

Koncepcia náboženskej tolerancie v 16. a 17. storočí v Uhorsku

Marek Neština

ABSTRACT

This study analyses the concept of religious tolerance in the kingdom of Hungary during the 16th and 17th centuries. Its purpose is to show that religious tolerance in that specific period fulfilled the criteria of a permission concept. The study has 2 parts. The first part presents an analysis of concepts of tolerance and in the way that they are treated in current political philosophy. Two of four conceptions of tolerance are used to interpret historical events (in Hungary during the 16th and 17th centuries) in the second part of the study.

There are two theses defended in this study:

1. Religious tolerance in the 16th and 17th centuries was not a matter of principle but a matter of compromise since it lacked adequate institutional guarantees that would have been accepted by both sides. 2. Tolerance relations (between majority and minority) in the kingdom of Hungary was asymmetric because it was developed within conditions a developing and consolidating absolute monarchy which preferred the existence of one denomination because of its centralization efforts.

A defence of these theses is based upon the presentation of the concept of toleration analyzed and a description of four conceptions of tolerance (the concept of permission, the concept of coexistence, the concept of respect, and the concept of esteem).

Consequently, each individual concept (especially the last two) is compared briefly with a concept of religious freedom that forms the basis of modern constitutional guarantees of religious tolerance. This comparison is the point of departure for the final evaluation of the author that secularism and liberal democratic organization of the state present more equitable conditions for inter-denominational dialogue from the perspective of religious tolerance.

Kľúčové slová:

politická filozofia, náboženské tolerancia, pojem, koncepcia, náboženská sloboda

Úvod

Zdôvodnenie náboženskej tolerancie sa tradične spája s politickými ideami liberalizmu. V liberalizme sa tolerancia považuje za politickú cnosť, ktorú dnes stelesňujú (vo forme slobody

svedomia alebo zákazu diskriminácie na základe náboženského či akéhokoľvek iného presvedčenia) ústavné princípy mnohých moderných liberálno-demokratických štátov.

Anglický politický filozof a exponent liberalizmu John Rawls tvrdí, že pre prekrývajúci sa konsenzus je rozhodujúca stabilita a distribúcia moci a to si vyžaduje, aby politickú koncepciu spravodlivosti potvrdzovali občania bez ohľadu na politickú silu ich komprehenzívnych názorov.¹ Konkrétne ide o to, že keď chceme docieľiť prekrývajúci sa konsenzus, je nevyhnutné, medzi stúpencom navzájom nesúmerateľných presvedčení, zaviesť určitú formu tolerancie. Aby ukázal, že je to možné, pomáha si príkladom náboženskej tolerancie.

Podľa anglického filozofa tolerancia, tak ako bola praktizovaná medzi katolíkmi a protestantmi po období reformácie, je dokladom toho, ako upevniť vznik stabilnej spoločnosti, ktorá môže dospieť k spomínanému konsenzu.²

John Rawls nie je v politickej filozofii jediný, kto píše o tolerancii. Iste nás to neprekvapí, keďže po skúsenostiach s dvomi totalitnými režimami je tolerancia opäť súčasťou nášho politického slovníka. Diskusie na tému tolerancie, nie len náboženskej tolerancie, ale tolerancie voči každej inakosti, ktorá je súčasťou multikultúrnej spoločnosti³, sú bežnou súčasťou takmer každého pojednania o spravodlivej spoločnosti.

V tejto štúdií sa budeme venovať pojmu tolerancia, respektíve pojmu náboženská tolerancia, a to v období, ktoré Rawls uviedol vo svojom príklade. Obmedzíme sa však na územie, ktoré je nám geograficky bližšie – na Uhorsko.

Štúdiu tvoria dve hlavné časti:

- načrtne filozofickú analýzu pojmu tolerancia a opis jeho rôznych koncepcií, ako sú podané v súčasnej politickej filozofii,
- takto analyzovaný pojem aplikujeme na historické udalosti, ktoré prebiehali v časti Uhorska v 16. a 17. storočí.

V tejto súvislosti odpovieme predovšetkým na otázku, ktorá koncepcia náboženskej tolerancie vystihuje konfesiónálny zápas na tomto území v danom období najlepšie. Túto otázku môžeme skonkretizovať do nasledujúcich dvoch téz:

1. náboženská tolerancia v 16. a 17. storočí nebola vecou princípu, ale kompromisu, keďže jej chýbali adekvátne inštitucionálne záruky, ktoré by akceptovala každá strana,

1 RAWLS, J., *The Idea of an Overlapping Consensus*. s. 15.

2 RAWLS, J., *Spravodlivosť ako férovosť*. s. 67.

3 Napríklad in WALZER, M., *Spheres of Justice*, KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship*.

2. Vzťah tolerancie (medzi majoritou a minoritou) vo vtedajšom Uhorsku bol asymetrický, keďže bol budovaný v podmienkach vznikajúcej a upevňujúcej sa absolutistickej monarchie, ktorá pri svojich centralizačných snahách preferovala existenciu len jednej konfesie.

S prvou tézou by Rawls zaiste súhlasil, pri druhej to už nie je také isté. Snád' by ho naše argumenty presvedčili.

Pojem tolerancia⁴

Začneme s pojmom tolerancia. Pojem tolerancia je relačný pojem, ktorý môžeme formálne znázorniť nasledujúcim spôsobom:

x toleruje y

Vyjadruje vzťah medzi dvomi a viac subjektmi, ktoré môžeme dosadiť za premenné x , y . Inak povedané, pojem tolerancia je n -árny predikát. A síce, za premenné x a y môžeme dosadiť buď skupinu, alebo jednotlivých ľudí podľa úrovne abstrakcie, na ktorej sa pohybujeme. Ak sa tolerancia týka jednotlivcov, predmetom skúmania sú vzťahy tolerancie medzi jednotlivými ľuďmi. Iný prípad je tolerancia medzi skupinami ľudí, keď za premenné budeme dosadzovať skupiny či množiny ľudí. Subjektom tolerancie v užšom zmysle nie sú ľudia alebo skupiny, ale ich konanie alebo presvedčenia. Pri používaní pojmu tolerancia musíme posúdiť minimálne dva kontextuálne faktory:

- Musíme posúdiť povahu konfliktov, ktoré pomocou tolerancie jej jednotliví aktéri zamýšľajú riešiť. Keď majú povahu náboženských či konfesiónálnych sporov, hovoríme o náboženskej tolerancii. V prípade, že predmetom riešenia sú politické spory, pohybujeme sa v oblasti politickej tolerancie atď. Vo všeobecnosti môžeme celkom dobre uvažovať o tolerancii voči akejkolvek inakosti, s ktorou sme konfrontovaní, t. j. uvažovať napr. o tolerancii voči etnickým, sexuálnym a dokonca sociálnym či iným menšinám atď. Každý z týchto sporov má svoje vlastné špecifiká, ktoré musia byť pri opise fungovania mechanizmov tolerancie zohľadnené.

