

ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ УНИВЕРЗИТЕТА У КРАГУЈЕВЦУ



ДРЖАВНО-ЦРКВЕНО ПРАВО

**Зборник реферата са
Међународног научног скупа**

УРЕДНИЦИ:

Проф. др Велибор Џомић

Доц. др Зоран Вуковић

КРАГУЈЕВАЦ, 2023.

ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ УНИВЕРЗИТЕТА У КРАГУЈЕВЦУ

ДРЖАВНО-ЦРКВЕНО ПРАВО

**Зборник реферата са
Међународног научног скупа**

УРЕДНИЦИ:

**Проф. др Велибор Џомић
Доц. др Зоран Вуковић**

КРАГУЈЕВАЦ, 2023.

"ДРЖАВНО-ЦРКВЕНО ПРАВО"

Зборник реферата по позиву са Међународног научног скупа одржаног 16. септембра 2023. године на Правном факултету у Крагујевцу.

Међународни научни одбор:

Проф. др Ненад Ђурђевић, протојереј ставрофор др Велибор Џомић, доц. др Зоран Вуковић, проф. др Жељко Бартуловић, проф. др Џевад Дрино, архимандрит Наум Милковић, проф. др Алексиос Панагопулос, протојереј ставрофор проф. др Живојин Јаковљевић, архимандрит Никифор Миловић, проф. др Волфганг Рорбах.

ИЗДАВАЧ: Правни факултет Универзитета у Крагујевцу
Институт за правне и друштвене науке
Јована Цвијића 1, 34000 Крагујевац
телефон: (034) 306 513, 306 504
телефакс: (034) 306 540
е-пошта: faculty@jura.kg.ac.rs
веб: <http://jura.kg.ac.rs>

РЕЦЕНЗЕНТИ Проф. др Ненад Ђурђевић
Проф. др Јелена Вучковић
Доц. др Драгана Ћорић

ЗА ИЗДАВАЧА: Проф. др Снежана Соковић

УРЕДНИЦИ: Доц. др Зоран Вуковић
Др Велибор Џомић

ШТАМПА: Дуга, Крагујевац

ТИРАЖ: 150
ISBN 978-86-7623-130-0

Штампање Зборника радова подржало Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије

САДРЖАЈ

Епископ шумадијски Јован ПОЗДРАВНА БЕСЕДА	1
Др Ненад Ђурђевић, редовни професор Правног факултета Универзитета у Крагујевцу КОЛЕКТИВНИ АСПЕКТ СЛОБОДЕ ВЕРОИСПОВЕСТИ	5
Др Зоран Деврња, ванредни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду ЦРКВЕНО ПРАВО КАО ЕКЛИСИЈАЛНА И АКАДЕМСКА НАУЧНА ДИСЦИПЛИНА - ПРЕДНОСТИ И МАНЕ АМБИВАЛЕНТНОСТИ НАУЧНОГ ИДЕНТИТЕТА	45
Dr. sc. Željko Bartulović, redoviti profesor u trajnom zvanju Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci, Mr. sc. Naum Milković, arhimandrit, iguman Manastira Gorice O SPECIFIČNOSTI PREDMETA „PРАВНА POVIЈEST RELIGIJSKIH ZAJEDNICA“ NA PРАВNOM FAKULTETU SVEUČILIŠTA U RIЈECI	61
Др Срђан Ђорђевић, редовни професор Правног факултета Универзитета у Крагујевцу Др Дејан Матић, ванредни професор Правног факултета Универзитета у Крагујевцу ТЕОЛОШКЕ ВИСОКОШКОЛСКЕ УСТАНОВЕ У РЕПУБЛИЦИ СРБИЈИ	71
Jakub Leković, doktorand Pravnog fakulteta Univerziteta u Kragujevcu Dr. Av. Ertuğrul Coşkun Ataşe Turske Ambasade u Beogradu ISLAMSKO OBRAZOVANJE U REPUBLICI SRBIЈI	83
Др Драгана Ћорић, доценткиња Правног факултета Универзитета у Новом Саду ВЕРА КАО НОРМАТИВНА И АКСИОЛОШКА КАТЕГОРИЈА	99

II

Др Драгана Петровић, научна сарадница Института за упоредно право у Београду АНТИНОМИЈА У РАЗУМЕВАЊУ СВЕТОСТИ ЖИВОТА И ДОСТОЈАНСТВЕНЕ СМРТИ	109
Др Ана Човић, виша научна сарадница Института за упоредно право у Београду УЛОГА ЦРКВЕ У СВЕТЛУ САВРЕМЕНИХ БИОЕТИЧКИХ ПИТАЊА	127
Протојереј-ставрофор др Велибор Џомић Српска Православна Црква Београд УСТАВ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ ОД 1947. ГОДИНЕ	151
Др Алексиос Панагопулос, професор емеритус Министарства просвете Републике Грчке КИПАРСКИ МОДЕЛ ОДНОСА ЦРКВЕ И ДРЖАВЕ	169
Др Драган Батавељић, редовни професор Правног факултета Универзитета у Крагујевцу Dr Wolfgang Rohrbach, redovni profesor Univerziteta Dunav Krems, Austrija ПОЛОЖАЈ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У УСТАВИМА МОДЕРНЕ СРБИЈЕ	185
Стефан Зељковић, докторанд Православног богословског факултета Универзитета у Београду УТЕМЕЉЕЊЕ ДРЖАВНО-ПРАВНОГ И КАНОНСКОГ ПОЛОЖАЈА КАРЛОВАЧКЕ МИТРОПОЛИЈЕ У ХАБЗБУРШКОЈ МОНАРХИЈИ	213
Протојереј Ставрофор др Живојин Јаковљевић, доцент Православног богословског факултета Светог Саве, Либертивил - Чикаго, САД СВЕШТЕНИ КАНОНИ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ О САБОРНОСТИ КАО НАЧЕЛУ ЦРКВЕНЕ УПРАВЕ	223
Др Милош Станић, виши научни сарадник Института за упоредно право у Београду ДОЗВОЉЕНОСТ УНОШЕЊА РЕЛИГИЈСКИХ ЕЛЕМЕНАТА У СЕКУЛАРНУ ЗАКЛЕТВУ ШЕФА ДРЖАВЕ	231

Dr.sc Dževad Drino, redovni profesor Pravnog fakulteta Univerziteta u Zenici Maja Drino Škandro, Opštinski sud u Zenici LAW OF EVIDENCE- ULOGA RIMSKO-KANONSKOG POSTUPKA U RAZVITKU DOKAZNOG PRAVA	247
--	-----

Др Вишња Ранђеловић, доценткиња Правног факултета Универзитета у Крагујевцу Др Снежана Соковић, редовни професор Правног факултета Универзитета у Крагујевцу КРИВИЧНО-ПРАВНА ЗАШТИТА ГРОБА	255
--	-----

Др Марко Миловић, ванредни професор Правног факултета Универзитета Мегатренд КРИВИЧНА ДЕЛА ПРОТИВ ПОЛНЕ СЛОБОДЕ (МОРАЛА) У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ	269
---	-----

Стевица С. Карапанџин, пуковник у пензији ПРАВНИ ПОЛОЖАЈ ВОЈНИХ СВЕШТЕНИКА И ВЕРСКИХ СЛУЖБЕНИКА У ВОЈСЦИ СРБИЈЕ	281
---	-----

Бранислав Матић, свештеник, докторанд Правног факултета Универзитета у Крагујевцу УЛОГА СВЕШТЕНОСЛУЖИТЕЉА У ЈАВНИМ УСТАНОВАМА РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ	299
---	-----

Александар Васиљевић, стипендиста министарства Институт за европске студије ЗАШТИТА ЦРКВЕНЕ ИМОВИНЕ: ПРАВНО-ИСТОРИЈСКА АНАЛИЗА, УСТАВ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И ЗАКОН О ЦРКВАМА И ВЕРСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА	315
--	-----

Милан Андрић, начелник одељења општих и правних послова Патријаршијска управна канцеларија Српске Православне Цркве ПРАВНО ДЕЈСТВО УРЕДБЕ О АУТОРСКИМ ПРАВИМА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И ЊЕНИХ АРХИЈЕРЕЈА/ПАТРИЈАРАХА, МИТРОПОЛИТА И ЕПИСКОПА/ И МОГУЋИ ДОМЕТИ ЊЕНЕ ПРИМЕНЕ У ПРАВНОМ СИТЕМУ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ	333
--	-----

IV

Др Срђа Трифковић, ванредни професор Факултета политичких наука Универзитета у Бања Луци ДЕХРИСТИЈАНИЗАЦИЈА: ТЕМЕЉ СУМРАКА ЗАПАДА	343
Архимандрит Никифор Миловић Salt Lake City, Utah МОДЕЛИ ФИНАНСИРАЊА ВЕРСКИХ ОРГАНИЗАЦИЈА У ЕВРОПИ: РЕГУЛАТИВА И ПРАКСА	367
Др Никола Ивковић, доцент Правног факултета Универзитета у Крагујевцу, Лука Петровић, асистент Правног факултета Универзитета у Крагујевцу СЛОБОДА ВЕРОИСПОВЕСТИ И ВЕРСКА ДИСКРИМИНАЦИЈА	397
Андрија Поповић, сарадник у високом образовању Правног факултета Универзитета у Крагујевцу ЗАШТИТА ЉУДСКИХ И МАЊИНСКИХ ПРАВА И СЛОБОДА СА ПОСЕБНИМ ОСВРТОМ НА СЛОБОДУ ВЕРОИСПОВЕСТИ И ВЕРСКУ ДИСКРИМИНАЦИЈУ КАО ЊЕНУ СУПРОТНОСТ	413

CONTENT

Jovan Bichop of Šumadija WELCOME SERMON	1
Nenad Đurđević, Ph.D., Full-time Professor Faculty of Law, University of Kragujevac COLLECTIVE ASPECT OF FREEDOM OF RELIGION	5
Zoran Devrnja, Ph.D., Associate Professor University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology ECCLESIASTICAL LAW AS A THEOLOGICAL AND LEGAL SCIENCE - ADVANTAGES AND DISADVANTAGES OF DUAL SCIENTIFIC IDENTITY	45
Željko Bartulović, Ph.D., Full-time Professor Faculty of Law, University of Rijeka, Naum Milković, Mr.Sc., Archimandrite, Abbot of the Monastery of the Virgin of Trojeručica in Donji Budački, Orthodox Eparchy of Upper Karlovac ON THE SPECIFITY OF THE SUBJECT LEGAL HISTORY OF RELIGIOUS COMMUNITIES AT THE FACULTY OF LAW, UNIVERSITY OF RIJEKA	61
Srđan Đorđević, Full-time Professor, Faculty of Law, University of Kragujevac Dejan Matić, Associate Professor, Faculty of Law, University of Kragujevac THEOLOGICAL HIGHER EDUCATION INSTITUTIONS IN THE REPUBLIC OF SERBIA	71
Jakub Leković, Ph.D student Faculty of Law University of Kragujevac Av. Ertuğrul Coşkun, Ph.D. Attaché of the Turkish Embassy in Belgrade ISLAMIC EDUCATION IN THE REPUBLIC OF SERBIA	83
Dragana Ćorić, Ph. D., Assistant Professor Faculty of Law, University of Novi Sad FAITH AS A NORMATIVE AND AXIOLOGICAL CATEGORY	99

Dragana Petrović, Ph.D., Research Associate Institute of comparative law, Belgrade ANTINOMY IN UNDERSTANDING THE SANCTITY OF LIFE AND DEATH WITH DIGNITY	109
Ana Čovic, Ph.D., Senior Research Associate Institute of Comparative Law in Belgrade THE ROLE OF THE CHURCH IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY BIOETHICAL ISSUES	127
Archpriest - Stavrophoru, Ph.D., Velibor Džomić, Serbian Orthodox Church, Belgrade CONSTITUTION OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH SINCE 1947	151
Alexios Panagopoulos, Ph.D., Professor emeritus Ministry of Education of the Republic of Greece CYPRUS MODEL OF CHURCH AND STATE RELATIONSHIP	169
Dragan Bataveljic, Ph.D., Full-time Professor Faculty of Law, University of Kragujevac Wolfgang Rohrbach, Ph.D., Full-time Professor University Dunav Krems, Austria THE POSITION OF SERBIAN ORTHODOX CHURCH IN THE CONSTITUTIONS OF MODERN SERBIA	185
Stefan Zeljković, Ph.D Student Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade THE ESTABLISHMENT OF THE STATE-LEGAL AND CANONICAL POSITION OF THE METROPOLITANATE OF KARLOVCI IN THE HABSBURG MONARCHY	213
Archpriest - Stavropohor Zivojin Jakovljevic, Ph.D., Assistant Professor Saint Sava School of Theology Libertyville, IL, USA SACRED CANONS OF THE ORTHODOX CHURCH ON CONCILIARNESS AS THE PRINCIPLE OF CHURCH GOVERNANCE	223

Miloš Stanić, Ph.D., Senior Research Associate Institute of Comparative Law, Belgrade ALLOWANCE OF INTRODUCING RELIGIOUS ELEMENTS INTO THE SECULAR OATH OF THE HEAD OF STATE	231
Dževad Drino, Ph.D., Full-time Professor Faculty of Law, University of Zenica Maja Drino Škandro, Municipal Court in Zenica LAW OF EVIDENCE - THE ROLE OF THE ROMAN-CANONICAL PROCEDURE IN THE DEVELOPMENT OF THE LAW OF EVIDENCE	247
Višnja Randelović, Ph.D., Assistant Professor Faculty of Law, University of Kragujevac Snežana Soković, Ph.D., Full-time Professor Faculty of Law, University of Kragujevac CRIMINAL-LEGAL PROTECTION OF THE GRAVE	255
Stevica S. Karapandžin, retired colonel LEGAL POSITION OF MILITARY PRIESTS AND RELIGIOUS OFFICERS IN THE ARMY OF SERBIA	281
Branislav Matić, Priest, Ph.D. Student Faculty of Law, University of Kragujevac THE ROLE OF PRIESTS IN PUBLIC INSTITUTIONS OF THE REPUBLIC OF SERBIA	299
Aleksandar Vasiljević, LL.M., Scholarship holder Institute for European Studies, Belgrade LEGAL PROTECTION OF CHURCH PROPERTY: LEGAL-HISTORICAL ANALYSIS, THE CONSTITUTION OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND THE LAW ON CHURCHES AND RELIGIOUS COMMUNITIES	315
Milan Andrić, Head of the Department of General and Legal Affairs Patriarchal Administrative Office of the Serbian Orthodox Church LEGAL EFFECT OF THE REGULATION ON COPYRIGHTS OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND ITS ARCHBISHOPS/PATRIARCHS, METROPOLITAN AND BISHOPS/ AND THE POSSIBLE SCOPE OF ITS APPLICATION IN THE LEGAL SYSTEM OF THE REPUBLIC OF SERBIA	333

VIII

Srđa Trifković, Ph.D., Associate Professor
Faculty of Political Sciences, University of Banja Luka
DECHRISTIANIZATION: THE FOUNDATION
OF THE TWILIGHT OF THE WEST 343

Archimandrite Nikifor Milović
Salt Lake City, Utah
FINANCING OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN EUROPE:
LEGAL REGULATION AND PRACTICE 367

Nikola Ivković, Ph.D., Assistant Professor
Faculty of Law, University of Kragujevac
Luka Petrović, LL.M., Assistant
Faculty of Law, University of Kragujevac
FREEDOM OF RELIGION AND RELIGIOUS DISCRIMINATION 397

Andrija Popović, LL.M., Associate in Higher Education
Faculty of Law, University of Kragujevac
PROTECTION OF HUMAN AND MINORITY RIGHTS AND FREEDOMS
WITH SPECIAL REFERENCE TO FREEDOM OF RELIGION
AND RELIGIOUS DISCRIMINATION AS ITS OPPOSITE 414

Поздравна беседа

Поштовани господине декане, даме и господо, поштована господо професори и учесници међународног научног скупа „Државно-црквено право“, браћо и сестре, помаже вам Бог.

