

Marko KERŠEVAN*

IZVIRNI
ZNAŠTVENI
ČLANEK

"RELIGIJA NI ZASEBNA ZADEVA"

Povzetek. Ob prikazu diskusije v Nemčiji, kot jo predstavlja knjiga Religion ist keine Privatsache (ured. Wolfgang Thierse), avtor razpravlja o veljavnosti in mejah stališča "religija je zasebna zadeva" v modernih demokratičnih družbah. Pri tem tudi upošteva diskusije o novejših dokumentih Evropske unije, ki govorijo o statusu religije, cerkve in verskih skupnosti in razprave o interpretaciji ter uresničevanju ustavnega načela o ločenosti države in verskih skupnosti v Republiki Sloveniji. Avtor soglaša z ocenami, da je perspektivno mesto javnega delovanja verskih skupnosti v sferi civilne družbe in ne države (državnih ustanov).

Ključni pojmi: religija, cerkev, verska skupnost, moderna država, civilna družba, ločenost države in cerkve (verskih skupnosti), Evropska unija, Slovenija

560

Zagovorniki zgornjega stališča/ocene so prav tako kot zagovorniki ravno nasprotnega stališča, da religija je zasebna zadeva, praviloma prepričani, da je ali bi vsaj morala biti razprava o tem že odločena in končana (seveda v prid njihovega stališču). Pogled z distance hitro pokaže, da temu ne more biti tako že zaradi dejstva, da se zgornja trditev (in prav tako njej nasprotujoča) pojavlja vsaj na dveh različnih ravneh oziroma v dveh različnih kontekstih. Na ravni vprašanja o ustavnem in pravnem položaju "religije" (verske skupnosti?, osebnega verskega prepričanja?, izpovedovanje vere?) in na ravni socialnih, političnih in kulturnih pogojev in učinkov religije (spet v različnih pomenih besede, ki lahko meri na ustanovo, verske in etične opredelitve, ali religiozna doživetja). Zagovorniki stališča, da je ali naj bo religija zasebna zadeva se morajo soočiti z ugovori o družbenih, kulturnih in političnih posledicah religije; vsi dokazi o nujnosti in ustreznosti obravnavanja religije kot ne-zasebne zadeve ne morejo mimo nasprotnih prepričanj (sodobnikov), ki si ne pustijo vzeti zasebno/osebne narave svoje religiozne opredelitve...

Diskusija v nemški socialni demokraciji

Dokaz aktualnosti in neizogibnosti razprave je lahko knjiga, zbornik z zgornjim naslovom, ki vzbuja pozornost tudi po štirih letih od izida (Thierse, 2000): gre za besedila iz okolja, ki kot je znano ne prakticira dosledne ločenosti cerkve od države, hkrati pa za besedila, katerih uredniki in avtorji so vsaj blizu nemški socialni demokraciji. Urednik zbornika je predsednik nemškega Bundestaga Wolfgang Thierse, med avtorji najdemo nekdanje ministre in predsedniške kandidate, kot so Georg Leber, Hans Jochen Vogel, Rudolf Scharping, strankarske ideo-

* Dr. Marko Kerševan, redni profesor na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.

loge, kot je Peter Glotz ter ugledne pravnike, teologe in publiciste. Vsem je hkrati skupno, da so aktivni katoličani.

Ob tem je treba spomniti, da je prav nemška socialna demokracija v svojem partijskem programu leta 1891 odmevno razglasila načelo o religiji kot zasebni zadevi. Po drugi strani pa so prav katoliški teologi in glasniki katoliške socialne misli bili vseskozi zagovorniki ocene, da religija ni in ne more biti zasebna zadeva.

Iz obravnavanega zbornika bi prikazali štiri, po vsebini in avtorjih, ključna besedila: uvod urednika Wolfganga Thierseja ter razprave nekdanjega ustavnega sodnika Ernsta Wolfa Bückenhofa, profesorja fundamentalne teologije in ekleziologije na katoliški teološki fakulteti v Münstru Jürgenja Werbicka, profesorja in publicista Petra Glotza in mladega katoliškega teologa Daniela Bognerja.

Thierse v uvodniku z istim naslovom kot sam zbornik spominja, da je erfurtski partijski program leta 1891 razglasil načelo o religiji kot zasebni zadevi v razmerah, ko sta tako uradni protestantizem nemškega cesarstva kot tradicionalna katoliška doktrina sprejemala povezanost religije in oblasti, trona in oltarja. Da je religija zasebna zadeva je vseskozi veljalo tudi znotraj stranke oz. v razmerju med stranko in njenimi člani. Socialdemokratska stranka v Nemčiji zato nikdar ni bila stranka zgolj ateistov, kot je bilo to pravilo in/ali praksa v komunističnih strankah; vedno so bili v njej tudi verujoči kristjani, ki jim je to načelo zagotavljalo svobodo veroizpovedi. "Navzven" pa je stranka leta 1959 v godesberskem programu pojasnila, da ne nasprotuje cerkvenemu in verskemu angažiranju v javnem in političnem življenju, nasprotno, "pozdravlja, če cerkve in verske skupnosti, cerkvene skupnosti in posamezni verniki s svojimi kritikami, spodbudami in praktičnim sodelovanjem vplivajo na oblikovanje družbenega in političnega življenja in se s tem tudi sami izpostavljajo javni kritiki".

Tako po vsebini kot po avtorstvu imamo lahko za enega od središčnih besedil Bückenhofov prispevek z naslovom "Nujnosti in meje državne verske politike". Bückenhof je v Nemčiji in širše postal poznan vsem, ki se ukvarjajo z vprašanji razmerja med sodobno državo in religijo/cerkvijo, s svojo ponovno in ponovno citirano mislijo še iz 70. let: "Svobodna demokratska sekularna država živi od predpostavk, ki jih sama ne zmore zagotoviti" (in zato potrebuje, kot so kasneje poudarjali in razlagali zlasti katoliški komentatorji, krščansko religijo in cerkev).

Avtor si zastavi vprašanje, ali naj država in politične stranke sploh imajo svojo "versko politiko" ali pa je že z načelom verske svobode pravzaprav povedano in določeno vse, kar je nujno za razmerje med cerkvijo in državo, tako da bi bila kakršna koli siceršnja državna politika do religije in cerkva vmešavanje v svobodo in neodvisnost verskih skupnosti ali sploh kršitev ločenosti cerkve in države. Tako enostavno po avtorjevem prepričanju ne gre: treba se je natančneje vprašati, kakšno mesto in pomen ima religija v svobodni sekularni/laični državi. Odločilna je po njegovem najprej temeljna ustavna pravica do verske svobode, ki vsebuje pravico, da človek ima ali nima neko religiozno vero (svoboda vere), pravico to vero izpovedovati ali ne izpovedovati (svoboda veroizpovedi), vero javno prakticirati ali neprakticirati (svoboda kulta) in svobodo verskega združevanja ali nezdruževanja (v verske skupnosti). Ta pravica oz. njene sestavine pripadajo po njegovem tako posamezniku kot skupnostim. Poudari, da verska svoboda vključuje svobodo za

religijo in svobodo, da se živi brez vere, brez izpovedovanja ali prakticiranja vere. Verska svoboda kot temeljna pravica je del državnega pravnega reda - gre za "zunaj" pravico nasproti drugim ljudem in državni prisili. Kot taka ne prizadeva "notranje" moralne obveze človeka, da išče resnico in ravna v skladu s tem, kar je kot resnico spoznal; preprečuje pa, da bi državna oblast ali drugi ljudje k temu prisiljevali.

