ŠIFRA RADA: A0820

 SLOBODA VEROISPOVESTI I POJAM SEKULARNOSTI U SVETLU EVROPSKE KONVENCIJE ZA LJUDSKA PRAVA[[1]](#footnote-1)

**Apstrakt:** Ovaj rad pisan je povodom V studentske konferencije iz teorije i filozofije prava, pod nazivom– *Međunarodno i evropsko pravo teorijski problemi*. Rasprava o značenju termina sekularnosti od ključnog je značaja za shvatanje odnosa religije i državnih vlasti, s jedne, i pojedinčeve slobode veroispovedanja, s druge strane. Ambijent tog odnosa ključan je za razumevanje ostvarivanja prava iz člana 9.*Evropske konvencije o ljudskim pravima* i zato je na njega posebno stavljen akcenat u radu, kako s tačke istorijske geneze, tako i s pozitivnog pristupa. Da li sekularnost znači odvojenost države i religije, ili postoje u okviru te iste sekularnosti i drugi modaliteti, i koji su? Gde se u tom pluralitetu odnosa u "postsekularnom" društvu nalazi, a gde treba da se nađe naše društvo? Autor u radu, pored prikazivanja sve različitosti evropskih modaliteta, ističe da je neophodno redefnisanje pojma sekularnosti u našem društvu, budući da je, onako kako se trenutno percipira, potpuno pogrešno. Prvi deo rada bavi se istorijskom genezom procesa i ideja od važnosti za razumevanje slobode veroispovesti, drugi je posvećen prikazu različitih modela odnosa Crkve i države, dok treći na primerima prakse Evropskog suda za ljudska prava potvrdjuje tezu da je priroda i kvalitet odnosa države i crkve ključni ambijent u okviru kog pojedinac ostvaruje pravo koje mu garantuje Evropska konvencija i njen član 9.

**Ključne reči**: *Sekularnost, laicitet, EKLJP, odnos Crkve i države, kooperativni model*

1. OSVAJANJE SLOBODE VEROISPOVESTI - ISTORIJSKI I POZITIVNOPRAVNI AKTI

Kada su pre nešto više od jednog veka pripadnici tzv. Bečkog kruga izneli tezu o skorom kraju religije kao društvenog fenomena [[2]](#footnote-2), pre svega oslanjajući se na prosvetiteljsko "skidanje čarolije" i porast broja "*libre penseur*"[[3]](#footnote-3)na evropskom kontinentu, nisu uzeli u obzir Rankeovu misao da "svet nije mogao podneti da bude pust, napušten od božanstva". Ovome se može dodati još indiktivniji primer, misao prosvetiteljskog velikana Voltera, koji kaže da ako Boga nema trebalo bi ga izmisliti. I uprkos tome što mi i danas živimo u posledicama "redukcije vidljive crkve" – koja je dovela do krize konvencionalne religije, i njenog povlačenja od društva, paralelno s pasivizacijom pojedinaca – prevlast sekularizacije samo je prividna[[4]](#footnote-4),dok postaje sve jasnije da do prestanka religije kao fenomena neće doći, te se predviđanja pomenutih filozofa ostvaruju jednako kao i ona Fukujamina predskazanja o *kraju svetske istorije*. Ova revitalizacija religije i njenog svojstva da poput feniksa preživi napade s raznih ideoloških strana, govori oguranju na margine izolujuće privatnosti pod pritiskomsekularizacije, kao novog *Weltanschauung-*a, a koji je ništa više do samo još jedna ideologija[[5]](#footnote-5),bio je prvi motiv ovog rada. Drugi motiv za pisanje bio je da se ukaže na izuzetnu važnost garancije prava na slobodno ispoljavanje veroispovesti, bez koje Berđajevljev *homo religious* ne bi mogao opstati, uzevši u obzir složen i turbulentan istorijski proces koji joj je prethodio.I najzad, treći i najvažniji motiv bio je da se u habermasovskoj "postsekularnoj" eri, u kojoj društvo *mora računati do daljnjega s opstankom religijskih zajednica*, proba da promeni fokus pod kojim se u našem društvu anahrono sagledava ideal sekularnosti[[6]](#footnote-6).

Neophodno je, stoga, ukazati na srednji put kojim treba da krene odnos religije s jedne, i države i društva, s druge strane – put obostranog izlaska iz ušančenih položaja ka *modernizaciji javne svesti,*kroz uzajamno razumevanje i neisključivost, kako bi pojedinac pravo na slobodu veroispovesti, koju mu između ostalih garantuje i član 9 EKLjP mogao da uživa nesmetano i upotpunosti. Novo, postsekularno vreme traži novi pristup zasnovan na međusobnom prožimanju na temeljima pluralističkog društva.

Svetonazori su izbačeni iz javnog diskursa, bilo da je reč o ideologiji kojoj religija daje suštinsko obeležje, bilo da je u pitanju njen antipod – sekularna ideologija. Obe su danas, i premoderne i postmoderne[[7]](#footnote-7), prevaziđene i naterane da krenu jedna drugoj u susret. Taj susret jeste središnje mesto ovog rada.

Danas, pravo svakog čoveka da slobodno i po svojoj savesti misli i veruje, i tu svoju veru upražnjava, garantuju najznačajniji međunarodni dokumenti, od kojih će nam *Evropska konvencija* biti posebno u fokusu. Međutim, do sadašnjeg stepena garancije nije se tako lako došlo, već mu je prethodio dug, i neretko trnovit put. Neke od najvažnijih prekretnica na tom putu biće posebno spomenute, pre svega, jer smatramo da je istorijska geneza ovog prava izuzetno važna, posebno za evropski kontinent.

1.1. Istorijski osvrt

Holger Zonabend navodi da u antici *religioznost nikada nije bila povod za ratove i nasilje, jer je to prirodna posledica shvatanja da su različita božanstva, ništa više do pojavni oblici jednog jedinstvenog božanstvenog načela*[[8]](#footnote-8).I zaista, ovo se potvrđuje na primeru Rimske imperije, i njene politike *Pax Romana* čiji je *pax* *Deorum* bio neizostavni a možda čak i najvažniji deo. U tom smislu i Romul – osnivač grada – kao jedan od zadataka kraljeva Rima, navodi brigu o žrtvama i ritualima za umirenje bogova[[9]](#footnote-9). Rimske vlasti tolerisale su druge i drugačije kultove pokorenih naroda, ne želeći da krše ravnotežu *Pax Deorum*-a, i intervenišući samo u korist zaštite javnog reda (kao što je bio slučaj s poštovanjima pojedinih božanstava). Rimska kultura išla je korak dalje, ka izvesnom sinkretizmu s istočnjačkim kultovima, smatrajući poštovanje božanstava i učešće u religioznom životu imperativnim za pojedinca. Otkud onda slika Rimske države kao izuzetno netolerantne prema jednoj maloj judeo sekti – hrišćanima, i to počevši od 64.godine, pa skoro naredana tri veka, u naizmeničnim zatišijima i talasima progona? Postoje dva razloga iz kojih su rimske vlasti vršile progone po verskoj liniji, i to mahom progone hrišćana. Prvi je, kako primećuje Zonabend,*političko socijalni uzrok i* privredni razlozi, kao posledica sve lošijeg stanja u državi, koji pogoduju nekim od načela koja su hrišćani zagovarali. Drugi razlog, kao logična posledica prvog, jeste nerazumevanje hrišćanske zatvorenosti i distance prema društvu, a posebno odbijanje da učestvuju u obredima žrtvoprinošenjai poštovanja zvaničnih, konvencionalnih božanstava – bilo onih s Kapitola, bilo raznih "uvezenih" kultova. Na ovaj način, hrišćani su zadali neoprostiv udarac sistemu *Pax Deoruma*-a, a preko njega i samoj državnoj politici, što je i bio motiv za progone i označavanje hrišćanske kao nedozvoljene zajednice (*collegium illicitum*)[[10]](#footnote-10). Ironija istorije bila je ta da će, odlukom rimskog imperatora Konstantina – jedina religija koja nije našla svoje mesto u rimskom religijskom sistemu – taj, ionako urušeni sistem, potpuno uzdrmati i zameniti, dajući nov izgled Rimskoj imperiji. Kamen temeljac tog procesa, ali ne samo njega, već i verske tolerancije i naše današnje kulture uopšte, bio je *Milanski edikt* objavljen 313.godine, donesen od strane imperatora Konstantina, koji se na to odvažio usled mešavine ličnih, religioznih, političkih i privrednih motiva. Ovim aktom nije se garantovala verska sloboda samo hrišćanima, veći i svim drugim religijama. Međutim, u jednom trenutku od strane države zabranjivana religija, sada je poput kakvog trojanskog konja uspela da, oslanjajući se na starorimsku tradiciju jedinstva države i religije, u daljem razvoju carstva, poništi princip ravnopravnosti religija, koji je jemčen Milanskim ediktom. Naime, Konstantinova ideja o jednakosti svih religija, nije mogla da se održi pred tradicijom državnog kulta, te je ranije mnogobožačke bogove, na mestu državne religije, sada smenila hrišćanska religija. Zato, kako navodi prof. Miljković, kasniji zakoni nisu sledili duh *Milanskog edikta*[[11]](#footnote-11), te su ustoličili system kasnije poznat kao c*ezaropapizam* (ili obratno, *papocezarizam*), tj. vizantijska *simfonija* države i crkve.

Ovakav kohezivni politički potencijal religije, uviđali su posle Konstantina i ostali vladari srednjeg veka, tokom kojeg je religija imala ulogu učvršćivanju kolektivnog karaktera. Ovde želimo da naglasimo da se važnost ovakvog istorijskog osvrta upravo vidi u prelamajućim tačkama, budući da sloboda veroispovedanja, kako se primećuje u radu, direktno zavisi od konkretnog ambijenta i odnosa između religije i društveno-političke zajednice u kojoj pojedinac tu slobodu ostvaruje. Sledeći momenat koji je, posle Edikta iz 313. godine, trebalo osvojiti u borbi da se ova sloboda prizna pojedincu jesu verske krize i sukobi u Evropi od pojave protestantizma, preko Augusburga do Vestfalijanskog mira. Ovde se dešava rascep između sprega koje postoje u državno-religijskom odnosu, iz kojih izviruje pojedinac sa svojim zahtevima za slobodom, koja podrazumeva i slobodu propovedanja i ispovedanja vere koju smatra istinskom i svojom.

