

SHVAĆANJE VJERSKE SLOBODE U DEKLARACIJI «DIGNITATIS HUMANAЕ» DRUGOG VATIKANSKOG SABORA

Željko TANJIĆ
Zagreb

Sažetak

Autor u članku iznosi shvaćanje vjerske slobode u Deklaraciji “Dignitatis humanae” Drugog vatikanskog sabora. U uvodu ističe važnost ovoga dokumenta ne samo za Sabor nego i za Rimokatoličku Crkvu. U prvom se poglavlju vraća na pitanje složenog odnosa između Rimokatoličke Crkve i shvaćanja slobode u modernom razdoblju prikazujući posebice razvoj odnosa Crkve i države kada je u pitanju vjerska sloboda. Drugo poglavlje donosi pregled i kritičko promišljanje teoloških modela vjerske slobode prije i tijekom Sabora. Istovremeno treće poglavlje pokazuje na koji su način ti teološki modeli i ostale struje utjecali na pojedina razdoblja izrade Deklaracije, njihovo sučeljavanje kao i bistrenje stavova koji su doveli do određenih formulacija. Autor zaključuje da ovaj dokument napuštanjem tradicionalne perspektive govora o «pravu istine», potvrđivanjem prava pojedinca kao subjekta na slobodu u pitanju religije i priznanjem uloge države kao garancije toga prava predstavlja, uz sve poteškoće i kompromise, novost u odnosu na prošlost. Napuštanjem govora o toleranciji Crkva je prihvatila važnost laičkog i pluralnog društva i pravila po kojem sve religije imaju jednako pravo u javnosti. Istina je da takvo razmišljanje predstavlja u mnogočemu tipični rezultat «zapadnog» načina razmišljanja i djelovanja koje trenutno pokazuje isto tako sasvim nove oblike sve veće individualizacije religijskog pitanja unutar samoga društva te stavlja u novo svjetlo pitanje odnosa Crkva – država. U članku se ističe kako je ovaj dokument ostavio još jedno važno pitanje netaknutim, a to je pitanje povezanosti kršćanske istine sa slobodom.

Uvod

Saborska deklaracija o vjerskoj slobodi, izglasana i potvrđena zadnjeg saborskog radnog dana 7. prosinca 1965. predstavlja, kako napisala jedan od aktivnih sudionika u njejoj izradi, «jedan od najkarakterističnijih događaja Drugog vatikanskog sabora»¹. Zašto?

Prvenstveno zato što ovaj dokument predstavlja jednu od onih povijesnih prekretnica koje je Crkva ostvarila na Drugom vatikanskom saboru, prekretnica koje su već bile prisutne u samome duhu Sabora i koje su isto tako označavale točku s koje nema povratka na predsaborski način razmišljanja i djelovanja. Ovaj dokument predstavlja apsolutnu novost i stoga što se nijedan prethodni Sabor nije na izričit način bavio pitanjem vjerske slobode koje se kao takvo nametnulo u ozračju modernog načina razmišljanja o čovjeku i njegovim pravima.

Tekst Deklaracije imao je dugu i nimalo jednostavnu povijest nastajanja koja odražava cjelokupnu složenost pitanja i promišljanja koja su zaokupljali ne samo saborske oce, teološke, filozofske i pravne stručnjake nego i cjelokupnu tadašnju javnost. Kroz razdoblje od završetka Sabor do danas, dakle kroz razdoblje od četrdeset godina, ova je Deklaracija bila objektom mnogih istraživanja i analiza, koje je gotovo nemoguće pobrojati, kao što je veoma

¹ J. HAMER - C. RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II*, Torino 1967., str. 13.

zahtjevan posao i analiza i pokušaj rekonstrukcije njenog nastajanja.² Na žalost, mi u ovome članku ne možemo napraviti detaljniju analizu nastanka ovoga dokumenta, koji bi zasigurno pokazala svu složenost odnosa i strujanja koji su bili prisutni u saborskoj dvorani i oko nje, ali ćemo pokušati ukratko prikazati razvoj samog pojma vjerske slobode i njegovo utemeljenje u Deklaraciji.

Rimokatolička Crkva i sloboda: složeni odnos u modernom vremenu

Deklaracija «*Dignitatis humanae*» o vjerskoj slobodi nastala je, kako smo već naznačili, u okružju posebnog povijesnog trenutka Drugog vatikanskog sabora koji baveći se ovim pitanjem iznova otkriva svu važnost dostojanstva ljudske osobe.³ Ova izjava može zvučati paradoksalno ako se zna kako je Crkva za sebe oduvijek tvrdila da se bori za njegovo dostojanstvo i njegovu slobodu u svjetlu Evanđelja. Ali, ona je samo naizgled paradoksalna te otkriva svu dubinu nesporazuma koji se dogodio između Crkve i modernoga društva.

