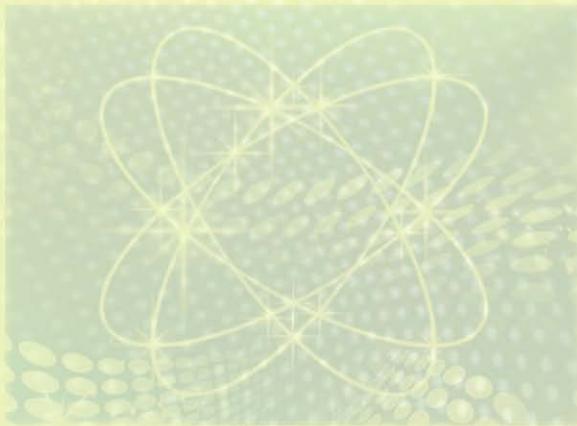


宗教与法治工具书



目 录

第一编 宗教或信仰自由的历史起源和学理根据

- | | |
|---------------------|--|
| 3 | 第一章 宗教或信仰自由的历史学分析——一种解决宗教冲突的方法
马尔科姆 D. 埃文斯 (Malcolm D. Evans) |
| 23 | 第二章 宗教或信仰自由的哲学与宗教学证明
托尔·林德霍姆 (Tore Lindholm) |
| 第二编 宗教或信仰自由的国际规范和制度 | |
| 75 | 第三章 宗教或信仰自由的本质及其最低标准
纳坦·勒纳 (Natan Lerner) |
| 100 | 第四章 宗教信仰自由规范与其它人权间的关系
约翰·范·德·维维尔 (Johan D. van der Vyver) |
| 146 | 第五章 国际人权法和国际刑法下的宗教信仰自由
大卫·勒维林 (David Llewellyn) 及
维克多·康德 (H. Victor Condé) |
| 169 | 第六章 宗教或信仰自由的合法限制
曼弗雷德·诺瓦克 (Manfred Nowak)、
塔尼娅·沃斯伯尼克 (Tanja Vospernik) |
| 203 | 第七章 联合国人权委员会与宗教信仰自由
西奥·范博文 (Theo van Boven) |

- 220 第八章 人权事务委员会与宗教信仰自由
马丁·谢宁 (Martin Scheinin)
- 236 第九章 联合国教科文组织与宗教信仰自由
戴安尼 (Doudou Diene)
- 243 第十章 欧洲委员会体系中的宗教自由保护
贾维尔·马丁内斯·托伦 (Javier Martínez-Torrón)
和拉斐尔·纳瓦罗·瓦尔斯 (Rafael Navarro-Valls)
- 277 第十一章 标准设置的进步: 宗教自由与欧洲安全与合作组织的承诺
厄本·吉布森 (Urban Gibson) 和卡伦·洛德 (Karen S. Lord)
- 294 第十二章 欧洲安全与合作组织内宗教自由的执行: 挪威任轮值主席时的经历
珍妮·哈兰德·马特拉瑞 (Janne Haaland Matlary)

第三编 宗教信仰自由与美国

- 317 第十三章 良心拒绝
乔斯·德·苏泽·布里托 (José de Sousa e Brito)
- 336 第十四章 宗教事务的自治权
罗兰·明纳拉斯 (Roland Minnerath)
- 369 第十五章 宗教社团法对于宗教或信仰自由的促进
小科尔·达勒姆 (W. Cole Durham, Jr.)
- 467 第十六章 在受限制或体制化的环境下保护宗教与信仰自由
李·布思比 (Lee Boothby)
- 487 第十七章 宗教或信仰自由与国家批准宗教活动的自由裁量权
罗曼·波多普里哥拉 (Roman Podoprígora)
- 506 第十八章 宗教在公共生活中的地位: 世俗方法
让·博伯霍 (Jean Baubérot)

第四编 妇女、父母与儿童

- 525 第十九章 持异议的妇女，宗教或信仰，与国家：需要引起
注意的当代挑战
巴伊亚·G·哈瑞伯-李 (Bahia G. Tahzib-Lie)
- 575 第二十章 政权还俗主义国家意识形态与现代公共领域的
宗教之间：当代土耳其的头巾争议
奥沙林·丹尼 (Ozlem Denli)
- 593 第二十一章 妇女肩负着维护她们宗教或信仰自由权利的重担
朱丽叶·希恩 (Juliet Sheen)
- 604 第二十二章 印度教与妇女：宗教自由的运用与滥用
乌苏拉·金 (Ursula King)
- 629 第二十三章 宗教对抗妇女人权：罗马天主教实例
卡里·伊丽莎白·伯雷森 (Kari Elisabeth Børresen)
- 649 第二十四章 求同权，求异权：儿童与宗教
杰拉丁·范布伦 (Geraldine Van Bueren)

