisejí. To potvrzuje i jeden z nejvýznamnějších sociologů náboženství J. Casanova, když říká, že teorie mezinárodních vztahů „*dosud fungují v rámci vestfálského mezinárodního systému*“ (Casanova 2008: 118), a že tedy nejsou schopny rostoucí význam náboženství zachytit.

Teorie sekularizace ani konkrétní teorie mezinárodních vztahů, které na konceptu sekularizace nepřímo stavějí, přirozeně nemohly ignorovat existenci méně sekularizovaných částí světa, než je evropský kontinent. Ale ani značný vliv náboženství na politiku v mimoevropských částech světa zprvu nedokázal prolomit sílu sekularizační teze. Předpokládalo se totiž pouze, že modernizace a s ní spojená sekularizace proběhla v Evropě nejdříve a nejkompexněji,

a přetrvávající význam náboženství v Africe, v Latinské Americe a jinde je třeba chápat jenom jako výraz zaostalosti a nedostatečného stupně modernizace mimoevropských společností.

Podobným způsobem byl vykládán i občasný průnik ryze náboženských témat do mezinárodní politiky. V určitých případech (jako např. při zkoumání mezinárodního terorismu a s ním spojovaného radikálního islámu) je celá problematika obvykle převedena na jiný, tj. nenáboženský základ a příčiny jsou hledány v obtížné sociální situaci teroristů, jejich nenaplněných politických ambicích atd. (srov. Fox 2001). Jindy, jako např. ve sporech mezi muslimy a hinduisty na indickém subkontinentu (Kašmír) nebo mezi sunnity a šiity v některých zemích Blízkého východu, je sice konflikt skutečně chápán jako primárně náboženský, ale právě toto pojetí slouží jako důkaz pro posílení orientalistických stereotypů o zaostalosti dané oblasti nebo kulturního okruhu (Said 1979; ve vztahu k teorii mezinárodních vztahů viz Petitto, Hatzopoulos 2003).

Shrneme-li kontext, v němž se rozvíjely nejlivnější úvahy o mezinárodních vztazích od 40. do konce 80. let 20. století, lze ho charakterizovat právě těmito faktory:

(1) Teorie mezinárodních vztahů z tohoto období jsou zcela jednoznačně západního původu a nezápadní perspektivy jsou odmítány jako historické deviace, které budou v dohledné budoucnosti nahrazeny univerzalizujícím pohledem západním.

(2) Všechny vlivné přístupy ke studiu mezinárodních vztahů z tohoto období jsou státostředné, tj. zdůrazňují význam moderního systému mezinárodních vztahů, mezi jehož charakteristiky patří teritoriální uspořádání světa a jeho rozdělení na suverénní státy vestfálského typu.

(3) Náboženství, ale i kulturní či obecně pojímané normativní otázky jsou zcela marginalizovány a nahrazovány důrazem na materiální faktory (především vojenská a ekonomická síla) a utilitarismus aktérů v mezinárodních vztazích (tj. především států).

Takové výzkumné zaměření je typické zejména pro teorie, které se účastnily tzv. neo-neo debaty, tedy neoliberalismus – především R. O. Keohane (např. 1984, ale i 1986) – a neorealismus – K. Waltz (1979), R. Gilpin (1986). Mezi oběma křídly této debaty existovala řada rozporů, které se týkaly např. významu mezinárodních institucí (mezinárodních organizací, konvencí apod.), možností omezit v moderních mezinárodních vztazích četnost válečných konfliktů nebo třeba vztahu mezi relativními a absolutními výnosy z mezinárodní spolupráce (Baldwin 1993). Ovšem klíčové předpoklady, které vylučovaly z jejich analýzy náboženství, tzn. utilitaristický individualismus, státocentristus a důraz na materiální faktory, zůstávají oběma těmito teoriím společné.

Zatímco tedy ve studiu mezinárodních vztahů dosahuje absence náboženství coby výzkumného tématu svého vrcholu v 80. letech, v ostatních sociálních vědách již v té době vypadá situace velmi odlišně a zájem o náboženství prochází

skutečnou renesancí. Jako první významný sociolog odmítá již v polovině 60. let David Martin (1965) velmi radikálně teorii sekularizace a požaduje, aby byl termín „sekularizace“ z vědeckého diskurzu zcela odstraněn. Tvrdí přitom nikoliv jenom to, že sekularizace je nerovnoměrný proces, a že tedy neprobíhá ve všech částech světa stejným způsobem a stejným tempem, ale že ani v západním světě fakticky žádná sekularizace v průběhu posledních staletí neproběhla.²

Následně se ustavuje velmi viditelná skupina sociologů v čele R. Starkem a W. S. Bainbridgem, kteří koncept sekularizace napadají z celé řady důvodů. Především tvrdí, že sekularizace je sebelimitující proces, protože pokles politického vlivu církve či úpadek víry jejích členů vede takřka automaticky ke vzniku probuzeneckých skupin, které svým náboženským zápalem obnovují vliv náboženství ve společnosti i v politice (Stark, Bainbridge 1996; viz též Stark, Iannaccone 1994). Podobně jako Martin se také domnívají, že neexistují žádná empirická data, která by přesvědčivě demonstrovala, že dlouhodobě dochází k poklesu religiozity, a to jak v Evropě, tak ve Spojených státech.

