

Velika verstva in človekove pravice – sožitje namesto nespোরazuma

V ideji o inherentnem nasilju in šovinizmu religije je skoraj težko prepoznati njene razmeroma benevoletne duhovne prednike: teza o veri kot o “duši brezsrčnega sveta”¹ se je umaknila prepričanju o nestrpnih “religiji, ki vse zastruplja”². Tovrstna zaskrbljena opozorila je mogoče najti v duhovitih filozofskih bravurah,³ v slogovno dovršenih izdelkih donosne industrije bestsellerjev,⁴ pa seveda v observacijah komentatorjev dnevnega časopisja.⁵ Vera naj bi bila, kot pravi ameriški avtor Christopher Hitchens, moralno in intelektualno nevarna.⁶ K premisleku o tem bi bilo sicer mogoče pristopiti kazuistično, vendar na ta način ne bi prišli dlje kot do pogromov, križarskih vojn, jihada, ter na drugi strani pojmov, kot so Blitzkrieg, gulag in holokavst, pojmov, ki so zvezani z ateističnimi ideologijami 20. stoletja.⁷ Ne glede na to, ali bi šlo pri tem za selektivno slikanje realnosti (“izbiranje češenj s torte”) ali pa je taka dialektika lahko celo ustvarjalna, z njo na temeljno vprašanje ni mogoče zadovoljivo odgovoriti.

Skicirano miselno klimo je mogoče preoblikovati v vprašanje, *kakšen je globinski odnos velikih religioznih tradicij do sodobne moralne senzibilnosti*,⁸ ki jo zaznamuje ideja svobode in enakosti, in ki predpostavlja, da bo politična skupnost varovala temeljne pravice posameznika. Odgovor je verjetno potrebno iskati v samem konceptu človekovih pravic in v odnosu religiozne etike do njega. Res je, da se ideja človekovih pravic v njenem sodobnem subjektivnem pomenu ni razvila v okviru svetovnih verstev, toda res je tudi, da

se ni razvila mimo njih. Mojzes na gori Sinaj ni prejel kataloga človekovih pravic, saj ga njegovo ljudstvo takrat ni potrebovalo, toda to ne pomeni, da je etika Dekaloga ideji pravic nasprotna. Očitno je, da so mnoge verske tradicije v preteklosti imele ali pa še imajo zapleten odnos do ideje človekovih pravic, vendar pa gre pri tem, prej kot za vsebinske razloge, za dvoumno naravo samega pojma pravic. Če idejo človekovih pravic razumemo predvsem kot pravno-politično institucijo, s katero je zavarovano človekovo dostojanstvo pred standardnimi grožnjami, ki mu pretijo zlasti s strani moderne države in s strani gospodarskih trgov, se omenjena napetost razblini: tako ali drugače pojmovana ideja človekovega dostojanstva prežema tudi etike svetovnih verstev. Iz tega izhaja, da je ideja človekovih pravic verskim tradicijam po naravi stvari blizu, še več: pogosto so prav verske tradicije najučinkovitejši nosilci kulture človekovih pravic.

Človekove pravice in ideologija pravic

Človekovih pravic ni mogoče zamenjevati s pojmom ideologije ali retorike pravic. Naravo ideologije pravic je mogoče pojasniti z Rawlsovo distinkcijo med celostno in zgolj politično doktrino. Doktrina oz. koncepcija je celostna, če vključuje najširše pojmovanje o tem, kaj ima v človekovem življenju vrednost, kaj so ideali, ki jim je vredno slediti. Celostna koncepcija torej vseobsegajoče oblikuje človekovo ravnanje in njegove življenjske nazore. Verske doktrine so običajno splo-

šne in celostne, zato s seboj prinašajo lasten vrednostni sistem in z njim afiniteto do določene politične filozofije. V nasprotju s tem je domet politične koncepcije bistveno ožji. Njen namen je oblikovati temeljne politične, družbene in gospodarske institucije. Tudi pri izbiri temeljnih družbenih institucij gre seveda za vrednostno, moralno izbiro, vendar pa njen domet seže zgolj do družbene institucionalne in strukturne ravni.⁹

Historično se je ideja človekovih pravic v njenem današnjem subjektivnem pomenu pojavila ob zatonu fevdalizma. Gre torej za moderno politično institucijo, ki varuje posameznika pred standardnimi grožnjami, ki jih zanj predstavljata država in gospodarski trgi.¹⁰ Nasprotno pa ideologija ali retorika pravic (*rights talk*) ni več samo politična koncepcija oz. temeljna družbena institucija demokratične države, ampak je že politična filozofija z lastno

(ozko) teorijo dobrega. Ideologija pravic je nagnjena k absolutizaciji pravic, ekstravagantnim formulacijam in goji nerealne predstave o posameznikovi samozadostnosti. S selektivnim osredotočanjem zgolj na razmerje med posameznikom in državo pozablja na pomen, ki ga imajo družina, lokalne skupnosti, šole, verske skupnosti in druge prostovoljne organizacije civilne družbe za vzgojo za tiste kreposti, brez katerih svobodna in demokratična državna ureditev ni mogoča.¹¹ Zato se bo religija, ki na človekovo realnost gleda celostno, bolj ali manj oddaljevala od takega razumevanja liberalizma - eden njegovih najimenitnejših predstavnikov je Ronald Dworkin -, v katerem ima posameznikova avtonomija in iz nje izhajajoča absolutna pravica izbirati lastne cilje, absolutno prednost pred katerokoli specifično koncepcijo dobrega življenja oz. tega, kar daje življenju vrednost.¹² Ideologija človekovih pravic prinaša



