

**Tomáš Halík**

## **(IN)TOLERANCE v pohledu teologa a religionisty**

Dámy a pánové,

pokusím se obohatit konferenci historiků o pohled na otázku (in)tolerance v evropských dějinách z jiného úhlu, z pohledu teologa a religionisty.

Teologie je kritickou intelektuální reflexí víry (víry společenství, na němž teolog sám má účast svou vírou), tedy hermeneutikou víry, využívající předporozumění víry a respektující sebeporozumění daného náboženského společenství.

Religionistika – a v mém případě její tři podobory, filozofie náboženství, sociologie náboženství a psychologie náboženství – je oproti tomu hermeneutikou náboženského faktu, náboženství jako socio-kulturního fenoménu. I zde musí religionista sám reflektovat své vlastní předporozumění, svá východiska (své zkušenosti a své osobní filozofie) a pokud je to předporozumění věřícího, pak buď musí toto předporozumění „dát do závorky“ (což zdůrazňovala starší religionistika), anebo z něho učinit jedno možné metodologické východisko, chovat se jako „participant observer“, zúčastněný pozorovatel.

Tato konference je konferencí historiků a odvolává se na několik významných dějinných výročí; domnívám se však, že za tímto prvním plánem je i úmysl hlubší, týkající se té kapitoly dějin, která se právě děje. Opět jsme účastníky dějin, plných násilí a intolerance, opět se naléhavě ptáme, jak v našem – tentokrát globálně propojeném - světě podpořit ducha tolerance a pokojného spoluzití. A opět jsme svědky toho, jak se náboženství stává instrumentem politických zápasů, jak se intolerance opět obléká do hávu náboženské rétoriky a náboženských symbolů.

Pro mnohé je to překvapení: v prostoru postosvíceneckého křesťanství (k němuž přinejmenším kulturně a sociologicky všichni náležíme) na něco takého nejsme už dvě století zvyklí a náboženství jsme si v silně sekularizované části světa zvykli považovat za marginální fenomén. A náhle se hovoří o globálním návratu náboženství do veřejného života – a pozornost přitom poutají nábožensky artikulované konflikty a násilné akty. Nenávist určité části světa proti západní „buržoasní“ judeokřesťanské civilizaci (která byla už terčem nenávisti nacismu a komunismu) se tentokrát nevyjadřuje v rétorice rasové, nacionální či třídní intolerance a nenávisti, nýbrž nenávisti nábožensko-kulturní.

K tomu poznámka sociologa náboženství: náboženství je mnohvrstevný a ambivalentní jev, který hraje v dějinách v různém sociokulturním kontextu různé, velmi odlišné role. Dnes je to často role obhájce (skutečně či domněle) ohrožené skupinové identity: např. islamismus typu Al Kajdy jako reakce na dopad globalizačních procesů na arabský svět má zcela jiné socio-psychologické pozadí než např. expanze islámu v době středověku, jakkoliv se může odvolávat na podobné symboly a texty.

A poznámka psychologa náboženství: tam, kde jsou emoce příliš silné, tam sekulární symboly a jazyk je nedokážou vyjádřit a lidé (či skupiny) automaticky sklouzávají od rétoriky náboženství. To se děje v politických a etnických konfliktech (ale v malém třeba při emocích sporovních fanoušků, vzpomeňme na volání v pražských ulicích: Hašek není člověk, Hašek je Bůh!) Ovšem náboženství je mnohem vitálnější socio-psychologická mocnost, než si myslela západoevropská moderna. Náboženské symboly jsou akumulátory obrovské energie – je možné ji použít destruktivně.

Ovšem je možné použít náboženství také jako mírové energie: mohl bych mluvit o aktivitách na poli mezináboženského dialogu, s nímž mám letité mezinárodní zkušenosti anebo např. o významné politické roli katolické církve ve 20. stol. při pokojném přechodu od autoritativních režimů k demokracii v různých částech planety (v Chile, na Filipínách, ve Španělsku, v Polsku apod.). To by ovšem přesahovalo rámec i téma této přednášky.

