

Religija u evropskim javnim prostorima: pravni pregled

Silvio Ferrari

U javnoj sferi u Evropi religija se nalazi na vrlo istaknutom mjestu: skoro svugdje u državnim školama postoji nastava religije (obično u formi vjeronauke), u mnogim zemljama država finansira religijske zajednice, a u nekima postoji čak i državna religija.¹

Transformacija religijske scene Starog kontinenta sve više potresa ovakvo sigurno mjesto religije u javnom prostoru. Tu treba uzeti u obzir dvije promjene: prvo, sve je više Evropljana koji ne pripadaju niti jednoj religiji i koji stoga dovode u pitanje podršku koju država pruža religijskim zajednicama;² drugo, povećava se i broj Evropljana – sljedbenika religija koje nisu tradicionalne u Evropi (prije svega islama) i koje su isključene iz pomoći koju država pruža većinskim religijama.³ Dok prva grupa – oni koji ne ispovijedaju nijednu religiju – želi smanjiti prisustvo religijskih zajednica u javnoj sferi, druga grupa – oni koji ispovijedaju netradicionalne religije – želi povećati to prisustvo tako da i oni mogu uživati prava predviđena za matične religije. Prva grupa podržava neutralnu javnu sferu, bez ikakvih religijskih konotacija; druga se zalaže za pluralnu javnu sferu koja uključuje različite religije. Napokon, neke tradicionalne religije suprotstavljaju se i neutralnosti i pluralnosti javne sfere zato što se boje, u prvom slučaju da će ih zatvoriti u sferu privatnosti, a

- 1 Pregled sistema crkva-država u Evropi pogledati u G. Robbers (ur.), *State and Church in the European Union* (Baden-Baden: Nomos, 2005).
- 2 P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations* (Aldershot: Ashgate, 2008). Opadanje broja vjernika koji idu u crkvu, kao i onih koji vjeruju u Boga, potvrđuju podaci koje je prikupio D. Pollack, „Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings“ u *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, G. Motzkin i Y. Fischer, (London: Alliance Publ. Trust, 2008), 83-100.
- 3 O islamu i Evropi vidjeti Cesari, J. (ur.), *Handbook of European Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Konkretnije o pravnom statusu islamskih zajednica u evropskim zemljama vidjeti S. Ferrari, „The Legal Dimension“ u *Muslims in the Enlarged Europe: Religion and Society*, B. Maréchal at al. (ur.) (Leiden and Boston: Brill, 2003), 219-254; S. Ferrari, „Juridical Profiles and Political Management of Muslims' Presence in Europe“, in European Parliament, *Islam in the European Union: What's at Stake in the Future?* (Brussels: European Parliament, 2007), 35-60.

u drugom da će izgubiti dominantni položaj. Iz tih razloga u Evropi se razvila jedna složena i živa debata o mjestu religija i vjerovanja u javnoj sferi.

Tri evropska obrasca odnosa između države i religije

Iako je pod velikim utjecajem specifičnog nacionalnog okruženja, ova debata ima nekoliko zajedničkih karakteristika, pa se mogu identificirati tri osnovna obrasca.

Prvi obrazac posebno je uočljiv u nekim katoličkim i pravoslavnim zemljama. Zasniva se na uvjerenju da tradicionalne religije još uvijek mogu igrati glavnu ulogu u stvaranju nacionalnog jedinstva, koje je, po mišljenju mnogih, neophodno da bi se nosili s globalizacijom i pluralizacijom i zato one zaslužuju posebno mjesto u javnom prostoru. S ovakvog stajališta, na dominantnu religiju u zemlji gleda se kao na glavnu komponentu građanske religije, to jest kao na skup principa i vrijednosti koje bi svi građani te zemlje morali usvojiti i štiti. Italija je dobar primjer ovog trenda. U jezgri italijanskog obrasca nalazi se pokušaj da se sve većom etičkom, kulturnom i religijskom pluralnošću u zemlji upravlja preko vrijednosti katolicizma, uzdignutog na rang građanske religije.⁴ Preciznije, katolicizam obezbjeđuje kulturne i etičke principe na kojima se zasniva puno građanstvo:⁵ pod uvjetom da su spremni prihvatiti ove principe, nekatolici mogu uživati potpuna prava na slobodu religije (iako ne prava religijske jednakosti). Upravljanje raznolikošću naglašavanjem jednog (katoličkog) identiteta uzak je i težak put kojim Italija pokušava ići.

Debata o križu najbolji je primjer ovakvog razumijevanja mjesta religija u javnoj sferi. U italijanskim državnim školama na zidu svake učionice morao je biti okačen križ. Prije dvije godine, Evropski sud za ljudska prava presudio je da obavezno isticanje križa krši slobodu religije učenika i njihovih roditelja.⁶ Italijanska vlada žalila se na ovu odluku, tvrdeći da križ nije samo religijski simbol već i simbol italijanskog identiteta: on manifestira historijsku i kulturnu tradiciju zemlje i znak je vrijednosnog sistema zasnovanog na slobodi, jednakosti, ljudskom dostojanstvu i toleranciji.⁷ Kako je građanstvo zasnovano na ovim istim vrijednostima, a koje bi trebalo da poštuju svi, prisustvo križa u učionici obavezno je i mora

4 S. Ferrari, „The Italian Pattern of Law and Religion Relations: Catholicism as the Italian Civil Religion“, *Convictions philosophiques et religieuses et droits positifs*, (2010), 397-420.

5 To nije jedino zakonito građanstvo. Puno građanstvo nije samo pitanje statusnog prava već i zajedničkih vrijednosti: biti dobar građanin ne znači (samo) ne činiti zločine, već podrazumijeva i osjećanje zajedničkog narativa, prihvatanje temeljnih mitova, razvoj osjećanja pripadnosti, solidarnosti i opredijeljenosti. Različite dimenzije građanstva naglasio je C. Joppke, „Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity“, u *Citizenship between Past and Future*, E.F. Isin, P. Nyers i B.S. Turner (London: Routledge, 2008), 36-48, str. 37.

6 Vidjeti drugostepenu presudu u slučaju *Lautsi protiv Italije* (Lautsi v. Italy, Application no. 30814/06), 3. novembar 2009. O ovoj presudi vidjeti i S. Mancini, „The Crucifix Rage: Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, *European Constitutional Law Review*, 6 (2010), 6-27.

7 Vidjeti Mémoire du Gouvernement Italien pour l'Audience devant la Grande Chambre de la Cour Européenne des Droits de l'Homme, na www.governo.it/Presidenza/CONTENZIOSO/contentzioso_europeo/grande_camera/Memoria_Rappresentanza_Lautsi_Grande_Camera.pdf.

biti obavezno, zato što iskazuje skup vrijednosti koje svako ko želi živjeti u Italiji mora prihvatati i štiti. Stoga se križ ne može ukloniti iz učionica, niti se njegovo postavljanje može uvjetovati izborom učenika i učitelja. Ovi argumenti pravnom terminologijom iskazuju ideju – koju uveliko podržavaju Katolička crkva, vladajuća politička koalicija i javno mnijenje – da samo katolička tradicija može vršiti ulogu građanske religije Italije i da samo ona može osigurati skup temeljnih principa i vrijednosti na kojima počiva društvena kohezija. Ovaj model nije italijanski specifikum. Italijansku žalbu protiv odluke Suda u Strasbourgu podržale su druge katoličke i, što je zanimljivo, pravoslavne zemlje:⁸ stvoren je savez katoličkih i pravoslavnih zemalja bez presedana nasuprot trendovima u Evropskom sudu za ljudska prava koje one smatraju štetnima po državni suverenitet i po religijsku tradiciju.

