

MILOŠ DOKULIL

MEDITACE NAD TOLERANCÍ (Zamyšlení k Roku tolerance 1995)

V této úvaze budou tři „úvody“ (I–A až I–C), dvě „stati“ (II–A a II–B) a jeden „závěr“ (III). Už tím je předznamenáno, že mnohé údajné samozřejmosti spojované s výrazem „tolerance“ nejsou pojímány automaticky v jejich intuitivní „zřejmosti“. (Uvozovky přitom poslouží nejen k zavádění výrazů do textu, ale také příkladně k naznačení alternativního, někdy metaforického, ale i ironického ap. smyslu.) Následující text by měl být zároveň dokladem toho, že tolerance není tématem, jež by mohlo být „saturováno“ nějakým „Rokem tolerance“...

I–A

„Tolerovat“ běžně znamená něco „strpět“. V češtině s výrazem spojujeme víceméně nedobrovolnou ochotu s jistou — ať už velkorysou nebo nevrlou — shovívavostí snášet něco, co nám „nejde pod fousy“. Jde o něco, s čím převážně (ne-li absolutně) nesouhlasíme, ale co z rozmanitých důvodů (času, místa, mezilidských nebo institucionálních vazeb) chceme nebo se cítíme donuceni snášet. V takto pojaté toleranci je automaticky doprovodná nechuť blíže se tolerovaným fenoménem zabývat. Ať už by šlo o člověka, instituci, myšlenku nebo zkoumaný či spoluprožívaný proces, má-li být tolerován, připomíná nikoli mír, nýbrž „ozbrojenou neutralitu“, jež je ve střehu ne nepodobném setrvalé „mobilizaci“.

Pokud bychom chtěli vzít v potaz nejbližší latinský výchozí výraz „tolerare“, jeho významové varianty mají opět trpnou charakteristiku: a) „snášet, trpět, zakoušet“, b) „vydržet, přestát“, c) „s těžkostmi uhájit, zachovat“.

Přihlédneme-li k výchozímu latinskému slovesu „tollere“, sice rovněž najdeme celé hnízdo negativně profilovaných významových variet (od „odstraňovat“ přes „vymýtit“ k „zamezovat“ a „ničit“, s řadou alternativních výrazů, jako třeba „sprovodit ze světa“), ale lexikograf usoudil, že tomuto takto profilovanému významovému hnízdu předsadí jako upřednostněné jiné, jež je kupodivu pozitivně orientováno, s povzbudivou charakteristikou jak v etymologii, tak v reáliích, jichž je slovním vyjádřením („odrazem“). Za významové východiště pro

„tollere“ Latinsko-český slovník (Pražák–Novotný–Sedláček, SPN, Praha 1955) uvádí „zdvíhat“, přičemž v rámci pozitivně zaměřeného významového okruhu mezi třemi vyčleněnými skupinami výrazů hned v té první je jako specifický termín uveden jeden, jež bych chtěl zvlášť zdůraznit pro jeho potenciální metaforickou účinnost a inspiraci do dalších úvah: „zvedat novorozené dítě“ (jako doklad toho, že muž, jenž takto činí, cítí se být otcem dítěte a takto deklaruje, že je také hodlá vychovat a dát mu jméno svého rodu). Některé z dalších významově pozitivních určení slovesa „tollere“: „zvedat, pozdvihovat“, „vznášet, povyšovat, posilovat, povzbudit, velebit“, „brát na sebe, brát k sobě, mít na sobě“, „dopravit“.

Je na první pohled patrné, že v průběhu relativně krátkého časového úseku doloženého písemností antického Říma etymologická kolébka naší „tolerance“ rozhodně nebyla tak „negativně zapšklá“, jak je její praxe dnes. Tím není řečeno, že by snad Římané nebyli nikdy přezíravě „netolerantní“ (v našem intuitivně negativním smyslu toho slova). Nechť je mi však prominuto, cítím-li i v onom „toleratio dolorum“ („snášení bolestí“), jež je „na dosah“ dnes ustálenému významu „trpnosti“, přece jen rozdílnou postojoyou kvalitou: **potřebu obstát tváří v tvář bolesti, utrpení, nepřízni osudu... jinak řečeno: aktivním vnitřním vzmachem navodit pozitivní hodnotu!** Cítím tu hermeneutickou inspiraci pro věcné kontexty dneška. Chtěl bych, aby mi pro další přemítání o „toleranci“ přečkal ten povzbudivý obraz „pozdvihování“, onoho symbolického přitakání společné vazbě rodičů na budoucnost v právě tak společně zplozeném dítěti. Už teď bych měl zřejmě říci, že cítím nutkavou potřebu prolomit stávající intuice, jež se s výrazem „tolerance“ zatím ustáleně spojují, a to nikoli z důvodů **jazykových, nýbrž věcných.**

I–B

Kde je svoboda řeči, jazykového projevu, kultu, pohybu, podnikání atd., **tam postrádáme požadavek jejich tolerance** (ledaže by taková „svoboda“ zůstala pouze formální, dílčí, vázaná na splnění nějakých dalších podmínek apod.). Ve společnosti se vždycky pociťovala potřeba (už v postulovaném principu „sebezáchovy“) rezervovat „svobodu“ **pouze pro „oprávněnou volbu“.** Jinak řečeno: svoboda v každé oblasti lidského počínání má svá některá omezení, ať už zvyková, nebo přímo normativní, a zároveň nepodmíněně, nebo s ohledem na nějak deklarované limitující podmínky. Takže víceméně automaticky se každá taková oblast „svobod“ vyděluje ve sféře své působnosti vůči všemu, co zůstává jako nepřípustné. Pak je — **v pozitivním smyslu** — „tolerováno“, co vykazuje znaky „svobody“. (Jsme bohužel do té míry zatíženi znehodnocujícími významovými konotacemi výrazu „tolerance“, že „tolerovanému“ bezděky vesměs vždy připisujeme znaky něčeho „méně-cenného“; takže právě vytčená charakteristika není nejšťastnější. Jako chtěná paralela k tomu, co se právě vymezenému určení vymyká, navozuje ovšem zamýšlené relační napětí mezi polaritami.) Co zůstává vně takových „svobod“, je pařeníštěm potenciálního tlaku na toleranci

a je — v **negativním smyslu** — postiženo nedostatkem tolerance. Tolerance, pokud k ní v nějaké zatím netolerované oblasti dojde, v takovém kontextu nikdy není pouhou indiferentností. Výchozím způsobem jde o fenomén, který byl — z jakýchkoli důvodů — vyhodnocen jako nenáležitý, nebo aspoň neperspektivní, ne-li dokonce zhoubný. Hranice mezi tolerovanými („svobodou“ obdařenými) jevy a těmi, jejichž projev je potlačován (je jim upřena „svoboda“) automaticky vytváří **hodnotové rozhraní** mezi „dobrým“ („žádoucím“, „pozitivním“, „cenným“, „užitečným“) a „špatným“ („nežádoucím“, „negativním“, „méně-cenným“, „škodlivým“).