Kaj po njegovem izhaja iz tega ustavnega načela?

"Politična ureditev, ki priznava versko svobodo za svoje ustavno načelo, religije nima več za svoj nujni temelj in svoje legitimnosti ne išče več v religiji". Država nima in ne zastopa nobene religije, ne izbrane ne svoje. "Religija ni več duh države, postala je duh meščanske/civilne družbe" (citira znano Marxovo formulacijo). "Taka ustavna ureditev po drugi strani omogoča, da je religija kot dejavno uresničevano prepričanje državljanov nekaj družbeno in politično pomembnega in s tem tudi javnega. Toda tudi v tem primeru ne sodi k stvarno in institucionalno nujnim ter pravno zagotovljenim sestavinam politične ureditve".

Država se z ustavnim načelom verske svobode omejuje na posvetne zadeve in cilje. Duhovni in religiozni cilji so zunaj njenih pristojnosti, toda le kot čisti in specifično religiozni ali duhovni, kot obredi, liturgija, oznanjevanje vere, notranja hierarhija cerkvenih položajev. Vse kar zadeva zunanje sožitje in blagostanje ljudi je kot posvetna zadeva, posvetni vidik tudi v državni pristojnosti, pa čeprav je povezano z religioznimi cilji. Obstaja široko področje "mešanih zadev", ki imajo hkrati religiozno -duhovni in posvetno-politični vidik (npr. družinsko pravo, prazniki). Politični red zahteva v teh primerih zase pravno pristojnost (dobesedno "Regelungskompetenz - pristojnost za reguliranje), ker in kolikor gre za zadeve zunanjega sožitja, tudi če imajo hkrati duhovno-religiozni pomen. Zaradi javnega miru in varnosti zahteva politična država zase zadnje in obvezujoče odločitve o tem, kaj je zakonsko prepovedano ali dovoljeno. Če/ker se neka religija ne omejuje le na liturgijo in kult, ampak vključuje tudi pravila za življenje v svetu (kot npr. dekalog ali različne sure v koranu), se ni mogoče izogniti vprašanju, kako se lahko, sme ali mora življenje v skladu z normami neke religije vključiti v državno, pravno ureditev družbenega življenja. Po eni strani velja in mora veljati, da uresničevanje verske svobode ne sme niti pogojevati niti omejevati pravic in dolžnosti državljanov, in da je svoboda in avtonomija verskih skupnosti omejena z zakoni, ki veljajo za vse državljane. Po drugi strani pa morajo biti državni zakoni in ureditev taki, da dajejo dovolj prostora za versko motivirano dejavnost tudi v posvetnih zadevah. Od tod možnost sodelovanja, a tudi konfliktov med "državo" in "religijo". Avtor izrecno poudarja, da je religiozna posvetna dejavnost s posvetnimi učinki - uresničevanje religioznih zapovedi in izpovedi v družbenem življenju - vezana na državni pravni red, ki ureja možnosti in pogoje socialnega in kulturnega delovanja. Pri opredeljevanju pravnih pogojev in okvirov za te dejavnosti je treba upoštevati, da morajo nuditi prostor za uresničevanje tudi versko motiviranemu in usmerjenemu delovanju. (Realsocialistične ureditve so sicer deklarirale načelo verske svobode, toda niso dajale prostora za uresničevanje te svobode zunaj najožje pojmovanih verskih in obrednih dejavnosti).

BÜckenfUrde se zavzema za uravnoteženo ločenost države in verskih skupnosti. Načelo ločenosti je ne glede na zgodovinske poti nastanka nekaj dvosmernega in služi neodvisnosti in samostojnosti ne le države, ampak države in verskih skupnosti. Nemška ločitev ni radikalna, zato pa je po njegovem primerno uravnotežena. Verske skupnosti nimajo institucionaliziranega deleža in oblasti v državni sferi, imajo pa možnost političnega vplivanja na politične in državne zadeve s svobodo izražanja in prepričljivostjo svojih pogledov. Ločenost države in verskih skupnosti ne pomeni izločitve verskih skupnosti iz sfere politike. Na drugi strani ločenost uravnotežuje dejstvo, da so verske skupnosti podrejene državnim zakonodajam (pri čemer pa njihov svobodni status - zaradi katerega v svojih duhovno-verskih zadevah niso predmet državnih zakonov - sam sodi k tej zakonodaji).

Ko podčrta to konstitutivno značilnost razmerja med državo in religijo, se na koncu ponovno vpraša o pomenu religije za moderno državo in o državni politiki do religije v zvezi s tem. Religija (vseskozi uporablja abstraktni pojem v ednini, torej brez specifikacije, za katero religijo gre) naj bi vzdrževala in posredovala vrednostno soglasje v skupnosti, za katerega država sama ne zmore več skrbeti in to predvsem na ravni soglasja o temeljnem etosu medčloveških odnosov. Slednjega ravno državno institucionalizirana ideja nacije - kot sicer novega sekulariziranega svetega moderne družbe - ne zmore. Pri tem pa državi ni treba (in tudi ne sme, kot je že bilo rečeno), da bi religijske nauke, ki imajo to vlogo oz. učinek, vključila v svojo ureditev kot nekaj obvezujočega. Take vloge - notranje utemeljitve politične skupnosti - po avtorju seveda ne gre pričakovati od religij, ki ne sprejemajo načel svobodne sekularne države, to je načel demokracije, verske svobode in svetovnonazorske nevtralnosti države. Velike krščanske cerkve danes vse to sprejemajo. Toda še vedno ostaja aktualno vprašanje o verski politiki države do različnih verskih skupnosti, ki/če imajo različen odnos do teh temeljnih načel moderne države. Sklepali bi lahko, da je po našem avtorju potrebna in smiselna različna verska politika (podpiranja ali zaviranja) do različnih verskih skupnosti glede na to "posvetno" funkcijo in zaradi nje (če pri tem ohranja načelo verske svobode in svetovnonazorske nevtralnosti in verskih skupnosti ne obravnava različno zaradi njihovih nauk o bogu, svetu in človeku, ampak le zaradi njihovih različnih sekularnih - integracijskih, legitimizacijskih - učinkov). BÜckenfUrde opaza, da smo tu na spolzkih tleh in opozarja, da je tako "funkcionaliziranje" (odnosa do) religije lahko sporno za same verske skupnosti in njihovo identiteto, še posebej - dodajmo - ker je iz zgodovine že dodobra poznano po dvoreznih učinkih, pa čeprav ob drugih posvetnih vrednotah.

