

EKUMENIZMUS: PROBLÉM TOLERANCIE VO VZŤAHU K SUBJEKTU A OBJEKTU VIEROVYZNANIA

BOŽENA SEILEROVÁ, VLADIMÍR SEILER, Bratislava

SEILEROVÁ, B. - SEILER, V.: Ecumenism: The Problem of Tolerance in Relation to the Subject and the Object of a Confession of Faith
FILOZOFIA 53, 1998, No 4, p. 219

The authors focus on three approaches to the tolerance of a confession of faith - those of Gabriel Marcel, Joseph Cardinal Ratzinger and Karl Rahner. G. Marcel dismisses the tolerance related to the object of a confession of faith on the ground that there can be just one object of religious faith and consequently just one truth, especially if it is a revealed one. On the other hand, he justifies his respect for the subject of religious faith by the protection of the person.

For J. Ratzinger the basis of tolerance is made up of two antinomies - those of faith and doubt. He examines the relationship both of a religious and of a nonreligious man to the object of religious faith. Both of them are confronted with doubts and existential questions.

In K. Rahner's view the discourse of various world views is marked by the claim of each of them to universal validity and thus to the conversion of the adherents of the other world views. It is the openness of a world view for the anticipated future that makes the dialogue between various world views possible. A world view can be enriched by the existential experience of an adherent of another world view, especially when one finds this experience embodied in his/her own truth.

Jedným zo špecifik duchovného a politického života euroatlantickej kultúrnej oblasti je kresťanstvo. Zhruba do Francúzskej revolúcie (koniec 18. storočia) bolo jedinou duchovnou formou, v ktorej si európske obyvateľstvo uvedomovalo a zdôvodňovalo nielen svoje existenciálne potreby, ale aj spoločensko-materiálne záujmy.

So vznikom občianskej spoločnosti začali jej prví teoretici, najmä John Locke, zdôrazňovať a objasňovať náboženskú toleranciu ako nerozlučnú stránku politickej a duchovnej sa emancipujúceho občana. Preto niektorí autori pokladajú Lockov *List o tolerancii* z konca 17. storočia za prvú chartu ľudských práv.

Teoretické zdôvodnenie náboženskej tolerancie sa stalo naliehavé najmä pre prívržencov **monoteistických** náboženstiev v období, keď nárok občana na slobodný prejav svojho vierovyznania, svetonázoru, spôsobu života sa stal súčasťou ústav mnohých štátov.

Poznamenávame, že v polyteistických kultúrnych spoločenstvách nejestvuje osobitný problém tolerancie vierovyznaní. Panovníci dbali obyčajne na to, aby vyznávači náboženstiev, kultov uznávali ich suverenitu a platili im dane. Niektorí nestrpeli vyvyšovanie jedného vierovyznania nad iné v záujme súdržnosti obyvateľov štátu. Na takomto stanovisku sa zakladalo aj konanie rímskeho cisára stoika Marka Aurélia voči kresťanom, na prvý pohľad paradoxné. Stoici, ako vieme, zastávali niektoré podobné hodnoty ako kresťania.

A predsa jeden z najosvietenejších panovníkov vôbec, hodnotovo "kresťanský" cisár dal prenasledovať kresťanov. Domnieval sa totiž, že keď v Ríme zhromaždí všetky kulty národov, upevní jednotu ríše. Kresťania pokladali iné náboženstvá za hanlivé, preto ich cisár vyhlásil za nepriateľov ríše.

Silnejšie integračné väzby medzi národmi, kultúrnymi spoločenstvami v druhej polovici 20. storočia podnietili vznik a šírenie ekumenického hnutia cirkví. V tejto súvislosti teológovia, resp. kresťanskí filozofi, ktorí pociťujú naliehavosť ekumenizmu, usilujú sa formulovať istý všeobecný princíp, ktorý by teoreticky i vieroučne, t.j. aj citovo uspokojil prívržencov ekumenizmu.