Drugi obrazac zadovoljava iste potrebe na suprotan način. Zasnovan je na uvjerenju da nacionalni identitet i društvenu koheziju više ne mogu obezbijediti tradicionalne religije, koje su postale preslabe da bi služile kao faktor ujedinjenja. Zajedničko građanstvo može se izgraditi samo oko skupa sekularnih principa – slobode, jednakosti, tolerancije itd. – koje svaki pojedinac i svaka grupa moraju posjedovati neovisno o svom porijeklu, prioritetima, uvjerenjima. Ovi principi smatraju se religijski i kulturno neutralnima: na taj način sekularizam može prisvojiti pravo da upravlja cijelom javnom sferom, gdje se svaki građanin može osjećati sigurnim upravo zato što taj prostor nije vezan za konkretne vrijednosti i simbole različitih religijskih, rasnih, etničkih, kulturnih i političkih zajednica koje žive u zemlji. Francuski zakoni koji zabranjuju nošenje religijskih simbola u školama i pokrivanje lica na javnim mjestima, uključujući ulice, dobar su primjer ovog pristupa.⁹ Od posebnog značaja je jedan odlomak iz presude francuskog Ustavnog suda kojim se ovaj zakon proglašava ustavnim. Time se potvrđuje da je samoodređenje žene nerelevantno: čak i ako su odluku da nose burku ili nikab donijele slobodno i svjesno, te žene objektivno su u „situaciji isključivosti i inferiornosti koja je potpuno nespojiva s ustavnim principima slobode i jednakosti“.¹⁰ Iza ove tvrdnje stoji uvjerenje da, ako se nacionalni identitet mora izgraditi na ideji sekularizma (*laïcité*), onda je „uloga države da stvara sekularne građane“¹¹ time što će ih obrazovati za vrijednosti sekularizma i štiti ih od rivalskih vri-

8 Deset zemalja tražilo je intervenciju u presudi kao podršku italijanskom stavu. To su Litvanija, Malta, Monako, San Marino (sve zemlje s većinskim katoličkim stanovništvom), Bugarska, Kipar, Grčka, Rumunija, Rusija (sve zemlje s većinskim pravoslavnim stanovništvom) i Armenija (vidjeti Pretres pred Velikim vijećem u slučaju Lautsi protiv Italije – saopćenje za štampu (*Grand Chamber Hearing Lautsi v. Italy – press release issued by Registrar*, 30. juni 2010). Značajno je što nijedna zemlja s protestantskom većinom nije u ovoj grupi.

9 Vidjeti „Loi 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics“, *Journal Officiel de la République Française*, 15. mart 2004; „Loi 201-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public“, *Journal Officiel de la République Française*, 12. oktobar 2010. Vidjeti također J.R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* (Princeton: Princeton University Press, 2006) i C. Joppke, *Limits of Restricting Islam: The French Burqa Law of 2010*, neobjavljeni rad dostupan na <http://igovberkeley.com/content/limits-restricting-islam-french-burqa-law-2010-0>, pristupljeno 31.5.2012.

10 Décision no. 2010-613 du 7 octobre 2010, u *Journal Officiel*, 7. oktobar 2010.

11 Berger et al., *Religious America, Secular Europe?*, str. 77.

jednosti koje prenose religije. Ovakav pristup mjestu religije u javnom prostoru imaju neke međunarodne organizacije kao što su Vijeće Evrope i Evropski sud za ljudska prava: nije slučajno da je Sud u Strasbourgu odbio sve tužbe protiv zabrane religijskih simbola u francuskim i turskim školama.¹²

Najbolji primjer za treći obrazac je Ujedinjeno Kraljevstvo, zemlja koja je možda najviše u Evropi odmakla u traženju obuhvatne multikulturne organizacije društva. Ujedinjeno Kraljevstvo je zemlja običajnog prava gdje, kao u mnogim zemljama ove vrste, glavnu ulogu u definiranju pravnog sistema ne igraju država i njeni zakoni, već sudovi i njihove presude. Obavljajući zadatak uspostavljanja ravnoteže između različitih etničkih, religijskih i kulturnih grupa koje koegzistiraju u britanskom društvu, sudovi se vode principom poštovanja temeljnih ljudskih prava. Međutim, ljudska prava ponekad se tumače i primjenjuju tako da u konačnici sužavaju jedno od njih: slobodu religije. Primjer ovog pristupa imamo u presudi britanskog Vrhovnog suda u slučaju jedne jevrejske ortodoksne škole u Britaniji (JFS).¹³ Ova škola imala je upisnu politiku koja privilegira jevrejske učenike i, što je specifično, u skladu s principima ortodoksnog judaizma, privilegira učenike koje su rodile Jevrejke: zbog ovog upisnog kriterija odbijen je jedan učenik čija je majka konvertovala u judaizam prema obredima jednog neortodoksnog ogranka. Vrhovni sud presudio je da se upisna politika škole, fokusirajući se na majčinsko porijeklo učenika, ne zasniva na religiji, već na etnicitetu, čime se krši Zakon o rasnim odnosima iz 1976, kojim se zabranjuje bilo kakva diskriminacija na ovoj osnovi.¹⁴

Ova presuda imala je dalekosežne posljedice, pošto podrazumijeva da pravila o pripadnosti nekoj religiji mogu biti predmet suđenja na državnim sudovima. Primjenom principa nediskriminacije, oni mogu poništiti odluke vjerskih autoriteta o pripadnosti religijskoj grupi i tako ograničiti njeno kolektivno pravo na slobodu religije. Poštovanje jednog temeljnog prava – na nediskriminaciju – sukobljava se s poštovanjem jednog drugog temeljnog prava – na slobodu religije. Ova razlika pokazuje mogućnost sukoba između ljudskih prava i vjerskih prava:¹⁵ ljudska prava, kako su kodifikovana u deklaracijama kroz posljednja dva i po stoljeća, imaju racionalne / etičke temelje i univerzalno područje primjene, koje se lahko može sukobiti s religijskim temeljima i konkretnijim pravima vjernika i religijskih grupa.¹⁶ Kako Oftestad potcrtava, „i temeljna ideologija liberalne demokratije

12 C. Evans, „Individual and Group Religious Freedom in the European Court of Human Rights: Cracks in the Intellectual Architecture“, *Journal of Law and Religion*, XXVI:1 (2010), 321-343; J. Ringelheim, „Rights, Religion and the Public Sphere: The European Court of Human Rights in Search of a Theory“ u *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, C. Ungureanu i L. Zucca (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 283-306.

13 Vidjeti *R. v. The Governing Body of JFS* (2009 UKSC 15).

14 S. Mancini, „To Be or Not to Be Jewish: The UK Supreme Court Answers the Questions“, *European Constitutional Law Review*, 6 (2010), 481-502.

15 R. Ballard, „Human Rights in Contexts of Ethnic Plurality: Always a Vehicle for Liberation?“, u *Legal Practice and Cultural Diversity*, R. Grillo, at al. (ur.) (Farnham: Ashgate, 2009), 299-330.