4 Výraz „tolerancia“ pochádza z latinského tolero - 1. znášať, trpieť, 2. vydržať, pretrpieť, 3. udržiavať. In: ŠPAŇÁR, J., *Latinsko-slovenský slovník*. Obvykle týmto výrazom označujeme podmienené akceptovanie určitého konania alebo presvedčenia, ktoré považujeme za zlé, ale napriek tomu „tolerovateľné“. V dôsledku toho by nemali byť takéto praktiky zakázané, ale len obmedzované alebo obmedzené. Existuje mnoho kontextov, v ktorých o osobe alebo inštitúcii povieme, že je tolerantná: rodičia tolerujú určité správanie svojich detí, priateľ toleruje nedostatky svojich priateľov, spoločnosť toleruje pitie alkoholu a fajčenie atď. In: FORST, R., *Toleranz im Konflikt*. s. 15.

- Musíme nájsť presvedčivé normatívne zdôvodnenie, prečo je vhodné riešiť vzniknutý spor prostredníctvom tolerancie a nie inými prostriedkami. Kontext, predovšetkým inštitucionálny kontext, často indikuje dôvod v prospech výskytu vzťahov tolerancie.

Samotný pojem tolerancia môžeme vymedziť prostredníctvom troch nevyhnutných⁵ podmienok, ktoré musia byť splnené, aby sme mohli o niekom povedať, že toleruje niekoho iného. Zvyčajne sa uvádzajú nasledujúce podmienky⁶: spornosť, akceptácia, odmietnutie.

Spornosť. – Tolerované presvedčenie alebo konanie je považované za sporné, a teda v určitom zmysle za nesprávne alebo zlé. Keď táto podmienka nie je splnená, nemali by sme hovoriť o „tolerancii“, ale skôr o „ľahostajnosti“ voči danému presvedčeniu či konaniu, alebo o jeho „potvrdení“.

Akceptácia. – Spornosť konania alebo presvedčenia musí byť niečím vyvážená, ak ho hodláme akceptovať. Akceptácia síce sama osebe neodstráni negatívnu mienku o tolerovanej veci, (t. j. neodstráni zlo asociované s ňou), ale poskytuje určité pozitívne dôvody, na základe ktorých dané konanie alebo presvedčenie tolerujeme.

Odmietnutie. – Hranice tolerancie musíme spresniť alebo spresňovať. Tak isto, ako sa snažíme uviesť pozitívne dôvody pre akceptovanie, musíme uviesť aj negatívne dôvody pre odmietnutie. Predel medzi pozitívnymi a negatívnymi dôvodmi vymedzuje hranicu tolerancie. Nachádza sa tam, kde prevážia negatívne dôvody v prospech odmietnutia nad pozitívnymi dôvodmi v prospech akceptovania. Inak povedané, dôvody pre odmietnutie sú silnejšie, a teda vedú k odmietnutiu presvedčenia alebo konania a stanovujú hranice tolerancie.

Uvedené tri podmienky môžu byť rovnakého druhu. Napríklad pri náboženskej tolerancii môžeme posudzovať náboženské, morálne, pragmatické, politické dôvody alebo ich rôzne kombinácie. Niečo považujeme za zlé na základe náboženských dôvodov, napriek tomu to tolerujeme na základe pragmatických dôvodov. To však nevedie k tolerovaniu všetkých zlých vecí, ktoré naopak odmietneme, povedzme na základe morálnych dôvodov atď.

Dve hranice a tri normatívne oblasti. Tieto podmienky nám dovoľujú stanoviť dve hranice, ktoré vymedzujú tri normatívne oblasti: Prvá hranica leží medzi (1) normatívnou oblasťou konania a presvedčenia, s ktorým súhlasíme a (2) normatívnou oblasťou praktík a presvedčení, ktoré síce pokladáme za zlé, ale napriek tomu ich môžeme na základe určitých dôvodov ešte

5 Nie však postačujúcich. Nemienime totiž podať definíciu pojmu tolerancie, len predbežnú charakteristiku.

6 FORST, R., *Toleranz im Konflikt*, s. 28.

tolerovať, či akceptovať. Druhá hranica leží medzi predchádzajúcou oblasťou a (3) normatívnou oblasťou netolerovateľného konania a presvedčenia, ktoré striktne odmietame.⁷

Sloboda

V politickej teórii, predovšetkým v súvislosti s odvolávaním sa na morálne argumenty, sa sloboda uvádza ako ďalší nevyhnutný predpoklad tolerancie.⁸ Presnejšie ide o predpoklad dobrovoľnosti z hľadiska autonómnej morálky. Pretože dobrovoľné konanie vyžaduje, aby dobrovoľne konajúci subjekt bol slobodný či autonómny, budeme o tomto predpoklade hovoriť ako o predpoklade slobody.

Argument v prospech slobody má nasledujúcu formu:

1. O tolerancii môžeme hovoriť vtedy a len vtedy, keď je praktizovaná dobrovoľne, na základe slobodného rozhodnutia konajúceho, a nie z donútenia.
2. Inak hovoríme len o „trpení“ alebo „znášaní“ určitých vecí, ktoré odmietame, ale proti ktorým sme bezmocní, nie o tolerancii.

Z toho vyplýva záver: tolerancia predpokladá slobodu.⁹

Proti tomu môžeme postaviť nasledujúce námietky. Uvažujme o príklade, keď tolerancia je nanútená dvom stranám treťou stranou (povedzme panovník alebo legislatíva vydá nariadenie, aby sa tolerovali dve navzájom intolerantné skupiny). Argument potom bude nasledovný:

Legislatíva alebo panovník môže zákonom nariadiť, aby sa tolerovali dve inak vzájomne intolerantné skupiny či jednotlivci (náboženské, etnické). Tieto skupiny alebo jednotlivci sa musia tolerovať, inak nasledujú sankcie zo strany štátu.