Дозволите нам да, најпре, изразимо захвалност декану и деканском колегијуму Правног факултета Универзитета у Крагујевцу на позиву за покровитељство над овим научним скупом. Као Епископ и Предстојатељ Цркве Христове у Шумадији почастовани смо тим позивом као и могућношћу да научни скуп отворимо упућујући вам неколико скромних речи, из угла Цркве, о значају тема које ће у наставку разматрати цењени учесници скупа.

Као што сви ми знамо, непосредан повод за сазивање овог скупа је обележавање тридесетогодишњице увођења предмета Црквено право у студијски програм Правног факултета у Крагујевцу. Јубилеј достојан сваке похвале и ми овом приликом изражавамо захвалност свим управама факултета у протеклих тридесет година на одлучности и истрајности у исправљању вишедеценијских неправди бившег комунистичког режима према Цркви генерално, а онда и према једној традиционалној научној дисциплини каква је Црквено право. Од настанка нашег модерног школства Црквено право је било обавезан предмет. Од 1838. године на Лицеју у Крагујевцу, па потом у Београду. На свим нашим правним факултетима током прве половине 20. века је било обавезан предмет. У том периоду су развоју Црквеног права као теолошке и правне дисциплине, допринели многи вредни теолози и правници признати у нашој средини, а поједини и много шире, у целом православном и хришћанском свету. Један од таквих је, несумњиво, и епископ далматински Никодим Милаш чије је грандиозно дело и данас, после више од једног века, незаобилазно, цитирано од сваког црквеног правника и преведено на све важније светске језике. Поменимо, такође, и проф. Чедомиља Митровића који је између два светска рата предавао Црквено право на Правном факултету у Београду био декан тог факултета као и ректор Универзитета. И још многи други...

А онда је, како читамо у записнику са седнице факултетског савета Правног факултета у Београду од 6. па затим 8. октобра 1945. године, Црквено право једноставно укинато, без дискусије или разлога за и против. Тиме је нова револуционарна власт успоставила и у школском систему начело дисконтинуитета којим је омогућен свеобухватни друштвени експеримент који ће оставити тешке последице на друштвено ткиво нашег народа као и на сваку људску душу која је у том периоду живела. Последице тог експеримента су и данас видљиве иако је од слома комунистичке идеологије протекло више деценија. А сви они који су у том почетном посткомунистичком периоду спајали искидане нити традиције заслужују сваку нашу похвалу. Управо је то случај и са Црквеним правом на Правном факултету у Крагујевцу. Ми смо

захвални досадашњим управама факултета, најпре на жељи и одлуци о увођењу предмета у студијски програм, а затим и на помоћи да се предмет одржи до дана данашњег. Захвалност дугујемо и блаженопочившем епископу, нашем претходнику, Сави, за кога знамо да се трудио и подстицао такво дело. Посебну захвалност дугујемо проф. др Ненаду Ђурђевићу, првом професору Црквеног права, чијим је непосредним трудом ова добра намера спроведена у дело. Надамо се да ће садашњи а и будући професори Црквеног права на овом факултету као и новоакредитовани мастер програм доприносити ономе што је и основна тема овог научног скупа и онога што се Цркве суштински тиче, а то су добри односи између државе и Цркве.

Током својих више од две хиљаде година пребивања у свету Црква Христова се сусретала са многим државним уређењима, многим владарима домаћим и страним, добронамерним и злонамерним, светим и онима који су је немилосрдно гонили. У свим тим историјским периодима једино што је Црква желела, што данас жели и што ће желети до краја века је да слободно постоји и делује у друштву. Или, савременим речником говорећи, право на слободно исповедање и практиковање вере сваког појединца и загарантовану аутономију Цркве. Сматрамо да се од пропасти комунистичке идеологије много учинило у остварењу ових циљева. Да је Црква у том периоду враћена у јавну сферу где јој је и место, да су остварени добри односи са државном влашћу, а све то као тежња једном савременом, широм Европе прихваћеном моделу кооперативне одвојености Цркве и државе, при чему одвојеност, како је то већ духовито примећено, не значи одбојност, напротив. У том смислу, били бисмо слободни да означимо неколико кључних момената који су допринели успостављању добрих односа између Цркве и државе. То су, по нашем мишљењу: повратак веронауке у школе, реституција црквене имовине, повратак Богословског факултета у састав Универзитета у Београду и најзад 2006. године доношење закона о црквама и верским заједницама за време министарског мандата сада покојног професора Милана Радуловића. Све су ово догађаји који су допринели и до данас утемељују ново историјско поглавље у односима Српске Православне Цркве и српске државе.

Дозволите нам да се на крају само за тренутак вратимо већ поменутиим начелима верске слободе. Они су само на први поглед једноставни и саморазумљиви. А није тако. Присетимо се колико су контроверзи у нашој јавности изазивали поменути догађаји од повратка веронауке у школе па до доношења Закона о црквама и верским заједницама, све до дана данашњег. Треба увек имати на уму да је верска слобода право човека као таквог, као човека и да му држава то право не може дати јер оно већ постоји у људској природи, она му то право може само ускратити. Исто тако, право на верску слободу сваког грађанина није ни тек, са становишта државе, пуко право појединца. Оно успоставља обавезу свакој држави да својим грађанима омогући адекватну реализацију тог права. Признаћемо да се овде ради о врло тананим, деликатним и дубоким стварима које додирују темеље нашег

постојања и да је потребно непрестано промишљање и разумевање да се изнова и изнова проналазе, осавремењују и формулишу стандарди и принципи реализације тог права.

Као значајан допринос напорима у остваривању овог циља ми видимо и данашњи научни скуп на који призивамо благослов Божији а свим учесницима желимо успешан и плодотворан рад.

Епископ шумадијски
ЈОВАН

*Др Ненад Ђурђевић, редовни професор
Правног факултета Универзитета у Крагујевцу*

УДК: 342.731

DOI: 10.46793/DCP23.005DJ

КОЛЕКТИВНИ АСПЕКТ СЛОБОДЕ ВЕРОИСПОВЕСТИ

Сажетак: По свом значају за највећи број људи, слобода вероисповести је, и историјски и у савременом свету, постала њихова универзална потреба и интерес, и то са карактеристикама које омогућавају и захтевају веће и одређеније присуство права неголи у случају правног третмана слободе мисли, савести и уверења, у коју и сама улази. Реч је о тзв. апсолутном људском праву (праву личности), због кога се човек не може не само кажњавати него ни узнемиравати, укључујући и присиљавање да се открије вероисповест.

Слобода вероисповести је, пре свега, човекова духовна сфера, која представља његов *forum internum*. Међутим, за разлику од слободе мисли и савести, слобода вероисповести има и екстерну компоненту (*forum externum*), односно колективни аспект, чија је суштина у могућности исповедања вере у комуникацији и заједници са другим људима, јавно и приватно, кроз ванинституционалне и институционалне форме. При том, за велику већину верника је слобода удруживања са другима ради испољавања вере, односно могућност да слободно образују сопствену верску заједницу у законски признатим формама, од истог значаја као и право да се у опште има одређена вера. Слобода вероисповести, као индивидуално право, може бити поништена уколико није допуњена правом верске групе да изгради инфраструктуру која омогућава појединцима потпуно уживање те слободе и правом да аутономију у својим унутрашњим пословима.

Колективни аспект слободе вероисповести често је у пракси повезан са интервенцијом државе у корист неке, по правилу, већинске, верске заједнице а на штету мањинских верских заједница, или са мешањем државе у унутрашња организациона или персонална питања верске заједнице. Многи од тих случајева су завршили пред Европским судом за људска права, доношењем одлуке о кршењу слободе вероисповести, често уз постојање и кршења забране дискриминације или слободе удруживања. Европски суд за људска права је у свим тим случајевима констатовао да је таква позиција државе супротна њеној обавези да се понаша неутрално у односу на све цркве и верске заједнице на својој територији, са становишта остваривања како индивидуалног тако и колективног аспекта слободе вероисповести.

Прогон Украјинске православне цркве Московске патријаршије и њеног свештенства од стране украјинске државе и потпуно стајање на страну

Украјинске православне цркве Кијевске патријаршије, чији смо сведоци последњих година а нарочито у 2023. години, јасно показује сву крхкост и политизацију гаранције колективног аспекта слободе вероисповести када се она сукоби са државним и геостратешким интересима и политикама. Ту можемо додати и скораиња дешавања око доношења Закона о слободи вероисповести у Црној Гори и закључења Темељног уговора између државе Црне Горе и Српске православне цркве. Може се слободно рећи да остваривање слободе вероисповести, а нарочито њеног колективног аспекта, за одређену верску заједницу/групу у пракси, најчешће, суштински зависти од њеног односа са државном влашћу на чијој територији делује и модела односа држава-верске заједнице који се примењује у одређеној држави.

Кључне речи: слобода вероисповести, колективни аспект, дискриминација, аутономија, људска права.

1. Верска демографија републике Србије

Према подацима које је 2022. године објавио Републички завод за статистику¹, на основу резултата пописа становништва из 2021. године, у Републици Србији од укупно 6.647.003 грађана (3.231.978 мушкарци и 3.415.025 жене) припадници хришћанске вероисповести чине 86,6% грађана Републике Србије – 5.758.719 (81,1% су православци – 5.387.426, 3,9% су католици – 257.269, 0,8% су протестанти – 54.678 и 0,9% су лица која су навела да припадају другим хришћанским црквама или су се изјаснила само као хришћани – 59.346). После хришћана, најбројнији су припадници исламске вероисповести (4,2%) – 278.212. Око 2,5% становника је искористило своје Уставом загарантовано право да се не изјасни на питање о верској припадности (169.486), док је 1,1% становника изјавило да нису верници (атеисти – 74.139) и око 0,1% да су агностици (8654). Непознати су подаци за 355.484 грађана Републике Србије. Код свих хришћанских вероисповести, исламске вероисповести и јудаистичке вероисповести, жене чине већину верника.

Верници у Републици Србији су организовани у оквиру 36 регистрованих цркава и верских заједница. Према подацима из Регистра цркава и верских заједница који води Министарство правде – Управа за сарадњу с црквама и верским заједницама², регистроване су следеће цркве и верске заједнице: Српска православна црква; Римокатоличка црква - Међународна бискупска конференција св. Тирила и Методија Римокатоличка црква у Србији; Словачка евангеличка црква а.в. у Србији; Реформатска хришћанска црква у Србији; Евангеличка Хришћанска црква а.в. у Србији; Јеврејска заједница – Савез

¹ <https://popis2022.stat.gov.rs/sr-latn/5-vestisaopstenja/news-events/20230616-st/?a=0&s=0>

² <https://www.mpravde.gov.rs/sr/registar/1138/spisak-crkava-i-verskih-zajednica-php>

јеврејских општина у Србији; Исламска заједница³; Епархија Румунске православне цркве Дакија Феликс са седиштем у Дети (Румунији) и административним седиштем у Вршцу; Хришћанска адвентистичка црква; Евангеличка методистичка црква; Еванђеоска Црква у Србији; Црква Исуса Христа светаца последњих дана у Србији; Христова духовна црква у Србији; Црква Божја у Србији; Хришћанска Назаренска верска заједница у Србији; Савез Хришћанских Баптистичких цркава у Србији; Протестантска Хришћанска заједница у Србији; Христова Црква браће у Републици Србији; Слободна црква Београд; Јеховини сведоци – Хришћанска верска заједница; Заветна црква Сион; Унија реформног покрета адвентиста седмог дана; Протестантска еванђеоска црква „Духовни центар“; Христова Јеванђеоска Црква; Будистичка верска заједница Нићирен-Даишонин; Хришћанска заједница ЛОГОС у Србији; ТХЕРАВАДА БУДИСТИЧКА ЗАЈЕДНИЦА У СРБИЈИ; Библијски центар; Протестантска реформисана црква Чеха Велико Средиште; ПРВА РОМСКА ХРИШЋАНСКА ЦРКВА У СРБИЈИ; Ваишнавска верска заједница-ИСКЦОН; Новоапостолска црква у Србији. Из наведеног списка се види да су убедљиво најбројније хришћанске верске заједнице, што је и разумљиво имајући у виду да се 86,6% грађана Србије изјашњава да су хришћанске вероисповести.

