

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Diplomová práce**

2009

Václav VLNA

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**  
Katolická teologická fakulta  
Katedra pastorálních oborů a právních věd

Václav Vlna

**NÁBOŽENSTVÍ JAKO SOUČÁST NÁRODNÍ IDENTITY**  
**Teologický příspěvek k tématu**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Doc. Ing. Mgr. Aleš Opatrný, Th.D.

PRAHA 2009

Děkuji dr. Bogdanu Pelcovi a doc. Ing. Mgr. Alešovi Opatrnému, Th.D., který se ujal vedení rozpracované práce, za poskytnuté podněty a připomínky k této práci.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Líšnici dne 4. května 2009

Václav Vlha

## Úvod

<b>1 Teoretická příprava</b> .....	9
1.1 Související společenskovední obory .....	9
1.2 Pojmová příprava .....	15
1.2.1 Identita a identifikace .....	15
1.2.2 Náboženství .....	21
1.2.3 Národ .....	22
1.2.3.1 Pojmi a jevy související s národem .....	22
1.2.3.1.1 Rod .....	22
1.2.3.1.2 Kmen .....	23
1.2.3.1.3 Klan .....	23
1.2.3.1.4 Etnikum (etnická skupina) .....	23
1.2.3.1.5 Rasa .....	25
1.2.3.1.6 Národnost .....	26
1.2.3.1.7 Civilizace .....	26
1.2.3.1.8 Stát .....	27
1.2.3.1.9 Vlast .....	29
1.2.3.1.10 Nacionalismus a vlastenectví .....	29
1.2.3.1.11 Kultura .....	30
1.2.3.2 Konkrétně k národu .....	30
1.2.3.2.1 Definice národa .....	31
1.2.3.2.2 Geneze národů .....	40
1.2.3.2.3 Typologie národů .....	47
<b>2 Národní identita v sociologických průzkumech</b> .....	49
<b>3 Přínos teologie k tématu</b> .....	52
3.1 Národ v Písmu svatém .....	54
3.2 Národ jako přirozené společenství .....	61
3.3 Písmo svaté a učení církve k identitě, význam náboženství pro identitu člověka .....	62
3.4 Člověk jako vztahová a společenská bytost a význam společenství pro identitu člověka	69
3.5 Víra jako milost a přirozené poznání Boha .....	72
3.6 Náboženská svoboda .....	73
3.7 Jan Pavel II. k tématu .....	78
3.8 Význam náboženství pro národ .....	81

**Shrnutí**

**Závěr**

Anglická anotace

Seznam literatury

## Úvod

Téma „náboženství jakou součástí národní identity“ vzešlo z iniciativy dr. B. Pelce. Téma bylo názvem definováno dost obecně s tím, že během zpracování se upřesní podtitulem. Zpracovatel téma přijal v určité nouzi poté, co se svými vlastními tématy u jiných oslovených pedagogů neuspěl. V době, kdy byla provedena teoretická příprava k této práci a bylo zapotřebí téma zacílit, dr. Pelc ukončil pracovní poměr s KTF a odešel mimo ČR. Zpracovatel tedy stál před otázkou, zda za této okolnosti v práci pokračovat, nebo zvolit téma jiné. Vzhledem k pokročilé rozpracovanosti tématu se rozhodl pro dokončení započaté práce i přes určitou bezradnost (danou především šířkou tématu a svojí nekompetentností<sup>1</sup>), k níž během počátečního zpracovávání dospěl.

### Vymezení práce

Téma „náboženství jako součástí národní identity“ lze zařadit do obecnější roviny - vztahu náboženství a národní identity - a ještě obecnější - náboženství ve vztahu k národům. Zobecnujícím směrem uvažování téma začleňujeme do širších souvislostí v nichž budeme uvažovat.

Vlastním předmětem této práce je ale skutečnost, kdy náboženství se stává součástí identifikace toho kterého národa (objektivní stránka, vymezení konkrétního národa) nebo identifikace s tím kterým národem (subjektivní stránka, ztotožnění se konkrétního člověka s konkrétním národem). Tyto skutečnosti můžeme zkoumat z různých pohledů, jež jsou vlastní společenskovědním disciplinám jako je filozofie, etnologie, etnografie, antropologie, religionistika, psychologie, a zvláště pak historie, sociologie a politologie.

---

<sup>1</sup> Autor neprošel žádným školením v sociologii, etnologii, etnografii, a politologii, nesystematicky byl školen v psychologii, systematicky ale na orientační úrovni byl školen v církevních dějinách, systematicky a podrobněji byl školen v teologii, nemá však znalost biblických jazyků. Co se filozofie týče prošel systematickým kurzem (kromě politologie) filozofického směru nazývaného klasický realismus. V dějinách filozofie školen nebyl, ostatní filozofické školy zná pouze útržkovitě a vesměs povrchně. Z mimokřesťanských náboženství se zabíral buddhismem (bakalářská práce), orientačně judaismem a islámem.

Teologii, domníváme se, není toto téma vlastní,<sup>2</sup> přesto k tématu má čím přispět, neboť křesťanské zjevené skutečnosti se týkají celého člověka, tedy i jeho společenské stránky.

Rozlišit můžeme dva přístupy teologie k danému tématu: zpracování tématu z pohledu teologie jako odpověď na otázky ostatních oborů, jimž je téma vlastnější, nebo informace ostatních oborů zpracovat z teologické perspektivy pro potřeby teologie. Oba dva přístupy nejsou v této práci striktně oddělit, ale upřednostněn je první přístup, jenž je méně náročný na znalosti ve všech ostatních zmíněných společenských oborech.

Pozornost tohoto teologického příspěvku je především zaměřena na hodnotu národa v Písmu svatém a v učení církve, poté na význam náboženství pro identitu člověka. Dále jsou zpracována témata: Člověk jako vztahová a společenská bytost, Víra jako milost a přirozené poznání Boha, Náboženská svoboda, Význam náboženství pro společnost. Samostatná podkapitola seznamuje s myšlenkami Jana Pavla II. k tématu.

Ještě než se práce věnuje zmíněným teologickým tématům, je učiněna základní ale široká všeobecná teoretická příprava k tématu, neboť tyto širší znalosti se na teologické fakultě nepředpokládají a musely být doplněny.

Rozsah práce je zúžen tím, že práce si neklade za cíl postihnout téma systematicky v celosvětovém měřítku, ale zůstává víceméně na území Evropy, popřípadě západní civilizace. Uvažované náboženství je křesťanství a to především katolické.

## **Postup práce**

Práce je rozčleněna na tři části.

**V první části** je provedena široká teoretická příprava k tématu. Vymezeny jsou jednotlivé společenskovední disciplíny, které k tématu mají čím přispět, dále je provedeno vymezení pojmů identita, identifikace, náboženství a národ.

Téma národa je zpracováno nejpodrobněji. Vymezeny jsou pojmy s národem související: rod, kmen, klan, stát, lid, civilizace, nacionalismus, vlast, vlastenectví, národní identita. Vymezení národa je provedeno přehledem jeho definic, k bližšímu pochopení národa se práce zabývá genezí národů a uvádí jednu z kategorizací národů.

---

<sup>2</sup> Teologie je svou podstatou nasloucháním Božímu slovu v zájmu spásy. Děje se tak neoddělitelně od církve, z níž teologie Boží slovo čerpá a které slouží. Vlastní poslání a jediným úkolem církve pak je zvěstovat evangelium ke spáse člověka. „Neexistují jiné záměry, kvůli nimž by církev měla nahrazovat nebo pronikat do toho, co je úlohou někoho jiného, a přitom by zanedbávala své vlastní úkoly.“ Kompendium sociální nauky církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 2008, 56.

V této části je možno rozpoznat dvě linie postupu: první linie sleduje téma po jednotlivých společensko vědních oborech. Tato linie je uvedena schematicky a není nosná, je uvedena především pro lepší pochopení druhé. Druhou linii lze nazvat analytickou, neboť téma zpracovává především analýzou pojmů. (Třetí zamýšlená linie se měla tématem zaobírá na konkrétním případě národa českého. K jejímu zpracování vzhledem k rozsahu práce nebylo přistoupeno.)

**Druhá část** představuje výsledky dvou sociologických průzkumů.

**Třetí část** je hlavní částí této práce, představuje přínos teologie k tématu práce. Čerpá a uvádí převážně teologickou antropologii a tzv. sociální nauku církve.

Nejdříve je pozornost zaměřena na přítomnost a hodnotu národa v Písmu svatém a v učení církve. Poté se práce zaobírá významem náboženství pro identitu člověka. Dále jsou zpracována témata: Člověk jako vztahová a společenská bytost a význam společenství pro identitu člověka, Víra jako milost a přirozené poznání Boha, Náboženská svoboda, Význam náboženství pro společnost. Samostatná podkapitola seznamuje s myšlenkami Jana Pavla II. k tématu.

Uvedená témata jsou zpracována především na základě Písma svatého, biblických slovníků, dokumentů Učitelského úřadu církve a další odborné literatury, převážně křesťanských autorů.



# 1 Teoretická příprava

V následující části je provedena systematická teoretická příprava. Pozornost je věnována hlavním komponentům našeho tématu, jimiž jsou: **identita**, **identifikace**, **náboženství** a **národ**. Ještě než se jimi budeme zabírat, orientačně vymezíme jednotlivé související společenskovední disciplíny a představíme jejich přínos pro dané téma.

## 1.1 Související společenskovední obory

Popisované obory jsou: filosofie, psychologie, etnografie, etnologie, antropologie, historie, sociologie, religionistika, politologie a teologie.

Většinu z uvedených disciplín je nesnadné vymezit již proto, že se jejich pojetí dosti liší podle jednotlivých škol zastoupených uvnitř oborů. Obory se též do značné míry prolínají. Následující popisy jsou pouze orientační.

### Filosofie

Filosofie je vědní obor, který systematicky a reflexně objasňuje bytí jako takové a v jeho celku.<sup>3</sup>

V rámci klasického realismu se filosofie definuje jako vědecké poznání veškeré skutečnosti pojaté po stránce jejich hlubších příčin, které se získává soustavným vytěžením potenciality rozumu.<sup>4</sup>

Stejně jako každý člověk i každý vědní obor má své více či méně reflektované, více či méně významné filosofické pozadí. Můžeme tak říci, že filosofie je vědní obor základní.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Srov. RÁNER Karl, VORGRIMLER Herbert: Teologický slovník, Praha: Zvon, 1996, 92.

<sup>4</sup> Srov. Fuchs Jiří: Úvod do filosofie. 1. Filosofická logika, Praha: Krista OP s.r.o., 1997, 17.

<sup>5</sup> „Filosofem“, můžeme říci, je každý člověk, určitě ten, který dospěl k nějakému užívání rozumu. Každý člověk si vytváří představu o světě, o sobě, která mu umožňuje se ve světě orientovat a pohybovat. Filosofie jako vědní obor se od této „lidové filosofie“ liší tím, že výpovědi svých reflexí ozřejmuje (zdůvodňuje, objasňuje). Zdůvodňování je kritérium vědeckosti aplikovatelné na všechny teoretické vědní disciplíny.

Problémem filosofie je nejednotnost až protichůdnost jednotlivých filosofických škol.<sup>6</sup> Tato nejednotnost se následně odráží v dalších vědách.

Filosofický pohled se uplatní především v definování pojmů (národa, identity, vztahu, a ostatních). Od filosofie očekáváme například odpověď na otázku, jakou povahu má existence národa (či obecněji sociální skutečnost), zda vůbec má objektivní existenci nebo jak někteří tvrdí, národ je pouze umělým produktem národních buditelů v lidských myslích atd.

## Psychologie

Psychologii nejobecněji lze definovat jako **vědu o chování**. Pod pojmem chování je třeba rozumět objektivně pozorovatelné chování, působení na okolí (např. komunikací), interakci organismu a prostředí a působení na vlastní tělo (vědomé nebo nevědomé fyziologické procesy).<sup>7</sup>

Jiná definice mluví o psychologii jako o vědě zkoumající psychické děje<sup>8</sup>, další jako o vědě zkoumající chování a duševní procesy.<sup>9</sup>

Psychologie zahrnuje celou řadu různých samostatně definovaných oborů, z nichž uvádíme ty relevantní k našemu tématu.<sup>10</sup>

**Psychologie kulturní** je interdisciplinární obor na pomezí psychologie, antropologie, lingvistiky aj., který zkoumá vzájemné ovlivňování psychického života a konkrétních kultur, srovnává specifický vliv různých kultur na chování a prožívání člověka. Výzkumy tohoto zaměření se v současnosti značně rozvíjejí v souvislosti s globalizací, nutností soužití různých

<sup>6</sup> Nejednotnost filosofie se nejčastěji uvádí jako argument proti její vědeckosti. Argument je to sice pochopitelný ale zcela jistě chybný. Nejednotnost filosofie napovídá pouze tomu, že ne všechno ve filosofii má stejnou hodnotu.

<sup>7</sup> Srov. SILLAMY Norbert: Psychologický slovník, přeložila MUDr. Irena Strossová, CSc., Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2001, 171. Termín psychologie pochází ze 16. století, ale stal se běžným až v 18. st., kdy ho použil C. Wolff ve svých dílech *Psychologia empirica* (1932) a *Psychologia rationalis* (1934). Jako věda se psychologie konstituovala teprve koncem 19. století, když se oddělila od filosofie. Její metody spočívají stejně jako v jiných vědách v prověřování hypotéz objektivními fakty, její hlavní prostředky jsou pozorování a experiment. Srov. tamtéž, 171.

<sup>8</sup> Srov. tamtéž, 171.

<sup>9</sup> Srov. HARTL Pavel: *Stručný psychologický slovník*, Portál: Praha, 2004, 214.

<sup>10</sup> Srov. HARTL Pavel, HARTLOVÁ Helena: *Psychologický slovník*, Praha: Portál, 2000, 473-486.

kultur, snaží se překonat jednostrannou vázanost celé psychologie na euroamerickou kulturu, na kulturu střední třídy apod.

**Psychologie lidová** je teorií W. Wundta o duševních procesech, kterými se liší jednotlivé rasové a jiné skupiny.

**Psychologie národů** – založil ji H. Steinthal a M. Layarus v 2. pol.

19. stol. Je to obor zabývající se vývojem jednotlivých prvků, jako je řeč, písmo, mytologie, umění aj., provázejících vznik a vývoj národů.

U W. Wundta jde o studium psychických procesů, vznikajících soužitím lidí, jehož výsledkem je vznik společných hodnot, kultury (kulturní antropologie).

**Psychologie sociální** je obor, který se zabývá vlivem sociálních faktorů na psychiku jedince v sociálních situacích. Doménou sociální psychologie jsou sociální interakce, postoje, role, chování, význam a dynamika sociálních skupin. Někteří autoři v souladu se svým filosofickým zaměřením považují veškerou psychologii za sociální, jiní sem zařazují i průzkum veřejného mínění, utváření a změny postojů, konflikty a jejich řešení, též psychologii politickou. Tento psychologický obor vznikl roku 1891, rychle se rozšířil počátkem 20. stol.

**Psychologie politická** je obor, který je součástí psychologie sociální. Studuje politické chování a prožívání jedinců i skupin s cílem popsat je, porozumět jim a předpovědět politické děje.

Od psychologie očekáváme především výpovědi o identitě z hlediska jejího subjektivního utváření a prožívání, a o významu národní identity v psychice člověka.

## Etnografie a etnologie

**Etnografie** (národopis) jako disciplína není jednoznačně vymezena. Její základní charakteristikou je primární sběr dat a materiálů, jež se vztahují ke způsobu života a kultuře určitého specifického společenství.<sup>11</sup>

V americkém pojetí je etnografie spolu s etnologií subdisciplína kulturní antropologie. Etnografie představuje empirickou fázi výzkumu. Plní úkoly, jak bylo řečeno, spojené se

---

<sup>11</sup> Srov. Velký sociologický slovník, Praha: Karolinum, 1996, 279.

sběrem, popisem a analýzou dat prostřednictvím terénního výzkumu. **Etnologie** poté provádí zobecnění tohoto materiálu v mezikulturní a historické perspektivě.<sup>12</sup>

Etnologie je někdy ztotožňována s kulturní antropologií.

Od etnografie a etnologie očekáváme pomoc při vymezení sociálních útvarů jako je rod, klan, kmen, národ a informace o jejich existenci, vzniku a vývoji.

## Antropologie

Antropologie je v nejobecnějším pojetí naukou o člověku, která se snaží odpovědět na otázku: „Co je člověk?“. Zabývá se jak jednotlivým člověkem, tak lidskými společnostmi, kulturami a lidstvem vůbec. Patří mezi vědy holistické, tedy snaží se vytvořit celkový obraz člověka. Od anatomie se liší důrazem na funkční souvislosti a vývoj, od sociologie důrazem na jednotlivého člověka a snahou porozumět jeho náhledům, od etnografie snahou o zobecnění a postižení společného.

Antropologie se tradičně dělí na dvě základní oblasti: Fyzická antropologie a antropologie kulturní a sociální. Jiné rozdělení vyčleňuje antropologii fyzickou či biologickou (antropologie, jež studuje lidské tělo, jeho vývoj a genetiku); kulturní a sociální antropologii (jež zkoumá lidské společnosti a kultury a jejich rozmanité projevy s důrazem na přímé pozorování a terénní výzkumy); lingvistickou antropologii či sociolingvistiku (studium vývoje jazyka a jeho společenských rolí); archeologie (zkoumá hmotné pozůstatky starých kultur).

Vedle uvedených oblastí se vyčleňuje filosofická a teologická antropologie.

Kulturní antropologie se někdy používá ve smyslu etnologie (viz výše).

## Historie

**Pojem historie** či **dějiny** má dvojitý význam: jednak se používá k označení dění, které proběhlo v minulosti, jednak k označení vědního oboru. Historie jako vědní obor zkoumá dějiny člověka a jeho civilizace a to především na základě písemných a hmotných pramenů.

---

<sup>12</sup> Srov. Velký sociologický slovník, op.cit., 282.

Historický výzkum systematizuje a zachovává poznatky vztahující se k dějinám a též je uvádí ve vzájemné souvislosti a vykládá je.

Historii jako vědní obor můžeme označit za „prodlouženou paměť lidstva“ a tou nám také poslouží.

## Sociologie

Sociologie je věda o společnosti, její struktuře a fungování, o jednotlivých skupinách, institucích, procesech a oblastech sociálního života. Termín poprvé použil roku 1839 A. Comte. Dělí se na sociologii obecnou (stanoví obecné zákonitosti sociologického vývoje a chování) a na jednotlivé disciplíny (sociologie města, venkova, armády, náboženství, ...)

Součástí sociologie je též teorie a realizace sociologických průzkumů, jejich vyhodnocení a interpretace.

Sociologie je, vedle historie a politologie, nejvlastnějším oborem pro téma této práce, zejména pak sociologie náboženství, jež „... zkoumá lidskou stránku vztahu člověka k transcendentnu, respektive sociální jednání, projevy, vztahy a skupiny, které na tomto základě vznikají.“<sup>13</sup>

## Politologie

Předmětem politologie, vědy o politice, je fungování státu, politických systémů, mocenských a vládních institucí, vztahy nadřazenosti a podřazenosti, politické chování lidí, moc a autorita, vztahy mezi státy, politická moc a její praktické uplatňování.

Zkoumání politiky má počátky v antickém Řecku, prohloubilo se v renesanci. Politika jako věda se institucionalizovala na konci 19. stol. v USA.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> NEŠPOR Zdeněk, VÁCLAVÍK David a kol.: Příručka sociologie náboženství, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008, 13.

<sup>14</sup> Srov. Velký sociologický slovník, op. cit., 460.

Politologie je finálním oborem našeho tématu, neboť poznatky všech ostatních společensko-vědních disciplín zaměřuje na praxi.

## Religionistika

Religionistika je popisná a srovnávací věda o náboženství. Její podmnožinou je geografie náboženství, kterou můžeme též řadit do etnografie a etnologie. Religionistická studia nepředpokládají víru. Pro religionistiku jsou všechna náboženství stejně zajímavá. Nahlíží na náboženství jako na lidský výtvar, aniž by popírala, že náboženství mohou být zároveň i výtvozem Boha.<sup>15</sup>

Od religionistiky očekáváme antropologickou definici náboženství, výpovědi o významu náboženství pro člověka a společnost a další.

## Teologie

O teologii můžeme mluvit podobně jako o filosofii s tím rozdílem, že vedle informací z „knihy stvoření“(světa) čerpá na základě víry též z „knihy zjevení“,<sup>16</sup> k níž patří Písmo svaté, tradice a magisterium. Tyto tři zdroje jsou též součástí světa a tedy předmětem reflexe filosofie. Jsou-li však přijímány s vírou a ve své nedělitelnosti<sup>17</sup>, dostávají zvláštní hodnotu (hodnotu Božího slova), v které jsou reflektovány v teologii.

Předpokladem teologie je tedy víra. Platí, podobně jako u filosofie, že teologie je natolik vědou, nakolik ozřejmuje své závěry.

<sup>15</sup> Srov. SKALICKÝ Karel: Po stopách neznámého Boha, Praha: Aula a Křesťanská akademie v Římě, 1994, 18-19.

<sup>16</sup> Srov. SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 1997, 19.

<sup>17</sup> „Vlastní teologie předpokládá pozorné naslouchání Božím slovu v zájmu spásy a chce mu nakonec sloužit. Je proto vázána na zjevené slovo Boží, jež je trvale přítomno v církvi, která zjevení, jehož se jí dostalo, uchovává prostřednictvím živého učitelského úřadu (tradice) a vykládá je se stálým zřetelem na Písmo svaté. Proto je teologie vědou, která předpokládá existenci víry (milosti víry) a církve (učitelský úřad, Písmo, tradice).“ RÁNER, VORGRIMLER: op. cit., 354.

## 1.2 Pojmová příprava

Následující podkapitoly vymezují základní pojmy této práce. Jsou to: **identita, identifikace, náboženství a národ.**

### 1.2.1 Identita a identifikace

Slovu identita nejbližší odpovídá český výraz **totožnost**.

Z filosofického hlediska substantivum identita (totožnost) znamená soubor znaků, které plně určují dané jsoucno jako jsoucno jedinečné, tedy nezaměnitelné. Adjektivum „identické“ se nejběžněji používá jako hodnocení vícero různých jsoucen, u kterých nepoznáváme žádné rozdílné znaky.

Z filosofického hlediska lze říci, že vše, co existuje, má svoji identitu. To, co ztrácí svoji identitu, ztrácí existenci.

Výraz identifikace užíváme též ve dvojitým smyslu. Jednak hovoříme o identifikaci jako o určení totožnosti určité osoby (nebo i věci), jednak jako o ztotožnění se s určitým kolektivem nebo s určitou osobou.<sup>18</sup> Druhý význam (sebeurčení či ztotožnění se) spadá především do zorného úhlu psychologie a úzce souvisí s tvorbou vlastní identity.

Stěžejní pro naši práci je pohled psychologie, která na identitu (člověka) nahlíží z hlediska jejího utváření, uvědomění si, prožívání a jejího významu pro jednotlivce.

Psychologie mluví o identitě jako o prožívání a uvědomování si sebe sama, své jedinečnosti i odlišnosti od ostatních. Z pohledu druhých lidí, jejich poznávání, jde o soubor znaků či rysů, podle nichž je jedinec znám v určité specifické skupině.<sup>19</sup>

Podstatným nástrojem k budování identity je sebevímání a reflexe.

Většina vymezení uvádí, že identita se zakládá ve sféře sociálních vztahů jako sebeuvědomění a schopnost samostatné orientace v sociálním prostředí. S důrazem na lidské

---

<sup>18</sup> Srov. PECHAR Jiří: Být sám sebou, Praha: Hynek, s.r.o., 1995, 12.

jednání je vymezována jako stav osvojení si určitých rolí nutných pro život ve společnosti. Vedle uvedené sociální dimenze lidské identity se setkáváme s identitou jako se ztotožněním se s dalšími objekty, s prostředím, místem, regionem apod.

„Podle M. Castellse je identita *tvoření významu* čehokoli, co je pro člověka důležité. Identita sociálního aktéra je *proces konstrukce významu na základě volby kulturní vlastnosti, nebo souboru kulturních vlastností, které dostávají přednost před jinými zdroji významu*. Z toho plyne, že všechny identity jsou konstruovány, jde o to jak, kdy (v jaké situaci), kým (kdo je subjekt), čeho se týká (co je objektem konstrukce významu), proč celý tento proces probíhá.“<sup>20</sup>

„Většina konstruovaných významů (identit) je v moderní síťové společenské organizaci tvořena kolem primární identity. Castells chápe tuto identitu jednotlivce a skupiny jako relativně nejstálější v čase i prostoru, tvoří výchozí rámec pro tvorbu ostatních identit (významů).“<sup>21</sup>

Tvorba významů se vztahuje k širokému spektru věcí, vlastností, objektů, situací, prostředí, ... Všechno toto se může stát předmětem ztotožnění a v následujícím textu se pro zjednodušení nazývá *věci*.

Tyto věci se stávají identitami (nebo jejich součástí) na základě procesu internalizace (osvojení). „Osvojení nemusí být vždy procesem vědomým v tom smyslu, že význam *věci* nemusí být vždy vysloven. Často se stává, že *věc* jakoby pro subjekt nabývala význam až dodatečně, v případě ohrožení nebo ztráty. Součástí identity člověka jsou tedy i *věci* každodenně samozřejmé, ale významově nedefinované...“

Vytváření identity internalizací věcí (jejich oceňování a přijímání za vlastní) se děje na základě každodenního života, zkušeností, znalostí, kolektivní paměti, vědeckého poznání, institucionální vybavenosti společnosti, biologie, přírodního prostředí, kultury, náboženství atd. Je ovlivněno konkrétními historickými zkušenostmi a podmínkami (časem a prostorem), sociálním postavením subjektu, jeho životní fází apod. Proces internalizace věcí se odehrává ve složitém sociálním a kulturním prostoru.

---

<sup>19</sup> Srov. HARTL, HARTLOVÁ: op. cit., 221.

<sup>20</sup> ZICH František: Regionální identita obyvatel českého západního pohraničí, in: HOUŽVIČKA Václav, NOVOTNÝ Lukáš: Otisk historie v regionálních identitách obyvatel pohraničí. Sebedefinice a vnímání Čechů a Němců v přímém sousedství, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2007, 49-64, 49.

<sup>21</sup> Tamtéž, 50.



„Důležité rovněž je, že identita se chápe jako proces, že tedy významy (identity) jsou chápány v dynamickém pohybu, mění se. Konstruované identity se pak vyznačují různou dobou trvání. Některé neztrácejí význam po celou dobu existence sociálního subjektu, jiné se naopak v čase mění.“<sup>22</sup>

H. Arendtová a P. Ricoeur, s jejichž pojetím identity nás seznamuje Jiří Pechar v knize *Být sám sebou*, přisuzují zvláštní význam pro vytváření lidské identity **slibu**.

Arendtová i Ricoeur shodně zdůrazňují, že identitu nelze chápat jako soubor individuálních vlastností a schopností. Identita člověka je v jejich pojetí zásadně odlišná od totožnosti ve smyslu, v jakém nějaké objektivní jsoucno zůstává neměnné. Oba dva odmítají nalézání identity lidské osobnosti v charakteru, „chápaném jen jako *celek trvalých sklonů, podle nichž rozpoznáváme osobnost*, ... stejně tak ji není možno hledat ani v úhrnu identifikací ... s hodnotami, normami, ideály, modely, hrdiny atd., v nichž se osobnost (nebo společenství) samo rozpoznává“<sup>23</sup> Pro oba autory není otázkou po identitě lidské osoby „co jsem“, ale otázka „kdo jsem“.