Chtěl bych jen varovat před tím, aby „haló efekt“ nábožensky zdůvodňovaného terorismu nás nesvedl k jednostrannému pohledu. Mějme na paměti, že nejdrastičtější projevy násilí a intolerance v evropských dějinách nastaly právě tehdy, když se sekulární režimy snažily nahradit tradiční judeokřesťanské náboženství a pronásledovaly církve: v době jakobínského teroru a za vlády dvou protikřesťanských sekulárních ideologií, nacismu a komunismu.

Chci se omezit na křesťanství a ukázat, jaký potenciál motivace k toleranci či intoleranci je v pramenech křesťanství, v Písmu a tradici (příčemž v dnešní nefundamentalistické, hermeneutické teologii katolické i protestantské se Písmo chápe jako „svědek tradice“ a produkt tradice a tradice jako proud dějinné reinterpretace Písma, proud pokusů vtělit a „přeložit“ poselství evangelia do dějinně podmíněných činů, myšlení a institucí křesťanů). Nakolik tento potenciál byl či nebyl fakticky využit dějinách, je už otázka spíše pro historiky a přesahuje rámec mého sdělení.

Budeme-li hovořit o Bibli, je třeba mít na paměti, že všechna významná posvátná Písma velkých náboženství (Upanišady, Bible i Korán) jsou **mnohovrstevné světy a že nesmírně záleží na jejich interpretaci**. Z Upanišad, Bible i Koránu lze vyjmout věty, které se mohou používat jako kladivo intolerance a výzvy ke genocidě, tak i jiné, které jsou zákazem násilí a útisku, přikázáním lásky a univerzální úcty. V případě Bible církev stále jasněji viděla, že její text vyžaduje odpovědnou interpretaci (odtud nejprve instinktivní strach před prvoplánovou laickou četbou a později jasné uznání hermeneutických pravidel výkladu, rozlišujícího nejen „lidskou a božskou“ stránku biblického poselství, analogicky s rozlišením lidství a božství v Kristu a v církvi, ale též různých literárních žánrů a pramenů). Mnozí se domnívají, že v okamžiku, kdy islámské autority přestanou chápat Korán jako lidsky nezprostředkovaný diktát samotného Boha a prosadí se hermeneutický přístup (tu a tam patrný u některých vzdělaných muslimů), bude to znamenat rozhodující ránu islamistickému fanatismu a intoleranci.

Pamatujme, že i nejzákladnější náboženské představy v sobě obsahují jistou ambivalenci a mohou být vyžity zcela různým způsobem. Např. myšlenka Boží jedinečnosti může být chápána, jak tvrdí postmoderní přímluvci „polytheismu“ (Markvart aj.) jako výraz totalitního nároku na (naši) jedinou a výlučnou pravdu, avšak stejně může tato idea jediného Boha coby univerzálního otce všech lidí (a všeho stvoření) sloužit jako předpoklad, na němž stojí a s nímž padá ideál univerzálního bratrství všech lidí.

A ještě jednu poznámku bych předeslal. V knížce, kterou hodlám psát toto léto, bych se rád **vymezil vůči pojmu tolerance a pojmu optimismus**. Myslím, že jde o dva příklady osvícenské sekularizace pojmů a hodnot křesťanské teologie: optimismus je sekularizovanou karikaturou ctnosti naděje a **tolerance je podobně redukovanou verzí jiné ctnosti, lásky k bližnímu**.

Snad rozumím tomu, proč k této sekularizaci muselo dojít: tradiční podoba křesťanské naděje byla příliš vázána na „zásvětné“ představy a zásada lásky k bližnímu také – zejména v době náboženských válek 17. století – byla značně zdiskreditována.

Dnes však – s postmoderním zhroucením mnoha ideálů osvícenství – je možné říci: tolerance nestačí (podobně jako programový titul jedné knížky postmoderního filozofa Žižeka říká „humanismus nestačí“). Tolerance je přece jen jazykově spojena s představou snášení něčeho nepříjemného a fakticky se často stává líbivou maskou pro blazeovanou lhostejnost. Z osvícenství vyrostlá ideologie sekularismu často naivně předpokládala, že dosáhla jakési neutrální pozice nad tradicemi, nad náboženstvími (nárokovala si často jakousi „God like position“), s čímž se často setkáváme v arogantní ideologii multikulturalismu a politické korektnosti.