Skôr, než načrtneme niektoré myšlienky kresťanských autorov o tolerancii vierovyznaní, poznamenávame, že prototypom idey tolerancie voči odlišným vierovyznaniam je Buddhovo učenie. Toto učenie pokladá totiž cestu každého človeka k dosiahnutiu duchovnej dokonalosti za jedinečnú, a preto nemôže byť cesta, mystická skúsenosť jedného človeka nadradená, hodnotnejšia ako skúsenosť druhého človeka. Tomuto učeniu je blízka myšlienka, že rôzne náboženstvá sú rôzne formy tušenia alebo istého uvedomenia si existencie absolútnej bytosti. Tak rozumieme aj presvedčeniu **Le Svami Vivekanadu**, ktorý koncom 19. storočia napísal: "Akceptujem všetky náboženstvá, ktoré jestvovali v minulosti, a pripájam sa ku všetkým, ktoré oslavujú Boha. Oslavujem Boha s každým z nich, nech je oslava Boha akákoľvek." ([1], 285). Jeho všecobjímajúca tolerancia však nezahrnovala ateistov. Túto medzeru vyplnili zakladatelia tzv. dialektickej teológie myšlienkou, že žiadny človek si nemôže nárokovať na výnimočný vzťah Boha k nemu a že ľudské meradlo vzťahov medzi ľuďmi pred Bohom neobstojí.

Ideu ekumenizmu ozrejmil začiatkom 20. storočia aj moslimský teológ **Abdo Mohamed**. V knihe *Islam a kresťanstvo* napísal, že "Biblia, Evanjelium a Korán sú tri zhodné knihy, tri kázne utvárajúce jednotný celok" ([1], 285). Tento názor je totožný s ideovým jadrom spisu **Mikuláša Kuzánskeho** *O mieri vierovyznaní (De pace fidei)*, v ktorom zdôvodnil metafyzickú rovnosť vierovyznaní. V tomto spise, ktorý vznikol po dobytí Carigradu Turkami, tvrdí, že vyvražďovanie kresťanov, mohamedánov či ľudí vôbec je nezmyselné, lebo všetky náboženstvá majú spoločný základ.

Pavel Floss v monografii o M. Kuzánskom výstižne poznamenal, že Kuzánsky neusiloval o to, aby sa tento spoločný základ, Jediný vyznával rovnako, ani o ustanovenie jediného náboženstva, lebo vedel, že vieru nemožno vnucovať, navyše rozdiely medzi veriacimi môžu prispieť k väčšej sláve Boha, lebo sa bude uctievať rôznymi spôsobmi ([2], 147). Ako vidno, dialektik Kuzánsky myšlienku o jednote rozmanitosti aplikoval na rozmanitosť náboženstiev. Podľa neho mnohoraké cesty vedú k rovnakému cieľu, k realizácii rovnakej hodnoty (k veleniu Boha, ktorý je spoločnou hodnotou židovského, kresťanského a moslimského náboženstva). Logické jadro tejto myšlienky je podľa nás vôbec inšpiratívne aj v aplikácii na iné oblasti života spoločnosti, na rešpektovanie rozmanitých kultúr a hodnotových orientácií.

Tento hrubý historický náčrt vzájomnej tolerancie vierovyznaní tvorí ideové pozadie, ktoré umožní výraznejšie vnímať myšlienky o náboženskej tolerancii u troch autorov 20. storočia - Gabriela Marcela, Josepha kardinála Ratzingera a Karla Rahnera.

Gabriel Marcel v štúdiu *Fenomenológia a dialektika* striktne rozlišuje na jednej strane výroky o tolerancii, ktoré vyplývajú zo vzťahu kresťana k **subjektu** iného viero-vyznania, a na strane druhej výroky o tolerancii, predmetom ktorých je **objekt** viery. V druhom prípade ide Marcelovi o problematiku tolerancie z hľadiska, ako píše, pravdy o objekte viery.

