

Ivan Fuček

OD TOLERANCIJE DO VJERSKE SLOBODE

U našoj se domaćoj literaturi, kako ćemo malo dalje pokazati, već prilično mnogo pisalo o koncilskoj Izjavi *Dignitatis humanae* (DH), o pravu osobe i zajednica na društvenu i građansku slobodu u vjerskoj stvari. Pisano je veoma dobro sa stajališta same Izjave, mada iscrpnog komentara Izjave još nemamo. Pritom kao da se usput dotaklo ili zaobišlo pitanje tolerancije, koje je prethodno u cjelokupnom ovom problemu i bez kojeg se značenje, važnost i suvremenost same Izjave ne mogu u cijelosti sagledati. To me je potaklo da ovim radom pokažem put kojim je tolerancija morala proći da bismo došli do Deklaracije o vjerskoj slobodi. Važno je pritom uvidjeti i lojalno priznati koliko smo i u nauci podvrgnuti situacijama i društvenim promjenama.¹

Potrebno je stvari iznositi znanstvenim poštenjem i točno, iako nas ponekad neki vidovi ponizuju. Ali kroz ljudske nesavršene formulacije neprestano možemo nazrijevati ono trajno propinjanje da se dođe do spoznanja istine, a to propinjanje oduševljava i vrijedno je svake pohvale uvijek, pa i onda kad je sama istina najviše zamagljena.

¹ O pitanju tolerancije pregledao sam: H. de RIEDMATTEN — J. FEINER, *Toleranz*, u LThK. Bd. 10, 239—246.; W. POST, *Toleranz*, u *HTh-Taschenlexikon*, Bd. 7, 290—298.; G. MENSCHING — H. BORNKAMM — D. LERCH, *Toleranz*, u RGG (1962.), Bd. 6, 931—947; E. G. RÜSCH, *Toleranz*, u EKL (1962.), Bd. 3, 1458—1461.; A. MESSINEO, *Tolleranza*, u ECatt, vol. 12, 201—207.; W. POST, *Toleranz*, u *Sacramentum Mundi*, Bd. 4, 934—943.; F. MOI.INARI, *Tolleranza*, u *Diz. enciclop. di Teologia Morale* (1973.), 1050—106S.

Što je tolerancija?

Etimološki tolerancija dolazi od latinske riječi *tolerare* = podnositi, trpjeti, snositi teret ili biti na teret fizički, psihički ili duhovni. Poznata je i riječ *tolerantia, ae* — podnošljivost, snošljivost.²

Toleranciju *u općem* smislu možemo promatrati pod dva vidika: pasivno i aktivno. **Pasivno** tolerancija znači smetanje moje udobnosti od strane bilo koje osobe drugog duhovnog stava, time da sam ja voljan snositi tu smetnju; voljan sam snositi ili podnositi tuđi svjetonazor, tuđu vjeru, tuđi oblik života. **Aktivno** biti tolerantan znači dati podršku ili podupirati drugoga s poštenom namjerom da ga unaprijedim, mada se on razlikuje od mojih stavova i načina života. Pritom područje druge osobe smatram dobrom koje valja da zaštićujem, ono je predmet moje odgovornosti.

Vjerska tolerancija je unutrašnji slobodni, u vjeri usidreni stav prema bližnjemu. Pozadina tolerancije je prethodno čvrsto osvjedočenje s obje strane; pretpostavlja vlastito uvjerenje, kao i uvjerenje oprečno vlastitom, a koje valja tolerirati — i pasivno i aktivno. Tolerancija se, prema tome, u stvarima vjere ne može razumijevati kao izricanje bilo kakva suda o nekoj određenoj istini, nego kao praktičan zahtjev ljudskog zajedništva i suživota s ljudima drugih uvjerenja.³

U pitanju vjerske tolerancije ne dolazi u igru sama *spoznaja istine*, npr. kad sam čvrsto osvjedočen da onaj drugi nema pravo nego da je u zabludi, a ipak bih htio s njime nekako stvari »izgladiti«. To ne bi bila tolerancija, nego u najboljem slučaju pokušaj zajedničkog traženja istine ili već spoznajno teoretski relativizam. Tako ne shvaćamo toleranciju. Nju, naprotiv, valja razumijevati kao pravo svake osobe da sebi slobodno uredi život prema vlastitom uvjerenju. To je, dakle, praktičan zahtjev ljudskog zajedništva, a nije uvjeravanje o istinitosti jednog od dvaju stavova, time da se eventualno napusti svoj stav, a prihvati tuđi. Pitanje tko je u pravu, a tko nije, tolerancija ostavlja neriješeno, pa se umjesto toga trudi da primjerno udovolji čovjeku kao čovjeku u njegovim temeljnim osobnim pravima, da mu, osim toga, još i na primjeren način pruži podršku.

Tako shvaćena tolerancija nije u opreci s kršćanskom zahtjevom bezuvjetnosti istine. Dapače, ona potvrđuje dvostruko osobno pravo čovjeka: pravo na vlastito uvjerenje, bez obzira na to je li to uvjerenje objektivno istinito ili nije, i pravo na život po istom uvjerenju. Isto pravo treba da ostane netaknuto i onda kada sva ostala okolina živi po načelima oprečnog uvjerenja. Isto dvostruko pravo može biti ograničeno jedino pravom trećega, koje ne smijemo povrijediti u slobodi izvršavanjem vlastitog uvjerenja.

² Usp. B. KLAIĆ, *Veliki rječnik stranih riječi, izraza i kratica*, Zora, Zagreb 1972., 1342.; K. E. GEORGES, *Ausführliches Handwörterbuch*, Bd. 2, 3141.

³ W. POST, *Toleranz*, u *Sacramentum Mundi*, Bd. 4, 934—935.

Povijesni vidik

Pojam tolerancije doživljavao je svoj progres i evoluciju: od uskog skućenog do širokog obuhvatnog značenja.

Platon još ne priznaje tolerancije. U Starom i Novom zavjetu ostvaruje se, prije svega, u odnosu prema pripadnicima drugih religija i prema strancima. U Rimljana tolerancija označava vjersku slobodu, što je očividno i iz slijedeće Ciceronove formulacije: »Svakoj državi pripada njezina vjera, a našoj naša.«⁴ U ranom kršćanstvu susrećemo raznolike stavove. Dok Justinijan nekrštene smatra bespravnima, mnogi teolozi, kao Ambrozije, Laktancije, Atanazije, Hilarije i drugi nastoje oko pomirljivih metoda, osobito kad je riječ o poganima »bonae fidei« — koji su u »dobroj vjeri«.⁵

Bilo bi zanimljivo slijediti razvitak misli o toleranciji kroz kršćansku tradiciju. Tekao je u dva pravca: onaj strogi, zatvoreniji preko srednjeg vijeka sve do reformacije i dalje, te onaj otvoreniji preko F. Bacona u njegovu *Novum Organon*, Th. Mora u *Utopiji*, T. Campanelle sve do Th. Hobbesa u *Leviatanu*, J. Locke, St. Milla, Condillaca i Lamettriea. Kao izrazite predstavnike spomenutih dvaju smjerova možemo uzeti, s jedne strane, sv. Augustina, a s druge strane, glasovitog političara francuske revolucije H. G. Mirabeaua.

