

## NÁBOŽENSKÁ SVOBODA V KRIZI

Jiří Baroš\*

**Abstrakt:** Politické krize jsou momenty, kdy se redefinují ustálené významy termínů. V kontextu tzv. kulturních válek se vynořila otázka, zda by měla být náboženská svoboda garantována jako samostatné ústavní právo. Mnozí autoři se proti tomuto vyčlenění a preferování vymezují. Zatím asi nejpropracovanější pokus nabídl chicagský profesor právní vědy Brian Leiter, jehož knize se dostalo pozitivní reference i v naší zemi. Tento článek se pokouší diskutovat přesvědčivost Leiterovy koncepce. Rozebírá jeho pojetí náboženství, důvody pro toleranci náboženství a postavení náboženství v ústavní demokracii. Upozorňuje na mnohé problémy Leiterovy koncepce, která se i na základě naší zkušenosti musí jevit jako daleko méně přesvědčivá, než by se na první pohled mohlo zdát.

**Klíčová slova:** kulturní války, náboženská svoboda, neutralita státu, sekularismus, tolerance, ústavní demokracie

### ÚVOD

Poslední dobou se stále více vynořují hlasy, že se dnešní ústavní demokracie nacházejí v krizi. Tato krize má zasahovat ústavní demokracie od Evropy po Ameriku. Podle amerického politického teoretika Sheldona Wolina jsou krize obvykle i obdobími, kdy dochází k rozsáhlým konceptuálním změnám. Během krize se totiž boří ustálené významy termínů. Vytváření nových konceptů (či jejich koncepcí) je reakcí na krizi, pokusem vnést do chaosu řád. Ostatně, každá politická a ústavní teorie směřuje buď k uchování stávajícího řádu, nebo proti němu bojuje.<sup>1</sup> Krize ustáleného chápání náboženské svobody je na základě mnoha indicií patrná v americkém politicko-teoretickém a ústavně-právním diskursu. V kontextu kulturních válek, které začaly spory o sexuální morálku (potraty, antikoncepce, práva homosexuálů, manželství osob stejného pohlaví), ale postupně se rozšířily na obecnější otázky typu postavení tradiční rodiny či žádoucího systému školního vzdělávání, se jedním z hlavních témat stalo samotné ospravedlnění (existence) náboženské svobody, jejíž dlouhodobé chápání se po atacích liberálních elit ocitlo v krizi. Tyto kulturní války tak charakterizuje agresivní politizace církve a vůbec všech otázek spjatých s náboženstvím.<sup>2</sup> Na náboženství se pohlíží stále více s podezřením, protože mu mají být vlastní nebezpečné tendence prosazovat násilí a omezovat svobodu. Podle Douglase Laycocka, jedné z největších amerických autorit v oblasti náboženské svobody, může mít dokonce opozice křesťanů vůči sexuální revoluci v Americe stejné následky jako opozice katolíků proti revoluci roku 1789.<sup>3</sup>

\* Mgr. et Mgr. Jiří Baroš, Ph.D., Masarykova univerzita v Brně. Článek vznikl v rámci grantu *Liberální demokracie v době krize* (GA16-13980S). E-mail: baros@fss.muni.cz.

<sup>1</sup> WOLIN, S. *Politics and Vision*. Princeton: PUP, 2004, s. 10.

<sup>2</sup> Koncept kulturních válek zavedl americký sociolog James Davison Hunter na začátku 90. let. Již v této době si Hunter všiml toho, jak se hluboce zakořeněné kulturní konflikty uvnitř americké společnosti přelily do politického nepřátelství mezi dvěma polarizovanými skupinami americké společnosti (tradicionalisté v. sekulární humanisté). Rostoucí polarita amerického veřejného diskursu je spjata s mizením (viditelnosti) více umírněných skupin. Srov. HUNTER, J. D. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books, 1992.

<sup>3</sup> LAYCOCK, D. Religious Liberty and the Culture Wars. *University of Illinois Law Review*. 2014, č. 3, s. 839–880.

Jednu z nejprovokativnějších studií o tom, proč by se s náboženstvím nemělo zacházet preferenčním způsobem, napsal chicagský profesor Brian Leiter.<sup>4</sup> Přestože jeho práce vznikla v americkém akademickém světě, argumenty z nejprestižnějších institucí obvykle migrují do dalších prostředí, a proto má smysl se jimi zabývat i u nás. Jeho kniha neunikla pozornosti českých čtenářů: např. jeden z našich nejúspěšnějších ústavních právníků David Kosař na blogu *Jiné právo* zařadil tuto knihu mezi deset knih z roku 2012, které stojí za přečtení.<sup>5</sup> Podle Kosaře je v ní Leiter „jako vždy přesvědčivý“, a proto stojí podle mého názoru za to se i v našem prostředí s přesvědčivostí Leiterovy argumentace vyrovnat, a to v návaznosti na debatu, která se o této knize rozproudila. Toto „vyrovnávání se“ mi umožní vtáhnout do debaty mnohé další příspěvky, které se v debatě ohledně ospravedlnění náboženské svobody objevily. Všechny příspěvky z této rozsáhlé debaty v anglosaském světě svědčí o tom, že celý systém myšlenek, okolo nichž byly uspořádány západní demokracie, se v zemích jejího původu začíná měnit.

Tento článek je tak možno vnímat jako jakési uvedení (pro českého čtenáře) do debat týkajících se statusu náboženské svobody v ústavní demokracii právě kritickým rozbořením Leiterovy práce. Byť Leiter jistě není jediným, kdo popírá, že náboženství by si zasloužilo zvláštní zacházení, jeho přístup je asi tím nejpropracovanějším.<sup>6</sup> Právě koherence Leiterova argumentu odůvodňuje to, abychom mu věnovali celý článek. Ačkoliv je kontext Leiterovy argumentace jiný, pokusím se ve svém článku pracovat i s několika argumenty a zkušenostmi z českého prostředí.<sup>7</sup> Tento přístup je oprávněn již na základě toho, že teoretické argumenty (s univerzální ambicí) vždy zaznívají v určitém kontextu a právě tento konkrétní kontext (v našem případě český případ) poskytuje konkrétní morální intuice, na základě nichž můžeme (zpětně) modifikovat teoretické principy (tj. zde principy, k nimž došel Brian Leiter).<sup>8</sup> Kritické vyrovnání se s Leiterovou prací mne v tomto článku povede k tomu, abych nakonec (docela „konzervativně“) obhajoval (náš) kooperační model vztahu mezi státem a církvemi. Kritické rekonstrukci Leiterovy práce bude odpovídat struktura mé práce, kdy budu postupovat od teoretických k institucionálním otázkám: nejprve bych se rád 1) pozastavil nad Leiterovou definicí náboženství, která je důležitá pro navazující otázky týkající se toho, co znamená, 2) tolerovat náboženství a 3) jaké místo by mělo náležet náboženství v ústavní demokracii.

<sup>4</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?* Princeton: Princeton University Press, 2012.

<sup>5</sup> Viz <<http://jinepravo.blogspot.cz/2013/06/co-z-knizni-produkce-za-rok-2012-stoji.html>> [cit. 2017–01–31].

<sup>6</sup> Dále viz např. EISGRUBER, Ch. L. – SAGER, L. G. *Religious Freedom and the Constitution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007 či SCHWARTZMAN, M. What If Religion Is Not Special? *The University of Chicago Law Review*. 2012, č. 79, s. 1351–1427.

<sup>7</sup> Na rozdíl od Spojených států amerických charakterizuje náš veřejný prostor stále menší přítomnost a vliv hlavních náboženských skupin. Je ale zajímavé, že také české země mají zkušenost s tzv. kulturními válkami, které spadají již do druhé poloviny 19. století. Národní politické a kulturní elity se v této době začaly vyhraňovat vůči katolické církvi, která byla spjata s rakouským císařstvím a vymezovala se v té době vůči liberalismu. Právě to ovlivnilo dominantní mentalitu českého národa, z níž pak mohla čerpat nejen první republika, ale také komunistický režim. Blíže k tomu BALÍK, S. – FASORA, L. – HANUŠ, J. – VLHA, M. *Český antiklerikalismus*. Praha: Argo, 2015, FIALA, P. *Laboratoř sekularizace*. Brno: Barrister and Principal, 2007, PETRÁČEK, T. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích*. Ostrava: Moravapress, 2013 či VÁCLAVÍK, D. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010.

