

ВАСИЛИЈЕ МАРКОВИЋ

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ

БЕОГРАД

vasilije.markovic227@gmail.com

УДК: 342.731"19/20"

299.5

322(497.11)"20"

ПРИМЉЕНО: 24.9.2020.

ОДОБРЕНО: 11.10.2020.

Појам секуларности — историјски, правни и аксиолошко-етимолошки аспекти

Сажетак: Расправе о значењу термина секуларност од кључног су значаја за схватање односа религије и државних власти, с једне, и појединчеве слободе вероисповедања, с друге стране. Шта цивилном друштву и плурализму може донети постсекуларност и какав је унутар њега однос универзалистичког грађанског и партикуларног културног (и верског) обрасца? Да ли секуларност представља неизоставну и херметичку одвојеност државе и цркве, друштва и религије, или постоје у оквиру те исте секуларности и други правни модалитети, и који су? Где се у том плуралитету односа у постсекуларном друштву тренутно налази, а где би требало да се нађе наше друштво? Аутор у раду, поред тога што приказује различитости европских модалитета, истиче да је неопходно даље инсистирање на вишезначности појма секуларност у нашем друштву, будући да је, онако како се тренутно перципира у делу јавности, прилично једностран и некомпатибилан са европским културним и плуралистичким достигнућима, али и са оним што пише у Уставу Републике Србије и Закону о црквама и верским заједницама. ► *Кључне речи:* секуларност, лаицитет, ЕКЉП, однос цркве и државе, кооперативни модел, Устав Републике Србије.

1. УВОД

Када су пре нешто више од једног века припадници тзв. Бечког круга изнели тезу о скором крају религије као друштвеног феномена,¹ пре свега ослањајући се на просветитељско „скидање чаролије“ и пораст броја *libre penseur*² на европском континенту, нису узели у обзир Ранкеову мисао да „свет није могао

¹ Зоран Крстић, *Хришћанство у врлозрима савремености* (Крагујевац: Каленић, 2016), 67.

² Питер Динцеблахер, „Религиозност — средњи век“, in *Историја европској менијалистичкој*, ур. Питер Динцеблахер (Подгорица: ЦИД, 2009), 143.

поднети да буде пуст, напуштен од божанства“. Упркос томе што ми и данас живимо у околностима феномена „редукције видљиве цркве“ — који је довео до кризе конвенционалне религије и њеног повлачења од друштва, паралелно с пасивизацијом појединаца ова превласт секуларизације као процеса „смањивања значаја религије као средства социјалне контроле“, како је дефинисао Х. Бекер,³ само је привидна,⁴ будући да постаје све јасније да до престанка религије као феномена неће доћи, те се предвиђања поменутих филозофа остварују једнако као и она Фукујамина предсказања о *крају свејске историје*.⁵ Штавише, чак ни за време доминације индивидуализације, религија није у потпуности изгубила утицај на политичку и културну сферу.⁶ Ова ревитализација религије и њено својство да попут феникса преживи нападе с разних идеолошких страна, а посебно гурања на маргине изолујуће приватности под притиском секуларизације, као новог *Weltanschauung*-а, који није ништа више до само још једна идеологија,⁷ био је први мотив за ово истраживање. Други мотив био је да укаже на изузетну важност гаранције права на слободно испољавање вероисповести, без које Берђајевљев *homo religious* не би могао опстати, узевши у обзир сложен и турбулентан историјски процес који јој је претходио. И најзад, трећи и најважнији подстицај био је да у хабермасовској „постсекуларној“ ери, у којој друштво *мора рачунавати до даљњега с ојстџанком религијских заједница*, понуди промену фокуса под којим се у нашем друштву анахроно сагледава идеал секуларности.⁸ Такође, из списка истог аутора може се заузети и становиште по ком је из угла плуралистичког и инклузивног друштва, термин „опстанак“ недовољан и да представља последицу историјског, рекли бисмо чак и изнуђеног, схватања толеранције. Резерве у међусобним односима у погледу

³ Наведено према: Херман Либе, *Религија њосле њросвејтшиелсџива* (Београд: Албатрос плус, 2012), 103.

⁴ Мирко Благојевић, „Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва“, in *Посџсекуларни обрџи: религијске, моралне и друшџивено-џолиџичке вредносџи сџуде-наџа у Срџији*, ур. Мирко Благојевић, Јелена Јабланов Максимовић, Тијана Бајовић (Београд: Институт за филозофију о друштвену теорију, Фондација Конрад Аденауер, Центар за европске студије, 2013), 14.

⁵ О краху ових предвиђања немачки филозоф Херман Либе сликовито пише: „[...] Није се, дакле, религија показала као илузија већ је илузија теорија која њу тако схвата“, Либе, *Религија њосле њросвејтшиелсџива*, 17.

⁶ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 1994), 11–40.

⁷ Митрополит Иларион Алфејев, „Хришћанство пред изазовом милитантног секуларизма“, <https://teologija.net/hriscanstvo-pred-izazovom-militantnog-sekularizma/>, приступљено 24. 11. 2018.

⁸ Идеал у којем, за разлику од секуларне идеологије, нема и не треба да има ничег антагонистичког према религијском феномену. Напротив, рационална секуларност и хришћанска религија у „својој корелативној полифонији“ треба да буду, као и до сада, репер европске цивилизације, кроз међусобно преиспитивање и прожимање, в. Јирген Хабермас, Јозеф Рацингер, *Дијалекџика секуларизације изнад ума и религије*, https://pescanik/wp-content/PDF/Habermas_Racinger_debata.pdf, приступљено 17. 10. 2018.

релевантности и једнаког достојанства саговорника због његових верских светоназора или њиховог одсуства недвосмислено би указале на непостојање узајамног признања као конституанте грађанског друштва. Постсекуларност у извесном смислу може се посматрати као равнотежа између универзалистичког и партикуларног, којој су и секуларистичка девалвација религије и верски фундаментализам једнако одбојни и принципијелно неприхватљиви у грађанском друштву.⁹ Чини се стога неопходним указати на средњи пут којим треба да крене однос религије, с једне, и државе и друштва, с друге стране — пут обостраног изласка из ушанчених положаја ка *модернизацији јавне свесћи*, кроз по обе стране мукотрпан процес учења,¹⁰ како би појединац право на слободу вероисповести могао да ужива несметано и у потпуности. Ново, постсекуларно време тражи нови приступ, **заснован на међусобном прожимању на темељима плуралистичког друштва. Светоназори су избачени из јавног дискурса**, било да је реч о идеологији којој религија даје суштинско обележје, било да је у питању њен антипод — секуларистичка идеологија. Обе су данас, и премодерне и постмодерне,¹¹ превазиђене и приморане на то да крену једна другој у сусрет. Њихов сусрет биће у средишту овог рада.

2. ОСВАЈАЊЕ СЛОБОДЕ ВЕРОИСПОВЕСТИ — КРАТАК ИСТОРИЈСКИ ОСВРТ

Данас право сваког човека да слободно и по својој савести промишља и верује, и своју веру упражњава, гарантују најзначајнији међународни документи, од којих ће нам Европска конвенција о заштити људских права и основних слобода бити у посебном фокусу. Међутим, до садашњег степена гаранције није се тако лако дошло, већ му је претходио дуг и неретко трновит пут, чије ће најзначајније прекретнице бити посебно апострофиране.

Тако Холгер Зонабенд наводи да у антици „религиозност никада није била повод за ратове и насиље, јер је то природна последица схватања да су различита божанства, ништа више до појавни облици једног јединственог божанственог начела.“¹² И заиста, ово се потврђује на примеру Римске империје и њене политике *Pax Romana*, чији је *pax Deorum* био неизоставан, а можда чак и најважнији део. У том смислу и Ромул — оснивач града — као један од задатака краљева Рима, наводи бригу о жртвама и ритуалима за умирење богова. Римске власти толерисале су друге и другачије култове покорених народа, не желећи да крше равнотежу *Pax Deorum*-а и интервенишући само у

⁹ Јирген Хабермас, *Notes on postsecular society*, <http://www.signandsight.com/features/1714.html>, 20. 5. 2020.

¹⁰ Хабермас, *Notes on postsecular society*.

¹¹ Крстић, *Хришћанство у врлозрима савремености*, 127.

¹² Холгар Зонабенд, „Религиозност — Антика“, in *Историја европској менијалистичкој*, ур. Пир Динцелбахер (Подгорица: ЦИД, 2009), 120.