1. Ak motiváciou môjho konania je odvrátenie sankcie, tak nekonám autonómne, ale heteronómne.
2. Konat' heteronómne znamená konať na základe donútenia.
3. Každý, kto koná na základe donútenia, nie je slobodný.

Z toho vyplýva záver: subjekty tolerancie nie sú slobodné.

Alebo zvažujme situáciu, keď je tolerancia daná výsledkom aktuálnych mocenských pomerov vzájomne znepriatelených strán. Tu je argument:

Dve znepriatelené skupiny uzavrú dohodu, keďže žiadne iné (lepšie) východisko, ako urovnať

7 FORST, R., *Contexts of Justice*, s. 30.

8 Uvádzajú ho predovšetkým autori odvolávajúci sa na I. Kanta.

9 V skutočnosti som argument neuviedol celý, keďže je potrebné uviesť ešte niektoré predpoklady, aby bol platný.

ich konflikt, neexistuje.

1. Ak je motív k tolerancii podmienený vonkajšími okolnosťami (v tomto prípade vzájomným mocenským postavením aktérov a snahou odvrátiť hroziace nebezpečenstvo), je heteronómny.
2. Konať heteronómne znamená konať na základe donútenia.
3. Každý, kto koná na základe donútenia, nie je slobodný.

Z toho vyplýva záver: subjekty tolerancie nie sú slobodné.

Napriek týmto argumentom môže zástanca autonómnej morálky trvať na svojich predpokladoch a tvrdiť, že opísané situácie predstavujú iný, nesprávny pojem tolerancie. A síce, ani jedna situácia nepredstavuje podľa neho vzťah tolerancie. Keď pripustí, že výraz „tolerancia“ sa napriek tomu takto bežne používa, musí zároveň tvrdiť, že ide o omyl. Naopak, nami navrhovaná analýza pojmu sa viac približuje bežnému použitiu výrazu „tolerancia“ a zároveň nám umožňuje zosúladiť tento pojem so štyrmi navrhovanými koncepciami tolerancie.

Zatiaľ sme však nedali odpoveď na otázku, ako máme chápať slobodu vo vzťahu k tolerancii. Náš postoj môžeme zhrnúť do nasledujúceho sloganu: sloboda je dôsledkom tolerancie, nie jej predpokladom¹⁰. Všade tam, kde sa udržala tolerancia, viedla k vzniku ohraničeného priestoru pre slobodné konanie. Nech ide o politicky či mocensky vynútenú toleranciu, tolerované subjekty získali určitý bližšie nešpecifikovaný rámec pre slobodné konanie v oblasti, ktorej hranice určuje tolerancia.¹¹

Koncepcie tolerancie

Teraz si povieme niečo bližšie o štyroch dosiaľ známych koncepciách tolerancie. Môžeme trochu voľnejšie povedať, že tieto štyri koncepcie tolerancie ďalej spresňujú abstraktné vymedzenie pojmu. Alebo môžeme o nich uvažovať ako o určitých, či už explicitne alebo implicitne, formulovaných teóriách, v rámci ktorých je pojem tolerancie používaný. Budeme rozlišovať medzi

¹⁰ Populárny publicista Fareed Zakaria sa venuje podobnej téme. In ZAKARIA, F. *Budúcnosť slobody*.

¹¹ Tvrdíme teda, že v 16. a 17. storočí je náboženská sloboda dôsledkom náboženskej tolerancie, nie jej predpokladom. Zároveň pre náboženskú slobodu v 16. a 17. storočí je charakteristické, že mala prevažne korporatívny charakter. Jej subjektom, rovnako ako subjektom tolerancie, boli stavy, nie jednotlivci. Na druhej strane, absolutistickí panovníci budovali svoju administratívu nezávisle od stavov, respektíve ich snahou bolo podriadiť stavy takej organizácii štátu, ktorá by nevytvárala ďalšie centrá moci. Jednou z konzekvencií tejto tendencie bolo obmedzenie stavovských slobôd, a tým *de facto* aj tolerancie.

konceptiou dovolenia, spolužitia, rešpektu a úcty¹².

1. **Koncepcia dovolenia.** Podľa nej je tolerancia vzťahom medzi majoritou, ktorá je v pozícii autority, a „odlišnou“, v opozícii stojacou minoritou (alebo rôznymi minoritami). Autorita dovoľuje minorite žiť podľa svojich presvedčení len pod podmienkou, že minorita akceptuje jej dominantnú pozíciu. Teda, ak odlišnosť minority (minorít) zostáva v rámci určitých hraníc, čiže v „súkromnej“ oblasti, a ak minoritné skupiny nevznášajú nárok na rovnaký verejný a politický status, môžu byť tolerované na základe pragmatických alebo principiálnych dôvodov. Na základe pragmatických dôvodov vtedy, keď dominantná strana považuje takúto formu tolerancie za najmenej nákladnú zo všetkých možných alternatív vedúcich k udržaniu občianskeho mieru a poriadku. Avšak to, čo máme rozumieť pod občianskym mierom a poriadkom, definuje dominantná strana. Na základe principiálnych dôvodov vtedy, keď majorita tvrdí, že nie je morálne prípustné nútiť ľudí, aby sa vzdali svojich hlboko zakorenených presvedčení a praktík.

Uvedená koncepcia je klasickým príkladom tolerancie, ktorý je reflektovaný v mnohých filozoficko-právnych spisoch a bola realizovaná napr. v Nantskom edikte z roku 1598.¹³ Túto koncepciu tolerancie môžeme charakterizovať ako hierarchickú a asymetrickú. Podmienky tolerancie sú hierarchické, keďže jedna strana dovoľí druhej strane určité veci za podmienok, ktoré sú určené prvou stranou. Relácia tolerancie je asymetrická, pretože o dobrovoľnosti môžeme v najlepšom prípade hovoriť len v súvislosti s majoritou, ktorá určuje pravidlá tolerancie. Navyše, majorita môže kedykoľvek vypovedať vzťah tolerancie a minorita musí neustále bojovať o svoje uznanie.

2. **Koncepcia spolužitia.** Druhá koncepcia sa od prvej odlišuje vzťahom medzi subjektmi tolerancie. Ten už nie je medzi autoritou alebo majoritou a minoritou, ale medzi skupinami, ktoré sú z hľadiska moci približne rovnako veľké. Dôvod pre toleranciu je rovnaký ako v prvom prípade: úsilie dosiahnuť mier a tolerancia je najlepšou zo všetkých možných alternatív (ako historický príklad môžeme uviesť Augsburskú mierovú zmluvu z roku 1555). Jednotlivé strany dávajú prednosť mierovému spolužitiu pred konfliktom a súhlasia so vzájomným kompromisom.