Augustin je najprije branio aforizam »Credere non potest homo nisi volens« — Čovjek ne može vjerovati ako neće.⁶ No s godinama i nakon stečenih novih iskustava napušta taj princip ili ga ostavlja u sjeni, a zanosi se drugim načelom »Compelle intrare« — Natjeraj ih da uđu.⁷ Razvitak velikog učitelja od tolerancije do netolerancije može se uzeti gotovo kao paradigma za kršćansko društvo starine u tom pitanju. Ipak sam Augustin nije bio prvi koji je zatražio »brachium saeculare« — intervenciju države i upotrebom sile, ako bi bilo potrebno. To je učinio Firmicije Maternus god. 346. spisom *De errore profanarum religionum* — O zabludi profanih vjeroispovijesti. Gest tog novoobraćenika smatra se u kršćanskoj literaturi prvim pozivom na »brachium saeculare«.⁸

Nasuprot takvom razvitku ideje o toleranciji značajan je, nakon tolikih stoljeća, stav političara H. G. Mirabeaua. Njegov govor o slobodi vjere od 22. kolovoza 1789. veoma je važan za novo shvaćanje tolerancije: »Neću moliti toleranciju. Najneograničenija sloboda vjere u mojim

⁴ »Sua cuique civitati religio est, nostra nobis« (*Pro Fiacco* 28), cit. W. POST, nav. dj., 936.

⁵ W. POST, *Toleranz*, u *HTh-Taschenlexikon*, Bd. 7, 292; F. MOLINARI, nav. dj., 1050 sl.

* *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, PL 42, 174–175, cit. F. MOLINARI, nav. dj., 1052. Usp. V. MONACHINO, *L'impegno della forza politica al servizio della religione nel pensiero di S. Agostino*, u *Nova historia*, 10 (1959.), 13–38.

⁷ F. MOLINARI, nav. dj., 1052.

⁸ Na ist. mj., 1053.

je očima tako sveto pravo da riječ 'tolerancija', koja pokušava da ga izrazi, meni čini utisak donekle tiranskog karaktera, jer postojanje autoriteta koji ima vlast tolerirati, upravo time vrijeđa slobodu misli jer tolerira a da bi pritom mogao da i ne tolerira.«⁹

Tako je iz jednostavnog odobravanja mogućnosti egzistencije drugoga, koji ne dijeli moje uvjerenje, nastalo priznavanje punog prava na opstanak slobode vjere i slobode savjesti bližnjega, kakve god on bio »boje« ili nazora. Jasno, trebala su proći stoljeća da se dođe do tih uvjerenja. Tolerancija danas ne znači drugo nego prihvaćanje, podnošenje, dopuštanje i priznavanje različitosti moga bližnjega bez i najmanje primjese osuđivanja; primam ga kakav jest. I time tolerancija u stvarima vjere nije više tolerancija, nego vjerska sloboda ili, točnije, prema izrazu koncilskog dokumenta *Dignitatis humanae*, »sloboda u pitanjima vjere«. Isti, naime, dokument takvu formulaciju donosi u samom podnaslovu.¹⁰

Temelj tolerancije

»Vratimo li se još malo tradiciji i upitamo li se na čemu se osnivalo čovjekovo pravo na vlastito uvjerenje i život po istom uvjerenju, nailazimo na dvostruko izvorište.

Jedno je *prirodopravno-etičko*, na temelju čovjekove odgovornosti. Fundamentalna moralka uči da na prirodna osnovna prava osobe spada i pravo da se svatko može i mora odlučiti u slobodi po uvidavnosti vlastite savjesti, bilo da se radi o manje važnim odlukama, bilo da je riječ o temeljnim životnim opcijama. A kako postoje nagrizene, spoznajno ograničene i u sebi pogrešne bitnosti čovjekove osobe, slijedi da onaj čovjek koji ih posjeduje (tradicionalnim rječnikom, koji posjeduje »conscientiam invincibiliter erroneam« — nasavladivo pogrešnu savjest) smije i mora slijediti tu istu savjest. On ne zna za svoje faktično stanje. I tako se tolerancija temelji na pravu osobe da odluči po svojoj savjesti. Ukoliko bi se pustila iz vida sloboda čovjeka da postupa po vlastitoj uvidavnosti, ne bi više mogao postojati uredan etički odnos među osobama. Ta sloboda svakog pojedinog čovjeka za svaku je ljudsku zajednicu od presudne važnosti; niti se može ustupiti, niti se smije bilo čim drugim zamijeniti. Iz nje nužno rezultira zahtjev tolerancije kao praktična posljedica.

⁹ E. G. RÜSCH, *Toleranz*, Zollikon, Zürich 1955., 10.

¹⁰ Naslov dokumenta glasi: *Declaratio de libertate religiosa*. Podnaslov je značajniji: *De iure personae et communitatum ad libertatem sociale et civilem in re religiosa* — O pravu osobe i zajednica na društvenu i građansku slobodu u vjerskoj stvari. Ovo »in re religiosa« — u vjerskoj stvari u samom naslovu, u vezi s pravima pojedinaca i zajednica, apel je na sve ljude dobre volje, kao što je učinila enciklika *Pacem in terris* (IVANA XXIII.), od 11. travnja 1963., AAS 55 (1963.), 279. Usp. W. BECKER, *Inhalt und Gedankengang des Schemas »Über die Religionsfreiheit*, u *Vaticanium secundum*, Bd III/2: *Die dritte Konzilsperiode, Die Verhandlungen*, Hrsgb. O. Müller, St. Benno Vrl. GMBH Leipzig 1967., 370.

Svrnemo li pogled natrag u povijest, moramo reći da se unutar Crkve nikada nije ozbiljno dvojilo o tom temeljnom pravu čovjeka. U teološkoj antropologiji i teološkoj etici *teoretski* se nikad nije osporavalo pravo i obveza neke osobe, koja bi posjedovala nesavladivo pogrešnu savjest, da smije i da mora raditi po diktatu iste savjesti. To se pravo ograničavalo samo s »ius tertii« — s pravom trećega, ukoliko bi individualno pravo dotičnoga smetalo državnoj zajednici, miru ili zajedničkom dobru.