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

s seboj sliko enoplastne, okrnjene človečnosti¹³: v jeziku Karla Mannheima bi lahko rekli, da prikriva dejstva, tako da razmišlja o njih v okviru neustreznih pojmov.¹⁴

Ta razlika med ideologijo pravic in pravicami kot politično koncepcijo je mnogokrat nerazumljena. Tako so že prvi kritiki francoske revolucije hkrati z nevarnostmi, ki jih je prinesla nova politična kultura, napadli tudi samo idejo naravnih pravic. Bentham je obsodil revolucionarni teror, toda najtežje orožje iz svojega živahnega retoričnega arzenala je usmeril zoper *Deklaracijo pravic človeka in državljana*, pri čemer je pojem naravnih pravic označil za "nesmisel na hoduljah".¹⁵ Za Marxa človekove svobode ni mogoče ločiti od ekonomske emancipacije, hkrati pa človekove pravice zanj pomenijo poveljevanje zasebnega interesa in samovolje posameznika.¹⁶ Na drugem koncu političnega spektra je Edmund Burke napadel abstraktni univerzalizem revolucije in opozarjal na pomen kulture, tradicije in običajev.¹⁷ Pisana družina ne bi bila popolna, če se ji ne bi s svojo variacijo na temo pridružil še papež Gregor XVI, ki je v ostri encikliki *Mirari Vos* (1832) posvaril pred "nebrzdano željo po svobodi", ki lahko ljudem prinese samo "suženjstvo pod krinko svobode".¹⁸ Danes je jasno (zlasti spričo izkušnje prejšnjega stoletja), da si samo država, ki zagotavlja temeljne pravice, lahko lasti legitimnost, zato varstva temeljnih pravic kot ključne politične institucije ni mogoče postavljati pod vprašaj. Če pravice razumemo kot kavtele pred standardnimi grožnjami posameznikovim interesom, je jasno, da v njih ni nič takega, kar bi bilo samo po sebi razdiralno, sebično ali individualistično.¹⁹

Toda če omenjeno klasično kritiko jemljemo z nekaj soli, ostaja še danes relevantna v delu, v katerem so njeni pomisleki uperjeni zoper določeno osiromašeno politično moralo. Od takega pojmovanja je prepričljivejše pluralistično razumevanje politične

morale, v kateri poleg pravic pomembno vlogo igrajo še kreposti, sočutje, odgovornost, solidarnost in moralni premislek.²⁰ K takemu pojmovanju naravno težijo tudi verske tradicije.

V naravi politične koncepcije temeljnih pravic ni ničesar, kar bi preprečevalo krepitev omenjenih kreposti in idealov ali kar bi celo zahtevalo njihovo izključevanje iz demokratične politične morale.²¹ In obratno: nasprotovanje določeni politični morali, ki nezmerno absolutizira pravice (celo takrat, ko je to tudi pojmovno nemogoče) in pozablja na vrednote in kreposti, torej ne pomeni tudi že nasprotovanja ideji človekovih pravic. Mednarodni sistem človekovih pravic, kot je zapisan v *Splošni deklaraciji o človekovih pravicah* in kasnejših paktih, ne prinaša nobene specifične politične filozofije, pač pa okvir, znotraj katerega lahko različne politične, filozofske in verske tradicije zagovarjajo različne politične gospodarske in družbene teorije.²²

Vsaka pravica je po svoji naravi interpretativna

Vtis (navideznega) nasprotja med religijo in idejo človekovih pravic lahko nastaja tudi na ravni vsake konkretne pravice. Za primer vzemimo svobodo govora. Proteste verskih skupnosti npr. ob objavi karikatur preroka Mohameda ali zoper naslovnico plošče z retuširano sliko brezjanske Marije Pomagaj so nekateri komentatorji razumeli kot perfidno sporočanje, kaj se je znašlo v zbirkah, kot je bila nekdanji *Index librorum prohibitorum* in kaj si je prislužilo blagi *nihil obstat*. Vendar pri tem ne gre za apriorno nasprotovanje avtonomiji posameznika in njegovim pravicam. Kar se morda kaže kot nelahek odnos med religijo in konceptom človekovih pravic, je lahko v resnici le običajen spor o vsebini, dometu in razlagi posamezne pravice. Hkrati gre lahko za konflikt dveh ali več pravic, ki pa ga je običajno mogoče razrešiti s tehtanjem

teže posameznih interesov, ki so s pravicami zavarovani.²³

Bipolarnost je namreč vgrajena v samo naravo prava. Pravo je predvsem interpretativen pojav in vsaka od človekovih pravic sodi po svoji naravi med t. i. bistveno sporne koncepte.²⁴ To je še posebej očitno, ko gre za praktične dogovore, kakršna je npr. Splošna deklaracija o človekovih pravicah ali tudi Ustava. Soglasje o njih je praviloma mogoče doseči le ob določeni odprtosti in tudi dvoumnosti formulacij.²⁵ Včasih to pomeni konsenz na ravni abstrakcije in resen spor na ravni konkretne implementacije. Ljudje, ki se ne strinjajo o tem, kdaj neko konkretno dejansko stanje izpolni zakonske znake kaznivega dejanja javnega spodbujanja sovraštva, se lahko brez težav strinjajo o splošni normi, ki tak sovražni govor prepoveduje.²⁶ Splošna načela ne odločajo konkretnih primerov, pravi aforizem ameriškega pravnega filozofa Oliverja Wendella Holmesa.²⁷ Verske tradicije, tako kot vsi ostali, poskušajo razumeti norme, ki se jih dotikajo, in iščejo njihovo najboljšo interpretacijo glede na njihov jezikovni pomen in glede na njihovo mesto v celotnem pravnem sistemu.²⁸ Včasih bodo posamezno pravico razumele ožje, vendar iz tega ne izhaja, da jo zavračajo.