Vzťah tolerancie už nie štruktúrovaný vertikálne, ale horizontálne. Relácia tolerancie je symetrická. Avšak ani to ešte nemusí viesť k stabilnej spoločenskej situácii, v ktorej sa môže rozvinúť vzájomná dôvera medzi tolerujúcimi sa skupinami. Príčina toho je zrejma: len čo sa ich vzájomná konštelácia moci zmení, skupina, ktorá disponuje väčšou mocou, nemusí už viac akceptovať dôvody, pre ktoré

¹² FORST, R., *Toleranz im Konflikt. Geschichte*, s. 48.

¹³ Tolerančný patent Jozefa II. z roku 1781 podľa našej mienky vykazuje jej niektoré znaky.

sa rozhodla tolerovať inú, teraz už mocensky slabšiu skupinu¹⁴.

Ani jedna z týchto dvoch koncepcií nepredpokladá slobodu tých, ktorí vstupujú do vzťahu tolerancie, dokonca ani nie je nutné bezprostredne predpokladať určitý inštitucionálny rámec, ktorý by toleranciu upevnil. Na vysvetlenie mechanizmu jej vzniku a trvania stačí, ak uvažujeme len o mocenských vzťahoch medzi zúčastnenými a ich ochote pokračovať ďalej vo vzťahu tolerancie.

Ďalšie koncepcie, ktoré si všimneme, už predpokladajú inštitucionálny rámec garantujúci základné práva a slobody, na ktorých je tolerancia vybudovaná. Vzťahy tolerancie tak odkazujú na princípy, ktoré sú obsiahnuté implicitne alebo explicitne v ústavných dokumentoch. Objavuje sa požiadavka, aby princíp tolerancie mal takú formu, aby ho mohol každý rozumný človek schvaľovať. A síce, princíp musí byť racionálny či rozumný a aplikovateľný na každého.¹⁵ Takému kritériu najlepšie vyhovie princíp, ktorý je formulovaný negatívne, napríklad ako zákaz diskriminácie kohokoľvek pre čokoľvek.

Uvedená všeobecná formulácia je však príliš abstraktná či neurčitá, aby bola použiteľná, preto je predmetom spresňovania. Pripomeňme si vášnivé diskusie, ktoré sa v súvislosti s pojmom diskriminácie vedú nielen na Slovensku a bude nám hneď jasné, prečo je to tak.

Sloboda jednotlivca, ktorý má autonómne postavenie voči štátnej moci, je v dlhých dejinách západného myslenia relatívne nový fenomén. Podľa zmluvných teórií štátu, ktoré formovali ústavno-právne debaty v období osvietenstva, zdrojom legitimity štátnej moci je ľud (politický národ), z ktorého sa konštituujú občania.¹⁶ Tolerancia je tak vzťahom medzi občanmi, ktorý môže – aspoň v teórii – akceptovať len tie obmedzenia, ktoré si sami uložili. Pretože vždy však hrozí, že tyrania väčšiny prelomí autonómne postavenie jednotlivca, ústavné záruky ohraničujú použitie štátnej moci. Tento aspekt ochrany jednotlivca, a to nielen v postavení občana, je vyjadrený v každej deklarácii ľudských práv a slobôd.

To, čo je charakteristické pre moderný vzťah tolerancie, je obrátenie vzťahu medzi jednotlivcom a skupinou. V prvých dvoch koncepciách sa toleruje jednotlivec, pretože je príslušníkom skupiny (stavu, vyznania, etnika, sociálnej skupiny), ktorá je tolerovaná. V koncepciách, ktoré budeme preberať, tolerujeme skupinu (vyznanie, náboženstvo, etnikum, sexuálnu orientáciu), pretože tolerujeme jej príslušníkov, t. j. predovšetkým občanov¹⁷.

14 RAWLS, J., *Political Liberalism*, s. 39.

15 HOLLANDER, P., *Filosofie práva*, s. 189.

16 ROUSSEAU, J. J., *O spoločenskej zmluve*, s. 96.

17 WALZER, M., *Hrubý a tenký/O tolerancii*, s. 208.

3. **Koncepcia rešpektu.** Z hľadiska koncepcie rešpektu sa strany nielen recipročne tolerujú, ale aj rešpektujú. I keď sa môžu občania vo svojich etických presvedčeniach o dobrom a správnom spôsobe života podstatne líšiť, zároveň sa uznávajú ako morálne a politicky rovné osoby. Spoločný rámec ich sociálneho života by mal byť riadený normami akceptovanými všetkými stranami, bez toho, aby bolo preferované konkrétne etické alebo kultúrne spoločenstvo. Rozlišujú sa dva modely koncepcie rešpektu: model „formálnej rovnosti“ a model „kvalitatívnej rovnosti“.

Prvý model funguje na striktnom rozlišovaní medzi verejnou a súkromnou sférou. Etické (kultúrne alebo náboženské) rozdiely medzi občanmi právneho štátu sú obmedzené na súkromnú oblasť, takže nevedú ku konfliktom vo verejnej sfére. Tento model v súčasnosti dobre ilustruje príklad „sekulárneho republikanizmu“ Francúzska, kde sú z verejných škôl vylúčené náboženské symboly.¹⁸

Model „kvalitatívnej rovnosti“ pripúšťa, že určité formy formálnej rovnosti favorizujú tie eticko-kultúrne životné formy presvedčenia a praktiky, ktoré sa ľahšie prispôbujú bežnému rozdielu medzi verejným a súkromným. Inými slovami, model „formálnej rovnosti“ má tendenciu byť netolerantný voči tým eticko-kultúrnym formám života, ktoré si od svojich stúpcov vyžadujú verejné vystupovanie, ktoré sa líši od tradičných a až doteraz prevládajúcich kultúrnych foriem. V modeli „kvalitatívnej rovnosti“ sa osoby navzájom rešpektujú ako politicky rovní spolu s ich odlišnými eticko-kultúrnymi identitami. Odlišnosť musí byť rešpektovaná a tolerovaná ako niečo, čo je (a) pre dané osoby obzvlášť dôležité a (b) čo môže poskytnúť dobré dôvody pre určité výnimky alebo zmeny v existujúcom právnom a sociálnom usporiadaní. Sociálna a politická rovnosť a integrácia sú takto videné ako kompatibilné s kultúrnou odlišnosťou – v rámci určitých (morálnych) limitov reciprocity.