Moderno je društvo nastalo na principu shvaćanja čovjeka kao mjere za cjelokupnu stvarnost, kao sredstva i kriterija odnosa i s cjelokupnom tradicijom pa tako i onom religijskom.⁴ Tako moderna svijest polazi od čovjeka koji sam oblikuje svoj život i shvaća slobodu kao autonomiju te sposobnost i mogućnost samoodređenja. Može se reći da za razliku od cjelokupne dotadašnje tradicije moderno doba slobodu pomiče iz tradicionalnog metafizičkog i teološkog konteksta i shvaća ju kao vrednotu koja si sama određuje vlastite zakonitosti te sama prosuđuje i stavlja na kušnju svaku ljudsku instituciju i ljudski projekt.⁵

W. Kasper, kao i mnogi drugi, ističe da je tako shvaćena ideja slobode donijela čovjeku uistinu neslućene mogućnosti i perspektive, ali isto tako da je pokazala svu svoju ambivalentnost i bijedu. Naime, sloboda shvaćena kao samoostvarenje i samoopravljanje danas sve više pokazuje svoje granice jer je neuvjetovanost slobode zamijenila s vlastitom apsolutnošću. Apsolutnošću koja se kroz kritiku mnogih, posebice postmodernih mislioca otkrila kao ona koja je od samoga čovjeka učinila objekt koji treba služiti vlastitoj volji za nikada dovršenim ostvarenje projekta apsolutne slobode. Takvo je shvaćanje slobode, lišeno bilo kakvog odnosa s vrijednostima koje se smatraju čovjeku nametnutim izvana. Među takve heterodeterminirajuće veličine moderna je svijest svakako ubrojila i Crkvu koja u sebi nosi

² Do sada najopsežnije djelo povijesno-idejne rekonstrukcije nastalo je u okviru projekta o istraživanju povijesti Drugog vatikanskog sabora Instituta za religijske znanosti iz Bologne. Usp. S. SCATENA, *La fatica della libertà, L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003. Ista je autorica napisala i opsežan članak o raspravama vezanim uz religijsku slobodu uoči Drugog vatikanskoga sabora pa sve do početka devedesetih godina prošlog stoljeća. Usp. S. SCATENA, «La questione della libertà religiosa: momenti di un dibattito dalla vigilia del Vaticano II all'inizio degli anni novanta», u: *Cristianesimo nella storia* 3 (2000.), str. 587-644. U oba ova djela nalazi se i najopsežnija bibliografija o povijesti nastanka i recepciji deklaracija. Mi smo se koristili posebice sljedećim djelima, možda «starim» s obzirom na godine izdanja, ali vrijednima zbog toga što su mnogi od autora izravni sudionici saborske izrade Deklaracije: A. BEA (ur.), *Documento conciliare sulla libertà religiosa «Dignitatis Humanae»*, Milano 1967.; P. PAVAN (ur.), *La libertà religiosa, Dichiarazione: «Dignitatis Humanae»*, Brescia 1967.; J. HAMER - Y. CONGAR, *Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit*, Paderborn 1967.; L. F. LUCCÀ TROMBETTA, *La dignità dono d'amore a ciascun uomo, Lettura del documento «Dignitatis Humanae» del Concilio Vaticano II*, Roma 1989.

³ V. MORERO, «La 'libertà religiosa': storia e dottrina di un documento fondamentale», in A. BEA, *Documento conciliare sulla libertà religiosa «Dignitatis Humanae»*, nav. dj., str. 16.

⁴ Usp. W. KASPER, *Speranza è possibile*, Roma 2003., str. 10.

⁵ Usp. *Isto*, str. 11.

pretenziju da je kršćanska Objava i kršćanska vjera jedina prava i istinita vjera i to upravo u onom obliku u kojem se povijesno pokazuje u jedinoj pravoj Crkvi, onoj Rimokatoličkoj.⁶

To se u svemu kosilo s modernim shvaćanjem slobode koja se u tome pogledu odredila i pokazala kao anti-crkvena. U takvom je ozračju učiteljstvo devetnaestoga stoljeća počevši s Grgurom XVI i njegovom enciklikom *Mirari Vos* te s Pijom IX i njegovim *Syllabusom* oštro osudilo racionalistički i antikršćanski liberalizam, ali i njegove «katoličke forme» kao što je to bio slučaj s Lammenaisom.⁷

U tome je razdoblju razvijen i nauk o odnosu Crkva – država koji je svoj vrhunac doživio sa Leonom XIII, a koji se temeljio na kritici shvaćanja slobode kako ju je razvijala moderna svijest. Crkva se okrenula razvijanju sistema konkordata koji su joj trebali pomoći ne samo da ostvari određene političke ciljeve, slobodu u djelovanju i radu nego su trebali na drugačijim osnovama potvrditi neke od bitnih postavki u sučeljavanju s liberalizmom i modernizmom.

Razvijajući teoriju o «konfesionalnoj» ili «kršćanskoj» državi stvoren je racionalni sistem koji je polazio od toga da pravo mora biti ontološki vezano samo uz istinu, što pak, kada je država u pitanju znači da mora uvijek promicati istinu. Na području religije postoji samo jedna prava istina, a to je ona objavljena u Isusu Kristu, koju svjedoči i naviješta Rimokatolička Crkva. Stoga samo ona ima pravo javno promicati vlastiti nauk i pravilno odgajati savjesti građana. S obzirom da ono što je pogrešno nema nikakvih prava, to znači da se ni jedna druga religija ili kult ne smiju javno promicati i manifestirati, a isto tako savjest koja je pogrešna nije imuna od represije kada je u pitanju javna pokazivanje vlastitih stavova.