Колико има нерегистрованих верских група није познато. Према Закону о црквама и верским заједницама не постоји законска обавеза за верске организације да се упишу у Регистар који води Министарство правде, и тиме стекну статус правног лица. Тиме, међутим, оне битно ограничавају своје могућности за деловање. Пошто нису правни субјекти, не могу „самостално“ ни да учествују у правном промету. Немају своју имовину, одговорност за обавезе погађа и приватну имовину чланова, немају никакве пореске олакшице, не могу „на своје“ име да купују и граде верске објекте, не могу да отворе „свој“ текући банкарски рачун. Шта више, оне немају ни статус „верске организације“ у смислу Закона о црквама и верским заједницама, па не могу ни да делују у складу са тим законом нити да уживају повластице од стране државе и јединица локалне самоуправе.⁴ Коначно, нерегистроване верске групе

³ Због спора који постоји већ дужи низ година између Исламске заједнице у Србији и Исламске заједнице Србије, у Регистру једино за Исламску заједницу не постоје подаци о седишту и заступнику.

⁴ Према Информатору о раду Управе за сарадњу с црквама и верским заједницама (Београд, 24. јул 2023), за дотације регистрованим црквама и верским заједницама из буџета Републике Србије исплаћено је у 2021. години 1.012.250.682,30 динара, а у 2022. години 972.000.237,59 динара. Намена средстава се односила на: подршка раду свештеника, монаха и верских службеника; подршка свештенству и монаштву на Косову и Метохији; подршка средњем и високом теолошком образовању; заштита верског, културног и националног идентитета; подршка за градњу и обнову верских објеката; унапређење верске културе, верских слобода и толеранције; пензијско,

имају веома ограничене могућности да примају донације и хуманитарну помоћ из иностранства.

2. Слобода вероисповести

Живимо у постсекуларном свету где се религија изненађујуће вратила, демантујући Веберовска предвиђања о непрестаној секуларизацији.⁵ Насупрот класичној тези која је предвиђала пропаст религије као неизбежан ефекат техничке и економске модернизације, данас говоримо о повратку религије у јавну арену.⁶ По свом значају за највећи број људи, слобода вероисповести је постала њихова универзална потреба и интерес, и то са карактеристикама које омогућавају и захтевају веће и одређеније присуство права неголи у случају правног третмана слободе мисли, савести и уверења, у коју и сама улази.

Слобода вероисповести је човеково природно и универзално право, Реч је о тзв. апсолутном људском праву (праву личности), због кога се он не може не само кажњавати него ни узнемиравати, укључујући и присиљавање да се открије вероисповест. Третирање ове слободе као апсолутног права има своје практичне ефекте, који се огледају управо у томе што она може постати истински вредна само уколико се може слободно изразити. Ако то није могуће, онда је у питању притисак на човека да промени своја уверења и своја размишљања. То значи да нарушавање слободе вероисповести постоји увек кад човек не може да поступа у складу са својим верским уверењима, укључујући и то да и њих саме мења. С друге стране, слобода вероисповести не штити религију као такву, и не постоје ексклузивна права за носиоце било које одређене религије: сва права у вези са слободом веровања или испољавања своје вере или уверења су универзална и морају се поштовати на недискриминаторној основи.⁷ За разлику од манифестација вероисповести, право на слободу вероисповести у оквиру *forum internum* је апсолутно и не може бити подвргнуто ограничењима било које врсте. Тако су, на пример, недопустиви законски захтеви који налажу недобровољно откривање верских уверења.

инвалидско и здравствено осигурање за свештенике и верске службенике (стр. 47-48. Информатора).

⁵ Khaitan, T., Calderwood Norton, J., *The right to freedom of religion and the right against religious discrimination: Theoretical distinctions*, International Journal of Constitutional Law, Volume 17, Issue 4, October 2019, стр. 1125.

⁶ Religious Freedom for the Good of All – Theological Approaches and Contemporary Challenges, International Theological Commission: SUB- commission for Religious freedom, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_en.html

⁷ Guidelines for legislative reviews of laws affecting religion or belief, European Commission for Democracy through Law (Venice Commission), 11 June 2004, Opinion no. 271/2004.

Као универзално људско право, слобода вероисповести мора се тумачити стриктно у складу са уводном реченицом Универзалне декларације о људским правима.⁸ Дакле, не ради се о томе да држава може одређеним појединцима или групама појединаца „дати“ ово право. Пре је обрнуто: држава мора да поштује свачију слободу вероисповести као неотуђиво – а самим тим и недоговорено – право људских бића, од којих сви имају статус носилаца права у међународном праву на основу свог инхерентног достојанства.⁹ Право на слободу вероисповести није „нешто што је дато од државе... већ нешто што појединци и верске групе имају једноставно на основу своје људске природе.“¹⁰

Слобода вероисповести је, пре свега, човекова духовна сфера, која представља његов *forum internum*. Међутим, за разлику од слободе мисли и савести, слобода вероисповести (и уверења) има и екстерну компоненту (*forum externum*) оличену у слободи испољавања своје вере у спољашњим актима, као што су „oboжавање, обред, пракса и поучавање“. Не може се замислити припадност одређено вери без могућности исповедања вере, односно њеног вршења у комуникацији и заједници са другим људима, приватно или јавно. Тек када верска уверења добију спољни израз, односно када се изражавају, право је прикладно за потпуније нормирање ове слободе. Човекова уверења стичу истинску вредност тек ако се и кад се могу слободно изразити. Управо стога и јесте од суштинске важности пуна гаранција унутрашње слободе вероисповести. Без човековог уверења да је сваки облик вероисповедања слободан и да је забрањена свака присила с намером да верска уверења открију или промене, нема ни саме слободе вероисповести. С друге стране, у правном нормирању слободе изражавања вероисповести постоје суштинска ограничења. Манифестације вероисповести, за разлику од унутрашње слободе, могу бити ограничене, али само под строго ограниченим околностима наведеним у примењивим клаузулама ограничења.¹¹

Слобода вероисповести је првенствено тзв. право негативног статуса, што подразумева да јавне власти не смеју недозвољено да се мешају у односе заштићене гаранцијом слободе мисли, савести и вероисповести. Слобода вероисповести може се ограничити само ако је то неопходно у демократском друштву, ради заштите живота и здравља људи, морала демократског друштва, слобода и права грађана зајемчених Уставом, јавне безбедности и јавног реда

⁸ „Пошто је признавање урођеног достојанства и једнаких и неотуђивих права свих чланова људске породице темељ слободе, правде и мира у свету.“

⁹ Rapporteur's Digest on Freedom of Religion or Belief, Second edition (2023) - Excerpts of the Reports from 1986 to 2022 by the UN Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief Arranged by Topics of the Framework for Communications, стр. 26.

¹⁰ Durham, C., *Freedom of Religion or Belief: Laws Affecting the Structuring of Religious Communities*, OSCE Review Conference, September 1999 (ODIHR Background Paper 1999/4), стр. 351.

¹¹ *Guidelines for legislative reviews of laws affecting religion or belief ...*

или ради спречавања изазивања или подстицања верске, националне или расне мржње (чл. 43. ст. 4. Устава Србије). У складу са тим, Уставни суд може забранити верску заједницу само ако њено деловање угрожава право на живот, право на психичко и физичко здравље, права деце, право на лични и породични интегритет, право на имовину, јавну безбедност и јавни ред или ако изазива и подстиче верску, националну или расну нетрпељивост (чл. 44. ст. 3. Устава).

Слобода вероисповести обухвата следеће опште елементе (појединачне слободе и права): слободу да се има или нема вероисповест, право да се остане (задржи) при својој вероисповести или да се она промени; слободу да се појединачно или у заједници са другима, јавно или приватно, испољава (износи) верско уверење, укључујући исповедање вере у Бога; слободу да се развија и унапређује верска просвета и култура; право да се не изјашњава о својим верским уверењима (да ли постоје или не постоје и каква су); право родитеља и законских стараоца да својој деци обезбеде верско образовање у складу са својим уверењима. Све наведене слободе и права образују јединствено основно право – слободу вероисповести (као дела слободе мисли, савести и вероисповести).

Гаранција слободе вероисповести изричито је призната у члану 18. Универзалне декларације о људским правима (УДЉП), члану 18 Међународног пакта о грађанским и политичким правима (МПГПП) и члану 9. Европске конвенције о заштити људских права и основних слобода (ЕКЉП). Устав Републике Србије гарантује слободу вероисповести у члану 43. Иако је донет пре Устава Србије, Закон о црквама и верским заједницама такође садржи јасну гаранцију слободе вероисповести, и то како у њеној индивидуалној тако и у колективној димензији (аспекту).

Значај слободе вероисповести наглашен је у бројним документа Уједињених нација, Савета Европе, ОЕБС-а (КЕБС-а), Европске уније, као и пракси Комитета за људска права УН и Европског суда за људска права. Сви они се морају имати у виду када се разматра питање остваривања слободе вероисповести

Генерална скупштина Уједињених нација, сматрајући да гажење и кршење права човека и основних слобода, посебно права на слободу мишљења, савести, вероисповести и уверења, представљају непосредан или посредан извор ратова и великих страдања којима је изложено човечанство, и сматрајући да вероисповест, односно уверење, представљају за оне који их исповедају основне елементе њиховог схватања живота, те да слобода вероисповести и уверења треба да буде у целости поштована и зајамчена, усвојила је 25. новембра 1981. године *Декларацију о укидању свих облика нетолеранције и дискриминације засноване на вери или уверењима*. У чл. 1. те Декларације је прокламовано: „Сваки човек има право на слободу мишљења, савести и вероисповести. То право укључује слободу вршења, односно прихватања вероисповести или уверења по свом властитом избору, као и слободу испољавања своје вероисповести или свог уверења, индивидуално или

заједнички, било јавно или приватно, кроз поштовање Бога и обављање обреда, обичаја и поучавања.

Оквир ОЕБС-а такође се бави слободом мишљења и вероисповести. На пример, *Завршни акт Хелсиншког састанка КЕБС-а*, из 1975. године, није оставио никакву сумњу о месту слободе вероисповести у склопу других људских права: „Државе учеснице поштоваће људска права и основне слободе, укључујући и слободу мисли, савести, вере и уверења, за све, без разлике на расу, пол, језик и веру. Оне ће унапређивати и подстицати пуно остваривање грађанских, политичких, економских, друштвених, културних и других права и слобода које све проистичу из достојанства урођеног људској личности и које су битне за њен слободан и пуни развој. У оквиру овога државе учеснице признаваће и поштоваће право појединца да исповеда, сам или у заједници с другима, веру или уверење, делујући у складу с оним што му његова савест налаже“. Други пример је члан 16. *Бечког документа* КЕБС-а (1989), који утврђује да ће државе предузети ефикасне мере да спрече и елиминишу дискриминацију појединаца и заједница на основу вере или уверења и да морају да негују климу међусобне толеранције и поштовање између верника различитих заједница, као и између верника и неверника. Штавише, *Париска повеља КЕБС-а* за нову Европу (1990) потврђује да сваки појединац, без дискриминације, има право на слободу вероисповести и мишљења.

Да је право на слободу вероисповести основно право сваког човека и универзално људско право, наглашено је и у *Смерницама ЕУ о унапређењу и заштити слободе вероисповести или уверења* из 2013. године.¹² Слободно коришћење овог права директно доприноси демократији, развоју, владавини права, миру и стабилности. Сва лица имају право да испољавају своју веру или уверење, било појединачно или у заједници са другима, јавно или приватно у богослужењу, обредима, пракси и учењу, без страха од застрашивања, дискриминације, насиља или напада. Особе које промене или напусте своју веру или уверење, као и особе које имају нетеистичка или атеистичка уверења треба да буду подједнако заштићене, као и особе које не исповедају никакву веру или уверење. То је основна слобода која обухвата све религије или уверења, укључујући и оне које се традиционално не практикују у одређеној земљи, уверења припадника верских мањина, као и нетеистичка и атеистичка уверења. Слобода такође обухвата право на усвајање, промену или напуштање своје вере или уверења, по сопственој слободној вољи. Гаранцију слободе вероисповести садржану у чл. 18. УДЉП и МПГПП треба разумети у светлу УН Општег коментара бр. 22 Комитета за људска права. Слобода

¹² Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief, Council of the European Union: Council meeting Luxembourg, 24 June 2013. Овим Смерницама, ЕУ потврђује своју одлучност да у својој спољној политици људских права промовише слободу вероисповести или уверења као право које сви свуда користе, на основу принципа једнакости, недискриминације и универзалности.

вероисповести има две компоненте: (а) слободу имати или не имати или усвојити (што укључује право на промену) вере или уверења по сопственом избору, и (б) слободу испољавања своје вере или уверења, појединачно или у заједници са другима, јавно или приватно, кроз богослужење, светковање, праксу и подучавање.

Слобода вероисповести је од суштинског значаја за свако демократско друштво јер плурализам који је неутуђива одлика демократског друштва зависи од те слободе, која је у својој верској димензији један од највиталнијих елемената који чине идентитет верника.¹³ Из тих разлога дужности државе не своди се само на то да је она обавезна да се уздржи од мешања у слободу вероисповести, већ та слобода може, такође, налагати предузимање позитивне акције државних власти како би обезбедиле да та слобода буде делотворна. С друге стране, интереси плурализма у исто време изискују од оних који исповедају нека верска уверења да не могу очекивати да та уверења буду заштићена од свих видова критике,¹⁴ већ морају „толерисати и прихватити то да други побијају њихова верска уверења па чак и да пропагирају доктрине које су према њиховој вероисповести непријатељске“.¹⁵ Верске заједнице ако остану верне себи и својој вери могу, шта више, да буду јединствена везивна спона и фактор стабилности сваког друштва. Јер, како каже епископ Григорије, овај свет не почива - иако се често чује да почива - на тржишним интересним основама, нити може почивати само на физичким, географским, биолошким или националним основама, већ пре свега почива на духовним основама које га држе.¹⁶

Слободом вероисповести је заштићено, и у индивидуалном и у колективном аспект, само оно што се може сматрати „вероисповешћу“. Речи „вера“, „религија“ и „вероисповест“ имају исто значење. Међународно-правни документи користе термин „религија“, а у нашим званичним преводима тих докумената углавном се користе речи „вера“ и „вероисповест“. Ни међународни ни национални правни документи не дефинишу „шта је“ религија (вера, вероисповест), већ се заустављају на томе да утврде у чему се састоји слобода религији (вероисповести). Тиме се проблем не решава, јер када се неко позове на то да му је повређена слобода вероисповести, прво треба да се утврди да ли му је „то“ што је повређено у опште његова „вероисповести“. Уобичајена грешка у дефиницији је да се захтева да вера у Бога буде неопходна да би се нешто сматрало религијом. Најочигледнији контра примери су класични

¹³ Evropski sud za ljudska prava, Kokkinakis v. Greece, пресуда од 25. 5. 1993.