<sup>8</sup> Srov. již RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

## 1. CO JE NÁBOŽENSTVÍ?

Podle Leitera zatím nebyl nikdo schopen přesvědčivě vysvětlit, proč „*bychom měli poskytnout náboženským praktikám zvláštní právní a morální zacházení*“,<sup>9</sup> respektive proč bychom měli tolerovat náboženství jako takové.<sup>10</sup> Důvodem, proč Leiter používá koncept *tolerance*, nikoliv frekventovanější koncept *neutrality*,<sup>11</sup> je to, že každý stát zastává určitou „vizi dobra“. To dokumentuje např. na rozhodnutí státu vyučovat děti Darwinovu evoluční teorii, nikoliv biblickou nauku o stvoření. Proto je základní otázkou tolerance k menšinám, které dominantní interpretaci nesdílí. Ač je jistě pravda, že určitá náboženství mohou mít s částí obsahu školních osnov problémy, již na tomto místě se vkrádá otázka, zda Leiter nepovažuje náboženství prostě za něco, co se z hlediska státu, respektive většiny jeví jako „chybné, nesprávné a nežádoucí“. Byť se současné státy chtějí profilovat jako neutrální, a proto nechtějí hodnotit náboženství z hlediska jeho pravdivosti či významu, Leiter tuto „retoriku“ dekonstruuje a odmítá. Ptá se, proč by měl stát vůbec činit výjimky z obecných zákonů pro náboženské nároky věřících. Tuto otázku je podle jeho názoru třeba tematizovat v jazyce tolerance, nikoliv neutrality. Jak na to ale upozornil Michael W. McConnell, již v tomto představuje Leiterova práce značné vykročení z americké tradice, jež se odmítala vyjadřovat k pravdivosti a hodnotě náboženství.<sup>12</sup> Ostatně, podobný přístup zastává i evropská a česká doktrína: „*z normativního příkazu neutrality státu plyne, že stát se vzdá vyhodnocování koncepcí dobra a omezí se na zabezpečování řádu, v němž lze uskutečňovat pokojný a spravedlivý společný život osob s různým přesvědčením a žijících různými formami života.*“<sup>13</sup> Má-li být stát neutrální a nestranný, nesmí hodnotit „*legitimitu náboženských přesvědčení anebo způsobů, jakým jsou*

<sup>9</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 7.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 15. Leiter vychází z definice tolerance Bernarda Williamse a ptá se po tom, proč bychom se neměli snažit vymýtit názory a praktiky, se kterými nesouhlasíme, tj. hledá „čistou či principiální toleranci“.

<sup>11</sup> K obhajobě tohoto přístupu srov. KOPPELMAN, A. *Defending American Religious Neutrality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013.

<sup>12</sup> Rozhodně není podle McConnella pravdou, že by právo jednalo s náboženstvím jako s něčím špatným či nežádoucím. Naopak, současné ústavní demokracie chtějí chránit práva lidí sledovat své vlastní porozumění pravdě, a to v mezích společného dobra. Srov. MCCONNELL, M. W. *Why Protect Religious Freedom?* *The Yale Law Journal*. 2013, č. 123, s. 777–781. Lze proto říci, že dominantní koncepce tolerance v ústavních demokraciích se odlišuje od té, kterou zastává Leiter. Pojem tolerance totiž můžeme chápat ve čtyřech hlavních významech (srov. FORST, R. *Tolerance*. In: ZALTA, E. N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition). Dostupné z: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/tolerance/>>: 1) dovolení (týká se vztahu většiny a menšiny, kdy většina podmíněně dovoluje menšině žít podle vlastních představ), 2) koexistence (kvůli vyhnutí se konfliktu a možnosti sledovat vlastní cíle se různé společenské skupiny domluví na jakémsi modu vivendi), 3) respekt (ti druzí jsou chápáni v recipročním smyslu jako morálně rovní) a 4) ocenění (jde navíc o etické ocenění členů odlišných skupin a jimi zastávaných koncepcí, ne jen o jejich uznání za morálně a politicky rovné, jelikož ti druzí žijí eticky atraktivní životy). Zatímco Leiter pracuje s tolerancí v prvním slova smyslu, dominantní koncepce neutrality, která nechce posuzovat pravdivost koncepcí a hodnotu životů nábožensky aktivních lidí, je založena na třetím pojetí. Tolerance v prvním slova smyslu byla na vrcholu v době etablovaných církví (otázka vztahu k náboženským menšinám), ale současná koncepce stojí na paradigmatu (rovného) práva na svobodný výkon náboženství. Je nicméně třeba upozornit, že do hry se v dnešních ústavních demokraciích v případě různých práv (např. sexuálních) menšin dostává i tolerance ve čtvrtém významu tohoto slova, což nelibě nesou mnozí konzervativní autoři. Srov. LEGUTKO, R. *Ošklivost demokracie a jiné eseje*. Brno: CDK, 2009, s. 82–109.

<sup>13</sup> WAGNEROVÁ, E. Charakteristika státu a jeho vztahu k soukromým osobám. In: *Listina základních práv a svobod. Komentář*. Praha: Wolters Kluwer, 2012, s. 85.

tato přesvědčení vyjadřována“.<sup>14</sup> Podle Leitera se stát nicméně k pravdivosti či hodnotě náboženství chtít nechtít musí vyjádřit. Vždy totiž prosazuje určitou vizi dobra dominantní skupiny, jejíž součástí bude i názor na náboženství. Otázkou tudíž musí být, co je na náboženství tak zvláštního, že si zasluhuje toleranci? V následujících odstavcích se proto budu zabývat dvěma hlavními rysy náboženství.

Leiter považuje náboženství za součást širší kategorie, kterou je *svědomí*.<sup>15</sup> Pro všechna náboženství je typická instrumentální racionalita typu: pokud chceš být spasen či vykoupen, musíš činit X.<sup>16</sup> Je-li z morálního pohledu na náboženských přesvědčeních a praktikách něco důležitého, co si z hlediska práva vyžaduje pozornost, jsou to nároky svědomí, jež náboženství klade na věřící.<sup>17</sup> Náboženství má tak co do činění se závazností určitých příkazů, kterou věřící zakouší; tyto příkazy (svědomí) samozřejmě nemají zdroj jen v náboženství, a proto judikatura „nenáboženským“ výhradám svědomí také poskytuje ochranu. Proti Leiterově koncepci lze říct, že se náboženství netýká jen morálního tázání se po tom, co je dobré a špatné.<sup>18</sup> Za Leiterovým pojetím („náboženských stavů myslí“) stojí implicitní sociální ontologie, podle níž je třeba náboženství rozumět jako systému tvrzení, věr nebo čistě jen vnitřních impulsů. Kořeny tohoto chápání mají svůj původ v moderní době, zvláště pak v protestantském světě, jelikož třeba Tomáš Akvinský pojímal náboženství jako zvláštní ctnost, tj. jakožto jistý zvyk, který je dán opakováním určitého jednání, jež se nevyhnutelně týká i těla.<sup>19</sup> Širší pojetí náboženství je patrně zejména v evropské ústavní dogmatice, která tradičně odmítá náboženství redukovat na vnitřní přesvědčení, nýbrž zdůrazňuje také navenek orientované jednání.<sup>20</sup> Tyto praktiky pak mnohdy mají spíše rituální než etickou povahu a jsou zakořeněny v náboženských společenstvích. Problémem nejen Leiterova, ale širěji také liberálního pojetí náboženské svobody může být to, že není schopno zachytit více na praktikách, tradicích a rituálech založená náboženství, nýbrž chrání toliko praktiky, které jsou předmětem bezpodmínečných závazků. Mnohé hodnotné náboženské praktiky nejsou ale předmětem závazků; to však ještě neznamená, že by nevyjadřovaly ústřední náboženské hodnoty.<sup>21</sup>

Náboženství je navíc Leiterem chápáno příliš individualisticky, přestože je na něm tak důležitá jeho komunitní a rituální dimenze. Jak uvádí John Finnis, náboženství je třeba

<sup>14</sup> *Bayatyan proti Arménii*, rozsudek velkého senátu Evropského soudu pro lidská práva, 7. 7. 2011, č. 23459/03, § 120.

