

NOVO VINO I STARI MJEHOVI

Tolerancija, pravo i religija u suvremenoj Europi

Silvio Ferrari

Institut za međunarodno pravo, Milano

UDK 322(4)

261.7(4)

316.48(4):2

Pregledni rad

Primljeno: 11. 5. 1995.

U članku se govori o sve većem značenju vjerskog faktora na političkoj, kulturnoj i društvenoj sceni suvremene Europe – o procesu deprivatizacije religije koji je praćen i povećanjem vjerske konfliktnosti, što upućuje na mogućnost da povratak svetog znači i povratak netolerancije. Polazište tog procesa je ideološka praznina nastala marginalizacijom marksističkog svjetonazora i krizom tržišnog liberalizma, što aktualizira interes za kršćanski socijalni nauk. U svjetlu Huntingtonove hipoteze da budućnost donosi kontrapoziciju civilizacija (umjesto političkih sustava i blokova) što vodi k ponovnom razmatranju kršćanske vjere kao primarnog elementa u budućem sukobu s islamom, razmatra se model državnog laicizma (dominantni tip odnosa između države i vjerskih zajednica u Zapadnoj Europi). Proces deprivatizacije vjere dovodi u pitanje pojam laicizma kao isključivog sadržaja, ili barem pretežnog, države i društvenih struktura.

I.

1. "Vjerski čimbenik" poprima sve veći značaj na političkoj, kulturnoj i društvenoj sceni suvremenog svijeta. Od Poljske jučer do bivše Jugoslavije danas, od južnih obala Mediterana do Azerbejdžana, od američke teologije oslobođenja do one televizijskih propovjednika, Waca iz Švicarske, vjera je nanovo dobila (u dobrom i lošem smislu) ulogu protagonista koju je odavno bila izgubila. Biskupi su postali novi filozofi, slušani su s pozornošću kada govore o društvenoj solidarnosti kao o obiteljskoj politici; državnici koji su do jučer propovijedali ateizam pojavljuju se zagrljeni s patrijarsima na prvim stranicama novina, dok u aulama parlamenata ponovno slušamo pozivanja na Boga i Providnost, a izgledalo je da je to odavno

napušteno. Naslovna stranica *Timea* posvećena je papi Ivanu Pavlu II., koji je proglašen za ličnost 1994. godine, to je događaj skoriji od "revanche de Dieu"¹

2. Povijesni i kulturni procesi sadržani u ovoj preobrazbi raznovrsni su i nalaze se koliko unutar toliko i izvan svijeta vjerskog.

Dovoljno je samo prisjetiti se glavnog: ideološka praznina nastala krajem marksizma i istovremeni osjećaj da čista logika tržišta (odvojena od bilo kojeg vanjskog etičkog odnosa u proizvodnji bogatstva) može rezultirati na duže vrijeme većim blagodatima, povratili su aktualnost i interes za kršćanski socijalni nauk, koji je sadržan ponovno u posljednjoj enciklici *Centesimus annus*; politička upotreba islamskog vjerskog radikalizma u zemljama Srednjeg istoka i sjeverne Afrike privukla je pozornost na ulogu vjere kao geopolitičkog čimbenika, što je također naglašeno u značajnoj vjerskoj komponenti bosanskog sukoba; ponovno javljanje ideje nacije vrednovalo je i značaj vjere u oblikovanju povijesnog i kulturnog identiteta jednog naroda, i u takvim slučajevima (npr. u baltičkim zemljama) vjera postaje karika nacionalnog jedinstva; neslavan slom komunističkih režima u Istočnoj Europi daje primat Crkvama koje sada naplaćuju "dividende" na temelju protivljenja tim režimima; hipoteza – poznata iz članka Samuela P. Huntingtona² – da nam budućnost donosi sukob civilizacija (umjesto, kao u prošlosti, političkih sustava i vojnih blokova) vodi k ponovnom razmatranju kršćanske vjere kao primarnog elementa europske tradicije u njezinom budućem suprotstavljanju (ili sukobu?) s onom arapskom.

3. Pod utjecajem ovih čimbenika religija trpi očit proces "deprivatizacije"³: vjersko iskustvo, počevši od kraja 60-ih godina, smatrano kao fenomen bitno "privatnim" i individualnim, sada je zadobilo trajnu prisutnost u "javnom" i zajedničkom. Primjeri su: odlučujuća uloga koju je odigrala Katolička crkva u Poljskoj u prijelazu od komunizma k demokraciji, sposobnost (osnažena uspjehom izbora u studenom 1994) "Religious New Right" da utječe na neke oblike politike SAD-a, značenjem teologije oslobođenja u društvenoj i kulturnoj panorami Latinske Amerike.

1

To je naslov poznate studije G. Kepela (Paris, Seuil, 1990.; talijanski prijevod, Rizzoli, Milano, 1991.). O ovoj temi vidjeti više u: F. Margiotta Broglio, "Ritorno del sacro" e organizzazione degli interessi confessionali, *Rivista di studi politici internazionali*, 2/1993. str. 163-188; S. Ferrari, La libertà religiosa nell' Europa contemporanea, *Il Mulino*, 2/1994. str. 216-224.

2

The Clash of Civilizations?, *Foreign Affairs*, 3/1993. str. 22-49.