16 Religije se ne mogu natjecati s temeljnim pravima na osnovu univerzalnosti. Čak i velike nadnacionalne religije – islam, kršćanstvo, budizam itd. – nisu onoliko univerzalne koliko su, kako se smatra, ljudska prava. Vidjeti S. Ferrari, „Tra geo-diritti e teo-diritti. Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali di identità“, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1 (2007), 3-14.

ukorijenjena je u univerzalnim ljudskim pravima“, a „ideološki cilj demokratske države jeste ostvarenje individualne slobode i kulturne i društvene jednakosti svih članova društva“. Takav jedan cilj dovodi neke religijske zajednice, čija doktrina i organizacija nisu sasvim usklađene s ovim principima (sjetimo se učenja i prakse Katoličke crkve kad je riječ o zaređivanju žena i homoseksualnim brakovima), u sukob s ovim demokratskim idealima. „Do sada je država izbjegavala konkretno sučeljavanje sa crkvom u ovim pitanjima, zato što je država obavezna poštovati ideal religijske slobode ne samo pojedinca nego i religijskih institucija. Međutim, koliko će država još moći biti suzdržana prema ‘diskriminaciji’ u Crkvi, osjetljivo je pitanje.“¹⁷ „Fundamentalističko“ tumačenje ljudskih prava još je jedan – možda manje očigledan ali jednako lukav – način da se potvrdi dominacija sekularizma u javnoj sferi.

Svaki opisani model ima svoja ograničenja. „Italijanski“ obrazac zasnovan je na klimavoj pretpostavci da se građanstvo i društvena kohezija mogu graditi na jednoj određenoj religijskoj i kulturnoj tradiciji. Na kratke staze ova strategija možda može funkcionirati, ali niko ne zna koliko dugo će se moći nositi s izazovima sve veće imigracije nekršćanskih zajednica. Najslabija tačka „francuskog“ obrasca jeste pretpostavka da od posebnih tradicija i shvatanja života moraju biti nezavisni ne samo država i njene institucije već i društvo i politika.¹⁸ Da bi se ostvario taj cilj, ove tradicije moraju se gurnuti na marginu javnog života. Međutim, privatizacija religije susreće se sa sve većim otporom od strane mnogih historijskih religija Evrope, a odbacuje je i veliki dio imigrantskih zajednica, posebno onih koje dolaze iz zemalja gdje su pravo i politika izmiješani s religijom. Napokon, „britanski“ model ima manu unutrašnjeg protivrječja: tvrdi se da je cilj osiguranje i razvoj religijskog pluralizma, a na kraju se koriste ljudska prava da se smanje razlike i promovira kulturna homogenizacija.

Ovi modeli tek su nešto više od „idealnih tipova“ koji ne postoje u „čistoj formi“ ni u Italiji, ni u Francuskoj, ni u Ujedinjenom Kraljevstvu, niti u bilo kojoj evropskoj zemlji. Osim toga, oni nisu nimalo statični: britanski premijer nedavno je zagovarao „aktivni, snažni liberalizam“ kao najbolji način suočavanja s multikulturalističkim pokretom,¹⁹ dok je francuski predsjednik preuzeo vođstvo u Evropi kao pristalica „pozitivnog“ i „otvorenog“ sekularizma.²⁰ Britanski multikulturalizam i francuski sekularizam danas više nisu neprikosnovene dogme koje se slijepo poštuju, bez obzira na društvene promjene. Međutim, iza ova tri

17 B. Oftestad, „Presence and Mission. The Social-Ethical Engagement of the Catholic Church within the Nordic Context 1970-2006“, u *Law & Religion in the 21st Century – Nordic Perspectives*, L. Christoffersen, K.A. Modér i S. Andersen (ur.) (Copenhagen: Diöf Publishing, 2010), 451-476.

18 Ova pretpostavka jasno se vidi u *Deklaraciji o sekularizmu* (Déclaration sur la laïcité), koju su sačinili Jean Baubérot, Roberto Blancarte i Micheline Milot, i objavili 9. decembra 2005. (vidjeti članove 4 i 9 u ovoj deklaraciji). Tekst pogledati u J. Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité* (Paris: Aube, 2006), 247-265.

19 Govor Davida Camerona od 5. februara 2011. može se pročitati na www.number10.gov.uk/news/speeches-and-transcripts/2011/02/pms-speech-at-munich-security-conference-60293.

20 Vidjeti govor koji je Sarkozy održao u Rimu 20. decembra 2007. na www.elysee.fr/president/les-actuelles/discours/2007/allocution-de-m-le-president-de-la-republique.7012.html.

modela naslućuju se tri različita načina razumijevanja mjesta i uloge religije u javnoj sferi. Nema mnogo smisla postavljati apstraktno pitanje koji je od njih bolji. Prikladnije je pitati u kojem bi pravcu trebalo da idesvaki od njih da bi se mogao nositi s promjenama koje se dešavaju u Evropi. Francuski model razvijao se u kontekstu koji karakteriziraju jaka država i slaba religija, dok je italijanski model ponikao iz situacije gdje, još od nastanka, relativno mlada i slaba država mora da se nosi s jednom jakim religijom. Ova različita polazišta moraju se uzeti u obzir da bismo razumjeli šta se objektivno može očekivati od svake nacionalne tradicije u pogledu mjesta religije u javnoj sferi.

Izmijenjeni religijski pejzaž Evrope

Jedna od glavnih tekovina Evrope jeste njena unutrašnja raznolikost. Stoga bi bilo mudro maksimalno je iskoristiti i odmah na početku odustati od snova da se u javnoj sferi širom Evrope religiji dâ isti prostor i značaj. Postojanje različitih sistema odnosa između države i religije nije suprotno unifikacijskom procesu Evrope, pod uvjetom da ostanu unutar širokog okvira zasnovanog na poštovanju ljudskih prava. Međutim, možemo ukratko spomenuti dva procesa koji predstavljaju izazov za tradicionalno shvatanje javne sfere kakvo vlada u mnogim evropskim državama.

Prvi je kulturna, religijska, etička i etnička pluralizacija savremene Evrope. Zahvaljujući imigraciji i globalizaciji, u Evropi sada postoje (fizički i virtuelno) pojedinci i grupe koji ne priznaju prvenstvo individualnih religijskih sloboda, uspostavljeno u evropskoj historiji: na različite načine oni se priklanjaju jednom komunitarističkom pristupu koji dovodi u pitanje centralno mjesto individualnih prava pa time i distinkciju između javne i privatne sfere.

Drugo, religija izlazi u javnost, oglašava se – dobija publicitet. U većem dijelu Evrope (s izuzetkom zemalja komunističkog režima) religija se nikad nije privatizirala, u smislu da je javnost nije priznavala i podržavala: međutim, postojala je jasna distinkcija između duhovne i svjetovne sfere i bilo je općeprihvaćeno da u ovoj drugoj sferi religija ima obavezu suzdržavanja, samoograničavanja. U posljednjih 20 do 30 godina granice između duhovnog i svjetovnog postale su nejasne i religije mogu utjecati na javni diskurs i u pitanjima o kojima ranije nisu mogle raspravljati. Ona poznata poruka Alberica Gentilija „Neka teolozi šute o stvarima koje nisu iz njihovog područja“ (iz naslova njegovog djela *Silente theologi in munere alieno*) nije više aktuelna i sve više građana traži pravo da javno slijedi načela svoje religije u stvarima kao što su kodeks oblačenja, rodni odnosi, pravila prehrane itd.²¹

Ova dva procesa odvijaju se u jednom kontekstu u kojemu vlada strah da će Evropa ući u fazu demografskog, ekonomskog, političkog i vojnog propadanja.