Při paušálním pohledu na tuto problematiku by mohl být přehlédnut fakt, že alternativa k „svobodnému“ („tolerovanému“) sice naznačuje možnost nebo aktuální represi všeho, co svobody nepožívá, ale tím není automaticky možno tvrdit, že to netolerované je **vždy a v plném rozsahu špatné**. Relativizace hodnotových měřítek je tu plně nasnadě. Spolu s ní podmíněně vzniká jisté rozptýlové napětí kolem jednotlivých desiderat (v souvislosti s tím, „co má být“, na pozadí toho, „co je“). O tom, co a jak bude platit zítra, rozhoduje dnešní politická vůle příslušné pospolitosti. Politickou vůli tvoří mocenská „většina“ (početně nemusí nikterak odpovídat nějakému mechanickému součtu; může být mnohem důležitější, z jakých pozic, kdy a jak operuje). **Zaměření, intenzita a okolnosti, za nichž se střetávají všechny artikulované politické vůle na kolbišti státu jsou proměnlivé zrovna tak, jako je proměnlivá jejich masová podpora „zdola“**. „Stát“ svými kompetentními orgány posléze — kromě deklarace jistých „svobod“ — vyhláší s ohledem na kýženou stabilitu poměrů svou „intoleranci“ vůči některým idejím, skupinám osob, zvyklostem či chování, a činí tak „**ve jménu řádu**“ (nebo „autority“, „disciplíny“, „pořádku“, „mravnosti“, „stability“, „lidskosti“, „zdeděných tradic“, „svatých práv společenství“ apod.).

Nemělo by uniknout naší pozornosti dvojí. Intolerance shora bývá nejednou navozena jako nutková potřeba nenechat „v omylu“ vůči privilegované víře nebo praxi, ať už jsou motivy takové starosti jakékoli. Po řadu století byla např. náboženská tzv. hereze vnímána ne snad pouze jako „omyl“, nýbrž jako smrtelný hřích urážející tím nejprovokativnějším způsobem Boha. Herezi bylo možno navíc vnímat také jako zločin proti — od Boha ustavené — autoritě. Taková intolerance shora je zároveň útočným prostředkem obrany privilegované pozice. Byla-li taková pozice (instituce, věroučné krédo, tradice „zkostnatělá“ praxe) zatím bezkonkurenční („absolutní“), snáz represí udolá nepřítele, nevstoupí-li „do hry“ nové modifikující a specificky motivující faktory. Taková intolerance je bitvou za udržení statu quo a vlastních privilegií, o něž se nehodlá ten, kdo má moc, s nikým dělit.

Intolerance **zdola** má také některá specifika. Názorovou nesnášenlivostí, respekt budící bojovností nebo pozornost upoutávající hlučností jsou menšinová uskupení nebo doktríny (zpravidla nějak jedno podepírá druhé) snadno a rychle zviditelněny (ač to nutně neznamená, že zároveň dojde k jejich „definování“).

Samotné projevy intolerance „zdola“ (ze strany netolerované nebo mocensky nepriviligované menšiny) svědčí o tom, že pojistné záklopy „shora“ (ze strany privilegované „většiny“) nebyly zatím dost účinně uplatněny, anebo nebyla doceněna síla zviditelňující se menšiny. **Tolerovat intoleranci** může být zhoubou pro společenství, které není dost bdělé. Čítankově známé jsou historické doklady zániku demokracií po soustředěných akcích totalitně organizovaných politických stran.

(Překvapuje na individuální osud aplikovaná varianta: V televizním programu 7 dní z 26. 3. 1995 byl v souvislosti s již dříve proklamovanou fundamentalistickou výzvou z Íránu k zavraždění spisovatele Rushdieho formulován názor, že pokud už někdo chce reformovat svou víru, musí počítat „s křížem“ a neměl by se prý někde „schovávat“. Taková formulace bezděky naznačuje lhostejnost k osudu ohroženého spisovatele a jako „tolerance“ chystané vraždy nemá daleko k spoluvíně na ní, protože se od takové konfrontační a militantní **reakce na ideje** — bez ohledu na její neadekvátnost — nedistancuje. Je názorovou **tolerancí s** nábožensky motivovanou **netolerancí**. Protože šlo o veřejně pronesenou proklamaci, mohla by se dokonce kvalifikovat jako „solidarizace“ s násilným řešením ideového konfliktu nebo jeho „propaganda“. Dílo, jež se stalo v Íránu předmětem tak kruté kritiky, by ovšem nemělo vykazovat jako svoji „visačku kvality“ vražednou hrozbu jejímu autorovi. Na druhé straně by se nemělo jen tak mávnout rukou nad tím, cítili-li se nemalý počet lidí pobouřen Rushdieho knihou do té míry, že autorův text považuje za svatokrádežný. Pospolitost, jež má za to, že ji nějaká kniha uráží, musí mít právo její šíření na svém území zakázat. Z hlediska mezinárodního práva však nemůže vynucovat násilím stejné nebo krutější řešení pro pospolitosti a teritoria, kam její politická a právní moc nesahá. I intolerance musí mít v lidsky organizované společnosti na konci 20. století své meze. Člověk by měl mít možnost „žít podle vlastní pravdy“ alespoň tam, kde nenarušuje zvyklosti potenciálního útočiště.)

I-C

Toleranční princip bývá nejednou spojován s náboženstvím jako půdou, na níž hledal své kotvení zvláště úporně a snad taky historicky nejdřív. Lze mít za to, že polyteistická náboženství měla možnost být „tolerantnější“ vůči jiným náboženským soustavám, poněvadž „božství“ v nich bylo rozloženo pluralitně (na řadu nejednou podobných „nadpřirozených bytostí“). Pro příklady nemusíme chodit daleko. Jak řecký pantheon z Olympu, tak římský náboženský synkretismus, ale i brahmanismus a hinduismus vykazovaly tolerantní rysy, jde-li nám jen o věrouku a její uplatňování. Dokonce v rámci monoteismu mohlo dojít k připuštění existence konkurenčního bohů pro jiné národy, ovšem pak s pochopitelnou korekcí, že jde o bohy s menší mocí než je bůh vlastní (henoteismus). Čistý monoteismus ovšem nemůže připustit žádný potenciálně konkurující všemocný Majestát vůči vlastnímu Svrchovanému Bohu. Monoteisticky věřící člověk se nemůže pohybovat v nejistém světě, v němž by mohl ský-

tat záruky věčné blaženosti nebo spásy alternativní rituál nebo doktrína. Že „všechny cesty jsou mé cesty“, hlásá z polyteistické půdy vzešlá „Bhagavad Gítá“ a s tímtež tolerantním poselstvím se vydal na Západ zhruba před stoletím indický guru Vivékánanda. Katolík (srovnej s řeckým „kat holús“) vyznával vždy jen svého Boha Otce jako Jediného. Jakékoli odchylky od obecněji přijaté a posléze stále dogmatictější „zakonzervované“ víry se od samého počátku nejevily jen jako rovnocenně schůdná alternativa, nýbrž jako hereze (jako odpadnutí od pravdy).