 Individualizujući ovakvu slobodu, i smatrajući da država nema šta da traži zadiranjem u nju, Lok u *Pismima o toleranciji* kaže da je država, po njemu, *zajednica ljudi konstituisana samo zbog postizanja očuvanja i unapređenja njihovih sopstvenih građanskh interesa(...)* i da *briga za dušu nije dužnost građanskog vladara više no drugih ljudi(...).* Na drugom mesto u pismu on ističe:

*„Vladar kao i svaki drugi pojedinac, ima pravo da ubeđuje, a nikako da naređuje podanicima da pređu u njegovu veru.Ova vlast ne može da se dodeli vladaru pristankom naroda pošto nijedan čovek ne može u toj meri da napusti brigu za svoj spas i izbor prepusti nekome drugome – vladaru ili podaniku koji bi mu pomogao koje bogoslouženje da prigrli. Jer nijedan čovek, čak i kad bi to hteo, ne može svoju veru da uskladi prema naredbi drugoga.Ceo se život i moć istinske religije nalazi u unutrašnjem i potpunom pridobijanju duha a vera nije vera ukoliko u nju ne veruje*".*[[12]](#footnote-12)*

Isti argument sa gotovo identičnom terminologijom, nalazimo kod ranohrišćanskog apologete Tertulijana (3.vek n.e.), u njegovoj poslanici konzulu Skapuli (*Ab Scapulam*). Ono što je zanimljivo jeste činjenica da Tertulijan, više od deset vekova pre Loka, iznosi ovu navedenu lokovsku tvrdnju da *nije deo religije da aktom prisile preobraćuje pripadnike drugih religija*, dodajući još ponešto o lojalnosti hrišćana državnim vlastima i razvrgavanju stava da hrišćanska zajednica treba da ostane nedozvoljena u rimskom sistemu.

 Lok pak u svom delu, pored toga što pokazuje izuzetno poznavanje i korištenje religioznih tekstova (nije isključeno da mu je inspiracija bila upravo ovaj Tertulijanov spis), uspostavlja toleranciju kao načelo bez kog ni država ni religija ne mogu opstati. Ovo stoga što za njega, kao člana tzv. hrišćana platonista, jednakost ima najtvrđi autoritet kao jedan od teoloških aksioma.[[13]](#footnote-13) Lok dakle stoji na stanovištu da, *sveto* nije protivnik, ali u cilju jednakosti i *individualizacije slobode* [[14]](#footnote-14), naglašava važnost razdvajanja crkve i države, kako bi država mogla ostati nepristrasna u ovim stvarima, i kako bi se mogla starati o jednakosti svih pred zakonom.[[15]](#footnote-15) U zaključku svog dela, Lok poručuje da *bit svega onoga čemu stremimo jeste da svaki čovek uživa ista prava koja su data.*

Upravo na ovakvom stremljenju gradi se liberalno demokratsko društvo i pluralističke tradicije, sa sve većim potiskivanjem religije u privatnu sferu i davanje zaštite njoj isključivo u tom domenu, a ne kao ranije, zaštite zbog njenog kolektivnog značaja. I tako dolazimo do poslednje, opet krizne, ali ključne tačke u istorijskom razvoju slobode veroispovesti, a to je *Deklaracija o pravima čoveka i građanina* i Francuska buržoaska revolucija. U samom duhu Deklaracije može se primetiti borba između čistog Lokovog liberalizma (posebno član 4)[[16]](#footnote-16) i političke filozofije Rusoa, koji naglašava uticaj države čak i u iracionalnim elementima, poput ljubavi prema Bogu, budući da sam *ratio* u prihvatanju društvenog ugovora u izgradnji političke zajednice nije dovoljan.Tako Ruso promoviše koncept tzv.*građanske religije*, koju čak država treba da nametne svim građanima Republike, i na neki način, ona je iracionalna senka racionalnom, političkom delovanju *Društvenog ugovora*. Ruso tako ne dozvoljava u principu nikakvu drugu dogmu koja bi mogla dovesti građanske dužnosti u pitanje[[17]](#footnote-17) (nalik nekadašnjoj rimskoj imperiji). Ovde se može govoriti o *vođenoj slobodi savesti*, koja sa istinskim liberalizmom prisutnim u Lokovim delima nema veze, ali čiji će produkt biti jaka nacionalna crkva Francuske u periodu neposredno posle revolucije.

Sama sloboda veroispovesti u tekstu *Deklaracije regulisana je članom 10,* koji je bio predmet žestokih sporenja.On, nakon što je prošao sve redakcije republikanskog “toplog zeca",u svojoj usvojenoj verziji glasi:"*Niko ne može biti uznemiravan zbog svog uverenja, pa i religijskog. “* Nakon ovako šturo i negativno definisane slobode veroispovesti, dolazi član koji govori o slobodi izražavanja tj.slobodi štampe. Ovaj član (10) kritikovan je s više pozicija. Pojedini(poput Virijea) su smatrali da slobodu veroispovesti uopšte ne treba tretirati uz slobodu mišljenja. Republikanci su zagovarali ograničenje u vidu poštovanja zvaničnog kulta,a konačnu liberalnu prevagu odneli su Mirabo i Sent Etjen oštro kritikujući koncept tolerancije, nazivajući je *idejom sažaljenja, tiranskom i* suprostavljajući joj superiorni koncept neograničene religijske slobode kao svetog prava, jednog za sve*.*[[18]](#footnote-18)Ipak, baš kao i ranije pominjana Rimska država, i Francuska nije ostala dosledna liberalnim proklamacijama *Deklaracije*, već je donošenjem *Građanskog ustava o kleru,* izneverila njene liberalne ideale. Iako se i dalje zalaže za religioznost kao deo isključivo privatne sfere pojedinca, ovaj akt podređuje crkvu državi i čini jednu čudnu tvorevinu nacionalne crkve, atipičnu za ostatak katoličkog sveta. Opravdanje za ovakav ideološki *non-sense* je višestruk: površnost pisaca ovog akta, koji su ga iz liberalne protestanske sredine inkorporiraliu, za to nepogodno, francusko društvo; zatim, Rusoova republikanska filozofija, i želja da se možda i iz nepoverenja prema nekadašnjem drugom staležu, on drži blizu i kontroliše, i bude podređen državi (umesto potpuno odvojen) iu sferi van državnog delovanja, kao što liberalni ideali nalažu. Kako bilo, i ova nam epizoda još jednom pokazuje koliko je ravnoteža između države i religije bitna kako bi se prava pojedinca mogla potpuno ostvariti. Iako je možda u procesu i bilo nekih skretanja prema afirmaciji prava pojedinca (o čemu će još biti reči), *Francuska revolucija i Deklaracija* su od velikog značaja za razvoj ideja jednakosti koje su, na kraju krajeva, dovele do sadašnjih, pozitivnopravnih rešenja ovog pitanja, koja svoju inspiraciju i ideološku pozadinu upravo vide u Revoluciji.

* 1. Pozitivni akti

*"Svako ima pravo na slobodu misli, savesti i veroispovesti; ovo pravo uključuje slobodu promene veroispovesti ili uverenja i slobodu da čovek sam ili u zajednici s drugima javno ili privatno manifestuje svoju veru ili uverenje podučavanjem običajima molitvom i obredima". (čl.18. Univerzalne Deklaracije o ljudskim pravima)*

Najznačajniji pozitivni akti iz oblasti ljudskih prava, poput *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima (1948)*, završnog akta *Helsinške konferencije iz 1975*, *Pakta o građanskim i političkim i Pakta o ekonomskim socijalnim i kulturnim pravima*, čvrsto se oslanjaju na racionalističke teorije i jak individualizam, koji je, kao što smo videli, prisutan od 1789.godine. Ličnosni karakter ljudskih prava, koji se oslanja na hrišćansku antropologiju, zamenjen je racionalističkim antropocentrizmom i individualizacijom.[[19]](#footnote-19) Ne ulazeći dublje u dijalektički odnos ličnost–individua,o kojem Fidas detaljno piše, i koja obeležava pozitivne akte iz oblasti ljudskih prava, zadržaćemo se samo na uticaju koju ta promena vrši na slobodu misli savesti i veroispovesti, jer kao što piše Racinger, tamo *gde bog više nije summum bonum, njegov položaj se menja čak i za pojedinca.* Potvrdu tome dao je izveštaj iz 2007 o interkulturalnom i religijskom dijalogu u kom se od država traži da zahtevaju (?!) od religijskih lidera da "*nedvosmisleno pretpostave bilo koji religijski princip konceptu ljudskih prava onako kako su postavljene u Konvenciji*"[[20]](#footnote-20). Ovakav problematičan zaključak može se razumeti ako se religija shvati kao preteća sila [[21]](#footnote-21) ali ako se usvoji, na kraju će osiromašiti koncept ljudskih prava i ostaviti ih bez jednog od valjanih utemeljenja.

Kako dakle *Deklaracije i Paktovi ljudskih prava* regulišu slobodu veroispovesti?

Sloboda mišljenja savesti i verospovesti kao svojevrsni *lex generalis* u odnosu na slobodu izražavanja mišljenja (baš kao i u revolucionarnoj Deklaraciji), regulisana je članom 18 *Deklaracije o ljudskim pravima*, kao i članovima *18 PGPP i 9 EKLjP*.Pakt dosta detaljnije reguliše ovu slobodu, uvodeći poznati negativni aspekt da se niko ne može podvrći prinudi koja bi naštetila slobodi ostajanja ili izbora nove religije. Takođe, u *Paktu o građanskim pravima,* predviđena su i klasična fakultativna ograničenja ovog prava u slučaju kada je to zakonom propisano i neophodno u demokratskom društvu radi zaštite opšteg interesa. Ipak, ni u jednoj od ovih odredbi nije bliže određeno šta se sve podrazumeva pod verom, a izostala su i još neka pojašnjenja određenih pojmova. Stoga je dragoceno tumačenje *Komiteta za ljudska prava*,koji je kao ugovorno telo ovlašćen da tumači opštim komentarima nedovoljno razrađene i definisane odredbe Pakta. Tako je doneseni *Opšti komentar pod brojem 22*, proširio pojam vere na sve vrste teističkih, neteističkih, ali i ateističkih uverenja[[22]](#footnote-22). Takođe, pored pojma vere, Opšti komentar je bliže odredio i definicije molitve i obreda, uključujući pod njih i aktivnosti poput: upotrebe ritualnih formula i objekta, isticanje simbola, poštovanje praznika i potpuni liturgijski život.[[23]](#footnote-23)

Svi pomenuti akti garantuju upražnjavanje prava na slobodu veroispovesti samostalno ili zajedno s drugim licima, čime se naglašava dualni karakter ovog prava – kao pojedinačnog, i kao prava zajednice. Obe komponente, i indivudalna i zajednička moraju se zadovoljiti, ali dalje od toga *Deklaracija i Pakt* o građanskim pravima nisu išli u određivanju sadržine ovog prava. Zato je 1981.godine donesena, doduše pravno neobavezna, *Deklaracija o eliminaciji svih oblika diskriminacije zasnovane na netoleranciji ili uverenju*, koja je neisključujućom enumeracijom u članu 6, utvrdila sadržinu prava na slobodu veroispovest. Tako se pod njom podrazumeva izdavanje publikacije iz religijskh oblasti, uspostava humanitarnih organizacija, obuku i imenovanje lidera, proslavu praznika i ceremonija, i uspostavljanje i održavanje komunikacije u vezi sa religijom sa pojedincima i zajednicama na nacionalnom i internacionalnom nivou.[[24]](#footnote-24) Na ovaj način, Deklaracija pomaže u sprovođenju i zaštiti slobode veroispovesti koja je, pomalo šturo, definisana u *Univerzalnoj deklaraciji i Paktu*.