Naravno da se savjest, nutrina pojedinca ne može suditi i nije objekt represije, ali nema nikakvoga prava na socijalnu i društvenu dimenziju. Na temelju ovakvoga razmišljanja pravници su usavršili model koji je omogućavao Crkvi da u zemljama u kojima je većina katolička pokušava uspostaviti pravo javnoga kulta samo za Rimokatoličku Crkvu. Država je pri tome trebala imati ulogu stvaranja etičkoga reda u društvu, reda koji odgovara istini. Onoga koji je imao pogrešnu savjest, a takva se a ovome području smatrala ona koja nije bila u stanju uvidjeti «jasnu» istinu o *vera religio* mogla je biti tolerirana, ali nikako promovirana. Takvo je razmišljanje dobilo poznati naziv «teza-hipoteza», a stav Rimokatoličke Crkve po mnogima je otvoreno označen kao «machiavelistički» jer je u zemljama s katoličkom većinom za sebe tražio sva prava javnosti ne dajući ga drugima, dok je tamo gdje su katolici bili manjina za sebe tražio ista prava koja su imale većinske zajednice i religije.⁸

Ovaj je prikaz dosta pojednostavljen, ali dobro oslikava stanje i situaciju u tome razdoblju s time da je važno istaknuti da se Crkva nije u svemu opirala shvaćanju važnosti slobode, ali ju je pred jednom vrstom diktature razuma i racionalizma koji je pokušao izbrisati svaki drugačiji način razmišljanja sama stvarala i oblikovala vlastite prostore slobode i to u razdoblju apsolutizma XVIII. stoljeća kao i u razdoblju gotovo hegemonije liberalne kulture XIX. stoljeća, prostore slobode koji su u mnogočemu vidjeli i upozoravali na granice i opasnosti ekstremnih oblika takvih razmišljanja koji negiraju bilo kakvu transcendentalnu dimenziju čovjekove osobnosti.⁹ Prvi i drugi svjetski rat su zapravo pokazali svu ambivalentnost poimanja slobode i razuma jer su upravo pokazali svu bijedu tako važnih i nepobitnih dimenzija ljudske osobe lišene svake transcendentalne dimenzije.

Nakon drugog svjetskog rata situacija se promijenila na političkoj, kao i na ekumenskoj sceni, a time sve više i na unutarnjem crkvenom planu. S jedne strane totalitarizmi fašizma, nacizma

⁶ U ovome članku isto tako nemamo prostora niti mogućnosti razjasniti kako se Crkva teološki danas nosi s ovom pretenzijom niti na koji je način ovu problematiku u raznim dokumentima obrađivao Drugi vatikanski sabor.

⁷ Usp. S. SCATENA, *La fatica della libertà, L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, nav. dj., str. 350.

⁸ Usp. ISTA, «La questione della libertà religiosa: momenti di un dibattito dalla vigilia del Vaticano II all'inizio degli anni novanta», nav. dj., str. 599.

⁹ Usp. W. KASPER, *Speranza è possibile*, nav. dj., str. 16-17.

i komunizma koji su u ovome zadnjem obliku još uvijek bili prisutni na sceni u mnogim zemljama doveli su do toga da je još jasnijim postala središnja važnost dostojanstva ljudske osobe u svim njegovim dimenzijama, što je posebice postalo evidentnim kroz Deklaracija UN-a o općim ljudskim pravima iz 1948., u kojoj je istaknuto i pravo na religijsku slobodu kao temeljno ljudsko pravo i jedan od važnih elemenata stabilnosti u svijetu. Osim toga ekumenski je pokret sve više jačao i time i Katoličku Crkvu doveo pred sučeljavanje o pitanjima prava drugih kršćanskih Crkava i zajednica, kao i drugih religijskih zajednica u zemljama u kojima je Rimokatolička Crkva većinska. Na ovome su pitanju posebice insistirale protestantske zajednice. Sve je to, kao i mnogi drugi elementi dovelo je do toga da se i među većinom katoličkih teologa, a i među mnogim biskupima stvorila atmosfera pogodna za promišljanje novih pristupa problematici religijske slobode.

No, takvi stavovi i takva otvorenost nije bila prisutna u rimskoj Kuriji. Kardinal Ottaviani, prefekt Sv. Uficia održao je 1953. na Lateranskom sveučilištu predavanje pod naslovom «Obveze katoličke države spram religije» u kojemu je i dalje zastupao ideju o katoličkoj državi i dvostrukom kriteriju, jednom za istinu, a drugome za pogrešku. Papa Pio XII spremio se objaviti dokument kojega je objavljivanje spriječila njegova smrt, a u kojem se govorilo nepromjenjivom katoličkom nauku koji se temelji nepromjenjivim Božjim pravima, o razlici između Crkve i civilnoga društva, o podređenosti ciljeva toga društva ciljevima koje zastupa Crkva kao i o pravu Crkve da intervenira u vremeniti red stvarnosti kada se radi o nadnaravnim ciljevima, o obvezi civilne vlasti da podržava pravu religiju i da se ne ponaša indiferentno, izbacivanje iz zakonodavstva svega onoga što Crkva smatra suprotnim njenim nastojanjima kao i o važnosti podržavanja svih onih dimenzija života koji olakšavaju pristup božanskoj istini s priznanjem da takvo što može biti postignuto samo u jednoj katoličkoj državi.¹⁰

U takvoj atmosferi na Petrovu stolicu dolazi bl. Ivan XXIII koji odlučuje sazvati Drugi vatikanski sabor i time pokreće cijeli niz događaja i promjena, pokreće «aggiornamento» i po pitanju odnosa Crkve i države, vjerske slobode i tolerancije.

Nekoliko temeljnih pristupa problematici vjerske slobode u teološkim promišljanjima prije i u vrijeme Drugog vatikanskog sabora

U komentarima koji se ozbiljnije bave problematikom promišljanja pitanja vjerske slobode na Drugom vatikanskom saboru postoji gotovo jednodušno mišljenje da se u prije saborskim raspravama, a onda i u tijeku Sabora iskristaliziralo nekoliko temeljnih stavova koji su u svim svojim nijansama usmjeravali raspravu i bili razlogom prijepora među saborskim ocima i stručnjacima. Te temeljne pristupe može se podijeliti u tri grupe: klasični pristup, američki model i francuski model.