Z hlediska mezinárodních vztahů je ale ještě podstatnější skutečnost, že od 70. let začíná přibývat událostí s mezinárodněpolitickými důsledky, které mají zcela nepochybně náboženský základ. Například íránská revoluce z roku 1979 byla vnímána jako skutečný šok, protože v jejím důsledku byl nahrazen režim modernizujícího, prozápadně orientovaného šáha režimem veskrze náboženským, a přitom nebylo možné popřít, že se nový režim těšil velké legitimitě u značné části íránské populace (srov. diskusi na téma vztahu legitimacy a náboženství v Fox 2001). Nábožensky orientované skupiny se ale od 70. let opakovaně prosazovaly i v politice Spojených států. Někdy se zabývaly primárně domácími otázkami (např. tzv. Morální většina, která vznikla právě v době íránské revoluce a udržela si velký vliv po většinu 80. let), jindy ale výrazně ovlivňovaly i americkou zahraniční politiku (např. neokonzervativní evangelikální křesťanství v době administrativy prezidenta G. Bushe mladšího (Haynes 2009)).

Návrat náboženství do studia mezinárodních vztahů

Přestože sociologie náboženství výše zmíněné události do značné míry refletovala a poukázala na to, že bez dostatečné pozornosti náboženskému rozměru těchto situací není možné jim plně porozumět, na dominantní přístupy ke studiu mezinárodních vztahů neměl vzrůst (mezinárodně)politického významu náboženství žádný dopad. Ke skutečné proměně (kterou bychom snad mohli opatrně přirovnat ke kuhnovské změně paradigmatu) ve studiu mezinárodních vztahů totiž dochází až v souvislosti s koncem studené války.

Přelom 80. a 90. let byl pro obor mezinárodních vztahů klíčový hned z několika důvodů. V zásadě všechny v té době existující teorie mezinárodních

vztahů se zrodily v podmínkách studené války a jejich zaměření tomu také odpovídalo, a to často ve větší míře než si samotní jejich autoři uvědomovali. Často se zaměřovaly na vztah mezi supervelmocemi nebo naopak jenom na vztahy uvnitř západního světa, a nebyly schopny objasnit proměnu identit (post)komunistických zemí či sílu idejí, které stály za svržením komunistických diktatur. Zadruhé se ukázalo, že prediktivní síla dominantních přístupů, jako byl neorealismus, je značně omezená. Neorealisté, zejména nejdůležitějších představitel tohoto proudu K. Waltz (viz již jeho raná práce Waltz 1964), totiž očekávali, že bipolární systém, který se vytvořil v průběhu prvních let studené války, se udrží coby základní struktura mezinárodních vztahů ještě po velmi dlouhou dobu.

Otřesená sebedůvěra všech proudů, které se zúčastnily neo-neo debaty, uvolnila potenciál pro nástup alternativních pohledů na mezinárodní vztahy, z nichž se časem jako nejdynamičtější ukázal sociální konstruktivismus (mezi klíčové práce patří mj. Onuf 1989; Kratochwil 1991; Wendt 1992; 1999). Mottem výzkumu v 90. letech se stal nový důraz na identitu, normy, kulturu a instituce v nejširším slova smyslu. Za průlomovou je považována zejména práce Y. Lapida a F. Kratochwila „Návrat identity a kultury do teorie mezinárodních vztahů“ (Lapid, Kratochwil 1995). Ta nejen že volala po rozšíření již existujících teorií mezinárodních vztahů o studium kultury a identity, ale především předestřela zcela nový výzkumný program studia mezinárodních vztahů. Na ten staré teorie nedokázaly reagovat jinak než jeho odmítnutím, zatímco nové teorie, souhrnně označované jako postpozitivistické, se studia norem a identity chopily velmi aktivně.

Náboženství a sociální konstruktivismus

Prominentní postavení při zkoumání vlivu náboženství na mezinárodní vztahy ovšem získal v 90. letech sociální konstruktivismus (pro základní přehled viz Adler 2006). Konstruktivismus přitom těžil ze dvou základních výhod, kterými již od počátku oproti starším přístupům disponoval. V první řadě konstruktivismus vychází ze základní teze, že sociální realita je intersubjektivně konstruována, a proto například na rozdíl od neorealismu dokázal poměrně snadno vysvětlit změnu v mezinárodních vztazích, a to nikoliv pouze jako změnu v preferencích aktérů, ale také v jejich identitách. Identita aktérů přitom není utvářena jejich materiálními zájmy, ale sociálním kontextem a kulturními vlivy, jež jsou aktérem internalizovány. Výzkum náboženství se z tohoto pohledu jeví jako zcela přirozená součást analýzy mezinárodních vztahů.

Podstatný je přitom fakt, že sociální konstruktivismus opouští předpoklad ontologického i metodologického individualismu, který byl typický pro starší směry, jako např. neorealismus a neoliberalismus. Pokud tedy zkoumá identitu

aktérů, nezajímají jej individuální (psychologické) faktory, které přispívají k utváření identity, ale vlivy širou kulturní. To výrazně oslabuje představy o politických aktérech coby egoistických utilitaristech (tzv. logika důsledků postavená do protikladu vůči logice vhodnosti podle Marche a Olsena (2006)) a na jejich místo staví představu, že aktéři maxímy svého jednání vyvozují primárně ze sociálně sdílených norem (kterou March a Olsen označují jako logiku vhodnosti). Ačkoliv tyto normy nemusí být náboženské, ba dokonce ani etické, ale čistě funkční, uvolňuje se tímto posunem značný prostor pro zkoumání vlivu náboženství a náboženských norem na jednání aktérů v mezinárodních vztazích.