Možná bychom mohli podle vzoru Boenhofferova rozlišení na drahou a lacinou milost mluvit o laciné toleranci („každý má svou pravdu“, postmoderní heslo „everything goes“) a náročnou toleranci – ta neznamená lhostejnost a „nevměšování“, nýbrž **umění sdílení a vzájemného obohacování v respektu k jinakosti druhého.**

Tento **respekt k jinakosti** nacházíme v dnes v dílech řady současných teologů a náboženských filozofů (za všechny jmenujme židovského filozofa Emmanuela Lévinase, oblíbeného myslitele Jana Pavla II.). Tento motiv má ovšem své hluboké biblické kořeny – v myšlence práva cizince.

V celé Bibli nacházíme nesčetné **výzvy k respektu k cizinci a k pohostinnosti** (Kant řekl zcela v biblickém duchu, že pohostinnost je právo cizince, aby nebyl mimo svou vlast vnímán jako nepřítel). Hebrejská Bible (Starý Zákon) s neustálými výzvami chránit cizince, sirotky a vdovy spojuje zásadní vzpomínku (*anamnesis*) na základní a výchozí paradigma izraelských dějin: Pamatuj, že naši otcové byli chudými přistěhovalci v Egyptě.

V evangeliích nacházíme překvapivě často Ježíšovo velebení cizinců: kladnými hrdiny jeho podobenství i symbolického konání jsou především cizinci, nejčastěji (nenávidění) Samaritáni. Na otázku farizejů, „kdo je můj bližní“ (tedy kde jsou hranice lásky k bližnímu), Ježíš odpovídá podobenstvím o milosrdném Samaritánovi, které ústí do nečekané odpovědi: Ty se učiň bližním (kohokoliv, zejména člověka v nouzi). Pavel pak motiv cizince dále prohlubuje: my křesťané jsme na zemi jen cizinci a přistěhovalci. **Teologie úcty k cizinci** (tedy jinému, odlišnému) je tedy prvním motivem, na který bych chtěl v biblické tradici upozornit. Nemusím dodávat, jak aktuální je tato výzva k toleranci a víc než toleranci právě dnes ve světě, v Evropě i u nás.

Druhým motivem je **desakralizační (chcete-li, sekularizační) potenciál** biblické tradice. Celá řada „teologů sekularizace“ (z evangelických např. Gogarten, z katolických Metz, Schillebeecx aj.) ve 20. století ukázala, že biblický pohled (na rozdíl od mýtického chápání mimobiblických, přírodních a politických náboženství) desakralizuje a demytologizuje jak přírodu, tak politiku. Pro Bibli příroda není jako pro Řeky „plná bohů a démonů“, nýbrž dána do správy člověku. Podobně Bible snímá z politických mocnárů auru posvátného – faraon není božskou bytostí, proto může nastat exodus Židů z Egypta jako první akt „kolektivní občanské neposlušnosti“ a prorok Nathan může Davidovi říci, aby se nechoval jako suverénní božstvo, protože je jen člověk. Odtud celá **prorocká tradice náboženské kritiky vládařů**, kteří chtějí brát lidi a jejich životy a svědomí do své režie, prostupující celé dějiny křesťanství (a křesťanského mučednictví) od prvých století až po totalitní (totálně netolerantní) režimy naší doby.