第五编 改变信仰与宽容的张力

- 663 第二十五章 为什么是“邪教”？——新兴宗教团体和宗教信仰自由
艾琳·巴克尔 (Eileen Barker)
- 690 第二十六章 欧洲法语区域的邪教问题
威利·福德 (Willy Fautré)、阿兰·格雷 (Allain Garay)
和里夫斯·奈德格尔 (Rves Nidegger)
- 717 第二十七章 参与宗教劝信的权利
泰德·斯坦克 (Tad Stahnke)
- 752 第二十八章 传教与文化完整性
玛考·穆图阿 (Makau Mutua)
- 774 第二十九章 叛教与改变宗教信仰的自由
纳兹拉·哥罕卡 (Nazila Ghanca)

第六编 促进宗教或信仰自由的语境

- 803 第三十章 在世俗和多元化社会中发展共享价值和共同
公民身份：宗教社群如何才能作贡献
阿纳斯塔希欧斯大主教 (Archbishop Anastasios)
- 814 第三十一章 人道主义和远离宗教的自由
拉佳吉·拉玛纳特哈·巴布·高吉内尼 (Rajaji Ramanadha
Babu Gogineni) 和拉斯·格勒 (Lars Gule)
- 839 第三十二章 美国和宗教、信仰自由的促进
杰里米·冈恩 (T. Jeremy Gunn)
- 870 第三十三章 宗教及宗教自由在当代冲突局势中的作用
鲁迪格·诺尔 (Rudiger Noll)
- 887 第三十四章 宗教自由与对话
伦纳德·斯威德勒 (Leonard Swidler)
- 908 第三十五章 跨信仰对话的兴起：挪威的经验
英奇·艾兹韦克，托伊·林霍尔姆和巴布罗·斯文
(Inge Eidsvåg, Tore Lindholm, and Barbro Sveen)
- 923 第三十六章 通过宗教教育促进宽容
英格维尔·索尔森·普莱斯奈 (Ingvill Thorson Plesner)
- 948 第三十七章 宗教宽容、宗教或信仰自由和教育：
2001 年联合国会议的成果
尤兰塔·阿姆布罗瑟维兹·雅各布斯
(Jolanta Ambrosewicz-Jacobs)
- 956 第三十八章 通过非政府组织促进宗教或信仰自由
伊丽莎白·A. 休厄尔 (Elizabeth A. Sewell)
- 985 结论和今后的议程
编者和迈克尔·M. 罗恩 (Michael M. Roan)
- 995 跋
冈纳·斯塔尔赛特 (Gunnar Stålsett)
- 998 缩略语表

- 1003 附录介绍
- 1006 附录 A
- 1034 附录 B
- 1038 附录 C
- 1042 附录 D
- 1046 附录 E
- 1050 附录 F

第一编

宗教或信仰自由的历史
起源和学理根据

第一章 宗教或信仰自由的历史学分析 ——一种解决宗教冲突的方法

马尔科姆 D. 埃文斯 (Malcolm D. Evans)

本章简单的介绍了宗教或信仰自由历史上的几个重要发展阶段。这些介绍将表明，长久以来，扩大宗教或信仰自由都被视为一种避免冲突的方法，与此相反的，限制宗教或信仰自由往往导致冲突的产生。同时，介绍还将表明，虽然历史上不同时期采取的方法大相径庭：有试图将不同宗教或信仰的人们隔离开来从而确保社会安定的，也有提供条件促使他们能够在同一个社会体制下和平共处的；但是总的来讲，历史的潮流还是渐渐的从前者转向了后者。鉴于大家对后一种情况更为熟悉，并且有很多其他的学者已经对它做了详细的研究，因此本章将简单的一笔带过。根据文中所提供的材料，笔者将在本章的最后一个部分对现在实践中的作法提出一些感想和反思。