Zadruhé konstruktivismus i při diskusi o významu náboženství pro mezinárodní vztahy těží – podobně jako při debatách o vztahu pozitivismu a post-pozitivismu nebo při diskusi o vztahu struktury a aktéra – ze své pozice teoretické střední cesty mezi dvěma extrémy. Na jedné straně se totiž nacházejí primordialistické přístupy, které chápou náboženství jako neměnné esence, které stojí v ostrém protikladu proti sobě a které se obvykle překrývají s civilizačními okruhy. Typickým představitelem tohoto přístupu je S. Huntington a jeho slavná teze o střetu civilizací (Huntington 1993; 1996). Na opačném konci spektra se nacházejí proudy instrumentalistické, pro něž naopak náboženství nemá žádný autonomní politický význam a stává se faktorem pouze tehdy, když jej političtí aktéři (ať už v domácí, nebo v zahraniční politice) použijí jako nástroj sloužící k prosazení jejich skutečných cílů. Příkladem může být představa o zneužití náboženské rétoriky pro teroristické útoky na Blízkém východě nebo využívání odkazů na křesťanství v předvolební kampani v domácí politice mnoha států.

Konstruktivisté stojí mezi těmito dvěma póly (viz podrobnější vymezení v práci A. Hasenclevera a V. Rittbergera (2003), kteří operují s termínem „umírněný konstruktivismus“). Na straně jedné souhlasí s instrumentalisty v tom, že v mezinárodních vztazích jde často o moc a zájmy aktérů, a nikoliv primárně o teologické spory. Na straně druhé se ale domnívají, že náboženství výrazně ovlivňuje kognitivní struktury, ideologii, normy a hodnoty politických aktérů. To znamená, že náboženství do značné míry předurčuje, jak budou moc a zájmy aktérů definovány. Jinak řečeno, v jejich pojetí má náboženství (podobně jako kultura chápáná jako širší fenomén, který náboženství zahrnuje) strukturální charakter, vytváří kontext, v němž se boj o moc a snaha o prosazování vlastních zájmů odehrává. V tomto slova smyslu pak konstruktivismus nabízí výzkumu náboženství v mezinárodních vztazích mnohem větší flexibilitu, než je tomu v případě primordialismu či instrumentalismu.

Tabulka 1: Přístupy ke zkoumání vlivu náboženství na mezinárodní vztahy

	Primordialismus	Konstruktivismus	Instrumentalismus
Kauzální působení náboženství	nezavislá proměnná	prostředkující proměnná	minimální vliv
Motivace náboženských aktérů	věroučná čistota, misie apod.	zájmy, posílení vlastní identity, moc	zájmy a moc, zejména materiální

Upraveno podle Hasenclever a Rittberger (2003: 110)

S příchodem konstruktivismu do mezinárodních vztahů se tedy strukturní podmínky pro analýzu vztahu mezi náboženstvím a mezinárodními vztahy proměnily a náboženství se stalo potenciálně plodným výzkumným tématem. Překvapivě ale po této teoretické proměně nenásledovaly studie, které by ukázaly, jaký je praktický vztah náboženství a světové politiky. Dokonce ani sami konstruktivisté, kteří přitom velmi často operují s konceptem „kultury“, náboženství v 90. letech takřka nikdy netematizovali.

Příkladem může být práce A. Wendta „Sociální teorie mezinárodní politiky“, která se stala klíčovým textem pro hlavní proud konstruktivistického výzkumu (Wendt 1999). Wendt zde velmi přesvědčivě ukazuje, jaký vliv mají sdílené normy (tzv. kultura anarchie) na mezinárodní aktivity států. Jejich chování tedy již podle Wendta není determinováno materiálními faktory, jako tomu bylo např. u Waltzova neorealismu, ale kulturním prostředím, do něhož se daný stát socializuje. Mezinárodní aktéři se tak chovají přátelsky k těm, kteří s nimi sdílejí stejné představy o mezinárodní politice, nebo ti, jejichž identita je podobná (Wendt 1999, ale již také Wendt 1992).

Z takového pojetí mezinárodních vztahů bychom mohli dovodit, že v něm náboženství musí mít nezastupitelné místo. Např. bychom mohli předpokládat sdílenou identitu států latinského křesťanstva nebo států muslimských apod. A přesto u Wendta nehraje náboženství vůbec žádnou roli. V rejstříku jeho impozantní práce, kterou jsem zmínil výše (Wendt 1999), se „náboženství“ nevyskytuje ani jednou. Pravidlo, že konstruktivismus sice teoreticky umožňuje zkoumání náboženství, ale prakticky jej neprovádí, má přitom jenom velmi malé množství výjimek. Krátce se o náboženství zmiňuje – ale pouze v historické perspektivě – např. známá práce konstruktivistky M. Finnemore (2003), která zkoumá mezinárodní intervence. A náboženstvím se zabývá i konstruktivistka D. Philpott (2003), ale tím výčet konstruktivistických prací o náboženství končí.