21 Analiza ovog fenomena može se naći još kod J. Casanove, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

Ovo osjećanje u evropsku svijest ulijeva mnoge sumnje o tome hoće li moći upravljati pluralizacijom i publicitetom religije onim alatima koje ima na 'skladištu' ljudskih prava.²² Ovaj nedostatak samopouzdanja rezultira stalnim kolebanjem između poriva da se religija strožije ograniči na privatnu sferu, da se isključi iz procesa izgradnje nacionalnog identiteta, s jedne strane, i želje da se nacionalni identitet ojača kroz revitalizaciju (a time i novi publicitet) samo većinskih religija. U prvom slučaju arsenal ljudskih prava primjenjuje se rigorozno, bez straha od marginalizacije i otuđenja velikog dijela stanovništva, a u nekim slučajevima, i bez straha od neliberalnih posljedica. U drugom slučaju usvaja se pristup ograničene primjene ljudskih prava (posebno tamo gdje je ugrožen jednak tretman), sa ciljem da se održi privilegirani status većinske religije. Francuski zakon koji zabranjuje nošenje religijskih simbola u školama dobar je primjer ove prve tendencije; dobar primjer ove druge tendencije jesu zakoni koji dopuštaju isticanje križa u italijanskim učionicama,²³ oni zakoni kojima se u nekim njemačkim pokrajinama zabranjuje učiteljima da nose nekršćanske religijske simbole²⁴ ili švicarski referendum koji zabranjuje izgradnju munara.²⁵

Da bi se izašlo iz ovog ćorsokaka, može se primijeniti model običajnog prava (model „meke“ državne moći, bez težnji da se religija otjera na margine javne sfere). Ali, osim činjenice da ga je teško izvesti preko La Manchea – ovaj model skriva i određene opasnosti. Iz nekih sudskih odluka može se zaključiti da religije, da bi im se dopustio ulazak u javnu sferu, moraju platiti određenu cijenu time što će poštivati ljudska prava unutar vlastitog doktrinarnog i organizacijskog sistema. Ako se strogo primjenjuje, ovaj princip može pokrenuti proces kulturne homogenizacije koji, na kraju krajeva, podriiva specifičnosti religijskih zajednica i njihov doprinos izgradnji pluralnog društva, što je mnogo opasnija posljedica od njihove marginalizacije u javnoj sferi (kao u slučaju „francuskog“ modela).

Prema nekim mišljenjima, ove teškoće nagovještavaju „kraj sekularnog poretka zasnovanog na principima – ma kako ti principi u praksi bili nefunkcionalni – sporazumne racionalnosti“, gubljenje razlike između javne i privatne sfere i „ponovnu fuziju... ovih relativno odvojenih sfera“.²⁶ Po mišljenju ovog autora, ovo nije neminovni, pa ni željeni ishod. Liberalna demokratija ima dovoljno resursa da upravlja transformiranjem savremenog društva a da ne dovede u pitanje temeljne principe na kojima je zasnovana.

22 Tariq Modood ovaj proces definira kao prelazak iz „pluralizma nade“ u „pluralizam straha“ (vidjeti „We Need a Multiculturalism of Hope“, *Guardian*, 24. septembar 2009).

23 Vidjeti drugostepenu presudu u slučaju *Lautsi protiv Italije* (Lautsi v. Italy, Application no. 30814/06), 3. novembar 2009. O ovoj presudi vidjeti i Mancini, „The Crucifix Rage: Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, 6-27.

24 S. Fogel, „Headscarves in German Public Schools: Religious Minorities are Welcome in Germany, Unless – God Forbid – They are Religious“, *New York Law School Review*, 51 (2006/2007), 619-653.

25 M. Stüssi, „Banning of Minarets: Addressing the Validity of a Controversial Swiss Popular Initiative“, *Religion and Human Rights*, 3:2 (2008), 135-153.

26 J. Frow, „Waiting for the Antichrist“, u *The State of the World*, A. P. Ribeiro (Manchester: Carcanet and Fundacao Calouste Gulbenkian, 2006), 71-89, str. 87. O ovom stajalištu vidjeti H. Petersen, „Beyond National Majoriy / Minority Dichotomies: Towards Legal Traditions & Religions of World Society – A Local Example“, u *Law & Religion in the 21st Century*, L. Christoffersen et al. (ur.), 321-344.

Da bi se našao izlaz, ideja javne sfere mora se redefinirati tako da bude otvorenija za pojedince i grupe koji žele manifestirati svoju religiju ili uvjerenje; da bude dostupna svim pojedincima i grupama (ne samo nekolicini odabranih) koji su spremni i mogu prihvatiti pluralnost i ravnopravnost različitih religija i uvjerenja u ovoj istoj sferi (to je ulaznica koju moraju imati svi koji žele ući u nju); da poštuje ljudska prava, ali i bude otvorenija za prilagođavanja, neophodna da bi se očuvala unutrašnja autonomija religijskih i svjetonazorskih zajednica. Ova strategija pretpostavlja bolje razumijevanje višestrukih prostornih i ličnih dimenzija, skrivenih iza pojma javne sfere.

Javno, privatno, pluralno: uvodne bilješke

Prije početka bilo kakve diskusije o podjeli na javno i privatno, potrebno je dati nekoliko opaski. Sa mnogih strana ukazuje se da je takva distinkcija ideološki uprljana, u smislu da se „klasičnom liberalnom dihotomijom javno – privatno mnogo toga skriva od javnosti i mnoga politička ili javna pitanja (npr. asimetrija društvene moći) pokušavaju tretirati kao „privatna“, tj. skinuta su sa javnog / političkog dnevnog reda“. ²⁷ Hanne Petersen smatra da je dihotomija javno-privatno povezana s monoteističkim shvatanjem religije koje je „naslijeđeno s organizacijom i propisima sekularnih država. ‘Atlantsko-evropske’ sekularne normativne kulture uvode podjelu na javnu i privatnu sferu, kojom se nastavlja tradicija rod-nih podjela i klasnih povlastica“, ²⁸ dok drugi identificiraju direktnu vezu između podjele javno – privatno i kršćanstva (posebno protestantskog kršćanstva), gdje se religija smatra nečim što prvenstveno utječe na duhovnu stranu ljudskog postojanja (nasuprot materijalnoj), kao *forum internum* naspram kojeg stoji *forum externum*. ²⁹ U oba slučaja istaknuto je da je distinkcija privatno – javno kulturno pristrana i nimalo univerzalna. ³⁰ Na kraju, ona je gruba i neprecizna distinkcija: ne može se povući oštra granica koja dijeli ove dvije dimenzije ljudskog života i, kakvu god definiciju javnog i privatnog usvojili, nemoguće je ukloniti tu ogromnu sivu zonu u kojoj se javno i privatno preklapaju i miješaju. ³¹ Ova se kritika

27 V. Bader, „Eurospheres? Fragmented and Stratified or Integrated and Fair? A Conceptual and Pre-Theoretical Mapping Exercise“, *Eurospheres working paper series*, 9 (2008), rad dostupan na <http://dare.uva.nl/document/115557>, pristupljeno 31.5.2012.

28 H. Petersen, „Contested Normative Cultures: Gendered Perspectives on Religions and the Public / Private Divide“ u *Religion in Public Spaces*, S. Ferrari i S. Pastorelli.