Ovo bi u najkraćem bio osvrt na to na koji način je u sistemu Ujedinjenih nacija regulisano pitanje prava na slobodu veroispovesti, dok će o rešenju tog pitanja u Evropskoj konvenciji (1950. godine),i ljudskim pravima u sistemu Saveta Evrope, više biti reči na posebnom mestu.

Što se tiče Evropske unije, kao najmlađeg i najužeg regionalnog sistema zaštite na našem kontinentu, zaštita i poštovanje verskih i filosofskih sloboda jeste naznačena, kako u primarnom, tako i u sekundarnom zakonodavstvu EU. Osnovni akt primarnog zakonodavstva je svakako Lisabonski "ustav" Unije, simbolično poptisan ispred statue poglavara Katoličke crkve, čime se hteo dati omaž hrišćanskom kohezivnom faktoru evropskog identiteta, koji je našao svoje mesto i u *preambuli Lisabonskog ugovora*. Pored toga što priznaje relevantne odredbe *Povelje osnovnih sloboda i Evropske konvencije*, Lisabonski ugovor posebno uređuje status verskh zajednica u članu 52 u kojem se kaže da Unija ne prejudicira položaj verskih zajednica po nacionalnim pravima i da jednako poštuje status filozofskih i nekonfesionalnih organizacija.[[25]](#footnote-25) Ova prva dva stava proistekla su iz završnog akta *Deklaracije Amsterdamskog sporazuma,* koja je usvajanjem Lisabonskog sporazuma nedvosmisleno postala pravno obavezni dokument. Stav 3 pomenutog člana je posebno zanimljiv i u njemu se uz poštovanje identiteta crkava i verskih zajednica, Unija podstiče na transparentan i redovan dijalog sa njima. Ovim se pokazuje jedan proaktivan pristup *Evropske Unije*,koja priznaje doprinos crkava i verskih zajednica identitetu Evrope i usmerava svoje organe na aktivnu saradnju sa njima u pitanjima od obostranog interesa. Smisao ovog stava člana 52 jeste i u tome što treba da prizna posebnost crkve i verske zajednice u odnosu na druge ustanove građanskog društva, sa kojima je takođe naložen dijalog, ali drugim članom. Od sekundarnih izvora komunitarnog prava posebno su značajne *Direktive o televiziji i jednakom tretmanu zapošljavanja*.Što se tiče ograničenja verskih prava garantovanih Ugovorom, propisano je da ta ograničenja moraju biti u skladu sa članom 9 stav 2 *Evropske konvencije*, o kojoj će još biti reči.

1. SEKULARNOST I LAICITET-DVE STRANE JEDNE MEDALJE ?

Između pojmova sekularnosti i laiciteta se sve češće povlači znak jednakosti, čak i u nelaičkim krugovima, a tanane razlike koje između ova dva pojma postoje isuviše se zapostavljaju.[[26]](#footnote-26) Osnov za olako poistovećivanje dao je Šampion, karakterišući ih kao dva stabla koja izviru iz istog korena, a taj koren je razdvajanje crkve i države. Dakle i sekularnost i laicitet su dve strane iste medalje i obe služe istom cilju – razdvajanju političkog i religijskog.[[27]](#footnote-27) I pored toga, u daljoj analizi iskrsavaju razlike koje udaljuju ova dva pojma, koja se razlikuju po mnogo čemu, izuzev po svome krajnjem cilju. Tako je za laicizaciju naročito karakteristična oštrina i radikalizacija sukoba s crkvom na racionalističkoj kritičkoj osnovi koja se javila mahom u katoličkom delu Evrope, a njen najistaknutiji primer nalazimo u slučaju Francuske. S druge strane, sekularizacija kao proces uglavnom pripada tradionalnim protestantskim sredinama i zemljama u kojim nije došlo do izraženijeg sukoba države i crkve, već naprotiv, saradnje po mnogim oblastima u stvaranju liberalnog društva. Tako su, s istim polaznim ciljem i iz dve različite tradicije proizašla dva potpuno različita sistema – sekularni u SAD i laički u Francuskoj. Dok prvi karakteriše podsticanje negovanja ličnih uverenja u pravnim okvirima, čiji je *establishment clause* značajan deo, drugi karakteriše stroga kontrola izražavanja verskih ubeđenja u javnom prostoru. I samo značenje laiciteta u modernom svetu žudi za redefinisanjem, budući da od borbenog antklerikalnog naboja nije ostalo ništa ni u samoj njenoj kolevci – Francuskoj, a termin sekularnost[[28]](#footnote-28) je toliko širok pojam da pokriva raznovrsan dijapazon rešenja kojim su uređeni odnosi države i crkve. Iz svega ovoga, proizilazi da sekularnost i laicitet ipak ne treba tretirati kao sinonime.

2.1. Francuska, SAD, i ostali modaliteti uređenja odnosa države i crkve

Primer Francuske je iz više razloga zahvalan za analizu. Najpre, to je država gde se proces desakralizacije prvi pojavio nošen liberalnodemokratskim duhom *Revolucije* iz 1789. U liberalno-demokratskoj ustavnoj kulturi, proces razdvajanja crkve i države treba da služi garanciji slobode savesti. Međutim, u prvim godinama posle revolucije, jakobinski talas i njegov jaki antiklerikalni sentiment daće obeležje čitavom pojmu laiciteta i borbi Francuske Republike protiv katoličke crkve. Posebno će se u otvorenoj i oštroj antihrišćanskoj i anticrkvenoj delatnosti istaći hebertisti sa svojim, ponekad nasilnim, merama protiv klera, da bi ih sledio pokušaj podmetanja građanske religije – religije odanosti *Republici umesto Bogu*. Potrebu za ovom novom specifičnom religijom umesto stare, protiv koje se treba boriti, ili je barem pokoriti pod vlast Republike, objasnio je Vašero u knjizi *O pravdi u revoluciji i Crkvi*, pišući da crkvene dogme ne mogu pripremiti čoveka za *self gouverfment*, tj.ne može stvoriti građanina kao potrebu Novog vremena.[[29]](#footnote-29) Zato će se – posle kratkotrajnih perioda reklerikalizacije francuskog društva za vreme restauracije i Julske monarhije – od stabilizovanja Treće republike krenuti ponovo u proces konačnog razdvajanja crkve i države. Najznačajniji korak na tom putu jeste zakon o separaciji iz 1905, čija je antiklerikalna suština izražena u članu 2 koji predviđa da Republika ne priznaje, ne izdržava niti subvencioniše verske zajednice. Pa ipak, vredno je spomenuti da nastavak ovog člana uopšte nema sličan antiklerikalni prizvuk, budući da predviđa izuzetaku više delatnosti, poput kapelanskih službi u državnim institutima zatvorenog tipa, zatim u bolnicama i internatima. S ovim izuzetkom, ovakav razlaz države i crkve više nalikuje neutralnom odnosu države prema crkvi, nego antiklerikalnoj meri. U tom smislu, i aktuelni Ustav Pete Republike, koji se u preambuli poziva na Deklaraciju iz 1789, negujući tradiciju zakona iz 1905.Godine, i promovišući državnu neutralnost kao način jednake garancije slobode veroispovesti.[[30]](#footnote-30) Tako državna neutralnost,a ne antiklerikalni karakter, postaje ključna osobina francuskog laiciteta.To što je Francuska pionir i udarna pesnica separacije jeste jedan od razloga zbog čega zaslužuje poseban osvrt. Drugi razlog je moderni trend koji sve više dobija na zamahu u pravnoj teoriji, ali i praksi Pete Republike. To je svojevrsno zatvaranje kruga odnosa države i crkve, tj.koncept *otvorenog laiciteta*. To više nije negativna neutralnost države prema religijskim zajednicama, već se u skladu s tendencijama koje opisujemo u ovom radu, i francuska država okreće i izlazi u susret verskim zajednicama. Na taj način, ova sada pozitivna neutralnost *uključuje religijsku raznovrsnost i dozvoljava saradnju religijskih i državnih isnitutcija kada ta saradnja poštuje njihovo polje delovanja i autonomiju*[[31]](#footnote-31)*.*Argument u prilog ovom konceptu je prošireni član 1 ustava iz 1958.godine, koji kaže da Republika poštuje sva verovanja, a svoj izraz u praksi, ovaj sve prihvaćeniji model otvorenog laiciteta imau primerima sastajanja biskupa Francuske na mesečnom nivou s zvaničnicima vlade[[32]](#footnote-32), ili službe za verska pitanja Ministarstva unutrašnjih poslova, koja postoji još od degolovskih vremena. Iz ovog možemo videti čitavu evoluciju pojma laicitet – od njegovog izvorišta do današnjeg, umnogome, redefinisanog značenja i primene.

Onako kako se za Francusku vezuje termin laiciteta, tako se za Sjedinjenje Države vezuje prototip sekularne države. Naslonjena na individualističku postavku, ustavna tradicija SAD lišava religiju svakog uticaja na državne poslove, ali i obrnuto. Kao posledicu ovoga, u Sjedinjenim Državama imamo potpuno odsustvo državne regulative u pogledu priznanja, registracije, ali i finansiranja verskih zajednica, istovremeno zabranjujući da se ijedna religija nađe u privilegovanom, ili u položaju zvanične religije *(tzv.establishment clause*). Ipak, budući da su SAD *sekularna država ali religiozno društvo*[[33]](#footnote-33),ni ovde ne možemo govoriti o nekakvim hermetički razdvojenim prostorima, paralelnim sredinama u kojem se pojedinci ostvaruju – u jednom kao građani sekularne države, u drugom kao vernici – naprotiv. Blizak dodir javnog prostora i religije u SAD, koji na neki način predstavlja izuzetke od prvog amandmana vidljiv je u brojnim primerima[[34]](#footnote-34). Da bi ovi i ostali primeri odstupanja od striktne primene prvog amandmana bili validni pred Vrhovnim Sudom, oni moraju proći trodelni test – da je reč o opšteprihvaćenom postupku u društvu, koji je simboličkog karaktera, i koji je neutralnog religijskog karaktera, tj.upućuje na opšteprihvaćeno mesto univerzalne religiozne ideje, a ne na neku konkretnu dogmu ili denominaciju.[[35]](#footnote-35) Ovo je samo još jedan pokazatelj koliko sekularnost, čak i tamo gde je najdoslednije sprovedena, ne može hirurški da odvoji religijsku komponentu od društvenog života, jer je, kako piše Habermas:

*"Svetonazorska neutralnost države koja svakom građaninu jemči jednake slobode nespojiva s političkim uopštavanjem sekularnog pogleda na svet.Sekularizirani građani ,ukoliko nastupaju u ulozi građana države, ne smeju načelno ni religijskim slikama svijeta osporiti potencijal istine niti sugrađanima, vernicima oduzeti pravo da religijskim jezikom daju svoj doprinos javnim raspravama."[[36]](#footnote-36)*

U suprotnom, može se lako skliznuti u diskriminaciju, a zabrana diskriminacije ponekad ima i prvenstvo u odnosu na prvi amandman.[[37]](#footnote-37) U suprotnom to bi značilo formalnu i slepu jednakost, koja kao što znamo vodi u antipod pravde.Dakle, sama suština sekularnosti, a SAD su najbolji primer za to, nije da onemogući religijsku praksu u javnom prostoru, već da je učini mogućom u skladu s verskim i vrednosnim pluralizmom, držeći se pritom neutralnosti, ali ne i indiferentnosti države.[[38]](#footnote-38)

Pored Francuske – kao začetnika razdvajanja svetog i svetovnog, i primera laičke države, i SAD, kao najindikativnijeg primera sekularne države – pluralizam ustavnih rešenja i tradicija iznedrio je i ostale tipove i podtipove odnosa religije i države. Po jednoj podeli, koju navodi Avramović, na jednom polu se nalazi sistem tzv.državnih crkava (poput Engleske ili Grčke), koji trpi određene modifikacije i relativizaciju[[39]](#footnote-39), a na drugom polu je izloženi sistem striktne odvojenosti, u kojem je nekad prednjačila Francuska, ali i taj sistem, trpeći modifikacije, gravitira ka sredini. To srednje rešenje je sistem odvojenosti, ali ne potpune, već kooperativne, u kojoj država i crkva sarađuju na svim bitnim zajedničkim poljima[[40]](#footnote-40), što postaje ključni pojam u okvirima EU, a posle pada komunizma i u celoj Evropi, kako navodi *S.Ferari* u svom radu za časopis *Fides et Libertas*. Malo drugačiju, detaljniju, ali suštinski identičnu lepezu tipova uređenja odnosa religije i države, u okviru koje se ostvaruje i *forum internum i forum externum* prava na slobodu veroispovesti nudi Marko Božić u svojoj disertaciji. U njegovoj podeli nailazimo na sisteme nacionalnih crkava, utemeljenih crkava, priznatih crkava i sekularne države (SAD). Kao tipična predstavnica skandinavskog tipa nacionalnih crkava(od kojih je jedino Švedska izuzeta zakonom iz 2000. godine, i odvojena od države) navodi se danska *folkiirk*[[41]](#footnote-41) – narodna crkva. Ona je Ustavom proglašena nacionalnom crkvom i sledstveno tome uživa državnu zaštitu. Sličan primer nailazimo, dosta južnije, u Grčkoj, koja zbog svoje pravoslavne dominantne religije, ali i aktuelne situacije može nama biti još zanimljiviji slučaj. Njen sam Ustav u preambuli ima značajan religijski prizvuk (proglašen je u ime nedeljive Trojice)[[42]](#footnote-42), a pravoslavlje je proglašeno dominantnom religijom, što povlači niz posledica – kao što je npr.polaganje zakletve pred Sinodom.[[43]](#footnote-43) Još važnija osobenost Grčke je kriminalizacija napadnog i organizovanog prozelitizma, posebno ograničenje slobode savesti, koje je Grčku izložilo mnogim kritikama, i zapaženom mestu u učestalosti predstavki u arhivama suda u Strazburu povodom kršenja prava iz člana 9 EKLjP. Kao predstavnici sistema priznatih crkava-sistema, koji se nalazi između sistema državnih crkava i sekularnog društva, navedene su Nemačka, Italija i Holandija, opet svaka sa svojim specifičnostima. Nemačka specifičnost je u tome što se nalazi tačno na sredini puta između državne crkve i stroge odvojenosti[[44]](#footnote-44),sistem finansiranja je nadaleko poznat sistem "verskog poreza", a crkva ima velika ovlašćenja u oblasti radnog prava kada se pojavljuje kao poslodavac, i tada čak istupa samostalno, kreirajući društvenu delatnost u koju je uključena.[[45]](#footnote-45) Svoje mesto u središtu raskrsnice između dva modela, Nemačka je zaslužila proklamovanom aksiološkom neutralnošću države, kojom se sprečava povlašćen položaj neke verske zajednice, ali ujedno i omogućava da bilo koja verska zajednica ne bude nepovoljnije tretirana od bilo kog drugog uverenja ideološke prirode. S druge strane, ono što jača kooperativni segment nemačkog modela jeste to što religija nije sasvim izgnana iz društvenog života, te je dozvoljeno javno izražavanje verskih ubeđenja, ali samo pod uslovom da je ono *sastavni deo postojećeg društvenog stava i zasniva se na doborvoljnosti svih učesnika*[[46]](#footnote-46). Na ovaj način država je sprečena da se poistoveti sa bilo kojom verskom doktrinom, ali je, jednako efikasno, sprečeno nametanje ateizma kao dominantnog u javnom diskursu.

Specifičnost uređenja odnosa države i crkve u Italiji trojaka je. Najpre, posebnost se ogleda u tome što se sedište poglavara Katoličke crkve nalazi unutar grada Rima, što implicira značajan uticaj katoličanstva na italijansko društvo, i istorijsko nasleđe, što je Ustavom i priznato, uz razdvajanje organizacija države icrkve koje su svaka u svom delu suverene. Druga osobenost jeste stepenast model priznate crkve, tj. u Italiji se odnos prema verskim zajednicama, prema stepenu uređenosti aktima, svodi na tri nivoa – prvi nivo je uređenost odnos između državei većinske, katoličke religije, drugi nivo čine potpisani sporazumi s drugim denominacijama, i treći, najniži stepen, čine denominacije koje ne uživaju državnu zaštitu i, za razliku od prve dve, ne mogu biti partneri Ministarstva prosvete u organizovanju verske nastave. Ovakav tretman, u kom su neke od crkava i verskih zajednica „jednakije “od drugih, izaziva u praksi još veće kritike i probleme, ako se zna da na dno ove trostepene piramide spadaju italijanski muslimani i Jehovini svedoci, grupe koje su po brojnosti odmah iza katoličke zajednice. Treća osobenost italijanskog modela jeste – sve prisutniji u poslednjim decenijama – talas sekularizaicje kao ideologije, što kao posledicu ima izmenu tradiconalnih rešenja u osetljivim pitanjima, poput razvoda, abortusa, eutanazije dekriminalizacije, blasfemije itd. I najzad, treći indikativni primer u sistemu priznatih crkava, koji želimo da istaknemo, jeste primer Holandije. Njena početna pozicija, na ovoj skali različitih modaliteta uređenja crkvenodržavnih odnosa, jeste na koordinatama ostalih država, sa sistemom priznatih crkava liberalno demokratske tradicije. Ali, Holandija je posebno od osamdesetih godina prošlog veka, nizom ustavnih finansijskih i upravnih odredbi, krenula put potpune separacije crkve i države, što će reći ka krajnjem polu naše skale. Ustav Holandije ne spominje crkve ni u kom kontekstu i potpuno izuzima državu iz unutarcrkvenih pitanja, a državni organi, pre svega sudovi, ukidaju široku građanskopravnu autonomiju verskih zajednica, opredeljujući se za put ka potpunoj sekularizaciji. Brojni drugi parametri, takođe, pokazuju da, iako načelno pripada sistemu priznatih crkava, Holandija postaje sve više prosekularna država, što je još jedan (doduše u obrnutom smeru) argument u prilog tezi o široko postavljenom krugu rešenja statusa crkava i verskih zajednica i njihovog odnosa sa državom.

Svrha navođenja svih pobrojanih uporednopravnih rešenja bila je da ukaže na to koliko je u većinski liberalno-demokratskoj Evropi danas pogrešno govoriti, i odnos države prema crkvi posmatrati isključivo kroz binarne obrasce –konfesionalne države, ili državne vere i potpuno odvojene crkve od države (sistem rastave i preplitanja kod Marinkovića). Aktuelno stanje je mnogo više iznijansirano i zaslužuje mnogo više pažnje od kategoričkog svrstavanja u jedno od dve, podsećamo, prevaziđene kategorije. Ovo bi bilo korisno usvojiti i kada govorimo i o našem ustavnom rešenju i nedoumicama koje su iskrsavale pri njegovom tumačenju.[[47]](#footnote-47)

Sekularnost kao ideja razdvajanja religije od države, a potom i oddruštva, nije svuda dostigla jednake domete i nema svuda jednako značenje.Kako to pravilno primećuje Rene Remon u svojoj knjizi o sekularizaciji u 19 i 20 veku , u odnosima religije i *društva nema formule koja bi bila bolja od svake druge* a potvrdu ovih reči dobili smo upravo analizirajući pojedinačna rešenja više evropskih država.

2.2. Tokovi sekularnosti

Ipak, u obilju tih "formula", i u procesu sekularizacije, kao jednom istorijskom procesu, ipak možemo nazreti određene pravilnosti koje se pokazuju kao opšte i zajedničke, do ove tačke u današnjici kada valja postaviti pitanje perspektive ideje sekularnosti. Rene Remon tako deli proces sekularizacije na etape, zavisno od promena i pukotina koje je svaka od tih etapa nanela jedinstvenoj vezi crkve i države, koja je bila početna tačka, naglašavajući izrazito nepravolinijski razvoj ovog procesa. Prva etapa tako je bila priznavanje jednakosti svačijeg prava na slobodu savesti i veroispovesti, i ukidanje svih oblika nejednakosti zasnovane na njoj. Ovo ukidanje diskriminacije verskih manjina je negde išlo postepeno kao u Engleskoj, a negde naprečac, kao u revolucionarnoj Francuskoj, no rezultat je bio isti – konfesionalni karakter države je ostao, ali se verski pluralitet morao uvažiti. U sledećoj fazi, emancipacija verskih manjina nužno je dovela do smanjenja nadležnosti crkve[[48]](#footnote-48),što se najjasnije odrazilo na upravne i administrativne radnje koje su se preklapale s crkvenim interesom uređenja životnih situacija (rođenje, sklapanje braka, sahrane i sl.). Francuska je prednjačila u ekstremnim rešenjima, te je već 1792.godine, uvela građanske matične knjige i ubrzo potom nastavila s uklanjanjem religijske konotacije u ostalim administrativnim i javnim evidencijama. Ova faza otvorila je sporna pitanja, poput regulacije braka, obreda pogreba i drugih, koje će i u kasnijim fazama opterećivati odnose države i crkve. Iz ove tačke, proces odvajanja države i religije krenuo je u ona dva smera po kojim ovo poglavlje i nosi naziv. Jedan izbor je bio laicitet – ta svojevrsna antireligija, čija je težnja da zameni postojeću religiju kroz izrazito antiverski karakter[[49]](#footnote-49). Kao njen nastavljač, s potpuno identičnim motivima, javiće se agresivni sekularizam koji je danas prisutan, i koji ima i elemente komunističke ideologije, a o čemu će još biti reči. Drugi izbor bila je sekularnost, zasnovana na liberalnim idejama, koja je prevladala u protestantskom svetu i koja je po pravilu vodila sistemu priznatih crkava. S tačke gledišta agresivnog laiciteta (što se može uzeti i kao pleonazam), činilo se početkom dvadesetog veka (posebno nakon 1905.godine), da sve ide prema neizbežnom i trajnom raskidu religije i države, međutim, danas smo svedoci da *tok evolucije nije uvek pratio krivu (sekularizacija) za koju se činilo da se lagano isrctava i da nastavlja da raste kako su neki predviđali[[50]](#footnote-50)*. Evolucija odnosa je dakle daleko od svoje konačne tačke, i iako povratak na početak, tačnije povratak na konfesionalnu državu, nije moguć, jer je neutralna država mesto opšteg konsenzusa širom evropskog kontinenta, i kao takva, ona je uzdignula u rang načela poput npr. podele vlasti, čini se da su se u procesu sekularizacije desili koraci unazad na putu odvajanja crkve i države, čak i u samoj Francuskoj kao pioniru konfliktnog laiciteta.[[51]](#footnote-51)