Jednou z možných odpovědí na otázku, proč tedy nenastal s příchodem konstruktivismu do mezinárodních vztahů rozkvět výzkumu náboženství, je, že hlavní proud konstruktivismu se v mnoha ohledech přizpůsobil pozitivistickému

výzkumnému programu starších teorií. A skutečně, hlavní představitel konstruktivismu A. Wendt o sobě prohlašuje, že je pozitivistou (Wendt 1999: 39). Přejímání epistemologické pozice pozitivismu konstruktivisty tak paradoxně vedlo i k replikaci výzkumné agendy pozitivistů, v důsledku čehož se konstruktivisté hlavního proudu novými tématy, jako je náboženství, v 90. letech příliš nezabývali. Na druhou stranu je třeba zdůraznit, že v rámci konstruktivismu existovaly již od počátku alternativní pohledy (např. konstruktivismus Ruggieho (1982) nebo Kratochvilův (1991)), které vůči pozitivismu zaujaly mnohem kritičtější pozici. Proto také např. V. Kubálková může úspěšně používat podobnou verzi konstruktivismu při studiu náboženství (Kubálková 2003); jedná se o tzv. „rule-based constructivism“ N. Onufa (1989).

Hlavní témata výzkumu náboženství v mezinárodních vztazích

Impuls ke skutečné renesanci studia náboženství v mezinárodních vztazích tak nakonec nevyšel z posunu v teoretickém bádání, ale z mezinárodněpolitické praxe. Klíčovou událostí se v tomto smyslu staly teroristické útoky z 11. září 2001. Není náhodou, že hned dvě klíčové práce věnované vztahu mezinárodních vztahů a náboženství mají v názvu 11. září (Lincoln 2003; Philpott 2003). Ty mimo jiné předznamenaly ohromný nárůst zájmu o studium islámu a zejména jeho politické dimenze. Ačkoliv studium politického islámu zůstává až do současnosti dominantní oblastí výzkumu náboženství v mezinárodních vztazích, celé výzkumné pole je dnes mnohem bohatší a rozrůzněnější.

Náboženství jako historický fenomén

Oblíbenou subdisciplínou se stal výzkum náboženských úvah těch myslitelů, kteří sice již v minulosti patřili do kánonu oboru, ale jejichž práce o náboženství byly ignorovány. Příkladem mohou být práce antických autorů jako sv. Augustina, které se zabývají spravedlivou válkou (recepce v mezinárodních vztazích se zabývají např. Rengger (2002) nebo Elshtain (2003)); Machiavelliho úvahy o specifickém charakteru církevních knížectví a zvláštní legitimitě, kterou náboženství může panovníkovi poskytovat (Machiavelli 2007); nebo třeba diskuse o Hobbesovu Leviathanovi, který sice byl i v minulosti v mezinárodní politické teorii zkoumán, ale jehož části věnované náboženství byly zcela odmítány jako irelevantní (srov. Martinich 2002).

Od těchto úvah nebylo daleko ke zkoumání filosofických, případně přímo teologických kořenů současných teorií mezinárodních vztahů. V souvislosti s tím se ukázalo, že dříve dominantní přístup ke studiu světové politiky, realismus, nelze pochopit, aniž by bylo objasněno náboženské pozadí, z něhož realisté vycházejí. Díla mnohých z těchto autorů byla totiž vykládána velmi selektivně, tak aby ty části, které se zabývají náboženstvím, nenarušovaly

základní realistickou představu o irelevanci náboženství v mezinárodní politice. Například jeden z klíčových amerických klasických realistů R. Niebuhr je obecně znám spíše jako teolog než jako politolog a jeho důraz na inherentně hříšnou lidskou přirozenost, který se stal jedním ze základních principů politického realismu, má také bezesporu náboženské kořeny (srov. Kratochvíl 2009). Intenzivní vliv měly náboženské úvahy také na řadu představitelů anglické školy či některých kritických teorií (zejména pod vlivem teoretiků frankfurtské školy) apod.

Renesance a částečné rehabilitace se ale dočkali i nábožensky orientovaní autoři, kteří byli dříve považováni za irelevantní. Nejmarkantnější je tento posun v případě C. Schmitta, německého právního teoretika a politického filosofa, pro nějž jsou všechny moderní politické instituce (a v důsledku i celkové uspořádání mezinárodních vztahů) pouze moderními, sekularizovanými verzemi starších teologických konceptů (Schmitt 1993). Suverenitu státu a s ní spojené rozlišení mezi hierarchickým uspořádáním uvnitř státu a anarchickým prostředím mezinárodním tak podle Schmitta nelze pochopit, pokud neobjevíme vnitřní souvislost mezi politickou suverenitou coby právním a politickým pojmem a suverenitou coby náboženským konceptem pozdního středověku, z něhož se novější verze suverenity vyvinula. Podobným způsobem, i když poněkud volněji, postupují i autoři, kteří hledají inspiraci pro současný mezinárodní řád v předvestfálských modelech mezinárodních vztahů, v nichž hrálo náboženství klíčovou roli. Tyto úvahy jsou potom aplikovány např. na strukturu politického systému Evropské unie či obecně na mezinárodní systém (tzv. neomedievalismus, viz Kobrin 1998), nebo jsou zkoumány možnosti politické autority v době postupující deterritorializace světové politiky (znovuobjevena byla např. Ruggieho práce na toto téma z počátku 90. let (Ruggie 1993)).

Na schmittovské analogii mezi starými náboženskými institucemi a politickými formami a jejich novou, sekulární verzí staví také bouřlivě se rozvíjející výzkum v oblasti tzv. implicitních či občanských náboženství. Jedná se především o výzkum politických ideologií, které nahradily náboženství jako hlavní nástroj politické (a mezinárodněpolitické) legitimizace. Do široké skupiny implicitních náboženství lze zařadit např. nacionalismus (který můžeme považovat za vůbec nejvlivnější náhražku náboženské legitimizace), ale i politické ideologie jako nacismus či komunismus. Ty totiž také – podobně jako náboženství – odkazují k eschatologickému naplnění, provádějí „transcendentní“ rituály, vytvářejí kult mučedníků a s ním spojené legendy atd. Podobný (kvazi)náboženský status ale může získat např. i novodobá věda s neotřesitelným monopolem na „odhalování pravdy“, čehož si povšimnul již É. Durkheim (srov. Nešpor 2008).