一、思想的启蒙

宗教自由是人类最古老，最具争议的权利之一，并且在现代国际性的国家系统^①产生之初，就已经得到了全世界的关注。在评论罗马人的做法时，历史学家爱德华·吉朋曾挖苦道：

只要是关于宗教的政策，不管是智者的思想还是迷信者的习惯，都

① 参见阿瑟·努斯鲍姆 (Arthur Nussbaum) 写的《国际法精确史》(A Concise History of the Law of Nations) (New York: Macmillan, 1954); 以及马尔科姆 D. 埃文斯 (Malcolm D. Evans) 的《欧洲的宗教自由和国际法》(Religious Liberty and International Law in Europe) (剑桥: 剑桥大学出版社 (Cambridge: Cambridge University Press), 1997), 第二章。

是会开心地支持着罗马皇帝和元老院的。在罗马帝国中盛行的各种不同信仰被群众们视为同等的正确；被哲学家们视为同等的错误；并且被行政官员们视为具有同等的利用价值。因此宽容不仅仅导致了互相宽容，它甚至导致了宗教和谐。^①

尽管如此，基督教的出现却提出了一个难题。像犹太教一样，它是一神论主义并且主张其普遍真理性，因此它不能容忍其它的宗教实践。尽管如此，与犹太教不同的是，它并不排外，它没有成为一个挑战宗教多元化现状的劝人改宗的宗教。正是这个，而不是基督教信仰的实体内容本身，最好地解释了在宽容和迫害之间摇摆的罗马官方政策。关键性的转折点是公元311年加莱里乌斯（Galerius）皇帝在临死前所发布的宽容敕令。这个敕令给予基督教“重生和传教的权利，但是这种权利必须永远以其不对抗公共秩序为前提。”^②这个转折点在康斯坦丁登基为西罗马帝国皇帝以后得以继续。公元313年，康斯坦丁大帝颁布了《米兰敕令》，该敕令规定：

任何选择（基督教）信仰的人都可以在这一点上自由地、不受干涉地继续下去……同时，任何其他人都将被授予自由而无限制地施行他们自己宗教的权利；因为这与王国的良好秩序相一致，与我们这个时代的和平相一致，每个人都拥有以他自己选择的方式崇拜上帝的权利；我们并不想损毁属于任何宗教或其追随者的荣誉。^③

一旦基督教被确定为罗马帝国的国教，^④ 就有必要在信仰的要求和帝国的命令之间形成一种默契。而我们非常焦虑地注意到，在努力地创建了他们的信仰自由后，很多神学家们的兴趣便转移到了如何利用帝国的资源来拒绝

^① 爱德华·吉本（Edward Gibbon）的《罗马帝国的衰败》（*The Decline and Fall of the Roman Empire*）（伦敦：阿伦莱恩出版社（London: Allen Lane），1994），第二章；1776年首次出版。

^② 参见亨利·贝腾森（Henry Bettenson）与克里斯·孟德（Chris Maunder）合著的《基督教会文件》（*Documents of Christian Church*）（牛津：牛津大学出版社（Oxford: Oxford University Press），1999），第16页。这项敕令同时规定基督徒们有责任为皇帝和帝国祈祷。

^③ 同上，第17页。

^④ 公元380年特沙龙尼卡诏书（Edict of Thessalonica）的一个结果。贝腾森（Bettenson）与孟德的《基督教会文件》（*Documents of Christian Church*），第24页。

给予他人以同样的权力上去了。

罗马法中的概念“正义战争”是基督教和国家之间所建立的妥协的核心。例如，西塞罗（Cicero）就认为“除非事先进行了正式的复仇要求或者正式的战争声明，否则战争都是非正义的。”^①这个学说的精髓在于，一个错误，即使不能被归结为权力，也能把使用武力合理化成为合法合适的制裁。尽管如此，我们要了解到，这种情况只适用于属于文明社会的人们之间。^②尽管如此，就罗马法而言，崇拜其它神祇并不是一种错误，因此它既不能成为战争的理由，也不能正当化那些将崇拜者驱逐出文明社会的行为。奥古斯丁的作品发展了这样一个观点：国家可以扮演这个传统的道德秩序，即基督教道德秩序的守护者的角色。^③阿奎那在十三世纪修改了这一观点，总结出正义战争的三项因素分别是“权利正当”，“理由正当”以及“目的正当”。^④