U toj točki nauke Toma Akvinski je kuriozno značajan. Dok, s jedne strane, priznaje: ako bi tko god stekao osvjeđenje da je pravi prorok Muhamed, a ne Krist, taj bi po savjesti bio obvezan postati musliman, dotle, s druge strane, *vjeru* shvaća kao nešto što tvori neku vrstu *pravnog odnosa vjernosti* prema Bogu i prema zajednici, koja treba da je jedinstvena i monolitna. Za taj odnos je država također suodgovorna i ima pravo i obvezu kažnjavati heretike jer su »blasphemi in Deum« — bogohulnici. Osim toga oni su krivci i zajednici jer svojim različitim ispovijedanjem vjere, makar i ne kvarili druge, cijepaju »principium communionis in caritate« — princip jedinstva u ljubavi. Zajednica je ovlaštena da protiv njih povede sudbeni postupak sve do kazne smrću.¹¹

Na ovom je mjestu važno ponovno upozoriti da u starini vjerska tolerancija nije bila priznata, pa čak ni kod filozofa. Među prvima koji su provodili toleranciju bili sti perzijski kraljevi Darije i Kir.¹² Kršćanstvo je donijelo novi duh tolerancije prema pripadnicima drugih religija i prema strancima. Kasnije se misao o toleranciji u kršćanstvu razvijala u dva smjera. Ipak krivulja je više-manje bila ova: od prvotnog širokogrudnog shvaćanja sve se više suzivao horizont širokogrudnosti u visokoj

¹¹ Toma raspravlja o tome pod naslovom *Utrum haeretici sint sustinendi*. Među ostalim čitamo: »Sed iudicio saeculari possunt licite occidi, et bonis suis spoliari, et si alios non corrumpant, quia sunt blasphemi in Deum, et fidei falsam observant: unde magis possunt puniri isti, quam illi qui sunt rei criminis laesae maiestatis, et illi qui falsam monetam cudunt. . . Consensus in unitate fidei est principium communionis in caritate, et ideo dissensus in fide excludit amicitiam familiaritatis« (In IV sent, d. 13 q. 2 art. 3 in corp.). Usp. S. Th. 2—2 q. 11 a. 3; 2—2 q. 10 a. 8 ad 1; Quodl. 10 q. 7a 1.

¹² S. SAKAČ, *Osnutak carstva Kir a Velikog. Njegovo povijesno značenje prigodom 2500-godisnjeg jubileja*, u *Obnovljeni život* 26 (1971.), 266. Tu među ostalim piše: »... Kir nije despotski nametao svojim novim podanicima ni svoje volje ni svojih zakona i perzijskih vjerovanja; oni su nastavljali živjeti prema vlastitim običajima i slobodno ispovijedati svoju religiju. U Babilonu se, na primjer, dao instalirati za suverena po vrhovnom bogu Marduku; Kira su bez otezanja pozdravili i pokorili mu se kao zakonitom nasljedniku nacionalnih kraljeva; slavili su ga kao osloboditelja od okrutne vladavine uzurpatora Nabunaida i sina mu Belsasara. Više od svega valja istaknuti velikodušno Kirovo vladanje prema Židovima.« Jednako je postupao i Darije I. (521—486.). On je temeljio svoje vladanje na »volji bogova«. »Primjenjivao je razumnu politiku, pa se u Egiptu dao ustoličiti u ime boga Amon-Ra, u Perziji u ime Ormuzda a u Babiloniji u ime Marduka. Znači, u svakom kraju bio je reprezentant dotičnog boga i svakom je kraju pustio njegovu vlastitu religiju«, S. J. DIAZ, *Hombres, clases, pueblos*, Bilbao 1972, 42—43; usp. F. BOSSÉ, *Histoire Ancienne*, Ed. 3, Lausanne 1928, 54—55. Spominjemo usput toleranciju Muhameda izraženu u *Kuraniu*, osobito prema Židovima i kršćanima, usp. I. ŽUŽEK, *Notes sur la Liberté religieuse dans l'Orient chrétien* u *Concilium* n. 18—1966., 127. si.

skolastici da se ponovno proširi i preraste u zahtjev pune vjerske slobode s Drugim vatikanskim saborom.

Drugo je izvorište *teološke prirode* na temelju milosnog karaktera vjere. Drugi vatikanski sabor će se potruditi da ideju vjerske slobode izvede ne samo iz filozofskog razumijevanja osobe, nego također iz osnovnog razumijevanja kršćanske radosne vijesti (DH 9 si.).

Karakteru milosti božanskog poziva odgovara potpuna sloboda u činu vjere. Bog svoju ljubav čovjeku ne nameće, nego zasnjeđava po Kristovoj ljubavi. »... Čovjek mora Bogu dragovoljno odgovoriti vjerom; stoga se nitko ne smije siliti da prihvati vjeru protiv volje. Jer čin je vjere po samoj svojoj naravi dragovoljan... Potpuno je, dakle, u skladu s prirodom vjere da se u vjerskoj stvari isključi svaka vrsta pritiska sa strane ljudi« (DH 10). Bog se ne bori za istinu primjenom moći i sile (DH 11).

Očito je da teolozi srednjega vijeka ne bi bili u stanju izreći tu istinu iznesenom formulacijom, pa i prije kojih stotinu godina ona je imala još drukčije naglaske. Poslušnost Bogu u vjeri u svakom je čovjeku karakterizirana neprodornom tajnom milosti i slobode, pa upravo u toj slobodi treba gledati i kršćansko obrazloženje vjerske tolerancije.¹³

Tolerancija i pitanje istine

Problem vjerske tolerancije prati kršćanstvo kroz cjelokupnu njegovu povijest. U početku, u prvim stoljećima, radilo se o tome da pozivanjem na razumnost sami kršćani steknu toleranciju za sebe, recimo, u odnosu prema rimskoj državi za vrijeme progona kršćana. Drugi put se raspravljalo o toleranciji prema vjernicima drugih vjera i heretika. U svakom slučaju, kod svih sličnih rasprava nosivu pozadinu tvore: *osvjedočenje o punini istine* kao i zahtjev apsolutnosti biblijskog naviještanja Objave.

Kršćanski apologete iz drugog stoljeća, jednako kao i veliki skolastici srednjega vijeka, spremni su da sve dobro i sve lijepo što su mislioci i pjesnici naučavali izvan kršćanstva priznaju kao nešto u čemu se zamjećuju tragovi Božjega djelovanja. To su Justinijanovi *logoi spermatikoi*, to su kod drugih »prirodni« zameci istine.¹⁴ Ovi, međutim, čine manji dio onoga što kršćani posjeduju u punini.

¹³ Na prigovor da Crkva donosi takvu Deklaraciju sada, kad ne može drugo i kad je sama toliko potrebna slobode za svoje djelovanje, odgovaramo: neka nauka dolazi nerijetko do svoje jasnoće istom tada kad izvanjske prilike i konkretna praksa nalažu neminovnu i ozbiljnu ponovnu refleksiju o dotičnoj istini.

¹⁴ Usp. I. AB ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol 4, Stuttgart 1964., 93; usp. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol 7, *Indices ad Philonis Alexandria opera*, pars 2, comp. I. Leisegang, Berlin 1963., 720. Zanimljiv bi bio daljnji studij o značenju *spermatikos logos*.

Kardinal Nikolaus von Cues (Cusanus), rođen 1401., učenjak univerzalnih razmjera, blizak svijetu i oduševljeni propagator crkvene reforme,¹⁵ modernoj misli je veoma simpatičan sa svojim shvaćanjem o jednoj jedinoj Istini u raznolikosti religija. Slične misli susrećemo u pojedinim humanista renesanse. No moramo priznati da kod tih autora još uvijek djeluje racionalna apologetika o univerzalnosti kršćanstva u platonizirajućem obliku.