3

To je teza koju zastupa José Casanova u knjizi: *Public Religion in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Istodobno, ova obnova značenja vjere praćena je povećanjem vjerske konfliktnosti,⁴ što se očituje na tri različita načina. S jedne strane, konflikti koji su sve do nedavno smatrani sukobima između suprotstavljenih društvenih, političkih ili etničkih grupa, poprimaju dublje vjersko obilježje: u Bosni kao i u Čečeniji crta razgraničenja između različitih stranaka u sukobu prikazuje se u skladu s njihovom vjerskom pripadnošću; s druge strane (dijelom i kao posljedica tih sukoba) međuvjerski odnosi opterećeni su napetostima, koliko unutar kršćanskog svijeta (svima su poznate poteškoće u dijalogu između katolika i pravoslavaca) toliko i izvan njega (neriješen sukob između židova i kršćana, koji se pojavio povodom proslave 50-godišnjice proslave shoa; više nepripremljene ali ne i nevažne polemike između katolika i budista, što je naznačeno u posljednjoj knjizi Ivana Pavla II.); na kraju, nova crta sukoba očita je na Zapadu između "laičke" koncepcije ljudskih prava, usredotočene na samoopredjeljenje pojedinca, i "katoličke" koncepcije koju karakterizira jače pozivanje na prirodno pravo.

Jednom riječju, vjera je izašla iz nerelevantnosti u kojoj je bila posljednjih desetljeća; ali taj povrat njezina značenja često je praćen porastom konfliktnosti, kao da je "povratak svetog" osuđen napraviti iskorak ka "povratku netolerancije".⁵

Je li moguće prevladati ovu dihotomiju? Koji doprinos može biti pravi? To su pitanja na koja se pokušava odgovoriti na stranicama koje slijede.

II.

4.1. U Zapadnoj Europi postoji zajednički model odnosa između države i vjerskih konfesija, koji se može⁶ sintetizirati u formuli "laicizam države" (u stvarnosti primjenljiv i u zemljama gdje postoji jedna nacionalna Crkva ili država).

Ovaj zajednički europski model određen je slijedećim koordinatama:

4

Za istraživanje ovog fenomena na području Mediterana vidjeti priloge u zborniku: L. Martini (urednik), *Mare di guerra, mare di religioni. Il caso Mediterraneo*, Firenze, Forum per i problemi della pace e della guerra, 1994.

5

M. Bourdeaux, Look to the East, u *Tablet*, 2. siječanj 1993., str. 3-4.

6

Poznato je da se znanstvenici ne slažu kada je riječ o pravnom pojmu laicizma (o tome više u: R. Navarro Valls, Los Estados frente a la Iglesia, *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, 1993., str. 29-34).

a) neutralnošću (nepripranošću) države u odnosu na različite pojedinačne vjerske sukobe;⁷

b) predviđanjem unutar "javnog" sektora jednog "vjerskog" podsektora⁸ – koji je ostavljen kao "polje igre", "zaštićeni prostor"⁹ – unutar kojeg različiti vjerski entiteti (Crkve, konfesije i vjerske zajednice) slobodno djeluju u uvjetima koji su bitno povlašteni u odnosu na kolektivne ne-vjerske entitete;

(c) pravom države da intervenira u tom području samo radi poštivanja pravila i granica igre.

4.2. Ovaj model odnosa između države i vjerskih konfesija duboko je ukorijenjen u političkoj i pravnoj kulturi Zapadne Europe; prisutan je u istoj formulaciji u važećim normama, međunarodnim konvencijama i ustavnim normama glavnih europskih zemalja u pitanju vjerske slobode i odnosima između države i Crkve.

Te norme su tako formulirane da osiguravaju nepristranost javnih vlasti, poštivanje slobode propovijedanja bilo kojeg religijskog uvjerenja¹⁰ i izbjegavanje diskriminacije na temelju vjere.¹¹

Osim toga, u mnogim slučajevima utvrđuju da unutrašnja autonomija vjerskih konfesija uživa punu zaštitu, veću negoli druga udruženja,¹² predviđaju (ponekad u ustavu, češće u zakonima) potporu nekim njihovim vanjskim aktivnostima

7

O odnosu između neutralnosti i laicizma vidjeti u: J. Robert, *Liberté de conscience, pluralismo et tolérance*, Conseil de l'Europe, *Liberté de conscience*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1993., str. 28-29.

8

Čemu korespondira, u izvorima prava u zemljama kao što su Španjolska, Italija ili Njemačka, podsustav "crkveno pravo". O tome vidjeti u: S. Berlingò, *Fonti del diritto ecclesiastico*, Digesto, v. VI Pubblicistico, Torino, Utet, 1991.

9

O tom pojmu u: P. Batelaan, *L'école dans une société multireligieuse*, Conseil de l'Europe, *Liberté de conscience*, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1993., str. 181.

10

Osim člana 9. Konvencije za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda, spomenimo i čl. 19. talijanskog ustava, čl. 16. španjolskog ustava, čl. 6. nizozemskog ustava, čl. 13. grčkog ustava. Za potpuniji uvid vidjeti: J. Duffar, *Le régime constitutionnel des cultes*, European Consortium for Church and State Research, *The constitutional position of the Churches in Europe*; J. van der Vyver, *Legal Dimensions of Religious Human rights*, zbornik radova sa skupa: *Religious Human Rights in the World Today*, (Atlanta, 6.-9. listopada 1994.).

11

Vidjeti čl. 14. Konvencije za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda, čl. 7. austrijskog ustava, čl. 2. francuskog ustava, čl. 69. danskog ustava.

vjerskog karaktera (duhovna pomoć u oružanim snagama, olakšice za gradnju vjerskih objekata, vjeronauk u školama itd.)¹³ i jamče za aktivnosti socijalnog karaktera (posebice u obrazovnom sektoru, zdravstvenom i humanitarnom) posebne pravne pogodnosti, npr. u svezi radnog prava¹⁴ ili poreznog prava. Na taj način je obilježeno "polje igre" gdje vrijede povlaštena pravila za vjerske subjekte.