Što se tiče klasičnog i američkog modela, za njihovo je opisivanje i razjašnjenje najzaslužniji poznati američki teolog, isusovac John Courtney Murray, profesor na Woodstock Collegu, koji je se nakon drugoga svjetskoga rata posvetio problematici ljudskih prava, dobio zabranu objavljivanja od strane Sv. Uficia, da bi 1963. postao saborski stručnjak koji je dao izniman doprinos izradi Deklaracije.

U svome članku *Problem religijske slobode*¹¹ koji je objavio s namjerom da razbije previše pojednostavljenu shemu i način suprotstavljanja između «konzervativnih» i «progresivnih» na

¹⁰ Usp. S. SCATENA, *La fatica della libertà, L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, nav. dj., str. 12-13.

¹¹ Usp. J. C. MURRAY, «The problem of Religious Freedom», u: *Theological Studies* 25 (1964.), str. 503-574. Sam je Murray napisao mnoštvo studija i članaka kojima ne želimo opterećivati ovaj tekst. U knjizi i članku S. Scatena nalaze se opširni bibliografski podaci.

Saboru Murray ističe da je temeljni problem u raspravi nastao u shvaćanju uloge javne vlasti u religijskim pitanjima.

«Prvo mišljenje», kako on naziva klasični pristup problemu religijske slobode i dalje zastupa tezu kako pogrešna savjest ne može zahtijevati imunitet od represije u slučaju javnog, društvenog djelovanja. Naravno da civilne vlasti mogu dopustiti takav imunitet, ali samo kao čin tolerancije. Takvo razmišljanje svoje uporište nalazi u obrani vrhovnoga pravnoga principa, a to je ekskluzivno pravo istine na promicanje i javno djelovanje. Ovakav apstraktni, apovijesni i deduktivan stav bio je prepreka svakome daljnjem promišljanju o religijskoj slobodi polazeći od povijesne situacije sve veće pluralnosti društva, dostignute svijesti o dostojanstvu ljudske osobe i njenih prava te načina uređenja modernih država. On je polazio od pretpostavke da je cjelokupno učenje Crkve o tome problemu završeno s Leonom XIII i da je pretočeno u kanonsko pravo putem shvaćanja odnosa Crkve i države kroz *ius publicum*.

S druge strane tijekom godina, posebice nakon drugog svjetskog rata oblikovalo se tzv. «drugo mišljenje» koje je prigrlila većina saborskih otaca i koje se i samo dijeli na dvije različite škole promišljanja. Prva škola je tzv. «francuska» koja je posebice bila prisutna u izradi prvih dvaju shema saborske deklaracije i shvaća vjersku slobodu kao pojam koji pripada teološko-moralnom području te tek u drugom koraku ima posljedica u pravnome sistemu temeljnih zakona jedne države. Ova je škola pokušala naći sistematsko-teološko i biblijsko utemeljenje vjerske slobode, čega je izričaj bio i govor o «božanskome pozivu» u drugoj shemi. No, po Murrayevom mišljenju ova je škola patila od gotovo beskorisne diskusije o pitanjima «pogrešne savjesti» i stalnog pitanja prava «vječne istine». Time se našla u opasnosti da i samo shvaćanje vjerske slobode «hiperteologizira» i promatra gotovo idealistički.

Američka škola i način razmišljanja koju je ponajprije zastupao sam Murray, a u Europi je njemu uvijek bio pridodavan kao stručnjak i gotovo istomišljenik P. Pavan, svoje je stavove o vjerskoj slobodi smještala prvenstveno u okvir ustavnoga prava, okvir koji ne polazi od promišljanja o savjesti, koja postaje gotovo «nebitnom» u ovakvom načinu razmišljanja. U toj viziji početnu točku svakako predstavlja «povijesna svijest» koja uočava konkretno stanje i potrebe današnjeg čovjeka i politike kao i obnovljenu svijest i shvaćanje Crkve o samoj sebi. Vjerska sloboda, kao jedno od temeljnih ljudskih prava, na taj se način više ne promatra o ozračju shvaćanja «teza-hipoteza»: istina i njeno pravo. Naravno da je i ova škola kao i njen u utjecaj na izradu dokumenta bio višestruko kritiziran i to posebice zbog toga što je izbjegavao teološko utemeljenje govora o vjerskoj slobodi koje bi trebalo početi od biblijskog nauka o oslobođenju čovjeka u Kristu za puninu ostvarenja Božjega plana.

Razvoj pojma vjerska sloboda u Deklaraciji «Dignitatis humanae»

Tijekom prvog saborskog razdoblja nije bio predstavljen niti jedan dokument o ovoj problematici i slijedom toga Tajništvo za promicanje jedinstva kršćana odlučilo je izraditi vlastiti tekst. Ipak tekst je bio podijeljen saborskim ocima ne kao shema «Konstitucije», nego kao peto poglavlje Dekreta o ekumenizmu.¹² Podjelu teksta ovoga poglavlja popratila je relacija mons. Emila de Smedta, biskupa Brugesu koji je objasnio motive izrade ovoga dokumenta.¹³

Prvi se motiv nalazi u *ratio veritatis*: Crkva naime ima pravo naučavati i braniti pravo na vjersku slobodu kada se radi o istini koja joj je povjerena od samoga Krista. Drugi je onaj koji se nametnuo kroz stvaranje totalitarnih društava i naziva se *ratio defensionis*: Crkva ne može

¹² Usp. Acta Synodalia (dalje u tekstu AS) II, V, str. 433-435.