корист заштите јавног реда (као што је био случај с поштовањима појединих божанстава).¹³ Откуд онда слика Римске државе као изузетно нетолерантне према једној малој јудео-секти — хришћанима, и то почевши од 64. године, па скоро наредна три века, у наизменичним затишјима и таласима прогона? Постоје два разлога због којих су римске власти вршиле прогоне по верској основи, и то махом прогоне хришћана. Први је, како примећује Зонабенд, *ио-лиџичко социјални узрок* и привредни разлози, као последица све лошијег стања у држави, који погодују неким од начела која су хришћани заговарали. Други разлог, као логична последица првог, јесте неразумевање хришћанске затворености и дистанце према друштву, а посебно одбијање да учествују у обредима жртвоприношења и поштовања званичних, конвенционалних божанстава — било оних с Капитола, било разних „увезених“ култова. На овај начин хришћани су задали неопростив ударац систему *Pax Deorum*-а, а преко њега и самој државној политици, што је и био мотив за прогоне и означавање хришћанске заједнице као недозвољене (*collegium illiticum*).¹⁴ Иронија историје била је у томе што ће одлуком римског императора Константина — једина религија која није нашла своје место у римском религијском систему — тај ионако урушени систем потпуно уздрмати и заменити, дајући нов изглед Римској империји. Камен-темељац тог процеса, али не само њега већ и верске толеранције и наше данашње културе уопште, био је Милански едикт, објављен 313. године.¹⁵ Овим актом није се гарантовала верска слобода само хришћанима већ и свим другим религијама. Међутим, у једном тренутку од државе забрањивана религија, сада је попут каквог тројанског коња успела да, ослањајући се на староримску традицију јединства државе и религије, у даљем развоју царства поништи принцип равноправности религија, који је јемчен Миланским едиктом. Наиме, Константинова идеја о једнакости свих религија није могла да се одржи пред традицијом државног култа, те је раније многобожачке богове, на месту државне религије, сада сменила хришћанска религија. Зато, како наводи проф. Миљковић, каснији закони нису следили дух Миланског едикта.¹⁶

Овакав кохезивни политички потенцијал религије увиђали су после Константина и остали владари средњег века, током којег је религија имала улогу

¹³ Римска култура ишла је корак даље, ка извесном синкретизму с источњачким култовима, сматрајући поштовање божанстава и учешће у религиозном животу императивним за појединца (прим. аут.).

¹⁴ Драган Митровић, „Тројици о месту Црквеног права и његовом односу с државним правом“, in *Право, вера и култура*, ур. Александар Раковић, Владимир Ђурић (Београд: Православни богословски факултет, Правни факултет, Министарство вера и дијаспоре Републике Србије, 2012), 74.

¹⁵ Његов доносилац, император Константин, одважио се на њега услед мешавине личних, религијских, политичких и економских мотива.

¹⁶ Наведено према: Димшио Перић, *Црквено право* (Београд: Правни факултет, 2006), 180.

у учвршћивању колективног карактера. Овде желимо да нагласимо да се важност оваквог историјског осврта види управо у преламајућим тачкама, будући да слобода вероисповедања, како се примећује у раду, директно зависи од конкретног амбијента и односа између религије и друштвено-политичке заједнице у којој појединац слободу остварује. Следећи моменат који је после едикта из 313. године требало освојити у борби да се ова слобода призна појединцу јесу верске кризе и сукоби у Европи од појаве протестантизма, преко Аугзбурга до Вестфалијанског мира. Овде се дешава расцеп између спрега које постоје у државно-религијском односу, из којих се пројављује појединац са својим захтевом за слободом, која подразумева и слободу проповедања и исповедања вере коју сматра истинском и својом. Индивидуализујући овакву слободу и сматрајући да држава нема шта да тражи задирањем у њу, Лок у *Писмима о толеранцији* каже да је држава „заједница људи конституисана само због постизања очувања и унапређења њихових сопствених грађанских интереса [...] и да брига за душу није дужност грађанског владара више но других људи [...]“.¹⁷ Лок у свом делу успоставља толеранцију као начело без ког ни држава ни религија не могу опстати. Овакав став произилази из тога што за њега једнакост има најтврђи ауторитет као један од теолошких аксиома.¹⁸ Лок, дакле, стоји на становишту да *свeтiо* није противник, али у циљу једнакости и *индивидуализације слободе*¹⁹ наглашава важност раздвајања цркве и државе, како би држава могла остати непристрасна у овим стварима и како би се могла старати о једнакости свих пред законом.²⁰

¹⁷ На другом месту у писму он истиче: „Владар као и сваки други појединац, има право да удећује, а никако да наређује поданицима да пређу у његову веру. Ова власт не може да се додели владару пристанком народа пошто ниједан човек не може у тој мери да напусти бригу за свој спас и избор препусти некоме другоме — владару или поданику који би му помогао које богослужење да пригрли. Јер ниједан човек, чак и кад би то хтео, не може своју веру да усклади према наредби другог. Цео се живот и моћ истинске религије налази у унутрашњем и потпуном придобијању духа а вера није вера уколико у њу не верује“, Џон Лок, *Писмо о толеранцији* (Београд: Службени гласник, 2015), 36. Исти аргумент, са готово идентичном терминологијом, налазимо код ранохришћанског апологете Тертулијана (III век н. е.) у његовој посланици конзулу Скапули (*Ab Scapulam*). Оно што је занимљиво јесте чињеница да Тертулијан, више од десет векова пре Лока, износи ову наведену локовску тврдњу да није део религије да актом присиле преобраћује припаднике других религија, додајући још понешто о лојалности хришћана државним властима и развргавању става да хришћанска заједница треба да остане недозвољена у римском систему.

¹⁸ Roger Trig, “Religion in the Public Forum”, in *Ecclesiastical Law Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 275; в. и Jeremy Waldron, *God, Locke and Equality: Christian foundations in Lock political thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 11.

¹⁹ Марко Божић, *Лаичка држава као јемсiво слободе савесiи и вероисповесiи*, докторска дисертација (Београд: Правни факултет, 2010), 92.

²⁰ На таласу индивидуализма и слободе, да се по савести бирају уверења, Лок након периода верских сукоба којим је и лично био ужаснут, и с теолошке стране оспорава легитимитет верске нетолеранције и наметања уверења државном или другом оружаном силом — „искрена вера не може се наметнути“. Такође, треба напоменути да се границе Локове толеранције исцрпљују, те да изван ње остају поједине групе, нпр. атеисти.

Управо на оваквом стремљењу гради се либерално демократско друштво — које се заснива на плуралистичкој традицији — са све већим потискивањем религије у приватну сферу, те давање заштите њој искључиво у том домену, а не као раније, заштите због њеног значаја за колектив. И тако долазимо до последње, опет кризне, али кључне тачке у историјском развоју слободе вероисповести, а то је Декларација о правима човека и грађанина, која је произашла из Француске буржоаске револуције.²¹

Слобода вероисповести у тексту Декларације регулисана је чланом 10, који је био предмет жестоких спорења. Након што је прошао све редакције републиканског „топлог зеца“, у усвојеној верзији, индикативан сегмент члана 10 гласи: „Нико не може бити узнемираван због свог уверења, па и религијског.“ После овако штуро и негативно (готово невољно) дефинисане слободе вероисповести долази члан који говори о слободи изражавања, тј. слободи штампе. Овај члан (10) критикован је с више позиција. Поједини критичари (попут Виријеа) сматрали су да слободу вероисповести уопште не треба третирати уз слободу мишљења. Републиканци су заговарали ограничење у виду поштовања званичног култа, а коначну, либералну превагу однели су Мирабо и Сент Етјен оштро критикујући концепт толеранције, називајући је *идејом сажалења*, *ширанском* и супротстављајући јој супериорни концепт неограничене религијске слободе као светог права, једног за све.²² Ипак, баш као и раније помињана римска држава, ни Француска није остала доследна либералним прокламацијама Декларације, већ је доношењем Грађанског устава о клеру изневерила своје либералне идеале. Иако се и даље залаже за религиозност као део искључиво приватне сфере појединца, овај акт подређује цркву држави и чини једну хибридну творевину националне цркве, атипичну за остатак католичког света. Оправдање за овакав идеолошки *nonsense* је вишеструк: некомпатибилност овог акта, који је из либералне протестантске средине инкорпориран у, за то непогодно, француско друштво; затим, Русоова републиканска филозофија и жеља да се можда и из неповерења према некадашњем другом сталежу он држи близу и контролише тако што ће бити подређен држави (уместо потпуно независан од ње) и у сфери ван државног деловања, као што либерални идеали

²¹ У самом духу Декларације може се приметити борба између чистог Локовог либерализма (посебно у члану 4) и политичке философије Русоа, који наглашава утицај државе чак и у ирационалним елементима, попут љубави према Богу, будући да сам *ratio* у прихватању друштвеног уговора у изградњи политичке заједнице није довољан. Тако Русо промовише концепт тзв. *грађанске религије*, коју држава чак треба да наметне грађанима Републике и која је на неки начин ирационална сенка рационалном политичком деловању Друштвеног уговора. Русо тако не дозвољава у принципу ниједну другу догму која би могла довести грађанске дужности у питање (налик некадашњој Римској империји). Тако се овде може говорити о *вођеној слободи савести*, која са истинским либерализмом присутним у Локовим делима нема много везе, али чији ће продукт бити јака национална црква Француске у периоду непосредно после револуције, в. Божић, *Лаичка држава*, 124–138.

²² Божић, *Лаичка држава*, 141.

налажу. Како било, и ова нам епизода још једном показује колико је равнотежа између државе и религије битна како би се права појединца могла потпуно остварити. Иако је можда у процесу и било неких скретања према афирмацији права појединца (о чему ће још бити речи), Француска револуција и Декларација су од великог значаја за развој идеја једнакости, које су, на крају крајева, довеле до садашњих, позитивноправних решења овог питања.