Pokud byli křesťané v průběhu prvních dvou století našeho letopočtu pronásledováni Římem, z hlediska státní moci křesťan neprokazoval svou loajalitu vůči státu a zasluhoval si represí proto, že odmítal prokazovat v rámci státní doktríny císařům pocty jako vtěleným bohům. (Je známo, že bohové podmaněných národů byli převáženi do Říma, aby takto byla lépe fixována vazba na podmanitele.) Křesťan potřeboval v onom čase pronásledování získat od Boha „virtus tolerantiae“ (nejlíp asi „mužnost vydržet“, tj. muka), jak lze číst v Tertullianově *De fuga in persecutione*, což týž autor v *Ad nationes* pak formuluje jako „persecutionis tolerantia“ a „atrocitatum tolerantia“ (tedy volně snad jako „schopnost odolat pronásledování“ nebo „krutostem“). (Gerh. Besier v hesle *Toleranz* v *Geschichtliche Grundbegriffe*, sv. 6, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, str. 451 spojuje výraz „tolerantia“ s novozákonním odkazem sv. Pavla a jeho 1.Kor. 13:7, a — s odkazem na Michela Spanneuta — má za to, že „má své kořeny v naději a je plodem lásky, která vydrží vše“. „Vydrží“ nebo „unese“.)

Tertullianus zemřel někdy po roce 220. Mladší jeho současník Cyprianus (+258) už výraz „tolerantia“ vyhodnotil jako klíčový pro své pojetí etiky, opět s odkazem na výše tu citované místo z epištoly sv. Pavla a jeho přesvědčení, že „láska vytrvá“. U sv. Augustina (354–430) je „tolerantia“ ústřední ctností pro soudržnost „boží obce“. (Za rovnocenné s výrazem „tolerantia“ považuje také výrazy „patientia“ a „sustinentia“, tedy „trpělivost“ a „podpora“, kromě dalších pozitivních vlastností. „Sustinere“ mj. znamená také „nenechat klesnout“, tedy „podrzet, ať už fyzicky nebo morálně“!) Takovou cestu urazil novozákonní řecký výraz „hypomoné“ během zhruba tří století. Hieronymus jej překládal do latiny jako „per patientiam“, další starolatinšské překlady upřednostňují „tolerantia“ nebo „sufferentia“ (druhý výraz zřejmě míněný jako „snášení“, tj. něčeho, co bolí nebo je utrpením). (Jedno takové místo u evangelisty Lukáše má v ekumenickém překladu „vytrvalost“! Viz Lk. 8:15. Bible, Praha 1979.)

Přítom edikt milánský (z r. 313), který by mohl být považován za svého druhu „toleranční patent“, vyhláší „libera potestas sequendi religionem quam quisque voluisset“, tedy „svobodnou možnost (schopnost, moc) sledovat to náboženství, po jakém by kdo zatoužil“. Výraz „liber“ (v řečtině „eleutheros“, „svobodný“, např. rodem, tedy neotrok, tj. institucionálně deklarované oprávnění nebo výsada „svobody“, „licence nezávislosti“) přešel mnohem později také do nantského ediktu (z r. 1598), v němž byla vyhlášena „liberté de conscience“, tedy „svoboda svědomí“.

Ještě se na okamžik vraťme k církevním otcům. Z principu hlásali toleranci (u Augustina najdeme slova, že „caritas omnia tolerat“, tj. že „láska vše snáší“), ale např. sv. Augustin současně rozlišoval mezi „tolerantia civilis“ (tj. občanskou a „praktickou“ tolerancí) a „intolerantia dogmatica“ (tj. věroučnou netolerancí). Byl si jist, že proti „bludařům“ je nutno zasáhnout a že potření jejich názorů (chápané jako donucování k dobrému) je nábožensky legitimní. Postihnout je však nemělo znamenat pro Augustina zbavit je života. Když si tutéž otázku kladl sv. Tomáš Akvinský („utrum haeretici sint tolerandi?“, *Summa theol.*, 2,2 — qu.10, art. 11, *Opera omnia*, ed. Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, str. 539), tj. „zda lze heretiky tolerovat?“, odpověděl na to mnohem nesmiřitelněji než Augustin: že je lze oddělit od světa i usmrcením. (Tomáš byl ochoten tolerovat aspoň Židy; proto, že vydávají svědectví o „pravdě Kristově“. Stavěl se proti násilnému křtění židovských dětí. Zajímavý je argument, který tu uplatnil. Je to prý proti „lex naturae“, tj. proti „přirozenému zákonu“!)

Sv. Pavel v epištole k Římanům nabádá, aby se přemáhalo zlo dobrem (Řím. 12:12). V Markově evangeliu čteme: „Kdo není proti nám, je pro nás.“ (Mk. 9:40) U Matouše najdeme nejedno místo, kde Ježíš nabádá k dialogu s hříšníky (např. 9:13) nebo k trpělivosti s těmi, kdož nejsou pšenící Páně (13: 29). V situaci, jež vykryštovala v absolutní nárok jediného Boha, bylo nejednou pocíťováno jako choulostivé, ne-li riskantní, aby integrující síla křesťanského náboženství byla jakkoli vystavena pochybnostem. Nejednou intolerance vůči něčemu (nějakému názoru) vedla k postihu člověka, tj. došlo k neblahému posunu od ideje k jejímu nositeli. (Lidově by se řeklo, že místo po míči šlo se raději přímo po nohou. Fakticky šlo ale o „krk“, neboli o život; vesměs hroznou smrtí upálením.) A tak, i když v počátečních dobách křesťanství se ještě tak či onak tolerance hlásala, v průběhu vrcholícího a pozdního středověku — přičemž otřesné případy jsou doloženy ještě z „osvěcenského“ 18. století — **součástí boje „za pravdu“ byla fyzická likvidace vědomého či bezděčného „disentu“.**

II—A

Vesměs se za nový — a už moderní — pokus o vytýčení tolerančního principu považuje období reformace. Za toho, kdo v tomto směru připravuje půdu, je možno plným právem považovat Mikuláše Kusánského (Nikolaus von Kues, 1401–1464), mj. kardinála římskokatolické církve, který nejednou považoval za nutné zamýšlet se nad husitskou revolucí a kališnictvím. (Zažil nejen basilejský koncil, ale i pád Cařihradu r. 1453.) Kupodivu nestaví své teze na termínu „tolerance“, nýbrž touží po „concordia“ (po „svornosti“). Má přitom za to, že k zajištění vzájemné shody je třeba nejdříve vytvořit předpoklady, tj. najít společné základní články víry. Je očividné, že nechce rozbít ortodoxii jen kvůli tomu, že by tu byla „varietas rituum“ („rozmanitost obřadů“; jak o tom píše v *De pace fidei*; *Opera omnia*, sv. 7, ed. R. Klibansky a H. Bascour, Hamburg 1959; str. 7.).