¹³ Usp. AS II, V, str. 485-486.

šutjeti s obzirom na to da materijalistički ateizam jedan dio čovječanstva lišava vjerske slobode. Kao treće navodi *ratio pacificae cohabitationis*: Danas su svi ljudi, različitih nacija i religija pozvani na mirnodobnu suradnju te Crkva, koja je svjetlo istine treba pokazati put mirnoga suživota. Kao četvrti motiv navodi se *ratio oecumenica*: naime, mnogi «ne katolici» gaje odbojnost prema Katoličkoj Crkvi i sumnjiče je za machiavelizam jer negira vjersku slobodu tamo gdje su katolici većina, a zahtijeva tamo gdje su manjina.

U svome govoru biskup de Smedt je pojasnio i značenje pojma vjerska sloboda u ovome prijedlogu teksta.¹⁴ Pozitivno govoreći, istaknuo je, može se reći da je vjerska sloboda *pravo ljudske osobe* usmjereno na slobodno življenje religije u skladu s vlastitom savješću. Negativno pak govoreći može se reći da vjerska sloboda predstavlja *imunitet* od svake vanjske prisile kada je u pitanju odnos s Bogom; uključuje ljudsku autonomiju, ali ne iznutra nego prema vani. U svojoj nutрини čovjek nije razriješen obveze spram religije. Njegova je sloboda ugrožena ako po tome pitanju ne može slijediti vlastitu savjest.

Dakle, vjerska sloboda u ovome poglavlju nije shvaćena kao indiferentizam (nedostatak bilo kakve moralne obveze), laicizam (savjest koja je neovisna od Božjeg zakona) kao niti diletantski pesimizam (sumnja kao apsolutna norma). Drugi dio poglavlja ukazuje na pravo na vjersku slobodu za cjelokupno čovječanstvo, pa i u slučaju «pogrešne» savjesti.¹⁵

U de Smedtovom izlaganju važno je zamijetiti da se u ovoj fazi izrade dokumenta o vjerskoj slobodi govorilo kao o *naturale ius*. Taj će način argumentiranja nestati u sljedećim redakcijama teksta «kako bi se izbjegle diskusije o naravnom pravu, diskusije koje, unatoč njihovom međusobnom interesu nisu dovodile do novih rezultata u svjetlu rješavanja problema»¹⁶. Druga važna točka je upotreba pojma *recta conscientia* koji je uzet iz enciklike *Pacem in terris* Ivana XXIII. Precizno značenje ovoga pojma teško je dešifrirati jer je misao Ivana XXIII u ovome području smatrana dosta kontroverznom.¹⁷

Na kraju ovo se poglavlje suočavalo s delikatnim pitanjem vjerske slobode u socijalnom okruženju potvrđujući da pravo i dužnost manifestacije stava vlastite savjesti ne može i ne smije biti ograničeno ni u društvenom i javnom životu. Ipak se smatralo da država ima pravo ograničiti vjersku slobodu u slučaju povrede «općega dobra» ili prava drugoga.

30. studenoga 1963. izašao je Murrayev članak u kojem ističe da je pojam «opće dobro» kao motiv restrikcije vjerske slobode previše neodređen i nedorečen i mogao bi biti identificiran s «razlozima države». Između ostalog smatrao je da bi Sabor trebao proglasiti potpunu nekompetentnost političkog autoriteta u pitanjima religije.¹⁸

Nakon što je uvažilo primjedbe otaca Tajništvo je za treće razdoblje saborskog zasjedanja pripremlilo drugi tekst kao «dodatak» shemi o ekumenizmu, tekst koji se smatra *Declaratio prior* i koji je iznova bio popraćen uvodnim pojašnjenjem biskupa de Smedta.¹⁹

U ovome razdoblju izrade dokumenta Tajništvo je naglasilo nekoliko temeljnih postavki koje su pokazivale i razlike u odnosu na prvu verziju teksta. Prije svega pokušao se dati jedan zajednički temelj cijelome tekstu i govoru o pitanju vjerske slobode, temelj koji su mnogi tražili i nisu nalazili u prvoj verziji teksta. Taj je temelj oblikovan kroz govor o «božanskome poziv čovjeka». O njemu se govorilo u br. 25 i 26 predložene sheme i istaknulo se da su ljudi, stvoreni na sliku Božju pozvani sudjelovati u božanskoj naravi te da imaju dužnost i čast slijediti Stvoriteljevu i Spasiteljevu volju u vjerskim pitanjima u skladu s vlastitom savješću.²⁰ Vidimo da se kroz ovaj pojam u ovome razdoblju nametnula «francuska škola» koja je uz

¹⁴ Usp. AS II, V, str. 486-487.

¹⁵ Usp. AS II, V, str. 488.

¹⁶ Usp. J. HAMER - C. RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II*, str. 51.

¹⁷ P. PAVAN, *La libertà religiosa*, nav. dj., str. 34-35.

¹⁸ Usp. J. C. MURRAY, «On Religions Liberty», u: *America*, 30. studeni 1963., str. 704-706.

¹⁹ Usp. AS III, II, str. 317-322.