3. ВАЖЕЋИ МЕЂУНАРОДНИ АКТИ

Најзначајнији међународни акти из области људских права, попут Универзалне декларације о људским правима (1948), завршног акта Хелсиншке конференције из 1975, Пакта о грађанским и политичким правима и Пакта о економским, социјалним и културним правима, чврсто се ослањају на рационалистичке теорије и јак индивидуализам, који је, као што смо видели, присутан од 1789. године. Карактерише их, *inter alia*, то што је личносни карактер људских права који се ослања на хришћанску антропологију занемарен у корист рационалистичког антропоцентризма и индивидуализације.²³

Слобода мисли, савести и вероисповести као својеврсни *lex generalis* у односу на слободу изражавања мишљења (баш као и у револуционарној Декларацији), регулисана је чланом 18 Декларације о људским правима, као и чланом 18 Пакта о грађанским и политичким правима.²⁴

²³ Не улазећи на овом месту дубље у дијалектички однос личност–индивидуа, о којем Фидас детаљно пише — Власије Фидас, *Канони и дијалоги* (Београд: Отачник, 2018), 257 — указаћемо само на утицај који има на слободу мисли савести и вероисповести, јер, као што пише Рацингер, тамо *где Бог више није суштински вопит, његов положај мења се чак и за појединца*. Потврду томе дао је извештај из 2007. године о интеркултуралном и религијском дијалогу, у ком се од држава тражи да захтевају (!) од религијских лидера да „недвосмислено претпоставе било који религијски принцип концепту људских права онако како су постављене у Конвенцији“, *State, Religion, Secularity and Human Rights*, Report to the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, doc 11298, 8 June 2007, para 16. Овакав проблематичан закључак може се разумети ако се религија схвати као претећа сила, али ако се усвоји, на крају ће осиромашити концепт људских права и оставити их без једног од ваљанијих утемељења.

²⁴ Пакт доста детаљније регулише ову слободу, уводећи познати негативни аспект да се нико не може подврћи принуди која би наштетила слободи остајања или избора нове религије. Такође, у *Пакту о грађанским и пољитичким правима* предвиђена су и класична факултативна ограничења овог права у случају када је то законом прописано и неопходно у демократском друштву ради заштите општег интереса. Ипак, ни у једној од ових одредби није ближе одређено шта се све подразумева под вером, а изостала су и још нека појашњења одређених појмова. Стога је драгоцено тумачење Комитета за људска права, који је као уговорно тело овлашћен да тумачи општим коментарима недовољно разрађене и дефинисане одредбе Пакта. Тако је донесени *Ојшћии коментшар йод бројем 22* проширио појам вере на све врсте теистичких, нетеистичких, али и атеистичких уверења. Такође, поред појма вере, *Ојшћии коментшар* је ближе одредио и дефиниције молитве и обреда, укључујући под њих и активности попут употребе ритуалних формула и објеката, истицање симбола, поштовање празника и потпуни литургијски живот, Ивана Крстић, Милан Пауновић, Борис Кривокапић, *Међународна људска йрава* (Београд: Правни факултет, 2016), 195–196.

Сви поменути акти гарантују упражњавање права на слободу вероисповести самостално или заједно с другим лицима, чиме се наглашава дуални карактер овог права — као појединачног, и као права заједнице²⁵ или које се остварује у заједници. Обе компоненте, и индивидуална и заједничка, морају се задовољити, али даље од тога Декларација и ППП у одређивању садржине овог права нису ишли. Зато је 1981. године донесена, додуше правно необавезна, Декларација о елиминацији свих облика дискриминације засноване на нетолеранцији или уверењу, која је неискључујућом енумерацијом у члану 6 утврдила садржину права на слободу вероисповести. Тако се под њом подразумева издавање публикације из религијских области, успостава хуманитарних организација, обука и именовање лидера, прослава празника и церемонија и успостављање и одржавање комуникације везано за религију са појединцима и заједницама на националном и интернационалном нивоу.²⁶ На овај начин Декларација помаже у спровођењу и заштити слободе вероисповести, која је, помало штуро, дефинисана у Универзалној декларацији и ППП-у. Ово би у најкраћем био осврт на то на који начин је у систему Уједињених нација регулисано питање права на слободу вероисповести.

Када је реч о Европској унији,²⁷ која је најмлађи и најужи регионални систем заштите на нашем континенту, заштита и поштовање верских и философских слобода јесте назначена како у примарном, тако и у секундарном законодавству ЕУ. Тако, поред тога што признаје релевантне одредбе Повеље основних слобода и Европске конвенције, Лисабонски уговор посебно уређује статус верских заједница у члану И-52, у којем се каже да Унија не прејудуцира положај верских заједница по националним правима и да једнако поштује статус философских и неконфесионалних организација. Ови ставови проистекли су из завршног акта Декларације Амстердамског споразума, која је усвајањем Лисабонског споразума недвосмислено постала правно обавезни документ. Став 3 поменутог члана је посебно занимљив и у њему се уз поштовање идентитета цркава и верских заједница Унија подстиче на транспарентан и редован дијалог са њима. Овим се показује један проактиван приступ ЕУ, која признаје допринос цркава и верских заједница идентитету Европе и усмерава своје органе на активну сарадњу са њима у питањима од обостраног интереса. Смисао овог става члана И-52 јесте и у томе што треба да призна посебност

²⁵ Постоје и аутори који сматрају да се под титуларима колективног аспекта слободе вероисповести могу сматрати и саме верске заједнице. Више о томе в. у: Johan D. van der Vyver, "Constitutional Protections and Limits to Religious Freedom", in *Law, Religion, Constitution*, eds. W. Cole Durham, Silvio Ferrari, Cristiana Cianitto, Donlu Thayer (London: Ashgate Publishing Limited, 2013), 106–107.

²⁶ Крстић, Пауновић, Кривокапић, *Међународна људска права*.

²⁷ Није неважно на овом месту напоменути како је Устав за Европу (који, додуше, није заживео) 2004. године у Риму симболично потписан испред статуе поглавара Католичке Цркве, чиме се хтело указати поштовање значају хришћанског кохезивног фактора за европски идентитет.

цркве и верске заједнице у односу на друге установе грађанског друштва, са којима је такође наложен дијалог, али другим, генералним чланом (И-47).²⁸

Ипак, више пажње посветићемо односу слободе вероисповести и појма секуларности у оквиру ширег европског система заштите људских права, оног установљеног Европском конвенцијом за заштиту људских права и основних слобода донетом 1950. године. За то постоје најмање два разлога. Прво, стандарди у области људских права и посебно слободе вероисповести које је поставила ЕКЉП и пракса ЕСЉП значајно су разрађенији и захвалнији за анализу и, друго, за разлику од чланства у ЕУ, наша земља је чланица Савета Европе и потписница ЕКЉП, која је тако постала непосредно примењиви део нашег домаћег права, сходно члану 16 Устава Републике Србије. Слобода мисли, савести и вероисповести у ЕКЉП регулисана је чланом 9, и то тако што су индивидуални и колективни аспект дефинисани у ставу 1, док је у ставу 2 предвиђена могућност ограничавања манифестовања слободе вероисповести. Ово указује на то да је слобода вероисповести схваћена као релативно људско право, те се стога може подврћи извесним ограничењима уколико се за то стекну предвиђени услови. Став 2 члана 9 прописује који су то неопходни услови: ограничење мора бити засновано на закону, неопходно у демократском друштву, ради заштите јавног реда, здравља или морала или заштите права и слобода других.

С обзиром на то да су се исувише често у нашем јавном дискурсу могли чути ставови по којим би требало ограничити утицај религије у јавној сфери, са позивом на прокламовани идеал секуларне државе и истовремено европске вредности, анализа става 2 члана 9 ЕКЉП је прикладно место да се нагласи једна битна чињеница од које зависи савремено, европско поимање секуларности. Наиме, наведени легитимни разлози ограничавања слободе вероисповести имају карактер *numerus clausus* ограничења. То значи да је њима исцрпљен сав низ разлога које држава може искористити у оправдавању легитимности задирања у слободу вероисповести, те не постоји могућност да се ова листа протегне и на неке додатне, „претпостављене“ или подразумевајуће разлоге ограничења. Ово је важно нагласити јер се идеал секуларизма, појам секуларне државе и слично не налази међу наведеним разлозима, те је самим тим јасна намера Конвенције да искључи могућност задирања у слободу вероисповести с позивом на секуларну државу.²⁹ С друге стране, тумачећи Конвенцију, ЕСЉП је, показавши „појачану жељу да се издигне изнад констатације диверзитета посебних случајева и држава и артикулише неке генералне

²⁸ Герхард Роберс, „Држава и црква у ЕУ“, in *Држава и црква у Евројској унији*, ур. Герхард Роберс (Београд: Православни богословски факултет, 2012), 14–15.

²⁹ За више в. и Василије Марковић, „Доктрина поља слободне процене и њена примена у вези са чланом 9 Европске Конвенције за људска права“, in *Државно црквено љаво кроз вјекове* (Београд: Институт за упоредно право — Будва: Митрополија црногорско-приморска СПЦ, 2019), 311–315.