<sup>15</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 29–30. Lze nicméně říct, že by si pojem svědomí žádal podrobnější tematizaci, než kterou Leiter nabízí. Leiterova definice svědomí je též velice široká, protože pod ní zařazuje třeba nároky založené na rodinné tradici, zvyky osamělého excentrika nebo názory marxisty. Široký rozsah svědomí pak bude samozřejmě přinášet více konfliktních otázek týkajících se ochrany a omezování nároků svědomí.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>17</sup> Podobný důraz na svědomí u mnoha dalších autorů, srov. např. NUSSBAUM, M. *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books, 2008 či TAYLOR, Ch. – MACLURE, J. *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009. Ronald Dworkin zase na tomto místě mluví o právu na etickou nezávislost. Srov. DWORKIN, R. *Religion without God*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013.

<sup>18</sup> MCCONNELL, M. W. *Why Protect Religious Freedom?*, s. 784, KOPPELMAN, A. How Shall I Praise Thee – Brian Leiter on Respect for Religion. *San Diego Law Review*. 2010, č. 47, s. 962–970.

<sup>19</sup> Srov. CAVANAUGH, W. T. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 67.

<sup>20</sup> DOE, N. *Law and Religion in Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 23–28.

<sup>21</sup> LABORDE, C. Religion in the Law: The Disaggregation Approach. *Law and Philosophy*. 2015, č. 34, s. 584–590.

spíše než se svědomím spojovat s aktivitami, které přesahují jednotlivce směrem ke společenské a veřejné úrovni.<sup>22</sup> Vydeme-li z historické zkušenosti naší země, pak je možné si všimnout toho, že důraz na svobodu svědomí a s tím spojená převaha individuálních konfesních norem, které vymezují právní postavení jednotlivce (tj. normy, které se týkají úrovně věření, nikoliv jeho vnějších společenských a kulturních projevů), ale již ne (kolektivní) práva církví a náboženských společností, byl použit komunistickou mocí jako jeden z nástrojů sekularizace společnosti.<sup>23</sup> Byť se toto stalo v totalitním a autoritativním režimu, platí, že i sekulární stát v demokratickém režimu může náboženství odsunout zcela na okraj společenského života a stát se mašinou na sekularizaci. K tomu může dojít tehdy, pokud stát, který má v současnosti na celou společnost zásadní vliv, neboť přebírá od náboženství mnoho jeho tradičních sociálních funkcí, přestane být citlivý k sociální, historické a právní dimenzi náboženství a ochotný ke spolupráci s ním, ale začne vnímat náboženství jen jako soukromou, osobní a psychologickou věc jednotlivce.<sup>24</sup>

Leiter pak při své snaze definovat náboženství postupuje dál k ještě kontroverznějším tvrzením, když přebírá názor kanadského filosofa Timothy Macklema, dle něhož náboženské přesvědčení charakterizuje především to, že je založeno na víře, nikoliv na rozumu. Z toho Leiter odvozuje důležitý závěr: náboženské přesvědčení kladou 1) kategorické požadavky na jednání (viz předchozí dva odstavce o svědomí), aniž by však pro ně 2) poskytovaly důvody, které jsou normální v dalších oblastech poznání světa.<sup>25</sup> Jsou tak izolovány od běžných standardů dokazování a racionálního ospravedlnění, které jsou vlastní *common sensu* i vědám.<sup>26</sup> Právě to podle Leitera odlišuje náboženské tradice

<sup>22</sup> FINNIS, J. Does Free Exercise of Religion Deserve Constitutional Mention? *The American Journal of Jurisprudence*. 2009, č. 54, s. 61. K mnohosti rolí, které náboženství může v lidském životě hrát, pak srov. MCCONNELL, M. W. The Problem of Singling out Religion. *De Paul Review*. 2000, č. 50, s. 42.

<sup>23</sup> Srov. JÄGER, P. Svoboda vyznání a právní poměry církví a náboženských společností v letech 1948–1989. In: *Komunistické právo v Československu. Kapitoly z dějin bezpráví*. Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 777–778. V české Listině proto podle mého názoru správně koexistují svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání na jedné straně a kolektivní a korporátní náboženská svoboda na straně druhé.

<sup>24</sup> Srov. BERMAN, H. J. *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. Viz též MCCONELL, M. W. Old Liberalism, New Liberalism, and the People of Faith. In: *Christian Perspectives on Legal Thought*. New Haven: Yale University Press, 2001, s. 5–24.

<sup>25</sup> Christopher J. Eberle ovšem upozorňuje na to, že z toho, že náboženství obsahuje některé kategorické požadavky a některá empiricky neprokazatelná tvrzení, ještě neplyne existence nějakých kategorických požadavků, které by nešlo prověřit. I kdyby byla některá základní náboženská tvrzení přijímána dogmaticky, bez ověření, tak to ještě neznamená, že mezi ně budou spadat partikulární normy náboženstvím požadovaného chování. Naopak u nich lze očekávat, že projdou testem *common sensu*. To, že by náboženství mělo charakterizovat spojení těchto dvou charakteristik, je proto nepřesvědčivé. Srov. EBERLE, Ch. J. Religion and Insularity: Brian Leiter on Accommodating Religion. *San Diego Law Review*. 2014, č. 51, s. 1011–1016.

<sup>26</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 34. Leiter dále diskutuje další možný prvek definice náboženství (metafyzické úvahy o posledních věcech; dále pak ještě zmiňuje útešnou funkci, kterou však v dnešní kultuře neposkytuje jen náboženství). Ten odmítá, protože je jen variací na to, že náboženská přesvědčení jsou izolována od běžných standardů dokazování. Metafyzické úvahy nemají žádnou oporu v empirii, a proto je k nim Leiter stejně podezřívavý jako k náboženství. V tomto můžeme říci, že je Leiterův „pozitivistický nietzscheismus“ další mutací scientismu, který za epistemologicky podezřelý považuje veškerá náboženská a metafyzická učení. Leiter dále uvádí, že to, že náboženství v sobě obsahuje různé pohledy na poslední realitu, není vlastní jen náboženství; takové názorové systémy mohou být chráněny skrze ochranu svědomí, a proto metafyzická učení nemohou být zvláštním důvodem pro toleranci náboženství jakožto náboženství. Eberle ovšem namítá, že Leiterovi uniká, že náboženské normy mají právě kvůli svému vztahu k poslední realitě kategorickou závaznost. Jsou totiž pro věřícího cestou za svým štěstím (přátelství s Bohem). Odtud jejich normativní váha. Tu Leiter nedokáže vysvětlit. Viz EBERLE, Ch. J. *Religion and Insularity: Brian Leiter on Accommodating Religion*, s. 993.

od marxismu a podobných ideologických věr (ty jsou empiricky vyvratitelné): člověk něčemu věří nezávisle na důkazech a důvodech, které jsou s danou vírou v rozporu či ji alespoň nepodporují. Realita nemá žádný vliv na možnost revize náboženských přesvědčení pod vlivem empirické evidence.