Taj korak unazad već ima svoje posledice u razrešenju nečega što je decenijama predstavljalo glavni kamen spoticanja, tzv. "školsko pitanje", koje je bilo predmet sporenja čak i u vreme verske države, dakle pre i prvih naznaka separacije.[[52]](#footnote-52) Na ovom pitanju, onako kako je ono rešeno širom evropskog kontinenta danas a i kako je u nekoliko presuda (najpoznatiji slučaj Lauci) sud u Strazburu tumačio EKLjP može se graditi tok procesa sekularnosti u budućnosti. Nagib te krive uopšte više ne mora biti tako oštar, budući da sekularna država kao opšteprihvaćeno načelo predstavlja "jemstvo individualne slobode i jednakosti građana, ali njena priroda nije antiklerikalna[[53]](#footnote-53). U razdvajanju svetog i svetovnog ona ne nalazi metod konačnog obrčauna, već načelo mirne koegzistencije "[[54]](#footnote-54). Primer verske nastave, ali ostale potvrde ideje koju zastupamo govore u prilog tome da nije više reč samo o mirnoj koegzistenciji, već se ide i dalje, ka jednoj upućenosti na saradnju. Pri čemu se ta saradnja se uvek *"ostvaruje na uštrb aktuelne sekularizacije (kao ideološke predstavke) globalnog društva, ali saradnja ne znači i izneverivanje osnovnih načela sekualrizacije, koja ostaj enepovređena u situaicjama u kojim se nadležnsot odogovrnosti i interesi crkve i države preklapaju "* kako to primećuje Rodni Stark.

Ovaj princip u Evropi je shvaćen i primenjen. U našem društvu sticajem okolnosti nažalostto nije bio slučaj. Neretki su zahtevi raznih činioca javnog i društvenog života da u ime evropskih vrednosti i načela sekularizma (ne sekularnosti!) crkvama i verskim zajednicama bude onemogućeno oglašavanje po bilo kom pitanju iz javne sfere[[55]](#footnote-55), pa čak i zabranjeno učešće u javnom životu na bilo koji, pa i simbolički, način. Ti zahtevi, počevši od pomenutog tumačenja Ustava iz 2006. godine (Mitrovdanskog), samo govore o tome koliko se ideal sekularne države kod nas pogrešno shvata i koliko su zahtevi za njegovim sprovođenjem izvitopereni, a ponekad i zloupotrebljeni od strane svetonazora agresivnog sekularizma. Već smo spomenuli potrebu terminološkog razlikovanja pojmova sekularnosti, kao ideje uređenja odnosa države i crkve, od sekularizma kao savremene ideologije, čiji je osnov borba protiv religije, pa i ustoličenje umesto religije, koja treba ostati "u tragovima". Iz ovog razloga se može desiti da se kolege koje se za sekularnost zalažu u našem društvu i recimo u nemačkom, apsolutno ne razumeju, budući da pod tim pojmom označavaju potpuno odvojene stvari. S druge strane, verovatnoća podudarnosti pojmova i razumevanja je mnogo veća između našeg i drugih društava postkomunističkog prostora Istočne Evrope. Zašto? Zato što i naše, i ostala društva Istočne Evrope pripadaju, u pogledu odnosa države i crkve nasleđu komunističkog narativa. Taj narativ karakteriše, za sadašnja pravna i civilizacijska dostignuća, neshvatljivi i neprihvatljivi akt negiranja verskih sloboda, proganjanja crkve i ustoličenja marksizma za zvaničnu dogmu (novu religiju).[[56]](#footnote-56) Svaka podudarnost sa ideologijom agresivnog i konfliktnog sekularizma, nažalost nije slučajna, budući da shvatanje sekularnosti onako kakvo je danas u našem društvu, direktno izvire iz ovog komunističkog modaliteta "odnosa" crkve i države.[[57]](#footnote-57) Ovakav sistem, čak i zastupnici potrebne veće i doslednije sekularizacije srpskog društva, ako su ozbiljni u naučnim analizama, moraju da "ostave po strani". Ovakva digresija na nesporazum koji vlada u našem društvenom životu činila nam se neophodnom kako bi ukazali na to gde se nalazimo mi u odnosu na dostignuća evropskih vrednosti u predmetu sekularne države. U toj oblasti nemerljivu ulogu odigrala je Evropska konvencija i njen član 9, kao i presude koje su tu odredbu dodatno rastumačile. Upravo su neka od tih tumačenja potvrdila potrebu za načelom saradnje kao jednim od vrednosti evropskog društva, kojem, nominalno i naše društvo teži.

1. REŠENJE EVROPSKE KONVENCIJE O LJUDSKIM PRAVIMA I PRIKAZ POJEDINIH ODLUKA SUDSKE PRAKSE

"*Svako ima pravo na slobodu misli, savesti i veroispovesti, ovo pravo uključuje slobodu promene vere ili uverenja i slobodu čoveka, da bilo sam ili zajedno sa drugima, javno ili privatno ispoljava veru ili uverenje molitvom ,propovedi , običajima i obredom.*

*Sloboda ispovedanja vere ili ubeđenja može biti podvrgnuta samo onim ograničenjima koja su propisana zakonom i neophodna u demokratskom društvu u interesu javne bezbednosti , radi zaštite javnog reda, zdravlja ili morala ili radi zaštite prava i sloboda drugih" čl.9 EKLJP[[58]](#footnote-58)*

Nakon svega do sada izloženog, valjalo bi videti kakav status sloboda veroispovesti ima u najširem od tri sistema zaštite na našem kontinentu, koji je ustanovljen usvajanjem Evropske konvecnije o ljudskim pravima 1950 godine. Evropska konvencija slobodu veroispovesti svrstava u član 9, zajedno sa slobodom misli i savesti, što pokazuje jedan širi okvir odredjenja [[59]](#footnote-59), istovremeno uređujući u članovima 10 i 11 slobode izražavanja i okupljanja, koje se sistemskim i suštinskim tumačenjem mogu, i često se i dovode u vezu sa pravima iz člana 9, posebno u slučajevima kada omogućavaju da se na efikasniji način ostvari zaštita povređenog prava[[60]](#footnote-60).

Takođe, kao jedno od suštinskih prava zajamčenih Konvencijom, i sloboda veroispovesti iz člana 9 može biti osnov za pozivanje na temeljno načelo zabrane diskriminacije iz člana 14, što može dati jedan nov kvalitet predstavkama koje se u vezi sa članom 9 pojavljuju pred Sudom a koje se ne smatraju kršenjem prava ako se ne dovedu u vezu sa načelom iz člana 14 Konvencije. Najzad, još jedna srodna garancija koju jemči Evropska konvencija o ljudskim pravima a koja zaokružuje skelet slobode veroispovesti unutar Konvencije je član 2 prvog protokola uz Konvenciju, koji se bavi odnosom verskog uverenja roditelja i obrazovanja. Pomenuti član predviđa da u okviru opšteg prava na obrazovanje, država "poštuje pravo roditelja da obezbede obrazovanje deteta i nastavu u skladu s svojim verskim i filozofskim ubeđenjima"[[61]](#footnote-61) Jurispudencija Evropskog suda za ljudska prava vezana za ovaj član suštinski je razdvojila integritet nastave i objektivno i kritičko sprovođenje obrazovnog programa s jedne,i nedozvoljenu indoktrinaciju s druge strane , "poštujući pluralizam i toleranciju u javnom obrazovanju"[[62]](#footnote-62)

 Sadržina samog prava iz člana 9 EKLJP je dualnog karaktera-ona ima tzv forum internum –kao pravo na imanje i menjanje uverenja koje se ispoljava kroz izvesnu manifestaciju, ali je izričito naglašeno da se ispoljavanje ne odnosi na svaki čin koji je motivisan verom ili nastao pod njenim uticajem[[63]](#footnote-63). U početku svoje jurispudencije Sud je *forum internumu* davao prevagu nad drugim aspektom, koje se naziva *forum externum* i podrazumeva kolektivni segment člana 9 kroz ispoljavanje i uživanje vere u zajednici sa drugim. Ovaj aspekt prava iz člana 9 obuhvata i postojanje verske organizacije i njihovo autnomno delovanje kao što je navedeno u presudama koje se tiču državne intervencije u unutrašnju organizaciju i osnivanje verskih zajednica (*Mitropolija Besarabijska protiv Moldavije i drugi slični slučajevi*)