Náboženství jako součást současných mezinárodních vztahů

Zatímco výše popsané studie se zaměřovaly primárně na přehodnocení vlastního výzkumného programu oboru a na komplexnější uchopení náboženských

či teologických kořenů současné světové politiky, větší dynamiku zaznamenal výzkum v oblasti nového či obnoveného vlivu náboženství. První skupina tedy chápala náboženství jako otázku minulosti a jeho vliv na současnost vnímala pouze ve smyslu ideového či institucionálního dědictví. Druhá skupina se naproti tomu zabývá současným významem náboženství jako stále živého, a politicky dokonce posilujícího fenoménu. Rozdělení na tyto dvě skupiny je zachyceno v tabulce 2.

Tabulka 2: Typologie studia náboženství v mezinárodních vztazích

Časové zaměření	Předmět studia	Příklady
Náboženská minulost a její současné analogie	Náboženská inspirace politických teoretiků Náboženské kořeny konceptů mezinárodních vztahů Náboženské kořeny mezinárodní politiky	Anglická škola, R. Niebuhr Spravedlivá válka, harmonie zájmů, lidská práva Suverenita, válka, implicitní náboženství
Současná role náboženství	Vzestup náboženství jako zahraničněpolitického faktoru Globalizace a náboženství (De)sekularizace a mezinárodní vztahy	Politický islám, křesťanská pravice v USA, náboženské konflikty Redefinice náboženských identit, globální migrace, transnacionální náboženské sítě Orientalistická kritika západního pojetí náboženství, mezinárodní projevy veřejné zbožnosti

Upraveno podle Kratochvíl (2009: 8).

Práce zaměřené na současnou roli náboženství ve světové politice lze opět rozdělit na několik základních skupin. Jednoznačně největšího ohlasu se – jak v akademické obci, tak i mezi veřejností – dostává studiu současných politických aspektů islámu. Nejde přitom pouze o zpětnou reakci vyvolanou islamistickými teroristickými útoky, kterou jsem zmínil výše, ale o celou řadu dalších, relativně autonomních otázek. V současnosti se snad nejvíce diskutuje o vztahu mezi islámem a demokracií, protože tato debata byla umocněna demokratizační vlnou v severní Africe a na Blízkém východě. Mnozí (např. Huntington 1993: 32) se přitom obávají, že svržení diktátorských režimů nemusí znamenat demokratizaci regionu, ale naopak posílení vlivu protidemokratických a současně protizápadně naladěných islamistických skupin.

Analýza islámu je v posledních letech doprovázena vzrůstající mírou sebe-reflexe, s níž západní teoretici mnohdy nezkoumají ani tak islám samotný, jako spíše vnímání islámu na Západě. Zde se studium mezinárodních vztahů protíná s orientalistickými analýzami (Said 1979), které se již dříve zabývaly

vztahem mezi identitou Západu a jinakostí Orientu. Tato jinakost ovšem není objektivní vlastností Orientu, ale spíše kulturní konstrukcí, kterou Západ jinakost Orientu teprve svým orientalistickým diskurzem utváří (a konečnou konstituuje Orient jako Orient, který ve skutečnosti není žádnou homogenní civilizací a zahrnuje území od arabské severní Afriky až po Indii, Čínu a Japonsko).

Podobným způsobem lze analyzovat – a to z historického hlediska i z hlediska současných mezinárodních vztahů – jinakost mezi moderním, liberálně-demokratickým uspořádáním a náboženstvím. Roli jinakosti historicky v evropském liberálním myšlení hrál především římský katolicismus. To lze doložit jednak na sebevymezení katolické církve, která dlouhou dobu, v podstatě až do druhého vatikánského koncilu, odmítala liberalismus a řadu s ním spojených individuálních lidských práv (Casanova 2008). Svou odlišnost od katolického pojetí ale zdůrazňovali i liberální myslitelé a projevovala se i v politické praxi odporem vůči římskokatolické církvi v těch zemích, kde se církev znevěrohodnila spoluprací s předchozími režimy; jako příklad lze uvést revoluční Francii, Španělsko, Mexiko, ale i situaci v Československu v souvislosti se vznikem „národní katolické církve“ po rozpadu Rakouska-Uherska.

Zdá se ovšem, že zatímco po reformách 60. let již dnes není katolická církev v akademickém ani veřejném diskurzu považována za klíčového protivníka demokracie a sekulárního uspořádání společnosti, přebírá tuto roli islám. Jinakost spojená s esencionalizací islámu coby bytostně konfliktního náboženství je vlastní celé řadě akademických prací, především již zmíněnému „Střetu civilizací“ S. Huntingtona (1993). Ten zdůrazňuje, že islám se dostává do střetu fakticky se všemi civilizačními okruhy, s nimiž sousedí, počínaje Západem, přes pravoslavnou oblast na severu, až po subsaharskou Afriku na jihu či hinduistickou civilizaci na indickém subkontinentu.