Pokiaľ ide o subjekt vyslovujúci názor, presvedčenie, Marcel zastáva právne hľadisko občianskej spoločnosti. Píše, že tolerantný postoj k odlišnému názoru iného človeka neznamená zriecť sa jeho kritiky, ale znamená záruku jeho slobodného vyjadrenia a zhromažďovania bez znevažovania obradov. Tento postoj označil termínom kontra-intolerancia, nie tolerancia. Tu sa však podľa Marcela vynára otázka, či tolerantný postoj voči protirečivému názoru neznamená oslabenie zväzku osoby a vlastného presvedčenia, z čoho vyplýva, že čím je človek tolerantnejší k druhému, tým menšiu dôležitosť pripisuje svojmu vlastnému presvedčeniu. Ďalej sa pýta, či nastolenie tolerancie nebolo umožnené tým, že viera sa stala mienkou, teda čímisi, čo pomerne ľahko možno meniť. Túto otázku rieši v zmysle úcty k **osobnosti** s protikladným, opačným názorom, najmä ak ide o jej hlboké presvedčenie. Radí preto, aby každý zaujal pozíciu druhého a pochopil jeho presvedčenie ako hodné rešpektu. Ak však človek bude skeptický ku každému presvedčeniu, i k svojmu, potom to bude "degenerovaná tolerancia", akási "obyčajná ľahostajnosť".

Marcel aplikuje personalistické zdôvodnenie tolerancie takto: ak som rozpoznal, že "hodnota viery spočíva v tom, že vyjadruje moju vlastnú bytosť, moju skutočnosť ako subjektu, tak aj viera, ktorá sa od mojej viery líši, sa mi bude tiež javiť ako výraz - i keď odlišný - inej osobnej skutočnosti, ktorá musí byť rovnako ochraňovaná" ([3], 753). Ak sa teda dôraz kladie na **osobnosť** a viera sa chápe ako vyjadrenie osobnej skúsenosti, tak rôzne viery sú rovnocenné či rovnomocné, lebo sú rôznymi spôsobmi vyjadrenia osobnosti. Pokiaľ však ide o **objekt viery** tolerancia k subjektu viery sa dramaticky mení. Dramatickosť väzí v Marcelovej otázke: Ako si môžem nárokovať právo pripísať objektu **falošnej** viery niečo, čo by sa dalo akokoľvek porovnať s absolútnym privilegiom, ktorým som pre seba obdaril objekt vlastnej viery? Ďalej sa pýta, či by som nemal niečo robiť, aby som zamedzil neblahým účinkom viery, ktorú pokladám za falošnú - asi tak, ako som povinný zabrániť dieťaťu v činnosti, ktorou môže ohroziť svoju vlastnú bezpečnosť alebo bezpečnosť svojich blízkych. Napokon formuluje jadro problému takto: "Základnou otázkou... je otázka, na akom princípe možno založiť toleranciu, ktorá by bola skutočne kontra-intoleranciou (t.j. právom osobnosti verejne vyjadrovať svoje presvedčenie - B. a V. S.) a zároveň by nebola výrazom či svedectvom radikálneho skepticizmu, ale naopak živým vtelením viery." ([3], 754). Marcel odpovedá takto: Vo viere je podstatnou skutočnosťou transcendencia. Ide o to, špecifikovať tento termín podľa typu výzvy, v ktorej Božia vôľa smeruje k mojej vôli na úrovni, na ktorej sa moja sloboda obracia k slobodám iných. Slúžiť Božej vôli znamená byť prostredníkom medzi ňou a vedomím iného, pôsobiť tak, aby toto vedomie, ktoré pokladám za zaslepené, sa obrátilo k svetlu vôle, o ktorej predpokladám, že ma osvecuje.

A Marcel sa ihneď pýta, či to nie je maskovanie túžby uplatniť moc nad druhým, aby vstúpil do systému, ktorého stredobodom som ja. A ak by som do služieb Boha dal prostriedky moci, bol by som v očiach iných služobníkom akéhosi dravého Boha, ktorý chce ujařmovať. Jedinou cestou je preto cesta lásky, a to dosť silnej na to, aby "sa oná duša premenila a obnovila, aby sa rozvinula..." ([3], 756).