Naravno, potrebno je utvrditi i ograničenja pri propovijedanju vjere (javni red, zdravlje, javni moral, pravo i slobode trećih itd.),¹⁵ a sve u skladu s potrebnom poštivanja pravila igre i granica polja igre.

4.3. Naravno, ovaj normativni model ima i značajne varijante, nadasve u pogledu visine i oblika olakšica koje su predviđene za vanjske aktivnosti vjerskih konfesija: npr. u svezi crkvenog vjenčanja, vjeronauka u školama, javnog financiranja vjerskih konfesija; razlike od države do države još uvijek su značajne.¹⁶ Te različite varijante više predstavljaju različite mjere suradnje između javnih vlasti i crkvenih institucija negoli odsutnost suradnje, tj. različite verzije zajedničkog modela, a ne drukčiji model.

Govoreći jezikom Ugovora iz Maastrichta, može se reći da se različite primjene modela koje nalazimo u nacionalnim zakonodavstvima – iako one nisu u kontradikciji s temeljnim elementima zajedničkog modela (kao što se ponekad događa: misli se na zabranu prozelitizma u čl. 13 grčkog ustava ili zabranu slavljenja crkvenog vjenčanja ukoliko mu nije prethodilo civilno, predviđenu u zakonima Francuske, Njemačke i Belgije) – predstavljaju kao dijelovi "nacionalnog identite-

12

Možemo spomenuti čl. 8. talijanskog ustava, čl. 137. weimarskog ustava (koji je uvršten u sadašnji njemački ustav), čl. 44. irskog ustava.

13

Za neke od ovih odredbi vidjeti više u: European consortium for Church-State Research, *Church and State in Europe. State Financial Support. Religion and the School*, Milano, Giuffrè, 1992.; *ibid.* *Marriage and the Religion in Europe*, Milano Giuffrè, 1993.

14

O ovim problemima više u: European Consortium for Church and State Research, *Churches and Labor Law in the EC Countries*, Milano – Madrid, Giuffrè – Facultad de Derecho, 1993.

15

Vidjeti čl. 9., alineja 2. Europske konvencije o ljudskim pravima, čl. 8. i 19. talijanskog ustava, čl. 5. grčkog ustava itd. O ovoj temi u: J. Duffar, *La liberté religieuse dans les textes internationaux*, *Revue de droit public*, 1994., str. 958-962; M. wa Mutua, *Limitations on Religious Rights*, u zborniku sa skupa: *Religious Human Rights in the World Today*, Atlanta 6-9 listopada, 1994.

16

Vidi bilješku 11.

ta" koji se moraju poštivati koliko i bitne komponente zajedničkog identiteta (čl. F. Ugovora o Europskoj uniji). No, primjena nacionalnih zakonodavstava vodi nas zaključku: "ovdje postoje opća zajednička načela međunarodnog prava i unutrašnjih prava".¹⁷

III.

5. Uz temeljno različite pristupe, različita očitovanja "deprivatizacije" vjere dovede u pitanje model odnosa između civilnog društva i vjerskog društva, koji se donedavno definirao kao model vjerske "modernosti".

U Europi se ovaj proces "deprivatizacije" vjere posebno očitovao kroz četiri različita oblika, koja korespondiraju s događajima koji su značajniji od onih koji su obilježili odnose između države i vjerskih konfesija u posljednjih 20 godina:

I) jačanje islama, vjere koja odbacuje "privatizaciju" vjere u zapadnoj tradiciji u posljednja dva stoljeća;

II) širenje "novih" vjerskih pokreta koji predlažu jednu "neglobalnu" koncepciju vjerskog iskustva, koja će privući i uvjetovati cjelinu osobnosti pristaše;

III) isticanje socijalne funkcije tradicionalnih religija kao skupa korisnih vrijednosti pomoću kojih se prevladavaju koncepcije razmrvljenosti života, i kao čimbenika povezivanja građana;

IV) ponovno nastajanje, posebno u zemljama Istočne Europe, koncepcije "nacionalne" vjere, sinteze kulturnih i društvenih vrijednosti jednog naroda;

Svaki od ovih povijesnih procesa traži kritiku temeljnih odrednica na kojima je zasnovan model laicizma.

5.1. Na prvom mjestu pod sumnju se stavlja načelo nepristranosti, potvrđujući da se država u stvarnosti služi selektivnim pojmom vjere.

Kritiku su radikalizirali "novi" vjerski pokreti, koji smatraju da javne vlasti osporavaju kvalifikaciju vjere, i to se pripisuje znanstvenoj manjkavosti u definiranju pravnog pojma vjere.¹⁸ Odrednice ovog problema poznate su i bitno proizlaze iz činjenice da tradicionalan pojam vjere dolazi od kršćanstva, judaizma i islama,

17

J. Duffar, Le régime constitutionnel des cultes, European Consortium for Church and State Research, the Constitutional position of the Churches in Europe, Milano, Giuffrè, 1992. Analogne zaključke više sociološkog karaktera vidi u analizi: E. Poulat, Religione e sfera pubblica in Europa, u: La religione degli europei. v. II, Torino, Edizioni della Fondazione G. Agnelli, 1993., str. 65-69.

tj. religija s kojima je Europa imala najviše dodira, i ne oslanja se na druga vjerska iskustva (npr. budizam) koja su bila prisutna na geografskim područjima daleko od Mediterana i tek su u novije vrijeme prodrli u Europu sa značajnim brojem sljedbenika. Kritika se pripisuje i "ideološkoj" upotrebi pravnog pojma vjere te postojanju jedne (nepriznate) "pristupnice" koja odabire, prema preferencijama javnog mnijenja i institucija, sadržaje koji djeluju u podsektoru "vjerskog" i uživaju pogodnosti koje im donosi to "članstvo".