²⁰ Usp. J. HAMER - C. RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II*, nav. dj., str. 64.

podršku mnogih željela jače naglasiti teološko-biblijske korijene govora o vjerskoj slobodi. No, ovaj pojam u kasnijoj izradi teksta nije izdržao kritike koje su mu bile upućene. U tekstu se, kako je istaknuo i de Smedt, precizira već oblikovani pojam vjerske slobode.

Vjerska se sloboda ne smatra obvezom ni ljubavlju, nego pravom koje se tiče intersubjektivnih odnosa. Radi se o pravu koje omogućava slobodno izražavanje vlastite religioznosti bilo privatno bilo javno, te se negativno označava kao pravo koje ne dopušta nikakvu prisilu u ovome području. Govor o *de iure personae* postati će vlastitom terminologijom ovoga dokumenta i to na mjestu govora o *naravnom pravu*.²¹

U svakom slučaju subjekt vjerske slobode nije samo osoba nego i vjerske zajednice, kako je naznačeno i u podnaslovu sheme.²² Zanimljivo je da se u ovome prijedlogu više ne pojavljuje pojam «opće dobro» i o ograničenju vjerske slobode se govori pod vidom «svrhe društva», pojma koji se, što je zanimljivo, objašnjava pojmom «opće dobro» prisutnim u *Pacem in terris*.²³

Kada je riječ o diskusiji koja se po prvi puta razvila oko ovoga dokumenta, treba istaknuti da su gotovo svi komentatori suglasni oko toga da je najznačajniji govor, koji je imao značenja i za buduću izradu teksta, održao biskup mons. Carla Colomba, kojega su mnogi smatrali čovjekom veoma bliskim Pavlu VI smatrajući da zapravo djelomično iznosi i njegove stavove.

On je istaknuo da postoje tri principa katoličkog nauka o vjerskoj slobodi: dva su naravnoga reda i jedan nadnaravnog. Prvi od tih principa jest pravo svakoga da traži istinu, posebice u religijskom području i da ju, našavši je, prigrlji; drugi je dužnost/pravo slijediti usmjerenje osobne, sigurne savjesti; treći, nadnaravni princip je onaj koji se nalazi u slobodi čina vjere.²⁴

Vidimo da je svojim govorom mons. Colombo zapravo htio povezati većinu otaca koji su bili suglasni u temeljnim stavovima potrebe govora o vjerskoj slobodi kao pravu osobe i vjerskih zajednica, ali nisu bili suglasni oko objašnjenja i razloga toga prava i to u svjetlu rasprave između američke i francuske škole.

Nakon diskusije i proučavanja primjedbi otaca Tajništvo je priredilo *textus emendatus* dokumenta priredivši ga ovoga puta kao neovisni i samostalni dokument, sastavljen od četiri poglavlja.²⁵

U ovom je nacrtu izbrisan pojam «božanski poziv» kao temelj vjerske slobode i na taj je način u dokumentu, zbog mnoštva razlika u pristupu problematici i nemogućnosti povezivanja različitih elemenata ustanovljen «lom jedinstva između naravnog reda i nadnaravnog reda»²⁶. To ne znači da i jedna i druga argumentacija nestaju iz dokumenta nego je činjenica da je odnos između vjerske slobode i Objave stavljen u drugi dio dokumenta pokazatelj da «shema u prvi plan stavlja razmišljanje filozofskoga tipa i pozivanje na ljudsko iskustvo»²⁷.

Vjerska je sloboda utemeljena na dostojanstvu ljudske osobe (br. 3), nema više govora o pozitivnom i negativnom pravu na vjersku slobodu: radi se o pravu koje je shvaćeno kao *imunitet*, tj. kao moralna sposobnost i dopuštenje djelovanja bez prisile i bez zabrane.²⁸ Pored važnosti uloge savjesti koja je doživjela važnu promjenu o kojoj ne možemo ovdje govoriti, shema potvrđuje ostala četiri argumenta koja opravdavaju izbor vjerske slobode kao pravo koje se temelji na dostojanstvu osobe.

²¹ Usp. *Isto*, str. 65.

²² «*de iure personae et comunitatum ad libertatem in re religiosa*». Usp. AS III, II, str. 317.

²³ Cfr. AS III, II, str. 320-321.

²⁴ Usp. AS III, II, str. 555. Usp. P. PAVAN, *La libertà religiosa*, nav. dj., str. 62.

²⁵ Usp. AS III, VIII, str. 426-442.

²⁶ J. HAMER - C. RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II*, nav. dj., str. 73.

²⁷ *Isto*.

²⁸ «*Quo quidem sensu ius significat immunitatem in agendo et excludit coercionem sive constringentem sive impediendam.*» AS III, VIII, str. 461-462.

Prvi je argument integritet ljudske osobe, tj. nemogućnost odijeljenosti nutarnje slobode i njene društvene pojavnosti; drugi leži u obvezi traženja istine, što traži i pretpostavlja dijalog među ljudima, sukladno njihovoj naravi, dakle na društveni način; treći argument proizlazi iz naravi same religije koja uključuje i nutarnji i zajednički moment tj. pokazuje se i živi u zajednici i odnosima koji ničim ne smiju biti pod pritiskom i na kraju četvrti argument govori o ograničenju politike moći kada je religija u pitanju.²⁹ Posljednji argument nije prisutan samo u br. 4 nego i u br. 5 ovoga nacrtu Deklaracije. U njemu se precizira kako ograničenje vjerske slobode može biti samo u nužnom slučaju održavanja «javnoga reda».³⁰ Na taj je način definitivno maknut pojam «opće dobro», premda je on, kako pojašnjava de Smedt u svojoj relaciji implicitno prisutan u pojmu «javni red» i to pod vidom političkog, moralnog i pravnoga dobra. Ovo je pojašnjenje bilo posebno važno biskupima iz komunističkih zemalja koji su isto tako opravdano isticali bojazan da bi komunističke vlasti ovakvu definiciju mogli iskoristiti po vlastitom nahođenju.