Tento postoj kresťanskej viery, ktorého hybný princíp je v transcencii, má podľa Marcela úplne inú povahu ako to, čo sa označuje pojmom tolerancia. Tento pojem totiž označuje nešťastný kompromis medzi týmto duchovným dynamizmom na jednej strane a psychologickými dispozíciami priazne a ľahostajnosti na strane druhej ([3], 758).

Pri tejto Marcelovej úvahe o tolerancii náboženských vierovyznaní (ide o pomer kresťanstva k iným vierovyznaniam, ktorý podľa nás toleranciu v názoroch o predmete viery nepripúšťa), hodno pripomenúť argumentáciu Mikuláša Kuzánskeho týkajúcu sa rovnocennosti troch vierovyznaní, ktoré uctievať toho istého Boha (pričom jeho poznámka, že kresťanské vierovyznanie najlepšie vyjadruje úctu k Bohu, nie je podstatná a leží mimo logiky jeho úvahy). Pravda, aj u Kusánskeho je predmet viery nespochybniteľný, veď je spoločný, je jeden a ten istý pre zástancov všetkých troch vierovyznaní. Preto sa ani neusiluje o zdôvodnenie výlučnosti jedného z nich. Tento myšlienkový pochod sa dá uplatniť na rôzne náboženstvá, a tým zdôvodniť ich vzájomné tolerovanie, ale nie z hľadiska občianskoprávneho, resp. personalistického, ale z hľadiska predmetu transcencie v teológii.

Kým teda G. Marcel neuznáva toleranciu v otázke objektu viery - veď objekt viery je iba jeden, a preto jedna je aj pravda, navyše Bohom zjavená, M. Kuzánsky dôvodí opačne: uznávajúc jediný objekt viery, proklamuje aj rôzny spôsob hovorenia o ňom - a dodajme myšlienku spomenutého moslimského teológa Abda Mohameda, t.j. rôzny spôsob velebenia najvyššej bytosti v rôznych náboženstvách. Tieto myšlienky môžeme inými slovami vyjadriť aj tak, že rôzne náboženstvá sú rôznymi kultúrnymi formami, akými človek vyjadruje tušenú transcendentnú skutočnosť. Kuzánsky teda dedukuje odlišnosť vierovyznaní z rovnakého objektu viery, a tým zdôvodňuje vzájomnú toleranciu vierovyznaní, teda toleranciu vo výrokoch o objekte viery, čo Marcel popiera a explicitne tvrdí, že tolerancia voči inej viere likviduje status viery ako niečoho výnimočného a jedinečného pre dotýčného veriaceho. Navyše sa domnievame, že Kuzánskeho dialektická gnozologická a pritom teologická pozícia umožňuje tvrdiť, že rôzne formy náboženstva zachytávajú rôzne stránky, dimenzie ľudskej **existenciálnej skúsenosti**, čím sa otvára možnosť vzájomného obohacovania ľudí týmito skúsenosťami. To, pravda, niektorí mysliteľ a (buddhisti, ale aj novokantovci) neuznávajú, lebo existenciálne skúsenosti sú rýdzo individuálne, a preto nekomunikovateľné, sú, postmoderne vyjadrené, nesúmerateľné (z tohto tvrdenia vyplýva, že individuá, kultúry sa nemôžu týmito skúsenosťami navzájom obohacovať. Ako vidno, radikálny pluralizmus postmodernity nachádza uplatnenie aj v teologickej úvahe).

Rozširovanie hraníc tolerancie v rámci filozoficko-teologických úvah sme našli aj v štúdií kardinála **Josepha Ratzingera** uvedenej v zborníku úvah s názvom *Úvod do kresťanstva* [4]. Podobne ako Bonhoeffer aj Ratzinger rozširuje toleranciu vierovyznaní radikálne, a to tým, že do nej začleňuje aj ateistu. Kým Bonhoeffer vo svojej

dialektickej teológii kladie voči ľudskému tvrdeniu o predmete viery možnosť opačného úmyslu všemohúcej bytosti (kde človek vraví áno, Boh vraví nie), Ratzinger analyzuje dialektiku dvoch ľudských duchovných antropológii: **viery a pochybnosti**. A práve preto, že ide o antropológiu, t.j. o najvšeobecnejšie ľudské vlastnosti človeka, Ratzingerovo implicitné vymedzenie hraníc tolerancie k predmetu vierovyznania - na druhej strane aj neprítomnosti tohto predmetu vo vedomí neveriaceho - je čo najširšie a tvorí hranicu možnej komunikácie medzi veriacim a neveriacim o predmete viery.