„Jestliže stejnost určité věci předpokládá její neměnnost v čase, identitu lidské osobnosti nelze chápat ani v analogii s onou totožností, kterou se na rozdíl od neživých věcí vyznačuje jakýkoli živý organismus – od rostlin až po živočichy, včetně člověka samotného, pokud ho vidíme právě jen jako živý organismus. V takovém případě důvod, proč živoucí tělo zůstává týmž, není jeho neměnnost, nýbrž právě jen kontinuita změn, kterými prochází.“<sup>24</sup> Ona setrvalost v čase, jež patří k pojmu identity, v případě lidské bytosti nemůže být chápána nezávisle na jejím jednání. Pro Ricoeura není dána jen kontinuitou jednotlivých činů, nýbrž tím, čím jsou tyto činy vázány. „To, co člověku dává vědomí, že zůstává v proudu času sebou samým, může podle něho spočívat jedině ve skutečnosti, že zůstáváme věrni danému slovu, a to navzdory měnícím se citům. Jedině odhodlání dodržovat závazky, které bereme na sebe ve vztahu k druhým svým slibem, charakterizuje identitu, která *neimplikuje žádné tvrzení, jež by se týkalo nějakého údajně neměnného jádra osobnosti*.“<sup>25</sup>

Obrácení pozornosti od totožnosti ve smyslu stejnosti nebo ve smyslu kontinuity změn k aktu slibování vede oba autory k akcentování role mezilidských vztahů při utváření lidské identity. „Způsob, jakým se přijímané závazky podílejí na utváření osobní identity, jen

<sup>22</sup> Srov. tamtéž, 50.

<sup>23</sup> PECHAR: op. cit., 34.

<sup>24</sup> Tamtéž, 34.

dotvrzuje skutečnost, že identita se formuje jedině v interakci s druhými: jsou to právě druzí, s nimiž sdílíme společný svět, kdo nás vážou na slib, který jsme dali, a tím nás stvrzují v naši identitu, *případně tuto identitu vůbec teprve konstituují.*<sup>26</sup>

Úvahy Arentové o významu slibu v konstituování identity vycházejí především z nepředvídatelnosti, která je charakteristická pro důsledky lidského jednání. Iniciativa jednotlivce vyžaduje odezvu v iniciativě druhých, kteří tak spoluurčují smysl jeho jednání. Ten nemůže být nikdy předem určen samotným úmyslem jednajícího. „Riziko, s nímž je jednání nutně spjato, je přitom dvojí: spočívá jednak v nejistotě, pokud jde o jeho vyústění, které je vždy závislé na tom, co udělají druzí, jednak v neodvolatelnosti toho, co bylo učiněno.“ Zatímco nepředvídatelnost jednání může být zmírňována lidskou schopností zavazovat se k dodržení slibu, „... neodvolatelnost učiněného vyžaduje, aby proces, který každý čin uvádí v chod a který by mohl pokračovat do nedohledna, mohl být přerušen díky jiné lidské schopnosti – schopnosti odpouštět. ... Bez vzájemného odpuštění by lidský život vůbec nemohl pokračovat, a jedině v té míře, v jaké jsou lidé ochotni své myšlení změnit, a začít znovu od počátku, jsou s to zvládat tak obrovskou a obrovsky nebezpečnou schopnost, jakou je svobodné jednání uvádějící v chod předem nepředvídatelné procesy.“<sup>27</sup>

Význam slibu v politické sféře je dalekosáhlý. Zde jen zmíníme, že právě slib je základem tzv. smluvní teorie státu, která už od doby Římanů byla v centru politického myšlení. Státní formy založené na smlouvě, oproti politickým útvarům založených na panství, umožňují svobodu jako pozitivní modus jednání.<sup>28</sup>

Ve společnosti jsou přijímány smlouvy, jejichž platnost se předpokládá nejen pro přítomné aktéry, ale i pro jejich potomky. Trvanlivost takových smluv je závislá na tom, „... jaká síla tradice je jim s to propůjčit životnost přesahující délku života jedné generace. K oné horizontální rovině, v níž se rozvíjí vztahy mezi současníky, přidávají vazby mezi tradicí rovinu vertikální.“<sup>29</sup>

Z autorů vycházejících z psychoanalytické školy hraje identita nejvýznamnější roli v práci Erika H. Eriksona. Ten vypracoval strukturu vývoje osobnosti, kterou pojal jako osm stádií. Každé stádium je popsáno v podobě psychologické krize, která obsahuje dva konfliktní

---

<sup>25</sup> Tamtéž, 34-35.

<sup>26</sup> Tamtéž, 33.

<sup>27</sup> Tamtéž, 36.

<sup>28</sup> Srov. tamtéž, 37.

<sup>29</sup> Tamtéž, 38.

póly. Stejně jako každá krize, i vývojová stádia obsahují jak možnost růstu, tak i prvky ohrožení. Ústředním tématem tohoto Eriksonova vývojového procesu je utváření osobní identity. Nejzjevnější význam pro ni má stádium 5, jež se nazývá „Identita proti zmatení“. Tomuto stádiu odpovídá věk přibližně mezi 13. a 19. rokem života. „Erikson se domnívá, že v žádném jiném stádiu životního cyklu... nejsou si tak blízké příslib objevení sebe samého a hrozba ztráty sebe samého. Toto stádium sjednocuje všechny předchozí představy mladého člověka o sobě samém. Vědomí identity, ego, dává dospívajícímu člověku důvěru, že jeho sebepojetí odpovídá tomu, jak ho vnímají druzí. Ctností tohoto stádia je věrnost, osobní oddanost zvolenému povolání či životní filozofie“<sup>30</sup>

Identita, která se v Eriksonově pojetí „utváří sledem jáských syntéz v dětství, představuje konfiguraci, která postupně do sebe včleňuje konstituční danosti, idiosynkratické libidinózní potřeby, favorizované schopnosti, významné identifikace, účinné obrany, úspěšné sublimace a konzistentní role.“<sup>31</sup> Z tohoto výčtu je patrné, že takto pojímaná totožnost a kontinuita individuálního vědomí má blízko k tomu, co jsme zvyklí označovat jako charakter člověka. Sám Erikson ale pojem *charakter* vidí jako těžko uchopitelný či vymežitelný.<sup>32</sup> Přesto ale v Eriksonově pojetí identity charakter hraje významnou roli a tím se jeho pojetí liší od Arentové a Ricoeura. Oni popírají, že by identita mohla být spatřována v charakteru, který pojímají jako „celek trvalých sklonů, podle nichž rozpoznáváme osobnost“.<sup>33</sup>

V Eriksonově pojetí identity, na rozdíl od Arentové i Ricoeura, hraje rozhodující roli identifikace s určitou společenskou skupinou a to přimknutím k určité ideologii.

V identitě, opět v protikladu k oběma zmíněným autorům, Erikson vidí i něco pevného: „Samozřejmě je tu určité jádro u každého člověka, které přesahuje psychosociální identitu...“<sup>34</sup> (To pevné, co nevyplývá z identifikací s normami a hodnotami určité společenské skupiny, může být jen vrozená výbava jedince a danosti vývoje v nejranějším dětství.<sup>35</sup>) Zvláště pozoruhodné je vyjádření, které Erikson v zápětí dodává: „že totiž identita v tom smyslu, jak o ní on hovoří, je nicméně něčím, čím každý člověk na zemi je povinován každému druhému.“<sup>36</sup>

<sup>30</sup> DRAPELA J. Viktor: Přehled teorií osobnosti, Praha: Portál, 2003, 70.

<sup>31</sup> PECHAR: op. cit., 54.

<sup>32</sup> Srov. tamtéž, 55.

<sup>33</sup> Tamtéž, 55.

<sup>34</sup> Tamtéž, 55.

<sup>35</sup> Srov. tamtéž, 55.

<sup>36</sup> Tamtéž, 55.

Viktor J. Drapela v knize *Přehled teorií osobnosti* pojednává o Eriksonově teorii osobnosti v kapitole s názvem Psychosociální teorie. Vedle Eriksonovi teorie představuje v této kapitole též Frommovu psychologii.

Fromm uvádí pět hlavních potřeb každé lidské bytosti: potřebu (1) vztaženosti, (2) transcendence, (3) zakořeněnosti, (4) identity, (5) orientačního rámce. Zralá osoba se vyznačuje schopností integrovat tyto potřeby, zvláště potřeby vztaženosti a identity. „Takový člověk je schopen důvěrného vztahu k druhé osobě, aniž by ztrácel svou identitu. Síla, která podporuje vztaženost a přitom uchovává identitu, je zralá láska; ta vyplývá z produktivní charakterové orientace: *V protikladu k symbiotickému sjednocení je zralá láska sjednocením za současného uchování vlastní integrity, vlastní individuality. Láska je aktivní silou v člověku; silou, která prolomuje zdi oddělující člověka od druhých lidí, která ho s druhými spojuje. Láska člověka vede k překonání citu osamocení a oddělení, avšak dovoluje mu být sám sebou, uchovat si svou integritu.*“<sup>37</sup>

Fromm vymezuje na základě uzdravující moci lásky terapii jako „*pokus pomoci pacientovi, aby získal či obnovil svou schopnost milovat. Není-li dosaženo tohoto cíle, nelze docílit ničeho jiného než povrchních změn.*“<sup>38</sup>

U S. Freuda, zakladatele psychoanalýzy, se s pojmem identity nesetkáváme, ale hovoří o tzv. scelení životního příběhu.. Významná je u něho identifikace, která je v jeho pojetí definována jako: „přizpůsobení vlastního Já nějakému Já cizímu, což má za následek, že vlastní Já se v jistém směru chová jako ono cizí Já.“<sup>39</sup>

V literatuře se rozlišuje identita aktuální, jež představuje to, co jedinec skutečně je, identita potenciální, která spočívá v nerealizovaných vlastnostech. Identita dosažená je podle Ericsona úspěšné zvládnutí krize identity, úspěšné sebeurčení, zbavení se těch otázek, které nepodporují identitu jedince. Identita přejatá je podle Eriksona identita, kterou jedinec přijal, aniž prošel krizí identity, přejímá náboženské, politické a jiné názory svého rodinného prostředí.

Identita kulturní značí ztotožnění jedince se sociálními a mravními normami určité etnické či sociální skupiny.

---

<sup>37</sup> DRAPELA: op. cit., 66-67.

<sup>38</sup> Tamtéž, 67.

<sup>39</sup> PECHAR: op. cit.,

V určité zkratce může říci, že člověk v raném dětském věku nejprve identifikací s druhými lidmi identitu přejímá. Tak, jak se svět člověka postupně rozšiřuje, člověk se dostává do rozporných situací. Podle Eriksonovi teorie osobnosti úspěšné zvládnutí těchto vnitřních krizí vede k utváření vlastní identity. Nezvládnutí vnitřních konfliktů vede ke krizi identity, jež je charakterizována pocitem vnitřní nejednoty.

Uvědomování si vlastní identity i identifikace se sociálními skupinami je součástí přirozené výbavy člověka. Uschopňuje člověka k uvědomělému sociálnímu životu. A obráceně, v předivě sociálních vztahů se individuální identita konstruuje. Identita a identifikace je tedy schopností a zároveň přirozenou potřebou člověka úzce související se sociálním životem.<sup>40</sup>

Interakce (komunikace) s prostředím není možná bez nějaké předchozí identity (primární identity, jak je zmíněno výše), subjektu a bez více, či méně čitelné identity objektu.

## 1.2.2 Náboženství

O tom, co vše zahrnout pod pojem náboženství, není všeobecná shoda, tedy není všeobecně přijatá definice náboženství. Ta se liší podle potřeb badatelů.

Jednu z nejširších definic uvádí např. Štampach z pozice religionistiky: **Náboženství je vztah člověka k numinózní transcendenci.**

Vzhledem k religionostickému pojetí je vztah uvažován jako jednosměrný, náboženství tedy vymezuje jako lidskou aktivitu. Transcendentní skutečnost přesahuje lidské možnosti a síly a vymyká se oblasti dostupné lidské zkušenosti. Numinózní (posvátné, sakrální) se vymezuje, vůči světskému, jako to, co v sobě koncentruje hodnoty a svědčí o přítomnosti čehosi, co je „z druhého břehu“, čehosi zcela jiného. Numinózní je tajemství vzbuzující bázeň a úžas.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> O identitě lze hovořit podobně jako o jazyku. Jazyk uschopňuje člověka k sociálnímu životu a naopak, sociální život jazyk vytvořil a je nezbytný k jeho individuálnímu osvojení.

<sup>41</sup> Srov. ŠTAMPACH Odilo Ivan: Náboženství v dialogu, Praha: Portál, 1998, 30-32.

Tato práce, jak je zmíněno v úvodu, si neklade za cíl postihnout téma systematicky v celosvětovém měřítku, ale zůstává víceméně na území Evropy, popřípadě euroamerické civilizace. Uvažované náboženství je křesťanství a to především katolické.

### 1.2.3 Národ

Téma národa je zpracováno ve dvou částech. První část vymezuje pojmy s národem související, druhá část se zabývá vymezením národa, historií a genezí národa a typologií národů.

#### 1.2.3.1 Pojmi a jevy související s národem

Národ stojí v řadě sociálních útvarů, které tvoří rodina, rod, klan a národ. Souvisejícími termíny je rasa, etnikum či etnická skupina, vlast, stát, národnost, nacionalismus či vlastenectví, kultura a civilizace. Ještě, než se budeme zabývat samotným národem, uvedené související pojmi či jevy stručně vymezíme.

##### 1.2.3.1.1 Rod

Vymezení termínu rod je dosti nejednoznačné v závislosti na konkrétních příbuzenských systémech.

Termín *rod* uvedl do etnografické angloamerické literatury L. H. Morgan (1877) místo termínu „klan“. Rozuměl jím společenstvo vzájemně spojené pokrevním příbuzenstvím, odkazující se k jednomu pokrevnímu předkovi a mající jméno.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Srov. GEIST Bohumil: Sociologický slovník, VIKTORIA PUBLISHING, 1992, 343.

### 1.2.3.1.2 Kmen

Kmen je forma sociální organizace „spočívající v seskupení rodinných skupin s příbuznou řečí a kulturou a ekonomicky obvykle založená na pěstitelství nebo pastevectví. Kmen má společné jméno, jeho příslušníky spojuje pocit sounáležitosti a často pobývají na tomtéž teritoriu. Kmeny někdy vytvářejí vyšší celky, ovšem společná politická organizace není u kmenů vždy pravidlem. Kmen postrádá socioekonomickou stratifikaci (nejsou zde třídy) a centralizovaná pravidla řízení. Antropologové vedou spory o tom, zda je kmenová organizace nutnou fází vývoje, popř. zda jde vůbec o smysluplný pojem a zda ho nenahradit označením etnikum nebo obecně populací.“<sup>43</sup>

### 1.2.3.1.3 Klan

Klan je „příbuzenská skupina odvozující svůj původ od jednoho společného a většinou totemického předka. Tím se klan liší od rodu, jehož příslušníci se hlásí k původu od pokrevního předka. Příslušníci klanu nemohou uvést skutečné genealogické vazby vedoucí k jejich předkovi, zatímco příslušníci rodu takové – skutečné nebo domnělé – uvádějí. Někdy je klan charakterizován především exogamií, tedy tím, že si muži hledají partnerky mimo svůj klan. Klany jsou mnohem větší než rody a žijí na větším území. Předek symbolizuje sociální jednotu a identitu klanu, čímž je odlišuje od příslušníků jiných skupin. Klanová příslušnost hraje roli při mnoha činnostech a rituálech a je i politicky významná.“<sup>44</sup>

### 1.2.3.1.4 Etnikum (etnická skupina)

Pojem etnikum se někdy nepřesně používá k označení národa, národnosti, etnokonfesionální skupiny, kmene. V anglickém a francouzském prostředí se pojem etnikum používá ve smyslu národnostní menšiny. Jako synonymum etnika je někdy chápán pojem etnické společenství.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> JANDOUREK: op. cit., 122.

<sup>44</sup> Tamtéž, 123.

<sup>45</sup> Srov. Velký sociologický slovník, op. cit., 277-278.

„F. Barth vymezuje etnikum zhruba jako populaci s těmito rysy: 1. převážně je biologicky sebereprodukcující; 2. sdílí společné základní kulturní hodnoty, realizované ve zjevné jednotě v kulturních formách; 3. tvoří jedno komunikační a interakční pole; 4. příslušnost k této populaci (členství v etniku) se samoidentifikuje a je identifikována jinými, a vytváří tak kategorii odlišitelnou od jiných kategorií téhož řádu.“<sup>46</sup>

Za nejvýznamnější znak etnika je považován jazyk a území.

Počátky etnogeneze je velmi těžké zachytit. Existence etnický definovalných společenství se předpokládají od přelomu mezolitu a neolitu. Procesy etnogeneze probíhají stále a jsou propojeny se sociálními a politickými procesy. Toto propojení vedlo například k formování novodobého národa.<sup>47</sup>

Většina etnik se reálně nevyskytuje „v podobě jednoho kompaktního uzavřeného celku, ale jako více skupin žijících uvnitř i vně etnického území. Tyto reálné formy existence etnika lze nazvat etnickými společenstvími. Jsou to skupiny osob, které mají stejnou etnicitu, ale jsou součástí různých etnosociálních útvarů a vnitřně jsou v nestejně míře a nestejným způsobem proorganizovány.“<sup>48</sup>

Podle J. Maritaina můžeme etnické společenství obecně definovat jako „společenství typických způsobů cítění, které má kořeny ve fyzické půdě společného původu a v morální půdě dějin.“<sup>49</sup>

Obecně platí, že za určitých dějinných okolností se etnikum, nebo jeho část, může stát národem nebo národností.

### Etnicita

Etnicita vymezuje etnikum. Je to „vzájemně provázaný systém kulturních (materiálních a duchovních), rasových, jazykových a teritoriálních, historických osudů a představ o společném původu, působících v interakci a formující etnické vědomí člověka, jeho etnickou identitu a orientaci. Pro uznání uvedených faktorů jako etnický příznačných je nutná jejich hromadnost (s níž je spojen pocit sounáležitosti), trvalost (přecházení z generace na generaci), omezená variabilita (relativní stability), obecná srozumitelnost a přijatelnost a vzájemná komplementárnost. Všechny etnické příznaky nemusí nutně sdílet všichni

<sup>46</sup> Tamtéž, 277.

<sup>47</sup> Tamtéž, 277.

<sup>48</sup> Tamtéž, 278.



příslušníci etnika,.... Etnicita je jednou ze základních charakteristik člověka jako společenské a kulturní bytosti.<sup>49</sup>

Etnicita se často používá ve významu etnické příslušnosti. „Některé prvky systému etnicity existují vůči svým nositelům jakoby objektivně (např. teritorium, jazyk), jiné subjektivně (postoje, zvyklosti, hodnotový systém). Jako celek je etnicita součástí kultury; je to kulturou komunikovaná kulturní diference i totožnost. Prvkem etnicity se může stát pouze to, co odlišuje člověka od ne-lidské reality, ale současně cokoli z toho. ... Nositelem etnicity v její autentické podobě je jednotlivec, ale jeho etnicita dostává smysl teprve členstvím ve skupině s etnicitou stejnou nebo jinou.“<sup>51</sup>

#### 1.2.3.1.5 Rasa

Rasa je podle Jandourkova sociologického slovníku konstrukt rozčleňující kontinuum lidské populace na základě fyzických vlastností. Pokud současní badatelé pojem rasa vůbec neodmítají, uvádějí tři až třicet základních ras, přičemž vazba mezi fyzickými znaky a psychickými vlastnostmi je značně zastřena kulturními vlivy.<sup>52</sup>

#### 1.2.3.1.6 Národnost

V angličtině, která je podkladem mezinárodní nomenklatury, se slovem národ označuje každý suverénní stát. Národnost v anglickém a francouzském pojetí většinou znamená státní příslušnost.

V bývalém Československu, stejně jako v SSSR, se začalo používat slovo národnost pro označení národnostních menšin (Češi a Slováci byli národem, Maďaři v Československu byli národností). Statisticky zjišťovaná deklarace národnosti ale označuje jak příslušnost k jednomu z národů tvořících stát, tak přihlášení k národnostní menšině. Pro národnostní

---

<sup>49</sup> MARITAIN Jacques: Člověk a stát, Praha: Triáda, 2007, 9.

<sup>50</sup> Velký sociologický slovník, op. cit., 276-277.

<sup>51</sup> Tamtéž, 276-277.

<sup>52</sup> JANDOUREK Jan: Sociologický slovník, Praha: Portál, 2001, 201.

problémy v Českém slova smyslu se v angličtině i francouzštině zpravidla používá výrazu „etnické“, někdy též jazykové problémy.<sup>53</sup>

#### 1.2.3.1.7 Civilizace

Antropologové vymezují civilizaci jako „dosud nejvyšší stádium společenského vývoje zpravidla charakterizované dělbou práce, existencí organizované územní komunity (města, státu) a znalostí písma nebo podobných dorozumívacích znaků. Předcházející stádia vývoje antropologové označují jako divoštství a barbarství.“<sup>54</sup>

Historikové, sociální antropologové a makrosociologové pod pojmem civilizace myslí „jednotlivé globální společnosti, charakterizované společnou kulturou a způsobem života (životním stylem)...“<sup>55</sup> Jádrem tohoto pojetí civilizace je „určitý světový názor, většinou náboženský, někdy také, zejména v moderní době, politicko-filosofický. Z něho pak vyplývá příslušný mravní kodex, struktura institucí a orientace kulturní tvorby. Společný životní styl a společné symboly manifestují identitu takové civilizace. Identifikační adjektivum civilizace se někdy vztahuje k zeměpisné oblasti, respektive k etnickému společenství, jako např. u civilizace evropské, indické, čínské, apod., jindy k světovému názoru (náboženství, filosofie), jako například ve výrazech civilizace křesťanská, islámská, konfuciánská apod.

Ve výčtu jednotlivých civilizací, jak současných, tak zaniklých, panuje mezi učenici z větší části shoda. Huntington uvádí následující: Čínská (konfuciánská), Japonská, Hinduistická, Islámská, Západní (křesťanská), Latinskoamerická, Africká. Neshody panují ohledně vymezení Latinskoamerické, Africké a Japonské civilizace. Latinská Amerika bývá přiřčena k Západní civilizaci, jejímž je potomkem. Spojuje je křesťanství, ale též částečně rozděluje, neboť Jižní Amerika je, oproti západu, kde došlo ke sloučení protestantské a katolické kultury, převážně katolická. Část Afriky bývá přiřčena k Islámské civilizaci, část k západní, Etiopie bývá vyčleňována samostatně. Japonsko je někdy spolu s Čínou označováno jako civilizace Dálného východu.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Srov. Velký sociologický slovník, op. cit., 669.

<sup>54</sup> Tamtéž, 149.

<sup>55</sup> Tamtéž, 149.

<sup>56</sup> Srov. HUNTINGTON: op. cit., 37-41.

Civilizace je nejobecnější rovina lidmi sdílené kulturní identity. Je nejširší kulturní entitou,<sup>57</sup> nikoli však, podobně jako národ, entitou politickou.<sup>58</sup>

V německé intelektuální tradici zdomácnělo rozlišení mezi kulturou ve smyslu duchovních a uměleckých hodnot a civilizace ve smyslu materiálně technické úrovně.<sup>59</sup>

#### 1.2.3.1.8 Stát

Stát je „politické společenství a organizace společnosti na určitém území s monopolem na tvorbu zákonů, s použitím donucovací moci, vybíráním daní a suverénním vystupováním vůči jiným státním útvarům.“<sup>60</sup>

Určitou definicí státu jsou kritéria státu stanovená v Konvenci o právech a povinnostech států z Montevidea (1933), která byla uznána v mezinárodním právu. Podle konvence má stát mít následující znaky: stálé obyvatelstvo, vymezené státní území, státní moc (vládu a státní aparát), schopnost vstupovat do vztahů s jinými státy. Praktickou podmínkou pro existenci státu je jeho uznání ostatními státy.<sup>61</sup>

Pro bližší pochopení uvádíme jednu z klasifikací států:<sup>62</sup>

podle suverenity: - svrchované státy

- nesvrchované (závislé) státy

podle způsobu vlády (zdroje moci): - demokratické státy

- diktatury

podle hlavy státu (státní formy): - monarchie

- republika

podle uspořádání státu: - unitární stát

- federace

- konfederace

podle idejí: - národní

- občanský

<sup>57</sup> Srov. HUNTINGTON P. Samuel: *Střet civilizací*, Praha: Rybka Publishers, 1997, 34-35.

<sup>58</sup> Srov. HUNTINGTON: op. cit., 36.

<sup>59</sup> Srov. *Velký sociologický slovník*: op. cit., 149, též. srov. HUNTINGTON: op. cit., 31-41.

<sup>60</sup> JANDOUREK: op. cit., 238.

<sup>61</sup> Srov. <http://cs.wikipedia.org/wiki/Stát>

<sup>62</sup> Srov. tamtéž.

Dějiny ukazují nejrůznější způsoby vzniku států působením vnitřních i vnějších sil. O vzniku či původu státu, potažmo o jeho povaze, vypovídají následující teorie:

*„nábožensko-teologická* - stát existuje jako produkt boží vůle a dle jeho přikázání je každý povinen ho uznávat a podřizovat se mu. Toto učení patří k nejstarším

*teorie moci* - představuje si stát jako vládu silného nad slabým a současně prohlašuje tento stav za přirozený

*právní teorie* - vidí stát jako právní výtvar

*teorie patriarchální* - vysvětluje vznik státu a rodiny jako přirozeně vzniklých forem společnosti

*patrimoniální teorie* - ukazuje vládní moc jako moc založenou na pozemkovém vlastnictví

*smluvní teorie* - dle níž je smlouva právním důvodem pro vznik státu

*teorie právního státu* - založená na odmítnutí dualismu státu a práva, resp. jejich ztotožnění

*teorie etická* - usiluje o důkazy, že stát je mravně nutný

*teorie psychologická* - lze sem zařadit všechny, kdo prohlašují stát za produkt ducha národa, výtvar přírody, dějinný akt, psychické vlastnosti či biopsychické instinkty a na tomto základě ho zdůvodňují.“<sup>63</sup>

Ve většině kultur stát v dnešním smyslu neexistoval, ale všude nalezneme to, čemu v širším slova smyslu říkáme vláda, tedy přijímání takových rozhodnutí, která ovlivňují život lidí. Definice státu touto mocí je ale z dnešního pohledu nedostatečná, neboť nejde o jakýkoli řád, ale o řád spravedlivý, což nastoluje otázku legitimacy a legality.<sup>64</sup>

Kritický postoj ke státu má liberalismus, který chce jeho funkce redukovat na minimum. Extrémem je anarchismus, který odmítá každou společenskou, ekonomickou a mocenskou hierarchii, potažmo nadvládu jedněch nad druhými.

Podle marxismu je stát pouze dočasný útvar, paradoxně vytvořily nakonec komunistické režimy silně centralizované státy.

Extrémem z druhé strany byla teze italského fašismu hlásána B. Mussolinim, že mimo stát nemohou existovat žádné lidské a duchovní hodnoty. Stát je podle fašismu organickým celkem, který musí jedince zcela pohltnout.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Tamtéž.

<sup>64</sup> Srov. JANDOUREK: op. cit., 238.

<sup>65</sup> Srov. tamtéž, 238.

### 1.2.3.1.9 Vlast

Pojem vlast je blízký pojmu národ, upřednostňuje ale územní prvek.

### 1.2.3.10 Nacionalismus a vlastenectví

Pojem nacionalismus zahrnuje několik různorodých projevů. V dnešní době je všeobecně vnímán spíše v negativním významu. Tak je zpravidla používán i v odborné sociologické a politické literatuře.<sup>66</sup>

Gellner považuje nacionalismus za politický princip, který tvrdí, že politická a národní jednota musí být shodné, tedy vyžaduje ztotožnění státu s národem. Z kulturní podobnosti (národní příslušnosti) činí fundamentální sociální pouto.<sup>67</sup> „Ať už mezi lidmi existují jakékoli principy autority, jejich legitimita závisí na tom, že členové dané skupiny patří ke stejné kultuře (neboli jazykem nacionalistů řečeno, ke stejnému „národu“). Ve své extrémní podobě se kulturní podobnost stává nezbytnou i postačující podmínkou legitimního členství: pouze členové dané kultury smejí vstoupit do příslušné politické jednotky a musí tak učinit všichni. Úsilí extrémních nacionalistů je zmařeno, jestliže jejich národní stát nedokáže sdružit všechny členy národa a jestliže tento stát uvnitř svých hranic připouští přítomnost výraznějšího počtu nečlenů, zejména pak takových, kteří v dané společnosti zastávají významné postavení.“<sup>68</sup>

Zastánci konstruktivistických teorií národa, k nimž Gellner patří, nevidí nacionalismus jako „plod“ národa, ale obráceně, národ je vytvářen nacionalismem, který vyvolává politická hnutí a elity.