Religija in normativnost človekovih pravic

Vprašanje odnosa verskih tradicij do človekovih pravic je pomembno, ker je tudi od njih odvisna normativnost, torej zavezujoča moč in moralna legitimnost pravic. Na pojmovnem ozadju, ki ga je izgrajevala dolga vrsta mislecev, od srednjeveških kanonistov pa do Viljema Ockhama in kasneje najjasneje Hobbesa in Locka, je na pogorišču 2. svetovne vojne prišlo do njihove dokončne afirmacije v moderni zavesti. Tudi formalno je ideja človekovih pravic postala del našega socialnega imaginarija s sprejemom *Univerzalne*

deklaracije o človekovih pravicah: danes so človekove pravice ustaljene norme v mednarodnih odnosih in predmet zunanjih politik držav,²⁹ jezik človekovih pravic pa ima nesporen položaj etične *lingue francè*³⁰. Z Jürgenom Habermasom lahko rečemo, da so človekove pravice danes edini jezik, v katerem lahko žrtve morilskih režimov povzdignejo svoje glase zoper nasilje, represijo, preganjanje in kršitve človeškega dostojanstva.³¹ Toda povojni sprejem deklaracij in sporazumov o človekovih pravicah ne pove veliko o njihovem dejanskem uresničevanju. Tudi danes so genocid, terorizem, *waterboarding* in diskriminacija del vsakdanje izkušnje v svetu, ki se je zavezal, da je spoštovanje temeljnih pravic "najvišja aspiracija človeštva", kot pravi *Splošna deklaracija*.

Če pravice niso zasidrane v kulturi, zgodovini in običaju, trpijo dokumenti, ki jih razglašajo za tistim abstraktnim univerzalizmom, ki ga je Burke očital *Deklaraciji pravic človeka in državljana*.³² Pravica je namreč običajno kompleksen skupek pravnih svoboščin, zahtev, polnomočij, imunitet itd., ki zajema nosilca, druge, zoper katere je mogoče pravico uveljaviti, in spet tretje (sodno oblast, uradnike in policijo), ki so pristojni za izvrševanje pravice.³³ Šele usklajeno delovanje vseh teh spremeni papirnatost pravico v funkcionalno pravno pravico. Sistem pravic deluje le, kolikor so pravni naslovljenci dovolj motivirani za njihovo spoštovanje oz. uresničevanje. Zato je vprašanje dejanske učinkovitosti sistema človekovih pravic nujno povezano z vprašanjem upravičenosti, primernosti ali moralne privlačnosti pravic.³⁴ Če hoče pravno pravilo imeti zavezujočo moč, ga morajo pravni naslovljenci sprejeti, ne kot navado, ampak ga morajo doživljati in razumeti kot normo, ki narekuje ravnanje.³⁵ V tem smislu mora vsak pravni red svoje formalne strukture in postopke povezati s prevladujočimi prepričanji in ideali. Učinkovit ob-

stoj norm, ki zagotavljajo človekove pravice, zahteva na eni strani trdo pravno eksistenco človekovih pravic, in na drugi strani mehko moralno eksistenco, ki izhaja iz močnih moralnih in praktičnih razlogov.³⁶ Šele oboje skupaj predstavlja zadostno motivacijo za njihovo uresničevanje. Pravne norme in skupaj z njimi človekove pravice svojo zavezujočo moč črpajo tako iz institucionalnega sveta kot tudi iz predpozitivnega, življenjskega sveta.³⁷ Sodobna sekularna država sama ne more zagotavljati svojih lastnih predpostavk, ampak živi iz vzgibov in vezi, ki jih njeni državljani črpajo tudi iz verskih tradicij, kot pravi že klasična Böckenfördejeva formulacija.³⁸

Ta predpostavka so državljanske kreposti, kamor sodi tudi spoštovanje človekovih pravic. Zato je afirmacija etike človekovih pravic v veliki meri odvisna tudi od religioznih tradicij, ki so v jedru kulture. Če je še včeraj kazalo, da je modernizacija bistveno zvezana z marginalizacijo in zmanjšanjem vpliva tradicionalne religije v svetu, je medtem postalo jasno, da v svetu, ki ga bistveno določa "želja po večnosti"³⁹, vera ne izginja. Univerzalna sprejetost človekovih pravic je zato odvisna tudi od njihove legitimacije znotraj verskih tradicij.⁴⁰