Iz drugog, različitog kuta promatranja, u nepristranost države sumnjaju druge manje vjerske grupe (ne "nove"), koje se žale da im je dodijeljena manje probitačna pravna pozicija od one koja je priznata drugim vjerskim grupama – suglasno broju vjernika, "prisutnosti" u zemlji itd. – iako su oni kulturno više integrirani u postojeći kulturni i socijalni habitat.

5.2. Nadalje, osporava se uključivanje vjere u podsektor koji je kvalitativno analogan drugim područjima u okviru kojih se odvija ljudska djelatnost.

Na poseban način kritika je donijeta iz islama i u biti je temeljena na tvrdnji da se vjera ne može staviti u jedan poseban podsektor, već ona sama po sebi jest složen prostor igre unutar kojeg djeluju svi ostali sadržaji (ekonomski, politički, pravni itd.): nije slučajno da na arapskom jeziku ista riječ ("umma") znači vjersko društvo i političko društvo.

To nam postaje jasno iz čitanja islamske objave o ljudskim pravima, gdje je evidentno da temelj ljudskih prava nije pravni već teološki: nota u proglasu iz 1981. godine točno naznačuje da pravni pojam vjere u tom istom proglasu "znači šerijat, tj. ukupnost propisa iz Kurana i Sunne",¹⁹ a čl. 24. Kairske deklaracije potvrđuje da su "sva prava i slobode predviđene u ovoj objavi sadržani u islamskom šerijatu".²⁰ Pravo (kao i pravo vjerske slobode) ostaje podređeno vjeri

18

R.O. Frame, Belief in a Nonmaterial Reality. A proposed First Amendment Definition of Religion, *University of Illinois Law Review*, 1992., br. 3, str. 819-852; A: Mottila, *Sectas y derecho en España*, Madrid, Editoriales de derecho reunidas, 1990.; P: Badura, *Der Schutz von Religion und Weltanschauung durch das Grundgesetz*, Tübingen, Muhr, 1989.; S. Ferrari, (urednik), *Diritti dell'uomo e liberta dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, Padova Cedam, 1989.; O pravnom značenju vjerske konfesije vidjeti u zborniku sa skupa: Principio patizzo e realta religiose minoritarie, (Urbino, 22.-24. listopad 1993.).

19

Tekst proglasa objavljen je u: G. Marin Muñoz (urednik), *Democracia y derechos humanos en el mundo arabe*, Madrid, ICMA, 1993., str. 297-317. O ovom dokumentu vidjeti u: H. Bielefeldt, *la Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo del 1981. Una presa di posizione cristiana*, *Concilium*, 3/1994., str. 133-142.

20

Ibid. G. Martin Muñoz, str. 317.

koja propisima određuje granice unutar kojih se odvijaju sve ljudske aktivnosti i na temelju čega se one mogu vrednovati.²¹

5.3. Ovim kritikama naznačili smo neke dodirne točke iz kojih proizlazi polemika protiv individualizma i relativizma suvremenog pravnog sustava razvijenog u okviru mnogih kršćanskih crkava, posebice Katoličke crkve.

Odavna ugledni predstavnici crkvenih institucija u čitavoj Europi ističu, uvijek u negativnom smislu, da je sustavu ljudskih prava dana individualistička impostacija, koja se, bez prava na sigurno povezivanje objektivnih i stalnih vrijedosti, "relativizira" i iscrpljuje u pravu države (kao izraz volje većine): u enciklici *Veritatis splendor* Ivana Pavla II. "savez između demokracije i etičkog relativizma" označen je kao najgora opasnost koja prijete Zapadnim zemljama. To je srž apela nekih crkvenih hijerarhija protiv državnih normi koje se odnose na abortus, eutanaziju (posebno su izrečene teške kritike u svezi s novim nizo-zemskim zakonom), zajednički život homoseksualaca (što je sadržano u preporuci Europskog parlamenta od veljače 1993.), genetičke pokuse, kontrolu rađanja (sukobi na konferenciji o stanovništvu u Kairu u jesen 1994.). Osvrćući se na zakone o abortusu i eutanaziji, Ivan Pavao II. je istaknuo da "demokratski izabrani parlamenti uzurpiraju pravo određivanja tko ima pravo živjeti i tko može negirati to pravo bez krivnje".²² Iz ovih riječi jasno se prepoznaje suprotstavljanje individualnog prava samoodređenja (koje kroz demokratska pravila poprima kolektivne oblike) i prirodnog zakona koji ističe vrijednosti koje su prije postojale i koje su više od tog prava samoodređenja.

Ova dihotomija (određena rastućim slabljenjem vjerskih i metafizičkih temelja prava i morala, što je naglašeno uspjehom prijedloga etičkih "procedura" ili "socijalnog konsenzusa")²³ u nekim dijelovima kršćanskog svijeta prevodi se kao zahtjev za "preuređenjem društva prema Božjoj volji",²⁴ obnavljajući "istinu koja

21

Ibid. G. Martin Muñoz, str. 297-317.

22

Ovaj fragment uzet je iz papinskog pisma kardinalu Lustigeru, *Corriere della Sera*, 6. travanj, 1994. O kritici individualizma sadržanog u sintagmi "modernost" i njegovoj pravnoj naravi vidjeti u: L. Rasmussen, *Moral Fragments and Moral Community: A Proposal for Church in Society*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

23

J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.; J. L. Bruguès, L'etica in un mondo disincantato, *Il Regno*, 1. prosinca 1994., str. 695-700.