U drugome djelu dokumenta vjerska je sloboda promišljena u svjetlu Objave i na taj se način u drugome djelu približila zahtjevu onih koji su tražili biblijsko i teološko utemeljenje, ali kao što već rekosmo kroz razine koje su premda povezane, gotovo neovisne. Ne radi se dakle o jednom zajedničkom temelju kao što je u prethodnoj shemi bio «božanski poziv». Ovim se djelom teksta željelo potvrditi i činjenicu da se sloboda Crkve iskazuje punoj jasnije ukoliko se pokaže da je njena sloboda plod misije koju joj je Krist povjerio.³¹

Ipak ono što je veoma zanimljivo, a vezano je uz ovo razdoblje izrade dokumenta nalazi se u *Relatio de animadversionibus patrum*.³² De Smedt je pokušao istaknuti izvore najvećih prigovora i teškoća otaca na tekst Deklaracije. Među njima je bilo i pitanje koje je mučilo mnoge oce od samoga početka, a to je pitanje vezano uz *iura veritatis*, tj. uz tvrdnju da istina ima sva prava, a pogreška nikakva. U tom kontekstu belgijski je biskup istaknuo da pogrešno i zlo u pravnome redu ne mogu imati isti način ophođenja kao istinito i dobro. Mogu biti eventualno tolerirani, ali nikada promovirani. Ali, kada je u pitanju vjerska sloboda ovaj je aksiom bez ikakvog značenja i vrijednosti jer pitanje istinitosti ili neistinitosti jedne religije predstavlja teološko pitanje na koje javna vlast ne može dati odgovora.³³

Tekst nazvan *textus reemendatus*, sačinjen na temelju primjedbi na prethodnu shemu diskutiran je od 15. do 22. rujna 1965. i nema radikalnih promjena. Zadržan je generalni plan dotadašnjeg teksta.³⁴

Najvažnije su se promjene dogodile u pitanju sukladnosti konfesionalne države i pojma opće vjerske slobode kao i oko pitanja odnosa vjerske slobode i povijesti spasenja.³⁵

I dalje se naglašava kako je vjerska sloboda utemeljena na dostojanstvu ljudske osobe, ali se ovoga puta dodalo «qualis et ratione et maxime verbo Dei relevato cognoscitur»³⁶. Time su autori teksta željeli bolje izraziti jedinstvo dvaju različitih shema o kojima smo govorili.³⁷

²⁹ Svi obi argumenti nalaze se u br. 4 ovoga teksta. Usp. AS III, VIII, str. 430-432; P. PAVAN, *La libertà religiosa*, nav. dj., str. 75-76.

³⁰ AS III, VIII, str. 453.

³¹ Usp. AS III, VIII, str. 436-441.

³² Usp. AS III, VIII, str. 456-465.

³³ Usp. AS III, VIII, str. 464.

³⁴ Usp. AS IV, I, 146-162. Usp. također *Relatio de reemendatione schematis emendati*, AS IV, I, str. 168-195.

³⁵ Usp. AS IV, I, str. 151-152; str. 155-156.

³⁶ Usp. AS IV, I, str. 147. Mnogi su se oči u svojim primjedbama bunili da pojam sloboda nema uvijek isto značenje i da ta činjenica stvara konfuziju. Stoga je Tajništvo držalo važnim ponuditi različita značenja koja pojam slobode ima u tekstu. Tako se ističe da sloboda može biti fizička, psihološka, moralna, evandeoska, crkvena, religiozna. Usp. AS IV, I, str. 183-184.

³⁷ Usp. J. HAMER - C. RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II*, str. 86-87. Shema pokazuje sve veću svijest o važnosti dostojanstva ljudske osobe i to po Hameru predstavlja motiv činjenice da racionalni dio prethodi onaj koji govori «sub luce revelationis». Ipak, ne smije se zaboraviti da se dostojanstvo osobe temelji i na razumu i na objavi. Usp. AS IV, I, str. 185.

Važno je istaknuti da je skraćen dio koji govori o jedinoj Kristovoj Crkvi i obvezi traženja istine jer je smatran previše ofenzivnim.³⁸

Među ocima koji su govorili bio je mons. Ancel, pomoćni biskup lionski koji je uzeo riječ u ime farancuskih biskupa. On je, tragom prijedloga biskupa Colomba, predložio da se u br. 2 doda paragraf u kojem se jasno ističe ontološki temelj prava na vjersku slobodu utemeljen u dostojanstvu ljudske osobe, ali je postavio i pitanje o tome koji je temelj dostojanstva ljudske osobe? Po njegovom mišljenju odgovor je trebalo tražiti u obvezi traženja objektivne istine, pristajanja uz nju i oblikovanja cijeloga života u skladu s njom. Ovaj se princip ne temelji na subjektivnoj dimenziji nego na ljudskoj naravi, a potvrđeno je i pismom. Da bi se to moglo ostvariti potrebna je psihološka sloboda i otklon od svake prisile. Na taj se način može slobodno reći da ne postoji suprotstavljenost između vjerske slobode i obveze traženja istine, jer traženje istine utemeljuje vjersku slobodu.³⁹