Ekskurz: problem kulturne raznolikosti

Odnos med vero in človekovimi pravicami trči še na en problem, ki sicer ni konceptualne narave, vendar je tudi tesno povezan s svetovnimi (zlasti z nekrščanskimi) verstvi: problem kulturnega relativizma. Za ugotovitev, da kultura, vrednote, moralna pravila in družbene institucije niso povsod enake, ni potrebno biti ravno poststrukturalist. Že stari Herodot je ob opisovanju nenavadnih kulturnih praks ugotavljal, "da je običaj kralj"⁴¹. Manj samoumevna je teza t. i. kulturnega relativizma, ki iz dejstva kulturne variabilnosti izpeljuje nemožnost moralnega

presojanja očitno obstoječih kulturnih razlik, in v tem smislu tudi presojanja spoštovanja ali kršenja človekovih pravic. Radikalni kulturni relativizem tako izenačuje legitimno zahtevo po spoštovanju kulturnih razlik in zmotni radikalni dvom v univerzalno normativnost človekovih pravic. Pri tem predpostavlja, da je univerzalnost človekovih pravic etični trojanski konj, s katerim krščanski Zahod svoje vrednote vsiljuje ostalemu svetu. Obenem naj bi bil domnevni inherentni individualizem človekovih pravic v temeljnem nasprotju z dojemanjem posameznika primarno kot člana skupnosti, kar naj bi bilo značilno za nezahodne kulture, kot so islamska, afriška in azijska, ter velika verstva, ki jih sooblikujejo.

Stroga dihotomija med Zahodom in tradicijami ostalega sveta je prenapeta. Morda je tradicionalne skupnosti še mogoče najti, toda praviloma so tudi te zmeraj bolj predmet državne suverenosti in hkrati zaznamovane z denarno ekonomijo, ki oba predstavljata izvor standardnih groženj človekovemu dostojanstvu.⁴² Poleg tega ni jasno, na kakšen način bi lahko varstvo temeljnih pravic ogrozilo take tradicionalne skupnosti, kolikor še obstajajo. Med skupnostno solidarnostno etiko in potrebo po varovanju temeljnih interesov, temeljnih pravic članov skupnosti, ni nobenega nasprotja, temveč sta komplementarna.⁴³ Ob tem radikalni kulturni relativizem spregleduje tudi stvarna dejstva. K besedilu *Splošne deklaracije o človekovih pravicah* in kasnejšim sporazumom so pristopile države iz vseh civilizacijskih in kulturnih krogov.⁴⁴ To formalizirano univerzalno soglasje odraža očitno univerzalno prekrivanje nekatere temeljnih vrednot, kot so dostojanstvo, svoboda, strpnost, pravičnost in človečnost, ki so visoko cenjene praktično v vseh kulturah in verskih tradicijah (glej spodaj tč. 5).

Toda hkrati je potrebno spoštovati pravno in kulturno raznolikost. Kulturna občutli-

vost je že vgrajena v strukturo prava človekovih pravic. Lahko rečemo, da so človekove pravice relativno univerzalne na ravni koncepta, varstva človekovega dostojanstva, konkretne pravice pa se lahko uresničujejo na različne utemeljene načine, v mejah, ki jih določa temeljni koncept. Tipičen primer je npr. pravica iz *Splošne deklaracije* skleniti zakonsko zvezo in ustanoviti družino. Splošna deklaracija določa, da imajo to pravico polnoletni moški in ženske brez kakršnihkoli omejitev glede na raso, državljanstvo ali vero, upravičeni pa so do enakih pravic. Te pravice ni mogoče konkretizirati mehanično, po naravi stvari se bo definicija polnoletnosti nekoliko razlikovala, razlikovala se bo tudi obličnost sklenitve ipd. Seveda pa bo morala biti zakonska zveza v vseh ureditvah sklenjena svobodno, s privolitvijo obeh zakoncev, brez omejitev (npr. na podlagi rase, vere itd.). Ne da bi človekove pravice izgubile svoj univerzalni etični naboj, torej njihova kulturno občutljiva implementacija omogoča sožitje s svetovnimi kulturami in tudi verstvi, ki pripadajo različnim kulturnim krogom. Konkretna politična skupnost lahko da normam spodobnega človeškega ravnanja različno težo. Avtorji *Splošne deklaracije* niso nameravali, da bo "skupen ideal vseh ljudstev in vseh narodov" imel za posledico povsem enake prakse. Sistem človekovih pravic ne prinaša slike povsem poenotenega sveta, predstavlja pa možnost za izgradnjo bolj moralnega sveta.⁴⁵