29 O pravnim posljedicama ovakvog shvatanja religije diskutirao je P.G. Danchin, „Islam and the Secular Nomos of the European Court of Human Rights“, *Michigan Journal of International Law*, 32 (2011), 663-747.

30 Međutim, činjenica da je distinkcija javno – privatno kulturno specifična ne isključuje njenu pozitivnu ulogu u zapadnom političkom i pravnom kontekstu, kao i to da predstavlja resurs koji Evropa može koristiti u dijalogu s drugim civilizacijama.

31 M. Hénaff i T.B. Strong (ur.), *Public Space and Democracy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), str. 23.

ne može zanemariti, ali, s druge strane, distinkcija javno – privatno duboko je ukorijenjena u naše razumijevanje strukture društva i igra pozitivnu ulogu u izgradnji i održanju demokratskog društva:³² svijet u kojem bi privatno bilo javno i obratno vjerovatno bi bio ili totalitarni ili teokratski svijet. Kao što ističu Gaudreault-DesBiens i Karazivan, „podjela na javnu i privatnu sferu i danas je važna... svidalo nam se to ili ne, ova podjela i dalje nadahnjuje zakonodavne težnje države, kao i ponašanje mnogih građana“.³³ Iz tih razloga, brižljiva i mudra upotreba ovih dviju kategorija još uvijek može biti od pomoći u analizi mjesta koje će se dati religiji i ulozu koju će ona imati u oba područja.

Kjell Modéer³⁴ daje jedno zanimljivo historijsko gledište na podjelu javno – privatno. Po njegovom mišljenju, ova podjela tiče se moći i pitanja ko je za šta zadužen. On ovaj stav potkrepljuje trima primjerima – porodicom, obrazovanjem i socijalnom pomoći. Porodica i porodični zakoni bili su, i još uvijek jesu, dio privatnog područja u kojem su pojedinci glavni akteri. Obrazovanje je podvrgnuto procesu „publicizacije“: dugo se smatralo privatnom stvari, međutim, počev od 18. stoljeća ono je sve više u sferi odgovornosti države, mada roditelji još uvijek imaju važnu usmjeravajuću ulogu. Napokon, pomoć siromašnima skoro je isključivi zadatak socijalne države, gdje privatni učesnici imaju pomoćnu funkciju.

Religija nije nikada bila isključivo privatna ili javna stvar. U kršćanskoj tradiciji (judaizam i islam možda imaju drugačiji pristup) vjera je lična stvar koja se tiče najprivatnijeg dijela čovjekovog života – *forum internum* – savjesti. „Kraljevstvo moje nije od ovog svijeta“, rekao je Isus i, kako to ispravno potcrtava Modéer, ovo ubjeđenje podupire ideju da su država i crkva odvojene sfere utjecaja. Međutim, evanđeosku izreku „Dajte caru carevo, a Bogu Božije“, koja spomenuti princip prevodi u operativne termine, crkvene vlasti nikada nisu tumačile u smislu da je car neko javan, a Bog privatn. Kršćanske crkve uvijek su podržavale javnu dimenziju religije i oštro se suprotstavljale pokušajima da se religija privatizira, posebno tokom 19. stoljeća: ovim crkvenim otporom može se objasniti zašto u Evropi nikada nije ostvarena zamisao privatizacije i zašto čak ni u zemljama kakva je Francuska, gdje postoji stroga odvojenost crkve i države, religija nije izgubila svoju javnu ulogu (što se vidi iz toga da je u vojsci opstalo kapelanstvo, iz pravnog statusa katoličkih bogomolja itd.).

Sada je, kako smo to pokazali u prvom dijelu ovog poglavlja, podjela na javno i privatno opet aktuelna, barem što se tiče religije. Proces privatizacije izgubio je zamah i novi publicitet religije postao je nova poštapalica u mnogim akademskim krugovima. Međutim, ovaj „ponovni publicitet“ ne može biti jednostavno ponavljanje prošlosti, zato što se u Evropi dešava nešto novo: religija

32 J. Parkinson, „Holistic Democracy and Public Space“, u *Rites of Way: The Politics and Poetics of Public Space*, P. Turmel i M. Kingwell (ur.) (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2009), 71-84.

33 J.F. Gaudreault-DesBiens i Noura Karazivan, „The ‘Public’ and the ‘Private’ in the Common Law and Civil Law Traditions and the Regulation of Religion“, u *Religion in Public Space: A European Perspective*, S. Ferrari, i S. Pastorelli (ur.) (Farnham, UK i Burlington, USA: Ashgate, 2012), 71-92.

34 K.Å. Modéer, „Public and Private, a Moving Border: A Legal-Historical Perspective“, u *Religion in Public Space*, S. Ferrari i S. Pastorelli (ur.), 25-34.

postaje pluralna i, za razliku od prošlosti, ova pluralnost podrazumijeva mnoge nekršćanske religije kao i sve veći broj Evropljana koji nemaju religiju. Kategorije i jezik neminovno su mnogo raznovrsniji, a ta razlika ima utjecaja i na definiranje javnog i privatnog: kako se ova dva pojma mogu reformulirati tako da odgovaraju ovoj novoj pluralnosti, predmet je drugog dijela ovog poglavlja.

Manifestacije religije ili uvjerenja u javnoj i privatnoj sferi

Mnogi međunarodni i državni zakonodavni tekstovi potvrđuju pravo manifestiranja religije, privatno i javno.³⁵ I u privatnom i u javnom području, manifestacije religije ili uvjerenje moraju poštovati određene granice: čak i na najprivatnijim mjestima i područjima života (u kući, u porodici ili u religijskoj zajednici), religijskim ili nereligijskim uvjerenjima ne mogu se pravdati ponašanja kojima se krše temeljna ljudska prava kao što su, naprimjer, pravo na život. Međutim, ograničenja koja se nameću u prvom i drugom području razlikuju se i po vrsti i po intenzitetu: u javnom području ograničenja su obično obimnija i strožija nego u području privatnog. Naprimjer, prema britanskom Zakonu o suzbijanju rasne i vjerske mržnje iz 2006, raspirivanje vjerske mržnje nije zločin ako neko izgovara uvredljive riječi ili se nezakonito ponaša „unutar svog mjesta stanovanja“,³⁶ a francuska zabrana nošenja nikaba ne odnosi se na dom tih žena.³⁷ Problem proističe iz činjenice da nije moguće *a priori* i jednom za svagda definirati šta je javno, a šta privatno: zbog toga nije uvijek lahko odrediti u kojim slučajevima se neka manifestacija religije ili uvjerenja može zakonski ograničiti. Neki zakoni tu distinkciju temelje na pojmu dostupnosti,³⁸ drugi daju definiciju javnog prostora od slučaja do slučaja, u odnosu na neki konkretni tekst zakona.³⁹ Suočeni s ovim različitim definicijama, treba da nađemo čvršće tlo za razlikovanje privatnog i javnog područja. To tlo neće nam dati neki element – bilo prostorni (javna /

35 Vidjeti, naprimjer, čl. 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima; čl. 18 Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima; čl. 19 Ustava Italije; čl. 16. Češke povelje o temeljnim pravima i slobodama; čl. 2 bugarskog Zakona o vjeroispovijestima iz 2006. Upute na javni prostor imaju historijsko objašnjenje: činjenica je da su u prošlosti manifestacije religije ili uvjerenja bile često ograničene na privatnu sferu.

36 *Racial and Religious Hatred Act 2006*, 29B(2).