Erasma Rotterdamského (1466–1536) Dilthey (v *Gesammelte Schriften*, sv. 2, ed. G. Misch, Göttingen 1969) chválí za jeho toleranční postoj. Erasmus ovšem používá spíše výrazů „pax“, „concordia“ nebo „amicitia“ (tj. „mír“, „svornost“, „přátelství“), považuje-li za nutné zdůraznit, co je proň „philosophia Christi“. Má za to, že heretiky smí pronásledovat jen světská vrchnost, a to ještě jen tehdy, pokud narušují veřejný pořádek nebo hrozí vzpourou. Nesouhlasí s tím, aby byli heretikové upalováni pouze pro své odlišné učení. Když naplno propukl spor mezi Lutherem a církví v Římě, Erasmus neustále nabádal k umírněnosti (aby se hledala „occasio concordiae“, „příležitost ke shodě“). Měl tolerantnost za lepší řešení než válečná střetnutí, přičemž to ilustroval na posléze smírném vyústění husitské revoluce. (Luther měl Erasmusovi za zlé, že se zjevně a rázně nepřipojil k reformaci.)

Na tomto místě a v tomto kontextu nelze obšírněji a do hloubky rozvádět problematiku protestantismu ve vztahu k toleranci. Role Martina Luthera (1483–1546) v reformaci 16. stol. je klíčová. Jím zdůrazněný princip „sola fides“ (totiž že jedině víra — a s ní doprovodná boží milost — je klíčem k nebesům, nikoli skutky) a přesvědčení, že pravé náboženství je zvěstováno v evangeliích (takže nic odlišného nelze trpět jako rovnocenné), vytvářejí koridor, v němž se posléze pohybuje nejen Luther, ale spolu s ním i řada dalších náboženských reformátorů. Konfese musí být **univerzální** a musí mít **absolutní platnost**. Takže i když se navodila řada pokusů o sjednocení protestantského tábora a zdálo se, že snad nechybí ani dobrá vůle, bylo **principiálně** vyloučeno, aby předáci jednotlivých náboženských směrů našli společný jazyk, když si zachovali onu **netoleranci víry**, jejíž dědictví převzali ať už přímo od Augustina nebo snad od Tomáše. Reformátoři sice četli vroucně apoštola Pavla a spolu s ním hlásali lásku, jež všechno snese, strpí a vydrží, víra však a slovo boží — v souladu se zděděným přesvědčením — **nedokáže unést pluralitu jako rovnocenně spásanosnou alternativu!**

Takže sice lze uvítat, že Luther vytvořil roku 1541 německé slovo „tolle- rantz“ (k tomu viz v pozn. 178 cit. práce P. Vettera, Jena 1889, a A. P. Luttenbergera, Göttingen 1982, jak je uvádí v hesle Toleranz Gerhard Besier v *Geschichtliche Grundbegriffe*, již jednou shora citovaných), ale „netolerance víry“ zůstala přitom jak Lutherovi, tak i dalším partnerům různých smířovacích schůzek či sněmů. Z katolické strany se příkladně Luther obával, že návrhy na vzájemný smír jsou jen pláštikem nastraženým k duchovní porobě. A v tomto směru si Luther nedal vymluvit, že evangelia jsou nebeským darem, nad nímž nelze uzavírat kompromisy. Jak byl Luther tvrdý vůči novokřtěncům, se říká i studentům na gymnáziích.

Uvedme tu jen několik příkladů naznačujících snahu po vzájemném sblížení, která zůstala vždy jen zbožným přáním. Již roku 1523 se sešli k disputaci novokřtěnec Conrad Grebel (1498–1526) a radikální stoupenec „činné víry“ Huldreich Zwingli (odmítající transsubstanciaci; 1484–1531); k sblížení nedošlo. Velká a nanejvýš reprezentativní schůzka mnoha věhlasných předáků reformace

se konala r. 1529 v Marburgu. Byli na ní přítomni Luther a Melanchton, Zwingli a Oecolampadus, Bucer, Ossiander. K těsnější vzájemné spolupráci nedošlo. Politicky a nábožensky se pokoušel zprostředkovat aspoň mezi Lutherem a Zwinglim Bucer. Marně. Když byl konečně roku 1555 v Augsburgu vyhlášen vzájemný mír mezi luterány a katolíky, s deklarací svobody vyznání, týkal se jen nobility a ne poddaných, a nevztahoval se na další reformní vyznání (i kalvinisté se dočasně zařítíovali Augšpurskou konfesí; novokřtěnci, helvíti, sociniáni nebyli trpěni). Dokonce luterství se rozštěpilo na dvě větve, jež pak nebyly schopny najít společnou řeč ani mezi sebou, ani s kalvinisty. Kde na sebe reformovaní strhli světskou moc, tam často byli stejně nesnášenliví jako katolíci, na něž kvůli tomu sami předtím tolikrát žehrali.

V oblastech působnosti luterství, kalvinismu nebo anglikánství je evidován ne jeden otřesný případ intolerance (včetně poprav nebo solidarity s nimi). Marně horlil Thomas Morus (1478–1535) ve své Utopii (z r. 1516) za náboženskou snášenlivost. Neměl úspěch se svým voláním po zrovnoprávnění luteránů, zwingliánů a novokřtěnců Sebastian Franck (1499–1542); jen si za to vysloužil Lutherův hněv. Právě tak narazil se svým hlásáním snášenlivosti Sébastian Castellion (1515–1563), když se pokoušel hájit Serveta; před Kalvínovou krvavou mstou jej zachránila pouze milosrdná smrt. V druhé polovině 16. století se odbývalo sedm náboženských válek. Během krvavé „bartolomějské noci“ (1572) unikl Jean Bodin (1530–1596) smrti jen o vlasek. Nebyl hugenot; ale stačilo, že se jich zastal, a jeho život byl ohrožen.

Specifickou problematiku navozuje anglická reformace. „Reformační král“ Jindřich VIII. si nejdříve (roku 1521) vysloužil od papeže Lva X. hrdý titul „Defensor Fidei“ za svůj polemický protiluthersky zaměřený spis Assertio Septem Sacramentorum (Stvrzení sedmi svátostí). Roku 1534 byla vyhlášena „anglikánská církev“. Nato v dramatických zvratech (někdy v neslýchaně krátkých časových intervalech), které by si zasloužily důkladnou studii, docházelo k takovým změnám věrouky — při současné zesílené intoleranci vůči obyvatelstvu všech stavů, pokud nedokázalo se změnami držet krok — že se to vymyká lidsky únosné představě. Roku 1536 bylo vyhlášeno 10 věroučných článků a svátosti byly omezeny pouze na tři. Hned příštího roku došlo k nápadnému návratu ke stavu před rokem 1536 tím, že bylo znovu uznáno svátostí sedm (jako v římskokatolické církvi). Hned o další rok později (r. 1538) dochází na jedné straně k tomu, že je počet věroučných článků omezen jen na 6 a jsou zavedeny ve všech farnostech — jak bychom dnes řekli — „pohovory“, při nichž jsou farníci zkoušeni ze svých znalostí státem uznaného kréda (a je průkazné, že se král Jindřich touží vrátit k předchozí tradici). Na druhé straně canterburský arcibiskup Cranmer chystá 13 věroučných článků, jimiž se chce více přiblížit k luterství. Roku 1539 vyjde radikální „Velká bible“. Následuje zákaz soukromého čtení bible pro neurozené (r. 1543). Po smrti Jindřicha VIII. se dostává na anglický trůn desetiletý Edward VI. a ti, kteří jeho jménem drží politickou moc, zavádějí kalvinismus. Roku 1549 vyšla Book of Common Prayer (tj. nová mo-