这为后来关于宗教间差异本身能否作为战争合法性理由这一问题的考虑提供了一个基本的框架。随着西班牙对新世界的征服，这一问题变得尤为重要。它的合法性问题在西班牙作家弗朗西斯科·德·维多利亚（Francisco de Victoria）（1492–1546）的作品印第安人（*De Indis*）中受到了检查。维多利亚否认皇帝和教皇所宣称的他们对新世界有先存的世俗或精神上的管辖权，他考虑了其它的论点，包括印地安人拒绝接受基督教对他们的传教是否可以作为战争的正当化理由这种问题。他同意印第安人必须倾听传教，并且同意在这种传教“不是一次性的、敷衍了事的，而是认真的、刻苦的”情况下，如果印第安人还拒绝接受，那么他们就犯了一项致命的罪。但是他并不同意这种拒绝能成为战争的理由。^⑤而且他还声称“即便教皇同意，基督教神父们也不可以阻止印第安人违反自然法规犯罪，或者因其所犯之罪而惩罚他

① 西塞罗，《论责任》（*De Officiis*），第一册，第36部分。

② 西塞罗，《论国家》（*De Respublica*），第一册，第36部分；科尔曼·菲力普森（Coleman Phillipson）的《古希腊和古罗马的国际法与惯例》（*The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*）（伦敦：麦米伦出版社（London: Macmillan），1911），2：第195页。

③ 迪恩（Deane）总结说奥古斯丁到达了这样一个境地“教会具有责任同时也有权利要求国家惩罚异教徒和分裂主义者本身，与此同时，基督教皇帝们也有义务利用他们的权力来保护并支持教会，反对异端、分裂主义以及异教徒”（赫伯特·迪恩（Herbert A. Deane）的《圣·奥古斯丁的政治和社会思想》（*The Political and Social Ideas of St Augustine*）【纽约：哥伦比亚大学出版社】（New York: Columbia University Press），1963），214–15）。尽管如此，这个并不涉及强制性的转化。

④ 阿奎那，《神学大全》（*Summa Theologica*），第2–3部分，第40。

⑤ 维多利亚，*De Indis*，第1部分，第7–15部分。

们”。因为“既然教皇不可以对不信教的人制定法律，那么让他来裁定或者惩罚他们将会是一件奇怪的事情。”^①因此，在《战争法》(*De Iure Belli*)一书中，维多利亚考虑正义战争的理由时，他的第一项主张就是“宗教差异并不是正义战争的理由。”^②

这种观点很快就成为了正统学说。为了逃避宗教裁判所而逃离意大利的意大利新教徒阿尔贝里科·贞提利 (Alberico Gentili) (1552 – 1608),^③ 同样清楚的表明了仅仅以宗教为动机而发起的战争是非正义的。这是因为只有作为对一项错误的回应的时候，战争才是正义的。而因为“宗教法律在人与人之间是不能合理存在的，因此没有人的权利会因为信仰的差异而被侵犯，同样，由于宗教而发动的战争也是不合法的……因此没有人能够因为别人在宗教上跟他不同而抱怨。”^④他采取了一个开明的观点：

宗教是思想和意志的事情，它总是和自由同时出现……我们的思想和所有属于我们思想的东西是不会被外界力量或当权者所影响的，上帝是灵魂唯一的主人，也是唯一可以摧毁它的东西。你们明白吗？请记住一点：宗教应该是自由的。^⑤

^① 维多利亚，*De Indis*，第 15 部分。

^② 维多利亚，《战争法》，第 10 部分。尽管如此，维多利亚清楚的表明他支持基督徒们有权传播福音，并且如果他们被抵抗的话，“西班牙人……尽管他们不愿意，可以传教并且把自己彻底投入到使那些人改宗中间去，而且如果需要的话，他们可以接受或者甚至发动战争，直到他们成功的得到传播福音所需的便利条件和安全。”如果必须的话，可以用战争的方式保护改宗者，防止他们试图收回原来信仰，如果有很大数量的人改宗的话，教皇可以为他们安排一个基督教的统治者 (*De Indis*, 第 3 部分, 第 9 – 14 部分)。就像奥尔特加 (Ortega) 所说的，“维多利亚拒绝接受正义宗教战争这一概念……尽管如此，由于他绝对信仰基督教在文化和宗教上的最高地位，他几乎没有给印第安人留下什么自由选择的空间” (马丁 · C · 奥尔特加 (Martin C. Ortega) 的《维多利亚与对国际关系的普教说概念》 (“Victoria and the Universalist Conception of International Relations,”)，载于《国际关系的经典理论》 (*Classical Theories of International Relations*)， [巴辛斯图克：麦美伦出版社 (Basingstoke: Macmillan)，1996]，第 109 – 110 页)。