принципе који би важили за све потписнице Европске конвенције³⁰, искристалисао неколико принципа, међу којима важно место заузима принцип секуларности основа правног система. Овде се суочавамо са крупном недоумицом, јер се с правом поставља питање како је могуће истовремено изоставити секуларизам из дозвољених разлога ограничења, а секуларност као основу система искристалисати као важан принцип? И последично, да ли је поменути диверзитет упоредних решења у Европи (о којим ће детаљније бити речи у наредном поглављу), а посебно постојање државне цркве *per se* кршење Конвенције? При разрешењу ове, наизглед, контрадикције у помоћ можемо позвати изнијансирано значење појма секуларности, уз чињеницу да постоје читаве плејаде упоредних европских решења и вредносних и цивилизацијских ставова који иза такве плејаде стоје. О чему је, заправо, реч? Позиви на ограничавање верске слободе у јавном простору у име секуларних вредности последица су, у најбеневољентнијим случајевима, неспособности уочавања разлике и постојања две врсте секуларности или, прецизније речено, два начина испољавања идеје секуларности. Обе врсте полазе од уверења да је вера приватна ствар, али начин на који овај став тумаче одводи их у дијаметрално супротне правце. Тако, с једне стране, имамо плуралистичку (или либералну) секуларност која не подразумева забрану манифестовања верских уверења у јавности, и што је још важније, у јавним институцијама, док, с друге стране, фундаменталистичка секуларност за заједничку полазну тачку нуди једно уже тумачење, по ком вери у јавној сфери апсолутно нема места, будући да је она ствар која стриктно мора остати „у четири појединчева зида“. Потенцијална опасност другог наведеног тумачења секуларности је у томе што претендује да у плуралистичком друштву наметне једно од многих виђења света (своје-секуларистичко) као једино меродавно, и тиме, заправо, подрије плуралистичко друштво;³¹ притом, да ствар буде парадоксалнија, често имајући за номинални мотив управо јачање плурализма у друштву. Управо ово суптилно појмовно разликовање је теоријски подтекст за диверзитет упоредних европских решења, те тако плуралистички секуларизам стоји иза уређења по систему кооперативне одвојености, док фундаменталистички секуларизам може, али и не мора нужно стајати иза система тзв. стриктне одвојености компетенција државе и цркве. У неколико случајева у раду ЕСЉП разрада принципа секуларних основа правног система тумачила се уско.³² Ипак, један

³⁰ Julie Ringelhajm, "Rights, Religion and the Public Sphere: ECHR in search of a Theory?", in *A European Dilema: Religion and the Public Sphere*, eds. Lorenzo Zucca, Camil Ungureanu (Cambridge: Cambridge Uni Press, 2012), 283–304.

³¹ Више о наведеној термилошкој дистинкцији и њеним последицама в. Claudia Morini, "Secularism and Freedom of Religion: the Approach of the European Court of Human Rights", *Israel Law Review* Vol. 43, № 3 (2010): 617–618.

³² Водећи се њиме, Суд је установио да се правни систем не може заснивати на исламском праву, тј. шеријату (случај *Refah Partisi /the Welfare Party/ and Others v. Turkey* [GC] 41340/98,

случај је посебно илустративан за уочавање неопходности појмовне дистинкције коју смо навели. Реч је о случају Лауци против Италије, који је, када је у питању оправданост места религије (*in concreto* хришћанске) у јавном простору европских држава изазвао толико полемика на Старом континенту да се без њега просто не може замислити било какво разматрање теме о којој пишемо. Његова комплексност додатно је наглашена тиме што се проблем тицао и једног другог принципа из судске праксе — оног који се односио на обавезу неутралности држава у питањима слободе вероисповести.³³ Гордијев чвор наше пређашње дилеме експлицитно је пресекао судија Великог већа, у овом случају — Бонело, који је у свом издвојеном мишљењу записао да „Конвенција овлашћује суд да штити слободу савести и вероисповести, али не и да приморава државе на секуларизам, нити их утерује у шеме неутралности засноване на секуларизму [...] будући да је задатак Конвенције да штити слободу вероисповести као основно људско право, али не и вредности које нисуштићене Конвенцијом, као што је секуларизам или одвојеност цркве и државе.“³⁴ Теоријску поткрепљеност оваквом резону понудио је Хабермас, пишући да је „Светоназорска неутралност државе која сваком грађанину јемчи једнаке слободе неспојива с политичким уопштавањем секуларног погледа на свет. Секуларизовани грађани, уколико наступају у улози грађана државе, не смеју начелно ни религијским сликама свијета оспорити потенцијал истине нити суграђанима, верницима одузети право да религијским језиком дају свој допринос јавним расправама.“³⁵ Стога је овим још експлицитније него у донетој одлуци Великог већа наглашено да је нужно не тумачити секуларност у искључивом, дискриминаторском кључу секуларизма, који неретко са

41342/98, 41343/98 et al. Judgment of 13. 2. 2003), нити на поштовању хришћанства као основа политичког система државе кроз признавање његовог ауторитета у обавезној заклетви на Јеванђељу (случај *Buscarini and Others v. San Marino* /application no. 24645/94/ Judgment of 18. 2. 1999).

³³ Укратко, случај пред Малим а касније и Великим већем који је изазвао огромне контроверзе и шире полемике тицао се проблематике оправданости постојања Распећа у италијанским јавним школама. Мало веће је у поступању по представци сматрало да је принцип неутралности неспојив са поистовећивањем с било којом религијом и њеним симболима. Такође, наведено је и да присуство Распећа може латентно утицати као врста психолошког притиска на децу чији родитељи нису хришћани, што није у складу с Додатним протоколом и његовим чланом 2. Питање које се такође отворило јесте да ли треба сачувати религијски идентитет европских народа и културе онако како је он уграђен у њихову историју. Увиђајући опасни потенцијал могућег преседана, који би могао отићи чак до потезања питања оправданости постојања „скандинавског крста“ на заставама појединих земаља (!) — Trig, „Religion in the Public Forum“, 278, Велико веће је скоро једногласно преиначило пресуду образлажући своју одлуку тиме да Мало веће није само желело да подстакне плурализам (у чем заправо и нема ничег суштински погрешног), већ је поред тога желело да истакне посебан светоназор тзв. „вредности секуларне државе“, узимајући безрезервно принцип да је неутралност израз и нужна последица секуларности (схваћене у фундаменталистичком кључу, прим. аут.).

³⁴ Concurring judgment of Judge Bonello in *Lautsi and other vs Italy* (2011) 20814/06.

³⁵ Хабермас, Рацингер, *Дијалектика секуларизације*.

собом повлачи и изразити антирелигијски тон. У супротном, неће се поставити питање да ли без секуларизма има неутралности, већ обрнуто, да ли је секуларизам кршење или чак негација принципа неутралности, те да ли је намера прописивања члана 9 ЕКЉП била слобода за религију или слобода од религије.³⁶

Како бисмо убудуће у нашем научном и јавном дискурсу предупредили јалове расправе и неспоразуме, можда не би било наодмет преузети и популаризовати и у домаћем дискурсу ову појмовну дистинкцију, те у ту сврху, у овом раду се за либерални (плуралистички) секуларизам користи искључиво термин секуларност, док под фундаменталистички подводимо и користимо термин (агресивни, херметички) секуларизам.³⁷

4. СЕКУЛАРНОСТ И ЛАИЦИТЕТ — ДВЕ СТРАНЕ ЈЕДНЕ МЕДАЉЕ?

Како бисмо историјски, али и појмовно-теоријски мозаик идеала секуларности у потпуности заокружили, било је нужно анализи подврћи и у поменути мозаик уврстити још један термин — лаицитет, тим пре што се између појмова секуларности и лаицитета све чешће неоправдано повлачи знак једнакости, чак и у нелаичким круговима, а танане разлике које између ова два појма постоје искувише олако се запостављају.³⁸ Основ за некритичко поистовећивање дао је Шампион, карактеришући их као два стабла која извиру из истог корена, а тај корен је раздвајање цркве и државе. Дакле, и секуларност и лаицитет су две стране исте медаље и обе служе истом циљу — раздвајању политичког и религијског.³⁹ И поред тога, у даљој анализи искрсавају разлике које удаљују ова два појма, који остају различити по много чему, изузев по своме крајњем циљу. Тако је за лаицизацију нарочито карактеристична оштрина и радикализација сукоба с црквом на рационалистичкој критичкој основи, која се јавила махом у католичком делу Европе, а њен најистакнутији пример налазимо у случају Француске. С друге стране, секуларизација као процес углавном припада традиционалним протестантским срединама и земљама у којим није дошло до израженијег сукоба државе и цркве, већ напротив, сарадње по многим областима у стварању либералног друштва. Тако су, с истим полазним циљем

³⁶ Trig, "Religion in the Public Forum", 278.

³⁷ Сличну нијансирану етимолошку дистинкцију уводи и Јирген Хабермас. Он разликује термине секуларно и секуларистичко, а позадина и циљ дистинкције није, као у овом раду, разматрање легислативних импликација, већ разликовање философско менталитетских узрока разлике ових појмова. Тако иза секуларног светоназора, према Хабермасу, стоји равнодушни, агностички став, док је секуларизам полемички обојен и проистиче из „тврдог“ натурализма утемељеног на сцијентизму.

³⁸ Сима Аврамовић, „Поимање секуларности у Србији — рефлексije са јавне расправе у Уставном суду“, *Анали Правној факултету у Београду* № 2 (2011): 294.

³⁹ Божић, *Лаичка држава*, 2.