Neméně podstatná pro pochopení současné evropské politiky či politiky Spojených států, ale i dalších zemí jako např. Ruska, je také analýza protiislámského populismu, která ovlivňuje jak domácí, tak zahraniční politiku těchto zemí. Celá řada autorů již kupříkladu poukázala na souvislosti mezi náboženstvím a neochotou přijmout Turecko jako plnoprávného člena Evropské unie (Diez 2005); jiní zdůrazňují vyzdvihování islámské jinakosti v politice G. Bushe mladšího (Kepel 2004) nebo poukazují na zásadní vliv náboženských faktorů na vleklý konflikt mezi Izraelem a Palestinci (Fox, Sandler 2004).

Postupující globalizace a s ní spojená migrace má také zásadní vliv na transformaci řady náboženství. Nejde zde pouze o to, že se díky migraci i dříve regionálně jasně vymezená náboženství (jako např. hinduismus) stávají náboženstvími globálními, ale především o globalizací způsobenou proměnu charakteru těchto náboženství. To může být dáno jednak tím, že se tato náboženství v konfrontaci s dalšími náboženstvími nebo v dialogu se sekulárním

myšlením musí této situaci přizpůsobit, což je patrné např. na vysoké míře invence islámských učenců, kteří žijí na Západě (jako např. Tárik Ramadán). Mnohdy ale globální posuny mohou zcela posunout tradiční centrum určitého náboženství. Nejrychleji se rozvíjející část křesťanstva, letniční hnutí, dnes nemůžeme považovat za primárně severoamerický fenomén, protože se globální centrum tohoto hnutí přesouvá jednak do Latinské Ameriky, kde se prudce zvyšuje počet příznivců tohoto hnutí (zejména v Brazílii), ale také do subsaharské Afriky, Koreje i jinam (srov. Corten, Marshall-Fratani 2001).

Posledním důsledkem tohoto fenoménu je vznik transnacionálních náboženských sítí. Ty jsou často chápány jako synonymum pro síť teroristické (jako Al Kajda), ale ve skutečnosti jde o celou řadu velmi odlišných aktérů. Patří mezi ně řada náboženských nadací a charitativních organizací, misijních spolků, ale i hnutí, která mají jednoznačně politickou agendu a jejichž cílem je např. vytvoření islámského chalífátu či ochrana lidských práv náboženských menšin.

Závěr

Ačkoliv disciplína mezinárodních vztahů nebyla schopna z řady důvodů fenomén náboženství v minulosti zkoumat, situace se pomalu mění. V první řadě se transformuje disciplína samotná – jejím jádrem již není scholastická debata mezi neoliberaly a neorealisty, která byla jejím dominantním rysem ještě na konci 80. let. Místo toho se v ní objevují proudy (jako sociální konstruktivismus), které jsou náboženství schopny uchopit jako významný faktor, který ovlivňuje míru konfliktnosti mezinárodních vztahů, zahraniční politiku většiny států světa i řady nestátních aktérů.

Paralelně s tím se dostává větší pozornosti vzhledům příbuzných disciplín, zejména sociologie náboženství, které ukazují, že dosud dominantní představu o nevyhnutelné sekularizaci moderního světa je třeba revidovat. Otázkou tedy již na rozdíl od minulých dekád není, kdy budou ostatní části světa následovat příklad sekularizované Evropy. Místo toho je uznávána existence mnoha „modernit“, které za sebou mají odlišnou historickou evoluci a které mohou být charakterizovány také různou mírou religiozity a vlivu náboženství na mezinárodní politiku. Evropa tak již není chápána jako příklad hodný následování, ale spíše jako výjimka z obecného pravidla značného vlivu náboženství na politiku.

Jak jsem naznačil výše, ve studiu mezinárodních vztahů se zkoumání náboženství ubírá dvěma základními směry. První je tázání se po historickém vlivu náboženství na utváření současného systému mezinárodních vztahů, na vztah mezi náboženskými a sekulárními institucemi či na závislost současných teoretických konceptů na jejich starší metafyzické interpretaci. Druhou dimenzi představuje zkoumání současného vlivu náboženství na světovou politiku.

Přestože je nejvíce pozornosti věnováno politickému islámu, analýza vztahu náboženství a mezinárodních vztahů se tímto tématem zcela jistě nevyčerpává. Globalizace, migrace a s nimi spojený vznik transnacionálních náboženských komunit a sítí vede jednak k mezinárodněpolitické aktivizaci celé řady dalších náboženství, ale zároveň způsobuje i věroučnou a institucionální proměnu náboženství samotných. Tato transformace se netýká jenom islámu, ale i řady křesťanských denominací či uskupení, hinduismu, buddhismu a dalších.

V neposlední řadě je třeba poukázat na rostoucí vliv náboženských skupin na zahraniční politiku jednotlivých zemí, a to jak kvůli vzniku řady nábožensky orientovaných stran, tak i v důsledku lepší organizace nátlakových či lobistických náboženských skupin. Značný vliv mají náboženské politické strany např. v Indii a v Izraeli, nemluvě o vlivu islámu na politiku takřka všech blízkovýchodních zemí. Neformální, ale mnohdy o to větší vliv mají náboženské skupiny i na politiku Spojených států, Ruské federace či řady latinskoamerických zemí.

Výzkum náboženství jako fenoménu mezinárodních vztahů je dosud velmi mladým výzkumným polem a v rámci nejdůležitějších časopisů či konferencí oboru si dosud nedokázal získat takové postavení, které by významu náboženství obecně odpovídalo. Ovšem změny, které zasáhly světovou politiku v posledních dvaceti letech, jsou natolik zásadní a současně často propojené s rolí náboženství v mezinárodních vztazích, že absence náboženství ve studiu mezinárodních vztahů se jeví jako čím dál méně obhajitelná. Existuje proto oprávněná naděje, že studium náboženství se v dohledné době stane podobně vlivným podoborem mezinárodních vztahů, jako je v současnosti například studium mezinárodních institucí, regionální integrace či mezinárodní bezpečnosti.