Če je BÜckenfUrde poznan nemški ustavni sodnik, je Jürgen Werbeck eden najbolj poznanih sodobnih nemških katoliških teologov (poznanih po svojem delu "Cerkve", Herder, Freiburg 1994). Njun razmislek pa gre očitno v isti smeri. Tudi Werbeck naslovi svoj prispevek z "Religija ni privatna zadeva" in to s klicajem. Kljub temu - ali prav zato - začne s pritrditvijo stališču, da "mora politika shajati brez boga". Svojih odločitev in iskanja soglasja o njih ne sme vezati na "zadnje resnice" (o Bogu), saj ve, da o njih ni soglasja niti ga ne more izsiliti. Politične odločitve sicer niso vrednostno nevtralne, nasprotno, povezane so z vrednotami, ki jih politika ne more in ne sme ignorirati ali z njimi manipulirati, temveč jih mora podpi-

rati in upoštevati. To pa je mogoče le, če se pušča odprte poti za različne načine utemeljevanja neke vrednote oz. vrednostnega soglasja in se jih ne veže le na eno zadnjo vrednoto/resnico, ki da jih edino in edina zavezujoče utemelji. Država lahko pričakuje lojalnost vseh državljanov (le) v "predzadnjih" zadevah, če se pri tem nobeden od njih ne počuti prizadetega v svoji zadnji vrednoti/resnici. Prav razlikovanje "zadnjih" od "predzadnjih" zadev, ki so lahko skrajni domet politike, varuje slednjo pred zdrsom v fundamentalistično vsiljevanje zadnjih resnic in temeljev. Na tezi o zasebnosti religije je po Werbicku treba vztrajati, ker/kolikor varuje notranje prepričanje državljanov pred državnim in cerkvenim poseganjem. Ravno tako je v nemški socialni demokraciji varovala notranjo svetovnonazorsko svobodo članov in onemogočala, da bi se spremenila v svetovnonazorsko partijo marksistično-leninističnega tipa. "Demokratski socializem", za katerega se je zavzemala, je bil brez "zadnje" utemeljitve.

Moderna država (vsekakor v nemški varianti) - s koreninami v razsvetljenstvu - enako kot socialna demokracija upošteva religijo kot zasebno zadevo v smislu svobodne osebne opredelitve in prepričanja. Prav tako priznava in spoštuje posebno versko poslanstvo verskih skupnosti, na političnem področju pa teži k omejevanju oz. nevtralizaciji religije na vlogo možne, celo zaželene, a ne nujne motivacije za politično delovanje. Kot politični subjekti so obravnavani verni državljani (tudi združeni v cerkvah in verskih skupnostih), ne pa verske ustanove. Verske (- "zadnje") utemeljitve skupnih vrednot in norm ostajajo zunaj sfere politike, ker zanje ni mogoče doseči soglasja, po drugi strani pa so z ozirom na temeljne skupne vrednote in norme nekaj zasebno poljubnega in navsezadnje nerelevantnega, saj so vrednote in norme sprejemane tudi brez njih kot samoumevne in/ali na osnovi razumske presoje (praktičnega uma).

Toda taka privatizacija religije - tako razumljena in uresničevana politika nasproti religiji - postane po Werbicku (in BÜckenfÜrdeju, na katerega se tudi sklicuje in ga dopolnjuje) vprašljiva, če in kolikor postanejo vprašljive same temeljne vrednote (demokracije in moderne države: svoboda, enakost, solidarnost in z njimi osnovne norme medčloveških odnosov). Z naraščajočo kulturno pluralizacijo in zaostreno konkurenčnostjo znotraj družb v globalizacijskih procesih se dogaja prav to. Utemeljenost teh vrednot in motiviranost zanje ni več nekaj samoumevnega ali poljubnega, ampak ključno vprašanje njihovega vzdrževanja, obnavljanja in učinkovitosti. Obstoj in razvoj "motivacije" in "resursov smisla" (religij in svetovnih nazorov) postane tako izjemno pomembno politično družbeno (javno) vprašanje in ni več le stvar poljubnega zasebnega interesa in okusa. Država kot taka postane zainteresirana za cerkveno pomoč, za diakonijo cerkve v posvetnih zadevah. V nemških razmerah - v nasprotju z radikalno "laicistično" ločenostjo cerkve in države - naj bi tako sodelovanje med cerkvami in državo, tako sprejemanje cerkvene diakonije že obstajalo, od socialnih služb do vzgoje in izobraževanja. Toda tudi v Nemčiji ostaja, po avtorjevem mišljenju, odprto vprašanje, ali (naj) država ob sprejemanju takih cerkvenih uslug in funkcij še naprej ostaja svetovnonazorsko nevtralna in nezainteresirana za versko poslanstvo in pričevanje cerkve skozi tako delovanje. Tudi Werbick v svojem zagovoru, kot pravi, manj defenzivnega opredeljevanja razmerja med politiko in religijo ne odklanja načel ločenosti cerkve od

države in svetovno nazorske nevtralnosti države. Nasprotuje tudi temu, da bi nasproti taki državi ali znotraj take države cerkev (znova ali še naprej) gradila nekakšno "državo v državi", paralelno družbo katoliških ustanov, nekakšen katoliški geto. Podobno kot ameriški avtor Jose Casanova (1994) in kanadski filozof Charles Taylor (Kallscheuer, 1996: 217-246) vidi rešitev v "javnosti vere" v "civilni družbi", torej v vmesnem področju med osebno-zasebnim verovanjem in motivacijo posameznika na eni strani in sfero države in njenih ustanov z njihovo nujno nevtralnostjo in vzdržnostjo v verskih oz. svetovnonazorskih opredelitvah na drugi. Religija/cerkev naj v prostoru civilne družbe - javnosti, a nedržavnosti - omogoča soočanje osebne vere in morale z javnimi problemi, z vprašanji osebne morale in s tem sili moderne družbe, da reflektirajo svoje normative temelje.

Religije in verske skupnosti naj bodo v modernih družbah "azilno mesto" za velika vprašanja in temeljno problematiko, ki jih vsakdanja politična pragmatika ne prenese, a jih družbe in države za ohranjanje in obnavljanje svojih temeljnih vrednostnih usmeritev še kako potrebujejo. Civilna družba je prostor svobode, kjer država ne more nikomur zagotavljati monopola (monopolne so po definiciji lahko le državne ustanove, prav to pa zato cerkve v moderni državi ne morejo in ne smejo biti). Po drugi strani se država ne more enostavno omejiti (z "zidom ločitve", z ločitvijo kot z zidom) od verskih skupnosti in religije - ko te nimajo (več) težnje in zmožnosti, da bi nastopale kot politični subjekt starega stila v državno politični areni. Werbick v skladu s katoliško tradicijo sicer previdno dostavlja, da je tudi taka vloga cerkve kot političnega subjekta še lahko smiselna, toda prihodnost ima njena civilnodružbena naravnost. Avtor posebej spominja/opominja socialdemokratske stranke, da je živost njihove ključne tematike, kakršna je socialna pravičnost in sprejemljivost z njo povezanih družbenih norm, še kako odvisna od živosti biblijskih sporočil in zaresnosti, s katerimi je ta verska tradicija ohranjena, sprejemana in obravnavana.

Skratka, pladoyer za "prepustnost" med državnopolitično in civilno družbeno sfero (in za javno, civilnodružbeno artikulacijo religioznih prepričanj in opredelitev), ne da bi s tem ukinili institucionalno ločenost verskih skupnosti in države, pa tudi ne religijo kot zasebno zadevo, kot najbolj osebno človekovo opredelitev in odločitev.