и из две различите традиције произашла два потпуно различита система — секуларни, у САД, и лаички, у Француској. Док први карактерише подстицање неговања личних уверења у правним оквирима, чији је *establishment clause* значајан део, други карактерише строга контрола изражавања верских убеђења у јавном простору. И само значење лаицитета у модерном свету жуди за редефинисањем, будући да од борбеног антиклерикалног набоја није остало ништа ни у самој њеној колевци — Француској, а термин секуларност⁴⁰ је, као што смо видели, вишезначан појам.

4.1. Упоредни модалитети уређења односа државе и цркве

Пример Француске је из више разлога захвалан за анализу. Најпре, то је држава где се процес десакрализације први појавио ношен либералнодемократским духом Револуције из 1789. У либералнодемократској уставној култури процес раздвајања цркве и државе треба да служи гаранцији слободе савести. Међутим, у првим годинама после Револуције, јакобински талас и његов јаки антиклерикални сентимент даће обележје читавом појму лаицитета и борби Француске против Католичке цркве.⁴¹

После краткотрајних периода реклерикализације француског друштва за време рестаурације и Јулске монархије — од стабилизовања Треће републике започео је процес коначног раздвајања цркве и државе. Најзначајнији корак на том путу јесте Закон о сепарацији из 1905, чија је антиклерикална суштина изражена у члану 2, који предвиђа да Република не признаје, не издржава нити субвенционише верске заједнице. Па ипак, вредно је споменути да наставак овог члана уопште нема сличан антиклерикални призив, будући да предвиђа изузетак у више делатности, попут капеланских служби у државним институцијама затвореног типа, болницама и интернатима. С овим изузетком, овакав разлаз државе и цркве више наликује на неутрални однос државе према цркви него на антиклерикалну меру.⁴² Тако државна неутралност преузима

⁴⁰ Разликовати га од термина секуларизма, којим се означава једна агресивна идеологија, која се само номинално поистовећује са начелом секуларности.

⁴¹ Посебно ће се у отвореној и оштрој антихришћанској и антицрквеној делатности истаћи хебертисти, са својим понекад насилним мерама против клера, да би их следио покушај подметања грађанске религије оданости Републици уместо Богу. Потребу за овом новом специфичном религијом уместо старе, против које се треба борити или је барем покорити под власт Републике, објаснио је Вашеро у књизи *О њравди у револуцији и Цркви*, пишући да црквене догме не могу припремити човека за *self government*, тј. не могу створити грађанина као потребу новог времена, Божић, *Лаичка држава*, 191.

⁴² У том смислу, и актуелни Устав Пете Републике, који се у преамбули позива на Декларацију из 1789. године, негујући традицију закона из 1905. и промовишући државну неутралност као начин једнаке гаранције слободе вероисповести. Неутралност државе се и тумачи као добровољно ограничавање надлежности метафизичког, веровања која се препушта индивидуалним савестима, Божић, *Лаичка држава*, 230.

централно место француског лаицитета наместо антиклерикалног карактера. То што је Француска пионир и ударна песница сепарације јесте један од разлога због чега заслужује посебну пажњу. Други разлог је модерни тренд, који све више добија на замаху у правној теорији, али и пракси Пете Републике. То је својеврсно затварање круга односа државе и цркве, тј. концепт *ојвореној лаицијетета*. То више није ни негативна неутралност државе према религиозним заједницама, већ се, у складу с тенденцијама које описујемо у овом раду и француска држава окреће и излази у сусрет верским заједницама. На тај начин, ова сада позитивна неутралност укључује *религијску разноврсност и дозвољава сарадњу религиозних и државних институција када та сарадња пошtuje њихово поље деловања и аутономију*.⁴³ Из овог можемо видети како је текла еволуција појма лаицитет — од његовог изворишта до данашњег, умногосте, редифинисаног значења и начина примене.⁴⁴

Поред Француске — као зачетника раздвајања светог и световног, и примера лаичке државе, и САД, као најиндикативнијег примера секуларне државе

⁴³ Божић, *Лаичка држава*, 238. Аргумент у прилог овом концепту је проширени члан 1 Устава из 1958. године, који каже да Република поштује сва веровања, а свој израз у пракси, овај све прихваћенији модел отвореног лаицитета, има у примерима састајања бискупа Француске на месечном нивоу са званичницима Владе или Службе за верска питања Министарства унутрашњих послова, која постоји још од деголовских времена, Аврамовић, „Поимање секуларности у Србији“, 295.

⁴⁴ Онако како се за Француску везује термин лаицитета, тако се за Сједињене Државе везује прототип секуларне државе. Због тога се и на њихово уређење морамо осврнути, иако САД не потпадају под европски конвенцијски систем заштите људских права. Наслоњена на индивидуалистичку поставку, уставна традиција САД лишава религију сваког утицаја на државне послове, али и обрнуто. Као последицу овога, у Сједињеним Државама имамо потпуно одсуство државне регулативе у погледу признања, регистрације, али и финансирања верских заједница, истовремено забрањујући да се иједна религија нађе у привилегованом или у положају званичне религије (тзв. *establishment clause*). Ипак, будући да су САД секуларна држава, али религиозно друштво — Божић, *Лаичка држава*, 77, ни овде не можемо говорити о некаквим херметички раздвојеним просторима, паралелним срединама у којима се појединци остварују — у једном као грађани секуларне државе, у другом као верници, већ напротив. Близак додир јавног простора и религије у САД, који на неки начин представља изузетке од првог амандмана, видљив је у бројним примерима. Да би ови и остали примери одступања од стриктне примене првог амандмана били валидни пред Врховним судом, они морају проћи троделни тест — да је реч о општеприхваћеном поступку у друштву, који је симболичког карактера и који је неутралног религијског карактера, тј. упућује на општеприхваћено место универзалне религиозне идеје, а не на неку конкретну догму или деноминацију. Немогуће је, дакле, спровести хируршко одвајање религијске компоненте од друштвеног живота. У супротном, може се лако склизнути у дискриминацију, а забрана дискриминације понекад има и првенство у односу на први амандман (као нпр. у случају *Good news club vs Milford Central School / 533 U.S. 98 2001/*, у ком је према пресуди школа дискриминаторски поступила и протезирала секуларни облик понашања над религиозним, на који су ученици имали потпуно право. У супротном, то би значило формалну и слепу једнакост, која, као што знамо, води у антипод правде. Дакле, сама суштина секуларности, а САД су најбољи пример за то, није да онемогући религијску праксу у јавном простору, већ да је учини могућом у складу с верским и вредносним плурализмом, држећи се притом неутралности, али не и индиферентности државе.

— плурализам уставних решења и традиција изнедрио је и остале типове и подтипове односа религије и државе. По једној подели, коју наводи Аврамовић, на једном полу се налази систем тзв. државних цркава (попут Енглеске или Грчке), а на другом полу је изложени систем стриктне одвојености, у којем је некад предњачила Француска, али тај систем, трпећи модификације, гравитира ка средини. То средње решење је систем одвојености, али не потпуне, већ кооперативне, у којој држава и црква сарађују на свим битним заједничким пољима,⁴⁵ што постаје кључни појам у оквирима ЕУ, а после пада комунизма и у целој Европи.⁴⁶ Као типична представница скандинавског типа националних цркава (од којих је једино Шведска изузета законом из 2000. године и, самим тим, одвојена од државе) наводи се данска *folkiirk*⁴⁷ — народна црква. Она је уставом проглашена националном црквом и следствено томе ужива државну заштиту. Сличан пример наилазимо и у Грчкој, која нам због православлa (као доминантне религије) може бити још пријемчивији случај. Њен устав у преамбули има значајан религијски призив (проглашен је у име недељиве Тројице),⁴⁸ а православље је проглашено доминантном религијом, што повлачи низ последица — као што је нпр. полагање заклетве пред Синодом. Још важнија особеност Грчке је криминализација нападног и организованог прозелитизма, посебно ограничење слободе савести, које је Грчку изложило многим критикама и допринело њеном неславном статусу пионира међу туженим државама по представкама везаним за члан 9 ЕКЉП.

Као представници система признатих цркава-система, који се налази између система државних цркава и секуларног друштва, наведене су Немачка, Италија и Холандија, опет свака са својим специфичностима. Особеност Немачке је у томе што се налази на средини пута између државне цркве и строге одвојености:⁴⁹ систем финансирања је надалеко познат систем „верског пореза“, а црква има велика овлашћења у области радног права када се појављује као послодавац; тада чак иступа самостално, креирајући друштвену делатност у коју је укључена.⁵⁰ Место у средишту раскрснице између два модела Немачка је досегла прокламованом аксиолошком неутралношћу државе, којом се спречава повлашћен положај неке верске заједнице, али уједно и

⁴⁵ Аврамовић, „Поимање секуларности у Србији“, 282.

⁴⁶ Мало другачију, детаљнију, али суштински идентичну лезу типова уређења односа религије и државе у оквиру које се остварује и *forum internum* и *forum externum* права на слободу вероисповести нуди Марко Божић у својој дисертацији. У његовој подели наилазимо на системе националних цркава, утемељених цркава, признатих цркава и секуларне државе (САД).

⁴⁷ Божић, *Лаичка држава*, 29.

⁴⁸ Божић, *Лаичка држава*, 29.