dlitební kniha k chrámovým obřadům), jež je částečným kompromisem s luteránstvím. Roku 1553 pak bylo vyhlášeno nových 42 věroučných článků. Jenže téhož roku zemřel Edward a po něm nastoupila katolička Marie (zvaná „Krvavá“). Nastal pokus o rekatolizaci. Pro reformaci opět svitly lepší časy, až nastoupila na anglický trůn Alžběta I. (r. 1558). Tolik závažných věroučných změn nastalo během jediné generace! Někdy došlo k prudkým obrátům vůči předchozím tradicím prakticky přes noc. Z toho hlediska jsou nápadná především léta 1536–38, 1547, 1549, 1553, 1558–59, 1563... Nejde jen o nějaké leto-počty. Jen si představme, že takhle třeba v intervalu dní (nebo nanejvýš roku) dojde k závažné změně v náboženském krédu, jež je eminentně důležité pro osobní spásu věřícího, jenž nemůže zůstat změnami nezmaten (zvláště když mnohé z těch změn jsou doprovázeny sankcemi a popravy upálením jsou doprovodným koloritem doby). To je situace, kdy hlásání tolerance muselo být podezíravým a ne dost stabilizovaným klimatem času vnímáno jako úhybný manévř někoho — také politicky — nespolehlivého, vůči němuž bylo nutno být ostražitým. V Anglii vyšel r. 1549 prvý z „výnosů o uniformitě“ (tj. o jednotě víry). K zrovnoprávnění neanglikánů s anglikány došlo plně až r. 1867! Přitom první Stuartovec na anglickém trůně, Jakub I., byl ještě křtěn jako katolík, a když nastoupil na trůn po Alžbětě I. roku 1603, byl ještě presbyteriánem, který rychle přešel k anglikánskému episkopalismu. (Proslul jeho výrok z roku 1604, kdy prohlásil na adresu těch, kdož doufali, že snad přece jen zavede některé kalvinistické reformy: „No bishop, no king!“ Lze to volně přeložit jako stanovisko, že bez instituce biskupů nebude ani monarchie.) Rozhodně je šokující (pakliže si uvědomíme, kdy „reformační král“ Jindřich VIII. nastoupil na trůn — tj. r. 1509), že prvním anglickým panovníkem, který se narodil už jako anglikán, byl teprve Karel I. (vládl mezi 1625–49)!

Z toho, co tu bylo řečeno, snad plyne, že **reformace měla daleko k toleranci**. Až příliš mnoho toho bylo v sázce pro ty, kteří byli jejími aktéry. Nemohli si zřejmě dovolit, jestliže chtěli udržet svou vizi o spásanosném křesťanství (ať už by šlo o panovníky nebo profesionální teology), aby nějakým „liberálním“ nebo „tolerantním“ vztahem k názorové „konkurenci“ ztratili svou odlišující identitu. Definovat se vůči konkurujícím směrům znamenalo v té nábožensky citlivé době (též pro doprovodné politické konotace!) nepřipustit žádné ředění vlastního kréda. Počínající 16. století ještě cítilo až příliš naléhavě svou zodpovědnost za zděděný požadavek disponovat tím uhrančivým jediným a absolutním klíčem k věčné blaženosti. Smířlivost vůči odchýlkám byla fakticky smrtelným hříchem. Paradoxně ta nelidská **intolerance byla současně dokladem „opravdovosti“**, se kterou se majetníci „jediné pravdy“ podjali úkolu **obnovit otřesený monopol pravé víry**, kterou sami všemi těmi různočteními pro příští časy už neodvratně a zřejmě natrvalo zbavili možnosti návratu do nevinných časů oné „absolutnosti“, kterou mělo sebedůvěřivě reprezentovat jediné vlastní stanovisko.

II-B

Přímo v našich českých dějinách je několik historických dokladů, které lze prezentovat jako vzácnou realizaci tolerance. Pro tento účel se citují tři data: 1485, 1575, 1609. Všímněme si jich aspoň orientačně.

Roku 1485 na Kutnohorském sjezdu došlo ke správnému rozdělení církevní organizace na Konzistoř dolní (u Matky Boží před Týnem; kališnickou) a na Konzistoř horní (na Hradčanech; katolickou). Místo pokusu o bezkonkurenční monopol tu bylo takto uznáno, že obě rituálem odlišné varianty křesťanské víry mohou existovat vedle sebe bez dalších konfliktů (v „soužití“). Takto bylo fakticky legalizováno dvojvěří, a to nekonfrontačně, a přitom v časovém předstihu několika desetiletí vůči „lutherské“ reformaci. (Ještě roku 1519 Luther vytýkal „Čechům“, že navodili v křesťanstvu rozkol. Brzy nato objevil, že sám je vlastně „husitou“.)

K roku 1575 se vztahuje ustavení tzv. České konfese, jež se stala společnou náboženskou základnou pro tři vyznání: pro utrakvisty, luterány, ale i pro Jednotu bratrskou. Přitom se vztahovala jak na Čechy, tak i na Němce žijící v rámci království. Předlohou jí byla Augšpurská konfese (obě konfese mají základ v principu „sola lex“), ale na rozdíl od ní Česká konfese vylučovala odsuzování vůči sobě odlišných nábožensky reformních projevů. Nejméně dvě další věci by tu měly být hned zdůrazněny. Že pouhých 11 let po rozpadu kališnické konzistoře na dvě křídla („pravé“, jež si dalo schválit kalich papežem, a „levé“, jež se sblížilo s luterány v „novoutrakvistické církvi“) byly tu opět tendence k vzájemnému náboženskému sblížení. A že se na tomto sblížení mohla podílet také Jednota bratrská, zatím nepřetržitě potlačovaná. Nevýhodou tu bylo, že dohoda se nevztahovala na města a že k jejímu stvrzení došlo jen ústně (přičemž Maxmilián II. krátce nato svůj souhlas s dokumentem odvolal a navíc obnovil platnost svých mandátů proti Jednotě).

Nejvíce bývá veleben Majestát Rudolfa II. z r. 1609. Tento výnos znamenal opět stvrzení České konfese, jenže navíc ji potvrzoval také pro královská města. Protestantským stavům se podařilo dostat do svého vlivu univerzitu a institucionálně zaštitit vlastní víru ustanovením „30 defensorů“. Méně se už přitom zvažuje, že tento významný dokument ke své právoplatnosti vyžadoval kontrasignování nejvyšším kancléřem; podpis Zdeňka Vojtěcha z Lobkovic na tomto císařském výnosu chybí. V době vyhlášení se Majestát nevztahoval na Moravu. (Tam král Matyáš stvrdil náboženské svobody pouze ústně!)