^③ 参见 Gesina H. J. Van der Molen 的《阿尔贝里科·贞提利与国际法的发展》 (*Alberico Gentili and the Development of International Law*)，第二版。(莱顿 (Leydon)： A. W. Sijthoff 出版社，1968)，第 245 – 256 页。

^④ 贞提利 (Gentili) 的《战争法》，第一册，第九章。

^⑤ 同上。

因此，他认为，一个征服者不应该把他的宗教强加在战败的人民们身上。^① 尽管如此，他也反对使用武力来维持宗教在一个国家内部的实施。他辩称“如果臣民们对一个不一样宗教的公开信仰确实不会损害国家，那么，如果我们迫害那些选择其它宗教的人，我们就是……不正义的”^②。他还认为“不应该对那些选择了跟他们统治者不一样的宗教的臣民们使用任何形式的暴力”^③ 除非满足这一条件“国家因此遭受了损失。”^④ 简而言之，贞提利不仅仅摈弃了宗教差异可以导致战争这一主张，他同时还倡导着国家间对宗教差异要宽容。在后期宗教改革和宗教战争横行的动乱年代，这与其说是一种意见，不如说是一项请求。但是在做这项请求时，贞提利预见到了世俗化社会的出现，这种世俗化社会的出现往往与结束了三十年战争的 1648 年威斯特伐利亚和约^⑤相联系。

二、宗教和欧洲公共秩序

尽管通常情况下威斯特伐利亚和约都被认为是现代时期开始的标志，那么也许 1555 年的奥格斯堡和约在欧洲宗教自由的演变过程中是一个同样重要的转折点。^⑥ 新教的宗教改革运动掌控了组成神圣罗马帝国的德国大片领土，而且奥格斯堡和约承认在帝国内部，路德教的领导者们应该拥有与天主教领导者们相同的地位，同时允许世俗的（但是不包括教会的^⑦）统治者们决定在他们的领土上采纳这两种宗教中的任一种：即统治者决定宗教原则（*cuius*

① 贞提利（Gentili）的《战争法》，第三册，第十一章，第 558 – 60 节。尽管如此，战败的人民是否不该有任何宗教是另一个问题并且“胜利者……被迫使改变和本质相反的行为是再正当不过的事情。”

② 同上，第一册，第十章，第 69 节。

③ 同上，第 72 节。

④ 同上，第十一章，第 78 节。

⑤ 比较《明斯特和约》(Treaty of Münster)（法国和帝国签订），1 CTS 271，与奥斯纳布吕克和约 (Treaty of Osnabrück)（瑞典和帝国签订）。

⑥ 尽管如此，1532 年的纽伦堡宗教和约 (Peace of Nürnberg) 和 1552 年的帕绍条约 (Treaty of Passau) 已经为此做了充分准备。

⑦ 所有采纳了路德教的教会领土都被要求改为天主教，尽管《费迪南德声明》(Declaratio Ferdinandea) 允许这些领土中的路德教徒们保持他们的信仰。

regio, eius religio)。^① 这是通往抛弃建立在共同宗教基础上的帝国理论的关键性一步,^② 尽管它与宗教自由的普遍接受相比相差的还很远。尽管天主教和路德教的教徒们有权搬到一个跟他们自己的宗教更加相合的国家,^③ 其它形式的基督教教徒们却并不享有这项权利, 尤其是加尔文教徒。^④ 天主教和新教之间, 路德教和加尔文教之间的斗争主要发生在欧洲的中部和北部。1648年衰落的帝国军队终于和他们的反对者们达成一致, 分别在明斯特 (Münster)^⑤ 和奥斯纳布吕克 (Osnabrück)^⑥ 完成了威斯特伐利亚和约的签订, 最终结束了团结在普遍天主教信仰的帝国下的假象。^⑦