4. **Koncepcia úcty.** V diskusiách o tolerancii nájdeme vedľa uvedenej koncepcie aj štvrtú, ktorú jej autori nazvali koncepcia úcty¹⁹. Podľa tejto koncepcie byť tolerantný neznamená len rešpektovanie členov iných kultúr alebo náboženstiev ako morálne a politicky rovných, ale vyžaduje sa aj určitý druh etickej úcty. Čiže vyžaduje sa brať ich ako ľudí zastávajúcich eticky hodnotné koncepcie, ktoré sa síce odlišujú od našej vlastnej, ale napriek tomu sú určitým spôsobom eticky príťažlivé a sú zastávané na základe dobrých dôvodov.

Prečo je táto koncepcia ešte stále prípadom tolerancie? Keďže v niečom je podobná „rezervovanej úcte“, akceptácii presvedčenia, ktoré nie je pre nás až tak atraktívne ako naše vlastné, ale napriek tomu sme ochotní oceniť jeho kvality. Odpoveď tkvie snád' v tom, že určitá časť nami tolerovaného presvedčenia je pre nás hodnotnou, ale iné časti budeme pokladať za zavádzajúce

18 GALEOTTI, A. E., *Citizenship and Equality: The Place for Toleration*, s. 598.

19 RAZ, J., *Autonomy, Toleration, and the Harm Principle*, s. 156.

alebo dokonca za zlé.

Trochu zjednodušené môžeme povedať, že koncepcie rešpektu a úcty sú typické pre 19. a 20. storočie a koncepcie dovolenia a spolužitia patria skôr do 16. a 17. storočia. Osemnásťte storočie predstavovalo v niektorých častiach kontinentálnej Európy postupný prechod od absolutistických monarchií k inej forme vlády, ktorý vyvrcholil buď revolúciou (ako vo Francúzsku), alebo reformami v duchu osvietených ideálov (ako vo vtedajšej Habsburskej monarchii). Republika, konštitučná monarchia a cisárstvo predstavujú režimy s odlišným inštitucionálnym základom, v rámci ktorého tolerancia funguje podľa odlišných pravidiel.

Po tejto metodologickej časti obráťme našu pozornosť k historickým udalostiam a použijeme naše vymedzenia pri ich interpretácii. Tvrdíme totiž, že inštitucionálne pozadie bolo dôvodom, prečo v 16. a 17. storočí môžeme hovoriť len o koncepcii dovolenia a spolužitia, aj keď pripúšťame, že v teoretickej rovine mohli byť zvažované aj iné prístupy.²⁰ To isté platí aj o koncepciách rešpektu a úcty vzhľadom na 19. a 20. storočie. Koncepcia dovolenia by bola v rámci liberálnej demokracie zjavne diskriminačná, lebo preferuje jednu skupinu na úkor druhej. V prípade koncepcie spolužitia by táto námietka odpadla, ale problematickým by sa stal jej korporatívny charakter a absencia ústavných záruk.²¹

²⁰ Koncepcia suverenity, ktorá stála v pozadí, postavila panovníka, ako zdroj zákonov štátu, nad zákony. V tomto postavení bol panovník ten, kto určuje a ruší pravidlá tolerancie a umožňuje náboženskú slobodu. Panovník ju nevytváral, ale skôr reagoval na konfesionálne rôznorodosti v snahe prispôsobiť ju svojim centralizačným snahám. Pritom musel zohľadniť dve požiadavky: požiadavku na slobodné praktizovanie náboženstva, t. j. túžbu po uznaní, a požiadavku na vyriešenie vieroučného sporu, t. j. skôr zabráneniu vieroučného sporu. Požiadavka na slobodné praktizovanie náboženstva sa vo verejnom živote začína objavovať práve v dôsledku náboženských vojen šesnásťteho a sedemnášťteho storočia. Riešenie, ktoré poskytovala tolerancia, predpokladalo uznanie niektorých náboženských skupín a s tým spojené ohraničené uplatňovanie náboženskej slobody. Ako príklad môžeme uviesť kolísku reformácie – Nemecko, kde po augsburskom náboženskom mieri zostáva náboženská sloboda obmedzená na obojstranné znášanie Corpus Catholicorum a Evangelicorum v rámci ríšskych inštitúcií popri základnej dogmatickej intolerancii cirkvi a prísne územno-štátnym a cirkevným rozdelením vyznání (*cuius regionis eius religio*). V praxi bola zásada *cuius regionis eius religio* ako interpretačný princíp využívaná aj v Uhorsku (hoci nebola právne uznaná), pričom sa vychádzalo z odlišných premís, a teda dochádzalo sa k rôznym záverom. Uvažujeme o nasledujúcej situácii, v ktorej habsburskí panovníci uznávajú nemecké riešenie. Pravdepodobne by v tomto prípade došlo k rozdeleniu krajiny a posilneniu stavovských slobôd. To zrejme nezodpovedalo zámerom politickej moci, ktorej cieľom bolo administratívne zjednotenie krajiny, nie posilňovanie subsidiarity. Náboženská sloboda sa vo svojich začiatkoch postupne rysuje na pozadí zjednocujúcej „katolíckej“ viery, ku ktorej cítili príslušnosť katolíci i protestanti. V 16. storočí sa často objavujú odkazy na urovnanie na nadchádzajúcom koncile, ktoré sa opakovane vyskytujú v mierových dohodách. Záruka náboženskej slobody teda spočiatku nespočívala v myšlienke samostatných cirkví, ktoré spolu jednáajú a uzatvárajú dohody, ale je skôr podmienená budúcim urovnáním a očakávaním konečného víťazstva Božej pravdy. Chýbajúci konsenzus v otázkach viery a pretrvávajúce násilie viedlo postupne k zásadnej zmene v chápaní cirkvi. Východiskom už nie je univerzálna *ecclesia*, ale rad cirkví a náboženských skupín, ktorých protichodné nároky je potrebné zosúladiť vo verejnom práve, alebo ich zatlačiť do privátnej sféry. Ak teda panovník nechcel zatlačiť náboženstvo do privátnej sféry, musel zosúladiť ich protichodné nároky vo verejnom práve, prípadne jednej konfesii poskytnúť ochranu vo verejnom práve a druhú tolerovať v privátnej sfére. Vždy, keď panovník zvolil také riešenie, pri ktorom došlo k uprednostneniu jednej konfesie pred druhou, implicitne tým rozhodol vieroučný spor v prospech favorizovanej konfesie. Podrobnejšie o tejto téme je pojednané in MAIER, H., *Jsou lidská práva univerzální?*.