I reformacija je snažno isticala zahtjev apsolutnosti Evanđelja i njegove središnje poruke o spasenju jedino i isključivo »per Christum« — po Kristu. Na taj je način zahtjev istinitosti kršćanstva sržno povezan s biblijskom radosnom vijesti. I najmanje popuštanje u toj točki značilo je izdajstvo biblijske istine. Isus Krist je Istina ili u njemu uopće nema istine. U Ivanovu svjedočanstvu čitamo: »Ja sam Put, Istina i Život« (Iv 14, 6).

Nasuprot toj kršćanskoj ekskluzivnoj poziciji u tadanjem shvaćanju Istine prosvjetiteljstvo donosi novo shvaćanje istine, a time, dakako, i novo shvaćanje tolerancije. Parabola o Lessingovu »prstenu« tvori klasičnu formulaciju i obrazloženje relativnosti svake spoznaje istine. Prema tome, pojedine religije mogu imati tek pojedine vidike spoznate istine. I zato tolerirati neku religiju izvodi se iz toga da je pojedinim oblicima religije moguće obuhvatiti tek djelomične vidike istine.

Upravo to je razlog, kako je poznato, da opća komparativna znanost religija zastupa sve do danas dalekosežno jednako vrednovanje svih religija, s više ili manje pozitivnih ili isto tako negativnih elemenata. Iz toga izvodi relativirajuću ideju tolerancije. Jasno je da u očima takvog shvaćanja mora zahtjev *apsolutnosti* istine kako ga postavlja kršćanstvo nužno izgledati izrazitim oblikom netolerancije.

Zaboravlja se da je Istina jedna i da ona takva ostaje. Pa ako se kaže da je i kršćanska *spoznaja Istine*, dakako, ne sama Istina, relativna, onda valja imati na umu da ta relativnost i kontingentnost spoznaje rezultira iz naše ograničenosti spoznaje uopće. Tu kontingentnost ne suplira ni Objava ni milost u tom smislu da bi spoznaja kao takva bila apsolutna i dovršena, bez potrebe ikakve korekcije i bez zahtjeva evolucije i trajnog traženja naprijed. Da su i kršćanski mislioci, pa i oni najveći, bili djeca svoga vremena, ne treba dokazivati. Da su i oni umnogome trebali biti ispravljeni od budućih generacija, jasno je. No to nipošto nisu dokazi protiv Istine kao takve, nego samo znak da je čitavo čovječanstvo na svom hodu razvoja, da su sve religije u svojem propinjanju i traženju, pa tako i samo kršćanstvo, sputane kategorijalnošću vremena, prostora, historičnosti i slično, čemu je trajno podvrgnut čovjek koji traži i koji treba da se svakodobno utjelovljuje u konkretnu stvarnost, stil, mentalitet i način dotične epohe i dotične generacije. U tom smislu piše

¹⁵ K. BIHLMAYER — H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, II, Aufl. 16, Paderborn 1960., par. 145, 4bc.

M. Zovkić: »Koncil... pretpostavlja da nitko nema monopol na istinu i dobrotu te da postoji mogućnost neprestanog rasta u spoznaji vjerske istine.«¹⁶ I malo dalje dodaje: »... Istina nije ničije vlasništvo, već opća i zajednička stvar.«¹⁷

Sržno pitanje

Kako, dakle, spojiti uvjerenje o *istinitosti* kršćanstva s tolerancijom? Mnogim teolozima tradicije, kako smo vidjeli, to nije uspjelo. Danas doživljavamo da se u nastojanju oko dijaloga sa svima prelazi posve svjesno preko zahtjeva *isključivosti* kršćanske istine ili se prekriva ta isključivost. Pitanje je na koji se način može izgraditi sloboda vjeroispovijesti i prava tolerancija, a da pritom sloboda vjeroispovijesti ne bude izražaj skepse nad vlastitom istinom nego, štoviše, da bude svjedočanstvo žive vjere?

Odgovor je u biti dan samom definicijom tolerancije. Ona se ni načelno ni praktički ne može niti smije shvatiti kao zauzimanje stanovišta s obzirom na *istinitost* kršćanstva, nego samo kao slobodno, u vjeri učvršćeno vladanje prema bližnjemu drugog uvjerenja. Tolerancija nije izraz mišljenja o nekoj određenoj istini, niti u tom smislu da onaj koji prema drugome vrši toleranciju time relativira svoje vlastito uvjerenje, niti u smislu vrednovanja vjere bližnjega. Odatle tri izvoda.

Neka vjerska istina nije ni tolerantna ni netolerantna. Čovjek se prema čovjeku vlada tolerantno ili netolerantno, i to upravo s obzirom na objektivne izričaje istine. *Dogmatska tolerancija* ne postoji. Ona bi značila da se neka tvrdnja koja odstupa od istine ne samo dopušta nego da se, dapače, vrednuje jednako ispravnom kao i vlastito uvjerenje. To bi bila kontradikcija. Bitnost tolerancije je u tome da se tuđe uvjerenje podnosi i omogućiti, ali se ne dijeli. Iz toga bi netko mogao povući netočan zaključak: ako se tuđe shvaćanje ne priznaje jednako vrijednim, ne može se razumno govoriti o toleranciji. Time bismo upali u agnosticizam, gdje bi dogmatska tolerancija značila ravnodušnost prema različitim vidicima istine koju tražimo. Takav bi pojam tolerancije bio višestruko pogrešan. I stoga toleranciju možemo shvatiti jedino kao izraz ponašanja, a nipošto kao zauzimanje stanovišta ili kao promjenu uvjerenja u pogledu same istine.

Time smo jasno razlučili kršćansko shvaćanje tolerancije od ideje o toleranciji koja relativira samu istinu. Da je sama istina relativna, to agnosticima na svoj način dokazuju. Poriču mogućnost *spoznaje* punovažeće istine. Relativistima je, nadalje, istina uvijek nešto subjektivno, pa, prema

¹⁶ M. ZOVKIĆ, *Koncilna nauka o vjerskoj slobodi*, u *Jukić* 4 (1974.), 15.

¹⁷ Na ist. mj., 15.

tome, također po unutrašnjoj nužnosti relativno. A jednima je i drugima biti tolerantan isto što i biti indiferentan prema istini ili laži, prema dobru ili zlu. To bi, prema njima, bilo »adekvatno« shvaćanje tolerancije.