威斯特伐利亚和约代表了在帝国内部争取宗教或信仰自由这一斗争的转折点。^⑧ 但是它所关注的重点仍然只是国家的宗教自由而不是个人的宗教自由。在皇帝和天主教法国之间达成的明斯特和约在宗教事务方面规定的很少, 因为他们之间主要并不是宗教冲突。^⑨ 尽管如此, 它却肯定了在奥斯纳布吕

^① 参见第 25 条和第 16 条。这被下面这个义务所加强 “任何国家均不得试图说服另一个国家的臣民放弃他们的宗教, 也不得从他们的政府手中保护他们” (第 23 条), 不干涉内政原则的一个早期例子 (见格哈特·贝内克 (Gerhard Beneckö) 《三十年战争中的德国》的 (*Germany in the Thirty Years War*) [伦敦: 诶德温阿诺德出版社 (London: Edwin Arnold), 1978], 8)。

^② 尽管现在这一点已经清楚了, 和平本身是用暂时的安排来表达的, 效力只持续到某些 “最终的宗教事务” 的出现为止。因此它是以事实上被它破坏掉的普遍性假设为前提的。参见杰弗里·埃尔顿 (Geoffrey R. Elton) 编辑的第二版《新牛津现代史》(*New Cambridge Modern History*), (剑桥: 剑桥大学出版社, 1990), 2: 第 195 页。

^③ 第 24 条, 参见贝内克 (Benecke) 的《三十年战争中的德国》, 第 9 页; 以及理查德·沃纳姆 (Richard B. Wernham) 编辑的《新牛津现代史》, (剑桥: 剑桥大学出版社, 1968), 3: 第 491 页。

^④ 直至十六世纪六十年代, 加尔文教已经从它的家乡日内瓦发展到了低地国家 (指荷兰, 比利时, 卢森堡) 的北方省份。1579 年《联盟条约》(Treaty of Union) 的第 13 条规定, 这 7 个省份承认 “每个个体都拥有宗教自由的权力, 任何人都不得因他宗教的原因而受到迫害或质问。”

^⑤ 法国与帝国间的和约, 于 1648 年 10 月 14 (24) 号在明斯特签订, 1 CTS 271。

^⑥ 瑞典与帝国间的和约, 于 1648 年 10 月 14 (24) 号在奥斯纳布吕克签订, 1 CTS 119。

^⑦ 教皇没有派代表参加会议, 而且教皇尼可可基十世 (Innocent X) 在其敕书 *Zelo Domus Dei* 中还指责条约中有关宗教的方面是 “无价值的、空洞的、无效的、不公正的、非正义的、应受谴责的、堕落的、轻佻的和没有任何力量与效力的。” 尽管如此, 这些条约却得到了成员国的尊重 (努斯鲍姆 (Nussbaum) 的《国际法精确史》, 第 116 页)。

^⑧ 荷兰与西班牙也是在明斯特解决了双方之间的冲突, 虽然西班牙努力了, 但是自由并没有扩展至移交给荷兰的佛兰德斯、布拉班特和林堡中的天主教徒身上。参见《新牛津现代史》, 4: 第 381 - 382 页。

^⑨ 明斯特条约的第 77 条规定, 法国皇帝有义务在割让给法国的领土上维持天主教 “并且废除战争期间滋生的所有改革和创新”。然而, 第 28 条却规定了路德教徒在仍然属于天主教贵族的领地上享有信仰自由。

克和约中规定的宗教解决方案,^① 在这方面瑞典的路德教徒享有优先权。

奥斯纳布吕克和约确认了在奥格斯堡和约中提出来的关于宗教管理的基本框架，并且在很多重要的方面对它进行了扩展和改善。首先，归正教会（加尔文教）成为和天主教、路德教一样的合法教派。^② 尽管不能被视为对宗教自由本身的承认，这仍是一项重要的进步。“统治者决定宗教原则”的应用也被确认了，尽管因为条约事实上是想试图重建 1624 年宗教状况，所以统治者们是否有权强加一个与在当时所适用的不一样的宗教仍是十分不明确的。尽管如此，个人被给予了一个五年的恩惠期，在这期间，不管是公众还是私人的崇拜与统治者不一样的宗教都会被“耐心的忍耐，不会设置任何的障碍或不便，”五年过后，不同信仰的臣民可以被要求搬去别的地方。^③