Současný francouzský historik, filozof a sociolog Marcel Gauchet (hl. v knize Odkouzlení světa) ukázal, jak pojetí **transcendentního** Boha přispělo k dějinám lidské svobody a

k desakralizaci politiky. Křesťanství je podle něho „náboženství, které vyvádí z náboženství“, totiž přenáší posvátno z oblasti politiky (infrastruktury společnosti) do „superstruktury“, do oblasti kultury. Podle něj to má svůj základ v hebrejské Bibli, ale rozvíjí se postupně v dějinách křesťanství a umožňuje osvícenství. Podle mnohých teoretiků je přitom rozhodující „**papežská revoluce**“ (také zvaná „první evropská revoluce“), zahájená clunijskou reformou, bojem o investituru a rozdělením papežské a císařské kompetence, sféry duchovní autority a politické moci, vznik „eklézie“ jako jedinečné instituce, reprezentující celek věřících (která nemá obdobu v jiných náboženstvích, zejména ne v islámu) a na druhé straně vznik státu a „sekulární sféry“.

Pokud ideály náboženské tolerance a „oddělení církve a státu“, „náboženství a politiky“ spojovalo starší dějepisectví až s osvícenstvím, dnešní studie jasně ukazují, že kořeny těchto jevů sahají mnohem hlouběji a že nesmíme opomenout vliv clunijského hnutí a jeho papežských žáků za emancipaci papežství a svobody církve a musíme hledat i biblické kořeny tohoto typicky západního jevu.

V Novém zákoně nenajdeme jednoznačné doporučení pro vztah víry (církve) a (římského) státu. Najdeme tam Pavlovu výzvu k loajalitě (každá vrchnost je od Boha) i demonizaci státu jako babylonské děvky v Apokalypse; zastánci „rozdělení pravomocí“ se pak nejčastěji dovolávali (jako třetí pozice, zlaté střední cesty) Ježíšova slova: „Dávejte císaři, co je císařovo a co je Božího, Bohu.“ (K tomu pozn. na okraj: když jsem před lety slýchal, jak tento citát používali činovníci Pacem in terris k omluvě své kolaborace s komunisty, došel jsem k názoru, že tato prvoplánová exegeze je patrně falešná; nechtěl tím Ježíš spíš položit otázku, zda je opravdu něco, „co není Boží“ a vyzvat k tomu, abychom to, co je Boží, nedávali císaři?)

V díle Charlese Taylora (zejména jeho přednášce „Catholic modernity?“) zas nacházíme doklady o tom, jak „typicky osvícenské ideály“ svobody apod. mají své kořeny v klíčových myšlenkách svatého Pavla – jak ovšem mnohé křesťanské ideály mohly být inkorporovány do společnosti paradoxně až po oslabení politické moci církve. Já sám jsem ve své oxfordské přednášce v roce 2001 (uveřejněné v knize *Vzýván i nevzýván*) a ve výroční „von Huegel lecture“ na univerzitě v Cambridge v roce 2005 ukázal důsledky rozchodu „víry a náboženství“ (náboženství ve smyslu politické *religio*) na zcela novou podobu křesťanství a jeho politicko-kulturní role v moderních dějinách Evropy.

A pokud smím potřetí a naposledy citovat sám sebe, reprodukoval bych na závěr hlavní myšlenku své nedávné přednášky v Harvardu na téma „Negativní eschatologie a mezináboženský dialog.“ Jsem přesvědčen, že hlavní zdroj schopnosti dialogu (a chcete-li tolerance nebo uznání legitimacy odlišného) v křesťanství **spočívá v jeho důrazu na eschatologii.**

Mnozí, kteří v dějinách církve volali po toleranci, se právem odvolávali na Ježíšovo důležité podoboznění o pšenici a koukolu. Je to výzva k **eschatologické trpělivosti**: kdo umí čekat na „čas žní“, nebude v pošetilé snaze o čistotu Božího pole vytrhávat s koukolem i pšenici. Ježíš varoval své apoštoly, aby nechtěli anticipovat eschatologický úkol andělů. Snaha hrát si na anděly posledního soudu, chtít příliš rychle rozdělovat své bližní na dobré a zlé, činí z lidí anděly temnot. (Slovy písně disidentského barda Karáska: *My můžeme třídit leda brambory, nás si pak roztřídí Bůh.*)

Zelotismus revolucionářů, inkvizitorů a náboženských teroristů je hříchem proti všem třem „božským ctnostem“: naději, víře i lásce.