Mělo by se tu také říci, že podnět, který posléze navodil odboj protestantských stavů v Čechách (bourání evangelických kostelů v Hrobě a Broumově r. 1618 katolickou vrchností), byl založen na mylném výkladu Rudolfova majestátu. Ten povoloval stavbu kostelů jen vrchnosti, a ne poddaným, jimiž byli Broumovští i Hrobští. Přitom protestantští stavové začali „v rámci odplaty“ zabavovat majetky svých katolických soupeřů, ač právě tomuto typu postihu měl Majestát zabránit.

Zvláštní pozornosti by si zasluhovala s ohledem na konfesijní toleranci Morava. (Před odevzdáním rukopisu do tisku se mi dostal do rukou sborník *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, ed. M. Machovec, Academia, Praha 1995, kde je také stať J. Mezníka, *Tolerance na Moravě v XVI. století*, která velmi plasticky poukazuje na některá moravská specifika.) Nelze přehlédnout, oč lepší podmínky než v Čechách měla na Moravě ke své existenci Jednota bratrská. Zvláště do očí bije překvapující možnost, že se tu mohli — byť přechodně — dokonce usazovat jinak vesměs všude krutě pronásledovaní novokřtění. (Pokud se v literatuře uvádějí paralely se Sedmihradskem nebo Polskem, nemělo by se přitom přehlížet naprosto odlišné vnitropolitické klima těchto zemí ani jejich specifika plynoucí z právě tak odlišného geopolitického zázemí. Např. v Polsku za posledních dvou jagellonských králů, mezi lety 1506–72, nebyla ústřední vláda dostatečně autoritativní. Sedmihradsko bylo zhruba v téže době předpolím bojů s Turky, kde rozhodně nebylo radno jítřit obyvatelstvo náboženským útlakem. Mnohem později, po „tolerančních“ patentech Josefa II., na tomto území pak byli usazováni tzv. „deisté“, tj. ti, kteří zůstali mimo rámec tolerovaných vyznání a takto — v rizikové oblasti — přece jen našli jakés takés útočiště. K tomu viz i Č. Zíbrt, *O českých blouznivcích náboženských odvedených k vojsku r. 1783*, Praha 1904.)

Samostatnou kapitolou by v tomto rámci nutně byla úvaha nad tolerancí v rámci naší tzv. „české otázky“. Zdá se, že by se tu našly přinejmenším dvě dominanty. Ta „otázka“ bývá leckdy **propojována s náboženskou a monoteistické náboženství muselo v rámci řešení svých specifík najít také cestu k velkorysejší formě tolerance**. Pokud bychom tu „českou“ otázku pojali z **nacionálního hlediska**, pak za dvě poslední století vývoje by nám naše dějiny nejednou nastavily křivé zrcadlo chorobně nesnášenlivého a povrchního nacionalismu, ne vždy nutně českého. (ČSR po roce 1918 musela řešit problém menšin. Jeho nehledaným dědictvím také byl odsun Němců po 2. svět. válce. Asymetrický model státu po roce 1945 nezabránil konečnému zániku česko-slovenské federace k 1. 1. 1993. Nemyslím si, že morální nebo politickou vinu za anomálie času mezi 1918 až 1993–4 nese „čechoslovakismus“ nebo „Praha“, příp. v konečné fázi „federál“. V tomto kontextu bych chtěl odkázat na I. část a přílohy 2a) až 2c) svých „rozejímání“ *Ve věci tolerance, jež vyšly jako monografie v rámci edičního programu Masarykovy univerzity*.)

Podářilo se nám na některých křižovatkách času leckdy spojit zřetel národní s náboženským tak, že ještě zítra se budou dědici včerejšího času pokoušet hledat cestu před událostí, k nimž to vedlo, aby mohli lépe navázat další směr. (V tomto ohledu je nejednou poukazováno na jednu epizodu jako na typický příklad: když byl v Praze na Staroměstském náměstí po převratu r. 1918 strháván — zároveň jako doklad vlastenectví — mariánský sloup. Mnohým se dosud jeví takový akt sice jako okázale působící gesto, ale věcně nenabízející žádnou náročnou osobní konfrontaci s případnými doprovodnými problémy, jež by s tím mohly souviset. Roku 1921 si Rádl úvodem ke svému spisu *Náboženství a poli-*

tika na str. 5 kladl otázku, zda by se ještě našli lidé, „že by kvůli Bohu **dovedli** opustit statek, rodinu, vlast“? Závěrem toho úvodu pak na svědomí čtenáře naléhal těmito slovy: „...otázka první dnes není, pro jaký směr se kdo rozhodne, nýbrž jak opravdově se kdo rozhodne.“ Viz tamtéž, str. 6; nakl. J. Vetešník, Praha 1921.)

III

Pokud jde o toleranční problematiku, na leccos zde již bylo z různých hledisek a pro některé časoprostorové kontexty ilustrativně poukázáno. Snad bylo patrné, že svou kolébkou jako smírný prostředek k řešení kritických mezilidských vztahů tolerance měla v **náboženské oblasti**. S náboženstvím byla nerozlučně spojována také garance morálky. Nesporný **státní zájem na spolehlivých zárukách pro morálku** (a právní úkony i korektnost vůči státu) nejednou vedl k intervenci ve věcech víry, aby byl zajištěn její jednoznačný (spolehlivý) výklad, a tím také na víru napojený kodex etický. „Ustanovená“ církev bývala privilegována vůči odchýlkám (heretikům, sektám). Pokud to šlo, **pohotovou obranou „ustanovených“ pořádků byla intolerance. Tolerance nikdy nebyla samozřejmostí**. Byla vždy až „to druhé nejlepší“ („second best“), vynucená od stávající minority na majoritě. S **tolerancí se vždy pojil výchozí odsudek hodnot minority majoritou**, jež posléze „velkodušně“ to „méněcenné“ jako alternativu — pod určitým tlakem — připustila. Nedivme se, že až dosud zůstává výrazu „tolerance“ zachován význam „trpělivé shovívavosti v přítomnosti něčeho, co člověku nevoní nebo s čím nesouhlasí“ (takto to formuloval M. Cranston v hesle Toleration ve velkém osmismisvazkovém filosofickém slovníku *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 8. sv., Collier-Macmillan, London 1967, str. 143; vlastní výklad hesla autor staví na rozboru odkazu J. Locka a J. St. Milla; Voltaira s jeho jímavým traktátem o toleranci z r. 1763 neuvádí).