⁴⁹ Gerhard Robers, “Church Autonomy in the European Court of Human Rights-recent german cases”, in *Право, вера и култура*, ур. Александар Раковић, Владимир Ђурић (Београд: Православни богословски факултет, Правни факултет, Министарство вера и дијаспоре Републике Србије, 2012), 55.

⁵⁰ Божић, *Лаичка држава*, 52.

омогућава да било која верска заједница не буде неповољније третирана од било ког другог уверења идеолошке природе. С друге стране, оно што јача кооперативни сегмент немачког модела јесте то што религија није сасвим искључена из друштвеног живота, те је дозвољено јавно изражавање верских убеђења, али само под условом да је оно *саставни део њојстојећеј друшћивеној сћава и заснива се на добровољности свих учесника*.⁵¹ На овај начин држава је спречена да се поистовети са било којом верском доктрином, али је, једнако ефикасно, спречено наметање атеизма као доминантног у јавном дискурсу.

Специфичност уређења односа државе и цркве у Италији је тројака. Најпре, посебност се огледа у томе што се седиште поглавара Католичке цркве налази унутар града Рима, што је својевремено било и узрок трвења између Свете столице и Краљевине Италије. Након Латеранских споразума и у уставу је признато раздвајање организација државе и цркве, које су, свака у свом домену, остале суверене. Друга особеност јесте степенаст модел признате цркве.⁵² Трећа особеност италијанског модела јесте — све присутнији у последњим деценијама — талас секуларизације као идеологије, што као последицу има измену традиционалних решења у осетљивим питањима, попут развода, абортуса, еутаназије, декриминализације бласфемije итд.

И најзад, трећи индикативни пример у систему признатих цркава који желимо да истакнемо јесте пример Холандије. Њена почетна позиција на овој скали различитих модалитета уређења црквено-државних односа јесте на заједничким координатама осталих држава са системом признатих цркава либералнодемократске традиције. Али, Холандија је посебно од осамдесетих година прошлог века низом уставних, финансијских и управних одредби кренула пут потпуне сепарације цркве и државе, што ће рећи ка крајњем полу наше скале. Устав Холандије не спомиње цркве ни у ком контексту и потпуно изузима државу из унутарцрквених питања, а државни органи, пре свега судови, укидају широку грађанскоправну аутономију верских заједница, опредељујући се за пут ка потпуној секуларизацији.⁵³

⁵¹ Божић, *Лаичка држава*, 50.

⁵² Он подразумева да се у Италији однос према верским заједницама, према степену уређености актима, своди на три нивоа — први ниво је уређеност односа између државе и већинске, католичке религије, други ниво чине потписани споразуми с другим деноминацијама, и трећи, најнижи степен, чине деноминације које не уживају државну заштиту и, за разлику од прве две, не могу бити партнери Министарства просвете у организовању верске наставе. Овакав третман, у ком су неке од цркава и верских заједница „једнакије“ од других, изазива у пракси још веће критике и проблеме ако се зна да на дно ове тростепене пирамиде спадају италијански муслимани и Јеховини сведоци, групе које су по бројности одмах иза католичке заједнице.

⁵³ Бројни други параметри такође показују да, иако начелно припада систему признатих цркава, Холандија постаје све више секуларизована држава, што је још један (додуше, у обрнутом смеру) аргумент у прилог тези о широко постављеном кругу решења статуса цркава и верских заједница и њиховог односа са државом.

Сврха навођења свих побројаних упоредноправних решења била је да укаже на то колико је у већински либералнодемократској Европи данас погрешно посматрати однос државе према цркви искључиво кроз бинарне обраце — конфесионалне државе или државне вере и потпуно одвојене цркве од државе (систем раставе и преплитања код Маринковића). Актуелно стање је много више изнијансирано и заслужује много више пажње од категоричког сврставања у једно од две, подсећамо, превазиђене категорије. Секуларност као идеја раздвајања религије од државе, а потом и од друштва, није свуда достигла једнаке домете и нема свуда једнако значење. Како примећује Рене Ремон,⁵⁴ у односима религије и *друштва нема формуле која би била боља од сваке групе*, а потврду ових речи добили смо управо анализирајући појединачна решења више европских држава. Исти аутор наглашава да ток еволуције није увек пратио криву (секуларизације), за коју се чинило да се лагано исцртава и да наставља да расте, како су неки предвиђали.⁵⁵ Еволуција односа је, дакле, далеко од своје коначне тачке. Повратак на почетак — односно конфесионалну државу — није могућ јер је неутрална држава место општег консензуса широм европског континента, и као таква, она је уздигла у ранг начела попут нпр. поделе власти, али се чини да су се у процесу секуларизације на путу одвајања цркве и државе десили кораци уназад, чак и у самој Француској као пиониру конфликтног лаицитета.⁵⁶

⁵⁴ Овај аутор дели процес секуларизације на етапе, зависно од промена и пукотина које је свака од тих етапа нанела јединственој вези цркве и државе, која је била почетна тачка, наглашавајући изразито неправoliniјски развој овог процеса. Прва етапа била је признавање једнакости свачијег права на слободу савести и вероисповести и укидање свих облика неједнакости засноване на њој. Ово укидање дискриминације верских мањина негде је ишло постепено, као у Енглеској, а негде напречац, као у револуционарној Француској, но резултат је био исти — конфесионални карактер државе је остао, али се верски плуралитет морао уважити. У следећој фази, еманципација верских мањина нужно је довела до смањења надлежности цркве, што се најјасније одразило на управне и административне радње које су се преклапале с црквеним интересом уређења животних ситуација (рођење, склапање брака, сахране и сл.). Из ове тачке, процес одвајања државе и религије кренуо је у она два смера по којим ово поглавље и носи назив. Један избор је био лаицитет — та својерсна антирелигија, чија је тежња да замени постојећу религију кроз изразито антиверски карактер. Као њен настављач, с потпуно идентичним мотивима, јавиће се агресивни секуларизам, који је данас присутан. Други избор била је секуларност, заснована на либералним идејама, која је, по правилу, водила систему признатих цркава, Рене Ремон, *Релиија и друштво у Европи* (Нови Сад: Академска књига, 2017), 164–173.

⁵⁵ Ремон, *Релиија и друштво*, 188.

⁵⁶ На овом месту треба споменути и сегмент који се пречесто у унутархришћанским или унутарправославним разматрањима превиђа јер представља „наличје“ процеса секуларизације. Тај сегмент су бенефити које црква добија од секуларизације, јер како се сада држава полако извучи из тог загрљаја и остаје без религијске потпоре, тако и црква, с друге стране, сада треба да добије слободу, неспутана контролом или загрљајем државе у свом организовању и делању. Због тврдог и антисекуларног става (или боље рећи гарде) који су цркве сасвим разумљиво првобитно заузеле, посебно у земљама тек ослобођеним стега комунизма у источној Европи, овај аспект „обрнуте секуларизације“ пречесто се пренебрегава баш као и његов потенцијални благотворни утицај на

5. УМЕСТО ЗАКЉУЧКА — QUO VADIS SERBIA?

Циљ целокупне досадашње елаборације и посезања за историјским, етимолошко-аксиолошким и упоредноправним анализама био је да укаже на неколико ствари. Прва од њих је да постсекуларност у Европи пред државе и друштва поставља својеврстан изазов, који се састоји од упућености на сарадњу, наместо досадашње у најбољем случају мирне коегзистенције; при чему се сарадња увек „остварује науштрб актуелне секуларизације (као идеолошке представке) глобалног друштва, али сарадња не значи и изневеравање основних начела секуларизације, која остаје неповређена у ситуацијама у којим се надлежности, одговорности и интереси цркве и државе подударају“, како је то једном приметио Родни Старк. Даље, у постсекуларној Европи појам плурализма је неодвојив од секуларности, која се схвата као додирна тачка слободе и једнакости.⁵⁷ Ову европску вредност запечатио је и Европски суд већ у првој представи поводом члана 9, у којој је устврдио да је слобода вере један од темеља демократског друштва и да од њеног спровођења зависи плурализам, који је након низа векова тешких борби извојеван, услед чега је постао иманентан демократском друштву.⁵⁸ У овом европском плурализму подједнако нема места секуларистичким девалвацијама религије као такве, као што нема места ни искључивостима било којег верског фундаментализма. Из упоредноправне анализе спроведене у раду може се назрети став да на нормативном плану ове европске постулате најпотпуније спроводе и негују државе у којима је успостављен модел тзв. кооперативне одвојености у односима државе и цркве.⁵⁹

Управо на таквим координатама се *de lege lata* налази Република Србија, уз сасвим добре потенцијале да један такав осавремењени европски приступ овој материји постане део што ширег консензуса. Ово се чини могућим иако је актуелно уставно и законско решење у Србији дуго било предмет жучних и не увек академских расправа, чији је номинални циљ био одбрана наводне уставности стриктне одвојености државе и цркве у Србији, а фактички да у име начела секуларизма (*sic!*) и европских вредности (*sic!*) црквама и верским заједницама буде онемогућено оглашавање о било ком питању из јавне сфере,⁶⁰ па чак и забрањено учешће у јавном животу на било који, па и симболички

хришћанску цркву и њен изворни карактер, који је почела губити још за време власти византијског цара Теодосија (прим. аут.). За више о критици *a priori* критичног става Цркве према секуларизму у посткомунистичким амбијентима в. и Аристотел Папаниколау, *Један хришћански секуларизам*, http://teologija.net/jedan-hriscanski-sekularizam/?sr_pismo=lat, приступљено 15. 6. 2020.