24

To su riječi predsjednika zastupničkog doma talijanskog parlamenta, *Corriere della Sera*, 28. kolovoza 1994.

prethodi i iznad je samog koncepta demokracije, i koja od nje ne može biti negirana" i zahtjev da "pozitivno pravo demokratskih država uvažava, apsolutno potrebno, prirodno pravo".²⁵

U većini slučajeva taj se apel, polazeći od "aksiološkog okvira", iskazuje u pozivu da se ne zanemari "povijesni humus" od kojeg sama država vuče svoju opstojnost, i potom u činjenici da "je vjerska i kršćanska osnova zapadne civilizacije obvezna i mora se potvrditi u tom *ethosu*... ali *sin que esta reconstitución dea autoritaria*".²⁶ U toj formulaciji i *cum grano salis* pozivanje na povijesne vrijednosti može rezultirati time da se u ime jedne vizije apstraktne jednakosti društva nastoji odstraniti iz društvene sredine svaki vjerski odnos.²⁷

Međutim, u drugim slučajevima taj isti apel poprima jednu pravnofilozofsku vrijednost i koristi se da dâ metapovijesnu osnovu, ne samo nekim temeljnim pravima (npr. pravo na brak) već i njihovim posebnim očitovanjima (npr. monogamni brak).²⁸ Ta očitovanja se opravdavaju jednim univerzalnim ključem kojem je temelj u naravi samog čovjeka i koji je malo osjetljiv na težinu povijesnih i kulturnih elemenata koji mogu opravdati različita očitovanja temeljnih vrijednosti.

U toj perspektivi rasprava o vjeri, u obliku poziva na prirodno pravo, završava proširivanjem konkretnih pravnih rješenja, koja ostaju bez provjere kroz demokratsku metodu, te njihova odnosa prema volji većine.²⁹

5.4. S jednog potpuno drugog gledišta, podsektor u kojem je vjera bila omeđena narušen je padom komunističkih režima i širenjem kulturnih granica Europe na zemlje Istoka. Ti događaji su povratili jedan model vjere i nacionalne crkve

25

J. Herranz, *L'agonia del diritto agnostico*, *Studi cattolici*, ožujak-travanj, 1994., str. 168.

26

Ibid. R. Navarro Valls, str. 33 i 41.

27

O nedavnom očitovanju ovakvog stava vidi se u polemikama u SAD-u o upotrebi izraza Božić, čime bi se povrijedilo "načelo odvojenosti Crkve i države", (*Corriere della Sera*, 20. prosinac 1994).

28

O obrani monogamnog braka na temelju prirodnog prava vidjeti: L. Dalla Torre, *Diritti fondamentali e pluralismo culturale*, u: L. Dalla Torre – C. Di Agresti (urednici), *Società multiculturale e problematiche educative*, str. 33-55.

29

Ovim tvrdnjama ne želi se podržati neka "diktatura većine". Postoje vrijednosti (npr. poštivanje ljudskog života, vjerska sloboda) koje nisu predmet odnosa većina-manjina: u svezi s tim vrijednostima nakon II. vatikanskog koncila stvoren je prešutan savez između "katoličkog" prirodnog prava i "laičkih" prava čovjeka.

zemalja u kojima je pravoslavna vjera bila većinska, a prethodno je bila ograničena na samu Grčku (gdje je, za razliku od onoga što se dogodilo u državama komunističkog bloka, ona bila usmjeravana na kontakte sa zemljama katoličke ili reformacijske tradicije). Unutar tog modela vjera se razmatra kao sinteza društvenih i kulturnih vrijednosti jednog naroda i crkva kao nacionalna institucija.³⁰ Vjeri se pripisuje utjecaj kojim se prožimaju sadržaji javnog života i prihvaćanje različitosti pravnog tretmana, s jedne strane za vjernike glavne Crkve i vjernike svih drugih konfesija (koje se shvaćaju kao "strane" u naciji), s druge strane. To je primjer zabrane prozelitizma koji je sankcioniran u grčkom ustavu (osuđena od Europskog suda za ljudska prava a u presudi Kokkinahisu),³¹ što se na različite načine nastoji uvesti u zakone mnogih bivših komunističkih zemalja.³²

Isto tako, djelomično analogni učinci nastaju i izvan svijeta pravoslavlja, eksplozijom nacionalizma (Hrvatska i baltičke zemlje), uzdizanjem vjere kao "jakog" elementa nacionalnog identiteta i kao znak identiteta po kojem se razlikuje od neprijatelja.³³

5.5. Na kraju, kritici podliježe sustav ograničavanja vjerske slobode, koji se temelji na povijesnom i ideološkom (npr. prigovor preuzet od islama u svezi monogamnog braka) karakteru društva, i represivnom (prigovor "novih" vjerskih pokreta koji u ime prava samoodređenja vjernika odbijaju svaki pokušaj vlasti da

30

U svom pastoralnom pismu (proljeće 1993.), taškentski biskup Vladimir kaže: "Sinovi i kćeri slavenski moraju čvrsto znati da napustiti pravoslavlje znači istodobno prezreti pretke, izdati njihove pouke, odreći se Krista Spasitelja" (cit. prema: R. Scalfi, *Il nazionalismo esaperato nell'ortodosia russa, La nuova Europa*, siječanj-veljača 1994. str. 87.); šire o ovome: S. Perentidis, *Ortodosia e Stato laico: tradizione, dottrina, ideologia*, u: A. Riccardi (urednik), *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, Milano, San Paolo, 1994. str. 231-246.