Ob zagovoru medsebojne odprtosti/prepustnosti v zgoraj nakazanem smislu se seveda spet pojavi vprašanje o potrebi in nujnosti neke posebne državne politike nasproti religijam in verskim skupnostim: kaj z religijami, ki/če različno sprejemajo skupne družbene vrednote in normativno soglasje (npr. o ženski enakopravnosti). Kako razmejiti, kaj sodi v demokratično odločanje in suverenost države, kaj k človekovim pravicam, kako urediti razmerje med "pravico do različnosti" in pravico/obvezo do enakega obravnavanja in enakopravnosti različnih.

Tretji članek mladega katoliškega teologa se sooča prav z novimi izzivi in nevarnostmi razmerja med religijo in politiko ("Religija in politika - štiri teze za moderni etatizem"). Avtor Daniel Bogner izhaja iz prepričanja, da je država v zahodno-moderni obliki "projekt svobode". Nastala naj bi iz prizadevanja, da bi omejili nekdanji vmesni, posredujoči sili, plemstvo in duhovščino, kler. Danes je naloga države, da omejuje tri sile, ki zdaj ogrožajo svobodo: logiko trga, logiko

moči in logiko potrošnje. Pruska država in Tretji Rajh nista argumenta proti taki oceni moderne države: pri prvi je bil problem militarizem, ne pa njena moč in strogost, pri Tretjem Rajhu pa ravno dejstvo, da se je države polastilo neko družbeno gibanje za svoje cilje. Moderna država je in naj bi bila porok individualne svobode državljanov. Država in politika sta zavzeli nekdanje središčno mesto cerkve in religije, toda zato tudi prevzeli njeno dediščino: odločujočo in legitimizirajočo moč - kompetentne in legitimne - besede (do katere imajo pravico vsi in je namenjena vsem). Kljub ločenosti cerkve in države, religije in politike, sta obe na isti strani proti netransparentnim, nemim, neodgovornim silam trga, nasilja in potrošnje (ki se izražajo in uresničujejo skozi oligarhijo "trendov", "okolij" in "gibanj"). Med njima naj bi prišlo do nove delitve dela: država skuša usmerjati trg, medtem ko cerkve vsaj blažijo prevlado logike potrošnje, konkurence in storilnosti, s tem da s svojo besedo ustvarjajo prostor onkraj preračunljivih ciljev. Ker prav socialni demokraciji ne sme biti vseeno za (socialno) državo, ji ne sme biti vseeno za položaj in usodo religije/cerkve.

Iz tega razloga se v vlogi rektorja nove univerze v Erfurtu (na področju nekdanje Nemške demokratične republike) Peter Glotz zavzema za uvedbo teološkega študija tudi na tej novi univerzi ter za njegovo modernizacijo - povezavo z družbenimi in humanističnimi vedami ter aktualnimi vprašanji medkulturnih in medcivilizacijskih odnosov. Nasprotuje težnji, da bi tudi v Nemčiji izključili teološke fakultete (in konfesionalni verski pouk) iz državnih šol. Pritisk v tej smeri po njegovem prihaja tako s strani tistih, ki hočejo tudi v Nemčiji uveljaviti dosledno ločenost cerkve in države, kot tudi tistih, ki hočejo teološke fakultete in verski pouk tesneje vezati na cerkve oz. sploh samo nanje. Zdi se mu, da bi usmeritev k striktni ločenosti in hkrati popolni samozadostnosti in (državni) neodgovornosti cerkva le še okrepila vrednostni relativizem in njegove zagovornike, ki so že danes najvplivnejša sila tudi v Nemčiji, kljub še obstoječi deklarativni, institucionalni in tradicijski prednosti, ki jih imajo krščanske in/ali humanistične vrednote. Po drugi strani je lažje "integrirati" dve ljudski cerkvi (z ohranjenimi elementi državne cerkve) kot pa pet ali sedem bojevitih, neodvisnih in nevezanih cerkva. Po njegovem mnenju bo združujoča se Evropa izpostavila izjemnost nemškega, zgodovinsko oblikovanega razumevanja razmerja med državo in cerkvijo in okrepila laicistične tendence. Vsekakor pa jih sam ne bi želel spodbujati.

Kot smo videli, se delo z naslovom "Religija ni zasebna zadeva" sooča s problemom sodobne družbene relevantnosti religije. Kljub temu oz. prav zato pa ostajajo njeni avtorji jasno in odločno pri prepričanju, da religija je in mora biti/ostati zasebna zadeva v tem smislu, da v moderni državi ni in naj ne bo državne cerkve, da je moderna država s svojimi ustanovami religiozno in svetovnonazorsko nevtralna in ni vezana na (nobeno) religijo. Ker so njihove opredelitve nastale v kontekstu nemške ureditve z "mehko", nedosledno ločenostjo države in cerkve, jih imamo lahko mirno za tisti minimum (razumevanja zasebnosti, nevtralnosti, ločenosti), ki mu lahko nasprotujejo le tisti, ki dejansko zavračajo že samo moderno državo in njena načela verske svobode, ločenosti države in verskih skupnosti, verske in svetovnonazorske nevtralnosti države in gojijo skriti ideal versko nenevtralne, konfesionalne države.

Evropska unija in status cerkva in verskih skupnosti

Hote ali nehotе je knjiga s prikazom nemške situacije tudi nemški prispevek k oživiljeni diskusiji o statusu religij (in svetovnih nazorov) v združujoči se Evropi. Če kdaj, je zdaj postalo razvidno, kako različne so ustavne, zakonske in praktične ureditve razmerja med državo in verskimi skupnostmi v različnih državah. V sedanji (in bodoči) Evropski uniji imamo države z elementi državne cerkve in verske nenevtralnosti; take, ki kot Nemčija ob ustavni ločenosti verskih skupnosti od države omogočajo in pospešujejo različne oblike sodelovanja in medsebojnega pooblaščenja za opravljanje različnih državnih ali cerkvenih funkcij; pa tudi take, ki skušajo tako ločenost zavarovati z gradnjo višjega ali nižjega "zidu ločitve" (z izrecnimi ustavnimi in zakonskimi prepovedmi). Vse se pri tem sklicujejo na bolj ali manj prepričljive načelne razloge in zgodovinske izkušnje; vse se soočajo z bolj ali manj glasnimi notranjimi kritikami zaradi nenačelnosti, zgodovinske obremenjenosti ali neživiljenjskosti... Evropska unija je (zato) v svojih zadnjih dokumentih - amsterdamski izjavi in predvideni novi evropski ustavi - izrecno poudarila, da spoštuje in ne prejudicira statusa cerkva in verskih skupnosti, ki jih imajo te v različnih državah.

"Unija spoštuje in ne posega v status, ki ga cerkve in verska združenja ali skupnosti uživajo v državah članicah po notranjem pravu. Unija enako spoštuje status svetovnonazorskih in nekonfesionalnih organizacij. Unija, ki tem cerkvam in organizacijam priznava njihovo identiteto in njihov specifični prispevek, vzdržuje odprt, pregleden in reden dialog z njimi." (Osnutek pogodbe o ustavi za Evropo, čl. 51.; glej tudi Jansen, 2000, o amsterdamski pogodbi in dodani izjavi).