Međutim, kršćanstvo preko sv. Ivana evanđeliste kaže da Krist nije neka istina uz druge slične, prema kojoj bismo mogli ostati indiferentni. Krist je Istina naprosto: »Ja sam ... Istina ...« (Iv 14, 5). U Kristu je vječna Istina postala što ranije nije bila, tj. povijesna, zorna i spoznatljiva. Tako kršćanska Istina nije bilo kakav sistem pojedinačnih spoznaja, nego je Objava samoga Boga u osobi Isusa Krista. Prema toj Istini kršćanin se, dakako, doživljava apsolutno obvezanim. Tu ne postoji nikakva mogućnost relativnosti. Relativnost može biti samo u mogućnosti dublje ili manje duboke *spoznaje* iste Istine, u *izricanju iste* Istine, čime se danas uspješno bavi moderna hermeneutika.

Ipak, valja naglasiti, taj se zahtjev apsolutnosti Istine, kako ga kršćanstvo postavlja, ne može shvatiti već i kao *posjedovanje* kojim bi se moglo raspolagati pa izvoditi zahtjevi prema drugima koji su izvan kršćanstva. Ta apsolutnost je Istina koja je u Isusu Kristu, točnije, koja je sam Isus Krist. Ta nas Istina u istom Kristu Gospodinu ima i posjeduje, nosi nas kao preuzete Kristovim utjelovljenjem, pa zato ona zahtijeva nas i svakoga čovjeka. Čovjekovo pokoravanje toj Istini vršeno u vjeri ne isključuje iskren i pošten respekt prema uvjerenju drugih ljudi.

Nadalje, taj zahtjev koji doživljavamo pred apsolutnom Istinom ne isključuje priznavanje i drugih mogućnosti susreta s Bogom, ne isključuje i drugih objavljenih istina izraženih ljudskim načinima mišljenja. Zato i kaže Koncil: »Katolička Crkva ne odbacuje ništa što u tim religijama ima istinito i sveto. S iskrenim poštovanjem promatra te načine djelovanja i življenja, te zapovijedi i nauke koje, premda se u mnogome razlikuju od onoga što ona sama drži i naučava, ipak nerijetko odražavaju zraku one Istine što prosvjetljuje sve ljude« (NA 2).

Moramo stoga reći da Crkva kao Božji narod ne posjeduje naprosto svu Istinu. Radije treba reći da je Crkva egzistencijalno na putu prema objektivnoj Istini: »Sad vidimo u ogledalu ...« (1 Kor 13, 12). Iz netom citirana mjesta Koncila jasno je da i druge konfesije mogu posjedovati razne vidike istine. I one su na putu prema Istini. To ne znači relativirati samu Istinu, nego znači lojalno priznati relativnost *spoznaje* i *posjedovanja* potpune i apsolutno važeće objavljene Istine.

Na državno-pravnom području

Od tolerancije u privatnom životu i u životu Crkve prelazimo na državno-pravno područje. Izjavu *Dignitatis humanae* Drugog vatikanskog sabora u razvoju crkvene nauke, s obzirom na pravo i na moral, treba da smatramo definitivnom prekretnicom, kamenom međašem. Time se Crkva »otvorila za novo poimanje vjerske slobode, preuzete iz današnjeg među-

narodnog prava. Na to je nije potaknula neka hereza u samoj Crkvi ili napadi izvan Crkve, nego kulturno-društveni pluralizam svijeta u kojem izvršava svoje poslanje. Taj joj pluralizam prilika ne da da mehanički ponavlja svoju tradicionalnu nauku o vjerskoj slobodi, nego da je razvije 'iznoseći novo u stalnom skladu sa starim' (DH 1).¹⁸ Tu koncilsku izjavu možemo pravo vrednovati jedino na pozadini tradicionalnog učenja.

Crkva je, doduše, u prošlosti slušala i postulirala katkad građansku toleranciju tamo gdje ju je za sebe zahtijevala, a trpjela je njenu primjenu ondje gdje ništa drugo nije bilo moguće; trpjela ju je kao dopuštanje prema stvarnim okolnostima vlasti. Ali, moramo reći, ona toleranciju nije nikad priznavala kao načelo »de iure« — po pravu. Za takav se stav navode dva povijesna razloga.

Prvi nalazimo u pitanju: treba li da istina prevlada nad slobodom? Odgovor je glasio: istina, ne sloboda. A najdublji razlog je taj što se istina odnosi na opće dobro zajednice, a sloboda se odnosi na dobro čovjeka pojedinca. Kad dođe do konfliktne situacije između općeg dobra i dobra pojedinca, prvenstvo treba pridati općem dobru ili pravu zajednice. Iz toga se izvodilo »po principu zajedništva u ljubavi« da zabluda nema pravo egzistirati.¹⁹

Drugi je razlog u shvaćanju same vjere. Vjerom kao takvom utemeljuje se zakonski odnos vjernosti u dvostrukom vidu: Ja — Bog i Ja — zajednica. Tako je Akvinac shvaćao: vjera nije sloboda, nego je obveza. Unatoč priznanju slobode savjesti, kako smo vidjeli, isti je Toma zahtijevao osudu krivovjercu ne samo zato jer su oni probili jedinstveni, politički, društveni i vjerski monolitni sklop zajednice, nego i zbog toga jer su bogohulno i opako prezreli odnos vjernosti prema Bogu, glede kojeg odnosa je društvo imalo biti budno, svjesno i odgovorno.²⁰ Tako je u svemu vladalo prvenstvo istine nad slobodom, od čega se nije nikad odstupalo. Vrijedio je aksiom: »Protestanti polaze od prava slobode, a katolici od prava istine.«²¹

Isti je aksiom ponovno istakao 1948. F. Cavalli u *La civiltà cattolica* člankom *La condizione dei Protestanti in Spagna* — Situacija protestanata u Španjolskoj. Cavalli je ovdje primijenio teoriju koja se bila razvila u 19. stoljeću pri pregovorima Vatikana s Belgijom da potom padne u

¹⁸ Na ist. mj., 18. Tu je na mjestu Zovkićeva primjedba: »Na ovom primjeru doktrinalnog razvoja vidimo da u traganju za novim izričajem vjere u promijenjenim povijesnim prilikama pojedinci ili grupe mogu biti osumnjičeni zbog raskida s doktrinalnom tradicijom, a u stvari potiču Crkvu na rast i sazrijevanje u vjeri.«

¹⁹ TH. AQUINATIS, In IV sent, d. 13 q. 2 art. 3; Prema LAVU XIII. u Enciklici *Libertas praestantissimum* od 20. lipnja 1880. ». . consequitur, nequaquam licere petere, defendere, largiri cogitandi, scribendi, docendi, itemque promiscuam religionum libertatem, veluti iura totidem, quae nomini natura dederit... . Ista genera libertatis posse quidem, si iustae causae sint, tolerari, definita tamen moderatione, ne in libidinem atque insolentiam degenerent...« (DS 3252).

²⁰ TH. AQUINATIS, Nav. dj., na ist. mj.