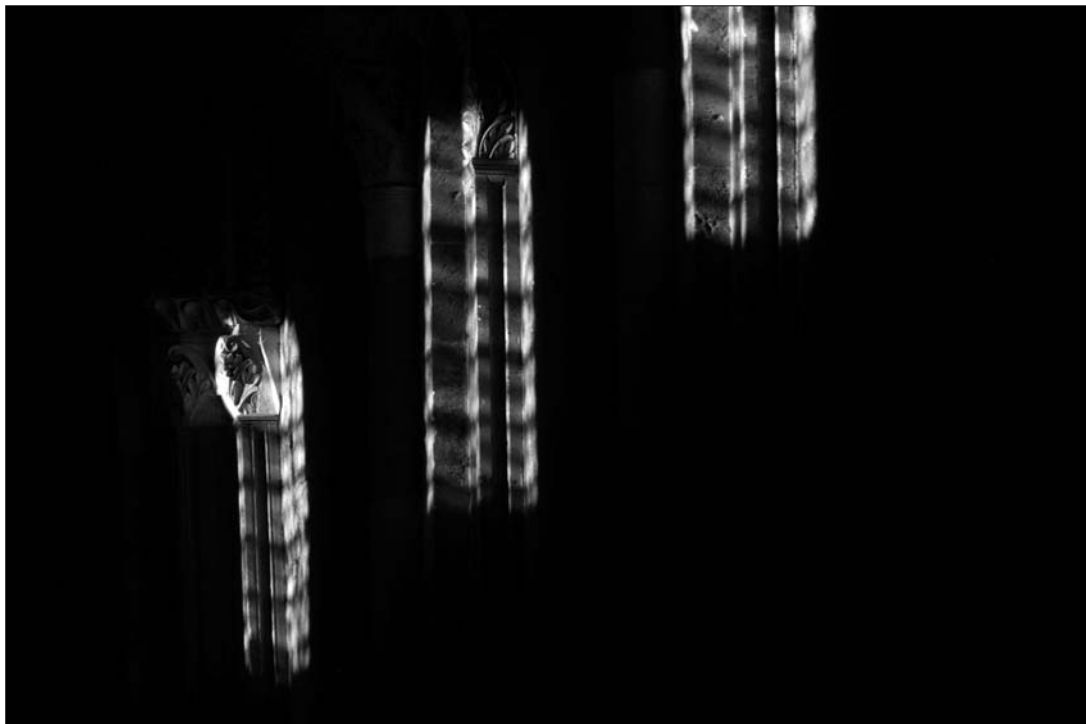
Človekovo dostojanstvo, pravice in svetovna verstva

Po nastanku centralizirane nacionalne države za kršitve človekovih pravic oz. za posege v človekovo dostojanstvo ni mogoče kriviti verskih doktrin, saj ima samo država sredstva za zavarovanje pravic. Toda zgoraj smo videli (glej tč. 3), da je pomen velikih verstev za kulturo človekovih pravic pomemben, čeprav manj očiten, saj igrajo ključno

vlogo pri zagotavljanju normativnosti pravic. Vsaka pozitivistična primerjava med verstvi je seveda hitro lahko predmet Chestertonove strupene pripombe, po kateri dokazovanje praktične enakosti vseh ver končno pripelje do zaključka, da so vse vere enako vredne in enako brez vrednosti.⁴⁶ Toda na srečo taka primerjava tu ni potrebna. Odgovor na vprašanje, kakšno je razmerje med velikimi verskimi tradicijami in idejo temeljnih pravic, leži že v njihovem odnosu do vrednot, ki so ozadje teh pravic in ki so naravnane k varovanju človekovega dostojanstva.⁴⁷

Iz mednarodnih dokumentov je mogoče razbrati minimalno vsebino pojma človekovega dostojanstva v njih. Ta je v tem, da ima človeško bitje intrinzično vrednost že samo s svojo lastnostjo človeškosti (ontološka teza); drugič, da država obstoji zaradi posameznika in ne obratno (teza o omejitvi oblasti) in tretjič, posameznikovo intrinzično vrednost morajo spoštovati vsi drugi, pri čemer so nekateri načini ravnanja s tem skladni, drugi niso (relacijska teza).⁴⁸ Omenjeno razmerje do ideje človekovih pravic ni statično: razvoj verskih doktrin je rezultat nenehnih in akumulirajočih se interpretacij relevantnih tekstov in kasnejše tradicije. Ta interpretacija je dinamična, historična in oprta na tradicijo: oprtost na tradicijo zagotavlja zvestobo virom, dinamizem pa omogoča moralni razvoj znotraj doktrine. *Mutatis mutandis* velja za razvoj pravnih načel in pravne kulture.⁴⁹ Hkrati tak pojem človekovega dostojanstva seveda zopet zaznamuje visoka stopnja abstrakcije, zato se bo razumevanje tega pojma v vsaki verski tradiciji nekoliko razlikovalo. Vendar si spodaj skicirane etike krščanstva, azijskih verstev in islama vsaka po svoje zastavlja isto Kajново vprašanje "Sem mar jaz varuh svojega brata". Iz odgovorov nanj je mogoče razbrati nedvoumno afirmacijo načela človekovega dostojanstva.

Krščanstvo. Sveto pismo zaznamuje doktrina bogopodobnosti: človek je *imago Dei*.



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

Ustvarjen je s posebnim namenom in ima z Bogom poseben odnos. Zato človek ni zgolj žival, ampak je bitje s posebnimi privilegiji v odnosu do drugih bitij. V tem smislu imajo vsi ljudje vrednost tako za Boga, kot sami po sebi. Krščanstvo je še prav posebno zaznamovano s Kristusovo zapovedjo ljubezni do bližnjega; bližnji so vsi drugi, ne glede na njihov izvor, lastnosti ali osebno zgodovino. Ljubezen, ki jo mora človek izkazovati do svojega bližnjega, ustreza njegovemu dostojanstvu. V priliki o sodbi ob koncu časov (Mt 25,31-46) Jezus pokaže na pomen konkretnega odnosa in ravnanja do bližnjega. V govoru na gori je izpostavljena univerzalnost ljubezni in njena radikalnost (Mt 5,1-48). Bog se je učlovečil in umrl na križu za vsakega od nas. Sveto pismo uporablja metaforo božjega očetovstva - Bog je upodobljen kot oče, ki ljubi vse svoje otroke.⁵⁰