Predvideno besedilo ustave Evropske unije tudi ne vključuje omenjanje Boga oz. sklicevanja na Boga po vzoru nekaterih evropskih držav/ustav, za kar so si prizadevali zlasti v nekaterih katoliških okoljih. Kot kaže ni prodrli niti njihov kompromisni predlog, da bi uporabili vzorec iz nove poljske ustave, ki uravnoteži sicer le posredno sklicevanje na Boga z omenjanjem verujočih v Boga, z omenjanjem drugih, ki sprejemajo iste vrednote, izhajajoč iz drugih virov (taka formulacija je bila na Poljskem sprejeta na predlog socialistične levice ob nasprotovanju poljskega episkopata):

"Upoštevač, da sprejemajo obče vrednote, ki utemnjujejo to ustavno pogodbo, tako tisti, ki verujejo v Boga kot njihov izvor, kakor tudi oni, ki spoštujejo te obče vrednote kot izhajajoče iz drugih virov..." (Im Gottes Namen, 2003)

Zaenkrat kaže, da ne bo sprejeta tudi zahteva, da bi pri omenjanju evropskih tradicij in korenin v ustavi oz. njeni preambuli izrecno omenili krščanstvo (samo ali skupaj z navedbo drugih religioznih in nazorskih tradicij), temveč bo v bistvu ostala splošna formulacija o "duhovno-religioznih" tradicijah in dediščini ("črpanje navdiha iz kulturne, verske in humanistične tradicije Evrope, katere vrednote so še vedno prisotne v njeni dediščini"). Zato pa so v osnutku ustave (kot že v preambuli k Evropski listini o temeljnih pravicah, sprejeti v Nici) izrecno navedene in poudarjene temeljne, konstitutivne evropske vrednote in načela:

"Zavedajoč se svoje duhovne (v nemški verziji: duhovno religiozne) in moralne dediščine, temelji Evropska unija na nedeljivih in splošnih vrednotah človekovega

dostojanstva, svobode, enakosti in solidarnosti; počiva na temeljnih načelih demokracije in pravne države. V središče svojega delovanja postavlja osebo...unija pripeljeva k ohranjanju in razvoju teh skupnih vrednot ob spoštovanju raznolikosti kultur in tradicij evropskih narodov kot tudi nacionalne identitete držav članic" (Preambula iz Nice). Osnutek ustavne pogodbe v drugem členu izrecno navaja: "Unija temelji na vrednotah spoštovanja človekovega dostojanstva, svobode, demokracije, enakosti, pravne države in spoštovanja človekovih pravic. Te vrednote so skupne vsem državam članicam v družbi, ki jo označuje strpnost, pravičnost, solidarnost in nediskriminacija". Preambula pa kot vrednote "na katerih temelji humanizem", navaja: "enakost oseb, svobodo, spoštovanje razuma".

Ni težko dokazovati, da so vrednote človekove osebe, svobode, enakosti, solidarnost - krščanske vrednote, kot je odmevno izjavil Janez Pavel II. za "svobodo, bratstvo, enakost" ob 200-letnici francoske revolucije.

Toda videti je, da so snovalci evropske ureditve soglasni v tem, da je nujno jasno izpostaviti temeljne in konstitutivne vrednote in norme, njihove "zadnje" utemeljitve pa prepustiti svobodnemu religioznemu in nazorskemu iskanju in opredeljevanju. Pri tem so upoštevali tako dejstvo, da o takih zadnjih utemeljitvah ni mogoče doseči soglasja, kot ocene, da je neka vrednota/norma trdnejša, če ima podporo z različnih izhodišč, če je lahko utemeljevana na različne načine - pa čeprav ti različni vidiki in utemeljitve neizogibno nosijo s seboj tudi nekoliko različne interpretacije njihove vsebine. Lahko bi rekli, da ne delijo pesimizma oz. bojazni (ki ga izražajo prikazani prispevki iz nemške diskusije), da so ključne demokratske in civilizacijske vrednote danes tako ogrožene, da nujno potrebujejo tesnejšo povezanost z religijo/krščanstvom. Ali pa morda ne delijo optimističnega pričakovanja obravnavanih avtorjev, da bi prav tesnejša povezanost s krščanstvom (in njegovim posebnim favoriziranjem) pomembno okrepila in zavarovala te konstitutivne vrednote.

Vsekakor pa iz navedenih vrednot in njihove naznačene ukoreninjenosti v verski dediščini Evrope izhaja, da ni mogoče ignorirati cerkva in verskih skupnosti kot nosilcev in varuhov te dediščine (pa čeprav ne edinih). Ustavni dokument zato govori o potrebi stalnega in transparentnega dialoga z verskimi skupnostmi, navsezadnje prav pri razumevanju in uveljavljanju konstitutivnih vrednot. "Dialog" seveda ni "diktat" niti monopol, ne more iz njega izhajati niti k njemu voditi.

Predlog je blizu oceni in priporočilu, ki ga je ob ameriških diskusijah pred leti zapisal ameriški ustavni sodnik Cohan in ki podobno kot J. Casanova (1994) in Ch: Taylor (Kallscheuer, 1996: 217-245) meni, naj bodo religije in cerkve umeščene nekako na meji med javno in zasebno sfero. Če so cerkve docela umeščene v javno sfero oz. v sfero države (razmerje med javno sfero in državo seveda že samo zahteva in omogoča dodatne in različne opredelitve), pomeni to za moderno družbo nevzdržno neenakopravnost religij in svetovnonazorskih prepričanj (tistih, ki so vključene in tistih, ki niso vključene v državno sfero) ali pa bistveno onemogočanje enotnega delovanja temeljnih javnih/državnih institucij, njihovo razparceliziranje med konkurirajoče verske skupnosti. Če ostanejo cerkve in verske skupnosti docela v zasebni sferi, obstaja nevarnost, da bi ostala javna sfera preveč "prazna", brez vrednot in spodbud, ki izhajajo iz cerkvenih moralnih in civilizacijskih tradi-

cij, ali pa pride do dualizma in razcepa med državo in civilno družbo, če država in njeni nosilci oblikujejo drugačen vrednostni sistem in tradicijo (glej tudi Kerševan, 1996: 71).