²¹ F. CAVALLI, *La condizione dei Protestanti in Spagna*, u *La Civiltà cattolica*, 3 Aprile 1948, Quaderno 2347, 33.

zaborav, naime, razlikovanje između tzv. »teze« i »hipoteze«. O čemu se radi? Po »tezi« Crkvi pripada pravo na pomoć od strane državne vlasti prilikom širenja Evanđelja i suzbijanja krivovjerja. Po »hipotezi« se kaže da se Crkva ondje gdje ne može prodrijeti sa zahtjevom »teze« može i smije nagoditi s tolerancijom krivovjerja i slobodom vjeroispovijesti kao nečim što se tada ima smatrati »minus malum« — manje zlo, uz uvažavanje, dakako, općeg dobra.²²

Cavallieva je teorija naišla na žestoku kritiku. Unatoč tome neki su je crkveni pravници usvojili čak i u svojim priručnicima, kao kard. Ottaviani,²³ pa Mörsdorf, koji među ostalim kaže: »Vjerski neutralna država modernog doba ukazuje se njoj (= Crkvi) nacionalnom apostazijom. Kao vjerna čuvarica kršćanske Objave ne može Crkva zabludi ustupiti nikakva prava i, prema tome, mora otkloniti neograničenu slobodu vjeroispovijesti i kulta. Međutim, ona nema krivo mišljenje o tome da se konfesionalno mješovita država nalazi u drukčijem položaju negoli katolička država srednjega vijeka.«²⁴

Usljedio je govor kard. Ottavianija, od 2. ožujka 1953., u istom stilu i s istim načelima. Taj je govor tada bio uzvitlao toliku prašinu i toliko žestoku reakciju francuskih, američkih i njemačkih teologa da je sam papa Pio XII. bio primoran intervenirati. To je učinio nastupom od 6. prosinca 1953. Istu je Ottavianijevu teoriju modificirao. Postavlja razliku između *istine* kao takve i *ljudi* koji treba da zastupaju istinu. Ist'na ostaje bez konkurencije, pa ono što ne odgovara istini i moralnom zakonu, objektivno uzevši, nema pravo na opstanak. Time, dakako, još ništa nije rečeno o pravu i o dužnosti suzbijanja vjerske i moralne zablude. Ta dužnost ne može sama po sebi činiti posljednju normu djelovanja, nego je valja podvrći općenitijim normama: pravu na savjest, dapače, i onda kad je u zabludi, kao i na državno opće dobro. Među ostalim rekao je Pio XII. doslovce: »Time su oba načela raščišćena. ... 1. Ono što ne odgovara istini i moralnom zakonu, objektivno nema prava na egzistenciju, na propagandu ni na djelovanje. 2. Stav da se protiv toga ne postupi po državnim zakonima i prisilnim mjerama *može ipak* biti opravdan zbog interesa višeg i opsežnijeg dobra.«²⁵

²² Na ist. inj., 29—47. Cavalli završava članak riječima: »In una nazione, in cui i dissidenti sono una minoranza esigua, con un Governo che dimostra lodevoli disposizioni verso la vera religione, non si può invocare piena libertà per tutti i culti e tutte le credenze. Senza dubbio ciò riesce duro per i Protestanti; ma essi pure debbono comprendere che la Chiesa, sostenendo la sua dottrina, compie un sacro dovere.«

²³ p OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. II, Roma '1960., 46—47, 66—67.

²⁴ J. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts*, Bd. I, Paderborn "1964., 51.

²⁵ AAS 45 (1953), 799. Pio XII. držao je govor *Is qui interfuerunt Conventui quinto nationali Italico Unionis lueconsultorum catholicorum*. Govor je prilično opširan, od str. 794—802, a baziran je kao na dvije poluge na gornjim dvama načelima.

S ovim »može ipak biti opravdan« (*pud nondimeno essere giustificato*) ostaje teorija »teze« — »hipoteze« načelno na snazi. Pio XII. još nije spreman priznati objektivno pravo slobode vjeroispovijesti. On, naime, odlučuje o tome da se objektivno pravo ne dopusti čovjeku kao čovjeku, nego samo čovjeku u objektivnoj istini. Čovjek se mora pokoriti ne vlastitoj spoznaji istine po savjesti, nego *objektivnoj* istini.

Zaokret nauke

Nakon koncilskog dekreta o ekumenizmu *Unitatis redinte.gratio* (UR) i deklaracije o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae* nanovo je buknulo raspravljanje o našem pitanju. Praksa je već odavno pošla naprijed, dok je teorija trčala za njom i nije je nikako sustizavala. Teoretsko pitanje trebalo je dostići svoju vrhunsku točku već negdje sredinom prošlog stoljeća. Ali kako se stvarnost sve otvorenijeg i pluralnijeg društva naglo razvijala, ostavljajući za sobom teoretske diskusije, to je na temelju konkretno drukčije prakse, koja je nadišla teoriju, trebalo ispraviti i samu teoriju. U tom upravo leži aktualnost i suvremenost ovog važnog teološko-etičkog problema.

Na samoj analizi koncilske nauke o vjerskoj slobodi ne mislim se zadržavati, nego radije upućujem na radove koji su u našoj stvarnosti o tome dani. Ja ću se malo dalje radije zaustaviti na pitanju sinteze.

Prije svega, tu je kraće tumačenje R. Laurentina u *Bilanci Koncila*. Među ostalim autor kaže: »Sama činjenica da je ta deklaracija dovršena od kapitalne je važnosti. Da se to nije dogodilo, drugi dokumenti dijaloga bili bi izgubili povjerenje. Svakako, zbog pritiska složenog povijesnog naslijeđa, koji se nije mogao mimoći, te zbog protivljenja na koje je trebalo računati, tekst je morao mnogo toga pretrpjeti. A mogao je uspjeti jedino uz cijenu ograničavanja i ozbiljnih kompenzacija. No uza sve to njegove su tekovine suštinske.«²⁶

Tu su, nadalje, jedna radio-poruka i dva napisa u *Glasu koncila* od T. Šagi-Bunića, koje je priopćio u knjizi *Ali drugog puta nema* pod naslovom *Vjerska sloboda, ne tolerancija*. On završava svoje misli ovako: »Povjerenje u slobodu bez sumnje nosi sa sobom rizik. Ali je taj rizik neizbježiv, ako hoćemo biti ljudi i ako hoćemo da ljudi i sutra opstanu na ovom planetu. To povjerenje u slobodu, dakako, nije potrebno samo u Crkvi, ali je potrebno i u Crkvi. Crkva će time dati svjedočanstvo da ne vjeruje samo u zemaljske sigurnosti, nego da zaista vjeruje u Duha Svetoga koji je Duh slobode.«²⁷

²⁶ R. LAURENTIN, *Bilanca Koncila*, KS, Zagreb 1971., 211. Cijeli komentar od str. 211—217. Na dva mjesta donosi podudarne usporedbe i/među *Rezolucije ekumenskog vijeća Crkava* i *Deklaracije 11. vatikanskog koncila* (str. 215, 217.). Značajno je da su obje izjave pale u godini 1965.; Ekumenskog vijeća u mjesecu srpnju, koncilska početkom prosinca.

²⁷ T. ŠAGI-BUNIĆ, *Ali drugog puta nema*, KS, Zagreb 1971., 282., inače od 271—282.