Još jedan aspekt prava iz člana 9 EKLJP sadržan je u drugom stavu koji predviđa slučejave u kojim je moguće ograničenje slobode veroispovesti. I formalno i jezički ovaj stav ni po čemu ne odstupa od načina na koji se propisuju ograničenja i u drugim članovima Konvencije a to je da je takvo ograničenje moguće samo*"... ako je propisano zakonom, neophodno u demokratskom društvu u interesu javne bezbednosti , zaštite javnog reda zdravlja morala i prava drugih"* Svaki od ovih aspekata biće razrađen posebno jer je u sudskoj praksi bliže određeno značenje svakog od ovih pravnih standarda. Ovim stavom Sud je usmeren da odredi da izvesno "mešanje" države u prava iz člana 9 ne predstavlja njegovo kršenje ako takvo mešanje ispuni navedene uslove,i po tome član 9 nije izuzetak. Međutim postoji jedna osobina koja je svojstvena za jurispudenciju Suda iskljucivo po ovom članu, a to je karakter prava koje on garantuje zbog kog Sud nije uspeo da stvori jedinstvenu i ujednačenu praksu postupajući po brojnim i raznovrsnim predstavkama koje su u Strazbur stigle. Kao što smo u prethodnim poglavljima verno prikazali, Evropu karakteriše jedan pluralitet modela odnosa crkve i države, uzrokovan složenim istorijsko sociološkim procesima koje smo takođe predstavili[[64]](#footnote-64) i upravo je to suštinska teškoća sa kojom se Sud susreće u nastojanjima da iskristališe jedinstven stav u pogledu legitimnosti ili nelegitimnosti "mešanja" države u prava pojedinaca iz člana 9. Prihvatajući tu svoju svojevrsnu hendikepiranost , u slučaju Marfi protiv Irske Sud konstatuje da kao jedan međunarodni forum nije dovoljno dobro pozicioniran u poređenju sa državnim vlastima za rešavanje spornog pitanja[[65]](#footnote-65) Identičnu argumentaciju kao u slučaju Lejla Sahin protiv Turske Sud je iskoristio i u slučaju Oto Preminger Institut protiv Austrije i u drugim slučajevima koji su se zasnivali na trendu pridavanja velikog značaja ulozi nacionalnih organa i opravdanosti njihovih mera. Drugi trend u jurispudenciji nazreo se još medju prvim presudama, npr. Kokinakis protiv Grčke, u kojoj Sud takođe daje pluralizmu centralno mesto, ali i pokazuje "*pojačanu želju da se izdgine iznad konstatacije diverziteta posebnih slučajeva i država i artikuliše neke generalne principe koji bi važili za sve potpisnice Evropske konvencije"[[66]](#footnote-66)* Kao plod takvih nastojanja iskristalisalo se nekoliko principa i to:

1. Princip autonomije religijskih zajednica koji pretpostavlja obavezu države da se ne meša u unutrašnje poslove religijske zajednice, ne utiče i ne potpiruje razmirice koje eventualno postoje i ne isključuje svaku već samo *proizvoljnu* interevenciju budući da je intervencija koja je u skladu s neophodnošću u demokratskom društvu opravdana[[67]](#footnote-67). Ovo stoga što kako se navodi u presudi *Vrhovni savet Islamske zajednice protiv Bugarske ( br.39023/97, 2004)* " ...autonomno postojanje verskih zajednica čini neraskidivi deo pluralizma u demokratskom društvu"[[68]](#footnote-68). Princip autonomije religijskih zajednica bio je osnov na kom je Sud temeljio svoje mišljenje u ovom ali i u brojnim drugim slučejavima: *Šerif protiv Grčke (1999), Aga protiv Grčke (2002), Hasan i Čauš protiv Bugarske (2000), Besarabijska mitropolija proiv Moldavije (2001) ...*  Za sve navedene slučajeve Sud je utvrdio da garancija slobode veroispovesti podrazumeva mogućnost da zajednica funkcioniše mirno, slobodna od arbitrerne državne intervencije.[[69]](#footnote-69) Pojam funkcionisanja detaljnije je određen u presudi *Svetomihajlovska parafija protiv Ukrajine (2007)* i podrazumeva aktivnosti poput biranja lidera, stvaranja sosptvenih ustanova, ustanovljenja teološke doktrine, kao i procedure primanja novih i ekskomuniciranja vernika koji su vec članovi zajednice[[70]](#footnote-70).
2. Princip neutralnosti države je sledeći i najvažniji princip koji je sudska praksa iznedrila. On je neraskidivo vezan za prethodni i čini njegovo naličje, te se prvi princip ne može izdvojeno sagledavati od drugog, a taj drugi nalaže da u obavljanju svojih dužosti i odnosu s religijskim zajednicama država mora ostati neutralna i nepristrasna. Ako podjemo od činjenice da je država neprikosnoveni garant pluralizma koji je proklamovan kao jedna od vrhunskih evropskih vrednosti, kako je navedeno u presudi Išik protiv Turske, pitanje koje se može javiti kao kontroverzno u svetlu ovog principa je da li je koncept državne crkve kao jedan od izraza tog pluralizma modaliteta odnosa države i crkve u skladu s principom neutralnosti? Ovo pitanje je od izuzetne važnosti budući da odgovor na njega, kao što smo i u ranijim poglavljima videli može ukazati na to šta se pod sekularnošću zaista podrazumeva, a šta je njegova izvrnuta slika. Sud stoji na stanovištu da koncept državne religije ili Crkve nije sam po sebi u suprotnosti s načelima člana 9, dok god se poštuju prava svih pojedinaca pripadnika te Crkve ali i drugih zajednica. U presudama *Hanijske katoličke crkve protiv Grčke( 1997) i Batista el Salvador s Moratilom protiv Španije (1992, D.R. 72)* Sud je otišao još dalje, navodeći da javne vlasti nisu dužne da obezbede identičan pravni status svim religijskim zajednicama već mogu institucionalizovati način saradnje sa svakom od religijskih zajednica.[[71]](#footnote-71) Ako se setimo skale na kojoj je predstavljen sav diverzitet odnosa crkve i države u Evropi, ove sudske presude direktno pokazuju da jedna tačka na toj skali, koncept kooperativne odvojenosti nije u suprotnosti sa načelom neutralnosti, i samim tim sa pravom garantovanim članom 9 EKLJP.

 U vezi sa ovim principom, Sud je dvostepeno razmatrao još jedan slučaj koji je zbog rasprave koju je u evropskoj javnosti prouzrokovao postao toliko navodjen da se bez njega prosto ne može zamisliti bilo kakvo razmatranje o temi o kojoj pišemo. Reč je naravno o problematici opravdanosti postojanja Raspeća u italijanskim javnim školama, koja je svoj vrhunac doživela u sudjenju u Malom pa Velikom Veću u slučaju *Lauci protiv Italije (2011).* Ovaj slučaj izazvao je toliko žustre polemike u svim sferama javnog života širom Evrope jer se na njemu prelamalo jedno šire pitanje, pitanje opšte opravdanosti mesta religije(ne samo hrišćanske) u javnom diskursu evropskih društava. Malo Veće je u postupanju po predstavci smatralo da je princip neutralnosti nespojiv sa positovećivanjem s bilo kojom religijom i njenim simbolima. Takođe navedeno je i da prisustvo Raspeća može latentno uticati kao vrsta psihološkog pritiska na decu čiji roditelji nisu Hrišćani, što nije u skladu s Dodatnim protokolom i njegovim članom 2. Pitanje koje se takođe otvorilo je da li treba sačuvati religijski identitet evropskih naroda i kulture onako kako je on ugrađen u njihovu istoriju.[[72]](#footnote-72) Uvidjajući opasni potencijal mogućeg presedana koji bi mogao otići čak do potezanja pitanja opravdanosti postojanja "*skandinavskog krsta"* na zastavama pojedinih zemalja (?!)[[73]](#footnote-73), Veliko Veće je skoro jednoglasno preinačilo presudu obrazlažući svoju odluku time da Malo veće nije samo želelo da podstakne pluralizam (u čem zapravo i nema ničeg suštinski pogrešnog) , već je pored toga želelo da istakne poseban svetonazor , tzv. "vrednosti sekularne države", uzimajući bezrezervno princip da je neutralnost izraz i nužna posledica sekularnosti[[74]](#footnote-74) Na ovom konkretnom primeru vidimo opravdanost onoga što smo u ranijim poglavljima navodili i važnost određenja sekularnosti za dalju sudsku praksu Evropskog suda, budući da su nam jasne posledice do kojih, kao što na primeru odluke Malog Veća vidimo , može doći ako se princip neutralnosti postavi na klimave i u suštini antidemokratske temelje agresivnog sekularizma. Ovakvo, možda čak i oštrije stanovište izneo je u svom izdvojenom mišljenju sudija Bonelo navodeći da " *Konvencija ovlašćuje Sud da štiti slobodu savesti i veroispovesti ali ne i da primorava države na sekularizam niti ih uteruje u šeme neutralnosti zasnovane na sekularizmu...budući da je zadatak Konvecnije da štiti slobodu veroispovesti kao osnovno ljudsko pravo ali ne i vrednosti koje nisu štićene Konvencijom kao što je sekularizam ili odvojenost Crkve i države"[[75]](#footnote-75)* Sudija Bonelo zna da Konvencija ne reguliše ni ne navodi sekularnost, ali isto tako zna i da se sekularnost mora tumačiti na ispravan nediskrimatorski način, u protivnom, sloboda veroispovesti tumačiće se na načelima sekularizma, koja, izlišno je iznova naglašavati, imaju izrazit antireligijski ton. Pitanje koje se sa pravom može u tom slučaju postaviti nije da li bez sekularizma ima neutralnosti, **već da li je sekularizam kršenje, pa čak i negacija principa neutralnosti**?[[76]](#footnote-76) U odgovoru na ovo pitanje, svaka država, u skladu s pluralizmom, ali i Evropski sud moraju se opredeliti da li žele slobodu *za* religiju ili slobodu *od* religije[[77]](#footnote-77)

1. Princip sekularnosti osnova pravnog sistema I ovaj princip na određeni način derivira iz prethodnog, principa neutralnosti i Sud je, vodeći se njime u dva slučaja ustanovio da se pravni sistem ne može zasnivati na islamskom pravu, Šerijatu *(slučaj Refah partije protiv Turske)*, niti na poštovanju Hrišćanstva kao osnova političkog sistema države kroz priznavanje njegovog autoriteta u obaveznoj zakletvi na Jevandjelju *(slučaj Buskarini protiv San Marina)*. Ovakva praksa kao što smo videli na nekim drugim mestima, ne utiče na kršenje načela sekularnosti jer se ne sme podvući znak jednakosti između jednakog postupanja i upadanja u relaitivzam koji insistira da država mora biti imuna na sva religiozna verovanja[[78]](#footnote-78) U svetlu toga, ovaj se princip treba tumačiti usko, kao konkretizacija civilizacijskog dostignuća odvojenosti religijskog od državnog aparata i kao još jednu potvrdu da sistem kakav je teokratija nije u saglasnosti sa onim što propisuje Konvencija.

Kao što smo već naveli, sloboda savesti i veroispovesti nije apsolutna već podleže određenim ograničenjima, tj dozvoljeno je državi da *se umeša, ali ne i da krši* slobodu veroispovesti[[79]](#footnote-79), samo onda kada to mešanje prodje višedelni kvalitativni test: da je u skladu sa zakonom, da je neophodno u demokratskom društvu i da služi nekom od legitimnih interesa pobrojanih u članu 9 stav 2.