Na rozdíl od většiny teoretiků nacionalismu, kteří nacionalismu přisuzují vývoj, směřuje Brubaker k analýze událostí, vidí „národní uvědomění jako událost, jako něco, co náhle vykrytalizuje, spíše než by se postupně vyvíjelo.“<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Například Jandourek definuje nacionalismus jako „ideologii přehnaného národního vědomí, která snižuje hodnotu ostatních národů.“ JANDOUREK: op. cit., 167. Srov. též Velký sociologický slovník, op.cit., 664.

<sup>67</sup> Srov. GELLNER Ernest: Nacionalismus, Brno: CDK, 2003, 17.

<sup>68</sup> Tamtéž, 17-18.

<sup>69</sup> Srov. HULÍKOVÁ Tereza: Politika národní identity. Kritická analýza diskurzu, (diplomová práce obhájená na FF UK Ústavu politologie), Praha 2005, 21.

Forma, význam a hodnocení nacionalistických tendencí se různí podle dějinných okolností. „*V době rozmachu buržoasie je nacionalismus pokládán za progresivní výraz jejich ambicí. Koncem 19. století se mění v ideologii ospravedlňující imperialismus. K odpůrcům nacionalismu patří kosmopolitismus, personalismus a marxismus, ačkoliv právě nacionalismus nahrazuje marxismus v roli ideologie po pádu komunismu ve východní Evropě a SSSR. V zemích třetího světa je nacionalismus stále významnou politickou silou. Zkoumání nacionalismu vede k otázce, nakolik je národ „objektivní“ veličinou a nakolik pouze sdíleným pocitem organizovaným nárokem.*“<sup>70</sup>

Pojmem nacionalismus se někdy označují i pozitivní emancipační síly, které dávají národům sílu a sebevědomí v krizových situacích. Hodnocení nacionalistických tendencí závisí především na tom, jak se projevují ve vztahu k menšinám.

Pro pozitivní formy nacionalismu se spíše používá pojmu vlastenectví.<sup>71</sup>

#### 1.2.3.1.11 Kultura

Kulturu v nejširším slova smyslu můžeme pokládat za souhrn vzorců chování předávaných napodobováním, tedy nikoli vznikajících pouze interakcí genetické výbavy s prostředím. S kulturou v tomto smyslu se pravděpodobně lze setkat i u zvířat. Dokládá to skutečnost, že např. příslušníci jednoho druhu primátů žijící v dlouhodobě oddělených skupinách si vytvářejí specifické způsoby chování. Lidská kultura ale co do rozsahu a významu jakoukoli kulturu u zvířat nesrovnatelně převyšuje.<sup>72</sup>

#### 1.2.3.2 Konkrétně k národu

Fenomén národa přiblížíme ve čtyřech krocích. Nejdříve se budeme zabývat definováním národu, provedeme zhodnocení pojetí různých autorů, zaměříme se na genezi národů a provedeme analýzu prvků, jež národ zakládají.

<sup>70</sup> JANDOUREK, op. cit., 167-168.

<sup>71</sup> Srov. JAN PAVEL II.: Paměť a identita. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství Kostelním Vydří, 2005, 67.

<sup>72</sup> Srov. GELLNER: Nacionalismus, op. cit., 15-17.

### 1.2.3.2.1 Definice národa

Pojem národ se v běžném jazyce užívá se samozřejmostí, jeho bližší definování je však velmi nesnadné. V literatuře se setkáváme se značnou nejednotností až sporností vymezení, jak podle autorů, tak podle oborů. Dále uvádíme výběr z definic.

Z etnografického hlediska rozlišujeme **starověké národy**, jež představují do značné míry neurčité seskupení etnických skupin. Jejich jednotícím prvkem byl především otrokářský charakter společnosti, často s přežívajícími rodovými vztahy a závislostmi. Používaný termín **přírodní národ** je spíše zavádějící, protože nejde ani v jediném případě o národ, nýbrž o původní etnické skupiny, které buď dodnes setrvávají na kmenové struktuře, nebo se vyvinuly v malé národnostní skupiny. V naší práci národem budeme myslet to, co se v souvislosti s uvedenou řadou termínů označuje jako **moderní národ**, jenž je považován za nejvyšší formu etnického společenství.<sup>73</sup>

Podle Velkého sociologického slovníku je národ **osobitě a uvědoměle kulturní a politické společenství**, na jehož utváření mají největší vliv dějiny a společné území. Jednotlivé národy se vymezují třemi hledisky: kulturním, politickým a psychologickým. Jde tedy o trojrozměrný pojem. 1. Kulturně jsou jednotlivé národy nejčastěji identifikovány společným spisovným jazykem (tak je tomu zejména v Evropě a větší části Asie), v mnoha případech však také společným náboženstvím (zejména na Blízkém východě) nebo společnou dějinnou zkušeností (zejména v Americe a částečně také v Africe). 2. politicky existence národa je dána buď vlastním státem, nebo federativním či autonomním statusem v rámci vícenárodnostního státu. 3. Psychologický rozměr národa spočívá v subjektivním vědomí jednotlivců, jejich příslušnosti k danému národu. Toto kritérium je rozhodující. Intenzita národního uvědomění může být různá a to jak s ohledem na jednotlivce, tak obecně v různých historických obdobích či v různých oblastech země.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Srov. WOLF Josef: Abeceda národů, Praha: Horizont, 1984, 12.

<sup>74</sup> Velký sociologický slovník, op. cit., 668-669.

Podle **sociologického slovníku od B. Geista** lze národ chápat „jako specifický, historicky podmíněný sociální útvar, společenstvo lidí, spojeno společným vědomím specifické sounáležitosti (vědomí „my“), jež je dána společnou minulostí, zpravidla územím a jazykem, a vůlí po udržení (zachování) tohoto společenství do budoucna, často též ve formě suverénní existence (státu), schopné svobodného vývoje.“<sup>75</sup>

**Sociologický slovník od B. Geista** uvádí další definice národa podle jednotlivých autorů.<sup>76</sup>

Klasickou se stala definice **E. Renana** (1882), podle něhož „*národ je duše, duchovní princip. Dvě věci, které jsou ve skutečnosti jednou a touže, vytvářejí tuto duši... Jednou je společné vlastnictví bohatého dědictví pamětí (trvalých památek) a druhou je současná shoda (souhlas), přání žít společně a vůle vytvářet co nejsilnější pospolitost (společný uděl)*“.<sup>77</sup> Pro Renana je národ společenstvím založeným<sup>78</sup> na solidaritě.

Podle **R. Emersona** (1960) „*národ je společenstvím lidí, kteří cítí, že patří k sobě ve dvojnásobném smyslu: že se hluboce podílejí na významných prvcích společného dědictví a že mají do budoucna společný osud*“, a dále, „*jednodušší výpověď, jakou je možné učinit o národu je ta, že je společenstvím lidí, kteří cítí, že jsou národem*“.<sup>79</sup>

**H. M. Johnson** (1968) chápe národ jako „*skupinu lidí, kteří, normálně žijíce na zvláštním území, si přejí vytvořit vlastní stát; jestliže ho mají, chtějí ho udržet jako nejvýznamnější sociální svazek (pouto), který vyjadřuje jejich pocit (cítění) společné příslušnosti a společného osudu*“.<sup>80</sup> Ačkoli společný jazyk bezpochyby pomáhá vytvářet a upevňovat národní cítění, podobně jako společné náboženství nebo společný rasový původ, nejsou tyto faktory, ať jednotlivě nebo společně, dostatečné nebo nutné. Mnoho skupin, jejichž národní cítění je velmi silné, má různý jazyk, náboženství i „rasový“ původ. Jako příklad Johnson uvádí Belgie a Švýcarsko.<sup>81</sup>

„**G. J. Mangone** (1964) vymezuje národ jako nejširší společenství lidí, spojených společnou kulturou a vědomím. Zatímco národ obývá společné území, takže členové mají společný zájem na sídle a půdě, životně důležité síly národa jsou různě odvozeny od silného

<sup>75</sup> Srov. GEIST: op. cit., 246.

<sup>76</sup> Tamtéž, 244-246.

<sup>77</sup> Tamtéž, 244.

<sup>78</sup> Srov. SCHULZE Hagen: Stát a národ, Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2003, 97-98.

<sup>79</sup> GEIST: op. cit., 244.

<sup>80</sup> Tamtéž, 244-245.

<sup>81</sup> Srov. tamtéž, 244-245.



*smyslu pro vlastní dějiny, zvláštnosti náboženství nebo jedinečnou kulturu včetně jazyka. Národ může existovat jako historická komunita a kulturní svazek bez politické autonomie nebo státnosti a suverenity.* <sup>82</sup>

*„R. Holmes (1988) považuje národ za etnickou skupinu, která obývá mateřskou zemi (vlast) nebo je seskupena na zvláštním území.* <sup>83</sup>

Národ v **Masarykově** pojetí charakterizují tyto prvky: „území, jazyk, politické cítění, respektive samostatnost, mravnost sociální a na ní založené zákony, náboženství a způsob myšlení, resp. *národnost tvoří jazyk, území, hospodářské a sociální poměry, literatura básnická, věda, filozofie, mravnost a náboženství.* <sup>84</sup>

*„Z. Urlich (1947) za hlavní kritérium vymezení národa považuje ideologii (převládající směr bádání, vědecké školy apod.), která působí na jednotlivé sociologické teorie při vymezení národa. Národem je skupina lidí, za národ prohlašovaná, tj. vykazující znaky, jež jsou ideologii za atributy tohoto národa považovány, přičemž tato skupina musí se ve smyslu ideologie uvědomit.* <sup>85</sup>

**Ant. Boháč** (1947) - Americké a západoevropské pojetí národa se liší od středoevropského zejména tím, že se ve střední Evropě ztotožňuje národ s jazykem, na západě se státem – mezi národnostní a státní příslušností není rozdíl. Ideově spočívá západoevropské pojetí národa v idejích francouzské revoluce. Ve střední Evropě byla tato idea zatlačena romantismem, podstata národnosti se hledala v oblasti iracionální, které považovalo národ za přirozený společenský útvar, charakteristický společným původem, jazykem a tradicí. <sup>86</sup>

Podle **J. Krále** (1947) je národ *„početnější skupina lidí ve svém jádře společného původu, která sídlí na společném území, mluví týmž jazykem, která se jako národ uvědomuje a uskutečňuje politickým životem svou sounáležitost a vlastní správu.* <sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Tamtéž, 245.

<sup>83</sup> Tamtéž, 245.

<sup>84</sup> Tamtéž, 245.

<sup>85</sup> Tamtéž, 245.

<sup>86</sup> Srov. tamtéž, 245-246.

<sup>87</sup> Tamtéž, 246.

A. Nedomová a T. Kostelecký v publikaci *Národní identita* uvádí vymezení národa některých dalších autorů.<sup>88</sup>

**E. Rádl** dává otázky vzniku a fungování národů do úzké souvislosti s otázkami hospodářskými, politickými a církevními. Tvrdí, že národy nejsou jako organismy a v jejich vývoji není nic přirozeného, jsou to artefakty lidské vůle. Rozlišuje potom podobně jako **J. O. Gasset** jednotlivé fáze vzniku národa od náhodně a organicky vzniklého společenství lidí, žijících s tradic svých předků, v obyčejích a návycích, v nichž „zkameněla minulost“, až po společenství uvědomělé, které k tradičním formám připojuje nové.

Podle **A. I. Bláha** je národ tvůrčí kvalitou s určitou kulturní orientací, národnost pak sociálním jevem, projevujícím se jako soubor vlastností a vnějších znaků objektivně zjištělných na množství jedinců téže národní skupiny, ale také je hlubokým subjektivním zážitkem těchto jedinců. Národ obsahuje podle Bláhy pět základních komponentů: Solidaritu, pokrevní příbuzenství, společenství půdy, jako cit geografický, cit historický, společenství zájmů a kultury a společnou vůli žít pro budoucnost. Jde tedy o symbiózu instinktů, citu, vůle a idejí.

Podobnou definici národa uvádí **M. Guibernau**. Ten považuje národ za „*skupinu lidí vědomích si formování společenství, sdílejících společnou kulturu, příslušejících k jasně vymezenému území, mající jak společnou minulost, tak vizi budoucnosti a nárokují si právo samosprávy.*“<sup>89</sup> V tomto vymezení můžeme rozpoznat pět dimenzí národa – psychologickou, kulturní, územní, politickou a historickou).

Obdobný přístup, včetně rozlišování objektivních (území, jazyk, víra, původ) a subjektivních (vědomí příslušnosti, loajalita) rysů národa nacházíme u **J. Kellase**.

Zcela odlišnou definici národa uvedl **B. Anderson**. Popisuje národ jako politické společenství existující pouze v hlavách lidí jak ve smyslu jeho ohraničenosti, tak ve smyslu suverenity. Argumentuje tím, že členové i toho nejmenšího národa nikdy nepoznají většinu ostatních členů, ale představa o jejich společenství přesto existuje. Idea ohraničenosti vychází z toho, že každý národ má své meze, za nimiž jsou ostatní národy, pojem suverenity se objevuje v souvislosti s obdobím, kdy koncept národa vznikal.

---

<sup>88</sup> Srov. NEDOMOVÁ Alena, KOSTELECKÝ Tomáš: *Národní identita*, Praha: Soc. ústav AV ČR, 1996, 6-8.

**Gellner** vidí dva základní stavební kameny národa ve vůli a kultuře. S vůlí je spojena dobrovolná věrnost skupině a identifikace s ní, loajalita a solidarita na straně jedné, v krajnosti pak i strach, nátlak a donucení na straně druhé. Kultura je chápána jako soubor myšlenek, znaků, představ, způsobů chování a dorozumívání vzniklých náhodně a mechanicky v minulosti a udržovaných generacemi do současnosti v podstatě setrvačným způsobem.

Gellner zdůrazňuje, že národy jsou nahodilostí a nikoli všeobecnou nutností.<sup>90</sup>

**J. Maritain** ve své knize **Člověk a stát** píše: „Národ je jedno z nejúplnějších společenství, patrně nejúplnější a nejsložitější ze všech společenství, jež zplodil civilizovaný život“.<sup>91</sup>

Maritain, než přistoupí k pojmovému vymezení národa, vymezuje pojmy společenství a společnost. „Společenství i společnost jsou eticko-společenské skutečnosti vpravdě lidské, a ne pouze biologické. Ale společenství je více dílem přirozenosti a je úžeji spjato s biologickým řádem. Společnost je více dílem rozumu a je těsněji spjata s rozumovými a duchovními schopnostmi člověka. K rozlišení obou skutečností si musíme uvědomit, že společenský život jako takový sdružuje lidi pro určitý objekt. Ve společenských vztazích vždy existuje nějaký – materiální či duchovní – objekt, kolem něhož se spřádají vztahy mezi lidskými osobami. Ve společenství, ..., je tímto objektem nějaký fakt, který je tu dříve, než určení lidského rozumu a vůle a který působí nezávisle na nich: vytváří nevědomou společnou psyché, psychologické struktury a společné citění a společné mravy. Naproti tomu ve společnosti je oním objektem nějaký úkol, který má být splněn, nebo cíl, jehož se má dosáhnout. Ten závisí na určeních lidského rozumu a vůle a dříve než on je tu činnost rozumu jednotlivců (jejich rozhodnutí nebo alespoň souhlas). Obchodní firma, odborový svaz, vědecké sdružení jsou společnosti stejně jako politické společnosti. Kmen, klan jsou společenství, jež připravují a ohlašují příchod politické společnosti. Společenství je produktem instinktu a dědičnosti v daných okolnostech a v daném historickém rámci. Společnost je produktem rozumu a mravní síly (jíž staří filozofové říkali „ctnost“).<sup>92</sup>

„Společnost vždy dává vzniknout – buď uvnitř sebe, nebo kolem sebe – společenství a pospolitému citění. Společenství se nikdy nemůže přeměnit ve společnost, třebaže může být

<sup>89</sup> Tamtéž, 7.

<sup>90</sup> Srov. GELLNER Arnošt: *Národy a nacionalismus*, Praha: Josef Hříbal, 1993, 17.

<sup>91</sup> MARITAIN: op. cit., 8.

přirozenou půdou, z níž vzejde nějaká organizace ve formě společnosti, začne-li se v ní uplatňovat rozum.<sup>93</sup>

Tomuto rozlišení společenství a společnosti jsme věnovali tolik prostoru, neboť je jím z velké části již vymezen pojem národa. Národ je společenství, nikoli společnost.

„Etnická společenství můžeme obecně definovat jako společenství typických způsobů cítění, které má kořeny ve fyzické půdě společného původu a v morální půdě dějin. Etnické společenství se stává národem, když tato faktická situace vstoupí do oblasti vědomí, tj. když si etnická skupina uvědomí fakt, že tvoří společenství typických způsobů cítění – či spíše že má společnou nevědomou psyché – a že má svou vlastní jednotu, svou vlastní individualitu a svou vlastní vůli setrvávat v bytí. Národ je společenství lidí, kteří si uvědomují sami sebe v té podobě, jak je vytvořili dějiny, kteří mají vazbu k pokladu své minulosti a kteří se mají rádi takoví, jací jsou skutečně nebo ve svých představách, s určitou nevyhnutelnou introverzí.“<sup>94</sup>

Národ má či měl určitou zemi, jazyk (i když hranice jazyků a hranice národů se vždy nekryjí), národ prosperuje díky institucím, má určitá práva (ale jsou to pouze práva lidských osob podílet se na jednotlivých lidských hodnotách určitého národního dědictví), národ má určité dějinné povolání.

Uvnitř národního společenství se může zrodit idea politické společnosti, ale národní společenství se nemůže v politickou společnost transformovat. Ale naopak platí, že politická společnost, „zvláště má-li dlouhodobou zkušenost upevňující občanské přátelství, plodí v sobě přirozeně národní společenství, jež tvoří společenství vyššího stupně: buď pozvedá na vyšší stupeň již existující pospolitě vědomí, nebo vzniká jako společenství zcela nově utvořené, v němž splývají různé národnosti. Národ zde – v pravém opaku k takzvanému národnostnímu principu – závisí na existenci politické společnosti, politická společnost nezávisí na existenci národa. Národ se nestává státem. Stát vede k existenci národa.“<sup>95</sup> Příkladem jsou Spojené státy a Francie.

Mezi národním společenstvím a politickou společností však i v tomto případě zůstává bytostný rozdíl.<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> Tamtéž, 6-7.

<sup>93</sup> Tamtéž, 8.

<sup>94</sup> Tamtéž, 9.

<sup>95</sup> Tamtéž, 11. Tzv. národnostní princip je princip, podle něhož se má každý národ konstituovat jako samostatný stát. Srov. tamtéž, 10.

<sup>96</sup> Srov. tamtéž, 9-10.

## Zhodnocení

Z předchozí kapitoly vysvítá, že národ je velmi těžké pojmově uchopit. Kromě samotné povahy národa je to dáno jeho mnohotvárností, jež je dána také různými fázemi jeho vývoje. Jsou národy vyzrálé, které se v ideálním případě kryjí s politickou společností, jiné národy jsou právě pod vlivem politické společnosti ve zrodu, jiné národy přežívají bez politické autonomie.

Pojetí národa uvedená v předchozí kapitole se shodují v tom, že národ je **společenstvím** a to společenstvím **uvědoměným**. Ono uvědomění je podstatným rysem národa a možno jej označit jako rozměr **subjektivní**. K subjektivní stránce lze také přiřadit **vůli uchovat společenství** pro budoucnost. Obsahem uvědomění je **dědictví**, jež zahrnuje **společný původ, území, kulturu, mentalitu a dějiny**. Kultura zahrnuje především jazyk, dále náboženství, literaturu, mýty a jiné. Obsah uvědomění, nakolik má reálný základ, označujeme jako **objektivní** stránku národa. Přírozenou tendencí národa je **politická samostatnost**. Politická autonomie, aspoň částečná, chrání existenci národa, a kromě toho, umožňuje realizovat **solidaritu** uvnitř společenství. Solidaritu při charakteristice národa výslovně uvádí pouze A. I. Bláha, implicitně je obsažena i u ostatních autorů pod prvkem politickým.

Podrobněji k jednotlivým charakteristikám národa.

**Společenství** – většina autorů používá pojem společenství. Mratainovo vymezení pojmu společenství a jeho odlišení od příbuzného pojmu společnost jsme podrobně uvedli v předchozí podkapitole.

**Uvědomělost** – Uvědomělost nemusí být aktuální u těch, kteří nespravují veřejné záležitosti na národní úrovni, ale musí být v potenci u většiny těch, kteří té uvědomělosti jsou schopni. Tato masová uvědomělost se probouzí především v dobách vnějšího ale i vnitřního ohrožení národa.

Pokud jsou přítomny všechny ostatní prvky národa, ale chybí jeho uvědomění, hovoříme o etniku. Uvědomělost je tedy podstatný rys národy.

**Vůle uchovat společenství** – národ, který ztratil vůli po vlastní existenci, si lze jen stěží představit. Byl by ještě národem? Nejspíše bychom, podobně jako v případě uvědomělosti, hovořili o národnosti či etniku.

**Dědictví** – Dědictví je též podstatným prvkem národa. O dědictví můžeme mluvit i u vznikajících národů, k nimž řadíme politické národy, jako o dědictví právě utvářeném. Jeho obsah (jazyk, dějiny,...) zakládá vlastní typovou různost národů, specifčnost obsah (konkrétní jazyk, konkrétní historie,...) zakládá vlastní národní identitu. Komponenty onoho dědictví nazýváme **prvky národní identity**, o nichž podrobněji pojednáme ve zvláštní kapitole. Jedním z těchto prvků je i náboženství, jenž je jako prvek národní identity vlastním tématem této práce.

**Inklinace k politické společnosti.** Tato charakteristika národa je nejspornější. V definicích ji uvádí Velkého sociologického slovníku (národ je ... politické společenství), H. M. Johnson (chápe národ jako „skupinu lidí, kteří, normálně žijíce na zvláštním území, si přejí vytvořit vlastní stát; jestliže ho mají, chtějí ho udržet...“), J. Král (...a uskutečňuje politickým životem svou sounáležitost a vlastní správu), T. G. Masaryk (mezi prvky národa vypočítává politické cítění, respektive samostatnost), M. Guibernau (...nárokují právo samosprávy), B. Anderson popisuje národ jako politické společenství. Nepřímo je politický prvek přítomen i u ostatních autorů ve vůli k společné budoucnosti. Vůle k zachování přirozeně vyúsťuje v nějaký typ politické společnosti, jež disponuje mocenskými prostředky.

G. J. Mangone uvádí, že národ může existovat jako historická komunita a kulturní svazek bez politické autonomie nebo státnosti a suverenity.

Souhrnně můžeme říci, že sice národ může přežívat nějakou dobu, i velmi dlouhou, bez politické autonomie (a stále ho můžeme považovat za národ), ale v neodmyslitelné touze národa po zachování své existence je přirozeně obsažena inklinace národa k politické společnosti (úplné nebo částečné politické nezávislosti).

**Solidaritu** – Solidarita je prvek neodmyslitelný pro jakoukoli sounáležitost, jež zakládá společenství. Výslovně uvedenou jsme ji našli u E. Renana, A. I. Bláhy a J. Maritaina (viz výše).

## Dva základní pohledy na národ

V literatuře lze rozlišit dva základní přístupy k národu a potažmo i k nacionalismu: první z nich je v posledním desetiletí převažující **konstruktivistické pojetí** národa, jemu protichůdné pojetí je v různých komentářích označováno těmito (v zásadě synonymními) pojmy – **etnické, esencialistické, primordialistické či realistické**.

Podle prvního zmíněného proudu není národ projekcí etnicity, z národa nevzniká stát a není zdrojem nacionalismu, ale naopak nacionalismus utváří povahu národa a národní identitu. To znamená, že národ je viděn politicky (nikoli tedy etnicky), jako důsledek buď neuvědomovaného utváření, nebo přímé manipulace. „Definice národa je obtížná a někteří autoři proto považují národ za pouhý intelektuální konstrukt, který ve skutečnosti neexistuje.“<sup>97</sup> Pro Andersona je národ „myšlené společenství“ proto, že v něm vládne duch pospolitosti mezi členy, kteří se navzájem neznají.

Esencialistické přístupy vidí v národu přirozenou entitu, výsledek dlouhého vývoje jednoho společenství, jež má původ v dávných dobách.

**Gellner, Rádl i Gasset** shodně a účelově odmítají esencialistické pojetí národa. Vidí v něm nebezpečí jednostranného, tzv. kulturního pojetí národa a posléze státu, které plodí nacionalismus. „Neboť *národnost z nás dělá spolu-vlastence, ale ne spoluobčany* (Gasset), vede k netolerantnosti a prvotně zakládá vztah mezi národy na negativním vymezení a nepřátelství, nezná právo na osobní přesvědčení včetně jazyka, kultury a náboženství.“<sup>98</sup>

V očích nacionalistů vznikli národy v prastarých časech, mají nepřetržitou existenci a univerzální charakteristiky.

Někdy se definice národa člení na objektivistické a subjektivistické. Objektivistické teorie (odpovídají víceméně výše uvedenému esencialistickému pojetí národa) se soustředí na realie, jakými jsou jazyk, dějiny, historie, společný původ, mentalita. Nutno ale říci, že ani kompletní soubor uvedených prvků není schopen vytvořit národ bez uvědomění si jich (tedy bez prvku subjektivního).

<sup>97</sup> JANDOUREK: op. cit., 168.

<sup>98</sup> HULÍKOVÁ Tereza: Politika národní identity. Kritická analýza diskurzu, (diplomová práce obhájená na FF UK, Ústavu politologie), Praha 2005, 12.

Oproti tomu subjektivistické teorie nedoceňují reálnou stránku národa, když ji více méně pokládají za pouhý myšlenkový produkt subjektu.

Konstruktivistické pojetí národa odpovídá subjektivistickým teoriím, esencialistické pojetí upřednostňuje objektivistické teorie.

#### 1.2.3.2.2 Geneze národů

Historie a etnologie nám říkají, že národy vznikají, vyvíjejí se a také zanikají.

Označením „dnešní národy, či „moderní národy“, se myslí národy lidové, tedy takové, u kterých národní uvědomění vstoupilo do vědomí širokého lidu. „Od vrcholného středověku až do konce 18. století platilo, že národy netvořili veškerý lid, nýbrž jen vládnoucí vrstva politické reprezentace. Nemáme tu tak co dočinění s *lidovými národy*, nýbrž s *národy šlechtickými*.“<sup>99</sup> Když v roce 1711 uzavřela říše mír s „uherským národem“, neznamenal pojem národ všechny lid, nýbrž, jak bylo ve smlouvě výslovně uvedeno, „barony, preláty a uherské šlechtice“. V západní, střední a severní Evropě se postupně k národu započítával též stav měšťanský a příležitostně i stav selský.<sup>100</sup>

Za nejčitelnější mezník v dějinách národa se považuje francouzská revoluce. Ji předcházeli hluboké a poměrně rychlé společenské změny: vzestup produktivity zemědělství, nárůst počtu obyvatelstva a přesun venkovského obyvatelstva do měst, přechod od zemědělské společnosti ke společnosti vědecko-průmyslové, rozvoj měšťanské vrstvy, pokrok v dopravě, zvýšená mobilita lidí, zvýšená gramotnost, rozvoj tisku a celkové informovanosti lidu (rozšíření geografického horizontu), rozšíření přístupu ke vzdělání a rozvoj vědních disciplín nezávisle na církvi, rozdělení západního křesťanstva reformatí, atd.<sup>101</sup>

Uvedené společenské změny nutně měly i svůj dopad na politickou sféru. Především vyvstala otázka legitimacy dosavadních společenských pořádků a politické moci.<sup>102</sup> „Tuto legitimitu měla poskytnout idea národa, jež ovšem doznala významné proměny.“<sup>103</sup>

<sup>99</sup> SCHULTZ: op.cit., 104.