尽管国家在宗教管理方面的统治地位似乎被确认了，但是在奥斯纳布吕克和约的许多细节中都能找到正渐渐远离限制宗教自由的初始迹象。也许，对此最好的证明就是在随后的欧洲条约中，始终都没有出现一个大型的跨国的宗教差异解决方案。尽管如此普遍上仍有一个共识，那就是当一块领土的主权变更时，人们可以继续私下地信仰他们的宗教或者迁去其他地方。^④ 这似乎代表了在这个时代维持国际和平和安全所必需的宗教或信仰自由的核心和最基本的要求。在一些情况下，维持现状，不管是天主教的还是新教的都是需要的。^⑤ 所有这一切的最大的动机都是要消除可能导致冲突的因素。目前还没有足够证据证明有国际实践是纯然为了提倡宗教自由和宽容的。^⑥

① 明斯特（Münster）条约，第 49 条。

② 奥斯纳布吕克（Osnabrück）条约，第 7 条，第 1—2 款。

③ 同上，第 5 条，第 30 款。在此条约签订后改变宗教信仰的人三年后可以被要求离开。

④ 例如，在 1713 年的乌得勒支和约（结束了西班牙王位继承战争）中，英国承诺在其从法国得到的纽芬兰（27 CTS 475）和从西班牙得到的直布罗陀（27 CTS 295）上给予天主教徒信仰自由权（在英国法律允许范围内）。英国通过 1763 的巴黎和约（42 CTS 279）中从法国手里得到加拿大，从西班牙手里得到弗洛利达时，也做了类似的承诺。

⑤ 例如，尼斯塔特（Treaty of Nystadt）条约（1721）的第 10 条就是关于在由瑞典割让给俄国的地区继续维持新教的学校和新教信仰自由（31 CTS 339）；华沙条约（1773）的第 8 条就是要确保在波兰割让给普鲁士的波美拉尼亚和大波兰的其它地区的天主教徒的信仰自由权（45 CTS 253）；格罗德诺条约（1793）的第 8 条规定的就是立陶宛（波兰割让给俄国的）的天主教和东仪天主教徒能够完全的享受其财产和权利，以及在整个俄国的宗教信仰自由（52 CTS 83）。

⑥ 这并不意味着宗教容忍没有取得任何进展。恰前相反，启蒙运动的精神在整个欧洲引起了一次内部宗教事务规则的大解放。参见詹姆斯·希恩（James J. Sheehan）的《牛津欧洲现代史：1770—1866 年德国史》（*Oxford history of Modern Europe: German History, 1770—1866*）（牛津：克拉伦敦出版社（Oxford: Clarendon），1989），第 268—269 页。

三、欧洲列强与奥斯曼土耳其帝国

当欧洲列强在十七、十八世纪罕见地割让领土给土耳其人时，他们曾试图为基督徒们取得相似的保证。^① 尽管如此，总的来讲，与奥斯曼人的条约制定过程是以很不一样的方式进行的。和基督教一样，伊斯兰教也是一个极具攻击性的普救论宗教。但是奥斯曼帝国的管理体制却允许一定程度上的宗教宽容。^② 穆斯林统治者们^③也发布了单方面投降条款，它允许基督徒们建立具有一定自治权力的社团组织，包括自由公开的信仰权，^④ 对此，由相关的外国列强实行广泛的管辖权。这使得欧洲国家对奥斯曼帝国的入侵合法化了，并且随着力量制衡的变化，越来越多的欧洲国家以保护其臣民的宗教自由权的名义扩大此项权利，并渐渐地转变为他们有权捍卫帝国内基督徒们宗教和其他方面的自由权。^⑤ 这最终演变成他们干涉的借口。^⑥

由于欧洲列强的干涉而产生的新国家们被要求确保私人层面上的信仰自

① 当俄国把比萨拉比亚、瓦拉几亚及摩尔达维亚归还给奥斯曼帝国时，高门（the Sublime Porte）承诺在这些地区“不会以任何方式阻碍基督教的自由实施”（1774年，库斯丘克—开纳吉（Kutschuk-Kainardji）条约，第16条第2款）。1856年结束克里米亚战争的巴黎和约（114 CTS 409）确认了土耳其对瓦拉几亚、摩尔达维亚（第22条）及塞尔维亚（第28条）的宗主权，但是并没有要求它特别承诺维持“信仰自由”。