¹⁴ Murdok, Dž., *Sloboda misli, savesti i veroispovesti, vodič za primenu člana 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima*, Savet Evrope, Beograd, 2008, стр. 105.

¹⁵ Evropski sud za ljudska prava, Otto-Preminger-Institut v. Austria, пресуда од 20. 9. 1994.

¹⁶ Еп. Григорије, *Верске заједнице као значајан фактор очувања и унапређења мира*, у: Округли сто: „Допринос црква и верских заједница у изградњи трајног мира на југоистоку Европе“ (Стразбур), гл. ур. Прљевећ, М., Београд, 2008, стр. 23.

будизам, који није теистички, и хиндуизам, који је политеистички. Поред тога, термини као што су „секта“ и „култ“ се често користе на пежоративан, а не на аналитички начин.¹⁷

У пракси Комисије за људска права Уједињених нација и Европског суда за људска права није дати коначно тумачење значење појма „вероисповест“. По правилу, „оно што би се могло сматрати најраспрострањенијим религијама спремно се прихвата као системи убеђења који спадају у оквир заштите, а на сличан начин су обухваћене мањинске варијанте тих религија. Старије вере као што је друидска (келтска) такође се квалификују за заштиту у оквиру слободе вероисповести као што је случај и са верским покретима новијег порекла као што су Јеховини сведоци, сајентологија, Мунова секта и Центар божанске светлости (ако постоји сумња у вези с тим питањем, може да се очекује да подносилац представке докаже како та одређена „религија“ заиста постоји)“.¹⁸ И према судској пракси немачког Врховног управног суда и Уставног суда, појам „религија“ се широко тумачи. Довољно је да нека организација сведочи (потврђује), на обухватан начин, заједничка верска схватања о смислу и савладавању (решавању) људске егзистенције. Религија, дакле, значи, пре свега, јединствени основни концепт смисла људске егзистенције и разјашњење места човека унутар тог контекста. При том, под религијом се не подразумева само оно што одговара традиционалном европском „духовном благу“ него и друга уверења о људској егзистенцији, све док се крећу у оквирима извесних темељних норми (због тога уверења о спаљивању вештица и полигамији нису религије).¹⁹ У сваком случају, према *Заједничким смерницама о правном субјективитету верских заједница или заједница веровања* усвојеним од Венецијанске комисије, полазна тачка за дефинисање примене слободе вероисповести мора бити самодефинисање вероисповести, иако, наравно, власти имају одређену надлежност да примене неке објективне, формалне критеријуме на утврди да ли су ови услови заиста применљиви на конкретан случај.²⁰

Терет доказивања, у случају спора, постојања одређеног религиозног уверења, лежи на лицима која тврде да им је повређена слобода мисли, савести и вероисповести. У случају *Х. против Уједињеног Краљевства*, бр. 7291/75, 11 ДР 55 (децембар 1977), подносилац представке је био следбеник Вика (Wicca) религије, али је Европска комисија за људска права закључила да подносилац

¹⁷ Guidelines for legislative reviews of laws affecting religion or belief...

¹⁸ Murdok, Dž., *нав. дело*, стр. 22-23.

¹⁹ Sektenreport - Analysen, Originalmaterial, Hilfestellung, hrsg. T. Frank – U. Grandtner – S. Kippes, Muenchen, 2. Auflage, 1993, стр. 124; О појмовним одређењима од значаја за остваривање слободе вероисповести више видети: Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 121-152.

²⁰ Joint Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities, Council of Europe, Venice Commission, and OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights, Adopted by the Venice Commission at its 99th Plenary Session (Venice, 13-14 June 2014).

није пружио ни једну чињеницу из које би било могуће закључити постојање Вика религије. С друге стране, у случају *Chappel против Уједињеног Краљевства* није било потребно утврђивати постојање Друидизма као религије, иако се то постављало као спорно, пошто је случај окончан неповољно по подносиоца из другог разлога, наиме државна забрана прослављања летње дугодневнице у Стоунхенџу била је оправдана са становишта чл. 9(2) Европске конвенције о људским правима (ЕКЉП).²¹

Да није свако уверење обухваћено заштитом слободе мисли, савести и вероисповести, у смислу чл. 18. МПГПП, мишљење је и Комитета за људска права УН. У предмету *М.А.Б., W.A. Т. и Ј.-А.У.Т. против Канаде* (Communication No. 570/1993) Комитет је закључио да се претензије на „уверење“ примарно или искључиво састоје у обављању верског обреда и да је коришћење марихуане као „сакрамента“, у складу са веровањем the Assembly of the Church of the Universe, изван чл. 18. МПГПП и недопустиво *ratione materiae*.²²

3. Колективни аспект слободе вероисповести

3.1. Значај колективног аспекта слободе вероисповести

Кад год се помене слобода вероисповести или уверења, прва мисао која падне на памет јесте право појединаца да поступају по својим верским убеђењима, да слободно учествују у богослужењу (или не учествују) и да имају могућности да живе у складу са својим веровањима без било какве дискриминације. Са практичне стране, уживање такве основне слободе зависи, на суштински начин, од могућности које имају појединци да се удружи ради испољавања истих уверења и од правних облика који стоје на располагању њиховој верској заједници ради обављања заједничких послова. Историјски гледано, закони о верским удружењима више су тежили да контролишу верске организације него што су били истинска подршка њиховој слободи. Понекад су такви закони установљавали систем дуплих стандарда, повлађујући једне верске организације и додељујући другима статус заједница другог реда. У свим тим случајевима, када су верским организацијама сужене могућности добијања легалног статуса, односно правног субјективитета, које олакшавају уживање истинске слободе вероисповести, индивидуална слобода

²¹ (*A.R.M Chappell v. UK*, No. 12587/86, 53 DR 241, (Dec. 1987), at 246), Taylor, P., *The basis for departure of European standard under Article 9 of the European Convention on Human Rights from equivalent universal standards*, <http://webjcli.ncl.ac.uk/2001/issue5/taylor5.html>

²² Taylor, P., *нав. дело*.

вероисповести трпи у већој или мањој мери.²³ Већина елемената слободног изражавања и практиковања вере била би заштићена гаранцијама слободе изражавања да није основна карактеристика верских слобода да оне „подразумевају институционалне структуре потребне за извођење процеса едукације и преношења верског наслеђа и уверења“.²⁴ С друге стране, док држава не може фаворизовати један верски поглед на рачун других, обавеза неутралности не захтева од ње да се у потпуности уздржи од прослављања и очувања свог верског наслеђа.

Слобода вероисповести односи се на појединце, као носиоце права, који ово право могу да користе било појединачно или у заједници са другима, јавно или приватно. Стога њено спровођење (испољавање) може имати и колективни аспект.²⁵ Ово укључује, према Општем коментару бр. 22 Комитета за људска права УН (пар. 4),²⁶ права верских заједница да реализују „дела која су саставни део вођења њихових основних послова од стране верских група“. Ова права укључују, али нису ограничена на, правни субјективитет и немешање у унутрашње ствари верских заједница, укључујући: право на успостављање и одржавање слободно доступних богомоља или места окупљања; слободу избора и обуке верских вођа, свештеника и учитеља; слободу оснивања богословија или верских школа; слободу припреме и дистрибуције верских текстова или публикација; право на спровођење друштвених, културних, образовних и добротворних активности.

За велику већину верника је слобода удруживања са другима ради испољавања вере, односно могућност да слободно образују сопствену верску заједницу, од истог значаја као и право да се у опште има одређена вера. Из тога произилази и да је „црква организована верска заједница која се темељи на идентичним или барем суштински сличним погледима“ те је стога „сама заштићена у своме праву на испољавање вере, организовање и обављање

²³ Durham, C., *Freedom of Religion or Belief: Laws Affecting...*

²⁴ Durham, C., *Perspectives on Religious Liberty: Comparative Framework*, in RELIGIOUS HUMAN RIGHTS IN GLOBAL PERSPECTIVE, 1-44 (van der Vyver J. D., Witte Jr. J., eds.), Kluwer Academic Publishers, 1996, стр. 35.

²⁵ Врховни суд Канаде је у више својих предметима (*Loyola High School v. Quebec (Attorney General)*, [2015] 1 S.C.R. 613; *Ktunaxa*, *supra* at paragraph 74; *Hutterian Brethren*, *supra* at paragraph 182, per LeBel J) констатовао да се религија односи и на верска уверења и на „верске односе“. Препознајући везе између верског уверења и његовог испољавања кроз „заједничке институције и традиције“, Врховни суд (The Supreme Court) је утврдио да „мере које поткопавају карактер законитих верских институција и нарушавају виталност верских заједница представљају дубоко мешање у верске слободе“. Видети The Canadian Charter of Rights and Freedoms – Charterpedia - Section 2(a) – Freedom of religion, Government of Canada, <https://www.justice.gc.ca/eng/csj-sjc/rfc-dlc/ccrf-ccdl/check/index.html>

²⁶ Human Rights Committee, General Comment 22, Article 18 (Forty-eighth session, 1993), <https://wri-irg.org/en/story/1993/general-comment-22-article-18>

молитве, проповеди, обичаја и обреда, и слободна је да поступа једнообразно и да наметне једнообразност у свим тим питањима“.²⁷

3.2. Значај односа држава – религија и држава – црква за остваривање колективног аспекта слободе вероисповести

Питање односа државе и цркве²⁸ једно је од најосетљивијих и најсложенијих питања савремених друштава и уставних система. Осетљивост и сложеност проблема лежи у самој чињеници да су многи грађани (најчешће већина) једне државе истовремено и држављани државе и чланови неке верске заједнице²⁹. Највећи број „верских проблема“ управо настаје када се са плана индивидуалних верских слобода пређе на питање уставно-правног положаја верских заједница. Устав једне земље је акт којим се то питање разрешава, и у том погледу могу се, у основу, разликовати три система: систем државне цркве, систем одвојености државе и цркве, систем стриктне одвојености државе и цркве уз кооперативну сарадњу. Треба, међутим, уочити да сам термин „одвојеност цркве од државе“ не одражава у потпуности суштину проблема, јер ствара привид да постоје правни систем у којем држава и верске заједнице немају никакве међусобне односе, што у реалном историјском контексту није тачно.

Противуречности у односима државе и цркве значајно проистичу из самог односа политике и религије. Свака политика је спремна да употреби оне полуге које јој дају већу моћ, и у том погледу не чуди што је религија увек на удару у реализацији разних политичких пројеката. Али, с друге стране, и религија је увек спремна да употреби политику и државу за своје циљеве, па је понекад тешко одвојити и направити јасну разлику између политичких пројеката и циљева одређене цркве.³⁰ Поред тога, напетости у односима државе и цркве проистичу из чињеница да се црква у савременом друштву налази у ситуацији да је један од више фактора који нуде поглед на свет.

Какав ће бити однос државе и цркве, одређује држава а не црква. У том погледу, могуће је разликовати неколико система: стапање цркве са државом, где цркви припада супремација над државом; стапање цркве и државе, где је

²⁷ Murdok, Dž., *нав. дело*, стр. 31.

²⁸ Због скраћивања и уобичајене терминологије ми ћемо, углавном, користити израз „однос државе и цркве“, али при том увек мислимо на однос свих верских организација и државе.

²⁹ Под појмом „верске заједнице“ у овом раду увек подразумевамо цркве и друге верске организације.

³⁰ Драгојловић, Д., у: *Демократија и религија*, ур. Башић, Г., Деветак, С., Београд, 2003, стр. 39-40.

црква потпуно потчињена држави; одвајање цркве од државе, по принципу: слободна црква у слободној држави; координација цркве и државе (кооперативна одвојеност), са разграничењем сфера њихова утицаја и рада.

Са становишта великих, односно традиционалних вероисповести, најпожељнији је четврти модел. Систем „одвојености цркве од државе уз кооперативну сарадњу“ карактерише гарантовање слободе вероисповести свим грађанима и неутралност државе у односу на све верске организације, с тим да држава има благонаклон однос према њима. У таквом систему, одређеним верским организацијама се обезбеђује статус јавно-правних лица, док остале имају (могу стећи) статус приватно-правних лица. Према овом моделу, верске организације су аутономне корпорације (установе) у саставу државе, а јавне власти помажу у свим аспектима остваривања слободе вероисповести, кроз верске заједнице, где је то неопходно и дозвољено. Границе ове аутономије одређује сама држава својим законима. Овај систем је карактеристичан за Немачку, Аустрију и Швајцарску³¹. Овом приступу се оштро супротставља тзв. амерички приступ који се заснива на тржишном погледу на верске слободе, у коме је принцип једнаког третмана најважнији. Свака разлика у третману верских група, свако посебно регистровање верских група, свака другачија калибрација према величини или друштвеном утицају, било какво резонување извучено из историјске доминације одређених верских заједница, одмах је сумњиво. Све такве разлике се осуђују, не само као питања верске дискриминације, већ као напади на саму верску слободу. За разлику од традиционалних цркава и верских заједница, новије верске групе ће тежити да систем који није заснован на идеји идентичних права посматрају као дискриминаторан, а самим тим и супротан верској слободи. Алтернатива је да се религија одвоји од јавних институција. То би, како с правом указују поједини аутори³², свакако угрозило позитивну верску слободу и подрило концепт демократске државности: воља народа одређује облик и садржај

³¹ Швајцарски Савезни суд је у више својих одлука заузео становиште да не постоји повреда правне једнакости верских заједница када је некој верској заједници одбијено јавно-правно признање. Према пракси Савезног суда, принцип једнакости из члана 8. Савезног устава захтева да се оно што је једнако третира једнако у складу са својом једнакошћу, а да се оно што је неједнако третира неједнако у складу са његова неједнакост. Међутим, различит третман верских заједница је дозвољен и оправдан само ако се заснова на нерелигиозним, објективним и разумним разлозима, и ако је јавноправно признање у принципу отворено за све верске заједнице од одређеног значаја. Hafner, F., Gremmelspacher, G., *Beziehungen zwischen Staaten und Religionsgemeinschaften in der Schweiz*, у: Buser, Denise/Berger, Natalie/Hafner, Felix/Mund, Claudia/Speiser, Béatrice (Hrsg.), *Menschenrechte konkret – Integration im Alltag*, Basel 2005, стр. 18.