<sup>100</sup> Srov. tamtéž, 104.

<sup>101</sup> Srov. tamtéž, 136-154.

<sup>102</sup> Srov. tamtéž, 149-150.

<sup>103</sup> Tamtéž, 154.



„V politickém ohledu sloužilo dosud slovo *národ* k označení úhrnu těch, kdo jednaly přímo či nepřímo politicky tím, že udržovali svůj vztah s královskou rodinou a mocí anebo se přinejmenším těšili stavovskému zastoupení.“<sup>104</sup> S příchodem francouzské revoluce toto vymezení nepřestalo platit, změnil se ale okruh politicky jednajících jedinců. Do politiky vstoupil třetí stav. V lednu 1789 přišel abbé Sieyes ve svém pojednání *Co je třetí stav?* s novou, revoluční myšlenkou. Ze tří stavů, jež tvoří celou společnost, „je pouze třetí stav tím, kdo svou prací udržuje společnost v chodu. Z čehož plyne, že první a druhý stav nejsou součástí národa, neboť ničím nepřispívají k jeho blahu; národ je tvořen samotným třetím stavem, lidem.“<sup>105</sup> A těmi, kdo se k národu přihlásí.<sup>106</sup>

Tak vznikla idea národa jako legitimace politické moci, která se postupně začala uplatňovat téměř v celé Evropě.

V západní Evropě probíhalo utváření národů snáze a rychleji. Tyto národy se utvářel především vztahem ke koruně, a lze konstatovat, že existence státních útvarů vedla ke vzniku národa.<sup>107</sup> Příchod národa lidového tento vývoj nenarušil, ale můžeme říci, završil. Národy uvedených zemí lze označit jak národy politické.

Ve střední a východní Evropě tomu bylo jinak. Státní útvary zde nebyly tak vyhraněné a zahrnovali velmi národnostně nesourodé oblasti. Právě zde se v období 19. a 20. století začal uplatňovat tzv. národnostní princip, tedy požadavek, aby každý národ měl svůj vlastní stát. Potíž ale byla v tom, že ony národy byli též nevyhraněné, a tak realizaci národnostního principu musela předcházet práce tzv. národních buditelů, kteří cílevědomě pracovali na výstavbě národního uvědomění.

Všeobecně se má za to, že dnešní národy (alespoň ty evropské) jsou buď dány politicky, tedy státním útvarem, anebo jsou z větší či menší části, výsledkem cílené snahy národních buditelů dvou současnosti předcházejících staletí. Z větší či menší části podle toho, nakolik ten který národ měl nebo neměl k dispozici prvky potřebné pro národní svébytnost, z větší či menší části s ohledem na rozdílné názory na podstatu národa.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Tamtéž. 154.

<sup>105</sup> Tamtéž, 155.

<sup>106</sup> Srov. tamtéž, 156.

<sup>107</sup> Srov. SCHULTZ: op. cit., 103-104.

<sup>108</sup> Např. A. THIESSOVÁ píše „za skutečné zrození národa lze považovat okamžik, kdy hrstka lidí vyhlásí jeho existenci a začne ji dokazovat.“ Dále píše: „Pro vybudování nového světa složeného z národů nestačilo udělat inventář jejich dědictví, spíš bylo třeba jej vymyslet.“ THIESSOVÁ Anne-Marie: Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století, Brno: DK, 2007, 9 a 10.

Tím, jak takové budování národa probíhalo, se zabývá A. Thiessová v knize *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*.

Klíčovým pojmem pro národ je dědictví. Celý proces vytváření národa spočíval v tom, že se toto dědictví určilo a začal se šířit jeho kult. K seznamu symbolických i hmotných položek onoho dědictví (které má vykazovat národ hodný toho jména), jež ustanovují národní identitu, patří: dějiny, jejichž rámec vytváří s největšími s předků, řadou hrdinů a nositelů národních ctností i jazyk, kulturní památky, folklór, památná místa s typickou krajinou, zvláštní mentalita, oficiální symboly – hymna a vlajka – a taková poznávací znamení jako je kraj, speciality národní kuchyně nebo zvíře jako symbol země.<sup>109</sup>

Ernes Gellner ve své knize *Nacionalismus* zastává myšlenku, že nacionalismus jako doktrína a jako politická ideologie byl činitelem, který vedl ke vzniku národů a nikoli naopak, že existence národů je podmínkou vzniku nacionalismu.<sup>110</sup> Dále uvádíme Gellnerův pohled na „dějiny“ nacionalismu, které, podle Gellnera, objasňuje vznik národů.<sup>111</sup>

Pro pochopení vzniku nacionalismu jsou důležité dvě obecné charakteristiky lidské společnosti: kultura a organizace. Jako takové nemohou být úplně nezávislé: kultura může ovládat určitý typ sociální organizace, anebo, naopak, daná forma organizace může vyžadovat určitý typ kultury.

Gellner objasňuje vznik nacionalismu na třech fázích, jimiž lidstvo prošlo: fází lovecko-sběračskou, zemědělskou a vědecko-průmyslovou.

Tlupy, nebo malá společenství lovecko-sběračské fáze byly příliš malé na to, aby se zde nacionalismus vůbec objevil. Spojování skupin vedlo naopak tu a tam k jakémusi multikulturalismu, kulturní kontakt obecně nebyl za těchto podmínek ničím výjimečným. Rudimentární povaha politického vedení a absence „vysoké“ (kodifikované a písemné) kultury znemožňovali, aby vyvstal problém vztahu státního zřízení a kultury a tak vznikla příznivá půda pro vznik nacionalismu. Nacionalismus se však v předzemědělských společnostech může objevit a objevuje tehdy, jestliže přežijí do moderní doby.

<sup>109</sup> THIESSOVÁ Anne-Marie: *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*, Brno: DK, 2007, 10-11.

<sup>110</sup> Srov. GELLNER: *Nacionalismus*, op. cit., 8.

<sup>111</sup> Spracováno dle: GELLNER: *Nacionalismus*, op. cit., 15-46.

V zemědělské fázi je situace odlišná. Vedle rozmachu nových specializovaných profesí (zemědělské výrobce doplnili řemeslníci a obchodníci) se objevili také „červení“ a „černí“: tedy odborníci na vládnutí a odborníci na transcendentní sféru. Politická centralizace (stát), k níž docházelo, není v zemědělské společnosti univerzálním jevem – některé z nich si vládli prostřednictvím rituálně posílených skupin, které praktikovaly cosi jako politiku mocenské rovnováhy uvnitř společnosti. Přesto se centralizace stala rozšířenou a pravděpodobně nejběžnější formou politické organizace. Hierarchická organizace společnosti převládla nad rovnostářskými formami.

V každém případě měla státní zřízení velká většina zemědělských společností. Totéž platí o kulturní diferenciaci: a proto v zemědělských populacích také vyvstala otázka vztahu politické moci a kultury. Jinými slovy řečeno objevil se problém nacionalismu.

A přesto, ačkoli nacionalisté v zemědělské společnosti zcela nechyběli, netvořili žádnou výraznější, natož pak dominantní skupinu. Proč tomu tak bylo?

Primární rolí kultury v agrární společnosti je posílení, stvrzení, zviditelnění a učinění směrodatným hierarchický statusový systém. Pokud je primární rolí kultury právě toto, pak nemůže kultura vykonávat zároveň roli zcela odlišnou, totiž určovat, kde leží hranice obce.

„Toto je základní důvod, proč nacionalismus – názor, že legitimní politickou jednotku tvoří anonymní členové jedné a téže kultury – nemůže v zemědělské společnosti snadno dobře fungovat. ... Agrární společnost není mobilní a anonymní – udržuje naopak své členy na „jejich“ místech a kulturní nuance tato místa ještě zvýrazňují. Podobnost kultury nevytváří politické pouto mezi jednotlivými členy obce: nezřídka naopak, rozdíly v kultuře vyjadřují sociální komplementaritu a vzájemnou souvislost. Za takových okolností kulturní rozdíly často skutečně vytvářejí nebo posilují politickou solidaritu. Typická politická jednotka zemědělské epochy je zpravidla buď daleko menší než hranice kultury – městské státy, vesnické obcíny, kmenové klany – nebo naopak daleko větší: kulturně eklektické říše, které nemají sebemenší důvod omezovat svou expanzi, jestliže narazí na jazykové nebo kulturní hranice (které nemusí vůbec rozpoznat a k nimž jsou lhostejné). Nejcharakterističtější politický útvar agrární epochy obvykle využíval oba tyto principy současně: transetnická říše se rozprostřela přes subetnická společenství, která používala jako své lokální zmocněnce, výběrčí daní a zástupce.“<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> GELLNER: Nacionalismus, op.cit., 36-37.

Násilí a agrese se odehrávali spíše na rovině intra-kulturních než inter-kulturních.

„Celkově vzato tedy platí, že v zemědělském světě není kulturní podobnost politickým poutem a politické svazky kulturní podobnost nevyžadují.“<sup>113</sup> To se však mění s rozvojem průmyslu a industriální civilizace.

V průmyslovém světě oproti zemědělské společnosti nabývá na významu ekonomický růst. Tato orientace na růst má jeden bezprostřední důsledek: pronikavou sociální mobilitu. Mobilita pak má za následek narušení stabilního společenského rozvrstvení typického pro zemědělskou společnost a vede ke stále silicím vyrovnávání podmínek. Ztrácí se tak možnost spravovat společnost pomocí kast a stavů.

Průmyslová výroba, vedle mobility, také zvyšuje potřebu kvalifikovaných míst, jež už nelze obsazovat podle původu ale podle talentu a kvalifikace. To vede k vytlačení přísně stratifikovaných společností společnostmi formálně rovnostářskými. Umístění členů nižších vrstev nad členy vyšších vrstev by vedlo k trvalému tření, a proto je daleko lepší přijmout teorii jakési základní rovnosti. Tato rovnost se netýká majetku a moci ale především možností uplatnění ve společnosti.

Vedle mobility a anonymity je dalším, ještě důležitějším rysem průmyslové společnosti sémantická (duševní) povaha práce. Stále důležitější se stává manipulace s informacemi a komunikace mezi lidmi. Tato komunikace se stále více odehrává mezi anonymními a mezi sebou neznámými, neviditelnými partnery. „Anonymita partnerů vede k tomu, co Gellner nazval sděleními, která nezávisejí na kontextu, tj. k jazyku bez kontextu.“<sup>114</sup> Používání takového jazyka vyžaduje delší dobu učení a školení, a moderní společnosti musí zaručit, že všichni toho budou schopni. „Jsou to tudíž první společnosti, ve kterých se stává vysoká kultura, tj. gramotnost, téměř univerzální. Touto vysokou kulturou byla nahrazena lidová, nízká a často regionální kultura. Nezbytnost této vysoké kultury, která umožňuje fungování moderních společností, je zároveň výkladem vzniku nacionalismu, neboť stejnorodost kultury v tomto smyslu se stává politickým poutem a svazkem.“<sup>115</sup>

Tolik Gellner ke vzniku nacionalismu, jež podle něho zakládá národ.

Podle Velkého sociologického slovníku při utváření jednotlivých národů působily: intenzita styků, nápodoba, ale často také donucení. Pokud donucování předcházelo národně-

---

<sup>113</sup> Tamtéž, 40.

<sup>114</sup> Tamtéž, 9.

<sup>115</sup> Tamtéž, 9.

politickému uvědomění postižených, bylo z velké části úspěšné (např. poangličtění Walesanů, pofrancouzštění Bretonců, když k němu však docházelo za politické angažovanosti (mobilizace) postiženého národa, vzbudilo zpravidla protitlak.

Při formování moderních národů lze rozlišit dva základní typy: Evropský a americký (viz tab.). V Evropě existence kulturní povahy národů zpravidla předcházela jeho utváření politickému. V Americe tomu bylo naopak. Zatímco v Evropě mnohé národy opírající svou existenci o kulturní a psychologickou dimenzi, těžce zápasili o své politické sebeurčení (vlastní stát nebo autonomii), v Americe, a to zejména Latinské Americe, vznikli státy bez vlastní kulturní identity. V moderních evropských dějinách bylo stěžejní otázkou vytváření národních států, v Americe jde o vytváření národa často z různorodého etnického (národnostního) materiálu. Podobně je tomu i v Africe, jenže zde státy nevytvořili evropští přistěhovalci, ale více méně poevropštěná vrstva Afričanů, která se snaží rozdílné kmeny (etnické skupiny) sjednotit v rámci státu, jehož hranice jsou dány bývalými koloniálními velmocemi bez ohledu na národnostní (etnickou) strukturu.

V angličtině, která je podkladem mezinárodní nomenklatury, se slovem národ označuje každý suverénní stát.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> Srov. Velký sociologický slovník, op. cit., 668-669.

Následující tabulka znázorňuje genezi národů podle Velkého sociologického slovníku.<sup>117</sup>

<b>Formování národů</b>			
<b>evropský typ</b>		<b>americký typ</b>	
většinový	menšinový	alternativa	
průběh		A	B
kmeny		kmeny	
dynastické státy		městské státy	
nad příbuznými kmeny	nad odlišnými kmeny	domorodci vypuzeni nebo vyhubeni	domorodci podmaněni a částečně míšení
národní státy s národnostními menšinami bez autonomie		mnohonárodní státy (říše)	
národní státy s případnými národnostními oblastmi menšin		mnohonárodní federace	
		cizí okupace a primární imigrace	
		kolonie	
		osvobození od mateřské země a nové rozhraničení	
		teritoriální státy	
		osídlené jen přistěhovalci	etnicky stratifikované
		sekundární imigrace	
		teritoriální státy s dostatečnou etnickou diferenciací a míšením	

<sup>117</sup> Tamtéž, 669.

### 1.2.3.2.3 Typologie národů

Výše uvedená geneze národů podle Velkého sociologického slovníku již určitou typologii národů nabízí.

Baršová, Barša ve své studii „Vnitřní a vnější podmínky inkluze: národní identity a přistěhovalecké politiky liberálně-demokratických států,“<sup>118</sup> uvádějí typologii národních sebepojetí tj. národních identit. (Typologie je uvedena pro pochopení rozdílných přístupů jednotlivých národů k přistěhovalecké politice.)

„Typologie formuluje idealizované modely jednoho historického období vývoje daných národů, a nemá tedy obecnou platnost pro celou jejich historii před tímto obdobím ani po něm. Empirickými paradigmaty typů jsou identity vybraných národních států – USA, Kanady, Austrálie, Velké Británie, Francie, západního Německa a Izraele – v těch interpretacích, které u nich převládly zhruba v šedesátých až osmdesátých letech minulého století.“<sup>119</sup>

„Typologie spočívá na dvou protikladech. První je protiklad mezi národem přistěhovalců-osadníků a národem starousedlíků, čili mezi národem „exogenním“ a „endogenním“. Druhý je protiklad mezi národem občanským a národem etnickým. První protiklad odráží rozdíl mezi zeměmi Nového a Starého světa. Zatímco v prvních se vznik a budování národa překrývají s přistěhováním a osidlováním nové země, občané druhých se chápou jako potomci těch, kteří již po staletí žili na národním území. U exogenních národů Nového světa je národní příslušnost důsledkem individuální svobodné volby s pohledem obráceným do budoucna. U endogenních národů Starého světa je národní příslušnost pojímána jako osudové dědictví minulosti. Druhý protiklad proti sobě staví etnické a občanské národy – pro jedny je kritériem členství pokrevní příbuznost k etnické skupině, pro druhé politická příslušnost k institucím územního státu. Tomu odpovídá dělení na etnicko-genealogický a územně-občanský typ národní identity.

Zatímco první protiklad odkazuje ke způsobu vzniku národa, druhý nabízí kritérium příslušnosti k němu. Spojením obou protikladů dojdeme ke čtyřem ideálním typům národních identit liberálně-demokratického státu.“<sup>120</sup>

<sup>118</sup> BARŠOVÁ Andrea, BARŠA Pavel: Vnitřní a vnější podmínky inkluze: Národní identity a přistěhovalecké politiky liberálně-demokratických států, in. MARADA Radim, (ed.): Etnická různost a občanská jednota, Brno: CDK, 2006, 278-296.

<sup>119</sup> Tamtéž, 281.

<sup>120</sup> Tamtéž, 282.

Čtyři modely národní identity <sup>121</sup>

	<b>exogenní národ přistěhovalců-osadníků</b>	<b>endogenní národ starousedlíků</b>
<b>občanský národ</b>	USA, Kanada, Austrálie	Francie, Británie
<b>etnický národ</b>	Izrael	Německo

---

<sup>121</sup> Tamtéž, 282.



## 2 Národní identita v sociologických průzkumech

O tom, jakou roli hrají jednotlivé prvky národní identity, vypovídají dva dostupné sociologické průzkumy.

Prvním je česká část mezinárodní srovnávacího výzkumu, uskutečněný v rámci projektu ISSP (International Social Survey Programme) s příznačným názvem Národní identita. Jeho hlavním cílem bylo pomocí empirického sociologického šetření zachytit, jak jsou lidmi v jednotlivých zemích vnímány procesy sjednocování Evropy, jak vidí sebe, svůj národ, svoji zemi v konfrontaci s jinými národy a státy, s jakými územními celky, hospodářskými, sociálními a politickými strukturami se identifikují. Česká republika se k tomuto výzkumu připojila spolu s dalšími 26 zeměmi. Jak jsme uvedli, dostupná nám byla jen česká část výzkumu.

Druhý, námi využitý sociologický výzkum, je součástí bakalářské práce Lucie Lenkové, zpracované na téma národní identita.<sup>122</sup> Vzorek respondentů v této práci byl omezen na studenty právnických fakult v Německu a Česku.

S výsledky a vyhodnocením prvního z uvedených výzkumů seznamuje publikace A. Nedomové a T. Kosteleckého s názvem Národní identita.<sup>123</sup> Z publikace uvádíme výběr k našemu tématu:

„K tomu, aby člověk byl opravdovým Čechem, musí především umět **mluvit česky** – to považuje za velmi důležité 75% a za důležité 19%, dohromady tedy 94% respondentů. Druhou podstatnou vlastností je „**cítit se být Čechem resp. Češkou**“ – za důležitý rys tento emocionální vztah považuje 91 % tázaných. Třetí v pořadí je pak **vlastnictví českého občanství** – pro 51 % respondentů je to velmi důležitý aspekt češství, pro dalších 31 % spíše důležitý, dohromady tedy pro 82 % lidí je občanství české republiky jediným z určujících faktorů (pozn.: více než 99 % respondentů bylo českými občany). Nad hranicí 80 % shody

<sup>122</sup> LENKOVÁ Lucie: Národní identita, (bakalářská práce obhájená na FSV UK), Praha 2003.

<sup>123</sup> NEDOMOVÁ Alena, KOSTELECKÝ Tomáš: Národní identita, Praha: Soc. ústav AV ČR, 1996.

respondentů v hodnocení důležitosti se ocitnula ještě nutnost **respektovat politické instituce a zákony České republiky**. V intencích teorií o národu a národním státu zmíněných v úvodu byly tedy pro respondenty rozhodující zjevné faktory určující odlišnost jednotlivých národů – jazyk a personální identifikace s národností, podpořené občanstvím národního státu.

Méně výrazně, aby byl člověk opravdovým Čechem, cítili respondenti nutnost narodit se v České republice (pouze 67 % to považuje za více či méně důležité) nebo v ní prožít většinu svého života (pro 78 % je to důležité). Trochu překvapivě – vzhledem k tisícileté křesťanské historii českého státu, ale v souladu se současnou sekularizací české společnosti, považovalo plných 47 % **tázaných za zcela nedůležité, aby Čech byl křesťanem, 26 % to považovalo za spíše důležité (celkem 73 % se domnívá, že křesťanství není podstatným rysem opravdového Čecha).**<sup>124</sup>

Zkoumání vazeb mezi jednotlivými odpověďmi ukazuje, „že jednotliví respondenti odpovídali na většinu otázek podobně a byli ve svých odpovědích konzistentní. Zjednodušeně platí, že ti respondenti, kteří považovali za důležitou jednu podmínku češství, např. znalost češtiny, považovaly za důležité i ostatní podmínky a naopak. Jedinou výjimku z tohoto pravidla představoval požadavek být křesťanem, který většina respondentů, jak již bylo řečeno výše, nepovažovala za podstatný bez ohledu na to, jak odpovídala na ostatní otázky.“<sup>125</sup>

Předchozí můžeme shrnout následovně: „Aby byl člověk dobrým Čechem, musí především umět mluvit česky a Čechem se cítit. Dále by měl mít české občanství, respektovat politické instituce a zákony České republiky.“<sup>126</sup>

O národní hrdosti výzkum vypovídá následovně:

„Raději občanem ČR než kterékoliv jiné země na světě chtělo být 71 % dotazovaných, 20 % se nedokázalo nebo nechťelo rozhodovat, zda toto občanství preferují před ostatními možnostmi, a jen pro 9 % všech české občanství není hodno zvláštní preference. Současně však více než dvě třetiny respondentů přiznali, že v současnosti jsou v naší republice věci, za něž se stydí, ...“<sup>127</sup>

<sup>124</sup> Tamtéž, 18-20.

<sup>125</sup> Nedomová, kostelecký: op. cit., 14-15.

<sup>126</sup> Tamtéž, 34.

<sup>127</sup> Tamtéž, 17.

V pomyslném žebříčku věcí, kde na prvním místě stojí předmět, který vzbuzuje nejsilnější pocit hrdosti, a na posledním ten, o němž lidé buď nepřemýšlejí nejlépe, nebo o něm nemají dostatek informací, aby byli schopni posoudit jeho kvalitu, by se umístily nabídnuté možnosti v následujícím pořadí (v závorce je uveden procentický počet respondentů, kteří jsou velmi nebo poměrně hrdí na danou věc)

- Historie ČR (91 %),
- české umění a literatura (86 %),
- sportovní výkony čs. sportovců (71%),
- výsledky ČR dosahované v oblasti vědy a techniky (60 %),
- politický vliv ČR ve světě (51 %),
- dosažené ekonomické výsledky (42 %),
- fungování demokracie (35 %),
- spravedlivé a rovnoprávné zacházení se všemi skupinami ve společnosti (21 %),
- ozbrojené síly ČR (18 %),
- systém sociálního zabezpečení (18 %).

Ukazuje se, že lidé jsou hrdí na svou zemi v zásadě ze dvou hlavních důvodů: buď oceňují současné výsledky hospodářského a společenského vývoje, anebo jsou hrdí na historii a kulturu, vědu a techniku, tedy oblasti, které jsou spíše produktem dlouhodobého vývoje společnosti a více než k současnosti se obracejí k minulosti.<sup>128</sup>

Výzkum, jež provedla Lenková pro účely své bakalářské práce mezi německými a českými studenty právnických fakult, nám umožňuje srovnání dvou národů, byť vzorek respondentu je velmi omezený.

Práce Lenkové ukazuje, že Češi mají k České republice velmi blízký vztah: 99% Čechů má vztah k ČR blízký nebo velmi blízký. Mezitím vztah k Evropě není tak zřejmý.

U Němců je tomu jinak. Při ujasňování si své identity se pro ně zdá být dosti problematické čerpat z dějin. Němci, kteří si s sebou nesou děsivý kapitál Hitlerovi III. Říše, se po konci II. Světové války nemají s čím identifikovat. Určitým řešením je pro ně identifikace s Evropou, která je u Němců mnohem výraznější, než u Čechů.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Srov. tamtéž, 19-20.

### 3 Přínos teologie k tématu

Téma *Náboženství jako součást národní identity* je podle našeho názoru, jak jsme uvedli v úvodu, vlastní především sociologii, historii a politologii, nikoli teologii. Přesto teologie k tomuto tématu má čím přispět, neboť ona jediná cíleně reflektuje Zjevení, a to se týká celého člověka, tedy i jeho společenské stránky.

Nejdříve je pozornost zaměřena na přítomnost a hodnotu národa v Písmu svatém a v učení církve, poté na význam náboženství pro identitu člověka. Dále jsou zpracována témata: Člověk jako vztahová a společenská bytost, Víra jako milost a přirozené poznání Boha, Náboženská svoboda, Vztah náboženství a společnosti. Samostatná podkapitola seznamuje s myšlenkami Jana Pavla II. k tématu.

Uvedená témata jsou zpracována především na základě Písma svatého, biblických slovníků, dokumentů Učitelského úřadu církve (Dokumentů 2. Vatikánského koncilu, Katechismu katolické církve, encyklik a Kompendia sociální nauky církve) a další, převážně křesťanské, odborné literatury.

Práce převážně uvádí vybraná témata z **teologické antropologie** a tzv. **sociální nauky církve**.

#### **Sociální nauka církve**

Výraz „Sociální nauka“ pochází od Pia XI. a označuje nauku týkající se sociálně významných témat. Prvním celocírkevním dokumentem, speciálně zaměřeným na sociální otázky, byla encyklika Lva XIII. *Rerum Novarum*, vydaná v roce 1891, která reagovala na tzv. „dělnickou otázku“. Po čtyřiceti letech následovala encyklika Pia XI. *Quadragesimo anno*. Třicet let poté vyšla třetí sociální encyklika, *Mater et Magistra* Jana XXIII. V roce 1963 vyšla encyklika téhož papeže *Pacem in terris*. Následoval 2. vatikánský koncil. Sociální nauku uvádí především v koncilním dokumentu *Gaudium et spes* (1965), který lze pokládat za založení a shrnutí katolické sociální nauky.<sup>129</sup> Zvláště významná k tématu sociální nauky je též deklarace *Dignitatis humanae* (1965), v níž koncil uznává a požaduje náboženskou

<sup>129</sup> Srov. LENKOVÁ: op. cit, 25-27.

<sup>130</sup> Srov. ANZENBACHER Arno: Křesťanská sociální etika, Brno: CDK, 2004, 152.

svobodu jako právo člověka.<sup>131</sup> Po 2. vatikánském koncilu vychází další sociální encykliky: encyklika Pavla VI. *Populorum progressio* (1967) a encykliky Jana Pavla II. *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) a *Centesimus annus* (1991). Sociální nauka církve je přítomna i v dalších dokumentech, v encyklice Jana Pavla II. *Veritatis splendor* (1993), encyklice Benedikta XVI. *Deus caritas est* (2006) a jinde.<sup>132</sup>

Podrobné shrnutí sociální nauky církve 19. a 20. století uvádí Kompendium sociální nauky církve<sup>133</sup>.

Evangelium se týká člověka, jenž je neodmyslitelně společenskou bytostí a tak má evangelium i hluboký společenský rozměr. Když církev hlásá svoji sociální nauku, chce zvěstovat a uskutečňovat evangelium v komplexní síti společenských vztahů, neboť společnost a všechno co se v ní děje se člověka dotýká. „Církev se nestará o společenský život v každém ohledu, nýbrž ve smyslu své vlastní kompetence, která spočívá ve zvěstování Krista Vykupitele.“<sup>134</sup> Hlavní a jediný cíl sociální nauky církve je pomáhat člověku na jeho cestě ke spáse.<sup>135</sup> Evangelium a společnost jsou v tak těsném vztahu, že církev svým sociálním učením zároveň hlásá evangelium.<sup>136</sup>

---

<sup>131</sup> Srov. tamtéž, 153.

<sup>132</sup> Vyčerpávající seznam dokumentů obsahujících sociální nauku církve je uveden např. v: Kompendium sociální nauky církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 2008.

<sup>133</sup> Kompendium sociální nauky církve redigovala Papežská rada pro spravedlnost a mír, vydáno bylo v roce 2004 v Římě, u nás vyšlo v roce 2008.

<sup>134</sup> Kompendium sociální nauky církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 2008, čl. 2420.

<sup>135</sup> Srov. tamtéž, čl. 56.

<sup>136</sup> Srov. tamtéž, čl. 51-57.; srov. JAN PAVEL II.: Centesimus annus, encyklika z roku 1991, in: Sociální encykliky 1891-1991, Praha: ZVON, 1996, čl. 54.