²¹ I keď samozrejme aj dnes môžeme uvažovať o koncepcii spolužitia, keďže problém korporativizmu sa

Ako medzník pre nové chápanie tolerancie môžeme teda uviesť nielen oddelenie náboženstva od štátu, ale aj nové ústavno-právne vymedzenie slobody ako slobody jednotlivca, rovnosti pred zákonom, nezávislé súdnictvo a demokratické voľby.

Analýza prvej tézy

Keď prijmeme východisko, že v 16. a 17. storočí môžeme hovoriť o tolerancii len v zmysle koncepcie dovolenia a spolužitia, môžeme sa pokúsiť zdôvodniť našu prvú tézu. Pripomeňme si jej formuláciu:

1. Náboženská tolerancia v 16. a 17. storočí nebola vecou princípu, ale kompromisu, keďže jej chýbali adekvátne inštitucionálne záruky, ktoré by akceptovala každá strana.

To, čo je v tejto hypotéze tvrdené je, že náboženská tolerancia v 16. a 17. storočí, a to nie len v Uhorsku, nebola vecou princípu, ale politického kompromisu. Zdôvodnenie tohto tvrdenia potom bude: pretože chýbali adekvátne inštitucionálne záruky, a ak aj existovali, neakceptovala ich každá strana, tolerancia sa neriadila princípom. Na to, aby bolo niečo chápané ako princíp, musí ísť o (napr. rozumovo) zdôvodnené pravidlo. Takéto pravidlo musí byť inštitucionalizované, t. j. buď musí fungovať ako pravidlo správania v praxi, alebo musí byť zavedené legislatívou.²² Ak aj takéto pravidlo existovalo, nebolo uznané dostatočným veľkým počtom ľudí. Navyše k tomu, aby bola tolerancia vnímaná ako princíp, musí byť nielen inštitucionalizovaná, ale aj aplikovateľná na viac rozličných situácií, teda musí byť zovšeobecniteľná.

V prípade koncepcií dovolenia a spolužitia je tolerancia skôr kompromisom vhodným pre riešenie konkrétnej situácie. Svojou povahou sa blíži k tomu, čo sa v práve uvádza ako precedens. Na základe reflexie nad jednotlivými prípadmi tolerancie mohlo postupne dôjsť k formulovaniu princípov tolerancie²³. Môže sa namietnuť, že takým tolerančným princípom bolo známe pravidlo *cuius regionis eius religio*, a teda prax nebola tvorená kompromisnými či pragmatickými ad hoc

vracia vo forme diskusií o kolektívnych právach menšín

²² O pojme inštitucionalizácia píše MACCORMICK, N., *Institutions of Law*, s. 203.

²³ Dejiny kresťanského myslenia ponúkajú mnoho argumentov v prospech princípu tolerancie. Buď vychádzajú z milosrdenstva a lásky voči blúdiacim alebo sa odvolávajú na ideu dvoch kráľovstiev a ideu ohraničenia ľudskej autority v záležitostiach náboženskej pravdy. Snáď najdôležitejším zdôvodnením tolerancie je princíp *credere non potest nisi volens*.

riešeniami. Protiargumentom by potom mohlo byť tvrdenie, že spomenutá zásada skôr využíva patronátne právo šľachty na to, aby bol vyriešený náboženský spor, než aby poskytovala samostatnú odpoveď na otázku, v čom spočíva tolerancia.

Analýza druhej tézy

Obráťme teraz pozornosť k našej druhej téze:

2. Vzťah tolerancie (medzi majoritou a minoritou) vo vtedajšom Uhorsku bol asymetrický, keďže bol budovaný v podmienkach vznikajúcej a upevňujúcej sa absolutistickej monarchie, ktorá pri svojich centralizačných snahách preferovala existenciu len jednej konfesie.

Tvrdí sa v nej, že náboženská tolerancia v Uhorsku bola asymetrická a ako jej zdôvodnenie sa uvádza:

- inštitucionálne prostredie (absolutistická monarchia),
- nutnosť existencie len jednej konfesie.

Aby sme dokázali pravdivosť druhej tézy, musíme sa pozrieť na niektoré historické udalosti vo vtedajšom Uhorsku.

Výsledok procesu, ktorý sa začal šírením reformácie v Uhorsku, môžeme datovať do roku 1711, keď Szathmársky mier ukončil piate a posledné stavovské povstanie. Týmto mierom sa potvrdila nielen hegemonia Habsburgovcov, ale aj prevaha rímskeho katolicizmu²⁴, čo znamenalo zjednotenie monarchie a potlačenie reformácie v praktickej rovine. Podľa Davida P. Daniela môžeme v rámci rekatolizácie a zápasu o posilnenie absolútnej moci panovníka určiť tri základné, pritom však prepojené oblasti:

Prvou bol konštitucionálny zápas, ktorý sa týkal vzťahu medzi cirkvou a štátom, právom na náboženskú slobodu a zásadne odlišných koncepcií o charaktere štátu (či to má byť stavovská, alebo centralizovaná absolutistická monarchia).

Druhú sféru tvoril politicko-vojenský zápas, ktorého formy siahali od rokovaní snemu po bojové polia počas piatich povstaní uhorských stavov z obdobia protireformácie (Štefana Bočkaya, Gabriela Bethlena, Juraja I. Rákocziho, Imricha Thökölyho a Františka II. Rákocziho).