31

Sud je potvrdio da je izrečena kazna grčkog suda u svezi s pokušajem prijelaza na drugu vjeru (pokušaj svjedoka Jehove da za svoju vjeru pridobije jednu pravoslavnu vjernicu) u suprotnosti sa čl. 9. Europske konvencije o ljudskim pravima. Više o ovome u: *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3/1994.; J. Martínez-Torrón, *La libertad de proselitismo en Europa, Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/1994., str. 59-71; H. V. Condè, *The Frontiers of Religious Tolerance: Human Rights and Proselytism. The Case of Kokkinakis, Greece*, (1994.).

32

Npr. čl. 15. prijedloga ruskog zakona ("O slobodi vjeroispovijesti i vjerskim organizacijama", studeni 1994.). Također vidjeti čl. 70. prijedloga rumunjskog zakona iz 1994. ("Zakon o vjeri i vjerskim slobodama u Rumunjskoj) kojim se samo priznatim vjerskim konfesijama omogućava "bogoslužje, izdavanje vjerskih knjiga, proizvodnja predmeta za bogoslužje, izgradnja objekata".

33

M. Juegensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkely, University of California Press, 1993.

zabrani praksu i aktivnosti konfesija koji bi mogli vrijeđati psihički i fizički integritet vjernika).

IV.

6. Sve ove kritike zapravo tendiraju definiranju "postmodernog" modela odnosa između države i vjerskih konfesija koji će obilježiti početak novog tisućljeća. Prije negoli prihvatimo taj zaključak, nužno je reviziji podvrgnuti model vjerske "modernosti" (ili, drugim riječima, pojam državnog laicizma) da bi se vrednovalo je li još moguće spasiti njegove bitne komponente i istodobno prilagoditi ih nadošlim promjenama u brojnim državama starog kontinenta.

U tom smislu treba povesti raspravu o toleranciji.³⁴ nužno je provjeriti kolike i kakve promjene u okviru "postmodernog" modela mogu biti prihvaćene ("tolerirane") od sadašnjeg pravnog sustava, uz pojavu široke lepeze rješenja koja su, jasnije ili s različitom razinom transparentnosti, dovoljne ("tolerantnije") za primjenu nukleusa osnovnih vrijednosti koje se nalaze u tom istom sustavu. U vremenu brzih i značajnih političkih (1989. godina), vjerskih ("novi" vjerski pokreti) i društvenih promjena (migracije od juga prema sjeveru) stupanj tolerancije pravnog sustava dobiva središnje značenje radi samog njegova opstanka (kao i rad suca koji je pozvan da identificira točku ravnoteže između temeljnih vrijednosti, s jedne strane, i njihove konkretne primjene, s druge strane).

6.1. Rasprava o toleranciji ne odnosi se na osnovna načela zajedničkog europskog modela odnosa između Crkve i države, koji su vrlo visoko rangirani, već samo na njihovu konkretnu primjenu kojom se vrednuje stupanj kompatibilnosti sa samim načelima. U novije vrijeme, prateći konceptualni okvir i rječnik Ugovora iz Maastrichta, može se reći da normativni model izražen u formuli "laicizam države" – u svojim osnovnim odrednicama prisutan je u ustavima svih zapadnoeuropskih država – ima svoje korijene u zajedničkom kulturnom naslijeđu tih zemalja, izražava "zajedničku ustavnu tradiciju", te je prema tome "opće načelo prava zajednice" (član F Ugovora o Europskoj uniji). Taj model se ne bi mogao mijenjati a da ne zadire u osnovni profil (onaj koji se odnosi na odnose između države i vjerskih konfesija) pravnog identiteta Zapadne Europe.

Da to potvrdimo, služe nam dva primjera. Već smo istaknuli da je jedan od osnovnih elemenata modela sadržan u pravu vjerske slobode, koje je shvaćeno ne samo kao pravo propovijedanja i iskazivanja vjere već i kao pravo nepodnošenja zbog toga bilo kakve diskriminacije.³⁵ U tom smislu je nekompatibilan s europskom tradicijom svaki sustav koji predviđa različita prava i obveze glede

34

P. Marshall, Human Rights and Religious Toleration, u zborniku sa skupa: *Religious Human Rights in the World Today* (Atlanta, 6-9. listopada 1994.).

javnog propovijedanja vjerskog uvjerenja, kao što je to slučaj u nekim muslimanskim zemljama: razlikovanje glede vjerskog ispovijedanja između onih kojima su dana potpuna građanska i politička prava i onih koji to imaju u ograničenoj mjeri, ne bi bilo u skladu s načelom individualne vjerske slobode i rezultiralo bi "netolerantnošću" i snošenju posljedica u slučaju napuštanja jedne vjere i prihvatanja druge (ili nijedne). Također, u europskom modelu odnosa između države i vjerskih konfesija prisutna je akonfesionalnost države ili odbijanje nametanja samo jedne istine, transformiranje vlasti u instrumente "oblikovanja jednog uniformnog pripadanja, vjerovanja i preferencija građana".³⁶ sekularizacija javnog života nalaže da tu zadaću obavlja jedan broj "agencija" (između kojih su i crkve) koje djeluju u pluralnom sustavu i mogu utjecati na državnu legislativu (u omjeru u kojem prihvaćaju te društvene vrijednosti), a ne "zabranjivati" (u smislu da se ne mogu poistovjetiti s bilo kojim od tih sustava vrijednosti).

U tom bi smislu opravdanje konkretnih zakonskih odabira (npr. zabrana abortusa ili eutanazije) kroz ekskluzivno pozivanje na pravila jedne vjere ili prirodnog prava (i ne uz konsenzus većine građana) bilo nedovoljno jer bi negiralo primjenu demokratskih pravila, ne samo načelo poštivanja ljudskog života (koji se s pravom žele odvojiti od dijalektike većina-manjina) već i neke njegove kontroverzne primjene: raspravljati o trenutku začetka ili kraja života ne znači raspravljati o načelu (neospornom) poštivanja ljudskog života.