⁵⁷ Дим Мурдок, *Заштитна права на слободу мисли, савести и вероисповести у оквиру Европске конвенције о људским правима* (Стразбур: Савет Европе, 2013), 52.

⁵⁸ Kokkinakis v. Greece application № 14307/88, 1993.

⁵⁹ Ипак, дециднији став о директној корелацији између постсекуларних поставки и уређења у ком су компетенције државе и цркве одвојене, али тачке заједничког интереса институционално препознате и поспешене, завређује да буде предмет посебног истраживања.

⁶⁰ Крстић, *Хришћанство у врлозима савремености*, 126.

начин.⁶¹ Узроке, а у добром делу и разрешење оваквог идејног и термилошког неспоразума покушали смо да предочимо, док се, што се тиче правне аргументације којом поједини домаћи аутори⁶² подупиру један овакав став, може рећи да се она *in brevis* своди на следећу окосницу: историјско тумачење потпомогнуто номотехничким решењима важећег Устава Србије наводи на закључак да је уставотворац желео да успостави модел потпуне сепарације, супротно духу Закона о црквама и верским заједницама, који је ступио на снагу свега неколико месеци пре митровданског Устава. Наведени аутори предочено становиште даље образлажу тиме што указују на то да је, за разлику од раније важећег Устава, световност државе сада уздигнута у ранг уставних начела (у члану 11), по чему се наш Устав приближио турским или француским уставним решењима, који се узимају за примере строге одвојености, као и због тога што сада више нема експлицитне уставне одредбе која оставља могућност држави да материјално помаже цркве и верске заједнице. Иако наизглед веома уверљиви, ови аргументи историјско-системског тумачења не могу опстати пред иоле брижљивијом и обухватнијом анализом, након које постаје јасно да је њихов главни недостатак селективни приступ системском тумачењу, што се може узети за пример *contradictio in adjecto*. Порозност овог аргумента уочио је и Уставни суд у својој Одлуци,⁶³ а у домаћој теорији се у подвргавању критици наведених аргумената истакао Владимир Ђурић.⁶⁴ Он

⁶¹ Због чега се у погледу европских вредности не разумеју, рецимо, немачки и италијански активисти са домаћим борцима за секуларну државу, чија борба управо због тог суштинског неразумевања поприма карактер донкихотовске пародије? Одговор је, на основу претходних поглавља, више него јасан — због различитог перципирања истог појма. Међутим, када је у питању наше, као и остала друштва Источне Европе, овај неспоразум има још једну црту која се тиче наслеђених и укореењених рецидива комунистичког наратива у погледу односа државе и цркве. Тај наратив карактерише, за садашња правна и цивилизацијска, европска достигнућа, несхватљиви и неприхватљиви акт негирања верских слобода, прогањања цркве и устоличења марксизма за званичну догму, тј. нову религију, Танасије Маринковић, „Прилог за јавну расправу о уставности ЗЦВЗ“, *Анали Правној факултету у Београду* № 1 (2011): 377. Свака подударност са идеологијом агресивног и конфликтног секуларизма, нажалост, није случајна, будући да схватање секуларности онако какво је данас у нашем друштву, директно извире из овог комунистичког модалитета „односа“ цркве и државе. Узимајући у обзир да предлог анти (грч. Ἀντί) у грчком језику има значење и против и уместо, занимљиво је истаћи корелацију коју јакобинска и комунистичка „антирелигија“ имају са оправдањем Берђајевљевог одређења човека као нужног хомо религијуса (прим. аут.). Овакав систем, чак и заступници потребне веће и последније секуларизације српског друштва, ако су озбиљни и објективни у научним анализама, морају да „оставе по страни“.

⁶² Маринковић, „Прилог за јавну расправу“; Марија Драшкић, „Устав Србије: стриктна или кооперативна одвојеност“, *Свеске за јавно право* № 12 (2013): 39; Марија Драшкић, „Право детета на слободу вероисповести у школи“, *Анали Правној факултету у Београду* № 1–4 (2001): 511–523; Марија Драшкић, „О веронауци у државним школама, други пут“, *Анали Правној факултету у Београду* № 1 (2006): 135–151; Петар Митровић, „Начело световности у Републици Србији према Уставу из 2006“, *Анали Правној факултету у Београду* № 1 (2015): 287–303.

⁶³ ЈУз-455/2011, *Службени гласник РС* № 23 (2013).

⁶⁴ Владимир Ђурић, *Законско уређивање јавног јоложаја црква и верских заједница у Републици Србији: од осјоравња до унајређивања* (Београд: Фондација Центар за јавно право, 2013),

наводи да се ширим системским сагледавањем Устава, које је оспораватељима уставности кооперативног модела у Србији промакло, недвосмислено долази до закључка да је у Србији присутан уставни модел кооперативне одвојености. Као потпору овом ставу према Ђурићу, може се приложити члан 48 Устава, чији рубрум носи назив *јодсџицање уважавања разлика*, а којим се прописује да мерама у образовању, култури и јавном обавештавању Србија подстиче разумевање, уважавање и поштовање разлика које постоје због посебности, између осталих, и верског идентитета њених грађана. Потпуно је јасно да би уставна одредба из члана 48 у овом свом делу остала сасвим непримењива уколико би се члан 11 Устава, тј. уставно начело о одвојености државе и цркве тумачио као непропустљива, херметички строга одвојеност. Ни теоретски није могуће да држава својим мерама из члана 48 допринесе разумевању и уважавању верских разлика без остварених конструктивних контаката са представницима цркава и верских заједница.

Даље, чињеница изостанка уставне одредбе о могућој материјалној помоћи црквама и верским заједницама може се противставити решење из члана 44 Устава став 2, који овлашћује цркве и верске заједнице да оснивају социјалне и добротворне установе и да њима управљају у складу са законом. Ова одредба се може тумачити и као уставно (а не законско) овлашћење црквама и верским заједницама да оснивају јавне службе и врше јавноправна овлашћења, а на основу чега их поједини аутори сматрају правним лицима *sui generis*,⁶⁵ док их други сматрају правним лицима јавног права, иако наш систем такву класификацију не познаје.⁶⁶ Можда баш зато што тренутно наш систем нема овакву типологију, није наодмет дефинисати цркве и верске заједнице као правна лица јавног права *in statu nascendi*, уз наглашавање потребе да се о таквом статусу настави размишљати у будућности као интересантном и комплексном теоријском питању, али уједно и будућем изазову за развој кооперативне одвојености у Србији. Како било, јасно је да ни ова уставна одредба не би могла да се нађе у акту највише правне снаге да је намера уставотворца била да промовише систем потпуне одвојености; штавише, уставотворац није ни морао да задржава одредбу о могућој материјалној помоћи када је ставом 2 члана 44, заправо, направио један искорак више у односима државе и цркава и верских заједница заснованим на кооперативности и поштовању аутономије цркава и верских заједница.⁶⁷ На основу изнетог јасно је да је

као и Владимир Ђурић, „Правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији у светлу одлуке Уставног суда“, *Црквене студије* год. IX, № 11 (2014): 437–453.

⁶⁵ Мирко Васиљевић, *Компанијско право* (Београд: Правни факултет, 2007), 26.

⁶⁶ Ђурић, „Правни положај“, 444.

⁶⁷ На овом месту, као још један прилог селективног системског тумачења оспораватеља кооперативног модела у Србији можда се може, на трагу аргументације судије Бонела о карактеру религиозних знамења, понудити још једна чињеница. Наиме, тешко је замислити да уставотворац

критиковано „системско“ тумачење недовољно системско, али и поред тога, одликује се још једном претходном, херменеутичком неразбраћеношћу. Она се тиче некритичког поистовећивања начела световности са ближим одређењем карактера одвојености државе и цркве. Тиме се превиђа да је световност само нужан услов, почетна класификација у позиционирању и прецизирању да није реч о државној религији, те тиме и само први, неопходни корак ка даљем одређењу, какав је у конкретном случају карактер те одвојености. Строга одвојеност значи и световност, али свака световност не имплицира нужно стриктну одвојеност, или другачије речено, сврха члана 11 је да утврди чега нема (нема државне религије у Србији), док друге наведене уставне и законске одредбе могу помоћи у одговору на питање чега има (кооперативне одвојености). Зато би *eo ipso* поистовећивање световности и стриктне одвојености било уставно неосновано, што је потврдио у својој одлуци и Уставни суд. Поред тога, наведено би подразумевало и осиромашење и свођење световности на један редуковани, скоро технички ниво, што би могло довести до опасности о којој смо писали у претходним одељцима — опасности осиромашења плурализма у Србији и прекида тренутних добрих потенцијала у овој области.