Predmetom úvah kardinála J. Ratzingera je teda na jednej strane viera kresťana a aj jeho pochybnosti a na strane druhej pochybnosti neveriaceho človeka konfrontovaného s existenciálnymi otázkami, ktorý i keď odvrhne vieru, neustále podľa Ratzingera pociťuje jej nevyhnutnosť; nikto totiž neunikne ani pochybnosti, ani viere.

Ratzingerov zmysel pre identifikovanie dialektických protirečení, a teda jeho zhodnotenie významu odlišnosti pre nájdenie ľudskej hodnoty človeka spočívajúcej práve v antropológii hľadačstva mu umožnilo sformulovať myšlienku, že človek "v neustálom spore pochybnosti a viery, v zápase neistoty a istoty môže odkryť svoju konečnú hodnotu". A dodáva, že práve táto pochybnosť sa môže stať bodom stretnutia veriaceho a neveriaceho a že obom zabraňuje, aby sa uzatvárali do seba. "Veriaceho približuje k pochybujúcemu a neveriacemu otvára cestu k veriacemu. Tak má veriaci podiel na osude neveriaceho a pre neveriaceho bude viera vždy veľkou výzvou." ([4], 14).

Ako vidno, kardinál Ratzinger rozšíril hranice tolerancie v postojoch veriaceho i neveriaceho voči idei Boha tak, že ich situoval do **gnozeologickej** roviny, zdôrazňujúc fenomén pochybnosti a ukazujúc pritom na hľadačstvo, ktorému implicitne prisúdil status antropológiu, t.j. neodlučiteľnej, rodovej vlastnosti človeka.

Uvedené Ratzingerovo tvrdenie predchádzajú tieto myšlienky: Veriaci sa dusí v slanej vode pochybností. Nikto totiž nemôže predložiť druhému Boha a jeho kráľovstvo na stôl, ani veriaci sám sebe. Ale "aj neveriaci pochybuje o svojej neviere, o úplnosti sveta, ktorý pokladá za jediné, čo je.

Zoči-voči všetkému, čo vidí, nezíska nikdy istotu, stále ho páli otázka, či vo viere nie je predsa len ukrytá skutočnosť a či nevedie k iným skutočnostiam. Kým veriaci sa cítia ohrození nevirou, aj pre neveriaceho je viera neustálou hrozbou a pokušením pre jeho zdanlivo uzatvorený svet. Z tohto protirečenia ľudskej bytosti niet úniku. Lebo kto chce uniknúť neistote viery, musí skúsiť i neistotu neviery, ktorá mu nemôže dať úplnú istotu, že viera napokon predsa len nemá pravdu. Až v zamietnutí viery sa objaví jej nevyhnutnosť" ([4], 13).

Originálne riešenie problematiky tolerancie vierovyznania nachádzame u **Karla Rahnera**. Za mysliteľsky osobitne závažnú pokladáme jeho štúdiu *Dialóg v pluralitnej spoločnosti* [5] z polovice 60-tych rokov 20. storočia, teda z obdobia, keď sa rozvíjal dialóg medzi kresťanmi a marxistami.