### 3.1 Národ v Písmu svatém<sup>137</sup>

#### Starý zákon

Knihu Genezis lze rozdělit na dvě části, první část (po 11 kapitolu) chce dát odpověď na otázky po původu a podstatě kosmu, života a smrti, dobra a zla, jednotlivce a společnosti, druhá část pak nastiňuje počátek spásy vyvoláním jednoho člověka, který se stane otcem celého národa, následuje epocha praotců, jako prehistorie tohoto národa.<sup>138</sup> Od této knihy tedy můžeme očekávat i základní teologické výpovědi k tématu národa.

První takovou výpovědí je výpověď o společných předcích všech lidí, tedy o jejich pokrevním příbuzenství. Všechny rodokmeny začínají Adamem a Evou a po potopě je výchozím bodem Noe (Dn 18, n). Dvojí opakování téhož zdůrazňuje význam, jenž redaktor knihy této skutečnosti přikládal.

Jednota však neznamená uniformitu. Od okamžiku, kdy je lidem uloženo, aby se množily a naplnily zemi (Gn 1,28; Gn 9,1), dochází nevyhnutelně k rozrůznění a rozvětvení lidstva na národy a rasy.

Toto rozrůznění (podle řeči, mravů a sídliště) odpovídá podle jedné linie biblické tradice božímu řádu (Gn10;Dt32,8; Bůh je králem národů Am 9,7;Jr 10,7), podle jiné je následkem hříchu (příběh o stavbě Babylónské věže - Gn 11,1-9).<sup>139</sup>

V příběhu o stavbě babylónské věže se mísí různá témata: „ohlas mýtů o vzpouře titánů, kteří si usmysleli, že vystoupí až k nebi, dále vyprávění, které mělo vysvětlit příčinu současného rozrůznění jazyků, a v neposlední řadě i politická kritika se satirickým podtextem.“<sup>140</sup> Zmatení jazyků a rozptýlení lidí při stavbě babylónské věže je tradičně vykládáno jako Boží trest za pyšné tužby a počínání lidí, který má lidem zabránit v uskutečnění jejich plánů.

„Řekli: *Pojďme, vystavme si město a věž, jejíž vrchol bude v nebi, a proslavme se, abychom se nerozptýlili po celé zemi!*“ (Gn 11,4). (*Proslavme se*: doslova přeloženo

<sup>137</sup> Kapitola je zpracována s použitím především této literatury: ALLMEN J. J. a kol.: Biblický slovník, Praha: Kalich, 1987, 157-161.; DUFOUR Xavier Léon: Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad, 1991.; NOVOTNÝ Adolf: Biblický slovník, [b.m.], Kalich – ČBS, 1992, 470-471 (svazek a/p).; PENTATEUCH (Pět knih Mojžišových). Český katolický překlad, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2006.; Ekumenický překlad Bible, Praha: Česká katolická charita, 1987.; CHIOLERIO Marco: Blaze tomu, kdo slyší tato slova, Praha: Paulínky, 1997.

<sup>138</sup> Srov. PENTATEUCH (Pět knih Mojžišových). Český katolický překlad, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2006, 33.

<sup>139</sup> DUFOUR Xavier Léon a kol.: Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 254.

<sup>140</sup> PENTATEUCH : op. cit., 61.

„udělejme si jméno“; *abychom se nerozptýlili*: Septuaginta a Vulgáta překládá „dříve než se rozptýlíme“.<sup>141</sup> ekumenický překlad zní: „Tak si učiníme jméno a nebudeme rozptýleni po celé zemi.“) Uvážíme-li, že tento příběh je sepsán v Izraelském národě, který též touží, buduje či vlastní (podle datace sepsání příběhu, kterou blížeji neznáme) město (Jeruzalém), věž, jejíž vrchol je v nebi (jeruzalémský chrám) a který má slávu či jméno (touží po svém zachování či nerozptýlení), a že to vše má pozeňnané od Boha, nemůžeme tyto tužby považovat sami o sobě za hříšné. Zatím co však Izraelité naplnění těchto tužeb docházeli (v pozdější době než Babylóňané) ve službě Bohu a byli znovu a znovu nabádáni považovat všechno to za dar od Boha (srov. např. Dt 8<sup>142</sup>), z příběhu o stavbě babylónské věže na nás z počínání Babylóňanů dýchá svévolnost. Babylóňané disponují mocí, nedisponují však pravdou, že tato moc jim byla dána a že přes svoje schopnosti zůstávají ne soběstační, proto je jejich počínání považováno za pyšné. Dílo Babylóňanu je budováno bez ohledu na tuto pravdu člověka a tento nepravdivý postoj Babylóňanů se nějakým způsobem do díla musí promítnout. Dílo, které nerespektuje pravdu, se nakonec může obrátit proti člověku.

Lze tedy říci, že zmatení jazyků a následné rozptýlení lidí můžeme chápat jako ochranu člověka před jeho vlastním svévolným chtěním a mocí. „Hospodin řekl: *Hle, jsou jeden lid a všichni mají jeden jazyk. A to je jen začátek jejich počínání! Pak pro ně nebude nemožné nic z toho, co si usmyslí udělat. Pojd'me, sestupme a uved'me tam jejich jazyk ve zmatek, aby jeden druhému nerozuměl!* (Gn 11,6-7)

Příběh o stavbě babylónské věže můžeme také vnímat jako úsilí o odstranění hranic, jež mezi jednotlivé národy položil Bůh. Někteří vykladači se domnívají, že výklad Gn 11, jako by rozdělení lidstva na národy bylo následkem hříchu, vznikl teprve pod vlivem helénistického imperialismu a pacifismu v římském impériu.

Na pozadí, v Písmu právě vykreslené (příběh o stavbě babylónské věže zasazený mezi dva výčty národů), neutěšené situace rozptýleného lidstva, Bůh povolává Abraháma. „Bůh jej vyvádí ze středu pohanů (Joz 24,2), aby jej učinil praotcem nového, sobě vlastního národa, jehož prostřednictvím se nakonec dostane požehnání všem ostatním (Gn 12,1-3).“<sup>143</sup>

<sup>141</sup> Tamtéž, 61.

<sup>142</sup> „Budeš jíst dosyta a velebit Hospodina, svého Boha, za tu dobrou zemi, kterou ti daroval.“ (Dt 8,10); „Neříkej si v srdci: Má síla a schopnost mých rukou mi získaly tento blahobyť. Pamatuj na Hospodina, svého Boha, neboť sílu k dosažení blahobytu ti dává on, a tak stvrzuje svou smlouvu, k níž se přísahou zavázal tvým otcům, jak je tomu dnes.“ (Dt 8,17-18)

<sup>143</sup> Srov. DUFOUR: op. cit., 255.

V příbězích praotců se příslib potomstva, potažmo příslib vlastního národa, a darování země stále opakuje: „ Hospodin řekl Abramovi: *Vyjdi ze své země, ze svého příbuzenstva a ze svého otcovského domu do země, kterou ti ukážu. Udělám z tebe velký národ a požehnám ti, oslavím tvé jméno a budeš požehnáním.*“ (Gn 12,1-2); o několik vět dále: „Hospodin se zjevil Abramovi a řekl: *Tvému potomstvu dám tuto zemi!*“ (Gn 12,7). Dále pak Gn 13,17; Gn 15,5; Gn 15,7; Gn 15,18: „V ten den uzavřel Hospodin s Abramem smlouvu a řekl: *Tvému potomstvu dávám tuto zemi od řeky Egyptské až k velké řece, řece Eufratu, ...*“; Gn 16,10 (Hagar); Gn. 17,4-8; Gn 17,20 (Izmael); Gn 18,17; Gn 21,13 (Hagar); Gn 22,15-18; Gn 25,24; Gn 26,4; Gn 26,24; Gn 28,3; Gn 28,13-15; Gn 35,11-12; Gn 48,2-4; Gn. Spolu s příslibem vlastního lidu a země se opakuje i příslib či proroctví, že v potomstvu Abrahámově dojdou požehnání všechny národy: Gn 12,1-3; Gn 18,18; Gn 22,17-18: „... a tvé potomstvo se zmocní brány svých nepřátel. V tvém potomstvu budou požehnány všechny národy země za to, že jsi mě poslechl.“; Gn 26,4; Gn 28,14.

Uvedené přísliby a požehnání dostávají formu smlouvy, kterou Bůh uzavírá s Abrahámem (Gn 15,18; Gn 17). Dědici této smlouvy se stávají Izák (Gn 17, 15-22; Gn 21,12; Gn 26,3; srov. Řm 9,7) a jeho syn Jakub (Gn 27; Gn 28,1-4; Gn 28,13-15; Gn 35,9-12) Abrahámův syn Izmael není zahrnut do smlouvy, ale přesto dostává z požehnání, které obdržel Abrahám, a příslib vlastního národa (Gn 17,20; Gn 21,13).

V knize Exodus nositelem zaslíbení a požehnání daných praotcům není již jedinec, ale lid, Izraelská pospolitost. Hospodin nazývá tento lid svým lidem (Ex 3,7; Ex 3,10; a jinde). Izrael je lid patřící Hospodinu, je jeho prvorozeným synem (Ex 4,22). Oproti tomu, Egyptané jsou nazýváni lidem faraónovým a podobně i ostatní národy.

Hospodin vyvádí svůj lid z Egypta a cestou do zaslíbené země s ním uzavírá smlouvu.<sup>144</sup> Tato smlouva se stala středobodem existence Izraelského národa.

---

<sup>144</sup> Původní úloha smlouvy je v lidském společenství sociální a právní. Lidské smlouvy vymezují vzájemná práva a povinnosti mezi partnery, kteří je uzavírají. Jsou to většinou dohody mezi rovnocennými partnery, jednotlivci nebo skupinami, jejichž cílem je vzájemná pomoc a mír (Gn 14,13.21nn; 21,22nn; 31,44nn; 1 Král 5,26; 15,19). Ve starém orientu byli ale také běžné dohody o poddanství, tedy smlouvy mezi nerovnými partnery, kde mocnější slibuje slabšímu ochranu a ten se za to zavazuje ke službě (Joz 9,11-15; 1 Sam 11,1; 2 Sam 3,12nn). Dohoda je uzavírána podle příslušného obřadu, při kterém se obě strany zavazují k jejímu dodržování přísahou.

Smlouva mezi Bohem a lidem, který byl vyveden z Egypta má rysy poddanské smlouvy: Hospodin rozhoduje naprosto svobodně o uzavření smlouvy i o povinnostech, které z ní pro Izrael plynou. Tím ale podobnost s poddanskými smlouvami končí, smlouva mezi lidem vyvedeným z Egypta a Hospodinem je cele zaměřena na dobro člověka, na jeho spásu, byť její uskutečnění není s počátku vůbec zřejmé. Srov. DUFOUR: op. cit., 448-450.



„Téma smlouvy není do SZ vpraveno dodatečně; naopak, je výchozím bodem celého náboženského myšlení Božího lidu a rozhodujícím rozdílem mezi ním a myšlenkovým světem sousedů, s jejich zaměřením na přírodní božstva. Vyvolený lid navázal na úpatí Sinaje vtaž k Hospodinovi a tak se úcta k němu stala národním náboženstvím.“<sup>145</sup>

Starý zákon tak rozděluje lidstvo na dvě velké skupiny, kterým dává dvě rozdílná jména. Na jedné straně je Izrael, Boží lid (hebrejsky *cham*, řecky *laos*), vyvolený, spojený s Bohem prostřednictvím smlouvy a Božích zaslíbení, a na druhé straně jsou národy (hebrejsky *gojim*, řecky *ethne*). Nejde prvořadě o rozdělení politické či národnostní, ale především náboženské: k národům patří ti, kdo „neznají Hospodina“ (pohané), kdo nesdílejí život jeho lidu (cizinci). Národ, obvykle v plurálu: národové, se stal ustáleným označením pro pohany (Ex 34,10;LV25,44nn; Nu 14,15;Dt 15,6;1Kr4,31;Iz11,10 sr. v. 14). Izrael je lid boží, ostatní svět jsou národové sloužící modlám; bezbožníci a národové jsou souznačné pojmy (Ž9,6.15.18;Ez7,21).

Příznačné je, že Izrael, jemuž se dostává názvu lid (srov. Např. 2S 7,23; 1Pa 17,21), je označován za národ tehdy, provinil-li se vůči Bohu neposlušností, porušil-li se tedy hříchem (Dt 32,28; Iz1,4) a tak klesl na úroveň pohanů, tedy neizraelců.

Bude zmíněna opakující se výpověď o vládě jednoho národa nad druhým a odůvodnění toho s odkazy.

Izrael si je dobře vědom svého příbuzenství s ostatními národy. Rodokmeny patriarchů ji zdůrazňují v případě Izmaelově (Gn 16) a totéž platí o Madiánu (25,1-6), Moabu, Amónu (19,30-38), Aramejcích (29,1-14) a Edomitech (36). V makabejském období hledali Židé příbuzenské svazky dokonce se Spartány (1 Mak 12,7.21). Izrael před nastěhováním do Palestiny byl v pravdě složeninou mnoha „národů“, přesněji arci: kmenů, srov. Ex 12,38; Nu 11,4). Rozhodující pro vztah Izraele k národům je však smlouva a její nauka o Božích záměrech spásy.

---

<sup>145</sup> Srov. DUFOUR: op. cit., 448.

Izrael je v důsledku svého národního vyvolení nositelem poznání pravého Boha a slouží mu. Smlouva a zaslíbení mu dávají naději na spásu. Národy jej při tom ohrožují ve dvou směrech: politickým výbojem a svodem k náboženskému odpadu.

Z politického hlediska Izrael obývá „žhavou půdu“ na rozhraní zájmů okolních velmocí Egypta, Asýrie, Babylonu, Persie. Později se dostává do područí Řecké a po té Římské říše. Století, kdy Izrael není ohrožen v samém jádru své existence, jsou vzácná.

Předkové Izraele provozovali modloslužbu (Joz 24,2) a on sám trvale bojuje s pokušením vrátit se k ní. To vysvětluje přísnost Deuteronomia: Izrael se má úplně oddělit od pohanských národů, aby se uchránil jejich modloslužby (Dt 7,1-8).

Přesto Hospodin je Bohem všech národů a už ve starozákonním období se jejich prvotiny připojují k Izraeli a jeho pravé bohoslužbě ku poctě Hospodina.

Hospodin má moc nade všemi národy: on vyvedl Filišťany z Kaftoru i Aramejce z Kíru, tak jako Izraele z Egypta (Am 9,7). Na druhé straně jsou národy podrobeny božím soudu, stejně jako vyvolený lid (Am 1,3 – 2,3). Už SZ tedy hlásá spásu všech, i když zatím hrají národy jen příležitostnou úlohu: Jsou nástrojem Božího hněvu a trestu (Iz 8,6n; 10,5; jer 27) nebo přinášejí z Božího rozhodnutí spásu Izraeli po odpykání trestu jako Kýrus (Iz 41,1 – 5; 45,1-6). Jsou také nositelé lidských hodnot, které docházejí ocenění u vyvoleného národa. Příkladem je dobití Kanaánu, při kterém vítězové využili civilizačních vymožeností poražených (Dt 6,10n). I v dalším průběhu svých dějin čerpá Izrael z kultury svých sousedů (srv 1 Král 5,9-14; 7,13n).

Spolupráce národů na díle spásy je tedy zprvu jen okrajová: jejich podíl na výsadách Izraele je nepřímý a jejich členové slouží opravdu jedinému Bohu jen výjimečně: Melchisedech (Gn 14,18nn), Jetro (Ex 18,12), Náman (2 Král 5,17)... Někteří jsou přičteny k vyvolenému národu jako Tamar (Gan 38), Rahcab (Joz 6,25), Rút (Rt 1,16) – přímí předkové Ježíšovi – nebo Gibeonité (Joz 9,19-27) a vůbec cizinci, žijící v zemi, pokud přijali obřizku (Ex 12,48n; Nm 15,15).

Proroci proti národům, zvláště v dobách útlu, vystupují hrozivě (Iz 13 – 21; Jer 46 – 51; Ez 25 – 32), kdy ve zničení pohanských utlačovatelů vidí nezbytnou podmínku vysvobození Izraele. Národy budou souzeni, ale v hlasu proroků je též přítomen příslib jejich spásy, která není výlučným vlastnictvím Izraele. I národy budou putovat k Jeruzalému v touze osvojit si Boží Zákon a tak bude obnoven původní a všeobecný pokoj (Iz 2,2nn). Hospodin

skončuje s rozptýlením Babylónu a shromáždí kolem sebe všechny národy a všechny jazyky (Iz 66,18-21). Všechny národy jej uznají za krále a všechny se spojí s rodem Abrahámovým (Žl 47). Všechny budou nazývat Sión svou matkou (Žl 87) a služebník Hospodinův je jejich prostředníkem stejně, jako jím je pro Izrael (Iz 42,4.6). Tak vznikne v poslední den lid Boží v původní jednotě všech. Zákon jakoby činil z Izraele jediného vyvolence, ale proroci nepřestávají připomínat původní záměry Boží, které zahrnují všechny.

Po návratu z vyhnanství se židovství musí vypořádat s dědictvím Zákona i prorockých textů, s jejich protichůdnými tendencemi.

V době obnovy je odmítnutí pohanství pro Izrael životní nutností. Nehemiáš a Ezdráš tak činí s nebývalou silou. Později dochází k uvolnění a otevření navenek, ale krize doby Makabejců posiluje znovu náboženský nacionalismus, který ještě po dvou staletích zůstává živý v esénské a farizejské sektě.

Ve stejnou dobu se však židovské společenství otevírá pohanům mnohem více, než kdykoli předtím. Proselitům, kteří se chtějí připojit k Izraeli, se dostává oficiálního postavení (Iz 56,1-8) a na několika místech je barvitě líčen příběh těch, kdo tak učinili v minulosti: Rút (Rt 1,16), Ammonita Achior (Jdt 5,5 – 6,20)... Zvláště alexandrijský judaismus iniciativně překládá bibli do řečtiny a vypracovává apologetický systém, jehož ukázky se zachovaly v knize Baruchově (Bar 6) a v knize Moudrosti (Mdr 13 – 15). Izrael si postupně uvědomuje své misijní a svědecké poslání.

### **Nový zákon**

V NZ prochází pojem Boží lid dalším vývojem a rozšiřuje se; ztotožňuje se s církví, Tělem Kristovým. I ve vztahu k církvi je ale lidstvo nadále rozděleno na Židy a národy. (srv Řm 1,16;15,7-12).

Ježíš své působení omezuje na židovský národ „Jsem poslán jen ke ztraceným ovcím Izraelského národa“ (Mt 15,24). „Není přece správné vzít chléb dětem a hodit ho psíkům“ (Mk 7,27). Podobně přikazuje i dvanácti, když je posílá kázat: „Mezi pohany nechodte“ (Mt 10,5n).

Neskrývá ale svůj obdiv k cizincům, kteří na rozdíl od odmítavého postoje „ztracených ovcí“ věří jeho slovům: setník z Kafarna (Mt 8,10 par), malomocný samaritán (Lk 17,17nn) nebo kananejská žena (Mt 15,28).

Zmrtvýchvstalý Ježíš svěčuje apoštolům poslání zvěstovat evangelium všemu stvoření (Mk 16,15), získávat mu učedníky ze všech národů (Mt 28,19) a vydávat mu svědectví až na konec světa (Sk 1,8). Ve velikonoční události zaniká židovská výlučnost.

Přes letnice s jejich nadnárodní platností provolání Boží chvály „ve všech jazycích“ (Sk 2,8-11) se evangelizace prvotní církve omezuje na Izrael. Duch však církev vyvádí za hranice Izraelského národa: Filip hlásá Krista v Samařsku (Sk 8), Petr křtí setníka Kornelia, proselitu, který ještě nebyl včleněn do Izraele obřízkou (Sk 10), a konečně v Antiochii je Pán Ježíš hlásán řeckému obyvatelstvu (Sk 11,20n). Pavlovo povolání pak dává církvi nástroj, potřebný k hlásání evangelia národům (Sk 9,15; 22,15.21; 26,17) v souladu s výroky proroků (Sk 13,47; srv Iz 49,6).

V církvi, novém lidu Božím, se národům dostává stejných práv jako Izraeli. Příslib Abrahámovi, že se stane otcem mnohých národů, se naplňuje.

### **K jednotlivým spisům NZ**

V Markově evangeliu je jeden z vrcholů vyznání víry setníka u paty kříže „Tento člověk byl opravdu Syn Boží“ (Mk 15,39)).

Matouš zdůrazňuje už na počátku přítomnost pohanských žen v Ježíšově rodokmenu (Mt 1,2-6). Ježíš se už v dětství zjevuje jako král pohanských národů (2,1-11). Jeho odkazem apoštolů je výzva k hlásání evangelia národům (28,19).

Lukášův výčet Ježíšových předků začíná Adamem, otcem všech lidí, které Ježíš přichází zachránit (Lk 3,23-38) a stařec Simeon jej pozdravuje jako „světlo ke zjevení pro národy a slávu svého izraelského lidu“ (2,32). Skutky apoštolů ukazují jak se spása šíří „až na konec světa“.

Středem zájmu sv. Jana jsou především nevěřící Židé (Jan 12,37-43) a teprve potom pohanské národy. Židé se svou zatvrzelostí stávají národem jako ostatní (11,48nn; 18,35). Ježíšova smrt přináší všeobecné smíření, protože umírá nejen za svůj národ, nýbrž proto, aby shromáždil v jedno všechny rozptýlené Boží děti (11,50nn).

Knihy Zjevení si všímá podobně jako starozákonní proroci dvou základních prvků ve vztahu národů k Bohu. Také novozákonní vyvolený národ má co do činění s nepřátelskými národy, podobně jako před ním starozákonní Izrael (erv Zj 11,2). Skrývají se za šelmami,

kterým se lidé klanějí (13), Babylónem, rouhavou nevěstkou, zpitou krví mučedníků (17), a vůbec mocnostmi, které vedou proti Kristu eschatologickou válku (17,13n; 19,19; 20,7nn) ve jménu satanově. Budou zničeny (14,6-11 18), poraženy na hlavu Kristem (17,14 19,15.20n). Protikladem nepřátelských národů, řítících se do zkázy cestou hříchu, je nový člověk, nové lidstvo, vykoupené Beránkovou krví, velký zástup ze všech národů, ras a jazyků (7,9-17). NZ končí slovy naděje v budoucí jednotu celého vykoupeného lidského rodu. „Králi národů, které po tobě touží! Úhelny kameni, který spojuješ všechno! Přijď a spas člověka, kterého jsi uhnětl z prachu země“ (antifona z 22. prosince).

Pojmem národ (ethos, ethné) v NZ označuje jednak národ židovský (L7,5; J11,51,52; 18,35; Sk 10,22; 24,3.10.17; 26,4; 28,19; 1Pt 2,9), jednak národy světa vůbec (Mt 24,7.9.14; 25,32; 28,19; Mk 11,17; 13,10; L12,30; 21,24; 24,47; Sk13,19 srov. Dt 7,1; Ř 15,11; Ga 3,8). Kde se myslí výslovně na pohany na rozdíl od Židů, naznačuje Kralická bible už překladem. (Mt 4,15 sr Iz 8,23; L21,24), ovšem někde je ponechán národ (Mt 20,25; Sk 4,25; 7,7; 13,19; Ř 1,5; Zj10,11; 14,8; 15,3n). Asi na 60 místech jde o označení pohanů na rozdíl od Židů a křesťanů (Mt 6,32 srov. L 12,30; Mt 10,5; 20,19; Sk 14,16). Tito pohané stojí mimo společenství Izraele, žijí bez Boha (srov. Ef 2,12; 4,17). Dokonce i křesťané původu nežidovského jsou označováni za ethné (tedy pohany Ř 11,13; Ga 2,12.14; Ef 3,1). Na jiných místech však nekřesťané vůbec jsou označováni za pohany (1 Ko 5,1; 12,2; 1Te4,5 srov. Jr 10,25; 1 Pt 2,12; 3J7), křesťané totiž jsou pravým Izraelem.

Jen čtvrté evangelium nezná výraz ethné jako označení pro pohany. Avšak zná výraz svět, jímž označuje jak zatvrzelé Židy, tak pohany.

### 3.2 Národ jako přirozené společenství

V dokumentech Magisteria, podobně jako v Písmu svatém, se s pojmem *národ* a jeho realitou setkáváme velmi často, ale jeho bližším vymezením nebo samotnou jeho existencí, kterou někteří autoři, jak je uvedeno v první části této práce, zpochybňují, se církevní dokumenty zatím nezabývají.

Sociální nauka církve pokládá národní společenství, podobně jako rodinu, za společenství přirozená. Papež Jan Pavel II., který sociální nauku církve znal jistě lépe než mi,

neboť se na její tvorbě podílel, v knize *Paměť a identita* píše: „...stejně jako rodina, tak také národ a vlast zůstávají nenahraditelnými hodnotami. Katolická sociální nauka hovoří v tomto případě o přirozených společnostech, aby poukázala na zvláštní pouto jak rodiny, tak národa s přirozeností člověka, která má společenskou dimenzi. Základní cesty vytváření každé společnosti procházejí rodinou, o tom nemůže být pochyb. Zdá se, že podobné postavení patří i národu.“<sup>146</sup> O stránku dále papež píše určitěji: „Katolická sociální nauka zastává názor, že jak rodina, tak národ jsou přirozená společenství. Nejedná se tedy o důsledek pouhé náhody. Proto národy nemohou být v dějinách lidstva nahrazeny ničím jiným. Národ se například nemůže nahradit státem, i když národ svou přirozeností směřuje k tomu, aby se státem stal...“<sup>147</sup>

Přirozeným společenstvím je podle učení církve i stát. V koncilním dokumentu *Gaudium et spes* se píše: „Ze společenských svazků, které jsou nutné ke zdokonalení člověka, některé – jako rodina a stát – odpovídají jeho vnitřní přirozenosti bezprostředněji, jiné pocházejí spíše z jeho svobodného rozhodnutí.“<sup>148</sup>

Podle K. Šprunka přirozené společnosti jsou takové, k nimž je člověk zaměřen na základě jistého sklonu či tendence, je jí např. rodina, ale i politická společnost. Označení „umělá společnost“ chce říci, že lidská přirozenost k ní není speciálním způsobem zaměřena. Je volným výtvoem člověka. Takovou společností je např. umělecká asociace.<sup>149</sup>

### 3.3 Písmo svaté a učení církve k identitě, význam náboženství pro identitu

S myšlenkou na identitu lze číst celou Bibli i učení církve.

Starý zákon k tématu identity dává zásadní výpovědi hned zkraje. První takovou výpovědí je skutečnost, že člověk je stvořen Bohem, a je stvořen k „Božimu obrazu“. Druhou výpovědí je skutečnost, že člověk byl stvořen jako muž a žena. Třetí výpovědí je skutečnost hříchu prvních lidí. Jde o základní biblické výpovědi o člověku, na kterých se rozvíjí celá

<sup>146</sup> Tamtéž, 66-67.

<sup>147</sup> Srov. JAN PAVEL II.: *Paměť a identita*, op. cit., 68.

<sup>148</sup> GS, čl. 25.

<sup>149</sup> Srov. ŠPRUNK: 14.

křesťanská antropologie. Antropologickým vývodem z uvedených zjevených skutečností k našemu tématu je především učení o podstatně společenské přirozenosti člověka a učení o dědičném hříchu. O člověku, jako společenské bytosti je pojednáno níže ve zvláštní podkapitole.