 Kod prvog uslova, *predvidjenosti u zakonu,* Sud je u razradi ovog standarda, u presudi u slučaju *Sunday Times protiv Ujedinjenog Kraljevstva (1979)* istakao dva kriterijuma pomoću kojih se bliže određuje da li je ili nije mešanje države bilo predvidjeno u zakonu. Prvi kriterijum je dostupnost zakona građanima, i drugi, preciznost norme koja pretenduje da se podvede pod zakon u smislu ovog člana, kako bi građani adekvatno mogli da urede i svoje ponašanje i predvide posledice odstupanja od istog[[80]](#footnote-80) Sud može mogućnost adekvatnog upoznavanja sa normom i predvidjanja posledica odredjivati pomoću brojnih drugih merila, poput npr. poznate nacionalne sudske prakse a ne samo jasnosti zakonske odredbe, te je u tom smislu sudijama ostavljen određeni slobodan prostor da ta merila vagaju od slučaja do slučaja.

Znatno važniji i kompleksniji je sledeći uslov-da mešanje države tj ograničenje prava iz člana 9 bude *neophodno u demokratskom društvu.*  Da bi država koja opravdava svoje mešanje zadovoljila ovaj test, ona mora da dokaže da intenzitet tog mešanja a koje je osnov spora *odgovara akutnoj društvenoj potrebi, da je srazmerno legitimnom cilju kom se teži i da je opravdano relevantnim razlozima[[81]](#footnote-81)* a Sud je po ovom pitanju konkretizovao i izdvojio neke od vredosti kao temeljne za evropske demokratije. Među njima svakako centralno mesto zauzima pluralizam. Pluralizam je postavljen na pijedestal vrhunske vrednosti čijoj zaštiti služi član 9, i koji se mora braniti i podsticati čak i u slučajevima kada je na jednom širem planu javnog reda on uzrok sporne situacije.[[82]](#footnote-82) Ovakvo rešenje inspirisano je onim volterovskim duhom koji iako sa njim nije saglasan, do smrti brani pravo da se drugačije mišljenje čuje.

Jedan aspekt ovako shvaćenog pluralizma je i neminovna subsidijarnost uloge Suda u odnosu na snagu koju nose nacionalne vlasti i vrlo široko omogućena primena *polja slobodne procene (margin of appreciation)* u svetlu koje se uvek ceni neophdonost neke mere i njena uskladjenost sa demokratskim društvom. Kako pak ovo polje slobodne procene, neophodno u sistemu zasnovanom na pluralizmu, ne bi potpuno odrešilo ruke potpisnicama Konvencije, i istovremeno ne bi poslužilo kao pilatovski izgovor Sudu, u presudi *Hendisajd protiv Ujedinjenog Kraljevstva (1976)* izričito je naglašeno da polje slobodne procene "...*ne znači neograničenu moć države, već da je i ona podložna evropskom nadzoru u okviru kog Sud ipak ima poslednju reč da li je neko ograničenje u skladu s Konvencijom."[[83]](#footnote-83)*

1. ZAKLJUČAK

 Na samom početku ovog rada naveli smo koliko su u zabludi bili pojedini mislioci koji su pre vremena sahranili religiju sa svim onim što ona sa sobom nosi. Pojedini glasovi iz suprotnog tabora na ovo su odgovorili kako je proces sekularizacije dospeo u ćorsokak i kako sekularizacija društva nije ni moguća u krajnjem slučaju. Smatramo da i oni greše jednako kao i ovi prvi. Argumenti za ovakav stav koji je osnovna teza ovog rada su se toliko puta ponovili i proželi kroz svako poglavlje da ih je izlišno ponovo navoditi i u zaključnim razmatranjima. Ovde je dovoljno reći da su prvi precenili sekularizovan svetonazor a drugi ga potcenili. Istina je da je proces sekularizacije prohujao evropskim kontinentom i zdušno doprineo da ladja evropskog društva i kulture uplovi u neke mirnije vode, vode *postsekularne* ere. U toj eri sekularizam kao ideologija nema šta da traži, ali sekularnost kao načelo, kao dodirna tačka *slobode i jednakosti* kako navodi Marduk, s pravom zauzima centralno mesto. Na Evropskom sudu za ljudska prava, kao svojevrsnom krmarošu kroz ponekad mutne i neodređene virove je da ostane na postsekularnom kursu, koji se civilizacijski pokazao kao nadmoćan u odnosu na dva konfrontirana i prevazidjena gledanja. Stoga zaista ohrabruje to što u jednoj presudi, koju pravna teorija smatra jednom od prekretnica u odlučivanju Suda o pitanjima iz člana 9 Konvencije, presudi u slučaju *Kokinakis protiv Grčke(1993)*, Sud definiše slobodu misli, savesti i veroispovesti kao *"... jednim od temelja "demokratskog društva", kako se on smatra u Konvenciji...i da od sprovođenja člana 9 zavisi pluralizam koji je u demokratskom društvu neotuđiv i teško izvojevan tokom niza vekova."[[84]](#footnote-84)*

**Abstract:** This paper was written on the occasion of the V student conference of theory and philosophy of law, on topic International and European Law- Theoretical Problems. The discussion of the significance of the term of secularity is crucial for understanding the relationship between religion and the state authorities, on the one hand, and the individual's freedom of religion, on the other. The ambiance of this relationship is crucial for understanding the entitlement of the rights under Article 9 of the European Convention on Human Rights, and therefore a special emphasis is placed on it, both from the point of historical genesis and from the positive approach. Does secularity mean the complete separation of state and religion, or are there within the same secularity and other modalities, and which are they? Where is in that plurality of moduls in the "postsecular" society, our society and where it should be? Apart from presenting all the diversity of European modalities, the author in his work emphasizes that it is necessary to redefine the notion of secularity in our society, since, as it is currently perceived, it is completely wrong. The first part deals with the historical genesis of the processes and ideas of importance for understanding the freedom of religion, the second is devoted to the presentation of different models of Church-state relations, while the third, on examples of the practice of the European Court of Human Rights, confirms the thesis that the nature and quality of the state and church relations are crucial for environment within an individual can fully entitle the right guaranteed by the European Convention and its Article 9.