Razprave, rešitve, dileme v Sloveniji

Nemška in evropska razprava je seveda neposredno in posredno prispevek k potekajoči razpravi v Sloveniji. Pogled v raznolikost evropskih problemov in rešitev, tudi pri nas - upajmo - onemogoča dosedanje propagandno polarizacijo na tiste, ki vidijo v naših (do)sedanjih ustavnih, zakonskih in praktičnih opredelitvah nekaj samoumevnega, edino mogočega, ali pa nasprotno, nekaj škandaloznega, tako ali drugače "neevropskega". Nasprotno: Slovenija je s svojimi razpravami in rešitvami evropsko zelo primerljiva in umestljiva, primerna in umeščena. Sodi k državam - sicer manj številnim, kot sta Francija ali Nizozemska - ki so zaradi večje ali aktualnejše obremenjenosti z zgodovino odnosov do različnih cerkva ali med njimi, ali pa večje zavezanosti modernim načelom, uveljavile doslednejšo in tršo ločitev države od verskih skupnosti. Gledano z distance in figurativno rečeno, gre za to, da se zgradi ali ohrani tako visok "zid ločitve", ki bo preprečeval poljubno - iz zgodovine, ne le slovenske, tudi slovenske poznano - osvajalno prestopanje ločnice v eni ali drugi smeri (ki bi ogrožalo moderno državo in versko svobodo); hkrati pa ta zid ne bi smel biti tako visok in neprehoden, da ne bi omogočal obojestransko spoznanega potrebnega sodelovanja in pomoči. V vsakem primeru bi moral biti pravičen do vseh državljanov, vsem omogočati versko svobodo in hkrati zagotavljati osnovne pogoje skupnega življenja ne glede na verske razlike. Različne konkretne izpeljave - od posebnih zakonov in sporazumov s cerkvami do praktičnih dogovorov - naj bi navsezadnje služile temu. Da prihaja pri tem do različnih ocen, sporov in kompromisov, je navsezadnje življenjsko in neizogibno. Toda z distanco, ki jo omogoča primerjava z razmerami in razmerji v drugih državah, lahko ugotavljamo, da so slovenske razprave in opredelitve znotraj evropskih načel in evropskih variacij.

Tudi pripravljeno gradivo za novi zakon o verskih skupnostih dobro prikaže raznolikost razprav in rešitev v sodobnih evropskih državah, kot tudi nekatere konvergence, ki se pri tem nakazujejo. Žal so tudi pripravljenci gradiva pod vplivom svojih preferenc prav na šolskem področju, ki je pri nas in še kje očitno najbolj aktualno, prehitro proglasili za "evropske" neke rešitve in ocene, ki takega statusa prav gotovo nimajo. Kot take ponujajo nemški (in avstrijski) model "verskega pouka" v javni šoli. Gre za model, kjer učenci oz. njihovi starši izbirajo med konfesionalnim verskim poukom (v cerkveni pristojnosti) in alternativnim nekonfesionalnim poukom o etičnih in verskih vprašanjih (v zgolj šolski pristojnosti). Do takega "modela" je prišlo tako, da se je nekdanji edini in obvezni konfesionalni šolski verouk v cerkveni pristojnosti dopolnil z alternativo za tiste, ki so v skladu z (novo) versko svobodo lahko odklonili cerkveni verouk (ker so bili "brez vere" ali pa druge vere). Ta alternativni predmet se sicer šele postopno uveljavlja z različnimi imeni in vsebinami (Etika, Vrednote in norme, Religiozologija,...) in v Avstriji ga večinoma sploh še ni. Ker je v procesu preoblikovanja in posodabljanja nekdani

verouk v šoli izgubil del ožjih cerkvenih vsebin - nekaterih katekizemskih tem in priprave na sprejemanje zakramentov se mu je pridružila še zunajšolska "župnjska kateheza" s temi vsebinami.

Nemški, zgodovinsko (ne)izoblikovani model ima sicer veliko težo in odmevnost, zaradi teže in odmevnosti velikega nemškega prostora; vsaj v Nemčiji je tudi trdno zasidran že zaradi uveljavljenega sistema šolanja kadrov za verski pouk in še posebej zaradi vključenosti v vrsto sporazumov s cerkvami starejšega in novejšega datuma. Kot kažejo razprave v Nemčiji in drugod pa ima veliko hibo: sili učence v izbiro med nevtralnimi, običajnim šolskim predmetom (s tega področja) in (konfesionalnim) poukom, ki izhaja in ostaja zgolj znotraj neke konfesije in njene perspektive (pa čeprav s te perspektive seznanja tudi z drugimi religijami in nazori). Kot tak deli učence ob obravnavi verskih in etičnih vprašanj, namesto da bi jim šola pri tem omogočala tisto, kar verske skupnosti in njihov verski pouk ne omogočajo: priložnost, da se prav ob teh za skupno življenje občutljivih vprašanj enakovredno srečajo različno verujoči in neverujoči na skupnem (šolskem) terenu in na način, ki ga omogoča sprejemanje in prakticiranje (ter iskanje) skupnih izhodišč in vrednot (skupne javne šole). S tega bistvenega vidika ima naš "model" pomembne prednosti: v okviru skupnih obveznih predmetov (od zgodovine do državljanske vzgoje in etike) in posebnega izbirnega predmeta (za tiste, ki to želijo) učence navaja, da se soočajo z z verskimi razlikami, s tem da jim nudi "nevtralen" strokovno primerjalno znanje in možnost za enakopraven dialoški razgovor z vidikov različnih religij in nazorov. S tem opravlja funkcijo šole za skupno življenje ljudi z različnimi verskimi in etičnimi nazori, saj vzgaja za skupne vrednote, ki tako skupno življenje in delo ob obstoječih in spoštovanih razlikah omogočajo. Vzgoja za posebne religijske in versko etične usmeritve in vrednote ostaja legitimna zadeva posameznih cerkva in verskih skupnosti (in seveda družine ter različnih nazor-skih skupin) zunaj pristojnosti skupne javne šole. Taka vzgoja ni alternativa ali konkurenca šolskemu pouku in vzgoji, saj sta si v dopolnjujočem razmerju. Mladi ljudje v moderni "pluralistični" družbi potrebujejo eno in drugo. V tem smislu država ni brezbrizna do take verske vzgoje, čeprav ta ni njena naloga (glej tudi Učni načrt. Izbirni predmet Verstva in etika, Pojasnila k učnemu načrtu, 2001).

Morda se prav ob vprašanju verske edukacije (vzgoje in izobraževanja) najbolj celovito pokažejo dileme, povezane z nevtralnostjo in ločenostjo države od verskih skupnosti na eni strani in ne-brezbriznostjo te iste države na drugi strani, če/ker so verske skupnosti "obče koristne ustanove" - kot je zapisalo tudi naše ustavno sodišče v obrazložitvi ene od sodb v zvezi z denacionalizacijo (Šturm, 2000: 328).

Kako je mogoče razumeti slednjo ugotovitev oz. oceno in kakšne konsekvence - posebej finančne - izhajajo iz nje?

Verske skupnosti so v modernih demokratičnih državah pri svojem delovanju svobodne (kot to izrecno govori tudi slovenska ustava). Opravljajo celo paletu različnih dejavnosti: od ekonomskih, kulturnih, socialnih, tudi političnih, do duhovno-religioznih. Različni zakoni in sporazumi različnih držav pri tem praviloma razlikujejo med dejavnostmi s prvenstveno ekonomskimi, splošno izobraževalnimi, socialnimi, kulturnimi, skratka posvetnimi/sekularnimi cilji, in posebnimi verskimi

dejavnostmi, namenjenimi vernikom in/ali pridobivanju novih vernikov, kot so obredne (bogoslužne) dejavnosti in kateheza (versko vzgojna dejavnost). Sporazum med Slovenijo in Svetim sedežem je v tej točki ohlapen in nedorečen in je zato tudi bil deležen (slovensko državo zavezujočega) interpretativnega mnenja ustavnega sodišča. Zgled tovrstne ureditve bi lahko bil - pa žal ni bil - sporazum med Italijo in Svetim sedežem iz leta 1984, ki jasno in izrecno razlikuje med "religiozno oz. kultno dejavnostjo, kamor sodi dejavnost, ki zadeva izvrševanja kulta in pastorage, izobraževanja duhovnikov in redovnikov ter dejavnost z misijonskimi, katehetskimi in krščansko vzgojnimi cilji" (Włodarczyk, 2: 580) in dejavnostjo, ki je "različna od religijske oz. kulturne dejavnosti" (sem sodi "varstvena in dobrodelna, znanstvena, vzgojna in izobraževalna, kulturna in v vsakem primeru pridobitna gospodarska dejavnost"). Pri teh drugih dejavnostih morajo cerkvene ustanove upoštevati iste zakone, ki urejajo ta področja, kot druge ustanove. Vprašanja, ki se pri tem pojavljajo, so povezana z možnostjo nelojalne konkurence s strani cerkvenih ustanov, ker/če npr. svojih uslužbencev, kot so redovniki, za njihovo delo ne plačuje po siceršnjih predpisih: sodišča Evropske unije so se že ukvarjala s temi vprašanji.