Učení o dědičném hříchu<sup>150</sup> se rozvinulo až v křesťanství ve světle smrti a vzkříšení Ježíše Krista.<sup>151</sup> Je takřka „rubem“ radostné zvěsti.<sup>152</sup> Dědičným či prvotním hříchem se nazývá stav člověka po osobním hříchu Adama a Evy. Jejich hřích zasáhl lidskou přirozenost, kterou oni (v padlém stavu) předávají. Dědičný hřích je hříchem nazýván jen analogicky: jako „převzatý“ hřích, a ne hřích „spáchaný“, je to stav a ne skutek.<sup>153</sup> Dědičný hřích spočívá ve ztrátě prvotní svatosti a spravedlnosti, lidská přirozenost je narušena, její přirozené síly jsou oslabeny, je podrobena nevědomosti, utrpení, smrti a je nakloněna ke hříchu.<sup>154</sup> Zatím co protestantská teologie učí, že lidská přirozenost je dědičným hříchem narušena ve své podstatě a tak člověk bez Boží milosti není schopen konat žádné, ani přirozené dobro, katolická teologie učí, že lidská přirozenost, i ve stavu dědičného hříchu, je v podstatě dobrá. To vyplývá také z učení církve, že duše každého člověka je stvořena bezprostředně Bohem.<sup>155</sup>

Prvotním hříchem člověk ztrácí bezprostřední vztah s Bohem, a tak se sobě samému stává nepochopitelnou bytostí.<sup>156</sup> V dějinách spásy vidíme, že spása se uskutečňuje prostřednictvím obnovení vztahu člověka k Bohu. Toto obnovení vztahu se výrazně započíná u Abraháma a vrcholí v Ježíši Kristu.

Bůh oslovuje Abraháma, aby Abrahám vstoupil v uvědomělý vztah s Bohem. Bůh se postupně v tomto vztahu Abrahámovi (a následně „dědicům“ víry) dává poznávat, a to

---

<sup>150</sup> KKC, čl. 406: „Nauka církve o předávání prvotního hříchu byla upřesněna hlavně v 5. století, zvláště pod vlivem učení sv. Augustina proti pelagianismu, a v 16. století v boji proti protestantské reformaci. Pelagius zastával názor, že člověk může vést mravně dobrý život přirozenou silou své svobodné vůle bez potřebné pomoci Boží milosti; omezoval tak vliv Adamovy viny na špatný příklad. První protestantská reformátora naopak učili, že člověk byl prvotním hříchem radikálně zkažen a zbaven své svobody. Ztotožňovali hřích, který dědí každý člověk, s náchylností ke zlému („concupiscentia“), která prý je nepřemožitelná. K tomu, jaký je smysl zjeveného učení o prvotním hříchu, se církev vyslovila na 2. oranžském sněmu v roce 529 a na tridentském koncilu v roce 1546.“

<sup>151</sup> Srov. KKC, čl. 388.

<sup>152</sup> Srov. KKC, čl. 389.

<sup>153</sup> Srov. KKC, čl. 404.

<sup>154</sup> Srov. KKC, čl. 402-409.

<sup>155</sup> Srov. KKC, čl. 366.

<sup>156</sup> Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, (ze dne 7. 12. 1965), in: Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, čl. 13.; též srov. KKC, čl. 386-409.

v souznění vnitřního osvětlení (Boží milosti) a životní zkušenosti. Bůh je identifikován jako Bůh Abrahámův, Izákův, Jakubů (srov. např. Ex 3,6.15.16). V této identifikaci Boha je citelná neuchopitelnost Boha, ale zároveň jeho angažující se (jednající) blízkost, projevující se v životech lidí.

Jakub prosí Boha o sdělení jeho jména, odpovědí mu je ale otázka: „Proč chceš znát mé jméno“ (Gn 32,30).

Když Bůh prvně přímo oslovuje Mojžíše, proznamená se takto: „Já jsem Bůh tvého otce, já jsem Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jakubův!“ (Ex 3,6). Mojžíš ale chce, podobně jako Jakub, znát Boží jméno a dostává se mu odpovědi: „Jsem který jsem!“ (Ex 3,14). Překlad může též znít „budu, který budu“, nebo „budu, který jsem byl“.<sup>157</sup> Výklad tohoto jména není jednoznačný a úplně jasný. V křesťanské filozofii se vykládá v souladu s filozofickou výpovědí o Bohu jako absolutním bytí.<sup>158</sup> V kontextu Bible je vykládáno jako ujištění o stále blízké a pomáhající přítomnosti Boha.<sup>159</sup> „Toto božské jméno je tajemné, jako je tajemstvím sám Bůh. Je to zjevení jména a zároveň téměř odmítnutí jména; a právě tím toto označení vyjadřuje nejlépe Boha jako toho, který nekonečně převyšuje vše, co nemůžeme pochopit a vyslovit: je to *Bůh skrytý* (Iz 45,15), jeho jméno je nevýslovné, a je to Bůh, který jde vstříc lidem.“<sup>160</sup>

Ať je výklad zjeveného Božího jména jakýkoli, pozoruhodně vede vždy k nenaplnění lidské touhy Boha zpředmětnit.

Člověk sice může o Bohu mnoho poznat přirozeným světlem rozumu, ale pouze když člověk vstoupí ve vztah k Bohu, Boha opravdově poznává a toto poznání je schopno člověka naplnit.<sup>161</sup>

Bůh člověka nekonečně převyšuje a tak pro něho vždy zůstane tajemství a proto člověk Boha nemůže pojmenovat (na rozdíl od stvořených věcí, které naopak pojmenovávat má (srov. Gn 2,19.20). Jméno, které dává Hospodini Hagar (Gn 16,13: „Hagar pojmenovala Hospodina, který s ní mluvil, *Bůh vidění*, neboť řekla: *Copak jsem zde nepohlédla za tím,*

<sup>157</sup> Srov. SKALICKÝ: op. cit., 201.

<sup>158</sup> Srov. RÁNER, Karl., VORGRIMLER Herbert: Teologický slovník. Praha: Zvon, 1996, 40.

<sup>159</sup> Srov. RÁNER, VORGRIMLER: op. cit., 114.; srov. PENTATEUCH: op. cit., 174.; srov. RATZINGER: op. cit., 72.

<sup>160</sup> KKC, 206.; též srov. PENTATEUCH : op. cit., 174.; též RATZINGER: op. cit., 72: „Odmítnutí udání jména ... ukazuje na úplně jiného Boha, který stojí proti všem Bohům. Vysvětlení jména Jahve slovem „býti“ slouží jakési negativní teologii. Odstraňuje jméno jakožto jméno. Jméno, které se zdá jasné, přesahuje do neznáma a do skrytosti. Jméno je zastřeno tajemstvím, takže poznání i nepoznání Boha, jeho skrytost i zjevení jdou ruku v ruce.“

<sup>161</sup> Srov. RATZINGER: op. cit., 48-49.



*který mě vidí?“*) vyjadřuje konkrétní Boží zásah v konkrétní lidské situaci, který Hagar citelně zakusila. Toto pojmenování je stejného druhu jako označení Boha jako „Boha Abraháмова, Izákova, Jakubova“ s tím rozdílem, že v případě Hagar jde o jednu konkrétní zkušenost s Bohem, v případě druhém je Boží blízkost vztažena na celé lidské životy. Bůh člověka může pojmenovat a Bible zaznamenává případy, kdy tak Bůh činí (Abramovi mění jméno na Abrahám, Sárar na Sárar, Jakubovi na Izrael, dává jméno Janu Křtiteli i Ježíšovi).

V biblickém světě jsou jména vyjádřením identity osoby nebo věci a tuto věc nebo osobu zastupují.<sup>162</sup> Můžeme tedy říci, že Bůh, když dává jméno, vyjevuje identitu pojmenovaného.

Významným tématem v Písmu svatém SZ z hlediska identity je smlouva, tedy smlouvy uzavřené z Boží iniciativy mezi Bohem a člověkem, je to smlouva, kterou Bůh uzavřel s Noemem a jeho syny (a jež zahrnuje celé stvoření), s Abrahámem, s Jakubem, s Izraelem. Smlouva, z hlediska identity, činí čitelnější vztah, a tak vede k poznání Boha. Se smlouvou je podobné požehnání, na které můžeme nahlížet ve stejném smyslu. Uzavření smlouvy provází závazky smluvních stran. Takovým závazkem je Zákon, jehož ústřední část je „Desatero“ (Ex 20,1-17 a Dt 5,6-21).

Na začátku textu Dekalogu Bůh sám sebe identifikuje: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.“ (Ex 20,2). Bůh se tedy proznamenává jménem, které zjevil Mojžíšovi, a mocnými a nepopíratelnými činy, kterými svůj lid vyvedl z Egypta a provázal ho při putování pouští. Tyto Hospodinovi činy lid zakusil „na vlastní kůži“ a musel je mít v živé paměti. Znovu se tedy opakuje, že Bůh se dává poznávat ve svých činech a ve vztahu (smlouvy), bez kterého by ty činy byly nečitelné.

„Neuděláš si modlu, ani žádnou podobu toho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se jim klanět ani jim sloužit.“ (Ex 20,4.5). Zákaz zobrazovat Boha člověka disponuje k otevřenosti vůči Bohu, který, ač již mnohokrát dal Izraelitům

<sup>162</sup> O významu jména v biblickém světě např. RÁNER, HERBERT: op. cit., 124.: „Člověk pojímá, rozlišuje a zařazuje něco do celku své vědomé existence teprve tehdy, když tomu dá jméno, nebo spíše (povzneseme-li se nad čistě fonetickou nahodilost slova) když dovolí, aby skutečnost, která se mu ukazuje, si sama dala jméno, a zároveň ji s tím jménem podřídí svému vlastnímu právu (srov. Gn 2,19n.). Nemůže proto udivovat skutečnost, že primitivní člověk byl přesvědčen, odhalí-li správné jméno nějaké věci, získá tím nad ní moc. V souvislosti s tím měl sklon zabývat se magií jmen a slavnostně a programově dával i měnil jména. Tomu odpovídá, že též ve Starém zákonu jsou jména ve zvláštní jednotě nebo rozdílnosti identická s pojmenovanou věcí nebo osobou a že tu věc nebo osobu zastupují. Odtud ve Starém zákonu uctívá bázeň před vlastním jménem Boha (Jahve), které podle desatera není dovoleno vyslovovat „nadarmo“, lehkomyšlně, křivopřísežně atd. (Dt 5,11; Lv 19,12; Sir 23,10 aj.).“; Též srov. KKC, 203.

zakusit svoji blízkost, je pro člověka neuchopitelný. Bůh je stále stejný (po objektivní stránce), ale též stále jiný (po stránce subjektivní). Je neuchopitelný a stále jiný, protože člověka nekonečně přesahuje. Bůh Abrahámův, Izákův, Jakubův, Mojžíšův není výtvořem člověka, ne člověk tvoří Boha, ale Bůh člověka, ne člověk dává bytí (identitu) Bohu, ale Bůh dává bytí (identitu) člověku. Toto přikázání zabraňuje, aby Bůh byl jen psychologickou a sociologickou projekcí člověka. Vztah mezi objektivním Bohem a subjektivním Bohem, přítomným v lidských myslích, je pro věřícího zabezpečen především sebezjevením Boha, toto Zjevení zůstává živé a aktualizuje se v církvi. Pro všechny jsou to pak životní zkušenosti, v nichž Bůh, jakožto stále činný ve prospěch člověka, je přítomen.

Člověk poznává a prožívá svoji identitu v dílech svých rukou, může v nich poznávat i Boha, což je zvláště patrné u činností uměleckých. Těm, kdo jsou zaměřeni na vytváření nějakého uměleckého díla, bývá vlastní přesvědčení, že „dílo je více než ten, kdo je vytvořil“.<sup>163</sup> Skrze svoji činnost též člověk vstupuje v sociální vztahy. Člověk ale „tvoří“ ve stavu dědičného hříchu a to se v jeho díle více či méně odráží. Člověk tak ve svém díle poznává sám sebe také ve své hříchem narušené přirozenosti. Příkaz zachovávat den odpočinku (Ex 20,8) můžeme považovat za prostředek aktualizace zaměření člověka k Bohu a neuzavření se do bludného kruhu sebestřednosti.

První přikázání Dekalogu se týká vztahu člověka k Bohu, další pak jsou zaměřeny na mezilidské vztahy. Z nich největší význam z hlediska identity má přikázání úcty k rodičům: „Ctí svého otce i svou matku, abys dlouho žil na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.“ (Ex 20,12). Obecná zkušenost ukazuje, jak lidé, kteří nepoznali své rodiče, v touze lépe pochopit sami sebe, po nich zpravidla pátrají. Toto pátrání ale vyžaduje odvalu, neboť se dává v šanc stávající identita.<sup>164</sup> Podobně ti, kdo je poznali, se snaží pochopit jejich životy. Významná je samozřejmě kvalita těchto vztahů, na kterou je přikázání zaměřeno. Domníváme se (bohužel nedokládáme), že nedobré vztahy mezi rodiči a jejich potomky, mohou být příčinou těžkostí v prožívání identity na obou stranách.

Jan Pavel II. vidí v respektu a úctě k rodičům také náboženskou hodnotu. „Máme ctít rodiče, protože oni nám v určitém slova smyslu představují Boha stvořitele. Tím, že nám dali život, podílejí se na tajemství stvoření, a proto zasluhují úctu, jež odpovídá úctě, kterou

<sup>163</sup> Srov. PECHAR: op. cit., 20.

<sup>164</sup> Pozoruhodný v tomto směru je například příběh profesora Štěpána Raka, s nímž nás seznámil pořad České televize Třináctá komnata (2008).

vzdáváme Bohu stvořiteli.“<sup>165</sup> Papež vztahuje přikázání „Cti svého otce i svou matku, ...“ také na národ, jenž svým způsobem člověku též dává život.

Přikázání „Cti svého otce i svou matku“ však neznamená být zajatcem daností svého zrození. Zvláště zajímavý je pro nás příběh Abrahámův, neboť je otcem všech věřících (srov. Řím 4,11.18)<sup>166</sup>. Abrahám, když vychází ze své země, činí podobně jako činil jeho otec Terach. „Terach vzal svého syna Abrama, svého vnuka Lota, syna Haranova, svou snachu Sáráj, ženu svého syna Abrama, a vyšli společně z Uru Chaldejců, aby se odebrali do země Kanaán. Přišli až do Charanu, a tam se usadili.“ (Gn 11,31). Abrahám, můžeme říci, pokračuje v cestě svého otce do Kanaán: „Vyjdi .... do země, kterou ti ukážu.“ (Gn 12,1); dále se píše: „... , a dali se na cestu do země Kanaán.“ (Gn 12,5). V motivaci Abrahamova vyjití je však přítomna kvalitativně nová skutečnost, a to přímá Boží výzva: „Hospodin řekl Abramovi: Vyjdi ....“ (Gn 12,1). Abrahám vychází, a to ještě za života svého otce (Gn 11,26 a Gn 12,4). Tím, že Abrahám uposlechl Boží výzvu, vstupuje v kvalitativně nový vztah k Bohu.

Z hlediska osobní identity (a nepřímou i identity Izraelského národa) hledané u svých předků, je zajímavý příběh Mojžíšův (Ex 2; Sk 7,17-34).<sup>167</sup>

Starozákonní smlouva, kterou Bůh uzavřel s Izraelským lidem, a kterou provázal Zákon, připravovala příchod Ježíše Krista, který je „obraz neviditelného Boha“ (Kol 1,15), a který obnovuje Boží obraz znetvořený v člověku prvotním hříchem. Kristus zjevuje tajemství Otce a jeho lásky, a tím „plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání.“<sup>168</sup>

<sup>165</sup> Srov. JAN PAVEL II.: Paměť a identita, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 2005, 67.

<sup>166</sup> Srov. KKC, 146.

<sup>167</sup> Mojžíš je adoptován Faraónovou dcerou ale v nejrannějším dětství vyrůstá v prostředí vlastní hebrejské rodin. Můžeme se domnívat, že je veden hledáním své identity, když se v dospělosti obrací k Hebrejům, ti ho však nepřijímají. Toto nepřijetí se v Mojžíšově životě vyhrocuje, když při zastání se Hebrejů, zabije Egyptana. O tomto skutku se dovídá Faraón a chce Mojžíše zabít. Mojžíš se tak stává psance a prchá do cizí země Midjánu. V této cizí zemi se ale setkává se způsobem života a kulturou svých dávných předků (srov. PENTATEUCH: po. cit., 172.), k nimž se vztahuje identita Izraele, národa, na jehož vytvoření má Mojžíš po přirozené stránce, zásadní podíl.

Mimořádně komplikované okolnosti Mojžíšovi osobní identity, (Mojžíšova zkušenost s královským životem, nepřijetí od pokrevní pospolitosti, úděl psance v cizí zemi, kde se však ve způsobu života setkává se svými dávnými předky), můžeme považovat za přirozený podklad Mojžíšova Božího povolání k vedení budoucího Izraelského národa a zbudování mimořádně pevné Izraelské národní identity.

<sup>168</sup> GS, čl. 22.; též srov. KKC, čl. 1701.

Nejenom Starý zákon provází smlouva ale i Nový zákon, neboť v Kristu je uzavřena Nová smlouva (Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25). K té se mohou připojit všichni lidé prostřednictvím křtu.

### Shrnutí

Uvedený především Biblický rozbor můžeme shrnout takto. Člověk je stvořený Bohem z lásky<sup>169</sup>, k „Božímu obrazu“, jako vztahová a společenská bytost. To je identitou člověka. Hříchem je schopnost člověka ke vztahu ochromena. Bůh obnovuje vztah člověka k Bohu a tím i lidské společenství tím, že navazuje vztah s Abrahámem, dává se poznávat svými činy, zjevuje své jméno, uzavírá s člověkem smlouvu, jejíž součástí je Zákon. Smysl toho všeho ozřejmuje příchod Ježíše Krista, který zjevuje, že Bůh je Láska (1 Jan 4,8), přemáhá hřích a obnovuje člověku přístup k Bohu.

Hledání a nalézání vlastní identity úzce souvisí s hledáním a poznáváním Boha, v kterém má člověk původ. Bůh je stále tentýž, čiré uskutečnění, čili jeho identita je neměnná. Naše poznání Boha je však naprosto neúplné, částečné, či spíše útržkovité a tak Bůh v našem vědomí může být stále nový a stále jiný. Hledání Boha, jež patří k hlavním lidským úkolům, úzce souvisí s hledáním a nalézáním vlastní identity.

V. Havel. Jako nejhlubší příčinu krize identity vidí ve ztrátě transcendentna.<sup>170</sup> „Získat úplnou identitu je možné jen na základě víry.“ Tak píše R. B. Pensent, když se zabývá vztahem identity a transcendentna v Havlově literární tvorbě.<sup>171</sup>

<sup>169</sup> KKC, 293: „Vždyť Bůh nemá jiný důvod ke stvoření než svou lásku a svou dobrotu:...“

<sup>170</sup> Srov. např. HAVEL Václav: O lidskou identitu, Praha: Rozmluvy, 1989, 349.: „... krize zkušenosti absolutního horizontu, vyrůstající ze samotné duchovní struktury naší civilizace a neustále její prohlubování, vede ke ztrátě smyslu pro integritu bytí, vzájemnou souvislost jsoucen, pro jejich svěbytnost; z jevů světa vyprchává jejich tajemná smysluplnost (nejsou už ani tajemné, ani smysluplné, vše se mění v „pouhosti“ – a co je nejdůležitější: Krize zkušenosti absolutního horizontu vede zákonitě i ke krizi bytostné odpovědnosti člověka ke světu a za svět – což znamená i k sobě a za sebe. A kde není tato odpovědnost – jako smysluplný základ vztahu člověka k jeho okolí - ,mizí nevyhnutelně i identita jako jeho tímto vztahem dané a nezaměnitelné místo ve světě.“

PYNSENT ve své knize Pátrání po identitě uvádí tento Havlův citát: „Se ztrátou Boha ztratil člověk jakýsi absolutní a univerzální systém souřadnic, k němuž by mohl cokoli a především sebe sama vztahovat. Jeho svět a jeho osobnost se začali postupně rozpadat na od sebe oddělené a navzájem spolu nesouvisející fragmenty, odpovídající různým relativním souřadnicovým systémům. A právě tím člověk začal ztrácet svou vnitřní identitu, tj. totožnost se sebou samým, a s ní ovšem i spoustu dalších věcí, včetně vlastní kontinuity, hierarchie zážitků a hodnot atd.“ PYNSENT Robert B.: Pátrání po identitě, Jinočany: H+H, 1996, 64.

<sup>171</sup> PYNSENT: op. cit., 64.

### 3.4 Člověk jako vztahová a společenská bytost a význam společenství pro identitu člověka

První, co církev o člověku učí, je skutečnost, že člověk byl stvořen Bohem a to k „Božímu obrazu“. Zpravidla hned poté církev vypovídá o společenské podstatě člověka. „Bůh nestvořil člověka osamocené; od počátku jako muže a ženu je stvořil (Gn 1,27). Jejich spojením vzniká první forma osobního společenství. Člověk je totiž v jádru své přirozenosti bytost společenská a bez vztahu k ostatním nemůže žít ani rozvíjet své vlohy.“<sup>172</sup> Tak učí 2. vatikánský koncil. Společenský život není pro člověka něco přidaného, nýbrž je to požadavek jeho přirozenosti.<sup>173</sup>

Církev učí, že existuje jistá podobnost mezi jednotou Božských osob a jednotou lidí uskutečňovanou v pravdě a lásce.<sup>174</sup> Tato podobnost člověka s Bohem, který je Láska (srov. 1 Jan 4,8) ukazuje, že člověk, stvořený k Božímu obrazu, může sám sebe v posledku nalézt jen v lásce. Láska pak spočívá v opravdovém darování sebe samého (srov. Lk 17,33).<sup>175</sup> Člověk bez lásky sám sobě zůstává nepochopitelnou bytostí, opakuje častokrát nynější papež Benedikt XVI. (přesnou citaci bohužel nemáme k dispozici). Ve společenské povaze člověka se tak ukazuje jeho nejhlubší identita, kterou je láska.

Lásce odporuje hřích<sup>176</sup>. Hřích narušuje mezilidské vztahy potažmo lidská společenství a vztah člověka k Bohu. Pakliže člověk je podstatně vztahovou a společenskou bytostí, pak narušené vztahy zasahují lidskou podstatu, můžeme říci identitu. Ztráta vztahů nebo ztráta nějakého společenství může mít „přirozenou“ povahu, změna bydliště, ukončení školní docházky či studia, odchod z pracovního kolektivu, úmrtí blízkého člověka. Tyto ztráty se více či méně dotýkají identity člověka, ale zpravidla ne destruktivně, mohou mít i pozitivní význam pro utváření osobní identity.<sup>177</sup> (I s člověkem, který zemřel, se můžeme setkat v nějaké duchovní zkušenosti třeba po mnoha letech, kdy ho pochopíme a poznáme jinak a

<sup>172</sup> GS, čl. 12.

<sup>173</sup> Srov. GS, čl. 25,32.; též srov. KKC, čl. 1879.; též srov. Kompendium sociální nauky církve, čl. 149-151.; též srov. Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu, Dokument Mezinárodní teologické komise ze dne 23. června 2004, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 2005, čl. 40,41,42.

<sup>174</sup> Srov. GS, čl. 202.; též srov. KKC, čl. 1878.

<sup>175</sup> Srov. GS, čl. 24.

<sup>176</sup> Hříchem je označován zlý skutek v náboženské sféře, hřích nezahrnuje pouze rovinu lidskou (mezilidských vztahů), ale také a především rovinu vztahu Boha a člověka.

lepe než dříve a zároveň tak lépe pochopíme i život svůj.) Vztahy poznamenané hříchem mají ale jednoznačně negativní dopad.

Neblahý dopad hříchu na identitu ve společenské rovině je patrný na příkladě Německého národa, jehož identita po II. světové válce je ochromena. (viz výše sociologický průzkum Lenkové).

Vedle skutečnosti hříchů tak vysvítá, jaký význam pro lidskou identitu, jak individuální tak společenskou, má odpuštění. Odpuštění není výhradně teologickým tématem (již bylo zmíněno z psychologického hlediska v kapitole 1.2.1 Identita a identifikace), v náboženské rovině ale zahrnuje vztah k Bohu, a tak je také a především darem od Boha. Odpuštění vede k obnovení vztahu v lásce. Ve společenské rovině s odpuštěním souvisí tzv. zástupné vyznání.

Společenská povaha člověka a stav člověka v dědičném hříchu vyžaduje přikázání lásky. Člověk bez vnitřního postoje lásky a jejího uplatňování v jednání je vnitřně rozpornou bytostí. Člověk druhého člověka potřebuje. Neláskou, nevztahem či vztahem negativním ale druhého člověka nepřijímá a sebe druhému člověku odpírá. Oběma tak odpírá to, co potřebují k životu, totiž jeden druhého. Vztažení člověka k Bohu, jenž je Bohem všech a v Kristu vše přivádí k jednotě, činí přikázání lásky univerzálním.

Člověk tedy má přirozenou potřebu žít společensky a tak vytváří společenství a společnosti. KKC vymezuje společnost, a to jako „... souhrn osob organicky spojených jednotícím principem, který každou z nich přesahuje. Společnost je shromáždění viditelné a zároveň duchovní, trvá v čase: je dědičkou minulosti a připravuje budoucnost. Díky ní se každý člověk stává dědicem a dostává hřivny, které obohacují jeho osobnost a které mají přinášet plody (srov. Lk 19,13.15). Právem má být každý oddán společenství, k němuž přísluší, a má si vážit představitelů pověřených starat se o obecné dobro.“<sup>177</sup>

Ze společenské povahy člověka je zřejmé, že pokrok lidské osoby a rozvoj společnosti na sobě vzájemně závisí. Vztah osoby a společnosti v reálném světě nabývá různých forem, z nichž některé jsou z hlediska učení církve problematické. Takovými jsou především kolektivismus na jedné straně, a na straně druhé individualismus. Kolektivismu, jenž má oporu ve filozofii Platóna a později zvláště Hegela, degraduje jednotlivce na „pouhou funkci uvnitř kolektiv a ustanovuje absolutní primát obecného, primát společenského procesu nad

---

<sup>177</sup> Srov. SKALICKÝ: op. cit., 122. .

<sup>178</sup> KKC, čl.1880.

jednotlivci.<sup>179</sup> Církev proti takovému pojetí společnosti učí, že „lidská osoba je a musí být počátkem, nositelem a cílem všech společenských institucí.“<sup>180</sup> To je jeden ze tří základních principů sociální nauky církve, tzv. *princip personální*.<sup>181</sup>

Protipólem kolektivismu je individualismus, jež je sobeckým využíváním společnosti ve svůj prospěch bez zpětného podílu na tvorbě společného dobra. Individualismus se přičí druhému sociálnímu principu, jímž je *princip solidarity*. Ten učí, že jedinec je odpovědný za společnost a společnost za jedince.<sup>182</sup>

Vztahová a společenská povaha člověka není jen zjevenou pravdou, ale je mnoha způsoby poznatelná ze stvořených skutečností světlem rozumu. Na základě koncepce přirozeného zákona (jež přímo nepředpokládá zjevené pravdy) lze ke společenské podstatě člověka dojít například tímto myšlenkovým postupem: 1. Lidé jsou přirozeným zákonem zaměřeni k plnosti života. 2. Plnosti života mohou lidé dosáhnout pouze prostřednictvím společnosti, totiž pomocí druhých lidí. 3. Závěr: Přirozený zákon zaměřuje lidi k životu ve společnosti.<sup>183</sup>

Jak teologicky tak filozoficky můžeme říci, že člověk je podstatně společenská bytost, a tedy pouze zkušeností spolubytí s jinými lidmi může dojít k jedinečnosti svého vlastního já.<sup>184</sup> „Teologie blíže zdůvodňuje a ozřejmuje uspořádání člověka jako společenské bytosti; člověk je samým Bohem povolán být partnerem, a to vždy tak, že svou osobní jedinečnost musí realizovat v rámci společenství všech lidí a ve službě tomuto společenství. Sebesdílení Boží vůči lidem v Ježíši Kristu nevytváří tedy pokaždé individualizované dějiny spásy atomizovaných jedinců, ale jedny dějiny jednoho lidstva. V jeho rámci je však přesto jednotlivec míněn vždy sám pro sebe; sám sebe (a sice sama sebe jako povolaného Bohem) však najde jen tehdy, když najde samotným Bohem vytvořené společenství spásy, osobně se k němu připojí a praktikuje svou solidaritu s těmi, jež Bůh miluje (chudí, ponížení).“<sup>185</sup>

<sup>179</sup> CORETH Emerich: Co je člověk, Praha: ZVON, 1996, 167.