Azijska verstva. Hinduizem obravnava vprašanja obstoja dobrega in zla, kaj je modrost, nujnosti etičnega ravnanja kreposti strpnosti, sočutja in dolžnosti pravilnega ravnanja (*dharma in sadahara*) do ljudi v stiski. Temelj konfucianizma je v sledenju poti (*džen*). Ta predstavlja krepost vseh kreposti in je pogoj človečnosti v odnosih z drugimi. Harmonijo je mogoče doseči le, če vsak preseže lastne interese in egoizem in izpolnjuje svoje dolžnosti do drugih. Te so predvsem v prepovedi škodovati. Vsak človek ima moralno vrednost: "Med štirimi morji so si vsi ljudje bratje." Tudi budizem posebno pozornost namenja vprašanju človekovega trpljenja (*dukha*) in poučarja, da je dolžnost vsakega človeka dobrotelost (*dana*), ljubeča skrbnost (*meta*) in sočutje (*karuna*) do ljudi v stiski. Zato je Buda učil pravila medčloveških odnosov, spoštovanje življenja vsakega človeka in sočutje spri-

čo bolečin, ki jih trpi. Napadel je kastni sistem in svoj red odprl za vse. Zagovarjal je enkratno vrednost vsakega posameznika kot duhovnega in telesnega bitja in pozival vse, naj zavržejo razlike v kasti in položaju in naj postanejo člani ene same skupnosti.⁵¹

Islam. Bog je ustvaril vse ljudi in jih razdelil v ljudstva in rodove. Med njimi ne dela razlik, pač pa so v njegovih očeh najplemenitejši tisti, ki izponjujejo njegovo voljo (Koran 49, 13). Človeštvo zaznamuje bistvena enotnost: Bog je ustvaril človeka iz strjene krvi (96, 1-2). Življenje je sveto in je absolutna vrednota (6, 151). Življenje posameznika je v bistvu enakovredno življenju celotne skupnosti (5, 32). Bog spoštuje vsakega človeka (17, 70). Čeprav se lahko ljudje sprevržejo v "najnižje izmed najnižjih", so bili "ustvarjeni iz najboljših kalupov" (95, 4-5). Človek je zmožen misliti, razlikovati med dobrim in zlim, zmožen delati dobro in se izogibati slabemu. Vsem pravičnim je zagotovljeno božje plačilo (3, 113-115). Bog želi osvoboditi človeka od vsakega gospostva (3, 79). V tem smislu je Koran reformiral odnos do suženjstva, na katerem je temeljila arabska ekonomija v času njegovega nastanka: s sužnji je potrebno ravnati na pravičen in human način (4, 36) in jih osvobajati (4, 92). Resnica je od Boga, toda človek ima možnost svobodno izbirati, ali ji bo sledil ali ne - v tem je zagotovilo njegove duhovne svobode (18, 29). Zato v verskih zadevah ne sme biti prisile (2, 256).⁵²

Nakazana afiniteta med religiozno etiko in idejo človekovih pravic se kaže že tudi v nekaterih dokumentih verskih skupnosti. Katoliška cerkev je svojo zavezanost človekovim pravicam nedvoumno deklarirala v velikih enciklikah *Rerum novarum* (1891) in zlasti *Pacem in Terris* (1963) ter *Gaudium et Spes* (1965). Vplivni Islamski svet je leta 1981 pripravil *Univerzalno islamsko deklaracijo o človekovih pravicah* (UIDHR, 1981), na Svetovni konferenci o človekovih pravicah na Dunaju pa je bila leta 1993 predstavljena *Kairska de-*

klaracija o človekovih pravicah v islamu (1993), ki naj bi predstavljala islamski konsenz o ideji človekovih pravic.⁵³

Svetovna verstva kot pogoj žive kulture človekovih pravic

Max Weber se je že na začetku prejšnjega stoletja, ki je bilo tudi stoletje totalitarizmov, z značilno melanholijo spraševal, kakšen bo človek nove dobe, ki jo zaznamuje "železna kletka" trdih, depersonaliziranih odnosov, in iz katere izginjajo zavezujoče vrednote in ideali. Toda hkrati je že tudi pokazal na vznemirjujočo, revolucionarno vlogo, ki jo lahko imajo verske ideje, oz. na vpliv, ki ga ima lahko vera na družbeno transformacijo.⁵⁴

Jasno je, da ima vera svoj smisel le, če se uresničuje kot odrešenje,⁵⁵ zato se njen pomen ne more izčrpati že pri golem oblikovanju uravnotežene moralne skupnosti. Toda vera nikoli ne živi zunaj sveta, ki ga presega. Velika verstva učijo spoštovanje človekovega dostojanstva, strpnost, enakost in socialno pravičnost, vrednote, brez katerih ni dobrega življenja na tem svetu. Razumljivo je, da so iste vrednote tudi v jedru sodobnih katalogov človekovih pravic oz. v jedru vsake spodobne moderne politične skupnosti. Od domnevne patriarhalnosti in anahronizma velikih verstev torej ostane bore malo. Ne samo, da lahko verstva brez težav sprejmejo idejo pravic, pač pa ima etično izročilo, ki ga hranijo, pomembno motivacijsko vlogo za nastanek žive kulture človekovih pravic. Vera ostaja eden ključnih dejavnikov "izgradnje sveta"⁵⁶ in tako eden ključnih faktorjev sodobnega moralnega reda.