Drugače pa je z vprašanjem obče koristnosti in njenega upoštevanja s strani države pri zadevah, ki sodijo v same posebne cerkvene dejavnosti, kot sta obredna dejavnost in kateheza. Tu sta možni in poznani dve usmeritvi. Po eni, trdo laični, so vse te dejavnosti, ki so namenjene zgolj vernikom (in pridobivanju vernikov) izključna stvar teh vernikov samih - z njihovim financiranjem vred. Država naj bo tu "brezbrižna" in "nezainteresirana": njena naloga je le, da z ustreznimi zakoni opredeljuje meje tega področja in znotraj njega zagotavlja svobodo in enakopravnost vernikov različnih religij in religijskih skupnosti.

Po drugem, nasprotnem pojmovanju, pa je tudi taka verska dejavnost nekaj, za kar država ne more biti nezainteresirana, kot ne more biti nezainteresirana glede siceršnjega materialnega in kulturnega življenja in razvoja svojih državljanov. "Slovenska država je zainteresirana za vsestransko gmotno in duhovno življenje svojih državljanov. Podobno kot omogoča državljanom uresničevanje pravice do vseh drugih kulturnih dobrin, omogoča vernim državljanom tudi uresničevanje njihove pravice do svobodnega religioznega verovanja in njihovega razvoja na osebni in občestveni ravni" - je zapisano kot stališče mešane krovnice komisije države in Rimskokatoliške cerkve pri interpretaciji načela ločitve države in verskih skupnosti iz leta 1994 (Šturm, 2000: 350). Poanta takega tolmačenja seveda je, da država take dejavnosti ne le formalno omogoča oz. dovoljuje, ampak tudi aktivno omogoča, tako da finančno podpira njihovo uresničevanje. V našem primeru tako finančno podpira tudi tovrstne dejavnosti verskih skupnosti (kot splošno koristnih za državo zaradi koristi njenih državljanov). Taka analogija oz. vključevanje verskega v širše kulturno področje sicer ima svojo utemeljenost, a tudi svojo specifikost - in zato svoje meje (kar je navsezadnje tudi vodilo k posebnim verskim zakonom in cerkveno-državnim sporazumom na tem področju).

Res so si različna kulturna področja - npr. glasbeno, gledališko, literarno, filmsko - lahko ob dodeljevanju državnih finančnih sredstev med seboj konkurenčna, ravno tako tudi posamezne zvrsti, stili, šole znotraj njih. Res države (državni orga-

ni) nimajo legitimne osnove, da bi se pri podpori odločale za neko zvrst ali stil in šolo proti drugim (čeprav se pri tem vendarle uveljavljajo neka merila in načela, zaradi katerih država ne more biti nevtralna: ne more in ne sme npr. podpirati dejavnosti, ki bi spodbujale raso, narodnostno ali versko nestrpnost). Toda kljub temu je na teh področjih neizogibna in legitimna neka (finančna) politika, s katero država npr. želi podpreti že uveljavljeno ali nacionalno specifično umetnost ali pa nasprotno, podpreti tisto, kar je na nekem področju novega (kot zvrst ali smer) in zato posebej potrebuje podpore. Običajno se pri tem kombinirajo različna merila in prioritete - to navsezadnje pomeni konkretno kulturno politiko - in tudi z vidika posameznikov praviloma ne gre za izbire ali - ali, pa naj gre za področja ali usmeritve: isti posameznik pač lahko konsumira ali prakticira različne glasbene, gledališke, literarne dejavnosti. Na versko-duhovnem področju pa ravno ni tako: verske skupnosti in opredelitve si sicer niso nujno sovražne, so pa vsaj v zahodnem monoteističnem verskem svetu alternativne oz. ekskluzivne. Ali je nekdo pripadnik ene ali druge cerkve, ali je ateist ali nekega drugega istovrstnega nazora. Laična moderna država se ne more opredeljevati in izbirati med religijo in ateizmom, med različnimi cerkvami in verskimi skupnostmi kot takimi. Kakršna koli politika po logiki kulturnih politik takoj zaide na spolzka tla: ali naj država v prid vsestranskega bogatega duhovnega življenja državljanov in zagotavljanja pravice do svobode veroizpovedi (in svobodne izbire vere) posebej podpira nove, male verske skupnosti, ali v imenu celovitejše in bogatejše ponudbe in izbire celo njihov uvoz; ali naj predvsem upošteva in s tem utrjuje obstoječa razmerja med številom pripadnikov različnih skupnosti - toda slednje bi bilo najboljše upoštevano, če se prepušča finansiranje verskih skupnosti docela vernikom samim. V enem ali drugem primeru bi ravnanje po vzgledu na kulturno politiko neizogibno tako ali drugače ogrozilo državno nevtralnost na verskem in duhovnem področju.

Možno bi bilo zagovarjati - v praksi različnih držav, tudi Slovenije, že uresničevano - kompromisno pozicijo med obema usmeritvama in sicer v tem smislu, da bi že pri samih posebnih verskih dejavnostih upoštevali dva vidika.

Versko duhovna dejavnost, versko obredje in kateheza imajo svoj specifični duhovni, ali če hočemo notranje verski vidik in učinek (doživetje svetega, vera v odrešenje ...), ki je zanje bistven in specifičen. V tem oziru je država povsem nevtralna - njena ne-brezbrižnost oz. upoštevanje obče koristnosti se uresničuje zgolj z zunanjim zagotavljanjem prostora svobode, z neopredeljevanjem in vzdržnostjo države pri vprašanjih in opredelitvah s tega področja oziroma vidika. Religiozne opredelitve so s tega vidika povsem zasebna zadeva. Država upošteva splošno koristnost zgolj na ta način, da "spoštuje vsa prepričanja" (kot govori francoska ustava) in se ne opredeljuje diskriminatorno med njimi.