Tretiu sféru konfliktov tvorili teologicko-cirkevné zápasy medzi rímskokatolíckymi a

24 DANIEL, D. P., *K problému a interpretácii konfesionalizácie a protireformácie na Slovensku*, s. 55

*nekatolíckymi komunitami ako aj vnútri nich samotných.*²⁵

Tento citát dobre ilustruje okruh tém, ktoré dominovali vo verejnom diskurze, pričom súčasne slúžia na zdôvodnenie konania jednotlivých aktérov mocenských zápasov. Opozícia voči panovníkovi a rímskokatolíckej cirkvi bola často tvorená tými istými ľuďmi. Z hľadiska náboženskej tolerancie to predstavovalo zložitú situáciu, lebo tolerovanie náboženskej minority znamenalo posilnenie opozície voči panovníkovi a jeho centralizačným snahám. Na druhej strane, tolerovanie politickej opozície znamenalo posilňovanie protestantizmu a umožnenie jeho šírenia. Protireformácia sa tak mohla oprieť o autoritu formujúceho sa štátu, keď využila jeho infraštruktúru na zastavenie a zamedzenie šírenia reformácie. Zároveň jej to poskytovalo možnosť vystupovať ako stabilizačný prvok štátnej moci. Habsburgovci mohli naopak použiť katolicizmus na eliminovanie opozície a na zdôvodnenie svojich centralizačných snáh.

Je zrejmé, že na opis situácie v Uhorsku v 16. a 17. storočí sa hodí predovšetkým prvá koncepcia tolerancie – koncepcia dovolenia. Vzťah medzi majoritou a „odlišnou“ v opozícii stojacou minoritou bol teda asymetrický. Majorita prostredníctvom autority štátu dovolila minorite žiť v rámci určitých hraníc, t. j. najvyššie v „súkromnej“ oblasti, a nebolo jej umožnené vznášať nárok na rovnaké verejné postavenie. Protestanti boli (v podstate len implicitne) tolerovaní na základe pragmatických dôvodov do tej doby, pokiaľ nebola stabilizovaná vnútropolitická situácia. Panovníci, ale nie majorita, považovali takúto formu tolerancie spomedzi všetkých možných alternatív za najmenej nákladnú na udržanie mieru a poriadku. Principiálne dôvody na zavedenie tolerancie absentovali, keďže z hľadiska koncepcie novovekého absolutistického štátu nebolo prípustné, aby sa explicitne uznali aj iné konfesie.²⁶ Keďže teda podmienky tolerancie boli asymetrické, hierarchické a podliehali neustálym zmenám podľa aktuálneho vývoja na vojnovom poli, môžeme odvodiť tvrdenie, že tolerancia bola v súlade s koncepciou dovolenia.

²⁵ DANIEL, D. P., ref.24, s. 58

²⁶ Letmé nahliadnutie do argumentov, ktoré používali podporovatelia a oponenti náboženskej tolerancie poskytuje literárny duel medzi viedenským biskupom Melchiorom Khleslom a dvorným kazateľom z Drážďan, Polycarpom Leyserom. Khlesl sa dôsledne, energicky a neoblomne pokúšal zachrániť privilégia potridentskej rímsko-katolíckej cirkvi v strednej Európe. Medzi rokmi 1583 až 1609 zostavil aspoň šesť rozsiahlych pojednaní alebo *Bedencken* pre rakúskych Habsburgovcov, ktoré sa týkali eliminácie protestantizmu. Základné tézy všetkých boli rovnaké: *existencia jediného Boha, jednej spasiteľnej viery a jednej pravej cirkvi*. Khlesl podobne ako Justus Lipsius veril, že v krajine môže byť len jedno náboženstvo a všetky ostatné okrem katolíckeho, sú heretické a bohorúhačské sekty. Dva roky po jeho napísaní sa objavil v tlači v Lipsku spolu s kritikou, ktorú napísal vo Weimare v septembri 1606 dvorný kazateľ z Drážďan, Polycarp Leyser. Navyše z prieťahov pri vydávaní sa zdá, že *Judicium*, rovnako ako Khleslove *Bedencken* boli súkromným dokumentom, ktorý nebol určený na publikovanie. Leyser poznamenal, že Matejovi predchodcovia povolili v Ríši evanjelickú vieru, takže Khlesl zbytočne zaťažil panovníkovo svedomie falošnými argumentmi. Súhlasil s tým, že jestvuje len jedna pravá viera a že nikto nemôže vyznávať dve rozličné náboženstvá, ako aj s tým, že Slovo Božie panovníka zaväzuje. Zároveň však pripomenul, že *žiadna ľudská bytosť, ani sám pápež nemôže zmeniť alebo stáť nad Slovom Božím*. Podľa Leysera skutočnou otázkou je to, či v kráľovstve, meste alebo dome môže pokojne, bok po boku existovať viacero vierovyznaní a či kresťanský panovník má nútiť odlišne veriacich konvertovať. Leyser potom pristúpil k posudzovaniu a vyvracaniu jednotlivých Khleslových tvrdení v *Bedencken*. Podstatou jeho argumentov bolo, že *Boh dovoľuje dobro a zlo, pravdu a lož a koexistenciu rozdielnych náboženstiev, aby overil a očistil veriacich rovnako, ako oheň čistí zlato*. Citované podľa DANIEL, D. P., *Duellum Gloselianum*, s.151, (kurzíva autor).

Druhá koncepcia, koncepcia spolužitia (koexistencie), môže byť aplikovaná len s určitým obmedzením na krátky úsek šírenia reformácie, keď jej masívny prienik do oblasti dnešného Slovenska spolu s oslabením kráľovskej autority viedol – z hľadiska moci – k vyrovnanému postaveniu medzi formujúcimi sa konfesiami na jednej strane a protestantskými stavmi a panovníkom na druhej strane. Katolícku stranu našiel tento razantný nástup spočiatku zjavne nepripravenú a trvalo jej dlhšie obdobie, kým účinne odpovedala na výzvu, ktorú pred ňu postavil protestantizmus. Pre evanjelikov bolo v tom období životne dôležité dať svojim snahám inštitucionálny rámec a vytvoriť tak nevyhnutný predpoklad na udržanie získaných pozícií. Dôležitý medzník v tomto smere predstavuje Žilinská synoda (1610)²⁷, avšak uvedenie jej uznesení do života bolo znemožnené nastupujúcou protireformáciou.

I keď o tomto krátkom období môžeme pripustiť, že vzťah medzi majoritou a minoritou bol z hľadiska moci zhruba vyrovnaný, nevedol k vytvoreniu vzájomnej dôvery a k náležitému právnemu ukotveniu postavenia protestantov. Zjavnú príčinu môžeme vidieť nielen v nestabilnej vnútro politickej situácii, v ktorej sa presadili dôvody, ktoré odmietali hľadať spoločný konštitučný rámec, ale aj v koncepcii absolutistickej monarchie neumožňujúcej takú alternatívu. Privilegované postavenie katolicizmu v habsburskom Uhorsku viedlo k jeho tesnému zväzku so štátnou mocou. Preto neprekvapuje, že politizácia náboženstva sa prejavila v oboch rovinách – tak náboženskej, ako aj politickej.