У годинама које су уследиле након доношења Закона о црквама и верским заједницама и Устава Републике Србије, расправе о питањима изнетим у овом закључку биле су активне, честе и на моменте жустре, да би након одређеног периода изгубиле на ексклузивности и интересовању шире јавности. Могуће је да је, након што су се реакције са јавних расправа пред Уставним судом стишале, целокупно питање добило статус *res iudicata*. С једне стране, чини нам се да је добро што је тако. У том смислу овај чланак — а посебно закључак — ни у ком случају није писан са намером да отвори архивирана питања и застареле полемике, већ да, колико је могуће, сумарно прикаже досадашњи развој, као и да отвори питање нових изазова и праваца којим сматрамо да треба кренути, посебно у светлу долазећег јубилеја (15 година од доношења Устава и односног закона), у нади да се у наредном периоду питање кооперативне одвојености више неће посматрати као спорно, већ да ће се енергија и потенцијали усмерити на изналажење оних модуса од којих су неки у раду назначени, који ће даље допринети да се кооперативна одвојеност додатно институционализује и унапређује у Србији, а у циљу што потпунијег остварења слободе вероисповести и што вернијег неговања плуралистичких и европских вредности.

који уводи световност државе у ранг уставних начела, имајући том приликом на уму успоставу строге одвојености у којој нема места религији и њеним симболима у јавној сфери, истовремено за државну химну такође у уставним начелима прокламује песму у којој се инвоцира Бог (правде) и која по садржини свог текста недвосмислено асоцира на молитву.

ИЗВОРИ НА ИНТЕРНЕТУ

- Алфејев, Иларион. „Хришћанство пред изазовом милитантног секуларизма“. <https://teologija.net/hriscanstvo-pred-izazovom-militantnog-sekularizma/>, 24. 11. 2018.
- Папаниколау, Аристотел. *Један хришћански секуларизам*. http://teologija.net/jedan-hriscanski-sekularizam/?sr_pismo=lat, 15. 6. 2020.
- Хабермас, Јирген, Рацингер, Јозеф. *Дијалектика секуларизације изнад ума и религије*. https://pescanik/wp-content/PDF/Habermas_Racinger_debata.pdf, 17. 10. 2018.
- Хабермас, Јирген. *Notes on postsecular society*. <http://www.signandsight.com/features/1714.html>, 20. 5. 2020.

Правни извори

- ПУЗ-455/2011. *Службени гласник РС* № 23 (2013).
- Concurring judgment of Judge Bonello in Lautsi and other vs Italy (2011) 20814/06.
- Good news club vs Milford Central School 533 U.S. 98 2001.
- Kokkinakis v. Greece application № 14307/88, 1993.
- Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey [GC] 41340/98, 41342/98, 41343/98 et al. Judgment of 13. 2. 2003.
- Buscarini and Others v. San Marino (application № 24645/94) Judgment of 18. 2. 1999.
- State, Religion, Secularity and Human Rights, Report to the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, doc 11298, 8 June 2007.
- Устав Републике Србије. *Службени гласник РС* № 98 (2006).

БИБЛИОГРАФИЈА

BIBLIOGRAPHY

- Аврамовић, Сима. „Поимање секуларности у Србији — рефлексије са јавне расправе у Уставном суду.“ *Анали Правној факултету у Београду* № 2 (2011): 279–301.
- Благојевић, Мирко. „Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва.“ In *Постсекуларни обрт: религијске, моралне и друштвено-политичке вредности студената у Србији*, ур. Мирко Благојевић, Јелена Јабланов Максимовић, Тијана Бајовић, 11–61. Београд: Институт за филозофију о друштвеној теорији, Фондација Конрад Аденауер, Центар за европске студије, 2013.
- Божић, Марко. *Лаичка држава као јемство слободе савесности и вероисповести*, докторска дисертација. Београд: Правни факултет, 2010.
- Васиљевић, Мирко. *Комјанијско право*. Београд: Правни факултет, 2007.
- Динцеблахер, Питер. „Религиозност — средњи век.“ In *Историја европској менталности*, ур. Питер Динцеблахер, 122–134. Подгорица: ЦИД, 2009.
- Драшкић, Марија. „Право детета на слободу вероисповести у школи.“ *Анали Правној факултету у Београду* № 1–4 (2001): 511–523.

- Драшкић, Марија. „О веронауци у државним школама, други пут.“ *Анали Правној факултету у Београду* № 1 (2006): 135–151.
- Драшкић, Марија. „Устав Србије: стриктна или кооперативна одвојеност.“ *Свеске за јавно право* № 12 (2013): 37–46.
- Ђурић, Владимир. „Правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији у светлу одлуке Уставног суда.“ *Црквене студије* год. IX, № 11 (2014): 437–453.
- Ђурић, Владимир. *Законско уређивање јавној положаја цркава и верских заједница у Републици Србији: од осировања до унапређивања*. Београд: Фондација Центар за јавно право, 2013.
- Зонабанд, Холгар. „Религиозност — Антика.“ In *Историја европској менталитету*, ур. Питер Динцелбахер, 111–121. Подгорица: ЦИД, 2009.
- Крстић, Зоран. *Хришћанство у врлозима савремености*. Крагујевац: Каленић, 2016.
- Крстић, Ивана, Пауновић, Милан, Кривокапић, Борис. *Међународна људска права*. Београд: Правни факултет, 2016.
- Либе, Херман. *Религија после просветиљелства*. Београд: Албатрос плус, 2012.
- Лок, Џон. *Писмо о толеранцији*. Београд: Службени гласник, 2015.
- Маринковић, Танасије. „Прилог за јавну расправу о уставности ЗЦВЗ.“ *Анали Правној факултету у Београду* № 1 (2011): 367–385.
- Марковић, Василије. „Доктрина поља слободне процене и њена примена у вези са чланом 9 Европске Конвенције за људска права.“ In *Државно црквено право кроз вјекове*, 297–324. Београд: Институт за упоредно право — Будва: Митрополија црногорско-приморска СПЦ, 2019.
- Митровић, Драган. „Тројци о месту Црквеног права и његовом односу с државним правом.“ In *Право, вера и култура*, ур. Александар Раковић, Владимир Ђурић, 74–80. Београд: Православни богословски факултет, Правни факултет, Министарство вера и дијаспоре Републике Србије, 2012.
- Митровић, Петар. „Начело световности у Републици Србији према Уставу из 2006.“ *Анали Правној факултету у Београду* № 1 (2015): 287–303.
- Мурдок, Џим. *Заштитна права на слободу мисли, савести и вероисповести у оквиру Европске конвенције о људским правима*. Стразбур: Савет Европе, 2013.
- Перић, Димшо. *Црквено право*. Београд: Правни факултет, 2006.
- Ремон, Рене. *Религија и друштво у Европи*. Нови Сад: Академска књига, 2017.
- Робертс, Герхард. „Држава и црква у ЕУ.“ In *Држава и црква у Европској унији*, ур. Герхард Робертс, 9–17. Београд: Православни богословски факултет, 2012.
- Фидас, Власије. *Канони и дијалој*. Београд: Отачник, 2018.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- Gerhard Roberts, “Church Autonomy in the European Court of Human Rights-recent german cases.” In *Право, вера и култура*, ур. Александар Раковић, Владимир Ђурић, 48-74. Београд: Православни богословски факултет, Правни факултет, Министарство вера и дијаспоре Републике Србије, 2012.
- Morini, Claudia. “Secularism and Freedom of Religion: the Approach of the European Court of Human Rights.” *Israel Law Review* Vol. 43, № 3 (2010): 611–630.

- Ringelhajm, Julie. “Rights, Religion and the Public Sphere: ECHR in search of a Theory?” In *A European Dilema: Religion and the Public Sphere*, eds. Lorenzo Zucca, Camil Ungureanu, 283–304. Cambridge: Cambridge: Uni Press, 2012.
- Trig, Roger. “Religion in the Public Forum.” In *Ecclesiastical Law Society*, 274–286. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Vyver, Johan D. van der. “Constitutional Protections and Limits to Religious Freedom.” In *Law, Religion, Constitution*, eds. W. Cole Durham, Silvio Ferrari, Cristiana Cianitto, Donlu Thayer, 105–124. London: Ashgate Publishing Limited, 2013.
- Waldron, Jeremy. *God Locke and Equality: Christian foundations in Lock political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VASILJE MARKOVIĆ
 University of Belgrade
 Faculty of Law
 vasilije.markovic227@gmail.com

THE CONCEPT OF SECULARITY — HISTORICAL, LEGAL AND AXIOLOGICAL-ETYMOLOGICAL ASPECTS

Summary: Discussions about the meaning of the term secularity are of the key importance for understanding the relationship between religion and state authorities, on the one hand, and an individual’s freedom of religion, on the other. What can post-secularism bring to civil society and pluralism, and what is the relationship between the universalist civic and the particular cultural (and religious) pattern within it? Does secularism mean the inevitable and hermetic separation between the state and the church, society and religion or do other legal modalities exist within that same secularity and which are they? Where is in that plurality of relations of the “post-secular” Serbian society at the moment and where should be? In addition to presenting all the differences of European modalities, the author points out that it is necessary to further insist on the nuances of the concept of secularity in our society, since, as currently perceived by the some parts of public, it is quite one-sided and incompatible with European cultural and pluralistic achievements as well as with what is written in the Constitution of the Republic of Serbia and the Law on Churches and Religious Communities. ► *Key words:* secularity, laicite, the ECHR, relationship between the church and the state, the cooperative model, Constitution of the Republic of Serbia.