Mladší současník Lockův Pierre Bayle (1647–1706) se pokoušel vyargumentovat, že morálka je ve společnosti nezávislá na náboženství. Nejednen ze starších předchůdců Lockových, významným způsobem Herbert z Cherbury (1581–1648), si byl jist tím, že redukce věroučných článků na nezbytné minimum by mohla zajistit předpoklady příští shody a také intelektuální zdůvodnění vzájemné tolerance. Přitom Thomas Hobbes (1588–1679) byl sice přinejmenším vůči náboženství rezervovaný, ale — s ohledem na svůj absolutistický ideál státu — náboženskou tolerancí neschvaloval. Naproti tomu John Locke (1632–1704) byl člověkem upřímně věřícím (i když ne přímo podle nějaké šablony) a myšlenka tolerance jej provázela po celý život (i když v mládí byl konformní vůči restaurované královské moci a valné sympatie k náboženské svobodě sekt mimo státní církev nesdílel).

Aspoň heslovitě tu uveďme, že Locke jako muž svého věku velmi citlivě vnímal a analyzoval, co přispívá ke stabilitě společenských poměrů, ale také, co ji ruší. Byl si posléze jist, že **tolerance má své meze** (že nelze tolerovat ty, co nevěří v Boha, zastávají názory rozvrceující společnost, zabývají se aktivitami

směřujícími k nejistým poměrům v majetkoprávních věcech, nebo uznávají nad sebou zahraniční vrchnost). Nezapomeňme, že Locke dospíval v době, kdy ve střední Evropě skončila jedna z nejpustošivějších válek, válka třicetiletá, vedená ještě jako válka navenek náboženská (mír r. 1648); a že jen o rok později ve své vlasti z odstupu vnímal jako jeden z výsledků občanské války popravu krále „z boží milosti“, Karla I.

Ačkoli ještě v 17. století byla represe jedním z uplatňovaných prostředků sjednocování obyvatel státu pod jednou vírou, bylo již očividné, že násilím nelze vynutit ani spásonosnou víru, ani účinnou politiku. Locke se ve svém prvním „Dopisu o snášenlivosti“ (vyšlém r. 1689) vyjádřil nanejvýš srozumitelně: a) stát nemá nic společného se spásou duší a oborem jeho působnosti jsou vnější věci, nikoli náboženská víra, b) náboženské obce mohou vylučovat ze svého středu své členy, ale nemohou k ničemu nutit ty, kteří jsou mimo ně. A ještě jinak: to, co je předmětem víry, musí být předmětem vnitřního přesvědčení, má-li to posloužit ke spáse; lze sice zbohatnout prostředky, které nemohou nadchnout zbohatlíka, a právě tak se lze vyléčit lékem, ve který nemá pacient důvěru, ale nelze být spasen náboženstvím, vůči němuž nemá věřící důvěru, anebo být spasen bohoslužbou, kterou má za nechutnou. Takto stojí Locke nepřehlédnutelně jako klasik koncepce hlásající v zájmu tolerance odluku církve od státu (nebo náboženství od politiky). (Rádl měl dojem, že tak Locke činil pouze v zájmu soukromého vlastnictví a bál se, že společnost stěží co udrží pohromadě, pokud by byla ořesená i „posvátnost vlastnictví“. Viz jeho Dějiny filosofie!)

Bohužel nic není tak jednoduché, jak se může jevit v několika vydestilovaných formulacích. Když v Anglii nastoupil na trůn katolík Jakub II. (r. 1685), nejdřív se „tolerovala“ v politicky relevantních anglikánských kruzích královská autorita; dokonce „boží zákon“ zakazoval — v zájmu uchování společnosti — nepokoje. (Také se mělo za to, že už Jakub nebude mít nástupce.) Jakmile se královské rodině narodil syn, a tím i potenciální dědic trůnu, katolický král mohl stěží najít v anglikánském prostředí perspektivně přijatelný modus vivendi. A najednou tu byla „Slavná revoluce 1688–89“ a také — rozhodně jen dílčí — „Toleranční zákon“ z května 1689... (Disentující církve sice většinou směly pořádat své obřady, ale jejich příslušníci nesměli zaujímat veřejné úřady. Svoboda šíření víry a bohoslužby byla odepřena jak katolíkům, tak i unitářům.)

Připomeňme ještě Voltaira s jeho „Pojednáním o snášenlivosti“. Tento nadšený stoupenec anglické filosofie se záviděníhodnou vytrvalostí a angažovaností bojoval aspoň za rehabilitaci nevinně popraveného Jeana Calase, když už pro nešťastníka nemohl učinit víc. Kladl závažnou otázku, zda smí být náboženství ukrutné, anebo zda má být dobrotivé. Podjatým soudcům v oné justiční vraždě drsně vmetl jako výzvu: „Chcete-li se podobat Ježíši Kristu, buďte mučedníky, a ne katy.“ (Voltaire: Myslitel a bojovník, 2. sv., SNPL, Praha 1957, str. 302.) K tomu je nanejvýš aktuální ocitovat ještě dovětek: „...jestliže však odpouští Bůh, mají i lidé odpustit tomu, kdo své nespravedlnosti napравuje.“ (Tamtéž, str.

326.) Šlo o případ, kde k rehabilitaci došlo přesně tři roky po nespravedlivé popravě, 9. března 1765.

Jde jen o náhodnou shodu okolností, když si teď uvědomíme, že o 200 let později končil 2. vatikánský koncil, na němž byla 28. 10. 1965 papežem Pavlem VI. vyhlášena principiálně nová a nanejvýš tolerantní politika vůči nekřesťanským náboženstvím a už předtím, v rámci pontifikátu Pavlova předchůdce a svolavatele koncilu Jana XXIII., přestalo ze strany římskokatolické církve oslovování jiných křesťanů jako „bludařů“; napříště se mají nazývat „odloučenými bratry v Kristu“! (Viz mj. H. Jedin, *Malé dějiny koncilů*, Ústř. církv. nakl., Praha 1990, str. 96–134.)

Zároveň nelze přehlížet, že mnohé z postojů církevních otců zůstává v římskokatolické církvi zachováno. Takže bez ohledu na vnější rovnost všech konfesí navzájem zůstává na filosofické a teologické úrovni „jediná pravda“ jako desideratum i předmět polemického úsilí. Jan Pavel II. při své okouzující osobní vstřícnosti (a bez ohledu na praktikované „aggiornamento“, tedy jakési „přizpůsobení“) zůstává setrvale nevstřícný vůči etickému permisivismu a vůči nedisciplinovanosti v doktríně. Nelze pochybovat o jeho upřímné snaze otevřít dveře ekumenismu, ale to současně pro papeže neznamená, že by měl kvůli tomu třeba obětovat z domova vstípenou úctu k Panně Marii. Jan Pavel II. je si jist tím, že ve sféře morálky žádná tolerance možná není. Nerespektuje tudíž poměrně značně volně praktikované zásady laické společnosti a stále tvrdě odmítá tolerovat manželské rozvody, mimomanželský pohlavní styk, užívání antikoncepčních prostředků, umělé přerušování těhotenství.