Tu je i najnoviji rad M. Zovkića u *Jukiću* pod naslovom *Koncilna nauka o vjerskoj slobodi*. Autor veoma pregledno iznosi kako je došlo do Deklaracije, analizirajući pojedine faze u šest raznih redakcija, od kojih je svaka pošla naprijed ispred prijašnje. Zatim iznosi pregled nauke same Izjave. Citiram samo slijedeću tvrdnju: »Koncil hoće iz poklada crkvene tradicije iznijeti nešto novo, ali tako da ono bude unapređenje i obnova starog, a ne pobijanje ili odricanje doktrinalne kršćanske prošlosti.«²⁸

Koncilna Izjava postavlja sada toleranciju sa zahtjevom *slobode u pitanjima* vjere načelno na *nov temelj*. Polaznu točku nove nauke čini *pravo osobe*, a ne više *pravo istine*. Osobi pripada pravo da bude *slobodna* u pitanjima vjere, bez obzira na to u kojem se stanju spoznaje istine nalazila. »Dostojanstvo ljudske osobe u ovo naše doba iz dana u dan sve više prodire u svijest ljudi...« (DH 1). U slijedećem broju čitamo temeljnu formulaciju: »Ovaj Vatikanski sabor izjavljuje da ljudska osoba ima pravo na vjersku slobodu. Takva se sloboda sastoji u tome što svi ljudi moraju biti slobodni od pritiska bilo pojedinaca, bilo društvenih skupina ili bilo koje ljudske vlasti... Zato pravo na tu slobodu ostaje i onima koji ne udovoljavaju obavezi da traže istinu i da uz nju prijanjaju; i vršenje toga prava ne može se priječiti dokle god se poštuje pravedni poredak« (DH 2).

Ukoliko koncilna Izjava ne temelji vjersku slobodu na pravima religije, nego na pravu ljudske osobe kao takve, možemo se s pravom pitati: je li to tekovina samog Koncila ili se Koncil nečim poslužio? Nauka je zapravo preuzeta iz enciklike pape Ivana XXIII. *Pacem in terris* (1963.). Ipak, Koncil upotpunjuje nauku time što prava slobodne ljudske osobe ne temelji samo na razumu nego i na Objavi: »... Pravo na vjersku slobodu ima uistinu svoj temelj u samom dostojanstvu ljudske osobe kako je poznajemo i iz objavljene Božje riječi i iz samoga razuma« (DH 2). Istu misao Koncil potpunije izražava u br. 9: »Što o čovjekovu pravu na vjersku slobodu izjavljuje ovaj Vatikanski sabor, ima svoj temelj u dostojanstvu osobe, čije je zahtjeve ljudski razum iskustvom kroz stoljeća sve punije upoznao. Štoviše, ta nauka o slobodi ima korijenje u božanskoj Objavi i zato je kršćani moraju to sveti je obdržavati.«

Da bilo tko ne bi pomislio da se time upada u puki subjektivizam, Koncil izričito isključuje subjektivizam riječima: »Ne temelji se, dakle, pravo na vjersku slobodu na subjektivnom raspoloženju osobe, nego na samoj njezinoj naravi« (DH 2).

Time se tradicionalni zahtjev istine nikako ne poriče. Nije mu više dan prioritet. Gleda se, prije svega, na čovjeka sama, koji spoznaje da je upravo on na taj način potvrđen u svojoj slobodi biranja. Radi se o

²⁸ M. ZOVKIĆ, Nav. dj., 10.; Usp. R. BRAJČIĆ, *U dijalogu s marksistima*, u *Obnovljeni život* 26 (1971.), 35–39; Isti, *O vjerskoj slobodi u Obnovljeni život* 26 (1971.), 252–259.

vanjskom prostoru slobode od svakog izvanjskog pritiska, o mogućnosti da se i drukčije odluči kako bi mogao uopće moralno djelovati. No time je netaknuto sačuvana unutrašnja obveza da se vjerska istina traži. Savjest kao takva obvezana je da traži istinu, što ne isključuje da onaj koji traži istinu padne u zabludu. Prema tome je i posljednji razlog respektiranja zalutale savjesti (savjesti u bludnji) upravo njezino iskreno traženje istine.

Pravo na vjersku slobodu utemeljeno je, kako smo vidjeli iz citata (DH 2; 9), na pravu ljudske *osobe* i na *Objavi*, i to na Objavi *dvostrukim* načinom. *Indirektno*: »... Naime Objava ne govori izričito o pravu na slobodu od izvanjskog pritiska u vjerskoj stvari, no ipak otkriva dostojanstvo ljudske osobe u svoj njezinoj širini, pokazuje kako je Krist cijeno ljudsku slobodu u ispunjavanju dužnosti da se vjeruje Božjoj riječi...« (DH 9). Tim je riječima uključeno priznato da je Crkva konačno došla do jasnog svjedočanstva Objave u toj točki i nadvladala pomiješanost između *pravnog* i *moralnog* reda. *Direktno* se to pravo osniva upućivanjem na Novi zavjet, gdje se govori o tome da je »čin vjere po samoj svojoj naravi dragovoljan ...« (DH 10), te stoga mora uključivati »slobodu« da se ne vjeruje: »Bog, naime, gleda na dostojanstvo ljudske osobe koju je sam stvorio i koja mora biti vođena vlastitom odlukom i uživati slobodu« (DH 11; usp. DH 2).

To pravo vjerske slobode ima svoja ograničenja u državnoj zajednici poradi mirne koegzistencije: »Pravo na slobodu u vjerskoj stvari provodi se u ljudskom društvu, zato je služenje tim pravom podvrgnuto nekim pravilima koja ga svode na pravu mjeru. Pri upotrebi svake slobode treba paziti na moralno načelo osobne i društvene odgovornosti; u vršenju svojih prava pojedini ljudi i društvene skupine vezani su moralnim zakonom da se obaziru i na prava drugih i na svoje dužnosti prema drugima i na opće dobro. Sa svima treba postupati po pravdi i čovječnosti« (DH 7). Ova je ispravna konstatacija nekima pružila zavodljivu mogućnost da se načelno priznata sloboda opet *oduzme*. No Koncil je jasno rekao što misli pod izrazom »opće dobro«. »Budući da se opće dobro društva — a to je zbroj onih okolnosti društvenog života koje ljudima omogućuju da potpunije i lakše postignu svoju vlastitu savršenost — u najvećoj mjeri sastoji u zaštiti prava i dužnosti ljudske osobe, to briga oko prava na vjersku slobodu spada jednako na građane, na društvene skupine, na građanske vlasti, na Crkvu i na druge vjerske zajednice, svima na način koji im je svojstven, već prema njihovoj dužnosti prema općem dobru« (DH 6).