Podobně může sloužit Ježíšovo napomenutí horlivých apoštolů, kteří po něm chtějí „zákaz činnosti“ pro „učeníka, který s námi nechodí“. Ježíš tento projev intolerance odmítá: „Nechte ho, kdo není proti nám, je s námi.“ (Tato scéna nepochybně odráží problémy v ranné církvi.)

Evangelisté ovšem vkládají do Ježíšových úst slova, jimiž byla hájena nekompromisnost a výlučnost: „Kdo neshromažďuje se mnou, rozptyluje“, „Nikdo nepřichází k Otci, než skrze mne“ apod. K tomu poslednímu citátu bych rád dodal poznámku současného irského filozofa Richarda Kearneyho: Kdo je ono „já“ tohoto Ježíšova výroku? Vždyť Ježíš v známém podobenství o posledním soudu odhaluje svou anonymní přítomnost v potřebných: „Cokoliv jste učinili tomu nejposlednějšímu z mých bratří, mě jste učinili“. Není onou výlučnou cestou k Bohu, kterou nesmíme obejít, Ježíš *ve svých nejposlednějších bratřích*?

I toto je jeden aspekt eschatologického důrazu křesťanství: Bůh i jeho Syn Ježíš působí nyní v skrytu, až za horizontem dějin poznáme plnou pravdu a uvidíme, kde jsme se opravdu setkali s Ježíšem a kde jsme ho minuli. Svátý Pavel zdůrazňuje, že nyní poznáváme (Boha) jen jako v zrcadle a v hádance, částečně – až za horizontem dějin ho uvidíme „tváří v tvář“. To je velká výzva pro teologii: také ona se pohybuje v říši hádanek, také ona (jak zdůrazňuje tradice apofatické / negativní teologie) může říci o Bohu jen to, co není – a jinak je odkázána na řeč analogie, metafor, paradoxů. Kdyby se chtěla proměnit ve vědu podle modelu pozitivistického racionalismu (a některé školy novotomismu se právě o toto snažily), mění se v ideologii – opak pokorné hermeneutiky víry.

Křesťanská tradice rozeznává tři podoby církve. Za první je to *ecclesia militans*, církev bojující, křesťané v tomto světě. Za druhé *ecclesia patiens*, církev trpící – duše v očistci. A za třetí *ecclesia triumphans*, církev vítězná, svatí v nebi – to znamená: eschatologická dimenze církve.

Kdykoliv křesťané zapomínají na nutnost *eschatologické difference* mezi „církví vítěznou“ v absolutní budoucnosti a „církví bojující“ tady a zde, začnou se považovat za dokonalou společnost (*societas perfecta*), vlastníci již poznání plné pravdy, rodí se křesťanský triumfalismus se všemi svými tragickými následky. Boj oné *ecclesia militans* byl původně míněn jako zápas s vlastními pokušeními a hříchy – včetně pokušení triumfalismu. Zapomíná-li církev na nutnost trpělivé a pokorné otevřenosti vůči své eschatologické budoucnosti, *rodí se militantní náboženství a militantní církev*, bojující proti *těm druhým*, odlišným, jinak věřícím – ať už ve „vnějším světě“ nebo ve vlastních řadách.

(Je zde nápadná podoba s pojmem „džihád“ v islámu – i zde se původní koncept mravního zápasu s vlastními nedokonalostmi stává za jistých okolností programem „svaté války proti nevěřícím“).

Náboženský triumfalismus je formou skupinového narcismu a nemocí víry, vzniká záměnou pozemské podoby církve (*ecclesia militans*) za *ecclesia triumphans* eschatologické budoucnosti. Triumfalismus je vlastně sekularizací eschatologické vize církve. Neschopnost „eschatologické difference“ vede k militantnímu a netolerantnímu náboženství. Často je projevem nepřiznané ztráty důvěry v eschatologickou budoucnost jako takovou.