Hkrati pa ima sama obredna in versko vzgojna dejavnost tudi različne zunanje, posvetne vidike in učinke, ki jih je mogoče bolj ali manj nesporno šteti za obče koristne (in jih v tem imenu tudi posebej podpirati). Obredi imajo kot oblika druženja in združevanja tudi družbeno-družabne učinke in funkcijo, ki je lahko posebej pomembna za določene skupine prebivalcev npr. starostnike ali mladostnike, pa različne manjšine ali lokalne skupnosti; verska vzgojna dejavnost vsebuje različne etične, socialne, socialno psihološke, lahko tudi nacionalno integracijske vidi-

ke in učinke. Seveda so taki predpostavljani ali ugotavljeni učinki lahko sporni, tudi težko merljivi; možni so tudi negativni etični, socialni, socialno psihološki učinki različnih verskih dejavnosti. Toda gotovo jih ni mogoče apriori zanikati ali jih ignorirati in glede na praviloma dolgotrajno tradicijo in razširjenost tudi ni mogoče kar tako predpostavljati njihove pretežno sporne ali negativne učinke.

S cerkvene strani v Sloveniji pogosto slišimo, da evropske države (pred očmi imajo dejansko predvsem srednje evropske države in Nemčijo, s katero smo tudi vstopili v obravnavanje naše problematike) občo koristnost verskih skupnosti vsaj s tega vidika priznavajo in tudi finančno upoštevajo, Slovenija pa ne. Natančnejši in bolj neobremenjen pogled pokaže, da to upošteva dejansko tudi slovenska država (in je bilo v manjši meri upoštevano že v socialističnem sistemu). Država že zdaj (in v prejšnjem sistemu) plačuje del prispevka ("delodajalca") za socialno zavarovanje duhovnikov in verskih funkcionarjev; država v celoti finansira (katoliško) Teološko fakulteto (razen specialističnega dela študija za bodoče duhovnike) in s tem krije stroške izobraževanja učiteljev (katoliškega) verouka; država v okviru denacionalizacije vrača tudi premoženje (gozdove) iz nekdanjega avstrijskega in starojugoslovanskega državnega Verskega sklada, ki je bilo v veliki meri namenjeno za plače duhovnikom... Vse to je v družbi, v kateri so verske skupnosti ločene od države in enakopravne ter država nevtralna, mogoče upravičiti le kot način že obstoječega upoštevanja zgoraj omenjenega vidika "obče koristnosti" verskih skupnosti. Očitno pa državno finansiranje izobraževanja katoliških veroučiteljev (s finansiranjem Teološke fakultete) in duhovnikov (z denacionalizacijo premoženja nekdanjega Verskega sklada) nenačelno diskriminira druge cerkve in verske skupnosti, kar bo zaradi njihove ustavno zagotovljene enakopravnosti nujno popraviti z ustreznimi kompenzacijami, ekvivalentnimi podpori, ki jo na omenjena načina uživa oziroma bo uživala Katoliška cerkev.

Vprašanje celotnega obsega take podpore je zaradi neizogibne ohlapnosti meril izrazito politično vprašanje. Vsekakor pa iz tega naslova v načelu ni mogoče in ni dovoljeno pokrivati celotnega vzdrževanja duhovnikov in verskih funkcionarjev, ne da bi bilo kršeno drugo ključno načelo, da je namreč v družbah z ločenostjo cerkve in države vzdrževanje cerkve in duhovnikov tudi stvar vernikov samih. Ali je /bo državni prispevek premajhen ali celo že prevelik v primerjavi z drugimi državami, je stvar izračunov in pogajanj; vsekakor pa odgovor na to vprašanje zahteva preglednost in urejenost. Alternativa takemu stanju ni le povečan ali zmanjšan državni prispevek, ampak tudi možna uvedba posebnega prispevka za verske ali ekvivalentne druge dejavnosti kot dela (oprostitve) dohodnine, ki je ne bi dobila država, ampak bi jo po italijanskem ali španskem vzorcu davčni zavezanci izrecno namenili izbrani verski skupnosti ali dobrodelnim ustanovi.

Mimogrede: nesmiselno je argumentiranje, češ da mora država plačevati verouk ali poseben cerkveni šolski predmet, ker da "tudi verniki plačujejo davke". Verniki plačujejo davke kot vsi državljani in kot vsi državljani so v šoli deležni istih "storitev", istih predmetov itd., ne več in ne manj.

Vpogled v nemške in evropske razprave in/kot prispevek k slovenskim diskusijam, ni bil napisan z namenom, da ponudi neke sklepe in predloge - razen tistih, ki so se ponujali sproti. Pravo mesto in čas zanje naj bi bil v postopku oblikovanja

predloga novega zakona o verskih skupnostih, na osnovi že omenjenega, v splošnem zelo dobro - v nekaterih segmentih celo odlično, v nekaterih slabše pripravljenega gradiva, ki ga je po naročilu Urada vlade RS za verske skupnosti izdelal Inštitut za pravo človekovih pravic.

LITERATURA

- Casanova, Jose (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- Davie, Grace (2000): *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford University Press.
- Dragoš, Srečo (2001): Cerkev/država: ločitev ali razločitev. V Hvala, Ivan (ured.): *Država in cerkev*, 41-56. Ljubljana: FDV.
- Herbert, David ((2003): *Religion and Civil Society*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Hvala, Ivan (ured.) (2001): *Država in cerkev*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Im Gottes Namen (2003). *Europäische Zeitung. Das Magazin für Europa*. Verlag für Internationale Beziehungen. Bonn, Juli 2003:33-34.
- Jansen, Thomas (2000): Europe and Religions: the Dialog between the European Commission and Churches or Religious Communities. *Social Compass* 47 (1): 103-113.
- Kallscheuer, Otto (ured.) (1996): *Das Europa der Religionen*. Frankfurt am Main: S.Fischer.
- Kerševan Marko (1996): Cerkev, politika, Slovenci po letu 1990. Ljubljana: Enotnost.
- Kerševan, Marko (1998) Sporazumi s Svetim sedežem in družbeni položaj Rimskokatoliške cerkve v Republiki Sloveniji. V: Cindrič, Alojz (ured.), Čarnijev zbornik, 78-96. Ljubljana: Oddelek za sociologijo Filozofske fakultete.
- Michnick, Adam (1998): *Kosciol, lewica, dialog*. Warszawa: Swiat ksiazki.
- Neumann, Johannes/Neumann, Ursula (2002): Zur Diskrepanz zwischen politisch-institutionellem Anspruch der Kirchen und der gesellschaftlichen Realität. *Religion-Staat-Gesellschaft* 3(1), 104-134.
- Flrst, Walter/Honecker, Martin (ured.) (2001): *Christenheit- Europa 2000*. Baden - Baden: Nomos.
- SchultheiR, Wolfgang (ured.) (2003): *Religion, Kultur, Nation und Verfassung*. Frankfurt am Main: S.Fischer.
- Šturm, Lovro (ured.) (2000): *Cerkev in država*. Ljubljana: Nova revija.
- Thierse, Wolfgang (ured.) (2000): *Religion ist keine Privatsache*. DŁsseldorf: Patmos.
- Učni načrt. Izbirni predmet Verstva in etika. Pojasnila k učnemu načrtu (2001). Ljubljana, Zavod RS za šolstvo.
- Włodarczyk, Tadeusz (1986): *Konkordaty, 1,2*. Warszawa: PWN.
- Weber, J.P. (1998): *Separation of Church and State*. V: Wuthnow (ured.): *The Encyclopedia of Politics and Religion*. London: Routledge.
- http://www.sigov.si/svz/data/osnutek_ustave-eu.pdf