Americký politický teoretik Christopher J. Eberle, autor jedné z nejlepších knih o místě náboženských argumentů ve veřejném prostoru,<sup>27</sup> ve své recenzi Leiterovy knihy upozornil, že Leiter vychází z toho, že náboženství je specificky defektní ve své epistemologii.<sup>28</sup> Právě nerozumnost náboženských přesvědčení se Leiterovi stává důvodem, aby náboženství nemělo v ústavní demokracii zvláštní postavení ve formě zakotvení náboženské svobody.<sup>29</sup> Podle Eberleho je však charakterizace náboženství jako něčeho izolovaného od empirické evidence nepřesvědčivá.<sup>30</sup> Eberle nejprve poznamenává, že tento výrok nelze tvrdit, aniž by se pro něj poskytly nějaké empirické důkazy. To Leiter nečiní a jen přebírá výše zmíněný Macklemův názor, který je však s ohledem na celou historii uvažování o vztahu rozumu a víry mimořádně kontroverzní.<sup>31</sup> Leiter sice dává určité příklady, kdy by měla být náboženská tvrzení izolována od empirické evidence (např. vzkříšení Krista, které je založeno pouze na výpovědi svědků, či víra v zázraky), ale i v těchto případech je nechtějí ti, kdo v ně věří, vyčlenit z procesu dávání důvodů a dokazování. Novodobý tomismus či reformovaná epistemologie Williama Alstona, Alvina Plantingy a Nicholase Wolterstorffa se např. snaží ukázat, že náboženská přesvědčení mohou naplnit obhajitelné standardy racionality. Leiter se s nimi nicméně nepokouší vyrovnat, neboť podle něj jde v jejich případěch toliko o útok na „*osvícenstvím ověřené pojetí důkazu*“.<sup>32</sup> Dále z jeho strany veškeré argumenty končí, a proto není možno říct, že by se mu podařilo prokázat tvrzení o defektnosti epistemologie náboženství. Eberle navíc poukazuje na skutečnost, že věřící lidé byli v průběhu historie vedeni vědou a *common sensem* k revizi a odmítnutí mnoha náboženských nároků (např. postavení Země ve vesmíru, vznik života).<sup>33</sup> Ač by tyto nároky Leiter nepovažoval za ty (nábožensky) nejzásadnější, filosofická reflexe může dokonce vést i ke změně koncepce Boha (Eberle zmiňuje všemohoucnost Boha). Proto Eberle uzavírá, že Leiterovo pojetí náboženství je fikcí a nepo-

<sup>27</sup> EBERLE, Ch. J. *Religious Conviction in Liberal Politics*. Cambridge: CUP, 2002. K ní viz MALÝ, V. – DUFEK, P. Náboženské rationale v liberální demokracii: Vyloučení, zahrnutí a hledání třetích cest. *Sociální studia*. 2013, č. 10, s. 61–83.

<sup>28</sup> EBERLE, Ch. *Religion and Insularity: Brian Leiter on Accommodating Religion*, s. 984.

<sup>29</sup> MCCONNELL, M. W. *Why Protect Religious Freedom?*, s. 786.

<sup>30</sup> Dále sleduji EBERLE, Ch. J. *Religion and Insularity: Brian Leiter on Accommodating Religion*, s. 999–1011.

<sup>31</sup> Jak uvádí Rafael Domingo, lze mluvit o *supraracionalitě* náboženství, která se týká přesvědčení, která nejsou ospravedlnitelná samotným rozumem, ale zároveň nejsou v konfliktu se závěry, ke kterým rozum může dojít. Srov. DOMINGO, R. *Why Tolerate Religion? First Things*. 27. 2. 2015.

<sup>32</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 81.

<sup>33</sup> Leiter považuje za jediný zdroj poznání vědu a *common sense*. Pro to ale neposkytuje dostatečné množství argumentů a spíše odkazuje na vágní filosofický konsenzus. Dále lze poznamenat, že se různé náboženské tradice liší v tom, jak jsou ochotny akceptovat poznatky moderních věd. Podle McConnella je chápání izolace od evidence jako definičního znaku všech náboženství mylné. Je též sporné, zda lze standardy přírodních věd „*aplikovat na předměty jako estetika, morálka, hodnoty, láska, důvěra a konečný význam věcí*“. Na všechny tyto otázky nelze odpovědět s vědeckou evidencí, a proto nemá smysl odpovědi na ně kritizovat, pokud vědeckých standardů nedosahují. McConnell proto uzavírá, že Leiter prostě odmítá připustit existenci nemateriální reality, na které stojí náboženská přesvědčení, aniž by pro to byl schopen poskytnout adekvátní důvody. Je proto mnohem lepší vycházet z premisy, že lidé mohou rozumně nesohlasit s pravdivostí různých nároků náboženství. Srov. MCCONNELL, M. W. *Why Protect Religious Freedom?*, s. 787–789.

pisuje vlastně nic, co by se blížilo realitě.<sup>34</sup> Je spíše výrazem dominantního pocitu mezi analytickými filozofy současnosti. Řečeno s kanadským filozofem Charlesem Taylorem, hegemonickým postojem v akademické sféře se dnes stala uzavřenost k možnosti existence něčeho transcendentního doprovázená pocitem, že (domnělý) fanatismus náboženství ohrožuje dobra současného morálního řádu společnosti a všeobecný blahobyť, jemuž si vědecký rozum klade za cíl sloužit.<sup>35</sup>

Byť jsem alespoň krátce přistoupil na „Leiterovu hru“ a pokusil jsem se uvést některé argumenty proti jeho pozici, osobně se domnívám, že celá druhá část Leiterovy definice náboženství je pro právo a pro ospravedlnění práva na náboženskou svobodu irelevantní. Rozhodující je totiž jen to, že stát není oprávněn k tomu, aby ve věci existence Boha zaujal konečnou pozici. Proto by měl také připustit možnost jeho existence.<sup>36</sup> Stát by se neměl pokoušet spor mezi materialistickými (naturalistickými) a metafyzickými (náboženskými) pojetími světa rozhodnout, a proto by měl také respektovat a chránit lidi, kteří zastávají různé filozofické a náboženské pozice. Pokud neškodí společnému dobru, lidé by měli mít právo žít tak, jako by Bůh existoval. Z hlediska práva nepotřebujeme žádné vědecké důkazy pro Boží existenci, které ostatně ani nikdo není schopen přinést, nýbrž postačí pouze to, že víra v Boha činí určitou skupinu lidí lidštější, čímž více slouží společnému dobru.<sup>37</sup> To nás přivádí k otázce po tom, zda a jaké máme důvody pro toleranci náboženství.

## 2. TOLEROVAT NÁBOŽENSTVÍ?

Poté, co jsem se věnoval Leiterově diskusi o vymezení pojmu náboženství, bych se rád v následujících dvou částech koncentroval na praktičtější úseky jeho práce: nyní se zaměřím na jeho argumenty týkající se toho, proč tolerovat náboženství.<sup>38</sup> Leiter nechce být k náboženství netolerantní, ale nechce mu též poskytovat jakákoliv privilegia. Zkoumá proto tři argumenty pro principiální toleranci:<sup>39</sup> první má svůj původ u Rawlse, druhý u Milla a třetí v utilitaristické tradici. První a třetí argument jsou argumenty morálními,

<sup>34</sup> EBERLE, Ch. J. *Religion and Insularity: Brian Leiter on Accommodating Religion*, s. 1011.

<sup>35</sup> Srov. TAYLOR, Ch. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007, s. 546–549.

<sup>36</sup> Ochrana náboženství by tak měla být založena na možnosti existence transcendence, protože, jak na to upozornil španělský právní teoretik Rafael Domingo, idea transcendence má právní důsledky, které ochrana imanentních náboženství nemá, stejně jako ochrana párů s dětmi má širší právní význam než ochrana bezdětných párů. Podle Dominga pojmání náboženství jen jako imanentního fenoménu a nemožnost právní ochrany transcendence přestavuje neospravedlnitelný redukcionismus, uvalení sekulárního náboženství. Viz DOMINGO, R. A New Global Paradigm for Religious Freedom. *Journal of Church and State*. 2013, č. 56, s. 432.