³² Robbers, G., *Religious Freedom in Germany*, *BYU Law Review*, Issue 2, 2001, стр. 664-665.

правног система. Ако би се верска оријентација одвојила од „воље народа“, ова воља би престала да представља њене бираче.

Према чл. 11. ст. 1. Устава Србије, Република Србија је световна држава. Ниједна религија не може се успоставити као државна или обавезна (чл. 11. ст. 3. Устава). Световност државе подразумева здрави секуларизам, у коме важи узајамно поштовање и конструктиван однос између верских заједница и државе. По мишљењу проф. др Симе Аврамовића, српски Закон о црквама и верским заједницама је управо постављен на теоријским основама система кооперативне одвојености државе и цркве.³³

Уставни суд Србије се питањем односа државе и цркве бавио у поступку оцене уставности одредбе члана 7. став 2. Закона о црквама и верским заједницама. Према становишту Уставног суда, Устав од 2006. године није се определио за систем строге одвојености цркве и државе и у Републици Србији се не може говорити о апсолутној одвојености цркве од државе, него о систему кооперативне одвојености, тако да и одредба члана 7. став 2. Закона о црквама и верским заједницама може да буде тумачена као део кооперативне одвојености. Одредбе чл. 11. и 44. ст. 1. и 2. Устава не значе систем потпуне сепарације цркве од државе, већ да нема државне цркве и да нема идентификације државе са посебном религијом или религијом уопште, те да су цркве и верске заједнице слободне да самостално утврђују своју унутрашњу организацију и верске послове и да држава не сме да омета доношење и примену аутономних прописа и одлука. Систем кооперативне одвојености почива на ставу о сепарацији цркве и државе, али подразумева и признање многобројних заједничких задатака на којима црква и држава сарађују. Та сарадња подразумева, на пример, да држава материјално помаже верске заједнице или да се веронаука изучава у државним школама. Уставни суд је, међутим, нагласио и да овакав систем кооперативне одвојености цркве од државе *„не може да досеже дотле да одлуке црквених органа имају карактер извршних исправа, односно извршних наслова и да се могу извршавати на начин на који се у извршном, кривичном или управном поступку извршавају одлуке судова, односно других надлежних органа државне управе, односно ималаца*

³³ Аврамовић, С., *Приказ књиге Religion and Education in Europe – Development, Context and debates*, ed. Robert Jackson et al., *Анали Правног факултета у Београду*, бр. 1/2008, стр. 235; Према речима епископа Јоаникија, православним хришћанима и другим вероисповестима на простору бивше Југославије после свих лоших искустава у односима са државом у периоду пре првог светског рата када је СПЦ била државна црква, и посебно касније из времена комунизма када је црква систематски прогоњена, одговара начело одвојености државе и цркве уз међусобно уважавање и сарадњу по свим питањима од заједничког интереса (Еп. Јоаникије, *Одговорност цркава и верских заједница за изградњу међуверског склада и мира у Црној Гори*, у: *Округли сто: „Допринос цркава и верских заједница у изградњи трајног мира на југоистоку Европе“* (Стразбур), гл. ур. Прљевић, М., Београд, 2008, стр. 28).

јавних овлашћења, будући да би тада морао постојати неки посебан поступак уређен посебним законом, који би могла покренути црква или верска заједница и којим би била уређена процедура признавања и извршавања одлука надлежних органа аутономног црквеног права, а такав посебан поступак у позитивном праву Србије не постоји.“³⁴

3.3. Правни основ/извори колективног аспекта слободе вероисповести

Питање права на слободу вероисповести је свакако једно од централних питања међународног система људских права. Слобода вероисповести је предмет регулисања у више међународних правних аката, у којима је нормирана заједно са слободом мисли, савести и уверења, што је логично јер тек у тој укупности и добија свој пуни израз. Колективни аспект слободе вероисповести је једноставно утемељен у релевантним одредбама тих аката које штите слободу вероисповести или уверења. Ипак, треба имати у виду, због међузависне природе заштите људских права, и друга релевантна права, као што су слобода удруживања, право на правично суђење (судска заштита), право на имовину и мањинска права, кад год се односе на заштиту колективног уживања испољавања слободе вероисповести. То су комплементарна права која олакшавају, унапређују и употпуњују заштиту колективне димензије права на слободу вероисповести.³⁵

Три најзначајнија међународна инструмента у том домену, Универзална декларација о људским правима, Међународни пакт о грађанским и политичким правима (МПГПП) и Европска конвенција о заштити људских права и основних слобода (ЕКЉП), у готово идентичној формулацији оцртавају оквир и границе уживања верских слобода. Тако члан 9. ст. 1. *Европске конвенције о људским правима* прописује: „Свако има право на слободу мисли, савести и вероисповести; ово право укључује слободу промене вере или уверења и слободу човека да, било сам или заједно с другима, јавно или приватно, испољава веру или уверење молитвом, проповеди, обичајима и обредом“. Слично је и према одредби чл. 18. ст. 1. и 2. *Међународног пакта о грађанским и политичким правима*: „(1) Свако лице има право на слободу мисли, савести и вероисповести. Ово право подразумева слободу исповедања и примања вере или убеђења по свом нахођењу, као и слободу да ту веру или убеђење испољава појединачно или заједно са другима, како јавно тако и приватно, кроз култ, вршење верских и ритуалних обреда и веронауку. (2) Нико не може бити предмет принуде којом би се кршила слобода његовог

³⁴ Одлука Уставног суда Србије, бр. IYз-455/2011 од 16. јануара 2013. године.

³⁵ Yildirim, M., *The Collective Dimension of Freedom of Religion or Belief in International Law - The Application of Findings to the Case of Turkey*, Ebo, Finland, 2015, стр. 43.

исповедања или примања вера или убеђења по његовом нахођењу. Коначно, *Универзална декларација о људским правима (УДЉП)*, усвојена и прокламована резолуцијом Генералне скупштине Уједињених нација 217 А (III) од 10. децембра 1948. године, дефинисала је слободу вероисповести у чл. 18 на следећи начин: „Свако има право на слободу мисли, савести и вероисповести; ово право укључује слободу промене вероисповести или убеђења и слободу да човек било сам било у заједници с другима, јавно или приватно, манифестује своју веру или убеђење путем наставе, исповедањем вере и обављања обреда.“³⁶

Устав Републике Србије³⁷ слободу вероисповести у њеном индивидуалном и колективном аспект у регулише у чл. 43 и 44. Колективни аспект слободе вероисповести је садржан у одредби члана 43. став 3. Устава према којој: „Свако је слободан **да испољава** своју веру или убеђење вероисповедања, обављањем верских обреда, похађањем верске службе или наставе, појединачно или **у заједници с другима**, као и да приватно или јавно изнесе своја верска уверења.“ Та слобода се може ограничити законом, само ако је то неопходно у демократском друштву, ради заштите живота и здравља људи, морала демократског друштва, слобода и права грађана зајемчених Уставом, јавне безбедности и јавног реда или ради спречавања изазивања или подстицања верске, националне или расне мржње (чл. 43. ст. 4. Устава). Колективни аспект слободе вероисповести је даље разрађен одредбама члана 44. Устава којима је прописано да су цркве и верске заједнице равноправне и одвојене од државе и слободне да самостално уређују своју унутрашњу организацију, верске послове, да јавно врше верске обреде, да оснивају верске школе, социјалне и добротворне установе и да њима управљају, у складу са законом. Верску заједницу моје забранити једино Уставни суд и то само ако њено деловање угрожава право на живот, право на психичко и физичко здравље, права деце, право на лични и породични интегритет, право на имовину, јавну безбедност и јавни ред или ако изазива и подстиче верску, националну или расну нетрпељивост.

Колективни аспект слободе вероисповести има, дакле, свој правни основ у одредбама чл. 18. МПГПП, чл. 9. ЕКЉП, чл. 18. УДПЧ и чл. 43. и 44. Устава Србије, у фрази „у заједници са другима“. Фраза „у заједници са другима“ одражава начин на који појединци и верске заједнице постоје и интеракцију и начин на који манифестују право на слободу вероисповести. Сам начин испољавања слободе вероисповести може имати неисцрпну листу аката који имају колективну природу, и сама радња испољавања може имати колективни аспект без обзира на то ко користи право на слободу вероисповести.

³⁶ Према чл. 2. ст. 1. Декларације, свакоме су доступна сва права и слободе наведене у овој Декларацији без разлике на веру.

³⁷ Сл. гласник РС, бр. 98/2006 и 16/2022.

Колективни аспект слободе вероисповести није ограничен само на права верских заједница и група.³⁸

С тим у вези треба констатовати да колективно остваривање слободе вероисповести има два аспекта. Први, подразумева слободу појединаца да се удружују и оснивају верске заједнице у оквиру своје слободе вероисповести (слобода верског удруживања). У том смислу, позитивна и негативна слобода вероисповести из члана 43. ст. 2. и 3. Устава Србије су посебне у односу на општу слободу удруживања из члана 55. ст. 1. Устава. Непосредни уставни основ за оснивање верских заједница је чл. 43. ст. 3. Устава, с тим да се садржај тог права мора разумети и у светлу гаранције слободе удруживања и права да се остане изван сваког удружења из члана 55. став 1. Устава. Други колективни аспект слободе вероисповести је надоградња првог: верске заједнице имају сопствену слободу савести, односно право да слободно и у складу са својим правилима исповедају верска уверења и практикује верску праксу.³⁹

Дакле, слобода верског удруживања пружа сваком право да се може слободно удружити са другим лицима у верску заједницу. Битни елемент тог права је добровољност, односно право сваког лица да слободно одлучи да ли ће се удружити у верску заједницу или не (позитивна и негативна слобода удруживања – чл. 43. ст. 2. и 3. и чл. 55. ст. 1. Устава). Колективно остваривање слободе вероисповести подразумева како позитивно опредељење појединца да се удружује са другима ради исповедања вере, укључујући и да заједно са њима оснива верске заједнице, постаје њихов члан и учествује у верским обредима, као и негативно опредељење да се не учлани у верску заједницу, да из ње иступи или да не учествује у верским обредима или другом изражавању верског уверења. При том, свака верска заједница је више од простог збира појединаца (верника чланова) и карактерише се својом особитом унутрашњом организацијом. Слобода верског удруживања нужно претпоставља верску заједницу која интерно делује по сопственим правилима. Због тога, слобода оснивања верских заједница подразумева и право верских заједница да самостално уређују своју унутрашњу организацију и обављање послова повезаних са јавним деловањем верских заједница (чл. 44. ст. 2. Устава).

3.4. Ко је носилац права?

Са становишта заштите колективног аспекта слободе вероисповести једно од важнијих питање је и питање носиоца права. Ко може да користи заштиту која се пружа у оквиру колективног аспекта слободе вероисповести? Да ли је то појединац, или верска група, да ли је то верско правно лице или је то веровање или религија? Ко има право да тражи судску заштиту?

³⁸ Yildirim, М., *нав. дело*, стр. 44.

³⁹ Видети пресуду Уставног суда Словеније, U-I-92/07-23 од 15. 04. 2010, тач. 88-91.

Са практичног становишта проблем није изражен у ситуацији када се верници удруже у верску заједницу са статусом правног лица, у складу са националним законодавством. Шта више, одређена права везана за колективно исповедање вере верска заједница и њени верници неће ни моћи да остваре уколико верска заједница нема статус правног лица (кроз регистрацију или неки облик формалног државног признања). Европски суд за људска права је у више својих одлука утврдио да црква или друга верска организација могу да (за себе) издејствују *статус „жртве“* у смислу члана 34. ЕКЉП. Другачије речено, како би се испунили критеријуми прихватљивости, црква може бити призната као лице које има право да оспори мешање у погледу верских уверења онда када може да покаже да то чини у заступничком (репрезентативном) својству, у име својих припадника: *„Суд понавља на самом почетку да црква или црквени ред могу као такви да у име својих верника врше права зајамчена чланом 9 Конвенције (Cha’are Shalom v Tsedek protiv Francuske, br. 27417/95, stav 72, ECHR 2000).“*⁴⁰

Европски суд за људска права је, такође, у више случајева констатовао да се чл. 9. ЕКЉП мора увек посматрати и у вези са чл. 6 (право на правично суђење). Тако је, на пример, Суд у случају Митрополијска црква Бесарабије против Молдавије истакао: *„Поред тога, један од начина примене права на испољавање своје вере, посебно за верску заједницу, у њеној колективној димензији, јесте могућност да се обезбеди судска заштита заједнице, њених чланова и имовине, тако да се члан 9 мора посматрати не само у светлу члана 11, већ такође у светлу члана 6...“*. Тврдња владе да је показала толеранцију према цркви и њеним члановима није, према становишту Суда, могла бити замена за стварно признање, пошто је само признање у складу са законом омогућавало цркви да се брани правним средствима од стране застрашивања.

Проблем носиоца права на колективни аспект слободе вероисповести је посебно изражен у ситуацијама када су верници нису организовану у оквиру верске заједнице као правног лица, а изложени су мешању у слободу испољавања вере у заједници са другима. У тим ситуацијама се јасно види сва повезаног индивидуалне и колективне димензије права на слободу вероисповести. Појединац несумњиво „пати“ када се не поштује верски колективни идентитет или колективни чин исповедања вере није заштићен. Када се јавне власти умешају у колективни аспект права на слободу вероисповести то никада није само онемогућавање одређене верске групе да ужива право да исповеда своју веру већ увек представља и акт интервенције у слободу вероисповести појединаца који чине дотичну верску групу да исповедају своју веру „у заједници са другим“. Због тога, заштита

⁴⁰ Из образложења пресуде у случају Митрополијска црква Бесарабије против Молдавије.

колективног аспекта слободе вероисповести није везана искључиво за несметано уживање права од стране верске заједнице (групе), већ обухвата и заштиту индивидуалног уживања права на неометано исповедање вере „у заједници са другима“.⁴¹ У складу са тим, појединачни верници имају право да буду носиоци права, односно да поднесу захтев за заштиту колективног аспекта слободе вероисповести пред надлежним судовима и државним органима у ситуацији када њихова верска заједница (група) нема статус правног лица.