<sup>180</sup> KKC, čl. 1881.; též srov. GS, čl. 25.; též srov. KKC, čl. 1929.

<sup>181</sup> Srov. SKOBLÍK: op.cit., 226.

<sup>182</sup> Srov. tamtéž, 226.

<sup>183</sup> Srov. ŠPRUNK Karel: Základní pojmy politické filozofie, Svitavy:TRINITAS, 1997, 14.

<sup>184</sup> Srov. RÁNER, VORGRIMLER: op. cit., 316.

<sup>185</sup> RÁNER, VORGRIMLER: op. cit., 316.

Ráner a Vorgrimler dále v Teologickém slovníku píšou, že teologické úvahy o společenství, o vztahu individuální a kolektivní identity apod., jsou teprve na počátku.<sup>186</sup>

### 3.5 Víra jako milost a přirozené poznání Boha

Učením církve o víře jako milosti<sup>187</sup> a o přirozené poznatelnosti Boha<sup>188</sup> implicitně obsahuje principiální základ pro vztahy mezi církví a společností. Víra jako milost vyžaduje náboženskou svobodu (o náboženské svobodě je pojednáno níže), učení o přirozené poznatelnosti Boha (jež je přítomno již ve Starém zákoně a rozvoje došlo zvláště v setkání víry s antickou filozofií) přináší potenciál komunikativnosti mezi věřícími a nevěřícími, mezi církví a společností.

Učení o možnosti přirozeného poznání Boha, byť nesnadného a z hlediska víry naprosto neúplného, vychází ze Zjevení (Řím 1,19-20; Sk 14,15.17; 17,27-28; Mdr 13,1-9), a je potvrzeno náboženskou a filozofickou realitou. Mnohé filozofie ale tvrdí, že existenci či neexistenci Boží nelze potvrdit ani vyvrátit a tak se dále poznáním Boha nezaobírají. Některé existenci Boha přímo popírají. Otázkou však zůstává, zda-li jsou tyto filozofie schopny společnosti poskytnout nezbytný všeobecně přijatelný hodnotový základ. Bez takového všeobecně přijatelného základu politické společnosti nutně spějí k totalitním režimům.

Učení o přirozené poznatelnosti Boha je mravní pobídkou pro filozofickou činnost, jejímž úkolem je, kromě jiného, ve službě politice, zajistit, v multikulturní a multináboženské společnosti, všeobecně přijatelný hodnotový základ, ustanovující společnost. Církev společnosti takový všeobecně přijatelný základ předkládá v přirozeném zákoně.<sup>189</sup> Náboženská víra, jakožto milost, tím všeobecně přijatelným základem být nemůže, poskytuje ale mravní sílu k úsilí onen základ nacházet.

<sup>186</sup> Srov. tamtéž, 316.

<sup>187</sup> Srov. např. KKC, čl. 153, 162.

<sup>188</sup> II.vatikánský koncil učí: „Posvátný sněm vyznává, že Bůh, počátek a cíl všech věcí, může být s jistotou poznán ze stvořených věcí přirozeným světlem lidského rozumu (srov. Řím 1,20),...“ DRUHÝ VATYKÁNSKÝ KONCIL: Věroučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum*, (ze dne 18. 11. 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, čl. 6. II. v.k. tak potvrzuje výnos I. vatikánského koncilu; též srov. KKC, čl. 31, 35, 36, 39, 47, 50; též srov. JAN PAVEL II.: Fides et ratio – víra a rozum, encyklika, Praha: ZVON, 1998.

<sup>189</sup> Srov. Kompendium sociální nauky církve, čl. 22, 37, 398, 400, 437.; též srov. BENEDIKT XVI.: Deus caritas est. Encyklika z 25. prosince 2005, Praha:PAULÍNKY,2006, čl. 28.



### 3.6 Náboženská svoboda

Otázku náboženské svobody můžeme nahlížet ve dvou rovinách, v rovině politické a v rovině církevní.

V rovině politické jde především o to, nakolik politický systém náboženskou svobodu umožňuje. V rovině církevní jde o principy, obsažené v křesťanské víře a v katolickém náboženství vzhledem k náboženské svobodě a o postoj církve k náboženské svobodě.

#### Náboženská svoboda v rovině politické

Ve starověku bylo ve většině případů náboženství pevně spjata s určitým národem nebo státním útvarem, náboženství zabezpečovalo legitimitu politické moci. S případy náboženské tolerance se v této době lze setkat je výjimečně (např. za časů perského krále Kýra).

Významným zlomem byl příchod Křesťanství. To se uvolnilo z úzkého sepětí náboženství s národem či státem a stalo se nadnárodním, univerzálním náboženstvím. Křesťanstvím přineslo jeden ze zásadních předpokladů pro rozvoj idey náboženské svobody, a tím bylo oddělení náboženské sféry jednotlivce od sféry jeho politických závazků vůči státu. To se neobešlo bez četných a tvrdých pronásledování, kterým museli raní křesťané čelit, ta je vedla k formulaci požadavků na náboženskou svobodu jednotlivce a jejich teoretickému zdůvodnění, často s využitím koncepce přirozeného práva. Náboženská svoboda je prohlášena za součást přirozeného práva ve spisech řady starověkých církevních teologů.

Další milník nastal ve 4. století, kdy se v Římské říši změnilo postavení křesťanství z náboženství státem pronásledovaného na náboženství státní. Křesťanství se tak postupně dostalo do úzkého sepjetí s politickou jež kulminovalo ve vrcholném středověku. Tento fakt měl dopad na teologické myšlení církve a stupňující se netoleranci křesťanských států k jiným náboženstvím, ústící do středověkých pronásledování pohanů, židů a kacířů.

Mezníkem ve vývoji filosofického myšlení i politické praxe v oblasti náboženské svobody se stalo reformační hnutí v církvi na přelomu středověku a novověku. V důsledku rozdělení západního křesťanstva nutně vyvstal požadavek náboženské svobody. Ta, na tehdejší dobu, byla do značné míry realizována v zemích České koruny, kde svého vrcholu dosáhla v Rudolfových majestátech pro Čechy a Slezsko (1609). Nábožensky tolerantní bylo i

Polsko, kde roku 1573 sněm ve Varšavě zaručil bezpodmínečný a trvalý smír mezi náboženstvími a zákaz diskriminace z důvodu náboženského přesvědčení. Následující náboženské války (zejména třicetiletá válka) však na mnoha místech rozvoj náboženské svobody ukončily.

Na evropském kontinentě dostala idea náboženské tolerance a svobody nový impuls v souvislosti s rozvojem přirozenoprávní filozofie v době osvícenství. Tyto myšlenkové zdroje měly určující vliv na formulaci francouzského Prohlášení práv člověka a občana (1789). Osvícenské myšlenky na území habsburské monarchie vedli k vydáním tolerančního patentu císaře Josefa II. (1781); plná náboženská svoboda pak byla v monarchii vyhlášena v revolučním roce 1848.

Ve 20. století byla náboženská svoboda celosvětově proklamována v čl. 18 Všeobecné deklarace lidských práv (1948).<sup>190</sup> V článku 18 je psáno: „Každý má právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženství; toto právo zahrnuje i svobodu změnit své náboženství nebo víru, jakož i svobodu projevat své náboženství nebo víru sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo soukromě, vyučováním, prováděním náboženských úkonů, bohoslužbou nebo výkonem obřadů.“ Tato formulace se následně stala východiskem pro řadu mezinárodních smluv a deklarací.

Idea a realizace náboženské svobody šla ruku v ruce s ideou a realizací ostatních lidských práv. Nutno ale dodat že idea náboženské svobody a ostatních lidských práv vznikla v křesťanské (euroatlantické) civilizaci, mimo ni existují ve světě rozsáhlé civilizační oblasti, které odmítají principiálně tuto koncepci lidských práv uzнат a označují ji za kulturně podmíněnou a pro ně nevhodnou.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> Všeobecná deklarace lidských práv byla přijata v roce 1948 v OSN jako reakce na 2. světovou válku. Deklarace označila všechny lidské bytosti za svobodné a rovnoprávné bez ohledu na pohlaví, rasu, národnost a náboženství. Deklarace není právně závazná, nicméně inspirovala rozvoj různých dalších lidskoprávních katalogů, nebo se stává součástí ústav různých států.

Historie lidských práv bývá sledována k dokumentu Magna Charta Libertatum, jehož podpis si na anglickém králi Janovi vymohli angličtí šlechtici roku 1215. V době svého vzniku dokument sloužil především šlechtické vrstvě jako záruka proti svévoli krále, v průběhu staletí však dochází k rozšíření různých práv i na další poddané.

Za další významný milník lze pokládat druhou polovinu 18. století, kdy osvícenství připravuje půdu pro nástup liberálních demokracií. V jeho rámci vzniká snaha o rozšíření hlavních práv na široké vrstvy obyvatelstva. Jsou formulovány Listiny práv. Nejvýznamnějšími dokumenty této epochy jsou Listiny práv vydávané některými státy ve vznikajících USA, použitý způsob argumentace v Deklaraci nezávislosti USA a Deklarace práv člověka a občana ve Francii, které během francouzské revoluce postupně vzniklo několik verzí. Srov. <http://cs.wikipedia.org/wiki/lidskaprava>

<sup>191</sup> Srov. Wikipedia, <http://cs.wikipedia.org/wiki/>; též srov. HANUŠ Jiří: Křesťanství a lidská práva, in HANUŠ Jiří (editor): Křesťanství a lidská práva, Brno: CDK, 2002, 11-56, 16-25.

### Náboženská svoboda v rovině církevní

Stanovisko katolické církve k otázce náboženské svobody vyjadřuje II. Vatikánský koncil a to především v Deklaraci o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (1965).

*Dignitatis humanae* náboženskou svobodu definuje jako oproštění všech lidí od jakéhokoli nátlaku, jak ze strany jednotlivců, tak ze strany společenských skupin a jakékoli lidské moci, takže v náboženských věcech nemůže být nikdo nucen jednat proti svému svědomí, ani mu v jednání podle svědomí – v příslušných mezích – nemůže být zabráněno. Ještě před tím, aby nedošlo k nedorozumění, koncil v dokumentu vyznává víru, že jediné pravé náboženství je uskutečněno v katolické a apoštolské církvi a že všichni lidé mají povinnost hledat pravdu, a poznanou pravdu přijmout a zachovávat.<sup>192</sup>

Náboženská svoboda se tedy netýká vztahu jedince nebo společnosti k Bohu a náboženské pravdě, nýbrž jde o lidské soužití v soukromém, společenském a státní sektoru ohledně náboženského přesvědčení a praxe. „O právu lze v této souvislosti mluvit pouze mezi lidmi. Vůči Bohu a pravdě (ovšem pokud ji za takovou svým svědomím uznal) nemůže člověk vznášet žádná práva.“<sup>193</sup>

Koncil tedy rozhodně nelegitimuje světonázorovou neutralitu, neodsouvá otázku pravdy ohledně náboženství stranou, neprohlašuje všechna náboženství za rovnocenná ani nedoporučuje vůči jakémukoli náboženství rezervovanost.<sup>194</sup>

Koncilní dokument dále říká, že právo na náboženskou svobodu nevyplývá ze subjektivní dispozice osoby, nýbrž ze samé její přirozenosti. „Proto právo na tuto svobodu patří i těm, kdo neplní povinnost hledat pravdu a přidržet se jí. Jejím uplatňování se nesmí bránit, pokud se zachovává spravedlivý veřejný řád.“<sup>195</sup> Odůvodňuje to tím, že člověk nemůže povinnost hledat pravdu a jí se přidržet, jež vyplývá z lidské přirozenosti, plnit způsobem

<sup>192</sup> Srov. DRUHÝ Vatikánský KONCIL: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*, (ze dne 7. 12. 1965), in: Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, čl. 563-564.

<sup>193</sup> SKOBLÍK: op. cit., 124.; též srov. RÁNER, VORGRIMLER: op. cit., 559-560.; též RÁNER Karl: Úvod k deklaraci o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*, in: Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 559-560: „Tématem deklarace není ani otázka pravdy, ani vztah jednotlivců k Bohu, ani bezprostředně svoboda v církvi. Tématem jsou spíše vztahy fyzických a morálních osob v lidské a politické společnosti a jejich poměr k veřejné moci v náboženských věcech.“

<sup>194</sup> Srov. SKOBLÍK: op. cit., 124.

<sup>195</sup> DH, čl. 2.

přiměřeným své přirozenosti, nemá-li psychologickou svobodu a není-li zároveň prost vnějšího nátlaku.<sup>196</sup>

Dokument připouští a nehodnotí, skutečnost, že se s ohledem na zvláštní okolnosti může jednomu náboženskému společenství dostat v právním řádu státu zvláštního občanského uznání. V takovém případě „je nutné, aby bylo zároveň uznáno a zachovááno právo všech občanů a náboženských společností na náboženskou svobodu.“<sup>197</sup>

Občanská moc se má postarat, aby rovnoprávnost občanů, jež je též součástí obecného blaha, nebyla narušena náboženskou diskriminací.

„Obecné blaho společnosti - souhrn životních podmínek společenského života, jejichž prostřednictvím mohou lidé plněji a snáze dosáhnout své dokonalosti - záleží především v zachováání práv a povinností lidské osoby. Proto mají chránit právo na náboženskou svobodu jak občané a společenské skupiny, tak státní moc, tak také církve a jiná náboženská společenství...“<sup>198</sup>

Dokument zmiňuje meze náboženské svobody. „Jednotlivci i společenské skupiny mají při výkonu svých práv z mravního zákona závazek mít na zřeteli jak práva jiných lidí, tak i své povinnosti k jiným a ke společnému blahu všech.“<sup>199</sup> Občanská společnost má právo chránit se proti zneužití náboženské svobody a to „podle právních norem shodných s objektivním mravním řáde. Ty vyžaduje jak účinná ochrana práv všech občanů a jejich pokojný soulad, tak i dostatečná péče o důstojný veřejný mír, který je spořádaným soužitím v pravé spravedlnosti, tak také povinný dozor nad veřejnou mravností. To všechno tvoří základní složku veřejného blaha a je shrnuto v pojmu veřejného pořádku.“<sup>200</sup> Jedinou hranicí náboženské svobodě je tedy obecné dobro, které nesmí být narušováno ani jednáním podle milného svědomím.<sup>201</sup>

Postoj církve k náboženské svobodě zaujatý v *Dignitatos humanae* (a před tím již v encyklice Jana XXIII. *Pacem in terris*), se může jevit jako nový či jiný než církve zastávala v dřívějších dobách. „Upozorňuje se na to, že Řehoř XVI. ve své encyklice *Miraris vos* z r.

<sup>196</sup> Srov. DH, čl. 2.; též srov. SKOBLÍK: op. cit., 124: „...platí, že člověk není zbaven přísné povinnosti hledat pravdu svého života a z takto poznané pravdy vyvozovat v praktickém životě příslušné závěry. Nikdo nemůže dostát svému lidskému úkolu, když se netěší z vnitřní psychologické svobody se svobodou od vnějšího nátlaku.“

<sup>197</sup> DH, čl. 6.

<sup>198</sup> DH, čl. 6.

<sup>199</sup> DH, čl. 7.

<sup>200</sup> DH, čl. 7.

1832 označuje svobodu svědomí za deliramentum a že Pius IX. Ve svém Syllabu náboženskou svobodu odsuzuje.<sup>202</sup> Na základě studie kardinála Newmana lze říci, „že oba papežové chápali pod pojmem náboženské svobody a svobody něco jiného než 2. vatikánský sněm. Podle Newmana zamítli omyl naprosté autonomie člověka vůči Bohu; neřešili tedy otázku společenské svobody při výkonu náboženského přesvědčení.“<sup>203</sup>

To, že další vývoj nechtěl přerušit spojitost s tradicí dokládá přednáška Pia XII. z roku 1953; „co neodpovídá pravdě a mravnímu zákonu, nemá objektivně právo na existenci, propagandu a akci. Přesto může být v zájmu vyššího dobra nezasáhnout státními zákony proti takovým omylům.“<sup>204</sup>

Ráner v úvodu k *Dignitatis humanae* uvádí, že katolická církev až do II. vatikánského koncilu zastávala názor: „Jeli většina lidí v nějakém státě katolická, pak musí být i stát katolický. Příslušníci jiných vyznání nemají právo vyznávat svou víru veřejně. Podle okolností a pro veřejné dobro má a musí jejich vyznání stát tolerovat. Jeli většina lidí v nějakém státě nekatolická, pak se má stát řídit přirozeným právem, tj. má ponechat všechnu svobodu jak jednotlivým katolíkům, tak celé církvi.“<sup>205</sup>

Uvedené postoje vycházely z názoru, že téma náboženské svobody je nezbytně spojeno s otázkou pravdivosti a že pravda má přednost před svobodou.<sup>206</sup> *Dignitatis humanae* tento princip nepopírá, ale zohledňuje subjektivitu nositele náboženské svobody, jímž není omyl nebo zlo, ale osoba.<sup>207</sup> Tím dochází k významnému posunu v pojetí náboženské svobody, jenž je do značné míry umožněn novou společenskou situací.

---

<sup>201</sup> Srov. SKOBLÍK: op. cit., 126.

<sup>202</sup> SKOBLÍK: op. cit., 126

<sup>203</sup> Tamtéž, 126.

<sup>204</sup> Tamtéž, 126.

<sup>205</sup> Srov. RÁNER: op. cit., 559.

<sup>206</sup> Srov. RÁNER, VORGRIMLER: op. cit., 342.

<sup>207</sup> SKOBLÍK: op. cit., 126.

### 3.7 Jan Pavel II. k tématu

Jan Pavel II. byl znám svým vřelým vztahem ke svému národu. Tento jeho vztah byl bytostně spojen s vírou. Uvádíme některé jeho myšlenky, související s naším tématem, jež jsou obsaženy v knize Paměť a identita.

#### **K Vlasti:**

„Výraz *patria* (vlast – otčina)<sup>208</sup> je spojen s pojmem a skutečností „pater“ (otec). *Patria* (otčina) se v jistém smyslu ztotožňuje s *patrimonium* (dědictví), to je souhrnem všeho, co jsme dostali jako odkaz svých otců. ... Vlast je tedy dědictví a zároveň situace vyplývající z běhu dějin, to se týká také země, území. Pojem vlast však zahrnuje přednostně duchovní hodnoty a obsahy, které tvoří kulturu určitého národa.“<sup>209</sup> Jan Pavel II. to dosvědčuje na příkladu Poláků, kteří právě v době kdy byli zbaveni svého území a národ byl rozvrácen, neochabli ve smyslu pro duchovní dědictví, kultury zděděné po předcích. Období mimořádného kulturního rozmachu v 19. století připravilo Poláky na velké úsilí, které vedlo k obnovení nezávislosti. „Z toho je vidět, že v samém pojmu vlast je obsaženo hluboké pouto mezi duchovními a hmotným aspektem, mezi kulturou a územím.“<sup>210</sup>

Dále papež zaměřuje pozornost na přínos bible k tématu vlasti.

„Kristovo učení obsahuje nejhlubší prvky teologického názoru jak na vlast, tak na kulturu. Kristus jako Syn, který k nám přišel od Otce, se představil lidstvu se zvláštním bohatstvím, se zvláštním dědictvím. Svatý Pavel o tom mluví v listě Galat'ánům: *Když se naplnil čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného ze ženy ... abychom byli přijati za syny... Už tedy nejsi otrok, ale syn a jako syn také dědic skrze Boha* (Gal 4,4-7).

Příchod Kristův se uskutečnil skrze ženu, Matku. „Dědictví věčného Otce prošlo ve velmi pravdivém smyslu Mariiným srdcem a obohatilo se vším, co mohl mimořádný ženský génius Matky připojit ke Kristovu dědictví.“<sup>211</sup> Křesťanství je tak dědictvím, v němž je velmi významný přínos matky, právě proto je církev nazývána matkou: *mater Ecclesia*. „Když to

<sup>208</sup> V polštině *ojciec* (otec) – *ojczyzna* (otčina), český výraz *vlast* souvislost s otcem neobsahuje.

<sup>209</sup> JAN PAVEL II. Paměť a identita. Op. cit., 60.

<sup>210</sup> Tamtéž, 60.

<sup>211</sup> Tamtéž, 62.

říkáme, nepřímo se odvoláváme na božské dědictví, jehož jsme se stali účastnými díky Kristovu příchodu.<sup>212</sup>

„Evangelium tedy dodalo nový význam pojmu vlast. Patria (otčina) znamená to, co jsme na zemi zdělili od svých otců a matek. Dědictví, za které vděčíme Kristu, zaměřuje to, co je součástí dědictví lidských vlastí (otčin) a lidských kultur, k vlasti věčné.“<sup>213</sup> Kristův příchod na zem a odchod k Otci („Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět; zase opouštím svět a jdu k Otci“ (Jan 16,28)) před námi otevírá novou, někdy se říká „nebeskou“ nebo „věčnou“, vlast.

„Kristův odchod otevřel pojem vlast pro dimenzi eschatologickou a věčnosti, ale nic neubral jeho časnému obsahu.“<sup>214</sup> Dějiny ukazují, že právě myšlenka na věčnou vlast lidí disponovala ke službě pozemské vlasti a to i skrze hrdinské oběti.

Patria (vlast, otčina) jako otcovské dědictví, pochází od Boha, ale zároveň v určité míře pochází ze světa.<sup>215</sup> Kristus svým příchodem na svět potvrdil věčné zákony Boha stvořitele, zároveň však dal počátek zcela nové kultuře (kultura znamená pěstovat, zušlechtovat), „... v jistém smyslu *opět vypěstoval*, zušlechtil svět stvořený Otcem. Sami lidé se stali *Božím plodem*, jak píše svatý Pavel (srov. 1 Kor 3,9). Tak dostalo božské dědictví formu *křesťanské kultury*.“<sup>216</sup> Ta existuje nejen v křesťanských národech, ale jistým způsobem je přítomna v kultuře celého lidstva.<sup>217</sup>

### **K vlastenectví:**

„Vlastenectví znamená lásku ke všemu, co je součástí vlasti: k jejím dějinám, k jejím tradicím, k jejímu jazyku i k jejímu přírodnímu bohatství. Je to láska, jež se vztahuje také na díla krajanů a na plody jejich génia.“<sup>218</sup>

Úvaha o pojmu „vlast“ a o jeho spojení s otcovstvím a plozením vysvětluje do hloubky mravní hodnotu vlastenectví. Papež Jan Pavel II. spojuje vlastenectví se čtvrtým přikázáním, jež nás zavazuje ctít otce a matku. „... respekt a úcta k rodičům má také náboženskou hodnotu. Máme ctít rodiče, protože oni nám v určitém slova smyslu představují Boha stvořitele. Tím, že nám dali život, podílejí se na tajemství stvoření, a proto zasluhují úctu, jež odpovídá úctě, kterou vzdáváme Bohu stvořiteli. Vlastenectví v sobě obsahuje tento vnitřní

<sup>212</sup> Tamtéž, 62.

<sup>213</sup> Tamtéž, 62.

<sup>214</sup> Tamtéž, 62.

<sup>215</sup> Tamtéž, 63.

<sup>216</sup> Tamtéž, 63.

<sup>217</sup> Srov. tamtéž, 63.

<sup>218</sup> Tamtéž, 65.

postoj, protože také vlast je pro každého skutečně matkou. Duchovní bohatství, které nám vlast předala, se nám dostává prostřednictvím otce a matky a je v nás základem odpovídající povinnosti zvané pietas (oddanosti, věrnosti)<sup>219</sup>

Vlastenectví papež považuje za vhodný způsob jak předcházet nacionalismu. „Charakteristickým rysem nacionalismu je totiž uznávat a usilovat pouze o dobro svého národa bez ohledu na práva druhých národů. Naopak vlastenectví jako láska k vlasti přiznává všem ostatním národům stejná práva, jakých se pravý vlastenec dožaduje pro svou vlast, a proto je to cesta ke spořádané společenské lásce.“<sup>220</sup>

### **K národ:**

Pojem národ se v polštině i češtině odvozuje od *rodu*, tedy podobně jako pojem vlast (otčina) má z etymologického hlediska vztah ke zrození.

„Termínem národ se míní společenství, které sídlí na určitém území a které se odlišuje od jiných společenství svou kulturou.“<sup>221</sup>

Papež se také u národa obrací k Písmu svatému, v něm jsou, jak píše, přítomny prvky ryzí teologie národa. To platí především o Izraeli, jehož dějiny z velké části vypráví Písmo svaté. „Jsou to dějiny, jež patří k Božímu zjevení.“<sup>222</sup>

„Starý zákon ukazuje genealogii tohoto národa, který si Hospodin vyvolil za svůj lid... Historie Abraháma a jeho povolání Bohem, jeho neobvyklé otcovství, narození Izáka, to vše ukazuje, že cesta k národu vede skrze plození, skrze rodinu a rod.“<sup>223</sup>

„Bůh zmíněný národ vyvolil a toto vyvolení potvrdil svými zásahy do dějin, počínaje osvobozením z Egypta pod vedením Mojžíše. Již od dob velkého zákonodárce lze mluvit o izraelském národu, i když ho na počátku tvořily pouze rodiny a rody.“<sup>224</sup>

Dějiny Izraele mají svojí duchovní dimenzi. „Bůh vyvolil tento národ, aby se v něm a skrze něj ukázal světu. Toto zjevení má východisko v Abrahámovi, ale dosahuje vrcholu v poslání Mojžíšově. S Mojžíšem Bůh mluvil *tváří v tvář* a jeho prostřednictvím utvářel duchovní život Izraele.“<sup>225</sup> Byla to (Abraháмова) víra v jediného Boha jež spolu s Desaterem utvářela duchovní život Izraele.

<sup>219</sup> Tamtéž, 65.

<sup>220</sup> Tamtéž, 67.

<sup>221</sup> Tamtéž, 68.

<sup>222</sup> Tamtéž, 71.

<sup>223</sup> Tamtéž, 69.

<sup>224</sup> Tamtéž, 70.

<sup>225</sup> Tamtéž, 70.



Poslání Izraele bývá označováno jako *mesiášské*, protože z tohoto národa měl vyjít Mesiáš, Hospodinův pomazaný. „Tajemství vtělení, základ církve, patří do teologie národa.“<sup>226</sup>

„Soupodstatný Syn, věčné Slovo Otce, tím, že se vtělil,..., dal počátek „plození“ odlišného řádu. Bylo to plození z *Ducha svatého*. Jeho plodem je naše nadpřirozené synovství, synovství adoptivní.“<sup>227</sup> Tímto synovstvím se člověk stává členem *Božího národa* či *Božího lidu* (tento termín razí 2. vatikánský koncil v *Lumen gentium*).

Do tohoto nového Božího lidu jsou povoláni všichni lidé a tak je přítomen ve všech národech světa. „Jinými slovy to znamená, že dějiny všech národů jsou zaměřeny, aby vstoupily do dějin spásy.“<sup>228</sup>

### 3.8 Význam náboženství pro národy

Náboženství a společnost se vyvíjeli v úzké souvislosti a tak postihnout jejich vzájemný vztah je dosti složité. Aniž se pustíme do rozplétání přediva vztahů mezi náboženstvím a národem v jejich genezi, můžeme se ptát po významu náboženství pro život národů v dnešní době a též obráceně, o významu národních společenství pro náboženský život.

V následujících bodech uvádíme nejdůležitější oblasti významu náboženství pro společenský život (jehož jsou národní společenství a politické společnosti přirozeným projevem) člověka vůbec:

Prvořadý význam náboženství pro společenský život člověka je v tom, že obsahuje **potenciál sounáležitosti**<sup>229</sup>.

Náboženství k sounáležitosti přispívá především tím, že zakládá **rovnost** mezi lidmi a to rovnost co do důstojnosti<sup>230</sup>, jež je dána vztažením člověka k Bohu (transcendentnu). Rovnost co do důstojnosti nepopírá realitu sociálních rozdílů (říká se: před Bohem jsou si

<sup>226</sup> Tamtéž, 70.

<sup>227</sup> Tamtéž, 71.