Keď si uvedomíme, že otázky, ktoré sa týkali odlišnosti v náboženskej doktríne, mali rovnaké dôsledky ako otázky týkajúce sa rozdielneho chápanie podstaty Uhorského kráľovstva, konflikt bol stále akútnejší. Náboženstvo bolo hybnou silou debát na sneme a viedlo ľudí k tomu, aby sa chopili zbraní. Vzájomný konsenzus, že náboženstvo predstavuje centrum ľudského života, tvorilo pozadie, na ktorom sa rysovali možné politické alternatívy. Avšak v konečnom dôsledku pred silným štátom, ktorý budovali Habsburgovci, nebol uchránený ani rímsky katolicizmus. Túto skutočnosť výstižne charakterizuje Daniel slovami:

Hoci ešte začiatkom 17. storočia oltár aj trón verili, že jednota a sila štátu si vyžaduje jediné silné náboženstvo, a že panovník rozhoduje o náboženstve svojich poddaných, koncom storočia Habsburgovci preferovali riešenie, pri ktorom rozhoduje o otázkach týkajúcich sa verejného výkonu náboženstva jedna autorita.

Protireformácia, počas ktorej došlo k pokusu obnoviť hegemoniu katolíckej viery v Uhorsku, sa začala v duchu buly Unam Sanctam (1302) pápeža Bonifáca VIII., podľa ktorej má štát s mečom v ruke rozhodovať a brániť duchovný meč cirkvi. Na jej konci však Habsburgovci obrátili tento

²⁷ DANIEL, D.P. et MRVA, I., *Reformácia, rekatolizácia a politické konflikty*. s 136

*princíp a v duchu Marsilia z Padovy tvrdili, že duchovný meč sa má uplatňovať pri obrane a na prospech štátu.*²⁸

K tomu možno dodať len toľko, že od silného štátu je už len krok k odstráneniu nielen náboženstva z verejného života, ale aj panovníka a jeho nahradenie ľuďom. A bolo to práve osvietenstvo, ktoré tento zdanlivo nevyhnutný krok spočiatku len koncepčne, ale neskôr aj v súradniciach politického života, uskutočnilo.

Z tejto krátkej historickej skice by malo byť zrejmé, že inštitucionálne pozadie (absolutistická monarchia) vytváralo predpoklady pre prijatie tolerancie len v zmysle koncepcie dovolenia. Keď k tomu priradíme požiadavku, aby v rámci takto budovanej monarchie mohla existovať len jedna konfesia, bude táto koncepcia jedinou možnou.

Záver

Spojenie náboženstva a absolutistického štátu malo pre protestantov v kontexte Uhorska 16. a 17. storočia zničujúce dôsledky. Panovník ako suverén a katolícka cirkev v roli náboženstva poskytujúceho zdroj jeho legitimacy vnímali toleranciu ako nutné zlo, ktorej uplatňovanie malo vždy len dočasný charakter. Tolerancia ako kompromis nie je v skutočnosti vhodným východiskom pre vzájomný dialóg a podobá sa prímeriu počas vojny. Vo svojej asymetrickej, hierarchickej štruktúre je diskriminačná a vedie k nevraživosti na oboch stranách. Až uvoľňovanie spojenia medzi sekulárnou a náboženskou autoritou môže vytvoriť podmienky pre interkonfesionálny dialóg. Za priestor pre dialóg preto pokladáme práve proces sekularizácie. Umožňuje nám totiž byť tolerantný v rámci koncepcie rešpektu alebo úcty, a to aj v prípade sporu. Pretože nesúhlasiť, ale napriek tomu sa rešpektovať alebo ctieť, je možno maximum toho, čo môžeme dosiahnuť.

28 DANIEL, D. P., *K problému a interpretácii konfesionalizácie a protireformácie na Slovensku*, s. 66.

LITERATÚRA

- DANIEL, David P.: Duellum Gloselianum. Literárny duel o náboženskej slobode v Uhorsku zo začiatku 17. storočia. In. *Historické štúdie*, 1999, roč. 40, s.151-158.
- DANIEL, David P.: K problému a interpretácii konfesionalizácie a protireformácie na Slovensku. In *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku*, Daniel P. Daniel (ed.). Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 1999, s. 55 – 67.
- DANIEL, David P., MRVA, Ivan: Reformácia, rekatolizácia a politické konflikty. In. *Krátke dejiny Slovenska*, Mannová Elena (ed.). Bratislava: AEPres, 2004, s 126 – 157.
- FINNIS, John: *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford Univerzity Press, 1980.
- FORST, Reiner: *Contexts of Justice*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002.
- FORST, Reiner: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003.
- GALEOTTI, Anna E.: Citizenship and Equality: The Place for Toleration. In. *Political Theory*, 21, 1993, 585–605.
- HOBBS, Thomas: *Leviathan*. Praha: Oikoymenth, 2010.
- HOLLANDER, Pavel: *Filosofie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006.
- KYMLICKA, Will: *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- MACCORMICK, Neil: *Institutions of Law: An Essay in Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MAIER, Hans: Jsou lidská práva univerzální? In. *Křesťanství a lidská práva*, Hanuš, Jirí (ed.). Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2002, 90-105.
- MILL, John S.: *On Liberty*. G. Himmelfarb (ed.). Harmondsworth: Penguin, 1974.
- RAWLS, John: The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1987, 1-25.
- RAWLS, John: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, John: *Spravodlivosť ako férovosť*. Bratislava: Kalligram, 2007.
- RAZ, Joseph: Autonomy, Toleration, and the Harm Principle. In *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Mendus S. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 155–175.
- ROUSSEAU, Jean J.: *O spoločenskej zmluve*. Bratislava: Kalligram, 2010.
- WALZER, Michal: *Hrubý a tenký/O tolerancii*. Bratislava: Kalligram, 2002.
- WALZER, Michal: *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell, 1983.
- ZAKARIA, Fareed: *Budúcnosť slobody*. Bratislava: Kalligram, 2010.

Slovníky:

ŠPAŇÁR, Július: *Latinsko-slovenský slovník*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1962.

Peer reviewed by:

Mgr. Radoslav Hanus, PhD.

Mgr. Lubomír Batka, PhD.