37 Vidjeti „Loi 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics“; „Loi 201-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public“. Vidjeti također Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* i Joppke, *Limits of Restricting Islam: The French Burqa Law of 2010*.

38 Čl. 5.3 bugarskog Zakona o vjeroispovijestima 2006: „Vjersko ubjeđenje se izražava privatno, kada ga ispoljavaju član ili članovi neke vjerske zajednice samo u prisustvu lica koja pripadaju, i javno – kada je to izražavanje dostupno ljudima koji ne pripadaju toj vjerskoj zajednici.“

39 Čl. 2 francuskog Zakona o zabrani pokrivanja lica na javnom mjestu (Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public): „Javni prostor iz člana 1 sastoji se od javnih cesta, mjesta otvorenih za javnost i državne službe.“ Detaljni opis mjesta koja spadaju u kategoriju „javnog prostora“ dat je u tekstu „Circulaire du 2 mars 2011 relative à la mise en oeuvre de la loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public“, *Journal Officiel de la République Française*, no. 0052, od 3. marta 2011, 4128.

privatna mjesta), bilo lični (pojedinačno ponašanje u javnom / privatnom svojstvu ili obavljanje javne / privatne službe). Mada ovi elementi nisu nevažni, bolji način da se razluči javno od privatnog daju nam sadržaj i cilj komunikacije koja se odvija u ova dva područja:⁴⁰ u javnoj sferi građani diskutiraju, vode debatu i razmjenjuju informacije o poslovima od kolektivnog interesa. S ove tačke gledišta, ne postoje mjesta koja su uvijek i samo privatna ili javna – kao što ne postoje ni osobe koje djeluju uvijek i samo ili u javnom ili u privatnom svojstvu: ova kvalifikacija ovisi o vrsti komunikacije koja se odvija na ovim mjestima, odnosno među ovim osobama.

Već je rečeno da religija ne pripada samo privatnoj ili samo javnoj sferi. Sada možemo dodati da, primjenjujući ove kriterije na razlikovanje javnog i privatnog, religijska komunikacija može imati javnu ili privatnu dimenziju, nezavisno od mjesta gdje se odvija ili od učesnika u komunikacijskom procesu.

Dekonstruiranje javne sfere

Moto Evropske unije „jedinstvo u različitosti“ traži da se, kada pokušavamo identificirati funkcionalan i „svima razumljiv“ pojam javne sfere, oslanjamo na pojmovni okvir dovoljno jak da jamči poštovanje općih principa na kojima su zasnovane evropske demokratije i, istovremeno, dovoljno otvoren da obuhvati različite nacionalne identitete članica Evropske unije. Izgradnja ovakvog okvira zahtijeva, prije svega, bolje razumijevanje različitih dimenzija i funkcija koji se podrazumijevaju pod izrazom „javna sfera“: ono se može ostvariti pravljenjem distinkcije u pogledu prostora, kao i pojedinaca ili organizacija u tom prostoru.

(1) *Prostorna dimenzija*. Prva distinkcija zasniva se na ubjeđenju da je od pomoći, unutar javne sfere, napraviti razliku između zajedničkog prostora, političkog prostora i institucionalnog prostora.⁴¹ Od fundamentalne je važnosti znati od početka da ovi prostori nisu fizički ili vremenski odvojeni: oni koegzistiraju i preklapaju se. Trg je prostor koji bi mogao biti zajednički, politički ili institucionalni, ovisno o njegovoj upotrebi; škola je u isto vrijeme zajednički, politički i institucionalni prostor.⁴² Imajući ovo na umu, moguće je da identificiramo neke karakteristike ovih triju dimenzija javne sfere.

40 V. Bader, „The ‘Public-Private’ Divide on Drift: What, if Any, is its Importance for Analysing Limits of Associational Religious Freedoms?“, u *Religion in Public Space*, S. Ferrari i S. Pastorelli (ur.), 47-70.

41 Vidjeti D. Wolton, *Espace public* (2011), dostupno na: www.wolton.cnrs.fr/spip.php?article67, pristupljeno 31. maja 2012): „l’espace commun concerne la circulation et l’expression; l’espace public, la discussion; l’espace politique, la décision (zajednički prostor namijenjen je kretanju i izražavanju, javni prostor diskusiji, politički odlučivanju)“. Iako ovdje koristimo različitu terminologiju da identificiramo ova tri prostora, njihov sadržaj i funkcija definirani su na isti način.

42 D. Wolton, *Espace public*, insistira na činjenici da „ces trois espaces... naturellement sont synchrones dans le fonctionnement quotidien (ova tri područja... svakodnevno prirodno funkcioniraju sinhrono“. Međutim, razlika je važna s pravne tačke gledišta, pošto se na različite prostore primjenjuju različita pravila.

Zajednički prostor jeste fizički prostor u koji ljudi ulaze da zadovolje svoje osnovne potrebe: u tom smislu on je neizbježan. Ovom prostoru ne pristupa se s namjerom da se učestvuje u političkoj debati, već jednostavno – da se radi ili da se kupuje ono što je potrebno za svakodnevni život.⁴³ Proces komunikacije koji se odvija u ovom prostoru nije primarno politički. Naravno, nošenje križa, jarmulke, turbana, može prenositi poruku o vjerovanju nekog pojedinca, čak i kada taj pojedinac ide kupiti hljeb i puter: međutim, istu poruku može prenijeti i njegova frizura, naušnica ili tetovaža, pa nema razloga zbog kojeg bi nošenje religijskih simbola bilo restriktivnije regulirano od nošenja drugih simbola. S normativne tačke gledišta, ovaj zajednički prostor mora biti dostupan što je moguće više kako ne bi bilo segregacije ljudi koji smatraju da u tom prostoru ne mogu manifestirati svoju religiju ili uvjerenje. Ovaj problem nastao je nedavno, donošenjem francuskih i belgijskih zakona koji zabranjuju potpuno pokrivanje lica na ulicama. Opća zabrana ove vrste može biti problematična ne samo zato što ograničava slobodu religije i slobodu izražavanja pojedinca već prvenstveno zato što utječe na njihov svakodnevni i, u nekom smislu, „politički“ život. Bez sumnje, političke vlasti obavezne su osigurati da nošenje burke ili nikaba bude stvar ličnog izbora, a ne nametnuto od strane porodice ili religijske zajednice; osim toga, nošenje pokrivala za lice može se zabraniti kada stvara objektivne i stvarne teškoće za normalno korištenje zajedničkog javnog prostora. Ali, onda kada su individualne slobode i opći interes zaštićeni, u zajedničkom prostoru ne smije se ograničavati nošenje odjeće koja manifestira nečija religijska i kulturna ubjedenja, osim ako se ne dokaže da zbog toga drugi ljudi ne mogu „upotrebljavati“ taj prostor, čime im se nanosi šteta.⁴⁴

Politički prostor je prostor debate i diskusije, gdje se oblikuje javni diskurs. Ne treba ga razumijevati samo kao prostor intelektualne „rasprave o pravoj vrijednosti predloženih programa“, već šire, kao „područje kreativnosti i društvenih imaginarija u kojemu građani daju zajedničku formu zajedničkom životu, to je područje istraživanja, eksperimentiranja i djelimičnih dogovora“:⁴⁵ riječima Roberta Cornera, to je prostor gdje novi „normativni svjetovi“ dobivaju oblik.⁴⁶ To je metaforički prostor, mada može imati razne forme fizičke materijalizacije (Hyde

43 Vidjeti J. Parkinson, „Holistic Democracy“, 1, o dostupnosti i neizbježnosti ovog prostora; vidjeti također M. Hénaff i T.B. Strong (ur.), *Public Space and Democracy*, 2, koji naglašavaju da to „nije prostor gdje neko ide da bi razgovarao s drugima“ i „nije ljudska tvorevina“ (za razliku od političkog prostora).