**Key words:** secularity, laicite, Church-state relations, ECHR, cooperative model

**Izvori i citirana literatura:**

* Vlasije Fidas, *Кanoni i dijalog,* Оtačnik, Beograd 2018.
* Gerhard Robers, *Država i crkva u Evropskoj uniji,* Pravoslavni bogoslovski fakultet, Beograd 2012.
* Dimšo Perić, *Crkveno pravo*, Beograd 2006.
* Dragan Mitrović, "Trojicki o crkvenom pravu i njegovom odnosu s državnim pravom" *Pravo, vera i kultura*, Beograd 2012.
* Zoran Krstić, *Hrišćanstvo u vrtlozima savremenosti*, Kragujevac-Požarevac 2016.
* Ivana Krstić, Milan Paunović, Boris Krivokapić, *Mećunarodna ljudska prava,* Beograd 2016.
* Ilarion Alfejev*, Hrišćanstvo pred izazovima militantnog sekularizma,* [*https://teologija.net/hriscanstvo-pred-izazovom-militantnog-sekularizma/*](https://teologija.net/hriscanstvo-pred-izazovom-militantnog-sekularizma/)*,*
* Jirgen Habermas, Jozef Racinger; Dijalektika sekularizacije-iznad uma i religije,[*https://pescanik/wp-content/PDF/Habermas\_Racinger\_debata.pdf*](https://pescanik/wp-content/PDF/Habermas_Racinger_debata.pdf)
* Julie Ringelheim, Rights, religion and the public sphere: The European Court of Human Rights in search of theory, *A European dilemma: Religion and the public sphere,* Cambridge, 2012
* Marko Božić, *Laička država kao jemstvo slobode savesti i veroispovesti, Beograd,*2010.
* Mirko Blagojević, "Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva", ,*Postekularni obrt* (ur. M.Blagojević, T.Bajović, J.J.Maksimović), Beograd 2013
* Peter Dincelbaher, *Istorija evropskog mentaliteta*, Cid, Podgorica, 2009
* Rene Remon, *Religija i društvo u Evropi – sekularizacija u 19.i 20.veku*,Akademska knjiga, Novi Sad 2017.
* Roger Trigg, Religion in the public forum, *Ecclesiastical Law Society* 2011
* Sima Avramović, Poimanje sekularnosti u Srbiji-refleksije s rasprave u Ustavnom sudu, *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu* 2/2011.
* Tanasije Marinković, „Prilog za javnu raspravu o ustavnosti ZVCZ“, *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu* 1/2011.
* Džon Lok, Pismo o toleranciji, Službeni glasnik, Beograd 2015.
* Džim Marduk*, Sloboda misli savesti i veroispovesti, vodič kroz primenu člana 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima*, Savet Evrope, Beograd, 2008
1. Rad je pisan i izlagan za potrebe V studentske konferencije iz teorije i filozofije prava pod nazivom *Medjunarodno i evropsko pravo-teorijski problemi* decembra 2018 godine. Mentor pri izradi rada bio je prof dr Sima Avramović [↑](#footnote-ref-1)
2. Zoran Krstić, *Hrišćanstvo u vrtlozima savremenosti,* Požarevac-Kragujevac 2016, 67 [↑](#footnote-ref-2)
3. Piter Dinceblaher, "Religioznost-srednji vek", *Istorija evropskog mentaliteta*(ur. P.Dincebleher), 2009, 143. [↑](#footnote-ref-3)
4. Mirko Blagojević, "Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva", ,*Postekularni obrt* (ur. M.Blagojević, T.Bajović, J.J.Maksimović), Beograd 2013, 14. [↑](#footnote-ref-4)
5. Ilarion Alfejev, "Hrišćanstvo pred izazovom militantnog sekularizma", [*https://teologija.net/hriscanstvo-pred-izazovom-militantnog-sekularizma/*](https://teologija.net/hriscanstvo-pred-izazovom-militantnog-sekularizma/)*,* 24 novembar 2018 [↑](#footnote-ref-5)
6. U kojem, za razliku od sekularne ideologije, nema i ne treba da ima ničeg antagonističkog prema religijskom fenomenu. Naprotiv, racionalna sekularnost i hrišćanska religija u "svojoj korelativnoj polifoniji" treba da budu, kao i do sada, reper evropske civilizacije, kroz međusobno preispitivanje i prožimanje (upor. J.Habermas, J.Racinger. "Dijalektika sekularizacije iznad uma i religije", <https://pescanik/wp-content/PDF/Habermas_Racinger_debata.pdf> , 17 oktobar 2018 [↑](#footnote-ref-6)
7. Z.Krstić,127. [↑](#footnote-ref-7)
8. Holgar Zonabend ,"Religioznost-Antika" *Istorija evropskog mentaliteta* (ur. Piter Dincelbaher) Podgorica 2009, 120. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Curare sacra ac sacrifica placare Deos* [↑](#footnote-ref-9)
10. Dragan Mitrović, "Troicki o mestu Crkvenog prava i njegovom odnosu s državnim pravom "*Pravo vera i kultura",*(ur.A.Raković, V.Đurić) Beograd 2012, 74. [↑](#footnote-ref-10)
11. Dimšo Perić, *Crkveno pravo*, Beograd 2006, 180 [↑](#footnote-ref-11)
12. Džon Lok, *Pismo o toleranciji*, Beograd 2015, 36 [↑](#footnote-ref-12)
13. Roger Trig, Religion in the Public Fourm*, Ecclesiastical Law Society* 2011, 275 ; vid. J Waldron, God Locke and Equality: Christian foundations in Lock political thought (Cambridge 2002) , 11 [↑](#footnote-ref-13)
14. Marko Božić, *Laička država kao jemstvo slobode savesti i veroispovesti, Beograd* 2010, 92 [↑](#footnote-ref-14)
15. Na talasu individualizma i slobode, da se po savesti biraju uverenja, Lok, posle perioda verskih sukoba,kojim je lično užasnut, i s teološke strane osporava legitimitet verske netolerancije i nametanja uverenja državnom ili oružanom silom –“iskrena vera ne može se nametnuti”. Takođe, treba napomenuti da se granice Lokove tolerncije iscrljuju, a da izvan nje ostaju pojedine grupe npr. ateisti. (prim aut) [↑](#footnote-ref-15)
16. М. Božić, *Laička država kao jemstvo slobode savesti i veroispovesti*, Београд 2010, 138. [↑](#footnote-ref-16)
17. М.Бožić*,* 124. [↑](#footnote-ref-17)
18. M.Božić*,* 141. [↑](#footnote-ref-18)
19. Vid. Vlasije Fidas, *Kanoni i dijalog,* Beograd 2018, 257. [↑](#footnote-ref-19)
20. State, Religion, Secularity and Human Rights, Report to the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, doc 11298, 8 June 2007, para 16, accessed i June 2011. [↑](#footnote-ref-20)
21. R.Trig, 276 [↑](#footnote-ref-21)
22. I.Krstić, M.Paunović, B.Krivokapić, *Međunarodna ljudska prava,* Beograd 2016, 195. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Ibid.,*196. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-24)
25. Gerhard Robers, "Država i crkva u EU", *Država i crkva u Evropskoj Uniji* (ur. G.Robers), Beograd 2012, 14. [↑](#footnote-ref-25)
26. Sima Avramović, "Poimanje sekularnosti u Srbiji-refleksije sa javne rasprave u Ustavnom sudu",*Anali Pravnog fakulteta u Beogradu* " 2/2011, 294 [↑](#footnote-ref-26)
27. M.Božić, 2 [↑](#footnote-ref-27)
28. Razlikovati ga od termina sekularizma, kojim se označava jedna agresivna ideologija koja se samo nominalno poistovećuje s načelom sekularnosti(prim. autora). [↑](#footnote-ref-28)
29. M.Božić*.,*191. [↑](#footnote-ref-29)
30. Neutralnost države se i tumači kao doborovoljno ograničavanj nadležnosti metafizičkog verovanja koja se prepušta indivudalnim savestima (vid.M. Božić,230) [↑](#footnote-ref-30)
31. M.Božić, 238. [↑](#footnote-ref-31)
32. S.Avramović, 295. [↑](#footnote-ref-32)
33. M.Božić, 77. [↑](#footnote-ref-33)
34. Kao samo neki od primera, u literaturi se navode natpis In God We trust, natpis na novčanici, zakletve na Bibliji i redovne molitve u Kongresu pre početka zasedanja itd [↑](#footnote-ref-34)
35. M. Božić, 78. [↑](#footnote-ref-35)
36. J. Habermas, J. Racinger, *Dijalektika sekularizaicije – iznad uma i religije*, https://pescanik.net/wp-content/PDF/Habermas\_Racinger\_debata.pdf. [↑](#footnote-ref-36)
37. Kao u slučaju Good news club vs Milford Central School, u kom je prema presudi, škola diskriminatorski postupila i protežirala sekularni oblik ponašanja nad religijskim, na koji su učenici imali potpuno pravo. [↑](#footnote-ref-37)
38. M.Božić, 79 [↑](#footnote-ref-38)
39. Svedoci smo jedne od takvih modifikacija u Grčkoj, koja se prepoznaje u namerama Vlade da redefiniše status Atinske arhiepiskopije. (prim. autor) [↑](#footnote-ref-39)
40. S.Avramović, 282. [↑](#footnote-ref-40)
41. M Božić, 29. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-42)
43. Što je izostalo u jednom od poslednjih saziva grčkog parlamenta zbog ideoloških stavova vladajuće partije. (prim. autor) [↑](#footnote-ref-43)
44. Gerhard Robers, "Church Autonomy in the European Court of Human Rights-recent german cases", *Pravo vera i kultura*, (ur. Raković Đurić) Beograd 2012, 55 [↑](#footnote-ref-44)
45. M.Božić, 52. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Ibid.,* 50. [↑](#footnote-ref-46)
47. Rešenje koje je usvojio naš Ustav, navodeći Srbiju kao sekularnu državu, doneo je više nejasnoća nego jasnog određenja, pre svega zbog toga što, kao što vidimo, termin sekularno se može tumačiti i sprovesti u delo na toliko raznih varijacija i pokreće toliko pitanja (vid. *Roger Trig, 282)* I zato strogo formalno govoreći, naš ustavni termin ni na koji način bliže ne implicira kakvi odnosi između države i crkve trebaju biti, osim što ostaje podesno sredstvo kojim će svako, čija ideološka obojenost nađe za shodno, da pokuša da crkvu i javno ispoljavanje verskih ubeđenja potpuno izbaci iz društvenog života. Kritičari, i oni koji to drugačije tumače, navode da je iz Ustava izbačena odredba o mogućnosti finansijske podrške crkvama i verskim zajednicama, što je kako tvrde dokaz pravca striktne odvojensoti ka kojoj je naš Ustav krenuo, iako priznaju da ustavna odredba ne zabranjuje izričito da se ovaj tip sekularnosti shvati u kooperativnom vidu. [↑](#footnote-ref-47)
48. Rene Remon, Religija i društvo u Evrop, Novi Sad 2017, 164. [↑](#footnote-ref-48)
49. R.Remon, 173. [↑](#footnote-ref-49)
50. R.Remon ,188. [↑](#footnote-ref-50)
51. Na ovom mestu treba spomenuti i segment koji se prečesto previdi jer predstavlja "naličje" procesa sekularizacije. Taj segment su benefiti koje crkva dobija od sekularizacije, jer kako se sada država polako izvlači iz tog zagrljaja i ostaje bez religijske potpore, tako i crkva s druge strane, dobija slobodu, nesputana kontrolom države u organizovanju i delanju. Zbog tvrdog i antisekularnog stava koji su crkve prirodno prvobitno zauzele, ovaj aspekt "obrnute sekualrizacije” se često izgubi iz vida. Ovaj aspekt desekularizacije crkava može blagotvorno i ključno uticati na hrišćansku Crkvu i njen izvorni karakter koji je počela gubiti još za vreme "simfonije" i vlasti vizantijskog cara Teodosija (prim.aut.) [↑](#footnote-ref-51)
52. R.Remon, 178. [↑](#footnote-ref-52)
53. Podvukao autor [↑](#footnote-ref-53)
54. M.Božić,92. [↑](#footnote-ref-54)
55. Z.Krstić, 126. [↑](#footnote-ref-55)
56. Tanasije Marinković, „Prilog za javnu raspravu o ustavnosti ZCVZ“, *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu* 1/2011, 377. [↑](#footnote-ref-56)
57. Uzimajući u obzir da predlog anti (grč. Ἀντί) u grčkom jeziku ima značenje i protiv i umesto, zanimljivo je istaći korelaciju koju jakobinska i komunistička "antireligija" imaju sa opravdanjem Berđajevljevog određenja čoveka kao nužnog homo religiosusa kao i s navedenim citatima Voltera s početka rada. (prim.aut.) [↑](#footnote-ref-57)
58. Dž.Murdok, *Sloboda misli savesti i veroispovesti, vodič za primenu člana 9 EKLJP,* Savet Evrope, Beograd 2008, 14 str [↑](#footnote-ref-58)
59. M.Božić, 18 [↑](#footnote-ref-59)
60. Marfi v.Ireland, Otto Preminger Institut v.Austria i slične presude [↑](#footnote-ref-60)
61. Marduk, 88 [↑](#footnote-ref-61)
62. Predstavke br 10228/82 i 10229/82, W and D., M and M, H I v. The UK (1984) i drugi. [↑](#footnote-ref-62)
63. Dž Marduk, 28, vid. Arrowsmith v. UK DR19 str 5 [↑](#footnote-ref-63)
64. Iako je tačno da se Evropski sud u svojim presudama nije bavio definisanjem sekularnosti, čak ni pominjanjem njega izuzev u par slučajeva (najznačajniji je primer L.Sahin protiv Turske )upravo u ovome leži veza između svega prethodno izloženog i ovog poglavlja. U pomenutom slučaju i načela rodne ravnopravnosti odigrala su izvesnu ulogu, ali nevezano za to, Sud je proklamovao "*da se kod pitanja odnosa između države i veroispovesti poseban značaj treba pridati ulozi naconalnih organa ...budući da u Evropi nije mogućno uočiti jednoobrazni koncept značaja religije u društvu " (vid Marduk 66 str)* [↑](#footnote-ref-64)
65. Marduk, 59 [↑](#footnote-ref-65)
66. Džuli Ringelhajm, "Rights, Religion and the Public Sphere: ECHR in search of a Theory?", *A European Dilema: Religion and the Public Sphere* (eds.C. Ungureanu, L.Zucca) Cambridge Uni Press, Cambrdige 2012, 283-304 [↑](#footnote-ref-66)
67. Marduk, 76 [↑](#footnote-ref-67)
68. *Ibid* [↑](#footnote-ref-68)
69. Dž. Ringelhajm, 287 [↑](#footnote-ref-69)
70. *Ibid* [↑](#footnote-ref-70)
71. Dž Ringelhajm, 289 [↑](#footnote-ref-71)
72. R.Trig, 277 [↑](#footnote-ref-72)
73. Trig, 278 [↑](#footnote-ref-73)
74. Ibid [↑](#footnote-ref-74)
75. Ibid, Concuring judgment of Judge Bonello in Lautsi and other vs Italy (2011) 20814/06 [↑](#footnote-ref-75)
76. Podvukao autor [↑](#footnote-ref-76)
77. R.Trig, 278 [↑](#footnote-ref-77)
78. R.Trigg, 285 [↑](#footnote-ref-78)
79. Marduk, 36 [↑](#footnote-ref-79)
80. Marduk, 51 [↑](#footnote-ref-80)
81. Marduk, 53 [↑](#footnote-ref-81)
82. Marduk, 56 [↑](#footnote-ref-82)
83. Marduk, 57 [↑](#footnote-ref-83)
84. Marduk, 56 [↑](#footnote-ref-84)