Закон о црквама и верским заједницама има потпуно другачији приступ. Према члану 4., субјекти верске слободе у смислу Закона о црквама и верским заједницама су само традиционалне цркве и верске заједнице, конфесионалне заједнице и друге верске организације. Српски законодавац је очигледно изгубио из вида да је колективни аспект слободе вероисповести нераздвојно повезан са индивидуалним аспектом ове слободе,⁴² односно да су и појединачни верници носиоца права која произилазе из колективног аспекта слободе вероисповести. Да је слобода испољавања вероисповести у заједници са другима додељена људским бићима као носиоцима прва истакла је и Венецијанска комисија у својим Заједничким смерницама о правном субјективитету верских заједница или заједница веровања из 2014. године (Други део: Слобода испољавања вероисповести или уверења у заједници са другима).

Неспорно је да и верска група која није регистрована и нема статус правног лица ужива права заштићена у оквиру колективног аспекта слободе вероисповести. Кључно је, међутим, питање да ли таква верска група може сама да буде странка у поступку заштите слободе вероисповести пред међународним телима и националним судовима. Комитет за људска права је у предмету *Lubicon Lake Band v. Canada* заузео став да нема приговора подношењу притужби групи појединаца, који тврде да су на сличан начин погођени, да колективно поднесу саопштење о наводним повредама њихових права.⁴³ То практично значи да више појединаца могу заједно да поднесу притужбу и захтевају заштиту колективног аспекта слободе вероисповести. У нашем праву треба водити рачуна да је одредбом члана 2. став 3. Закона о удружењима⁴⁴ прописано да се на нерегистрована удружења без статуса правног лица сходно примењују правна правила о грађанском ортаклуку (па и у односу на заступање таквог удружења). Ова одредба се, по нашем

⁴¹ Yildirim, М., *нав. дело*, стр. 54.

⁴² Џомић, В., *Отворена питања Закона о црквама и верски заједницама од 2006. године*, у: Прилози државно-црквеном праву Србије : зборник радова са научног скупа поводом 15. година од доношења закона о црквама и верским заједницама, Београд, 2022, стр. 229.

⁴³ *Lubicon Lake Band v. Canada*, Human Rights Committee, No. 167/1984, U.N. Doc. Supp. No. 40 (A/45/40) at 1 (1990), para. 32.1.

⁴⁴ Сл. гласник РС, бр. 36/2006.

мишљењу, може применити на верске заједнице без статуса правног лица имајући у виду да је одредбом члана 2. став 2. Закона о удружењима прописано да се на цркве и верске заједнице примењује Закон о удружењима у питањима која нису посебно регулисана Законом о црквама и верским заједницама.

Према чл 74. ст. 1. и 2. Закона о парничном поступку⁴⁵, странка у поступку може бити свако физичко и правно лице, али се посебним прописом одређује ко осим физичких и правних лица може бити странка у поступку. Нерегистрована верска заједница није ни физичко ни правно лице, а Законом о црквама и верским заједницама није одређено да може бити странка у парничном поступку. Закон о парничном поступку, међутим, предвиђа један изузетак када суд може признати страначку способност организацији која не испуњава услове из чл. 74. ст. 1. и 2. Наиме, према чл. 74. ст. 4: „Изузетно, парнични суд може решењем, које има правно дејство у одређеној парници, да призна својство странке и оним облицима удруживања и организовања који немају страначку способност у смислу ст. 1. и 2. овог члана, ако утврди да, с обзиром на предмет спора, испуњавају битне услове за стицање страначке способности, а нарочито ако располажу имовином на којој се може спровести извршење.“ За верске заједнице без својства правног лица ова могућност је ограничена и тешко се може рећи да сигурно имају обезбеђену судску заштиту, пре свега имајући у виду чињеницу да верска заједница без својства правног лица нема „своју“ имовину на којој се може спровести извршење. Сличне одредбе постоје и у Закону о ванпарничном поступку (чл. 2. ст. 1. и чл. 3. ст. 3).⁴⁶

Када је у питању управни поступак, према чл. 40. ст. 2. Закона о општем управном поступку,⁴⁷ странка у управном поступку може да буде и орган, организација, насеље, група лица и други који нису правна лица, под условима под којима физичко или правно лице може да буде странка, или кад је то одређено законом. То значи да верска заједница без својства правног лица може да буде странка у управном поступку ако исход управног поступка може да утиче на њена права, обавезе или правне интересе (чл. 44.с т. 1. ЗУПа). Верска заједница без својства правног лица може, у складу са чланом 11. став 1. Закона о управним споровима⁴⁸, да буде тужилац у управном спору против управног акта којим је повређено право на слободу вероисповести.

⁴⁵ Сл. гласник РС, бр. 72/2011, 49/2013-УС, 74/2013-УС, 55/2014, 87/2018, 18/2020, 10/2023- др. закон

⁴⁶ Сл. гласник РС, бр. 25/1982, 48/1988, 46/1995- др. закон, 18/2005 – др. закон, 85/2012, 45/2013 – др. закон, 555/2014, 6/2015, 106/2015 – др. закон, 14/2022.

⁴⁷ Сл. гласник РС, бр. 18/2016, 95/2018 – аутентично тумачење, 2/2023.

⁴⁸ Сл. гласник РС, бр. 111/2009.

3.5. Обим/садржина колективног аспекта слободе вероисповести

Колективни аспект слободе вероисповести има своју неинституционалну и институционалну форму. *Молитва са другима* представља, можда, најочигледнији облик колективног испољавања слободе вероисповести. Ограничење кретања, укључујући приступ местима на којима се молитва одржава и ограничења која се постављају припадницима неке вере у погледу њиховог учешћа у верској служби и обредима, представљају најдиректније уплитање у право колективног испољавања верских уверења.⁴⁹

Декларација о укидању свих облика нетолеранције и дискриминације засноване на вери или убеђењима, коју је донела Генерална Скупштина УН 25. новембра 1981. године није директно одредила шта све обухвата колективни аспект слободе вероисповести. Међутим, како је у чл. 1. Декларације јасно утврђено да право на слободу мисли, савести и вероисповести обухвата како слободу вере или убеђења по властитом избору тако и слободу испољавања сопствене вероисповести и изражавање сопствених уверења, не само самостално него и у заједници са другима, колективни аспекти слободе вероисповести могу се пронаћи у одредби чл. 6. којим је одређена ближа садржина ове слободе, као целине. Обављање обреда или окупљање у вези са религијом или убеђењима, као и оснивање и одржавање места за такве циљеве,⁵⁰ оснивање и одржавање одговарајућих добротворних или хуманитарних институција, производња, стицање и коришћење у одговарајућем обиму неопходних предмета и материјала везаних за верске обреде, обичаје или убеђења, објављивање и дистрибуирање одговарајућих публикација из ових области, обављање наставе по питањима религије или убеђења у местима погодним за такве сврхе, тражење и примање од појединаца и организација добровољних финансијских и других прилога, обучавање, именовање или бирање по праву наследства одговарајућих руководиоца према потребама и нормама ове или оне религије или конфесије, успостављање и

⁴⁹ Видети случај *Cyprus v. Turkey [GC]*, br. 25781/94, Reports 2001–IV, ставови 241–247

⁵⁰ Европски суд за људска права је у одлуци од 24. маја 2016. годину у случају *Association for Solidarity with Jehovah Witnesses and Others v. Turkey* нашао да је дошло до повреде чл. 9. ЕКЉП и директног мешања у слободу вероисповести када верске заједнице Јеховиних сведока у Мерсину и Измиру нису могле да добију одговарајуће место за редовно богослужење. Суд је сматрао да домаћи суд није узео у обзир специфичне потребе мале заједнице верника и приметио да се у оспореном закону (закона којим се забрањује отварање богомоља на местима која нису предвиђена за ту намену и намећу одређени услови за изградњу богомоља) не помиње та врста потребе, док је, с обзиром на мали број присталица, конгрегацијама о којима је реч није потребна зграда са специфичним архитектонским дизајном, већ једноставна соба за састанке у којој се састају, богослуже и подучавају својим веровањима.

одржавање веза са појединцима и заједницама у области религије и конфесија на националном и међународном нивоу – све су то начини испољавања вероисповести који не могу да постигну, у потпуности или у значајној мери, своје циљеве уколико се не спроведе кроз „верску организацију (заједницу)“.

Закључни документ Бечког састанка КЕБС-а (пар. 16), усвојен на Конференцији одржаној 15. јануара 1989. године, не оставља, такође, никакве дилеме у погледу садржине колективних аспеката слободе вероисповести. Према тачки 16. тог Документа, државе учеснице су обавезне, да би се обезбедила слобода појединца да исповеда веру и врши верске обреде, између осталог: 1) на захтев верских заједница, које исповедају или желе да исповедају своју веру у складу са уставним оквирима својих држава, признати статус који је за њих предвиђен у њиховим односним државама; 2) поштовати право ових верских заједница: да одреде и одржавају места где је слободан приступ, а где ће исповедати веру или се окупљати; да се саме организују у складу са својом хијерархијском и институционалном структуром; да бирају, именују и мењају своје званичнике у складу са својим потребама и стандардима, као и у складу са било каквим слободно прихваћеним аранжманом између њих и њихове државе; да траже и примају добровољне финансијске и друге прилоге; 3) а се консултују са припадницима других верских конфесија, институцијама и организацијама како би боље схватиле захтеве у погледу верске слободе; 4) дозволити да се у одговарајућим институцијама обавља образовање теолошких кадрова; 5) поштовати право верника и верских заједница да стичу, поседују и користе свете књиге и верске публикације на језику по сопственом избору, као и друге предмете и материјале везане за исповедање вере или конфесије; 6) дозволити да верске заједнице, институције и организације штампају, увозе и дистрибуирају верске публикације и материјале; 7) благоданом размотрити заинтересованост верских заједница да учествују у јавном дијалогу, између осталог, путем средстава јавног информисања.

Ми ћемо у овом раду ближе размотрити само два права која улазе у колективни аспект слободе вероисповести: право верских заједница на организовање у законски признатим формама и право верских заједница на аутономију у својим унутрашњим пословима.

3.5.1. Право верских заједница на организовање у законски признатим формама

Право верских заједница да се организују у законски признатим формама произилази из саме гаранције слободе вероисповести, односно из оног њеног дела који обухвата слободу да се веровање испољава „у заједници са другима, јавно или приватно“. Међународно право о људским правима и Устав Србије, међутим, даје заштиту верским заједницама без обзира да ли уживају правни субјективитет или не. Верске заједнице не би требало да буду обавезне да траже статус правног лица ако то не желе. С друге стране, верске заједнице могу одлучити да стекну статус правног лица, како би осигурале да су у

могућности да делују у правној сфери. У сваком случају, избор да ли ће се верска заједница, на пример, регистровати код надлежног државног органа или не може сам по себи бити верски мотивисано, те због тога уживање права на слободу вероисповести не сме да зависи од тога да ли је заједница тражила и стекла статус правног лица.

Према Заједничким смерницама о правном субјективитету верских заједница и заједница веровања усвојеним од стране Венецијанске комисије, национално законодавство мора, у сваком случају, да пружи могућност верским заједницама да стекну статус правног лица, при чему се могу уочити различите правне технике како би се осигурало да верске заједнице могу да делују као правна лица у националном правном поретку. Без обзира на изабрани метод за спровођење обавезе да се верским заједницама обезбеди добровољни приступ правном субјективитету, државе морају да обезбеде да је национални правни оквир који постоји за то у складу са међународним инструментима о људским правима чији су потписници и са њиховим другим међународним обавезама. Државе, такође, морају да обезбеде да стицање правног субјективитета не би требало да буде теже за верске заједнице него за друге врсте група или заједница, нити да се постављају оптерећујући захтеви. Примери таквих неоправданих захтева су, на пример: да захтев за регистрацију буде потписан од стране свих чланова верске организације и садржи њихова пуна имена, датуме рођења и места становања; да се у статуту верске организације дају претерано детаљни подаци; да се плаћају превисоке или неразумне котизације; да верска организација има одобрену правну адресу; или да верско удружење може деловати само на адреси која је наведена у њеним регистрационим документима. Такође, верске заједнице које су заинтересоване за стицање статуса правног лица не би требало да се суочавају са непотребним бирократским оптерећењима или са дугим или непредвидивим периодима чекања. Процес стицања статуса правног лица посебно не сме да искључује ниједну заједницу на основу тога што није традиционална или призната религија или преко претерано уских тумачење или дефиниција религије или да зависи од одобрења или позитивног мишљења других верских заједница.⁵¹

Пракса ограничавања институционализације верских заједница представља ограничење слободе вероисповести. Према ставу који је Европски суд за људска права утврдио у предмету *Католичка црква Кане против Грчке* (пресуда од 16. децембра 1997), свака верска група има право не само да њено постојање буде фактички прихваћено, већ и да јој буде признато својство правног лица под праведним и условима сличним онима који су примењени и у односу на друге верске групе.

Колективни вид слободе мисли, савести и вероисповести тесто је повезан са *слободом удруживања*. Европски суд за људска права је то истакао у више

⁵¹ *Joint Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities...* (Трећи део).

својих пресуда. Неке су се тикале слободе уверења, а неке су се односиле управо на слободу вероисповести. Битно је, међутим, уочити да је Европски суд за људска права константно развијао став да се чл. 9. мора тумачити у светлу чл. 11. ЕКЉП, прихватајући уз то да слобода удруживања обухвата како позитиван тако и негативан вид те слободе. Позитивна слобода удруживања обезбеђује могућности појединцима да се, ако то желе, међусобно удружују ради заштите заједничких интереса и постављања заједничких циљева, а та заштита састоји се у спречавању јавних власти да интервенцијом осујете такво заједничко деловање. Позитивна слобода тиче се појединца као активног учесника у друштвеним активностима, и у извесном смислу представља колективно право по томе што је једино може заједнички остварити мноштво појединаца. Насупрот томе, негативна слобода удруживања има за циљ заштиту појединца од сврставања с другим појединцима с којима се не слаже или у сврхе које не одобрава. Она тежи да заштити од поистовећивања с убеђењима, залагањима или ставовима које он не дели, а тиме и да одбрани интимну сферу његове личности. Она, сем тога, може штитити појединца да не постане предмет злоупотребе моћи неког удружења и предмет манипулације вођа тог удружења.⁵²

Ова испреплетаност гаранција колективног испољавања уверења по члану 9. ЕКЉП и заштите слободе удруживања по члану 11, у комбинацији са забраном дискриминације у уживању гаранција из Конвенције о људским правима коју пружа члан 14, самим тим има велики значај приликом решавања питања која се тичу одбијања да се додели званично признање некој верској заједници. То може бити неопходно како би се искористиле повластице, као што је изузеће од опорезивања или признање хуманитарног статуса које у националном правном поретку може зависити од претходне регистрације или државног признања, могућности стицања имовине или приступа суду. У сваком случају, аранжмани који фаворизују одређене верске заједнице нису, у начелу, у колизији са захтевима Конвенције (посебно са члановима 9 и 14) „под условом да постоји објективно и разумно оправдање за разлику у третману и да сличне споразуме могу склопити и друге цркве које желе то да учине“.⁵³

Колективни аспект слободе вероисповести често је у пракси повезан и са интервенцијом државе у корист неке, по правилу, већинске, верске заједнице, а на штету мањинске верске заједнице. Најчешћи вид интервенције државе састоји се управо у онемогућавању малих или нових верских заједница да

⁵² Из образложења пресуде Европског суда за људска права у случају *Young, James and Webster* против Уједињеног Краљевства (13. август 1980), издвојено мишљење судије Серенсена, наведено према, Пауновић, М., *Основи људских права*, Београд, 2002, стр. 207-208.