② 帝国的法律系统是建立在穆斯林宗教法律基础之上的，而后者并不能适用于非穆斯林之间的争端，这就影响了帝国的整个社会结构。因此，帝国的地位和法律都是以宗教的忠诚为条件的。参见斯坦福·肖（Stanford J Shaw）的《奥斯曼帝国与现代土耳其史》（*History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*）（剑桥：剑桥大学出版社，1976），1：第151–153页。

③ 参见努斯鲍姆（Nussbaum）的《国际法精确史》，第54–58页。不应该认为只有穆斯林政权发布了“有条件投降”声明，东部的基督教团体（例如耶路撒冷王国和基督教的亚美尼亚）对西方贸易者也做出了相类似的承诺。因此在某种程度上，它们代表了当地接受外国利益的习俗，超越了纯粹的宗教（伊斯兰教）范畴。

④ 例如，1535年法国土耳其投降条约就规定，商人、他们的代理人和仆人均“有权实行自己的宗教”。

⑤ 卡罗威次（Carlowitz）条约和Passerowitz条约就把原先仅属于法国皇帝的权利扩展给了奥地利皇帝，即有权代表所有的罗马天主教徒干涉，而俄国人认为库斯丘克—开纳吉（Kutschuk-Kainardji）条约给予了他们代表所有东正教徒干涉的权利。“干涉权”被理解为把信徒们，东正教徒或者天主教徒，放到其各自相关的权力下面“保护”。参见努斯鲍姆（Nussbaum）的《国际法精确史》，第122页。

⑥ 参见肖（Shaw）的《奥斯曼帝国与现代土耳其史》，第189页，第250页。

由和宽容，并同时保护任何特定教派已存的权利。除此之外，在公共层面上要实行不歧视原则。^① 不管是对奥斯曼帝国更深入的侵袭，还是他们之间对领土的重新划分，相似的原则都被运用到了后来加入这些国家的领土之上。尽管如此，在领土割让协议中的约定，仅仅只对被转移的区域有效。^②

随后反抗奥斯曼统治或者封建君主权位的起义引起了新系列的冲突和干涉，并最终随着 1878 年柏林条约^③的签订达到了最高潮。该条约为巴尔干和东部欧洲的大部分当代结构奠定了基础。

柏林条约用通用的公式论述了宗教问题，它规定：

宗教教派和信仰选择的差异不可以被用来当作否定或限制任何人享受公民和政治权利的理由。不论如何也不可以用来否定或限制任何人被雇佣、管理公共事务、获得荣誉以及在任何地点从事任何行业的权利。

所有（所涉国家的）公民，包括外国人，都将确定的享有信仰和执行任何形式的教派的自由，不管是对各种团体的上下级组织，还是对他们与各自的精神领袖的关系，都不得施加任何阻碍。^④

这是插在条约中关于把保加利亚建成在奥斯曼帝国宗主权统治下的一个自治公国的那些部分的，^⑤ 也就是承认黑山独立的那一部分。^⑥ 这个条约同时也承认了塞尔维亚^⑦和罗马尼亚^⑧的独立地位，并且这两个承认都是有条件的。

^① 俄国和英国在圣彼得堡协议（76 CTS 175）（1826）的第一条中同意希腊成为奥斯曼土耳其帝国的纳贡属国，但是在希腊将会有“完全的良心自由”。然而 1830 年的伦敦会议决定建立一个独立的国家，所有的臣民，不管是什么宗教，都有资格在“绝对公平的基础上”竞选所有的公共职位和职业。（1930 年法、英、德关于希腊独立的会议的第三议定书，80 CTS 327）。

^② 1856 年的 *Isahat Fermani* 承诺，在整个帝国范围内都会采取“有力措施确保所有教派，不论教众的多少，都可以享受全部的宗教自由”，并且规定基于宗教原因的歧视是违法的。参见斯坦福·肖（Standford J Shaw）和伊泽尔·肖（Ezel K. Shaw）的《奥斯曼帝国与现代土耳其史》（剑桥：剑桥大学出版社，1977），2：第 124—128 页。

^③ 奥匈帝国、法国、德国、英国、意大利、俄国以及土耳其关于东部事务的解决方案，于 1878 年 7 月 13 号于柏林签订。153 CTS 171。

^④ 同上，第 5 条。

^⑤ 同上。

^⑥ 同上，第 26 条。除英国和奥斯曼帝国以外，所有的缔约国都承认了黑山的独立。

^⑦ 同上，第 35 条。

^⑧ 同上，第 44 条。