<sup>37</sup> K argumentům tímto směrem srov. DOMINGO, R. *God and the Secular Legal System*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 49–56.

<sup>38</sup> V dalším výkladu pomínu Leiterovu tematizaci autorů, kteří se domnívají, že morálním základem práva na náboženskou svobodu by měl být respekt. V návaznosti S. Darwella je možno odlišovat minimální respekt uznání (*recognition respect*; ten se neliší od Leiterovy tolerance) a pozitivnější respekt zhodnocení (*appraisal respect*), kterého se ale podle Leitera po vědecké revoluci a osvícenství těžko může náboženství dostat. Na druhou stranu se Leiter ani nepokouší argumentovat, že by předmětem respektu zhodnocení měl být ateismus. Předmětem tohoto respektu by náboženství mohlo být jen kvůli svým pozitivním důsledkům. Pro to ale podle něj neexistuje dostatek důkazů. Srov. LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 68–91. Kriticky k tomuto přístupu viz již KOPPELMAN, A. *How Shall I Praise Thee – Brian Leiter on Respect for Religion*, s. 970–978.

<sup>39</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 15–25 a 54–67.

Millův argument je epistemický. Rawlsův argument vychází z jeho představy původní pozice, v níž by strany za závojem nevědomosti vybraly principy, které by jim pak mj. garantovaly i morální a náboženské svobody.<sup>40</sup> Podle Leitera ovšem původní pozice může vést toliko k přijetí práva na svobodu svědomí, ale neposkytuje žádný důvod pro vyčlenění náboženství.<sup>41</sup> Byť je možno souhlasit s Leiterem, že se Rawls nezabývá odlišností náboženských a morálních závazků, strany za závojem nevědomosti nebudou vědět, zda budou či nebudou věřit v Boha. Proto pro ně může mít ochrana náboženské svobody značný smysl, když se náboženství týká nejdůležitějších dober v životě člověka.<sup>42</sup>

Millův epistemický argument, jenž zdůrazňuje přínos tolerance jiných názorů a praktik pro poznání pravdy, Leiter také odmítá, nicméně opět na základě předpokladu, že náboženské názory jsou epistemologicky defektní, a proto těžko přispějí k poznání pravdy. I kdybychom podle Leitera připustili, že existují důvody pro toleranci jiných epistemicky relevantních úvah než těch, které jsou založeny na *common sensu* a vědách, není zde žádný důvod, abychom z nich vyčlenili náboženství. Ani utilitaristické argumenty pak nevyčleňují náboženství k zvláštnímu zacházení.<sup>43</sup> Přesto platí, že lidé jsou šťastnější a naplněnější, nejsou-li nuceni přijmout státem prosazované životní styly. To však ještě neposkytuje důvody pro toleranci náboženství jakožto náboženství. Je-li totiž náboženství charakterizováno kombinací kategorických požadavků a izolovaností od běžných standardů evidence a má-li toto spojení velký potenciál pro působení škod obecnému blahobytu, stěží podle Leitera utilitaristický argument najdeme. Ač může být kategoričnost zdrojem mnoha heroických činů, není motivační síla náboženství vždy jen pozitivní. Těžko lze též nárokovat privilegovanou pozici pro něco, co není možno přezkoumat standardními vědeckými názory či z hlediska *common sensu*. Nepomůže ani skutečnost, že náboženství poskytuje věřícím útěchu. Jednak platí, že milionům lidí dnes existenciální útěchu neposkytuje náboženství, jednak je velice těžké určit, zda naplnění útěchy přináší více užitku než škod, jež plynou z kombinace kategorických požadavků a izolovaností od běžných standardů evidence.<sup>44</sup>

Nepřijmeme-li ale Leiterovu definici náboženství, existují dobré *konsekvencialistické* důvody pro pozitivní přístup k němu. Přinášelo-li by náboženství pozitivní účinky, pak by bylo možné se k němu chovat privilegovaným a příznivým způsobem.<sup>45</sup> Jak uvádí Christopher J. Eberle, náboženství v prvé řadě poskytuje útěchu lidským bytostem tváří v tvář smrti a utrpení, a proto je jeho privilegování a podpora pro společnost nakonec dobrá. K tomu lze však připočítat mnohé další faktory. Bude-li stát užívat svou donucovací moc, aby nutil občany k porušování náboženských norem, způsobí odcizení, frustraci a hněv velké skupiny lidí. Toto odcizení je pravděpodobnější kvůli tomu, že nedodržování těchto norem je pro věřící mnohem důležitější než pro nevěřící, protože s sebou přináší mnohem závažnější konsekvence (např. i na onom světě). Proto musí mít státy zájem na dobrých vztazích a kooperaci s náboženstvími. Existují tak vynikající konsekvencialistické důvody pro privilegovaný status náboženství. Navíc je náboženství

<sup>40</sup> RAWLS, J. *A Theory of Justice*, s. 206.

<sup>41</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 17 a 54–55.

<sup>42</sup> MCCONNELL, M. W. *Why Protect Religious Freedom?*, s. 791–792.

<sup>43</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 17.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>45</sup> Dále sleduji EBERLE, Ch. J. *Religion and Insularity: Brian Leiter on Accommodating Religion*, s. 1016–1029.



korelováno s celou řadou společensky prospěšných dober.<sup>46</sup> Užítky z těchto dober se přitom netýkají jen věřících, ale těží z nich celá společnost. Byť tento argument nepřesvědčí skeptiky, jde o důvěryhodný sekulární argument pro náboženskou svobodu.<sup>47</sup> I prominentní čeští autoři píšící o náboženské svobodě ostatně používají argument tohoto typu, když uvádějí, že náboženská činnost „*prospívá všem řádným občanům, neboť [...] velikou službu náboženská společenství celé společnosti poskytují v boji se zločinností, závislostmi [...] a v prevenci proti nim, [...] resocializační péči osobám po výkonu trestu odnětí svobody, v péči o bezdomovce a uprchlíky, v péči o osoby vyššího věku a bezmocné osoby poskytované v biblickém duchu, v další rozmanité charitativní činnosti, v hospicové péči o nevláčetelně nemocné, jejímuž organizování se věnují právě členové náboženských společenství, v posilování stability manželství a rodiny, při ochraně lidského života a jeho důstojnosti i při prosazování harmonického vztahu k přírodě a životnímu prostředí a jako důležitý spolutvůrce národní kultury.*“<sup>48</sup> Právě díky těmto činnostem mnozí liberálové chápou, že se společnosti prostě činnost církví a náboženských společností vyplatí, a proto jsou ochotni akceptovat právo na náboženskou svobodu. Různé druhy konsekvencialistického uvažování budou v ospravedlnování ústavního zakotvení tohoto práva stále více dominantní i proto, že již nebude možno používat (často užívaný) argument, že po dekadách náboženské perzekuce ze strany komunistického režimu bylo jediným možným způsobem revitalizace náboženství zakotvení náboženské svobody.<sup>49</sup> Je možno podle mého názoru očekávat, že v době svobody bude užíván především výše zmíněný konsekvencialistický argument.

### 3. MÍSTO NÁBOŽENSTVÍ V ÚSTAVNÍ DEMOKRACII

V poslední části své knihy Leiter představuje svoje pojetí právní regulace náboženství v tolerantní společnosti. V této části dovádí do důsledků svoje závěry z předcházejících částí. Zatímco tyto části Leiterovy knihy jsem se výše pokoušel z různých stran kritizovat, v této části spíše ukážu, že některé z konsekvencí, k nimž Leiter dochází, nejsou dokonce až tak radikální, jak by se z dikce Leiterovy knihy mohlo na první pohled zdát. Jiné

<sup>46</sup> Eberle zde navazuje na R. Starka a R. Putnama, kteří ukázali, že věřící méně často páchají trestnou činností, více se angažují v dobrovolnické činnosti, ochotně přispívají na charitativní sbírky či jsou jejich manželské svazky stabilnější. Srov. STARK, R. *America's Blessings: How Religion Benefits Everyone Including Atheists*. Conshohocken: Templeton Press, 2012 či PUTNAM, R. – CAMPBELL, D. F. *American Grace: How Religions Divides and Unites Us*. New York: Simon and Schuster, 2010, cit. dle EBERLE, Ch. *Religion and Insularity: Brian Leiter on Accommodating Religion*, s. 1020.