Poznámky:

- 1 Tato citace je součástí upoutávky na zmíněnou knihu, viz <http://www.routledge.com/books/details/9780415772365/> [11. 11. 2011].
- 2 Je třeba poznamenat, že pozice D. Martina se výrazně proměňovala. Zatímco v 60. letech volal po úplném odstranění pojmu sekularizace ze sociologického studia, v 70. letech sekularizaci již tak striktně neodmítá, a dokonce přichází s představou, že sekularizace se ve specifických formách v křesťanském prostředí i nadále šíří (Martin 1978). To ovšem nic nemění na tom, že Martin byl jedním z prvních a nejostřejších kritiků sekularizační teze.

Literatura:

- Adler, E. (2006). Constructivism and International Relations. In Carlsnaes, W., Risse,, T., Simmons, B. (eds.): *Handbook of International Relations*. London: Sage, str. 95–118.
- Agnew, J. A. (1994). Timeless Space and State-centrism: The Geographical Assumptions of International Relations Theory. In Rosow, S. J., Inayatullah, N., Rupert, M. (eds.): *The Global Economy as Political Space*. Boulder: Lynne Rienner, str. 87–108.
- Aron, R. (1962). *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Lévy.
- Audi, R., Wolterstorff, N. (1996). *Religion in the Public Square*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Bagge, L., Waever, O. (2000). In Defence of Religion: Sacred Reference Objects for Securitization. *Millennium: Journal of International Studies*, 2: 3, str. 705–739.
- Balandier, G. (1999). *Anthropologie politique*. Paris: PUF.
- Baldwin, D. A. (1993). *Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate*. New York: Columbia University Press.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Brocker, M., Behr, H., Hildebrandt, M. (2003). *Religion – Staat – Politik: zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bull, H. (1966). International Theory: The Case for a Classical Approach. *World Politics*, 18: 3, str. 361–377.
- Burchill, S., Devetak, R., Linklater, A., Paterson, M., Reus-Smit, Ch., True, J. (2001). *Theories of International Relations*. London: Palgrave-Macmillan.
- Carr, E. H. (1939). *The Twenty Years' Crisis, 1919–1939: An Introduction to the Study of International Relations*. London: Macmillan.
- Casanova, J. (2008). Public Religions Revisited. In de Vries, H. (ed.): *Religion. Beyond the Concept*. New York: Fordham University Press, str. 101–119.
- Corten, A., Marshall-Fratani, R. /eds./ (2001). *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London: Hurst.
- Crawford, R. M. A. (2000). *Idealism and Realism in International Relations*. London: Routledge.
- Desroche, H. (1968). *Sociologies religieuses*. Paris: PUF.
- Diez, T. (2005). Constructing the Self and Changing Others: Reconsidering “Normative Power Europe”. *Millennium: Journal of International Affairs*, 33: 3, str. 613–636.
- Durkheim, É. (2008). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: PUF.
- Elshtain, J. B. (2003). *Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*. New York: Basic Books.
- Finnemore, M. (2003). *The Purpose of Intervention*. Ithaca: Cornell University Press.
- Fox, J. (2001). Religion as an Overlooked Element of International Relations. *International Studies Review*, 3: 3, str. 53–73.
- Fox, J., Sandler, S. (2004). *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Gauchet, M. (2004). *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: CDK.
- Gilpin, R. (1986). The Richness of the Realist Tradition. In Keohane, R. O. (ed.): *Neorealism and its Critics*. New York: Columbia University Press, str. 301–321.
- Guzzini, S. (1998). *Realism in International Relations and International Political Economy. The Continuing Story of a Death Foretold*. London: Routledge.
- Habermas, J. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14: 1, str. 1–25.