44 O pitanju burke vidjeti, osim „Loi 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics“; „Loi 201-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public“; Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* i Joppke, *Limits of Restricting Islam: The French Burqa Law of 2010*, i A. Ferrari (ur.), *The Burqa in Europe* (Farnham: Ashgate, 2013, u prijemu).

45 C. Calhoun, „Afterword: Religions's Many Powers“, u *The Power of Religion in the Public Sphere*, E. Mendieta, i J. Vanantwerpen (ur.) (New York: Columbia University Press, 2011), 118-134, str. 120.

46 Prema R. Coveru, „Nomos and Narrative“, *Harvard Law Review*, 97 (1983), 4-68, svaki čovjek živi u jednom normativnom univerzumu koji se definira kao „svijet ispravnog i pogrešnog, zakonitog i nezakonitog, važećeg i nevažećeg“. Religijske zajednice dobar su primjer ovih normativnih svjetova: one su mjesta gdje nastaju nova pravna značenja kroz ličnu opredijeljenost pripadnika zajednice koji iskazuju svoju volju da preobrazu „postojeće stanje“ u skladu sa svojim „vizijama o alternativnim budućnostima“.

Park Corner ili politički skup na trgu, naprimjer).⁴⁷ Da bi izvršio svoju kreativnu ulogu, politički prostor trebalo bi da bude slobodan i pluralan: vidljivo prisustvo različitih religija i uvjerenja u ovom području neophodan je uvjet pluralizma na kojemu počivaju demokratska društva.⁴⁸ Mnogo pažnje posvećuje se uvjetima za učesće u političkoj debati koja se odvija u ovom prostoru: iako postoji velika saglasnost oko prihvatanja različitih vrsta diskursa (uključujući one zasnovne na obuhvatnim učenjima),⁴⁹ poziva se i na odgovornost. Različito formulirana,⁵⁰ politička debata potcrtava potrebu da javni diskurs – čak i kada se u njemu manifestiraju neko konkretno iskustvo i pogled na život – uzme u obzir društvenu kompleksnost i pluralnost. Ovakav zaključak nedavno je izveo Ino Augsberg, koji, oslanjajući se na radove Luhmanna i Teubnera, ističe da „svaki društveni sistem čini dio u društvenom okruženju drugih društvenih podsistema“, tako da je „njegov zadatak i da uspostavlja osjetljive odnose kompatibilnosti s posebnim funkcijama i karakteristikama drugih sistema.“⁵¹ Zato, s normativne tačke gledišta, onda kada se ovom prostoru daje pravni oblik, ne rukovodi se samo principom slobode (kao u slučaju zajedničkog prostora) već i principom odgovornosti.

Napokon, institucionalni javni prostor mjesto je gdje se donose odluke, obavezujuće za sve (donose ih parlament, sudovi, javna uprava itd.). To nije samo prostor debate i diskusije, to je prostor donošenja odluka koje, jednom donesene, moraju svi poštovati.⁵² Sud nije televizijski *talk show*: niko tamo ne ide da malo čavrlja sa sudijom, tamo ide da dobije pravosnažnu primjenljivu presudu o tome ko je u pravu, a ko nije. Da bi zadobio opće poštovanje i priznanje koje je potrebno za provedbu takvih obavezujućih odluka, institucionalni javni prostor ne samo da mora biti pravedan i nepristran već se mora i vidjeti da je takav. Zato se javljaju određene sumnje u pogledu, naprimjer, pravnih propisa kojima se nalaže isticanje križa u sudnicama nekih evropskih država (Italije, naprimjer): ovi propisi mogu ostaviti utisak da je sudska administracija pristrana, pošto je pod utjecajem jedne konkretne religijske doktrine. Međutim, principi pravičnosti i nepristranosti ne znače automatski isključivanje svih religijskih značenja, manifestacija i simbola iz javnih institucija. Prisustvo religijskih simbola može biti neprikladno u nekima, a u nekim drugim ne, posebno ako se princip neutralnosti i nepristranosti institucionalnog prostora primjenjuje tako da obuhvata različite religije i

47 Ovaj opis političkog prostora (i institucionalnog koji je spomenut nekoliko redaka kasnije) uglavnom se poklapa s Habermasovom karakterizacijom neformalne i institucionalne javne sfere: J. Habermas, „Religion in the Public Sphere“, *European Journal of Philosophy*, 14 (2006), 1-25.

48 Vidjeti odluku Evropskog suda za ljudska prava u slučaju *Besarabijska mitropolija protiv Moldavije*, 2001.

49 Habermas, „Religion in the Public Sphere“, str. 22, podsjetio je na „babilonski žamor glasova javnosti“.

50 C. Lafont, „Religion in the Public Sphere“, *Constellations*, 14:2 (2007), 236-256.

51 Citirajući Teubnerovo djelo *Reflexives Recht*, Augsberg zaključuje da je zadatak povratnih struktura svakog društvenog podsistema da riješi konflikte između funkcije i izvedbe time što će nametnuti unutrašnja ograničenja datom podsistemu tako da se uklopi kao komponenta u okruženje drugih podsistema. I. Augsberg, „Religious Freedom as ‘Reflexive Law’“, *Conference on Religious Revival in a post-Multicultural Age*, rad predstavljen na Pravnom fakultetu Univerziteta McGill Montreal, 28-29. januar 2011.

52 D. Wolton, *Espace Public*, piše da u političkom prostoru (koji nazivamo institucionalnim prostorom) „il ne s’agit ni de discuter ni de délibérer, mais de décider et d’agir (ne raspravlja se i ne razmatra, već odlučuje i djeluje).“

različita shvatanja života: kada je to moguće, treba naći rješenja koja omogućuju koegzistenciju različitih religijskih simbola u istom fizičkom prostoru. To može biti najbolji način obrazovanja za odgovorni i objektivni pluralizam.⁵³

Javne (tj. državne) škole dobar su poligon za tumačenje razlika, ali i preklapanja političkog i institucionalnog prostora. Škola je prvenstveno prostor prve vrste, gdje se odvija proces komunikacije i razmjene između različitih životnih nazora i iskustava: sa te tačke gledišta, od suštinskog je značaja osigurati slobodu izražavanja i pluralnost iskustava. Zabrana nošenja religijskih simbola u školama, koja je na snazi u nekim evropskim zemljama, negativno utječe na ovaj politički prostor: ona ograničava slobodu učenika da manifestiraju svoju religiju i može se opravdati samo zaštitom neke legitimne i urgentne društvene potrebe, a ona se mora procjenivati od slučaja do slučaja.⁵⁴ Međutim, javna škola istovremeno je i institucionalni prostor, koji mora biti neutralan prema različitim religijskim – ili nereligijskim – uvjerenjima, kako učenika, tako i učitelja: s ovog stajališta, obavezno isticanje religijskih simbola (naprimjer križa) može biti problematično, pošto bi time ta javna institucija pokazivala da preferira jednu određenu religiju.⁵⁵

(2) *Lična dimenzija*. Druga distinkcija odnosi se na pojedince ili organizacije koji prebivaju u zajedničkom, političkom i institucionalnom prostoru. Svaki ovaj prostor dijele subjekti koji djeluju u različitim svojstvima: u javne škole, naprimjer, idu i učenici i učitelji, ali su samo ovi drugi državni zaposlenici. Oni dijele isti prostor, ali djeluju u različitom svojstvu. Stoga stupanj slobode na koji učenici imaju pravo može biti veći od onog koji imaju nastavnici. Naprimjer, u mnogim evropskim zemljama učenici mogu nositi religijske simbole, a učitelji ne, zato što učitelji predstavljaju državu.⁵⁶ Religijski simbol je isti, ali je subjektivna pozicija osobe koja ga nosi različita: posljedica je da su ograničenja koja su u jednom slučaju neprihvatljiva, u drugom legitimna.