<sup>47</sup> Kromě toho existují i náboženské argumenty pro náboženskou svobodu. Viz EBERLE, Ch. *Religion and Insularity: Brian Leiter on Accommodating Religion*, s. 1023–1029. Z amerického prostředí lze zmínit především práce N. Wolterstorffa, mnohé argumenty též plynou z příspěvků papeže Benedikta XVI. Blíže viz WOLTERSTORFF, N. *Understanding Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2012, WOLTERSTORFF, N. *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012 a CARTABIA, M. – SIMONCINI, A. (eds). *Pope Benedict XVI's Legal Thought: A Dialogue on the Foundation of Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

<sup>48</sup> TRETERA, J. R. – HORÁK, Z. *Konfesní právo*. Praha, 2015, s. 49.

<sup>49</sup> Podle ustálené dogmatiky základních práv stát nejen nesmí do náboženské svobody zasahovat, nýbrž má i povinnost aktivně výkon tohoto základního práva zajišťovat, zejména ochranou před rušivými zásahy třetích osob. Srov. JÄGER, P. Svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání. In: *Listina základních práv a svoboda. Komentář*. Praha: Wolters Kluwer, 2012, s. 372. Ústavní zakotvení náboženské svobody v její negativní i pozitivní dimenzi poskytl silný impuls i pro kooperace státu s náboženskými společnostmi.

důsledky jeho uvažování by naopak mohly vést k etablování sekularismu. Leiter vychází z toho, že existují dobré důvody pro ústavní garanci svobody svědomí, a proto se ptá na širší možných výjimek z obecně platných zákonů z důvodu svědomí (tj. v naší terminologii tzv. výhrad svědomí).<sup>50</sup> V tomto kontextu odmítá možnost univerzálních výhrad svědomí, jelikož by to představovalo institucionalizaci systému občanské neposlušnosti. Je navíc obtížné dokázat, že se skutečně jedná o nárok svědomí. Příslušnost k náboženství – vzhledem k existenci textů, doktrín a příkazů – by se sice mohla zdát praktickou předností, ale vyčlenění náboženství je podle Leitera neférové. Právní ochrana svobody svědomí by se sice mohla rozšířit na všechny nároky svědomí zakotvené v komunitních a skupinových tradicích a praktikách, i tak by se s mnoha oprávněnými nároky svědomí nakládalo v rozporu s principem rovnosti.<sup>51</sup> Co je však podle Leitera důležitější, výjimky z obecně platných zákonů (dále budu používat *promiscue* pojem „náboženské výjimky“, přestože možná srozumitelnějším, avšak delším, by byl obrat „výjimky týkající se náboženských společenství“) s sebou často přinášejí břemena pro ty, kteří si žádnou výjimku nenárokují. V tom spočívá hlavní morální námitka vůči univerzálnímu poskytování „břemena přesouvajících“ náboženských výjimek.

Jako alternativa se nabízí přístup odmítající *a priori* možnost jakýchkoliv výjimek (jiná situace nastává tehdy, když náboženství žádná břemena na druhé nepřesouvají, protože pak budou náboženské výjimky možné<sup>52</sup>). Ten bude přinášet značná břemena na (náboženské) menšiny. Podle Leitera je ale lepší, pokud obecně platné zákony „nevědomky“ zatěžují nároky svědomí, než když režim výjimek „vědomě“ privileguje náboženské nároky svědomí.<sup>53</sup> Není zřejmý žádný důvod, proč by měl stát podřídit morálně důležité cíle (bezpečnost, zdraví, blahobyt nebo rovnost před zákonem) nárokům náboženského svědomí.<sup>54</sup> Na druhou stranu náboženská tolerance zabraňuje perzekuci a násilí vůči určitému náboženství.<sup>55</sup> Zákony nesmí být nástrojem pro praktikování netolerance. Náboženství má být ale vždy podle Leitera chráněno jen skrze svobodu svědomí.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 94–100.

<sup>51</sup> Je zajímavé, že Leiter připouští, že by to nemuselo být nutně fatální. Zdá se, že nakonec by podle Leitera mohly mít specifické postavení náboženské nároky svědomí a ty, které se jim podobají. Je tak otázkou, jak moc se jeho teorie odlišuje od dominantního přístupu v současnosti. Srov. MCCONNELL, M. W. *Why Protect Religious Freedom?*, s. 802.

<sup>52</sup> Jak uvádí McConnell, Leiter tak obhájí daleko větší rozsah náboženských výjimek, než by se mohlo na první pohled zdát. V tomto smyslu by měl být např. špatně rozhodnutý klíčový soudní případ *Employment Division v. Smith* z roku 1990, který zakázal užívání peyotlu v náboženských rituálech jedné z amerických náboženských společností. Podle Leitera jsou prostě výjimky možné, pokud nepřenášejí břemena a rizika na ostatní. Srov. *ibidem*, s. 797–803. Robert Merrihew Adams zase upozornil na to, že přístup odmítající jakékoli výjimky by nebyl přijat stranami v Rawlově původní pozici, neboť tyto strany by přikládaly větší váhu minimalizaci zatěžování nároků svědomí před optimalizací různých společenských cílů. Srov. ADAMS, R. M. Brian Leiter: *Why Tolerate Religion? Notre Dame Philosophical Reviews*. 6. 1. 2013.

<sup>53</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 102.

<sup>54</sup> Zde je třeba říci, že evropská dogmatika nechápe náboženskou svobodu jako absolutní právo (kromě *fora interna* dle čl. 15 odst. 1 Listiny), které není podrobena žádným limitům. Toho výrazem jsou i znění ústavních dokumentů (např. náš čl. 16 odst. 4 Listiny), kdy legitimním účelem omezení bývají ochrana veřejné bezpečnosti a pořádku, zdraví a mravnosti nebo práv a svobod druhých. Je zajímavé, že i katolická církev ve svém koncilním dokumentu *Dignitatis humanae* hovoří o veřejném pořádku (čl. 7).

<sup>55</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 103–104.

<sup>56</sup> Podle Rafaela Dominga je ovšem sféra náboženské svobody daleko širší než sféra chráněná svobodou svědomí, protože svědomí se týká jen sféry soukromí člověka, ale v případě náboženství jde i o jeho výkon. Srov. DOMINGO, R. *Why Tolerate Religion?*

Leiter připouští, že odmítnutí jakýchkoliv náboženských výjimek se může stát prostředkem nepřiměřeného zatěžování určitého náboženství pod dojmem sledování neutrálních cílů, což je v rozporu s morálním požadavkem tolerance.<sup>57</sup> Bude nicméně těžkým praktickým úkolem rozhodnout, zda bylo neutrální kritérium pouze podtextem pro zatěžování, nebo nikoliv. Toto zatěžování a perzekvování je podle Leitera nicméně třeba odlišit od možnosti vyloučení náboženství z veřejného prostoru.<sup>58</sup> To stát zásadně učinit může, neboť svoboda svědomí ještě nezajišťuje možnost její realizace ve veřejné sféře. Otázkou ale je, nakolik mu to dovoluje princip tolerance, tj. co všechno je tímto principem chráněno.