6.2. Međutim, na drugim područjima isti model sadrži više tolerancije, dopuštajući različitu primjenu, ali koja nije nespojiva s njegovim osnovnim načelima. Polazište raspoznavanja tih područja ili sektora jest – prihvaćanje vjerskog pluralizma: područje vjerskog pripadanja, koje je više od dvadesetak godina bilo uglavnom kršćansko u dvije verzije, katoličko i reformacijsko (odstranjujući židovsku manjinu, iako je široko asimilirana u europski kulturni kontekst), postalo je šarolikije zbog širenja islama i "novih" vjerskih pokreta, s jedne strane, i ponovnog jačanja pravoslavlja, s druge strane. Koncept zajedničkog interesa koji se nalazi pred zakonodavcem ne može ostati bez utjecaja i težine tradicionalnih kršćanskih vrijednosti, koje su u tom konceptu, ali neće moći duže zanemarivati prisutne manjine u Europi, koje su nositelji drugih vrijednosti.

Mjesto gdje ove promjene imaju najveći utjecaj pojmovi su javnog morala ili javnog reda radi ograničavanja vjerske slobode, a nalaze se u čl. 9. Europske

35

Povezanost tih dvaju prava, što je jasno izraženo u čl. 1 i 2 Deklaracije UN o zabrani svih oblika netolerancije i diskriminacije na temelju vjere i uvjerenja, nalazi svoje mjesto u tumačenjima Komiteta za ljudska prava, nalazimo ih u čl. 18. Međunarodnog saveza za građanska i politička prava. O tome u: *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2/1994., str. 489-492.

36

J. van Gerwen, L'Europa, i cristiani e il destino dell'umanità, *La scuola cattolica*, 1994., str. 141.

konvencije o ljudskim pravima³⁷ (i brojnim nacionalnim zakonodavstvima). U jednom vjerski homogenom društvu ti pojmovi neizbježno odražavaju vrijednosti prevladavajuće vjere; u jednom društvu koje karakterizira vjerski pluralizam ti pojmovi moraju prihvatiti (i pokušati uskladiti) širu ljestvicu vrijednosti. Desetljećima se podrazumijevalo da je – u slučaju rastave – vjerska pripadnost roditelja bitna za vjersko pripadanje djece. Danas pravo prakticira koliko nacionalnu toliko i internacionalnu razinu (potvrda Europskog suda za ljudska prava u slučaju Hoffman),³⁸ nastoji zaustaviti trend da je vjera roditelja irelevantna glede vjerske pripadnosti djece (zahvaljujući pojedinačnim slučajevima).

Ista rasprava vrijedi i pri definiranju mjesta ravnoteže između religijskih sustava vrijednosti i svjetovnih sustava vrijednosti: fleksibilnost pravnog sustava jamči prihvat "otvorenih" pravnih koncepata kao "potrebnih odredaba jednog demokratskog društva" (čl. 9. Europske konvencije o ljudskim pravima), sadrži izvjesne oscilacije glede stupnja (povijesno i zemljopisno promjenljivog) društvenog po-dudaranja jedne ili druge ljestvice vrijednosti: najnoviji pokušaj korištenja ove klauzule učinio je Europski sud za ljudska prava u slučaju Otto Preminger Institut protiv Austrije.³⁹

Na temelju ovih napomena – imajući u vidu da prisutnost brojne islamske zajednice u Europi tendira tome da postane stalna – moguće je pitati se je li pravo da se izostane s posla samo u nedjelju ili neki drugi dan,⁴⁰ da se nosi odjeća vjerske pripadnosti,⁴¹ da se u Europi priznaju poligamni brakovi, da se u "jedan porezni fond za mir" prenesu porezne kvote namijenjene vojnim izdacima (kao što traže kvekeri),⁴² u suprotnosti sa osnovama modela odnosa između države i vjerskih zajednica koji je karakterističan za europsku tradiciju?

37

European Consortium for Church and State Research, *Marriage and Religion in Europe*, Milano, Giuffrè, 1993.

38

O toj odluci od 23. lipnja 1993. u: *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3/1994., uz komentar T. Scovazzia.

39

Sud je potvrdio legitimnom zabranu jednog filma (Austrija) kojim bi se mogli vrijeđati vjerski osjećaji građana. Prema sudu, posebna religioznost stanovnika Tirola (gdje je film prikazan) opravdava takvu mjeru i u protivnom ne bi bio prihvatljiv u drugim dijelovima Europe. Odluka je donesena 20. rujna 1994.

40

Djelimično priznat u čl. 12. Sporazuma o suradnju Španjolske sa Islamskom komisijom Španjolske. U Španjolskoj i Italiji to isto pravo šire je priznato vjernicima drugih vjerskih konfesija.

41

Dovoljno je prisjetiti se polemika u Francuskoj u svezi s dolascima na nastavu sa zarom.

Očito je da se ne može izreći sud o političkoj upitnosti tih inovacija u pravo europskih zemalja: ali se može postaviti pitanje je li ih pravno moguće i dalje odbijati na osnovi – u nekim dijelovima zastarjelog – poimanja javnog reda.

V.

7. Razmišljanja koja smo iznijeli dopuštaju da se iznesu neki zaključci: proces "deprivatizacije" vjere dovodi u pitanje pojam laicizma kao isključivog sadržaja ili barem pretežnog, države i društvenih struktura. Ideja da javni život mora biti bez vjerskih obilježja,⁴³ jer je njegova nekonfesionalnost uvjet jednakosti i slobode građana, danas izgleda slabija negoli prije nekoliko godina.