<sup>228</sup> Tamtéž, 71.

<sup>229</sup> Srov. SKALICKÝ: op. cit., 111.

<sup>230</sup> Srov. JAN PAVEL II.: *Christifideles laici – Posynodní apoštolský list Jana Pavla II. o povolání a poslání laiků v církvi a ve světě* z 30. prosince 1998, Praha: Zvon, 1996, 66: „Osobní důstojnost je základem rovnosti všech lidí a též základem vzájemného úcastenství a solidarity lidí.“; též srov. *Christifideles laici*, op. cit., 103: „Morální předpisy, především ty negativní, jež zakazují zlo, tak projevují svůj význam a sílu, a to jak morální tak sociální; tím, že chrání neporušitelnou osobní důstojnost každého člověka, slouží i k zachování lidské sociální vazby a jejímu správnému a úspěšnému vývoji.“

všichni lidé rovni, ne tak mezi sebou). Rovnost co do důstojnosti bývá “zhmotněna“ v právních normách jednotlivých politických společnostech, jako takovou ji nazýváme rovnoprávností.

Rovnost co do důstojnosti je v Písmu zakotvena pokrevním příbuzenstvím všech lidí (celé lidské pokolení se odvíjí od Adama a po potopě od Noema). V NZ je pak ustanoveno nové bratrství v Ježíši Kristu.<sup>231</sup>

Rovnost a bratrství jsou vůdčí myšlenky humanismu, jehož duchem byli z větší části vedeni národní obroditelé. Náš T. G. Masaryk si byl dobře vědom, že hodnoty hlášané humanismem jsou pevně ukotveny v náboženství, proto se rozhodně držel humanismu náboženského.<sup>232</sup>

Druhým prvkem, jenž spoluvytváří onen potenciál sounáležitosti, je **spravedlnost**. Spravedlnost úzce souvisí s výše uvedenou důstojností člověka a tudíž s transcendentnem. Stejně jako bez rovnosti či rovnoprávnosti, tak i bez spravedlnosti je sounáležitost, jež zakládá národní společenství, nemyslitelná. Spravedlnost vede k míru jak uvnitř národů, tak ve vztazích mezi národy.<sup>233</sup>

Další přínos náboženství pro národy je v tom, že hájí **smysluplnost** života. Smysluplnost života implikuje otázku po smyslu. Touto otázkou se objevuje dějinnost.<sup>234</sup> Dějinnost v sobě zahrnuje jak minulost tak budoucnost. Smysl pro minulost, čili historii, je důležitý prvek národního uvědomění. Smysl pro budoucnost je součástí motivace, jež pozvedá vůli k zachování společenství do budoucna. Tato vůle k zachování společenství je, jak jsme uvedli výše, podstatnou součástí národního vědomí.

Všechny tři uvedené prvky (rovnost co důstojnosti, spravedlnost a smysluplnost) jsou neudržitelné, nejsou-li ukotveny v transcendentnu. Taktéž celý mravní řád, má-li být univerzální, objektivní, stejný a platný pro všechny, musí být ukotven v transcendentnu. „Tento řád má svůj základ jen v Bohu, a jestli se od Boha odpoutá, nutně se rozpadá.“<sup>235</sup> Význam náboženství pro společenskost spočívá v tom, že podporuje a kultivuje bytostné zaměření člověka na pravdu a transcendentno.

<sup>231</sup> Srov. GS, 29.

<sup>232</sup> Srov. MASYRYK T. G.: Jan Hus, in. MASYRYK T. G.: Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus, Praha: Masyrykův ústav AV ČR, 2000, 313-367, 316,327, 330.

<sup>233</sup> Srov. GS, čl. 78.

<sup>234</sup> Srov. JOHNSON Paul: Dějiny židovského národa, Řevnice: ROZMLUVY,1996, 16.

<sup>235</sup> Komentář k sociální nauce církve, čl. 396.

Člověk bez transcendentna zůstává společenskou bytostí, ale společnosti jím vytvořené nemohou být jiné než totalitní.<sup>236</sup>

Uvedených významy jsou jen ty nejzákladnější, vedle nich je řada dalších, např. v oblasti kultury.

Nelze však přehlédnout také konkrétní negativní jevy, jež lze náboženství přičíst.<sup>237</sup> Tyto konkrétnosti jsou však jiného řádu než výše uvedené fundamentální významy pro společenskost člověka.

---

<sup>236</sup> Srov. JAN PAVEL II.: Centesimus annus, encyklika z roku 1991, in: Sociální encykliky 1891-1991, Praha: ZVON, 1996, 409-473, čl. 44.: „Totalitarismus vzniká z popření pravdy v objektivním smyslu; neexistuje-li transcendentní pravda, které poslušen dospěje člověk ke své úplné identitě, pak neexistuje ani zásada, která by spolehlivě zaručovala vztahy mezi lidmi. Jejich třídní, skupinové a národní zájmy je nevyhnutelně uvádějí do vzájemného rozporu. Není-li uznávána transcendentní pravda, triumfuje síla moci a každý se snaží beze zbytku využívat prostředků, které má k dispozici, k prosazování svých zájmů a názorů bez ohledu na práva ostatních. Člověk je pak respektován pouze do té míry, že ho lze využít jako nástroje pro egoistický cíl. Kořeny moderního totalitarismu tkví tedy v popírání transcendentní důstojnosti člověka, který je viditelným obrazem neviditelného Boha. Právě proto je na základě své povahy subjektem práva, které nesmí porušit jednotlivec, skupina, třída, národ ani stát. Nesmí to učinit ani společenská většina tím, že vystupuje proti menšině, utlačuje ji, vykořisťuje nebo se jí snaží zničit.“;

též. srov. BENEDIKT XVI.: Deus caritas est. Encyklika z 25. prosince 2005, Praha: PAULÍNKY, 2006. čl. 28.: „Stát, který by nebyl spravován podle zásad spravedlnosti, by se proměnil v bandu zlodějů, jako to kdysi řekl Augustin: „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?“ (Je-li tedy opomíjena spravedlnost, pak království nejsou nic jiného nežli velká lotrovnství.);

<sup>237</sup> Srov. BERGER Peter: Náboženství a globální občanská společnost, in. HANUŠ Jiří, VYBÍRAL Jan, (eds.): Náboženství v globální občanské společnosti, Brno: CDK 2008, 9-22, 14.

## Shrnutí

V první části práce jsme se věnovali široké teoretické přípravě. Vyšlo najevo, že národ je velmi mnohotvárnou a těžko pojmově uchopitelnou skutečností. Mnoho autorů vlastně národ jako skutečnost popírá. Někteří tak činí účelově, se záměrem jednak zamezit nacionalismu, jednak usnadnit vytvoření účelnějších politických společností.

V dnešní době se národem myslí především tzv. lidový či moderní národ, který se vyznačuje tím, že je „vlastnictvím“ všeho lidu.

Národ jsme vymezili jako **uvědomělé společenství s vůlí uchovat toto společenství** pro budoucnost. Společenství je vymezeno společným **dědictvím**, jež může zahrnovat **společný původ, území, kulturu, mentalitu a dějiny**. Kultura zahrnuje především **jazyk**, dále **náboženství, literaturu, mýty** a jiné. Obsah uvědomění, nakolik má reálný základ, označujeme jako **objektivní stránku národa**. Ta zakládá prvky národní identity. Přirozenou tendencí národa je **politická samostatnost**. Politická autonomie, aspoň částečná, chrání existenci národa, a kromě toho, umožňuje realizovat významněji **solidaritě** uvnitř společenství.

Na základě rozlišení společenství a společnosti, které jsme našli u Maritaina, jsme rozlišili národ od politické společnosti, která má v západní civilizaci převážně formu státu. Národ je společenství, stát je společnost. Ve zkratce lze říci, že národ je záležitostí srdce, kdežto politická společnost záležitostí rozumu.

Národ stojí v řadě sociálních útvarů, která začíná rodem a končí národem. Pozornost byla věnována též civilizacím, jejichž identity jsou ve většině případů dány náboženstvím. Uvažujeme-li náboženství ve vztahu k národní identitě, musíme brát zřetel na civilizační rámec, neboť identita se vymezuje vůči jinému a odlišnému.

Náboženství je identifikačním prvkem národa především v té míře, nakolik se stává součástí kultury.

Národ není dán jen určitými svými identifikacemi, ale především smysluplností své existence. Smysluplnost pak nutně odkazuje k transcendentnu. Toho si byl dobře vědomí T. G. Masaryk, a také proto viděl v náboženství pro národ zásadní význam. Masaryk si byl také dobře vědom, že v transcendentnu je, vedle smysluplnosti, ukotvena též mravnost, jež je pro národ naprosto nezbytná, a i ostatní hodnoty, důležité pro národní myšlenku, především bratrství. Vedle hlubokého a vnitřně opravdového Masarykova pochopení významu

náboženství pro národ, pro jeho smysluplné, či dějinné bytí a mravnost, zaráží Masarykova určitá neznalost křesťanského náboženství a špatný odhad dalšího vývoje. V této souvislosti se stávají viditelnými škody, jež působí rozdělení křesťanstva.

Pozornost teologického příspěvku byla zaměřena na hodnotu národa v Písmu svatém a v učení církve, poté na význam náboženství pro identitu člověka. Dále byla zpracována témata: Člověk jako vztahová a společenská bytost a význam společenství pro identitu člověka, Víra jako milost a přirozené poznání Boha, Náboženská svoboda, Význam náboženství pro společnost. Samostatná podkapitola seznamuje s myšlenkami Jana Pavla II. k tématu.

Národ má významné postavení v dějinách spásy. Bůh se skrze vyvolený národ člověku zjevoval (dával poznat) a nakonec se vrcholně zjevil ve svém synu, jenž byl zároveň synem židovského národa, Ježíši Kristu. To, že Bůh se zjevuje ve společenství lidí odpovídá člověku, jako přirozeně společenské bytosti. Člověk, jenž je stvořen k obrazu Božímu, je svojí vztahovostí, jež může být naplněna jedině v lásce, připodobňován k Bohu, který se zjevil jako trojiční. K úplnému zjevení Boha člověku tedy bylo zapotřebí uskutečnění (byť nedokonalé) celé společenské potenciality člověka, jejímž nejvyšším stupněm se zdá být národ. Bůh se tedy zjevoval v úplném společenském dění (jak v horizontální (mezilidské) tak vertikální (náboženské) rovině). Vrcholně se zjevil v Ježíši Kristu, který se po lidské osobnostní stránce rozvíjel ve společenství svého národa a v něm také později veřejně působil.

Jsou tedy skutečnosti, k jejichž vyjevení je zapotřebí takového společenství, jakým je národ. Z toho, že Bůh se zjevuje v lidském společenství, rodinou počínaje a národem konče, vysvítá, že zjevené skutečnosti se týkají lidského společenství a v nich také hledají své uplatnění. To napovídá tomu, že národ, stejně jako rodina, je přirozené společenství.

Z uvedeného lze dále vyvodit, že k co nejúplnější aktualizaci, či uplatnění zjeveného, může opět dojít pouze v plném rozvinutí společenského života, k němuž patří národní pospolitost a to zvláště tehdy, když se zjevené stane společensky přijímaným, tak jako tomu bylo v židovském národě. Toto uvažování je jednou z mnoha cest, kterou se dostáváme k významu národního společenství v dnešní době potažmo k významu národa pro náboženství a náboženství pro národ.

Zjevení se nerealizovalo jen v rámci Izraelského národa, ale i na osudech jiných národů a zvláště na vztazích Izraele k jiným národům a královstvím (politickým společnostem). Izraelský národ (stejně tak Kristus) nutně existuje ve vztazích k jiným národům

a mocnostem, v době Ježíšově pak ve vztahu k Římskému impériu. I tyto mezinárodní a politické vtahy jsou součástí zjevení.

Biblický příběh o stavbě Babylonské věže je někdy pokládán za příběh, který chce vysvětlit rozrůznění lidstva na národy. Na základě tohoto příběhu jsou někdy národy považovány za důsledek hříchu a tak viděny v negativním světle.<sup>238</sup> Příběhem jsme se zabývali podrobněji a ukázalo se, že takový výklad, vzhledem k celkovému kontextu Bible, není zřejmě možný. Ani v dokumentech učitelského úřadu církve jsme přímo takový výklad nenalezli.

Učení církve existenci národů předpokládá a zvláště svojí *sociální naukou* pečuje o jejich dobro. Národy pokládá za přirozená společenství, tím ozřejmuje jejich hodnotu. Bližším vymezením národů se nezaobírá.

V Písmu svatém jsme dále hledali výpovědi k tématu identity. Zásadní výpovědí je, že člověk je stvořen Bohem k „Božím obrazu“ jako podstatně vztahová a společenská bytost. Motivem stvoření je láska. Člověk pocházející od Boha, když hledá sám sebe, zaměřuje svůj pohled k Bohu. Bůh sám sebe představuje a mezi lidmi je představován jako „Bůh Abrahámův, Izákův, ...“, tedy je identifikován svým jednáním ve vztahu s lidmi. Když později na žádost Mojžíše Bůh zjevuje své jméno, dostává se mu tajemné odpovědi, která je svým způsobem zároveň odmítnutím jména. Zjevené Boží jméno znovu odkazuje na boží jednání v lidských životech. Boha tedy lze poznávat pouze ve vztahu k němu. To potvrzuje také zákaz zobrazovat Boha. Člověk musí zůstat stále otevřený Bohu, který ač stále stejný (po objektivní stránce), je zároveň stále jiný (po stránce subjektivní). „Objektivní Bůh“ dává stabilitu lidské identitě, „subjektivní Bůh“ ji dotváří.

V dějinách spásy hrají významnou roli smlouvy uzavírané mezi Bohem a člověkem, které zcítelněji Boží jednání, a tak vedou k poznání Boha.

Zjevenou, ale i přirozeně dostupnou pravdou o člověku je jeho společenská podstata. Člověk pouze zkušeností spolubytí může dojít k jedinečnosti svého já. Kvalitou spolubytí je láska. Proti společenství, či lásce, je namířen hřích. Z toho vysvítá význam odpuštění pro život a identitu člověka a též význam mravnosti, jenž chrání jak vnitřní, tak vnější (vztahovou) integritu člověka.

---

<sup>238</sup> T.G. Masaryk v knize Česká otázka uvádí: „Episkopát rakouský se sešel v červnu 1848 ve Vídni a dekretoval, že národnost je zbytek pohanství a že různost národní je pouze následkem hříchu a odpadění od Boha...“ MASARYK T. G.: Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození, in. MASARYK T. G.: Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, 89-90.

Vztah osoby a společnosti v reálném světě nabývá různých forem, z nichž některé jsou z hlediska učení církve problematické. Na jedné straně je takovou formou kolektivismus, na straně druhé individualismus. Kolektivismu degraduje jednotlivce na pouhý prostředek k existenci kolektivu. Církev proti takovému pojetí společnosti učí, že „lidská osoba je a musí být počátkem, nositelem a cílem všech společenských institucí.“ To je jeden ze tří základních principů sociální nauky církve, tzv. *princip personální*.

Protipólem kolektivismu je individualismus, jež je sobeckým využíváním společnosti ve svůj prospěch, bez zpětného podílu na tvorbě společného dobra. Proti individualismu je namířen druhý princip sociální nauky, jímž je *princip solidarity*. Ten učí, že jedinec je odpovědný za společnost a společnost za jedince.

K učení církve patří pro naše téma důležitá otázka náboženské svobody. Tou se z církevních dokumentů přímo zaobírá koncilní dokument *Dignitatis humanae*. Církevní učení o náboženské svobodě vyplívá z lidské přirozenosti, již je vlastní svoboda, a ze skutečnosti, že víra je milost. Naproti tomu učení o možnosti přirozeného poznání Boha, a koncepce přirozeného zákona zajišťuje všelidskou komunikativnost, která je ve věcech uspořádání společnosti nutná.

U papeže Jana Pavla II. jsme našli vztažení čtvrtého přikázání, jež nás zavazuje ctít otce a matku, na vlast, či národ. Také národ nám v jistém smyslu dává život. Z toho vyplívá hodnota vlastenectví, které je láskou ke všemu, co patří k vlasti. Vlastenectví papež považuje za vhodný způsob, jak předcházet nacionalismu, jehož charakteristickým rysem je, že uznává a usiluje pouze o dobro svého národa bez ohledu na práva druhých národů. Naopak vlastenectví jako láska k vlasti přiznává všem ostatním národům stejná práva, jakých se pravý vlastenec dožaduje pro svou vlast.

Význam náboženství pro národy spočívá především v tom, že chrání lidskou sounáležitost a to tím, že ukotvuje rovnost lidí co důstojnosti, bratrství, dějinnost, spravedlnost a celý mravní řád. Bez těchto hodnot je národ pospolitost nemyslitelná.

## Závěr

Jak jsme uvedli v úvodu, téma „Náboženství jako součást národní identity“ není teologii vlastní. Přesto k této problematice má čím přispět. Tím příspěvkem je vlastně celá **teologická antropologie** a na ní navazující **sociální učení církve**. Z obojího jsme vybrali a představili nejzásadnější témata pro problematiku této práce. Takovým tématem je především společenská povaha člověka. Člověk je podstatně vztahová a společenská bytost. Z této skutečnosti vysvítá význam národního společenství pro člověka. Ten je potvrzen zjevením tím, že národní společenství se stalo nedílnou součástí dějin spásy a to přímo jako prostředek Božího sebezjevení. Tím se zároveň potvrzuje společenské zaměření člověka. Církev ale ve své sociální nauce vyváženě hájí jak společenskou, tak individuální stránku člověka. Člověk se nesmí stát pouhým prostředkem k uskutečnění společnosti.

Magisterium považuje národ za přirozené společenství, ale národ blíže nevymezuje. Národ může v dějinách a kulturách nabývat různé podoby, zvláště pak ve spojení s politickou společností, k níž přirozeně inklinuje. Církev tedy nelpí na konkrétní podobě národního společenství, ale vždy hledí na to, jaké postavení má v té které společnosti člověk a nakolik mu ta která společnost umožňuje individuální i sociální život. Z Boží strany se tvořivost nad lidské pomyšlení ukázala v založení církve, Božího lidu, nového Izraele.

Pro téma této práce je rovněž zásadní vztah církve a státu, potažmo náboženství a národa. Věnovali jsme pozornost těm nejzákladnějším skutečnostem pro tento vztah, jsou to: víra jako milost, přirozené náboženské poznání, náboženská svoboda. Zmínili jsme význam náboženství pro nalezení všeobecně přijatelných mravních principů, které jsou pro netotalitní společenské zřízení nezbytné. Zvláštní význam náboženství pro národy tkví v tom, že náboženství odůvodňuje rovnost lidí co důstojnosti a zakládá mezi lidmi bratrství. To jsou zásadní hodnoty pro moderní neboli lidový národ. Takovým národem, díky svému náboženství, byl již v dávných dobách Izrael.

Náboženství má tedy pro národy zásadní význam, jako identifikační faktor národa ale jakoby uniká. **Náboženství, podobně jako Bůh člověku („Bůh Abrahámův, ...“), je národu přivlastnitelné jen tím, co spolu dobrého prožily.** Tento závěr nám objasňuje určité potíže při zpracování tématu této práce, neboť, domníváme se, diskurzu, jenž je obsažen v názvu práce, je takový závěr cizí.



Tím byl čas a síly přiměřené po diplomovou práci vyčerpány.

Další témata byla z části nastudována, ale již nezpracována, jiná se během práce otevřela. Zapotřebí by bylo podrobněji se zabírat vztahem náboženství a národa a náboženství a státu, a provést historickou analýzu těchto vztahů. Zásadním tématem je vtažení náboženství a kultury, a tzv. inkulturace. Zapotřebí by bylo blíže se zabývat dějinami Izraelského národa, kolektivismem a individualizací ve SZ. Přínosné by bylo sledovat téma v dějinách konkrétního národa.

### **Abstract**

The dissertation *Religion as Part of the National Identity* is compiled at the Faculty of Theology. Since this is not a subject that is strictly theological (it is mainly sociological, historical and political), the work is nothing more than a theological contribution to the subject. This is presented mainly in the third part of the work.

The first part involves general theoretical preparation of the subject. Individual social science disciplines that are to contribute to the subject are briefly described; the terms "identity," "identification," "religion" and "nation" are then defined. The term "nation" is defined in the greatest detail. Terms related to "nation" are defined: race, tribe, clan, state, people, civilization, nationalism, homeland, patriotism and national identity. The specification of "nation" is accompanied by a summary of various definitions, and for a greater understanding of "nation" the work addresses the history and genesis of nations and presents a categorization of nations. The individual elements of national identity are discussed.

The second part of the work presents the results of two sociological surveys.

The third part of the work addresses the subject from the perspective of theology. The nation's attitude toward the Bible and the teachings of the Church are especially determined in detail. Attention is then devoted to the contribution of the Bible and the teachings of the Church to identity. The following subjects are addressed: "Man as a relational and social being," "the nation as a natural community," "faith as compassion and natural understanding of God," "religious freedom" and "the importance of religion for society." A separate subchapter presents the thoughts of Pope John Paul II on the subject.

**Literatura:**

- ANZENBACHER Arno: Křesťanská sociální etika, Brno: CDK, 2004.
- BARŠOVÁ Andrea, BARŠA Pavel: Vnitřní a vnější podmínky inkluze: Národní identity a přistěhovalecké politiky liberálně-demokratických států, in. MARADA Radim, (ed.): Etnická různost a občanská jednota, Brno: CDK, 2006, 278-296.
- BERGER Peter: Náboženství a globální občanská společnost, in. HANUŠ Jiří, VYBÍRAL Jan, (eds.): Náboženství v globální občanské společnosti, Brno: CDK 2008, 9-22.
- CORETH Emerich: Co je člověk, Praha: ZVON, 1996.
- DRAPELA J. Viktor: Přehled teorií osobnosti, Praha: Portál, 2003.
- FUCHS Jiří: Úvod do filosofie. 1. Filosofická logika, Praha: Krista OP s.r.o., 1997.
- GELLNER Ernest: Nacionalismus, Brno: CDK, 2003.
- GELLNER Arnošt: Národy a nacionalismus, Praha: Josef Hříbal, 1993.
- HANUŠ Jiří: Křesťanství a lidská práva, in HANUŠ Jiří (editor): Křesťanství a lidská práva, Brno: CDK, 2002, 11-56, 16-25.
- HANUŠ Jiří, (ed.): Vznik státu jako proces sekularizace, Brno: CDK 2006.
- HAVEL Václav: O lidskou identitu, Praha: Rozmluvy, 1989.
- HUNTINGTON P. Samuel: Střet civilizací, Praha: Rybka Publishers, 1997.
- HULÍKOVÁ Tereza: Politika národní identity. Kritická analýza diskurzu, (diplomová práce obhájená na FF UK Ústavu politologie), Praha 2005. (práce je uložena v knihovně T.G. Masyryka v Praze-Jinonicích)
- CHIOLERIO Marco: Blaze tomu, kdo slyší tato slova, Praha: Paulínky, 1997.
- JAN PAVEL II.: Paměť a identita. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství Kostelním Vydří, 2005.
- JOHNSON Paul: Dějiny židovského národa, Řevnice: ROZMLUVY, 1996.
- LENKOVÁ Lucie: Národní identita, (bakalářská práce obhájená na FSV UK), Praha 2003. (práce je uložena v knihovně T.G. Masyryka v Praze-Jinonicích)
- MAIER Hans: Politická náboženství, Brno: CDK, 1999.
- MARITAIN Jacques: Člověk a stát, Praha: Triáda, 2007.
- MASARYK T. G.: Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození, in. MASARYK T. G.: Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, 11-164.

- MASARYK T. G.: Jan Hus, in. MASARYK T. G.: Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, 313-367.
- NEDOMOVÁ Alena, KOSTELECKÝ Tomáš: Národní identita, Praha: Soc. ústav AV ČR, 1996.
- NEŠPOR Zdeněk, VÁCLAVÍK David a kol.: Příručka sociologie náboženství, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008.
- PECHAR Jiří: Být sám sebou. Pojem identity a jeho meze, Praha: Nakladatelství Hynek, s. r. o., 1995.
- PYNSENT Robert B.: Pátrání po identitě, Jinočany: H+H, 1996.
- RATZINGER Josef: Úvod do křesťanství, Brno: Petrov, 1991.
- RÁNER Karl: Úvod k deklaraci o náboženské svobodě Dignitatis humanae, in. Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 559-560.
- RÁNER Karl, VORGRIMLER Herbert: Teologický slovník, Praha: Zvon, 1996.
- SCHULZE Hagen: Stát a národ, Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2003.
- SKALICKÝ Karel: Po stopách neznámého Boha. Praha: Aula a Křesťanská akademie v Římě, 1994.
- SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 1997.
- ŠPRUNK Karel: Základní pojmy politické filozofie, Svitavy: TRINITAS, 1997.
- ŠTAMPACH Odilo Ivan: Náboženství v dialogu, Praha: Portál, 1998.
- THIESSOVÁ Anne-Marie: Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století, Brno: CDK, 2007.
- WOLF Josef. Abeceda národů, Praha: Horizont, 1984.
- ZICH František: Regionální identita obyvatel českého západního pohraničí, in: HOUŽVIČKA Václav, NOVOTNÝ Lukáš: Otisk historie v regionálních identitách obyvatel pohraničí. Sebedefinice a vnímání Čechů a Němců v přímém sousedství, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2007, 49-64.

### **Slovníky a encyklopedie:**

- ALLMEN J. J. a kolektiv: Biblický slovník, Praha: Kalich, 1987.
- DUFOUR Xavier Léon a kol.: Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991.
- GEIST Bohumil: Sociologický slovník, Praha: VIKTORIA PUBLISHING 1992.
- HARTL Pavel: Stručný psychologický slovník, Portál: Praha, 2004.

HARTL Pavel, HARTLOVÁ Helena: Psychologický slovník, Praha: Portál, 2000.

JANDOUREK Jan: Sociologický slovník, Praha: Portál, 2001.

NOVOTNÝ Adolf: Biblický slovník. [b.m.], Kalich – ČBS: 1992.

SILLAMY Norbert: Psychologický slovník, přeložila MUDr. Irena Strossová, CSc., Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2001.

Velký sociologický slovník, Praha: Karolinum, 1996.

Internetová encyklopedie: Wikipedia, <http://cs.wikipedia.org/wiki>

### **Dokumenty Učitelského úřadu církve:**

BENEDIKT XVI.: Deus caritas est. Enciklika z 25. prosince 2005, Praha: PAULÍNKY, 2006.

DRUHÝ Vatikánský koncil: Věřoučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum*, (ze dne 18. 11. 1965), in: Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 101-125.

DRUHÝ Vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, (ze dne 7. 12. 1965), in: Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 173-266.

DRUHÝ Vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*, (ze dne 7. 12. 1965), in: Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 557-574.

DRUHÝ Vatikánský koncil: O poměru církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra aetate*, (ze dne 28. 10. 1965), in: Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 545-556.

DRUHÝ Vatikánský koncil: O misijní činnosti církve *Ad gentes*, (ze dne 7. 12. 1965), in: Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 459-507.

JAN PAVEL II.: Centesimus annus, encyklika z roku 1991, in: Sociální encykliky 1891-1991, Praha: ZVON, 1996, 409-473.

JAN PAVEL II.: Fides et ratio – víra a rozum, encyklika, Praha: ZVON, 1998.

JAN PAVEL II.: Christifideles laici – Posynodní apoštolský list Jana Pavla II. o povolání a poslání laiků v církvi a ve světě z 30. prosince 1998, Praha: Zvon, 1996.

JAN PAVEL II.: Veritatis splendor – Encyklika Jana Pavla II. o základech morálního učení církve z 6. srpna 1993, Praha: ZVON, 1994.

Katechismus katolické církve, Praha: Zvon, 1995.

Kompendium sociální nauky církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 2008.

Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu, Dokument Mezinárodní teologické komise ze dne 23. června 2004, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 2005.

**Biblické citace jsou převzaty z:**

PENTATEUCH (Pět knih Mojžíšových). Český katolický překlad, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2006,

ostatní z :

Ekumenický překlad Bible, Praha: Česká katolická charita, 1987.