Ještě poznámka z pohledu psychologie náboženství. Když věřící ztratí trpělivost snášet vlastní pochybnosti, vyplývající z toho, že *zde poznáváme jen částečně*, začíná promítat svůj stín, své pochybnosti, svou nevíru na ty druhé – a jen tam s nimi dokáže zápasit. Netolerantní, militantní věřící často chce jen uniknout vlastním pochybnostem a vlastní nevěře tím, že boj s nimi přenáší z vlastní mysli a z vlastního srdce navenek. Když ze svých pochybností nedokáže „udělat přítele“ a partnera dialogu své vlastní víry, vytváří si nepřátele z „těch druhých“. Když se nedokáže vyrovnat s tím, že *zde vidíme jen v zrcadle*, stává se pro

něj druhý, odlišný, zrcadlem jeho vlastní neschopnosti poznávat, vlastní nevědomosti, vlastního nevědomí. Proto ho tolik popouzí.

Právě ti druzí, odlišní, mohou být pro nás užitečným zrcadlem, v němž poznáváme to, co zpravidla nejsme schopni a ochotni vidět. Když v tom, který nás provokuje svou odlišností, začneme být schopni vidět *své vlastní stíny*, to odmítané a vytěsňené, co k nám nicméně náleží, můžeme si říci: i toto jsem já. Můžeme tím přispět k míru s druhými i k lepšímu poznání sebe samých. Místo naivní, nezralé, narcisistické představy o sobě můžeme lépe poznat svou skutečnou identitu. Nikdo z nás neviděl svou vlastní tvář – vidíme jen její obraz v zrcadle. Potřebujeme druhé, odlišné, abychom našli a rozpoznali svou vlastní identitu.

Porozumět druhému neznamena být s ním „hotov“. naopak. „Si comprehendis, non est Deus“ – cokoliv jsi pochopil, o tom si můžeš být jist, že to není Bůh, tvrdil svatý Augustin. Pokud se chceme s Bohem - kterého můžeme poznat jen v zrcadle a hádance - setkat ve světě a v druhých, musí pro nás svět a ti druzí zůstat zrcadlem a hádankou, tajemstvím, které nemá dno. Život s druhými je pozváním k trvalému dialogu a procesu stále hlubšího poznávání, který v tomto životě nemá konce.

Za zdvořilou tolerancí a za relativistickým tvrzením „každý má svou pravdu“ se může skrývat též lhostejnost vůči druhému a jeho pravdě. Věříme-li v jednoho Boha, pak pravda druhého nemůže být oddělena od mé pravdy neproniknutelnou zdí. Věříme-li v Boha, který není k naší dispozici v tomto světě, ale je tajemstvím eschatologické budoucnosti nás všech, pak „naše pravdy“ ve své odlišnosti nemusí být zbraněmi konfliktu, nýbrž vzájemně obohacujícím připomenutím toho, že my i ti druzí jsme „na cestě“, nikoliv v cíli, že ještě se nám mnohého nedostává a můžeme se navzájem od sebe mnohému učit.

Nyní jsme *communio viatorum*, společenství poutníků – a jsme-li na cestě, daleko od cíle, můžeme a máme respektovat i ty, kteří ke konečnému cíli, plnosti pravdy, hledají jiné cesty. Také jim však smíme a máme připomínat, že ještě nejsou v cíli – ti, kdo slibovali nebe na zemi, často měnili zemi v peklo. *Věříme-li*, že Kristus je cesta, pravda a život, pak zároveň tím vyznáváme, že *my nejsme Kristus*, že my nejsme Pravda a majitelé pravdy, že se nám pravda dává jako cesta životem a dějinami.

Poznání sebe i poznání druhých musí zůstat otevřené, stejně jako naše poznávání Boha - jinak není pravdivým poznáním. Jestliže vyznáváme, že „Bůh je pravda“, pak plné poznání pravdy je eschatologický úkol. Pravda je kniha, kterou nikdo z nás ještě nedočel do konce.

Jsem přesvědčen, že toto poznání je draze zaplaceným plodem mnohdy tragických dějinných zkušeností křesťanů. Kéž jednání vaší konference přispěje nejen k poznání těchto dějin, nýbrž i k posílení ducha úcty a sdílení v našem světě. Je to víc než kdy jindy důležité pro budoucnost světa, Evropy a i této země v jejím srdci.

červen 2009