K. Rahner zisťuje predovšetkým historický fakt, že donedávna pluralistická spoločnosť nejestvovala. Jestvovali iba homogénne spoločnosti, ktoré mali jednotný a jediný názor na všetko, pričom odlišnosti sa zo spoločnosti vytlačali. Preto nejestvoval ani dialóg medzi zástancami opozičných náhľadov, ktoré pramenili z odlišných svetonázorov. Ďalej tvrdí, že prostredníctvom technicko-racionálnej civilizácie

a európskej kolonizácie tieto dovtedy homogénne spoločnosti stratili svoju svetonázorovú homogenitu. Existenčnú vzájomnú spätosť súčasného ľudstva charakterizoval výstižným tvrdením, že "každý sa stal blízky každému, a to na život a na smrť" ([5], 16). V tomto zmysle dôvodí, že po prvý raz v dejinách vôbec sa stal dialóg medzi svetonázormi, duchovnými postojmi možný, lebo ľudia žijú v spoločnom čase a v prostredí, ktoré je spoločné pre všetkých. Rahner tak resumuje dôsledky existencie jedného systému ľudstva, vzájomnej závislosti jeho jednotlivých častí - národov, kultúrnych spoločenstiev.

Z hľadiska koexistencie spoločenstiev s odlišnými hodnotovými systémami (Rahner píše, že v politicky a z veľkej časti aj v hodnotovo bipolárnom svete) boli akiste prvoradá také témy dialógu, ktoré sa týkali naliehavosti zabrániť svetovému vojnovému konfliktu, ale aj dôstojnejšieho života ľudí na planéte Zem. Práve o týchto otázkach sa viedol medzi marxistami a kresťanmi dialóg a jeho subjekty v ňom dospeli k súhlasnému stanovisku.

Z teoretického hľadiska nepokladáme zdôvodňovanie možnosti dialógu medzi odlišnými politickými i svetonázorovými subjektmi o ich spoločnom **predmete praxe** za intelektuálne náročné. Aj 20. storočie pozná mnohé spojenectvá - vojenskú a mierovú spoluprácu medzi vládncami elitami s odlišnými ideologickými orientáciami. Ako je to však s možnosťou dialógu medzi subjektmi odlišných svetonázorov, keď predmetom dialógu je práve svetonázor, jeho hodnoty, teda hodnotové presvedčenie človeka? Túto neľahkú otázku si položil K. Rahner a pokúsil sa na ňu aj odpovedať.

Špecifikum dialógu medzi svetonázormi podľa Rahnera spočíva v tom, že svetonázorové výroky sú univerzálne, nárokuje si totiž univerzálnu platnosť, a preto vo svetonázore ide jeho prívržencom o to, aby druhých priviedli ku konverzii. Ak sa o to nebudú snažiť, nebude takýto dialóg neškodnou výmenou názorov?, pýta sa Rahner. Podobné otázky si kládol aj G. Marcel, keď uviedol, že patrí k podstate svetonázoru pokúsiť sa presvedčiť iného, aby ho prijal za svoj. No Rahner súčasne určuje aj podmienky, aby z tohto hľadiska, teda z neodmysliteľnej kvality nároku svetonázoru na univerzálnosť došlo vôbec medzi zástancami odlišných svetonázorov k dialógu. Je ňou požiadavka, aby svetonázor bol otvorený vlastnej anticipovanej budúcnosti.

O tom, aký môže byť zisk pre obidva svetonázory vedúce dialóg, píše:

"Dialóg je potrebný a má zmysel, lebo nikdy nemožno s istotou tvrdiť, že zdanlivo protichodné tvrdenia... sú v skutočnosti s absolútnou istotou a identitou naozaj protichodné. Ak napríklad niekto neguje Boha, možno neguje niečo, čo vôbec neexistuje ani pre teistu, ktorý sa v teizme už vyzná alebo ktorý sa v dialógu s ateistom len učí skutočne a čisto poznávať to, o čom je presvedčený.

V dialógu je ďalej možné si pozvoľna privlastniť individuálnu a kolektívnu dejinnú skúsenosť a vychádzajúc potom z nej, nájsť vlastný duchovný postoj..." ([5], 18-19).