- Hasenclever, A., Rittberger, V. (2003). Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict. In Petito, F., Hatzopoulos, P. (eds.): *Religion in International Relations: The Return from Exile*. London: Palgrave-Macmillan, str. 107–146.
- Haynes, J. (2009). Transnational Religious Actors and International Order. *Perspectives*, 17: 2, str. 43–70.
- Hoffmann, S. (1977). An American Social Science: International Relations. *Daedalus*, 106: 3, str. 41–60.
- Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72: 3, str. 22–49.
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Chomsky, N. (1979). *Language and Responsibility*. New York: Pantheon Books.
- Juergensmeyer, M. (1994). *The New Cold War, Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California.
- Kaplan, M. A. (1966). The New Great Debate. Traditionalism versus Science in International Relations. *World Politics*, 19: 1, str. 1–20.
- Keohane, R. O. (1984). *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Keohane, R. O. /ed./ (1986). *Neorealism and its Critics*. New York: Columbia University Press.
- Kepel, G. /ed./ (1991). *Les politiques de Dieu*. Paris: Seuil.
- Kepel, G. (2004). *Fitna: Guerre au coeur de l'Islam*. Paris: Gallimard.
- Klotz, A. (1995). *Norms in International Relations: The Struggle Against Apartheid*. New York: Cornell.
- Kobrin, J. S. (1998). Back to the Future. Neomedievalism and the Postmodern Digital World Economy. *Journal of International Affairs*, 51: 2, str. 361–387.
- Krasner, S. D. (1995). Compromising Westphalia. *International Security*, 20: 3, str. 115–151.
- Kratochvíl, P. (2009). The Religious Turn in IR: A Brief Assessment. *Perspectives. Review of International Affairs*, 17: 2, str. 5–12.
- Kratochvíl, P. (2010). *Původ a smysl národního zájmu. Analýza legitimacy jednoho politického konceptu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Kratochvíl, P., Drulák, P. /eds./ (2009). *Encyklopedie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál.
- Kratochwil, F. (1991). *Rules, Norms and Decisions. On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kubálková, V. (2003). Towards an International Political Theology. In Petito, F., Hatzopoulos, P. (eds.): *Religion in International Relations: The Return from Exile*. London: Palgrave-Macmillan, str. 79–106.
- Lapid, Y., Kratochwil, F. (1995). *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. Boulder: Lynne Rienner.
- Lincoln, B. (2003). *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press.
- Linklater, A. (1998). *The Transformation of Political Community. Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. London: Blackwell.
- Machiavelli, N. (2007). *Vladař*. Praha: XYZ.
- March, J. G., Olsen, J. P. (2006). The Logic of Appropriateness. In Moran, M., Rein, M., Goodin, R. E. (eds.): *The Oxford Handbook of Public Policy*. Oxford: Oxford University Press, str. 689–708.
- Martin, D. (1965). Towards Eliminating the Concept of Secularization. *Penguin Survey of the Social Sciences*. Baltimore: Penguin, str. 169–82.
- Martin, D. (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martinich, A. P. (2002). *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Morgenthau, H. J. (1993). *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: McGraw-Hill.
- Mouritzen, J. (1998). *Theory and Reality of International Relations*. London: Ashgate.
- Münkler, H. (1987). *Im Namen des Staates: Die Begründung der Staatsraison in der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Nešpor, Z. R. (2008). Sekularizace, implicitní náboženství. In Václavík, D., Nešpor, R. Z. (eds.): *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Slon, str. 296–305.
- Nitschke, P. (1995). *Staatsräson kontra Utopie? Von Thomas Müntzer bis zu Friedrich II. von Preußen*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.
- Norris, P., Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Onuf, N. G. (1989). *World of Our Making. Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Petito, F., Hatzopoulos, P. /eds./ (2003). *Religion in International Relations: The Return from Exile*. London: Palgrave-Macmillan.
- Philpott, D. (2003). The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations. *World Politics*, 55: 1, str. 66–95.
- Rawls, J. (1997a). The Idea of Public Reason. In Bohman, J., Rehg, W. (eds.): *Deliberative Democracy*. Cambridge: MIT Press, str. 93–130.
- Rawls, J. (1997b). The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64: 3, str. 765–807.
- Rengger, N. (2002). On the Just War Tradition in the Twenty-First Century. *International Affairs*, 78: 2, str. 353–363.
- Risse, T., Ropp, S. C., Sikink, K. /eds./ (1999). *The Power of Human Rights. International Norms and Domestic Change*. Cambridge: University of Cambridge.
- Ruggie, J. G. (1982). International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order. *International Organization*, 36: 2, str. 379–415.
- Ruggie, J. G. (1993). Territoriality and Beyond: Problematising Modernity in International Relations. *International Organization*, 47: 1, str. 139–174.
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Schmitt, C. (1993). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Schweller, R. (1997). New Realist Research on Alliances: Refining, Not Refuting, Waltz's Balancing Proposition. *American Political Science Review*, 91: 4, str. 927–930.
- Skinner, B. F. (1994). *About Behaviorism*. New York: Vintage.
- Smith, S. (2000). The Discipline of International Relations: Still an American Social Science. *British Journal of Politics and International Relations*, 2: 3, str. 374–402.
- Stark, R., Bainbridge, W. S. (1996). *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Stark, R., Iannaccone, L. R. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the So-Called Secularization of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33: 3, str. 230–252.
- Teschke, B. (2002). Theorizing the Westphalian System of States: International Relations from Absolutism to Capitalism. *European Journal of International Relations*, 8: 1, str. 5–48.
- Tickner, A., Waever, O. (2009). *International Relations Scholarship Around the World*. London: Routledge.
- Václavík, D. (2008). Úvod: náboženství a politika. In Václavík, D., Nešpor, R. Z. (eds.): *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Slon, str. 291–295.
- Wæver, O. (2010). Still a Discipline after All These Debates? In Dunne, T., Kurki, M., Smith, S. (eds): *International Relations Theories. Discipline and Diversity*. Oxford: Oxford University Press, str. 297–318.

- Walt, S. (2011). Is IR still “an American Social Science”? *Foreign Policy*, 6. 6. 2011, URL: http://walt.foreignpolicy.com/posts/2011/06/06/is_ir_still_an_american_social_science [11. 11. 2011].
- Waltz, K. (1964). The Stability of a Bipolar World. *Daedalus*, 43: 3, str. 881–909.
- Waltz, K. (1979). *Theory of International Politics*. Reading: Addison-Wesley.
- Weber, M. (2006). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: Beck.
- Wendt, A. (1992). Anarchy is What States Make of It: Social Construction of Power Politics. *International Organization*, 46: 2, str. 391–426.
- Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westerlund, D. /ed./ (1996). *Questioning the Secular State: the Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. London: Hurst.
- Wilson, B. (1998). The Secularization These: Criticism and Rebuttals. In Laermans, R., Wilson, B., Billiet, J. (eds.): *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, str. 45–66.