Bylo by podivné, pokud by se princip tolerance vyčerpával toliko ochranou před zabitím či uvězněním, protože stát může být netolerantním mnoha jemnějšími způsoby. Leiter na tomto místě začíná diskutovat problematiku politického projevu, respektive právní restrikce proti veřejné obhajobě nacismu a užívání nacistické symboliky.<sup>59</sup> Ač se jedná o „netoleranci“ k nacismu, jež dopadá do svědomí jeho příznivců, jedná se v jejich případě o případy „zvráceného svědomí“, které si nezaslouží ústavní ochranu. Princip tolerance totiž operuje pod „bočními omezeními“, plynoucími z Millova principu újmy.<sup>60</sup> Stát nemá morální povinnost tolerovat akty svědomí, u nichž existuje značné riziko škody ostatním lidem a které popírají evidentní pravdy („nepravda nemusí být proto slyšena“, tj. tolerována). Vrátime-li se k otázce přítomnosti náboženství ve veřejném prostoru, nemůže být jeho vyloučení ospravedlněno jen na základě toho, že „nepravda nemusí být tolerována“. To by totiž vedlo k daleko větším restrikcím, než je nutné pro uchování veřejného prostoru, v němž občané budou spolu zacházet jako se sobě rovnými. Jedině riziko újmy může vést k vyloučení náboženství z veřejné sféry.<sup>61</sup> Tímto rizikem může být podle Leitera to, že se kvůli náboženským projevům transformuje veřejná sféra do sféry, v níž lidé interagují jen na základě svých náboženských identit.<sup>62</sup> Újma, jež hrozí, by spočívala v popření morálního ideálu rovného občanství.<sup>63</sup> Stanovit přesnou výši újmy, umožňující vyloučení náboženství z veřejné sféry, je nicméně delikátní otázkou.<sup>64</sup> Obecný zákaz projevů náboženského svědomí je podle Leitera vyloučen,

<sup>57</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 106–107.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 107–108.

<sup>59</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 109–115.

<sup>60</sup> MILL, J. S. *On Liberty*. Indianapolis: Liberty Fund, 1978, s. 9. Srov. též LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 21–25. Odkaz na Millův princip újmy se v nedávné době objevil i v judikatuře Ústavního soudu (nález sp. zn. I. ÚS 190/15 ze dne 13. 9. 2016). Uvidíme, jestli i v naší zemi bude následovat k tomuto principu rozsáhlá teoretická diskuse jako v zahraničí.

<sup>61</sup> Jak poukázal McConnell, tento princip se nevymyká standardnímu přístupu v ústavních demokraciích, v nichž ústavy obecně chrání výkon náboženství do té míry, do jaké neohrožuje veřejný pořádek. Srov. MCCONNELL, M. W. *Why Protect Religious Freedom?*, s. 803.

<sup>62</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 112.

<sup>63</sup> Proti tomu lze ale říci, že si lze nejen představit náboženství, jež by ze svých vlastních pozic (tj. na základě své náboženské identity) umožnila hájit morální ideál rovného občanství, ale že objevení se a vývoj náboženské svobody v architektuře ústavních demokracií dosvědčuje právě existenci takových náboženství.

<sup>64</sup> K tomu, jak je nejasné, co vlastně újma znamená, zvláště pak v podmínkách (velice odlišných od těch, kdy Mill formuloval svůj princip újmy), kdy státní regulace diktuje podmínky různých ekonomických a dalších transakcí (a to za porušení nároků svědomí některých osob), viz MCCONNELL, M. W. *Why Protect Religious Freedom?*, s. 804–805. McConnell např. zmiňuje případ svatebního fotografa, který odmítl fotit svatbu osob stejného pohlaví, přesun nákladů získání antikoncepce z uživatele na zaměstnavatele v rámci povinného zdravotního pojištění či ustanovování duchovních církvemi a náboženskými společnostmi.

jelikož náboženství princip újmy obvykle neporušují. Stát nemůže zatěžovat nároky svědomí, jestliže se nedostanou do konfliktu s principem újmy. Proto se zdá, že Leiterův přístup je k možnosti náboženských výjimek otevřenější, než se na první pohled z rétoriky knihy zdá.<sup>65</sup> Na druhou stranu je pro Leitera legitimní přístup, který odmítá jakékoliv výjimky, ledaže by vznikla pochybnost, že stát sleduje dovolený a neutrální cíl.<sup>66</sup>

Kromě otázky náboženských výjimek se Leiter zabývá i možností podpory určitého náboženství, respektive omezením podpory plynoucím z principu tolerance svobody (náboženského) svědomí.<sup>67</sup> S tímto principem není podle jeho názoru v rozporu to, kdy stát vůbec nepodporuje náboženství, nýbrž podporuje nenáboženské myšlenkové systémy. Platí totiž, že liberální státy obecně nepodporují neliberální nároky svědomí, ale snaží se prosazovat hodnoty a světonázory, stojící na hodnotách rovnosti, demokracie a svobody, ač mohou být v rozporu s nároky svědomí některých občanů.<sup>68</sup> Státu je podle Leitera vždy vlastní podpora určité vize o veřejném dobru, společenském blahobytu a lidském naplnění.<sup>69</sup> Podpora této vize se realizuje právě ve školách. Proto je zcela v pořádku, pokud chce stát vyučovat a prosazovat sekularismus. Stát proto může přijmout „vizi dobra“, podle níž jsou náboženská vysvětlení vzniku světa mytologiemi, a prosazovat ji ve státních školách.<sup>70</sup> Podobně může být náboženským skupinám znemožněno

<sup>65</sup> MCCONNELL, M. W. *Why Protect Religious Freedom?*, s. 807.

<sup>66</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 115.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 115–130.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 117. Je ale otázkou, zda hodnoty typu rovnosti, demokracie a svobody jsou čistě jen monopolem liberální myšlenkové tradice. Spíše je podle mého názoru přesnější říci, že západní demokracie vznikly na základě názorové shody zástupců různých tradic politického myšlení (tj. např. v poválečném Německu šlo o liberální, socialistickou a křesťanskou tradici přirozeného práva). Srov. KOMMERS, D. *The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany*. Durham: Duke University Press, 1997, s. 31–32.

<sup>69</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 122. Zde se Leiter paradoxně v jistém slova smyslu shodne s mnoha kritiky liberalismu, kteří jsou ale o něco subtilnější ve svých vyjádřeních. Podle nich má stát zásadní odpovědnost za pravdu, není však jejím hlavním zdrojem a garantem, ale mediátorem. Podle předního amerického teologa Davida L. Schindlera je každý stát vždy založen na určitých metafyzických předpokladech, a proto se nakonec vždy s určitou vizí dobra musí ztotožnit. Chtě nechtě bude vždy privilegiovat určitou formu náboženství (či filosofie, tj. i scientismu) ve svém ústavním pořádku. Srov. SCHINDLER, D. L. – HEALY, Jr., N. J. *Freedom, Truth, and Human Dignity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015. Zatímco Leiter současné trendy uvnitř ústavních demokracií vítá, kritici liberalismu uvádějí, že se současné ústavní demokracie nacházejí v krizi právě kvůli stále vyhocnějšímu prosazování liberálních principů. DENEEN, P. *Conserving America?* South Bend: St. Augustines Press, 2016. I podle umírněnějších autorů mnohé problémy nastávají kvůli tomu, že liberální principy se stávají v právu stále explicitnějšími, což brání kompromisům mezi různými společenskými skupinami. Srov. PLANT, R. *Religion in a liberal state*. In: *Religion in a Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 11–12.