Zbežný pohľad na náboženské vojny v Európe, na inkvizičné praktiky i donedávna neľahké prekonávanie náboženskej intolerancie nás vedie k otázke, ktorú pomocou textu Milana Machovca formulujeme takto: Ako je možné, že "v prostredí žiakov toho, kto neporovnateľne učil o láske k blížnemu, o trpezlivosti k chybným a o odpúšťaní, kto dával za príklad hriešnikov, inovercov, deti...", vznikla "intolerancia v pravom

slova zmysle"? ([6], 253). Vzhľadom na nezvyčajný prienik do duchovnej štruktúry kresťanstva v skratke uvedieme jeho odpoveď. M. Machovec zastáva názor, že konfesijná intolerancia v kresťanstve, ako ju poznáme po stáročia, spočíva v synkretickom zmiešaní dvoch úplne rozdielnych myšlienkových sústav: gréckeho racionalizmu a židovského hľadania zmyslu čohokoľvek. Tým podľa neho vznikol problém podobný kvadrature kruhu. Grécky racionalizmus totiž riešil prostredníctvom vznikajúcej vedy a techniky tisíce drobných otázok, no nedokázal dať odpoveď na posledné otázky zmyslu, na princíp zla, nekonečnosti, odvekosti atď. Na druhej strane to bol práve judaizmus, ktorý nachádzal odpoveď na tieto otázky a vôbec na akúkoľvek otázku v božstve a v budúcej mesiášskej ríši božej. Presnejšie, problém ponášajúci sa na kvadraturu kruhu Machovec vidí v tom, že v ľudskej myslí síce možno harmonicky vysvetliť ľudské bolesti a muky božstvom, no nemožno ich spojiť "s chápaním boha ako láskyplného otca, pokiaľ **tohto boha a celé jeho dielo aristotelovsky dokonale zracionalizujeme**". Hovorí, že takto vzniká neodstrániteľná intelektuálna jazva, ktorú sa mnohí významní jedinci snažili odstrániť tabuizáciou, vyhlasovaním tajomstiev i zákazom kladenia nepríjemných otázok. Tak sa z veľkej túžby po spasení ľudstva rodí inkvizítor ([6], 253-256).

Aj Machovcovo videnie čisto intelektuálnych koreňov intolerancie v dejinách kresťanstva je podľa nášho názoru korigované tými intelektuálnymi postojmi, o ktorých hovoríme. Ich autori, zdá sa, nevstupujú do kvadratury kruhu, lebo striktné oddeľujú oblasť tajomstiev viery od racionálneho spôsobu argumentácie a kladenia otázok. Navyše ekumenické hnutie súčasnosti, snaha významných intelektuálnych predstaviteľov kresťanstva o dialóg o otázkach životne dôležitých pre ľudstvo s každým bez ohľadu na jeho konfesijnú či vôbec svetonázorovú orientáciu otvára novú historickú kapitolu tolerancie kresťanských cirkví. V tejto súvislosti chápeme Machovcovu analýzu koreňov intolerancie v kresťanstve ako konkrétny historický fenomén, nie ako všeobecne platnú determinantu možnej intolerancie. Intolerancia totiž iba **využíva** duchovný materiál, sledujúc isté záujmy zamerané na fenomén moci, nadvlády nad inými alebo pri ochrane životných záujmov vrátane existenciálneho zabezpečenia.

LITERATÚRA

- [1] MORSY, Z.: La tolérance: Essai d'anthologie. 2. edition. Textes choisis et présentés par Zaghoul Morsy. UNESCO 1974-1988.
- [2] FLOSS, P.: Mikuláš Kusánský. Život a dílo. Praha, Vyšehrad 1977.
- [3] MARCEL, G.: Fenomenologie a dialektika tolerance. (P. Bendlová: Komentář). In: Filosofický časopis. Ročník XLIII, 1995, č. 5.
- [4] RATZINGER, J.: Úvod do křesťanství. Brno, Petrov 1991.
- [5] RAHNER, K.: Dialóg v pluralitnej spoločnosti. In: Antológia štúdií k sociálnej morálke. Zostavil a do slovenského jazyka preložil Bernard Mišovič SJ. Trnava, Dobrá kniha 1995.
- [6] MACHOVEC, M.: K filozofickým základům tolerance. In: Problém tolerance v dějinách a perspektivě. Praha, Academia 1995.

Doc. PhDr. Božena Seilerová, CSc.

Prof. Vladimír Seiler, DrSc.

Radarová 4

821 02 Bratislava

SR