Aktualna rasprava o školskom sustavu u našoj zemlji (Italija, op. p.) na kušnji je: otvorena je – doskora nezamisliva – ozbiljna rasprava u svezi s vjerski usmjerenom i od države financiranom školom.⁴⁴

Suvišno je napomenuti da ove promjene traže osjetljivu redefiniciju granice između privatnog i javnog. No, bilo bi prebrzo zaključiti da je nova konfesionalizacija države i državnih struktura jedini izlaz. To je, sigurno, jedna mogućnost. Tim više vjerojatna ukoliko drži da mora odgovoriti na islamski vjerski radikalizam (a i onaj laički i "politically correct"), uz kršćanski vjerski radikalizam koji maše prirodnim pravom, kao što islam maše šerijatom. Ali, (naizgled) slabost kršćanskog identiteta Europe nasuprot (naizgled?) snazi islamskog identiteta obala južnog Mediterana, ne može se nadići brisanjem svega onoga što se zbilo između 1789. i 1989., tražeći doduše jednu novu sintezu između laičkog i kršćanskog korijena europske civilizacije.

U tom kontesktu korisno je razmisliti o laicizmu kao metodi razgovora između političke i vjerske moći: nestajanje laicizma kao jedino mogućeg sadržaja države i društvenih struktura ne prejudicira mogućnost da se suočenje između tih snaga može zbiti unutar jednog ne predodređenog, već otvorenog prostora s različitim ishodima, što ovisi o povijesno promjenjivim odnosima između društvenih čimbenika.

42

B. Forbes, *Objection de conscience dans le domaine fiscal*, Conseil de l'Europe, Liberté de conscience, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1993. str. 131-135.

43

R. Neuhaus, *The Naked Public Square*, Grand Rapids, 1984.

44

P. Ferratini, *Molto rumore per nulla. Sette mesi di politica scolastica*, *Il mulino*, siječanj – veljača, 1995., str. 53-62.

Naravno, ono se može zbiti samo ako postoje neke polazne točke koje su općenito zajedničke zajednički europski model odnosa između države i vjerskih konfesija, na koji smo se više puta pozivali; ima ih nekoliko. S jedne strane, one su dovoljno precizne da mogu spriječiti raspad sustava u mnoštvo dijelova; s druge strane, dovoljno su općenite da osiguravaju fleksibilnost sustava i omogućavaju mu prihvaćanje, bez gubitka vlastita identiteta, izazova uvjetovanih društvenim, kulturnim i političkim promjenama koje su još uvijek prisutne u Europi.

Unutrašnji selektivni mehanizam europskog pravnog poretka sposoban je prihvatiti "nove" zahtjeve slobode koji ne mijenjaju temeljne odrednice modela, odbacujući, naprotiv, one koji bi mogli deformirati kulturnu jezgru u kojoj se iskazuje zajednička europska tradicija.

U tom smislu narušiti općenitost zajedničkih načela ograničavajući ih na sadržaj jedne specifične vizije svijeta koja je nesposobna okupiti različita postojeća iskustva isto tako je opasno kao i vratiti ona obilježja europskog pravnog identiteta koja su nestala.

S talijanskoga prevela: Vesna Prga

NEW WINE IN OLD BOTTLES Tolerance, Law and Religion in Contemporary Europe

Silvio Ferrari
Institute for International Law, Milano

In the article the author deals with the ever greater significance of the religious factor on the political, cultural and social scenes of contemporary Europe – with the process of deprivatization of religion, followed by an increase of religious conflict, which indicates the possibility that the return of the sacred may also include the return of intolerance. The initial point of this process is the ideological void created by the marginalization of the Marxist viewpoint and the crisis of market liberalism which actualizes the interest for Christian social learning. In view of Huntington's hypothesis that the future brings the counterposition of civilizations (instead of political systems and blocs) which leads to a reconsideration of Christian faith as the primary element in the future confrontation with the Islam, the author discusses the model of state laicism (the dominant type of relationship between the state and religious communities in Western Europe). The process of deprivatization of faith questions the concept of laicism as the exclusive, or at least prevailing substance of the state and social structures.

NEUER WEIN UND ALTE SCHLÄUCHE

Toleranz, Recht und Religion im zeitgenössischen Europa

Silvio Ferrari

Institut für internationales Recht, Mailand

Der Artikel behandelt die wachsende Bedeutung des Glaubensfaktors im politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Leben des zeitgenössischen Europa – den Prozeß der Deprivatisierung von Religion. Dieser Prozeß, der einhergeht mit sich ausweitenden Glaubenskonflikten, verweist auf die mögliche Konsequenz, daß die Rückkehr des Heiligen zugleich auch die Rückkehr von Intoleranz bedeutet. Ausgangspunkt der Deprivatisierung von Religion ist die ideologische Leere, die durch Marginalisierung der marxistischen Weltanschauung und die Krise im Liberalismus der freien Marktwirtschaft entstanden ist und das Interesse an der christlichen Soziallehre wieder erweckt hat. Der Verfasser greift auf die Huntingtonsche Hypothese zurück, der zufolge die Zukunft die Kontraposition von Zivilisationen (anstelle von politischen Systemen und Blöcken) bringt, was den christlichen Glauben als primäres Element im ausstehenden Widerstand gegen den Islam erneut in Erwägung kommen läßt. Im Lichte dieser Hypothese untersucht er das Modell des staatlichen Laizismus (dominanter Typ des Verhältnisses von Staat und Glaubensgemeinschaften in Westeuropa). Durch den Prozeß der Glaubensdeprivatisierung wird der Begriff des Laizismus als ausschließlichen oder zumindest überwiegenden Merkmals von Staat und staatlichen Strukturen in Frage gestellt.