⁵³ *Murdok, Dž., нав. дело*, стр. 80; цитирана је пресуда Европског суда за људска права од 14. јуна 2001. године у случају *Alujer Fernández and Caballero García v. Spain*, (представка бр. 53072/99).

стекну статус правног лица, или да буду признате као одређени посебни облик верске заједнице, какав имају већинске верске заједнице. Да држава не сме да дискриминише верске заједнице у односу на могућност институционалног организовања и стицања статуса правног лица произилази и из *Општег коментара бр. 22*, на члан 18 (Слобода мисли, савести и вероисповести) МПГПП, који је усвојио Комитет за људска права УН на свом четрдесет осмо заседање (1992): „Члан 18 се у примени не ограничава на традиционалне вероисповести нити на вероисповести и убеђења с институционалним особинама нити праксу аналогну традиционалним вероисповестима. Комитет је стога забринут због свих тенденција дискриминације према некој вероисповести или убеђењу из било ког разлога, укључујући и чињеницу да су недавно успостављене или да представљају верске мањине које могу бити предмет непријатељства преовлађујуће верске заједнице...”

И Европски суд за људска права се у више својих пресуда бавио питањем дискриминације верских заједница у односу на питање регистрације и стицања статуса правног лица. Најпознатији су случајеви: Митрополијска цркве Бесарабије против Молдавије (пресуда од 31. децембра 2001); Московски огранак Армије спаса против Русије (пресуда од 5. октобра 2006); Свето-Михаиловска парохија против Украјине (пресуда од 14. јуна 2007); Верска заједница Јеховини сведоци и други против Аустрије (пресуда од 31. јула 2008).

У случају *Митрополијске цркве Бесарабије и других против Молдавије* (Представка бр. 45701/99, пресуда од 13. децембра 2001. године), Европски суд за људска права је разматрано питање одбијања Владе Молдавије да призна Митрополијску цркву Бесарабије јер је већ била призната Митрополијска црква Молдавије, као епархије у оквиру Московске патријаршије. Разматрајући изнете аргументе страна у спору, Европски суд за људска права је примењујући своја регулаторна овлашћења у својим односима са разним религијама, верским заједницама и веровањима, држава обавезна да остане неутрална и непристрасна. Када постоје проблеми између верских заједница, улога власти није да уклони извор напетости елиминисањем плурализма већ да осигура да супротстављене групе толеришу једна другу. „Слично томе, у случајевима где примена права на слободу вероисповести или једног од саставних делова те слободе према унутрашњем праву зависи од претходне дозволе, учеиће признате црквене власти у поступку давања дозволе не може се помирити са захтевима става 2 члана 9 (види, *mutatis mutandis*, случај *Пентидис и други против Грчке*, бр. 23238/94, *Извештај Комисије* од 27. фебруара 1996. године, став 46.“

Случај *Верске заједнице Јеховини сведоци и други против Аустрије* (*Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovans and others v. Austria*), представка бр. 40825/98 и одлука од 31. јула 2008. године, навео је Европски суд за људска права да се још одређеније изјасни о неким питањима правног статуса верских заједница. Правни основ представке коју је поднела Верска заједница Јеховини сведоци састојао се у кршењу слободе вероисповести из чл. 9. и

дискриминацији из чл. 14. ЕКЉП, која је произилазили из одлука аустријских власти да не признају Јеховиним сведоцима правни статус јавно-правног лица и да им признају правни субјективитет са мањим овлашћењима, као и из неразумно дугог рока процедуре за добијање правног субјективитета. Европски суд за људска права је, након разматрања, свих околности случаја, нашао да је повређен чл. 9. и чл. 14. ЕКЉП. У образложењу пресуде је, између осталог, наведено: „Суд запажа да, у складу са законима Аустрије, верске заједнице уживају бројне привилегије у различитим областима... У складу са овим значајним привилегијама, обавезе прописане Чланом 9. Конвенције намећу обавезу државним властима да остану неутралне у спровођењу својих законодавних надлежности у овој области, па стога држава у случајевима да постави ограничења за добијање статуса правног лица оним групацијама за које се везују неке специфичне околности мора свим верским заједницама бити омогућено да за исти аплицирају под једнаким условима. Суд наглашава да члан 14. не забрањује државама чланицама да различито третирају поједине скупине са циљем исправљања „фактичких неједнакости“ између њих; ита више у појединим околностима изостанак покушаја да се исправе неуједначености кроз различито третирање појединих група може представљати кршење члана 14. (видети „Case relating to certain aspects of the laws on the use of languages in education in Belgium“ (merits), пресуда од 23. јула 1968., Series A no. 6, § 10, и Thlimmenos v. Greece [GC], br. 34369/97, § 44, ECHR 2000-IV). Различитост третмана представља дискриминацију само ако се чини без постојања објективних и рационалних оправдања и равномерности која треба да влада између средстава и циљева који се желе постићи. Државе потписнице уживају право да процене када и до које мере различитости у иначе сличним ситуацијама оправдавају различито поступање (видети Van Raalte v. the Netherlands, пресуда од 21. фебруара 1997, Reports 1997-I, § 39).“

Правом верника да оснују верску заједницу као правно лице, Европски суд за људска права се бавио и у случају *Московски огранак Армије спаса против Русије* (представка бр. 72881/01, пресуда од 5. октобра 2006. године).⁵⁴ Европски суд за људска права је закључио да је поднесак био основан. У образложењу пресуде је речено: „...Суд је мишљења да у датим околностима, када је верска заједница била у обавези да промени своје опште акте у делу којим је регулисано оснивање организације и одбијањем да се ови акти препознају од стране државних органа, што је довело до тога да ова верска заједница изгуби својство правног лица, дошло до мешања у право на слободу организовања организације. Како Закон о верским заједницама, ограничава право оним религијским групама које немају својство правног лица да у пуном обиму практикују своје активности (видети Kimlya, Sultanov and Church of Scientology of Nizhnekamsk v. Russia (dec.), nos. 76836/01 and 32782/03, 9 jun

⁵⁴ Руска Федерација је од 16. 09. 2022. године престала да буде чланица ЕКЉП.

2005) јасно је да се настала ситуација мора сагледати у светлу права организације на слободно удруживање. Суд наглашава, а у складу са својом праксом, да право на слободу вероисповести које је гарантовано Конвенцијом, искључују било какво право државе да одређује да ли су одређена веровања или начини на које се та веровања исказују легитимна...“

Као што се из приказаних случајева могло видети, повезаност слободе вероисповести, слободе удруживања и статуса правног лица добија на посебној тежини у правним системима у којима се стицање правног субјективитета од стране верских удружења, односно верских организација везује за одређени акт државног органа, било у форми посебног законског или управног признања или уписа у одређени регистар. Додуше, наметање захтева за државно признање само по себи није неспојиво са слободом мисли, савести и вероисповести, али држава мора бити врло опрезна и мора задржати своју позицију строге неутралности, и истовремено мора бити кадра да докаже како има ваљане основе за одбијање признања.⁵⁵ Поред тога, процес регистрације мора штитити од неспутаних дискреционих овлашћења и мора бити такав да се избегне произвољно доношење одлука.⁵⁶ Иако је држава „овлашћена да верификује да ли неки покрет или удружење спроводи, наводно тежећи верским циљевима, активности које су штетне за становништво“,⁵⁷ не би требало да изгледа као да она процењује упоредну легитимност различитих уверења.⁵⁸

У правном поретку Републике Србије је повезаност слободе вероисповести и слободе удруживања унеколико релативизована ставом Уставног суда „да уставни положај, правна природа и карактер верских заједница у најширем смислу нису једнаки удружењу из члана 55 Устава“, те да „верско удружење“...јесте удруживање грађана, али није удружење грађана“.⁵⁹ Такво становиште је проблематично имајући у виду да је одредбом члана 5. став 1. Закона о црквама и верским заједницама прописано да „грађани имају слободу удруживања и јавног окупљања ради испољавања верских убеђења, у складу са Уставом и законом“. С обзиром да Закон о црква и верским заједницама не користи одређење „овим законом“ једино логичко тумачење би било да се мисли како на Закон о црквама и верским заједницама тако и на законом којим је уређена слобода удруживања, односно Закон о удружењима. Ово поготову што из члана 2. став 2. Закона о удружењима јасно произилази да се на цркве и верске заједнице одредбе овог закона примењују у питањима која нису уређена

⁵⁵ Murdok, Dž., *нав. дело*, стр. 81.

⁵⁶ European Court of Human Rights, *Supreme Holy Council of the Muslim Community v. Bulgaria*, бр. 39023/97, 16. децембар 2004, ст. 33

⁵⁷ European Court of Human Rights, *Manoussakis and others v. Greece*, presuda od 26. septembra 1996, Reports 1996–IV, у ст. 40

⁵⁸ European Court of Human Rights, *Hasan and Chaush v. Bulgaria [GC]*, 26 October 2000 (*Grand Chamber*), бр. 30985/96, Reports 2000–XI, ст. 84–89 у ст. 78.

⁵⁹ : Одлука Уставног суда бр. IVз- 455/2011 од 16. јануара 2013. године.

Законом о црквама и верским заједницама. Ово питање је од посебног и суштинског значаја за нерегистроване верске групе, без статуса правног лица, имајући у виду да у складу са чл. 2. ст. 3. и чл. 4. ст. 1. Закона о удружењима такве групе грађана могу легално постојати (на њих се примењују правна правила о грађанском ортаклуку).

Устав Републике Србије у чл. 44. означава заједнице преко којих се остварује колективна слобода вероисповести као „цркве и верске заједнице“. Њихов општи уставно-правни положај је означен речима: „равноправне“, „одвојене од државе“, „слободне“. Законско уређење правног положаја цркава и верских заједница у Републици Србији ближе је уређено Законом о црквама и верским заједницама (ЗЦВЗ). Сходно чл. 4. ЗЦВЗ, „субјекти верске слободе“ у Републици Србији, у смислу остваривање слободе вероисповести или верског уверења, су: „традиционалне цркве“, „традиционалне верске заједнице“, „конфесионалне заједнице“, „друге верске организације (верске организације у ужем смислу)“. Све оне би, пак, могле да се обухвате појмом „верске организације (у ширем смислу)“. *Традиционалне цркве* су: Српска Православна Црква, Римокатоличка Црква, Словачка Евангеличка Црква а. в., Реформатска Хришћанска Црква и Евангеличка Хришћанска Црква а. в. (чл. 10. ст. 1. ЗЦВЗ). *Традиционалне верске заједнице* су Исламска верска заједница и Јеврејска верска заједница (чл. 10. ст. 2. ЗЦВЗ). *Конфесионалне заједнице* су све оне цркве и верске организације чији правни статус је био регулисан пријавом у складу са Законом о правном положају верских заједница („Службени лист ФНРЈ“, број 22/1953) и Законом о правном положају верских заједница („Службени гласник СРС“, број 44/1977) – (чл. 16. ЗЦВЗ). *Верске организације у ужем смислу* су све друге верске организације, односно све верске организације које нису традиционалне цркве или верске заједнице или конфесионалне заједнице онако како их ЗЦВЗ дефинише.

Традиционалне цркве и верске заједнице имају статус правног лица на основу самог Закона о црквама и верским заједницама. Њима је чл. 11–15. ЗЦВЗ признат континуитет правног субјективитета који су стекле према прописима наведеним у чл. 11–15. ЗЦВЗ. Конфесионалне заједнице и друге верске организације стичу статус правног лица уписом у Регистар цркава и верских заједница, који води Министарство вера.⁶⁰ Статус правног лица има

⁶⁰ Европски суд за људска права је у предмету *Magyar Keresztény Mennonita Egyház and Others v. Hungary*, одлука од 8. априла 2014. године, утврдио да је дошло до повреде права из члана 9. и 11. ЕКЉП оних верских заједница које су постојале као цркве у Мађарској пре доношења закона који је ступио на снагу 2012. године од којих се захтевало да се пријаве Парламенту и буду регистроване као инкорпорирани цркве ако желе да уживају монетарне и фискалне предности које су имале пре доношења закона. Суд је нашао да су такве законске одредбе у супротности са државном обавезом неутралности у верским питањима јер су подносиоци захтева третирани другачије од цркава које нису морале да се пријављују Парламенту. Видети, *European Court of Human*

црква, односно верска заједница као целина. Међутим, на основу одлуке надлежне верске власти, статус правног лица могу стећи, уписом у Регистар цркава и верских заједница, и поједини делови (организационе јединице и установе) цркве, односно верске заједнице (чл. 9. ст. 2. ЗЦВЗ). Одлука надлежног органа цркве, односно верске заједнице да се одређеној организационој јединици или установи омогући стицање статуса правног лица мора се темељити на аутономним прописима. С друге стране, не постоји законска обавеза за верске организације да се упишу у Регистар који води надлежни државни орган, и тиме стекну статус правног лица.