Podobné problémy má i laická společnost. (Politováníhodná projekce nesnášenlivosti navíc dopadá na nejednu zemi kvůli etnickým rozepřím, ať už v Evropě v Jugoslávii, v Africe v Rwandě, v Asii na Sri Lance ap.) Před některými potížemi se pro obtížnost jejich řešení jen rozpačitě přešlapuje, bez principiálního řešení. Týká se to u nás mj. některých aspektů represe drog; bezradnost vládne i vůči takové návykové droze, jakou jsou hrací automaty; a zcela „v zemi nikoho“ vegetuje v důležitých ohledech prostituce. (Prostituce nemá status živnosti, takže se z ní neodvádějí žádné daně. Přitom je závažným rizikovým místem pro šíření AIDS, přičemž všechny stávající pokusy zvládnout tohle zákeřné onemocnění stojí společnost nemalé prostředky. Česká vláda zatím odmítá kontrolu zdravotního stavu prostitutek. Je to doklad „liberalismu“, s nímž je pojat jistý tržní vztah, jenž je nelegalizovaný, a proto daňově kvalifikovaný jako netržní? Je to výraz „svobody“, s níž disponuje někdo vlastním tělem? Anebo je to jen velkorysá „tolerance“ shora, jež se „v případě potřeby“ spokojí místní úpravou?)

Před vlastním závěrem ještě konstatujeme, že ve všech těch sférách, kde panuje naprostá svoboda, vyhlášovat toleranci by bylo nadbytečné. Tam, kde je nutno za toleranci bojovat, příští potenciálně tolerovaný nebude roven tomu, kdo takovou toleranci připustí; bude jen trpěn, nikoli respektován, tím méně milován. Přitom ani ve stoletích protestantského vzruchu nelze tvrdit, že právě protestantismus přivodil onu osvobozující vlnu tolerance. (Bylo tu shora upozorně-

no na to, že jakmile se luteráni, kalvinisté nebo anglikáni přijatelně mocensky stabilizovali, byli právě tak výluční, jako předtím jimi kritizovaní katolíci. Je přece rozdíl mezi výskytem pojmu a principiálním uskutečňováním vztahů jím vymezených. Je rozdíl mezi požadavkem a jemu odpovídající praxí. Viz též, co o tom píše S. Wollgast, *Zu Grundfragen des Toleranzproblems in Vergangenheit und Gegenwart*, D. Zschr. f. Phil., č. 12–1990, str. 1123–34.) Všude tam, kde jsou nějaké potenciální preference (a tím možnost volby), bude nějaká většina a spolu s ní ti, kdož zůstali v menšině. Většina bývá vždycky v pokušení nenaslouchat hlasu těch, kdo v přízni voličů nebo při hlasovacím rituálu reprezentativních zákonodárných či výkonných sborů neobstáli. Proto jsem chtěl znovu upozornit na to, že ta stávající „tolerance“ je pořád víceméně **pasivní!** Že by se měla přiblížit tomu aktivnímu aktu zvedání novorozeněte, jež je takto přijato se všemi právy **za vlastní**. Pozitivní nelze valně hledat v atmosféře podezřívavosti a údajné jistoty jen o „své pravdě“. (Zde se ozývá také ono manželské, egocentrické a předrozvodové „Ty mě nechápeš!“ **Nezpůsobilost naslouchat druhému je potenciálním východiskem intolerance a doprovodným rysem jejich projevů**. Zatím pronásledovala nejen křesťany, nýbrž dodnes od sebe odděluje například sunnity a šiity. Kde je nezbytná míra tolerance, nedokážou apriorně stanovit ani nekuřáci pro kuřáky, mrtví pro své vrahy, ale ani porodník pro ženu, která žádá o potrat.)

Vlastní závěr chce být **apelem za aktivní toleranci**. (Je opakovaným refrénem z vlastního rukopisu *Ve věci tolerance: Lockovská rozjímání*, z r. 1991, r. 1995 vyšlého péčí Masarykovy univerzity.) Zároveň bych se rád odvolal také na kéž by sugestivní začátek Kantova *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (z r. 1785), uvozený následující větou: „Na světě, a také nakonec ani mimo něj, není možné myslet si nic, co by se mohlo pojímat **bez omezení** jako dobré, až jedině **na dobrou vůli**.“ (Přeloženo a podtrženo mnou — M. D.)

Mám za to, že ta aktivní tolerance (postoj dobré vůle „bez omezení“) by měla probíhat ve dvakrát dvou krocích:

1a) Proniknout mlhou slov (a odlišností s nimi spojených“ k jejich zamýšlenému významu.

1b) Prioritně snažit se pochopit, co asi myslí partner dialogu (s takovou naléhavostí, jako by šlo o vlastní názor).

2a) Porovnávat, co má v odlišných (ne-li antagonistických) názorech naději na výchozí sblížení.

2b) Na základě trpělivého a na vstřícnost zaměřeného srovnávání vyčlenit blízké názory a ty pak zformulovat tak, aby bylo patrné, že **nejdůležitější je to, co sporné strany spojuje**.

(28. 3. 1995)

Meditation on Toleration

(Some Reflections as a Tribute to the Toleration Year 1995)

The article consists of three “introductions”, two “main passages”, and one “conclusion”. The concept and program of “toleration” have not been intuitively obvious as yet. It is therefore the author starts with an analysis of the Latin words of “tolerare” and “tollere” where he finds some preliminary reasons for a more active and positive conception of the term. Where there is liberty, there is no toleration problem. As each public choice has been confronted with an ever changing political will, it creates, every time, a variable boundary between the “good”, “positive”, “valuable”, etc., and their respective opposites. Thus again and again we can find two contradictory motives (and codes) for toleration. Monotheistic religion offers a teaching example of how difficult it is to tolerate dissenting views (heresies) when a certain position is taken for granted or even as the only possibility. (St. Paul, Tertullian, Cyprian, Augustine, Aquinas have been confronted with other documents here.)

Some authors link toleration with Reformation. Intoleration in the 16-th century can be shown as a proof of veracity with which the difficult task of renovation of the commoved monopoly of the Christian creed was undertaken. Plurality in the sphere of faith did not seem to be authentic. The article quotes some attempts at finding a solution (Kues, Erasmus, Luther among others) or some rapprochements (Marburg 1529, Augsburg 1555). The specificity of the English Reformation could not be omitted. (Let us not forget the dramatic changes during very short periods of time as, e.g., in 1536–38, 1549–53, 1558–59.) In some very important respects toleration in those risky times would be interpreted as a sign of weakness.

The other main “passage” takes notice of the Czech history of toleration quoting particularly the agreements of 1485, 1575, and 1609. An exceptional case of toleration policy is Moravia. Within this context the so-called “Czech problem” has been briefly considered.

The conclusion cannot omit an important item. The State needs a reliable support for public morality. Intoleration may serve as a ready defense of the “established order”. Bayle, Herbert of Cherbury, Locke, Voltaire, 2. Council of Vatican, Jean Paul II present very good examples of toleration, together with some specified limitations imposed upon it. Inability to listen to others has been a current starter of intolerance. The author thinks that limiting toleration to its **negative** meaning only (as something conceded or admissible) has not been an efficient means in human relations. There is, at the end, a modest attempt at presenting a recipe for a better **positive** understanding (in four steps).