1. Stavke je Marxov, iz njegovega *Prispevka h kritiki Heglove filozofije prava*. Iz njegovega nadaljevanja je razvidno, da je razvpiti "opij za ljudstvo" mišljen kot sredstvo za blaženje bolečin: "Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der

- Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes". V: *Karl Marx/ Friedrich Engels – Werke*, Band 1, Berlin, Dietz Verlag, 1976, 378.
2. Avtor izraza je Christopher Hitchens, glej npr. njegovo knjigo Christopher Hitchens, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve, Hachette, 2007.
3. Npr. Slavoj žizek, "Defenders of the Faith", *New York Times*, 21. marca 2006, dostopno na: http://www.nytimes.com/2006/03/12/opinion/12zizek.html?_r=1NYT.
4. Npr. Hitchens, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*.
5. Npr. komentar Dejana Steinbucha "Koliko je vreden Jeruzalem", *Finance*, 8. januar 2009, dostopno na http://www.finance.si/234360/Dejan_Steinbuch_Koliko_je_vreden_Jeruzalem.
6. Tako Hitchens v znani debati, ki jo je imel v njujorski sinagogi Emanu-El z rabinom Davidom Wolpejem iz Los Angelesa. Glej *New York Times* z dne 3. novembra 2008. Debata dostopna na <http://video.google.com/videoplay?docid=6375470958955715402>.
7. Na zgodovino je mogoče gledati tudi z bolj optimističnega zornega kota: na enak način bi tako lahko npr. primerjali starozavezni preroški duh Martina Luthra Kinga in ateistični humanizem Jožeta Pučnika.
8. Charles Taylor govori o "sodobnem moralnemu redu". O tem glej npr. njegovo novejšo delo Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA, Harvard Belknap, 2007, 159-171.
9. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, 12.
10. Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, London, Cornell University Press, 2003, 58 sl.
11. Mary Ann Glendon, "Forgotten Questions," v: *Seedbeds of Virtue*, ur. Mary Ann Glendon, New York, Madison Books, 1995, 2. Klasično pojmovanje svobode onkraj golega legalizma in konstitucionalizma najdemo v *Demokraciji v Ameriki*, v kateri de Tocqueville, ne da bi spregledal pomen ustavnih pravic, opozarja na pomen prepričanj državljanov in njihovih prostovoljnih asociacij.
12. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985, 181-204.
13. Simeon O. Ilesanmi, "Human Rights," v: *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, ur. William Schweiker, Malden, MA, Blackwell Publishers, 2005, 501-509, 508.
14. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, reprint izd., Routledge, 1991.
15. Jeremy Bentham, "Anarchical Fallacies," v: *The Works of Jeremy Bentham; Vol. 2*, ur. John Bowring, New York. 1962-
16. Karl Marx, "On the Jewish Question," v: *The Human Rights Reader*, ur. Micheline Ishay, New York, Routledge, 2007, 263-271.
17. Edmund Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*, Ljubljana, UK ZSMS, 1990.
18. Podobno sta bila do demokracije odklonilna enciklika *Quanta Cura* in razvpiti *Syllabus Errorum* (oba 1864). Papež je v *Mirari Vos* nasprotoval celo svobodi vesti. Kasneje je v enciklikah *Rerum novarum* (1891), *Pacem in Terris* (1963) in *Gaudium et Spes* (1965) Cerkev povsem sprejela idejo človekovih pravic. O tem glej Anton Stres, "Človekove pravice in krščanstvo," v: *Varstvo človekovih pravic*, ur. Peter Jambreč et al., Ljubljana, Mladinska knjiga, 1988 in Drago Ocvirk, "Krščanstvo, človekove pravice in dostojanstvo", *Bogoslovni vestnik* 59, no. 3, 1999.
19. Prim. Joel Feinberg, "The Social Importance of Moral Rights," *Philosophical Perspectives* 6 (1992). Absurdno bi bilo npr. trditi, da je želja otrok, ki pripadajo različnim južnoazijskim kastam nedotakljivih, da jih ne bi prisilili v otroško delo, sebična.
20. Prim. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 193-216.
21. Feinberg, "The Social Importance of Moral Rights," 178.
22. Richard P. McKeon, "The Philosophical Bases and Material Circumstances of the Rights of Man," v: *Human Rights: Comments and Interpretations*, Paris, UNESCO, 1948, 23.
23. Jeremy Waldron, "Rights in Conflict," *Ethics* 99, no. 3 (1989).
24. W. B. Gallie, "Essentially Contested Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955-1956).
25. Prim. Mary Ann Glendon, "Foundations of Human Rights: The Unfinished Business," *American Journal of Jurisprudence* 44, no. 1 (1999), 10.
26. Pisci pravnih norm in njihovi naslovljenci se lahko strinjajo o abstrakcijah v ustavi, ne da bi se strinjali o partikularnem pomenu teh abstrakcij. Konsenz, ki je dosežen na ravni abstraktne norme, torej običajno ni dokončno specificiran. O tem Cass R. Sunstein, "Incompletely Theorized Agreements in Constitutional Law," *Social Research* 74, no. 1 (2007), 1.
27. Ibid., II in 12.
28. V tem sta si podobna biblična in pravna eksegeza. Prim. Jaroslav Pelikan, *Interpreting the Bible and the Constitution*, Yale University Press, 2004. Interpretativen pogled na pravo zastopa Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Oxford, Hart Publishing, 1998.
29. Šest ključnih mednarodnih sporazumov o človekovih pravicah – o državljskih in političnih pravicah; ekonomskih, socialnih in kulturnih