Nakon diskusije, tekst je iznova prerađen i kao *textus recognitus* poslan je ocima na uvid.⁴⁰ Njegov je podnaslov promijenjen u *De iure personae et communitatum ad libertam socialem et civilem in re religiosa*.⁴¹ U uvodnom se govoru istaknulo da pojmovi *socialem et civilem* pojašnjavaju da se u ovome dokumentu ne radi o odnosu između čovjeka i Boga i između vjernika i crkvenog autoriteta.⁴² Time se željelo odgovoriti onim ocima koji su stalno izražavali bojazan da će ovaj dokument u potpunosti relativizirati obvezu traženja objektivne istine te su se pribojavali da će imati i posljedice za odnos unutar same Crkve. Dodan je drugi dio br. 1 koji se odnosi na pitanje prave istine, na obvezu traženja istine, ograničenje vjerske slobode i na razvoj ovoga nauka.⁴³ To je značilo prihvaćanje prijedloga biskupa Ancela s pojašnjenjem da vjerska sloboda ima svoj ontološki temelj u dostojanstvu ljudske osobe.⁴⁴ U drugome djelu tekst govori se o vjerskoj slobodi u svjetlu Objave i pojašnjava nekoliko temeljnih principa: iz kršćanske se Objave ne može izravno potvrditi pravo na *imunitet*, ali osvjetljava dostojanstvo ljudske osobe te pokazuje Kristovo poštivanje ljudske slobode koje i Sabor želi slijediti.⁴⁵

Zaključak

Pokušali smo u ovome kratkom članku prikazati povijesno-teološki razvoj pojma vjerske slobode na Drugom vatikanskom saboru i njegovom neposrednom okruženju. Nakon Sabora sve do danas mnoštvo je komentara pokušalo napraviti bilancu i pojasniti u čemu se sastoji novost ovoga dokumenta.⁴⁶ Može se slobodno reći da je i ovaj dokument plod višegodišnjeg intenzivnog rada i traženja najboljih rješenja te da i on predstavlja jedan dokument koji je kompromis između različitih strujanja mišljenja. Svakako da ovaj dokument napuštanjem tradicionalne perspektive «prava istine», potvrđivanjem prava pojedinca kao subjekta na slobodu u pitanju religije i priznanje uloge države kao garancije toga prava predstavljaju, uz sve poteškoće i kompromise, novost ovoga dokumenta u odnosu na prošlost. Napuštanjem govora o toleranciji Crkva je prihvatila važnost laičkog i pluralnog društva i pravila po kojem sve religije imaju jednako pravo u javnosti. Istina je da takvo razmišljanje predstavlja u

³⁸ Usp. AS IV, I, str. 147-148.

³⁹ Usp. AS, IV, II, str. 16-20.

⁴⁰ Usp. AS IV, V, str. 77-93.

⁴¹ Usp. AS IV, V, str. 77.

⁴² Usp. AS IV, V, str. 99; 150.

⁴³ Usp. AS IV, V, str. 150-151.

⁴⁴ Usp. AS IV, V, str. 100.

⁴⁵ Usp. AS IV, V, str. 103.

⁴⁶ Usp. E.-W. BÖCKENFORDE, «Die Bedeutung der Konzils Erklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach», u: *Stimmen der Zeit* 5 (1986.), str. 303-312.

mnogočemu tipični rezultat «zapadnog» načina razmišljanja i djelovanja koje trenutno pokazuje isto tako sasvim nove oblike sve veće individualizacije religijskog pitanja unutar samoga društva te stavlja u novo svjetlo pitanje odnosa Crkva – država.

Ovaj dokument ostavio je još jedno važno pitanje netaknutim, a to je pitanje kršćanske istine i povezanosti sa slobodom. Tvrdnja kako se istina najbolje brani i pokazuje samom istinom svakako je važna i temeljna, ali ništa ne govori o shvaćanju istine. Ipak, ako se dokument pažljivo iščitava onda se može otkriti i određeno promišljanje o pojmu istine. No, to je tema za jedan drugi tekst.

CONCEPTION OF RELIGIOUS FREEDOM IN THE DECLARATION «DIGNITATIS HUMANAЕ» OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

Summary

In this article the author presents the conception of religious freedom given by the Declaration «Dignitatis humanae» of the Second Vatican Council. In the introduction he points to the importance of this document, not only to the Council, but to the Roman Catholic Church in general. The first chapter explores the issue of the complex relationship between the Roman Catholic Church and the conception of freedom in modern times, illustrating in particular the development of the relations between the Church and state, which refer to religious freedom. The second chapter presents the survey and critical reflection on theological forms of religious freedom before and during the Council. The third chapter shows the influence of these theological forms and other movements on various periods of the Declaration development. The chapter presents the confrontation of different arguments, together with the clarification of opinions, which have led to certain formulations. The author concludes that by leaving traditional perspective regarding the speech on “the right of the truth”, by confirming the right of an individual to freedom when it comes to religion, and by recognizing that state guarantees this right, regardless all the difficulties and compromises, this document presents a novelty when compared to the former ones. Leaving behind the speeches on tolerance, the Church accepted the importance of the lay and plural society, as well as of the rules according to which all religions have equal rights in public. The fact is that, in many of its aspects, this approach represents a typical result of “Western” thinking and “Western” behaviour, which demonstrate some completely new forms of the growing individualisation of the religious issues within society, and casts a completely different light upon the relations: Church - state. The article also highlights the fact that another important issue has not been explored by this document, namely the one concerning the connection of the Christian truth to freedom.