Recimo konačno: iz ove Deklaracije rezultiraju veoma važne posljedice na *odvajanje* moralnog i pravnog reda. Na državnom području dolazimo na taj način do spoznaje da kaznenom zakonu nije i ne može biti zadatak da prisilno iznudi održavanje moralnih zakona. Činjenično stanje protivno moralu ne može se kažnjavati samo zbog nemoralnosti. Kaznenopravni progon mora se ravnati prema stanovištu *općeg dobra*. Činjenično stanje, smije se, prema tome, po državnopravnim načelima kažnjavati samo ako se može dokazati da uzrokuje socijalnu štetu. Ta

stvar pravicima čini poteškoće, ali teozima je načelno jasna i primjenljiva u praksi.

Pojavljuje se i pitanje ne bi li analogno i na crkvenom području, kao mjestu slobode u Krista, psihološka sloboda, sloboda od sankcija, također morala činiti pretpostavku za istinske moralne odluke ili opcije? Zar se i tu, u najmanju ruku, ne bi moralo strogo lučiti između autoriteta koji zapovijeda ili naređuje i autoriteta same istine? Autoritet istine i njeni moralni zahtjevi pretpostavljaju moralno-slobodan čin suglasan osobnom osvjedočenju.²⁹

Zaključak

Crkva je izrasla i živi iz božanskog i ljudskog. Božansko se utjelovljuje u ljudskome. Ljudsko je podvrgnuto utjecajima društvenih i drugih promjena dotičnih epoha. Stoga nije neobično da je Crkva u svojim začecima bila široka u pitanju vjerske tolerancije, jer je sama osjećala nečiju ruku nad sobom i jer je stoljećima bila progonjena. Kad je zatim dobila slobodu i kad se formirala srednjovjekovna kršćanska država, nauka je pošla putem regresije u tom pitanju, kako smo vidjeli i kod najvećih učitelja, na temelju principa »jedinstva u ljubavi« svih koji čine dotičnu monolitnu društvenu, odnosno državnu zajednicu. Kad je Crkva, nakon toga, počela ponovno dobivati udarce — od renesanse dalje — pa kad je monolitnost sve više morala uzmicati pred pluralnošću, pomalo se i nauka otvarala drugoj viziji: od apsolutnog zahtjeva objektivne istine došli smo do slobode u pitanjima vjere, u pitanjima istine do zahtjeva dijaloga u ljubavi s partnerima svih boja i uvjerenja.

Stoga se opravdano pitamo: je li Crkva Deklaracijom o vjerskoj slobodi donijela zaista nešto novo? Je li to tolik napredak? Test u smislu našeg izlaganja; bio je to odgovor na zahtjev vremena, novim naglascima i novim prilazom čitavom problemu. U samoj stvari zapravo nije napredak, jer se radi o jednoj od osnovnih evanđeoskih *istina* i jednom od sržnih evanđeoskih *zahtjeva*. U tom smislu je postignut napredak samo utoliko što smo došli do »deklaracije« istih vrednota sadržanih ne samo u razumu, nego i u objavljenoj Riječi. Zanimljivo je da neke vrednote čovjek teško otkriva, mada su jasno izrečene u Poruci.

²⁹ Kako mi nije bila svrha komentirati Deklaraciju, nego samo podati kratak sintetički uvid, donosim ovdje nešto od literature koju sam pregledao: *Acta Synodalia Sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars 2, Typis Polyglotis Vaticanis 1974. Na str. 348. početak rasprava s uvodnom relacijom *De libertate religiosa*, koju je predstavio očima A. I. De Smedt. U autentičnom izdanju kronike Koncila očekujemo daljnje sveske. P. PAVAN, *Einleitung und Kommentar*, u LThK — *Das zweite vatikanische Konzil*, II, 703—748. Isti, *Libertà religiosa*, u *Dizionario del concilio ecumenico Vaticano secondo*, Unedi, Roma 1969., 1278—1288.; W. BECKER, nav. dj.; J. HAMER — C. RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1967.

Netko je primijetio da Crkva postupa prema tome kako je primorana pritiskom društva i diktatom vremena. Bez sumnje joj situacije nameću nove zahtjeve za novim i dubljim reflektiranjem nad pokladom vjere. Crkva se mora u svakoj epohi inkarnirati u dotičnu situaciju, u stil i mentalitet generacije. Od svake epohe mora mnogo toga primiti i de facto prima, ponekad i negativnog, kako je očevidno iz cjelokupne njezine povijesti. Krivulja se jasno uočava. To je upravo taj ljudski labilan, pogrešan i zabludiv vidik Crkve, kroz koji se ona utjelovljuje u svijet i kroz koji mora ići naprijed u traženju istine. Onaj drugi, božanski vidik, trajan, nezabludiv — Istina sama — u tom previranju povijesti, u toj vremensko-prostornoj kategorijalnosti ostaje, mada ga mi uvijek nanovo moramo otkrivati: »... Ja sam s vama u sve dane do svršetka svijeta« (Mt 28, 20), ali ga nerijetko mi slabi ljudi tek s velikom teškoćom otkrivamo, usvajamo i slijedeći ga po njemu živimo.

VON DER TOLERANZ BIS ZUR RELIGIONSFREIHEIT

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel behandelt das Thema der Toleranz und ihren geschichtlichen "Weg bis zur Konzilsdeklaration über die Religionsfreiheit.

Zuerst wird ein kurzer historischer Überblick über die Entwicklung der Toleranzauffassung dargestellt, angefangen von der Antike (Sophisten, Platon) und der Welt der Bibel, über das römische Imperium und Mittelalter bis zur Zeit der Aufklärung, die eigentlich als Geburtsstunde des Liberalismus (John Locke) gelten kann.

Dann folgt eine Toleranzbegründung, die sich einerseits auf dem ethischen Grund der Personwürde und andererseits auf dem Gnadercharakter des Glaubens gründet.

Weiter wird im einzelnen die Frage des Verhältnisses der Wahrheit zur Toleranz sowohl im privaten als auch im kirchlichen und staatlichen Bereich erörtert. Hier kommt besonders das Problem zum Ausdruck, soll man die Freiheit des einzelnen dem Gemeinwohl unterordnen. Pius XII. vertrat die Auffassung: Alles was der Wahrheit und dem Sittengesetz nicht entspricht, hat objektiv keine Existenzberechtigung. Daß man aber nicht immer dagegen mit Gewaltmaßnahmen vorgehen muß, *kann* eines höheren Wohles wegen doch *gerecht* sein. Er war also noch nicht bereit, das objektive Recht auf die Religionsfreiheit anzuerkennen.

Die Konzilslehre macht in der Toleranzfrage eine Wende. Das Konzil gibt dieser Frage eine neue Grundlage. Den Ausgangspunkt macht jetzt das *Recht der Person* und nicht mehr das *Recht der Wahrheit*. Eine Person aber hat das Recht auf die *Freiheit* in Fragen der Religion (vgl. DH 2).

Der Autor fragt sich zum Schluß, ob die Konzilslehre, dargelegt in der genannten Deklaration, einen Fortschritt bedeute. Seine Antwort lautet: Ja, insofern die im Wort der Offenbarung bereits dagewesenen Werte durch die Zeichen der Zeit angeregt in einer offiziellen Deklaration der Kirche ausgesprochen werden.