<sup>70</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 121. Ač je možno chápat důvody (např. rozšířenost kreacionismu a inteligentního designu), proč Leiter považuje za důležité zdůraznit tuto skutečnost (náboženská vysvětlení vzniku světa jsou mytologiemi), je třeba říct, že klasická křesťanská metafyzika rozlišuje mezi tajemstvím existence a otázkami po původu (světa, života a člověka). Myšlenka stvoření se týká jen prvního (jde tak o metafyzickou koncepci), a proto jí nejde o vědecké vysvětlení světa, ale odpovídá na jinou otázku. K tomu srov. HART, D. B. *The Experience of God*. New Haven: Yale University Press, 2013 a HART, D. B. *A Splendid Wickedness and Other Essays*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, s. 10. Stejně jako Richardu Dawkinsovi i Leiterovi toto rozlišení uniká. Naopak většina křesťanských církví dnes s vědeckými vysvětleními světa nemá problém; ten ale nastává tehdy, pokud by se nepřipustilo jiné užití rozumu než to, které bylo formováno přírodní vědou, respektive pokud by se nepřipustilo to, že se ve státních školách může projevat více metafyzických učení, tj. pokud by se stát s jedním z těchto učení ztotožnil. To by vedlo k metafyzickému monismu (za dominance scientismu či pozitivismu, ztotožnil-li by se stát s Leiterovou vizí); je to ale právě pluralita různých metafyzických tradic, která je zdrojem pluralismu názorů i pluralismu různých životních stylů, neboť různá náboženství a také filosofie (srov. k tomu především práce Pierra Hadota) představují odlišné cesty ke štěstí.

využívat univerzitní prostory pro propagaci svých názorů. Vyhnout se tomu, aby veřejná kultura národa ovlivňovala uspořádání vzdělávání dětí, je podle Leitera nemožné, a proto je třeba se soustředit toliko na garanci svobody svědomí. Stát tak nemůže bránit věřícím vyjadřovat svá přesvědčení v soukromí a na veřejnosti.

S principem tolerance není na druhou stranu v rozporu zavedení státního náboženství, jestliže nezatěžuje nenáboženské nároky svědomí a nejde proti principu újmy.<sup>71</sup> Leiter na tomto místě poukazuje na zkušenost mnoha západních zemí se zavedenými církvemi, v nichž je ale poskytována silná ochrana svobodě svědomí. Přesto jsou tu dobré důvody pro to, aby bylo ustavení státního náboženství bráněno, což vyplývá již z toho, co Leiter obecně o náboženství říká.<sup>72</sup> Tyto důvody lze ostatně najít i v samotné ústavní tradici neutrality státu a náboženské svobody.<sup>73</sup> Tato tradice směřuje odlišným směrem než Leiterova obhajoba principu tolerance. Ačkoliv Leiter připouští možnost ustavení náboženství, pravým důvodem, který za jeho koncepcí stojí, je možnost ustavení sekularismu. Právě proto útočí na moderní ústavní doktrínu neutrality státu k náboženství. Ta nemůže zabraňovat rovnému přístupu do veřejných zařízení různým skupinám na základě jejich náboženské příslušnosti. Nepokouší se také podporovat ani vyučovat sekularismus na úkor náboženství (a naopak), jelikož mu to ústava zapovídá. Pro pluralistické státy dneška se proto Leiterova tolerance může zdát krokem zpět. S prosazováním určité ideologie ze strany státu máme i u nás svoje zkušenosti, a proto se nakonec Leiterova teze jeví méně přesvědčivá, než by se na první pohled mohlo zdát. Právě kvůli této zkušenosti náš Ústavní soud zdůrazňuje, že sekulární charakter našeho státu „*neznamená ztotožnění se s ideologií sekularismu, chápaného jako aktivní zaměření veřejné moci na vyloučení náboženství z veřejného života*“.<sup>74</sup> Je to právě ideologicky a nábožensky neutrální stát, který brání jakékoliv indoktrinaci ze strany státu. Na druhou stranu to ale nevylučuje, že tento stát bude mít pozitivní vztah k různým náboženstvím, který je dán jejich přínosem ke společnému dobru. Kooperační model vztahu státu a církve znamená, že se stát snaží jednat rovným způsobem ke všem náboženským společnostem a není ani zcela netečný k názorům jejich představitelů a členů při formulaci a interpretaci veřejných politik (usiluje minimálně o široký režim výhrad svědomí, a to nejen pro příslušníky náboženství, ale pro příslušníky různých filosofických a světonázorových směrů).<sup>75</sup> Podle naší ústavní dogmatiky má dokonce pozitivní závazek chránit ústavně zaručené právo na náboženskou svobodu. S ohledem na historickou zkušenost naší země i výše rozebrané argumenty se mi nezdá příliš přesvědčivé tento model pod vlivem názorů Briana Leitera měnit.

<sup>71</sup> LEITER, B. *Why Tolerate Religion?*, s. 118. Podobně by s principem tolerance nebylo v rozporu ani zavedení ateismu. Jinak řečeno, etablování náboženství i ne-náboženství s tímto principem mohou být v zásadě kompatibilní.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>73</sup> Dále sleduji MCCONNELL, M. W. *Why Protect Religious Freedom?*, s. 808–810.

<sup>74</sup> K české doktríně ideologicky a nábožensky neutrálního státu viz body 303–322 nálezu sp. zn. Pl. ÚS 10/13 ze dne 29. 5. 2013 (N 96/69 SbNU 465; 177/2013 Sb.). Tím nechci říci, že by český systém vztahu církve a státu nebyl bez napětí a problémů (např. institut zvláštních práv a dvoustupňové registrace nebo evidování církevních právnických osob). Tyto otázky ale nemohly být předmětem tohoto článku.

<sup>75</sup> MARTÍNEZ-TORRÓN, J. – DURHAM, Jr., W. C. (eds). *Religion and the Secular State*. Provo: The International Center for Law and Religion Studies, 2005, s. 16.

## ZÁVĚR

Ke krizím současných ústavních demokracií můžeme v zásadě zaujmout dvojí postoj: buď se budeme snažit o změnu určitých aspektů současného řádu, považujeme-li je za nespravedlivé, nebo si budeme přát jejich uchování. Zatímco v prvním případě se pokusíme o rozsáhlé konceptuální inovace, v druhém případě musíme hlouběji propracovat koncepci, na níž současný řád stojí, a hájit ji proti jejím vyzyvatelům. Náboženská svoboda byla přitom mnohými autory považována za něco mimořádně důležitého pro celý řád lidských práv a indikátor respektu státu k ostatním základním právům a svobodám.<sup>76</sup> Brian Leiter naproti tomu ve své knize poskytl argumenty, které mění dosavadní chápání náboženské svobody, jelikož podle jeho názoru nedává smysl zacházet s náboženstvím preferenčním způsobem. Oproti ustálené koncepci neutrality státu reorientuje zakládající termíny diskuse, neboť ji chce rámovat v jazyce tolerance (náboženství). Ve svém článku jsem se pokusil ukázat, že jeho chápání náboženství je třeba považovat za značně zjednodušené, což infikuje jeho odpověď na otázku ospravedlnění pozitivního přístupu k náboženství. Navíc některé praktické konsekvence jeho pojetí místa náboženství v ústavní demokracii se ukazují být krokem zpět proti tradici náboženské neutrality státu a náboženské svobody, jelikož by jeho pojetí mohlo vést k etablování sekularismu. Stát by naopak neměl rozhodovat spory mezi různými filosofickými a náboženskými pozicemi, nýbrž by měl jejich zastánce respektovat a chránit, ledaže by jednali proti veřejnému pořádku.

---

<sup>76</sup> Srov. CAROZZA, P. The Right and the Good, and the Place of Freedom of Religion in Human Rights. *Communio*. 2013, roč. 40, s. 15.

## Religious Liberty in Crisis

Jiří Baroš

*Abstract:* Political crises are moments of redefinition of deeply fixed meanings of concepts. In the context of the so-called “culture wars”, the issue whether religious liberty should be guaranteed as a free-standing constitutional right has arisen. Many authors have challenged the singling out and constitutional preference for religious liberty. Probably the most sophisticated argument until now has been offered by Brian Leiter, the professor of Jurisprudence at the University of Chicago, whose book has also been positively mentioned in our country. This article is discussing the persuasiveness of Leiter’s conception of religious liberty. It reviews his conceptualization of religion, the arguments for tolerating religion and the place of religion in constitutional democracy. Taking into account the Czech historical experience, it shows many problems of Leiter’s conception, which eventually must be seen as much less persuasive as it seemed at first sight.

*Key words:* constitutional democracy, culture wars, religious liberty, secularism, state neutrality, toleration