Slika postaje složenija kada pojedinac – privatno lice obavlja javnu funkciju. Iako samo približno, ljudsko djelovanje može se označiti „javnim“ kada odgovara općim interesima, a „privatnim“ kada odgovara partikularnim interesima. Međutim, ne obavljaju javna lica sve javne aktivnosti: u mnogim slučajevima, funkciju od općeg interesa – tj. javnu službu – obavljaju privatni pojedinci ili subjekti (i obratno). Kao u navedenim primjerima, to nije stvar koja se definira prostornim terminima: kada se vozite u taksiju, dijelite isti prostor u kojemu djeluje taksist,

53 Primjer dobre prakse „inkluzivne neutralnosti“ u institucionalnom prostoru je pravni režim zakletve koji je na snazi u nekim zemljama gdje je moguće zakletvu položiti u sekularnoj ili u religijskoj formi, a u ovom drugom slučaju u skladu s različitim religijskim uvjerenjima.

54 Iz tog razloga, propisi koji su važili u Francuskoj prije 2004, kada je direktor škole imao ovlasti da zabrani učenicima nošenje religijskih simbola ako to ometa školski život, bili su bliži pristupu koji zastupamo u ovom tekstu nego sadašnja disciplina, zasnovana na općoj zabrani.

55 Na ovu temu Evropski sud za ljudska prava donio je dvije suprotne odluke (vidjeti drugostepenu i odluku Velikog vijeća u slučaju *Lautsi i drugi protiv Italije* [Lautsi and Others v. Italy], 30814/06).

56 Do ovog zaključka došao je Evropski sud za ljudska prava u slučaju *Dahlab protiv Švicarske* (slučaj učiteljice koja je htjela nositi islamsku maramu u školi). Sud je odlučio da „kao državni službenik ona predstavlja državu; u tom smislu, njeno ponašanje ne smije ukazivati na to da se država identificira i sa jednom religijom više nego sa nekom drugom“. (Dahlab v. Switzerland, no. 42393/98, 1). Isto značenje ima i presuda u slučaju *Kurtulumus protiv Turske* (Kurtulumus v. Turkey, 65500/01).

ali ako on / ona obavlja javnu službu, ne može odbiti da preveze nekog zbog njegove / njene religije (što drugi vozači mogu učiniti bez problema).

Da ponovimo, škole su dobar primjer. Obrazovanje je služba od općeg interesa i mogu je obavljati i javne i privatne škole. Ali pravila koja se primjenjuju na ove prve nisu identična pravilima koja reguliraju djelovanje ovih potonjih. Na primjer, kada državna škola zapošljava ili otpušta učitelja, njegova religija je ne-relevantna; nasuprot tome, za religijski usmjerene privatne škole, ovaj se element legitimno može uzeti u obzir. Obje škole pružaju istu obrazovnu uslugu i djeluju unutar istog javnog prostora (koji može biti zajednički, politički ili institucionalni, ovisno o okolnostima), ali u jednoj školi učitelj ima pravo nositi religijske simbole, a u drugoj to ne može.

Nije dovoljno ispravno identificirati vrstu javnog prostora gdje se manifestira religija (što je već samo po sebi zakučasto): moraju se uzeti u obzir i uloga koju imaju različiti akteri koji djeluju u tom prostoru, kao i služba koju obavljaju.

Zaključak

Nema lakih odgovora na pitanja koja su proizašla iz promjene odnosa između prava i religije u Evropi. Kao što se moglo očekivati, zbog transformacija koje su aktuelne u ovom području stari modeli pravnog reguliranja religija zastarjeli su, a da pritom nisu ponuđene uvjerljive alternative.

Dekonstrukcija pojma javnog prostora u skladu s prostornim i ličnim komponentama može ponuditi neke korisne smjernice za rješavanje problema nastalih u procesu ponovnog stjecanja publiciteta i pluralizacije religije. Prvo, time se ograničava usvajanje općih i uniformih rješenja koja ne mogu obuhvatiti koegzistenciju mnogih preklapajućih javnih prostora i koja zanemaruju posebnu ulogu koju svaki taj prostor ponaosob igra u promociji održivog demokratskog društva. Drugo, ta dekonstrukcija funkcionira na jednom pragmatičnom pristupu, usmjerenom na praktičnu procjenu i od slučaja do slučaja procjenu onih problema koji se izvode iz manifestacije religije ili uvjerenja u javnom prostoru. To je dijametralno suprotno onome što se dešava u diskusijama o pokrivanju lica žene – diskusijama monopoliziranim od onih koji vjeruju da burka i nikab uvijek i u svakom slučaju vrijeđaju dostojanstvo žene, javni red i rodnu jednakost, kao i od onih koji ih smatraju manifestacijom vjere, ličnim samoodređenjem i slobodom izražavanja, koja se mora garantovati bez izuzetka. Takva ideološka debata u potpunosti ispušta iz vida funkcionalni pristup ograničenjima koja se nameću manifestacijama religije ili uvjerenja u zajedničkom prostoru, ne vodeći računa da li zabrana potpunog pokrivanja lica na ulicama znači i segregaciju – izdvajanje tih žena u njihove domove.

Dekonstruiranje pojma javne sfere pomaže da se manifestacije religije i uvjerenja smjeste u ovo životno područje na način koji maksimizira slobode religije

i uvjerenja koje uživaju pojedinci i grupe i koji, istovremeno, poštuju različite društvene funkcije zajedničkog, političkog i institucionalnog prostora i različite uloge pojedinaca i organizacija koje djeluju unutar njega.

Završno upozorenje. Okvir skiciran na prethodnim stranama ne odnosi se na nekakvu pustopoljinu: odnosi se na zemlje koje imaju svoje historijske, kulturne i religijske karakteristike. Obavezu da se on poštuje potvrdio je Evropski sud za ljudska prava kroz doktrinu „polja slobodne procjene“: iako se nije uvijek primjenjivala dosljedno, ona uvodi jedan element fleksibilnosti potreban raznovrsnom naslijeđu evropskih zemalja (gdje se razlike smatraju prednošću, a ne teretom). Država gdje je sekularizam ustavni princip može prema manifestacijama religije i uvjerenja u javnoj sferi zauzeti pristup koji je restriktivniji nego pristup koji bi primjenjivala neka zemlja sa državnom religijom: oba su pristupa legitimna, pod uvjetom da ne izlaze iz tog okvira i poštuju slobode religije i jednak tretman religijskih grupa.

Naslov izvornika: Silvio Ferrari, „Religion in the European Public Spaces: A Legal Overview“ u *Religion in Public Spaces: A European Perspective*, Silvio Ferrari i Sabrina Pastorelli (ed.) (Surrey, UK: Ashgate Publishing, 2012), 139-156.