- pravicah, rasni diskriminaciji, diskriminiranju žensk; mučenju in pravicah otrok. Povprečno je k njim pristopilo več kot 150 držav. Glej: <http://www.unhchr.ch/pdf/report.pdf>.
30. John Tasioulas, "The Moral Reality of Human Rights," 2003. Seveda v teoriji obstajajo tudi stališča, po katerih človekovih pravic ni mogoče racionalno utemeljiti (npr. Richard Rorty, "Human rights, rationality, and sentimentality", v: *On human rights*, Shute S. (ur.), New York, Basic Books, 1993. Vprašanje prepričljivosti takih stališč presega namen tega besedila.
31. Jürgen Habermas, *Essays on Reason, God and Modernity*; E. Mendieta (ur), MIT Press, 2002, 153-154.
32. Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*.
33. Carl Wellman, "Upholding Legal Rights," *Ethics* 86, no. 1 (1975), 50-51.
34. Susan Marks in Andrew Clapham, "Religion," v: *International Human Rights Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 312.
35. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 2. izd., Oxford, Oxford University Press, 1997.
36. Nickel, James, "Human Rights," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/rights-human/>.
37. Prim. Aulis Aarnio, *The Rational as Reasonable: a Treatise on Legal Justification* (D.Riedel:Dordrecht, 1987), 234-236.
38. Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation," v: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, 112-113.
39. Tako Chantal Milon - Delsol, *Esprit*, junij 1997; navajam po Taylor, *A Secular Age*, 530.
40. Marks in Clapham, "Religion," 312.
41. Glej njegove *Zgodbe*, III 38.
42. Jack Donnelly, "Cultural Relativism and Universal Human rights," *Human Rights Quarterly* 6 (1984), 411.
43. Abdullahi An-Na'im, "Civil Rights and the Islamic Constitutional Tradition: Shared Ideals and Divergent Regimes," *The John Marshall Law Review* 25, no. 2 (1992), 275.
44. Glendon, "Foundations of Human Rights," 4. Glej zgoraj op. 29. Res je, da so številne azijske in afriške države, ki so bile leta 1948 še pod kolonialno upravo, toda po svojem konstituiranju so se kasneje tudi te države pridružile mednarodnima paktoma, ki temeljita na deklaraciji. Končno so se leta 1993 na dunajski konferenci o človekovih pravicah praktično vse današnje države sveta pridružile *Dunajski deklaraciji in akcijskemu programu*. To formalizirano univerzalno soglasje odraža očitno univerzalno prekrivanje nekaterih temeljnih vrednot, kot so dostojanstvo, svoboda, strpnost, pravičnost, človečnost, ki so visoko cenjene praktično v vseh kulturah in verskih tradicijah (Glendon, "Foundations of Human Rights," 5, podobno tudi John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, 81sl. Glej tudi spodaj tč. 5). Univerzalno soglasje o temeljnih pravicah je težko zanikati.
45. Jacques Maritain, "Introduction," v: *Human Rights: Comments and Interpretations*, Pariz, Unesco, 1948, 7 sl.
46. Gilberth Keith Chesterton, *Sv. Tomaž Akvinski*, Ljubljana, Družina, 1998, 91.
47. Glej npr. preambulo in 1. člen *Splošne deklaracije* (1948) in *Dunajsko deklaracijo in akcijski program* (1993).
48. Christopher Mccrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights," (2008) working paper, University of Oxford, 2008, dostopno na <http://ssrn.com/abstract=1162024>.
49. Pelikan, *Interpreting the Bible and the Constitution*, zlasti 122 sl.
50. Za natančnejši prikaz pojmovanja človekovega dostojanstva v krščanstvu glej: John B. Cobb, jr., "Human Dignity and the Christian Tradition," v: *Theoria [to] Praxis How Jews, Christians, and Muslims Can Together Move from Theory to Practice*, ur. Leonard J. Swidler, Leuven, Peeters, 1998, dostopno na: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=100>.
51. Povzemam po Paul Gordo Lauren, *The Evolution of International Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, 6-9.
52. Za obsežno utemeljitev človekovih pravic v Koranu glej: Riffat Hassan, "Rights of Women Within Islamic Communities," v: *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives* ur. John Witte in J. D. Van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, 1996, 361-387.
53. Ann Elizabeth Mayer, "Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct," *Michigan Journal of International Law* 15 (1994), 375. Omenjeni islamski deklaraciji sta v nekaterih ozirih lahko problematični, saj v določeni meri negirata pojem pravic in jih na ravni implementacije podrejata šeriatskemu pravu.
54. Obseg Webrove sociologije religije je enciklopedičen. Za tezo o preoblikovalnem potencialu religije je referenčno njegovo delo Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München, C.H.Beck, 2006.
55. Robert Petkovšek, "Vsa novost' krščanstva", *Nova Revija*, 312-314, (2008), 116.
56. Izraz je Bergerjev. Za dober uvod v interpretativno sociologijo religije glej njegovo delo: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York, Anchor Books Doubleday, 1967.