Уставни суд Србије је у поступку оцене уставности претходно наведеног члана 4. Закона о црквама и верским заједницама заузео становиште да се оспореном одредбом члана 4. Закона ни на који начин нису повређене гаранције једнакости и равноправности цркава и верских заједница пред Уставом, нити слобода сваког верника да испољава своју веру или убеђење вероисповедања. Према становишту Уставног суда: *„Означавање да су субјекти верске слободе цркве или верске заједнице које су квалификоване као традиционалне из одређених историјских разлога, односно конфесионалне заједнице и све остале верске организације које се у дикцији Закона не сматрају традиционалним, само по себи, није у супротности са општом забраном дискриминације, односно начелом равноправног третмана свих цркава и верских заједница или слободом вероисповести. Наиме, правни положај ниједне цркве или верске заједнице не сме да зависи од тога да ли је таква црква или верска заједница у закону означена као традиционална или не, већ се забрана дискриминације, односно право на равноправност и на једнаку законску заштиту остварује кроз оне законске одредбе које треба да омогуће да како у погледу статуса, тако и у односу на делатност коју обављају, све цркве и верске заједнице буду доведене у равноправан положај. Стога, равноправност цркава и верских заједница мора бити гарантована у области остваривања њихове аутономије, у поступку регистрације, у правилима о поседовању имовине, у начину финансирања, односно у вршењу богослужбене, образовне или културне делатности. Уставни суд истиче да се чланом 44. Устава јемчи равноправност цркава и верских заједница, а не њихова једнакост. Уставни суд, такође, сматра да слобода вероисповести оних верника који су следбеници нетрадиционалних цркава и верских заједница ни у чему није умањена или ограничена само због чињенице да их законодавац није означио као традиционалне. Ако су сви верници равноправни у испољавању своје вере или убеђења вероисповедања, ако слободно обављају верске обреде, ако им нико не ускраћује право да похађају верску службу или наставу или јавно износе своја верска уверења, онда се не може сматрати да је слобода вероисповести*

зајемчена Уставом ограничена законом само због тога што се таква слобода остварује у конфесионалној заједници или верској организацији, а не у цркви или верској заједници која је у законској терминологији означена као традиционална. У крајњој линији, то значи да за Уставни суд пуко термилошко разликовање цркава и верских заједница које трају већ више хиљада година и оних цркава и верских заједница које су знатно млађе, али ни у чему нису дискриминисане, може да буде толерисано и са уставноправног становишта. Приликом заузимања оваквог става, заснованог на принципу "различно, али равноправно", Уставни суд је имао у виду и једну од Смерница за ревизију законодавства која се односи на религију или веровање ОЕБС-а и Венецијанске комисије, која гласи: "Законодавство које признаје историјске разлике у улогама које су различите религије играле у историји одређене државе јесте дозвољено, све док се те разлике не употребљавају као оправдање за дискриминацију" (видети: *Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion or Belief OSCE & European Commission for Democracy Through Law/Venice Commission*), усвојене на 59. седници Венецијанске комисије (Венеција, 18-19. јун 2004, стр. 10, тачка Б3).⁶¹

Значај права стицања правног субјективитета најбоље се види, као то исправно указује поједини аутори, у његовој омогућавајућој и оснажујућој функцији. То је омогућавајуће право јер овлашћује верске заједнице да остварују своја права, укључујући и она заштићена у оквиру колективне димензије слободе вероисповести. Правни субјективитет је значајан за верске заједнице јер им омогућава да постоје и делују као једно организовано тело, и да се баве верским или другим активностима као комплексно (сложено) тело. Такав ентитет остаје идентификован као исти ентитет чак и када се промени његово појединачно чланство. Такође, чињеница да у многим системима статус правног лица даје кредибилитет, легитимитет, углед и престиж може бити подједнако важно. Разуме се, оваква улога верске заједнице није могућа ако облици статуса правног лица које верске заједнице могу стећи нису прикладни и адекватни природи верске заједнице и њеним функцијама.⁶²

На основу свега претходно реченог може се закључити да зајемчени садржај слободе верског удруживање обухвата слободу верника да се, на основу заједничког веровања повежу и организују у верску заједницу. Већ појам верска заједница указује на то да се мислило на повезивања на темељу државног правног поретка а не на чисто духовну заједницу богослужења.

⁶¹ Одлука Уставног суда Бр. IVз-455/2011 од 16. јануара 2013. године. Према становишту Уставног суда, околност да је законодавац у одредби члана 4. ЗЦВЗ није направио разлику између појмова верске заједнице и верске организације, мада их заједно користи у оспореног одредби чл. 4, представља „знак рђаве правне технике и пропуст пажљиве завршне правне редакције законског текста, а не разлог неуставности цитиране одредбе“.

⁶² Yildirim, M., нав. дело, стр. 70-71

Могућност образовања верске заједнице треба да отвори пут да се људи организују као удружење ради остваривања заједничких верских циљева, да оно добије правни субјективитет и да учествује у општем правном саобраћају. Толеранција државе према одређеној верској организацији, односно не предузимање мера за ометање њеног рада не може да посматра као одговарајућа замену за признавање правног субјективитета, јер се једино признавањем стичу одговарајућа права. Гаранција слободе вероисповести намеће обавезу државним властима да остану неутралне у спровођењу својих регулаторних надлежности у овој области, па стога држава у случајевима да постави ограничења за добијање статуса правног лица оним групацијама за које се везују неке специфичне околности мора свим верским заједницама бити омогућено да за исти аплицирају под једнаким условима. Различитост третмана представља дискриминацију увек ако се чини без постојања објективних и рационалних оправдања и равномерности која треба да влада између средстава и циљева који се желе постићи. Није у складу са обавезом државе на неутралност и непристрасност уколико се признавање верске организације од стране државе чини зависним од признавања од стране неке постојеће, признате верске организације.

3.5.2. Право верских заједница на аутономију у својим унутрашњим пословима

Аутономија верских заједница у конструисању сопствених послова сматра се једном од кључних обележја сваког смисленог система слободе вероисповести. Аутономија се може, при том, дефинисати на ужи начин да укључи „право на самоодређење верских тела“ и њихову могућност да слободно одлучују о опсегу својих активности и облику својих структура, укључујући и административна питања. Аутономија верских заједница се, међутим, може схватити и екстензивно на начин да се укупан „живот“ у верској заједници одвија онако како га замишља религија која чини основу права на аутономију.⁶³

Устав Републике Србији у члану 44. став 2. границе аутономије верских заједница дефинише на начин да су цркве и верске заједнице слободне са самостално уређују своју унутрашњу организацију, верске послове, да јавно врше верске обреде, да оснивају верске школе, социјалне и добротворне установе и да њима управљају, у складу са законом. У Закону о црквама и верским заједницама, аутономија верских заједница је, на суштински начин, уређена одредбама чл. 6. и 7. Према тим одредбама, цркве и верске заједнице су слободне и аутономне у одређивању свог верског идентитета и имају право да самостално уређују и спроводе свој поредак и организацију и да самостално обављају своје унутрашње и јавне послове. Држава не може ометати примену

⁶³ Исто, стр. 115.

аутономних прописа цркава и верских заједница, а за извршење правоснажних одлука и пресуда које издају надлежни органи цркава и верских заједница држава пружа одговарајућу помоћ, на њихов захтев, у складу са законом.⁶⁴

Шта би све аутономија верских заједница требала да обухвати може се јасније сагледати из раније наведеног Општег коментара бр. 22 на члан 18. МПГПП који је усвојио Комитет за људска права УН 1993. године, у делу којим је прецизиран обим слободе испољавања вере у „богослужењу, обредима, пракси и подучавању“ (пар. 4). Према тумачењу Комитета за људска права УН, слобода испољавања вере у богослужењу, обредима, пракси и подучавању обухвата широк спектар дела. Концепт богослужења се протеже на ритуалне и церемонијалне радње које директно изражавају веровање, као и на различите праксе састављене за такве радње, укључујући изградњу богомоља, употребу ритуалних формула и предмета, приказивање симбола и поштовање празника и дана одмора. Поштовање и практиковање религије или веровања може укључивати не само церемонијалне радње већ и обичаје као што су поштовање прописа о исхрани, ношење карактеристичне одеће или покривала за главу, учешће у ритуалима повезаним са одређеним фазама живота и употреба одређеног језика обично говори група. Поред тога, практиковање и учење вероисповести или уверења укључује дела која су саставни део вођења њихових основних послова од стране верских група, као што су слобода избора својих верских вођа, свештеника и учитеља, слобода оснивања богословија или верских школа и слобода да припрема и дистрибуира верске текстове или публикације.

Према препорукама Венецијанске комисије садржаним у *Смерницама за ревизију законодавства које се односи на религију или веровање*, разумно је сугерисати да би држава требало да буде веома невољна да се укључи у било која питања у вези са питањима вере, веровања или унутрашње организације верске групе. „Међутим, када су интереси верских група или група веровања у сукобу са другим друштвеним интересима, држава би требало да се ангажује у пажљивом и нијансираном одмеравању интереса, са великим поштовањем према аутономији, осим у случајевима када је вероватно да ће аутономија довести до јасног и препознатљивог штета. На пример, ако доктрина верске групе забрањује појединцима да напусте групу, држава би могла да

⁶⁴ Према мишљењу појединих аутора, управо наведен одредбе Устава и Закона о црквама и верских заједницама указују да је у Србији одвојеност цркава и верских заједница од државе кооперативног карактера јер подразумева прожимање државног и аутономног права и сарадњу државе и цркава и верских заједница на реализацији појединих државних циљева. Ђурић, В., *Петнаест година од доношења Закона о црквама и верским заједницама: стари изазови и нове перспективе државно-црквеног права*, у: Прилози државно-црквеном праву Србије – Зборник радова са научног скупа поводом 15. година од доношења Закона о црквама и верским заједницама, Београд, 2022, стр. 49.

*интервенише како би спречила групу да користи физичку принуду за спровођење своје доктрине. Важно је узети у обзир аутономију као ситуацију у којој анализу ограничења треба спровести пажљиво... Треба напоменути да ће се питања аутономије посебно појавити у контекстима у којима су верске или верске организације ангажоване у активностима као што су рад болница, школа или предузећа и где појединци тврде да те организације дискриминишу (на основу пола или чланства у религији). Иако је различит третман можда дозвољен, ваљано је скренути пажњу на супротстављене вредности верске аутономије институција и права грађана да буду ослобођени дискриминације на основу вере, посебно када послодавци добијају јавна финансирања или пореске олакшице за своје активности.*⁶⁵

Један од најчешћих видова недопуштене интервенције државе у колективни аспект слободе вероисповести управо се састоји у мешању у унутрашња организациона или персонална питања верске заједнице, укључујући и стајању на страну једне од сукобљених група унутар верске заједнице. Обавеза државе да се не меша, односно да буде неутрална у споровима између верских заједница или унутар верских заједница у тесној је вези са осигурањем аутономије верских организација, која произилази из саме слободе вероисповести. Сама суштина слободе вероисповести била би доведена у питање уколико држава може, у унутрашњим црквеним споровима, да интервенише у корист једне или друге стране, или ако може да фаворизује једну верску заједницу у односу на другу у питањима која су по природи ствари област њихове искључиве аутономије. Таква позиција државе била би супротна њеној обавези да се понаша неутрално у односу на све цркве и верске заједнице на својој територији, са становишта остваривања како индивидуалног тако и колективног аспекта слободе вероисповести. Захтев за неутралношћу државе проистиче не само из међународноправне и уставноправне гаранције слободе испољавања вере или уверења (чл. 9. ст. 1. ЕКЉП; чл. 18. МПТПП; чл. 43. ст. 3. Устава Србије), него и из уставне гаранције равноправности цркава и верских заједница и њихове слободе да самостално (аутономно) уређују своја унутрашња питања (чл. 44. ст. 2. Устава).

Према члану 11. ст. 1. и 2. Устава Србије, цркве и верске заједнице су одвојене од државе, и ниједна религија не може се успоставити као државна или обавезна. Из овакве верске неутралности државе произилази и њена обавеза на паритет: оно што она одобри једној конфесији то она не сме, по правилу, да забрани другима. Држава је такође обавезна и да спречи повреду (дирање) слободе вероисповести појединаца или верских заједница од стране других верских заједница.⁶⁶

⁶⁵ *Guidelines for legislative reviews of laws affecting religion or belief...*

⁶⁶ Erler, A., *Kirchenrecht*, 5. Auflage, Muenchen, 1983, стр. 96-97.

Европски суд за људска права је у више својих пресуда јасно истакао обавезу државе да се понаша неутрално у међусобним споровима верских заједница и унутрашњим споровима између припадника исте верске заједнице. У ситуацијама када је држава интервенисала у унутрашње организационе послове верских заједница, Суд је, по правилу, утврђивао кршење чл. 9. Европске конвенције о људским правима. Најпознатији су случајеви: *Сериџ против Грчке*, (пресуда од 14. децембра 1999), *Хасан и Чауш против Бугарске* (пресуда од 26. октобра 2000), *Ага против Грчке* (пресуда од 17. октобра 2002), *Врховни свети савет Исламске заједнице против Бугарске* (пресуда од 16. децембра 2004).

У предметима *Сериџ против Грчке*⁶⁷ и *Ага против Грчке*⁶⁸, Европски суд за људска права је нагласио да се не може сматрати неопходним у демократском друштву то да држава предузима мере како би осигурала да верске заједнице имају јединствено вођство. Одговарајући на забринутост коју је изразила држава, да поделе унутар заједница могу довести до тензија, Суд је изнео следећи став⁶⁹: „Иако Суд признаје да је могућно да у ситуацијама у којима дође до поделе у некој верској или било којој другој заједници избије напетост, он сматра да је то једна од неизбежних последица плурализма. Улога власти у таквим околностима није да уклоне узрок напетости елиминацијом плурализма, већ да обезбеде да конкурентне групе толеришу једна другу.“

Сличне се чињенице појављују у, често цитираном, предмету *Хасан и Чауш против Бугарске* (представка бр. 71156/01, пресуда од 26. октобра 2000), у којем је Суд закључио да се ради о кршењу члана 9. ЕКЉП кад је Влада интервенисала у организацији и вођству муслиманских заједница у Бугарској, тако што је, рецимо, одбила да званично прихвати неке одлуке које су донесене на скупу муслимана на државном нивоу, као што су избор главног муфтије и промене интерних статута групе, и званично прихватила супротстављену групу као једину организацију која ту веру представља у Бугарској, те тој супротстављеној групи дозволила да подносиоце присилно избаци из службених просторија, на основу таквог званичног прихватања. Суд је у одлуци констатовао: „Када се говори о организацији верске заједнице, члан 9. Конвенције мора се тумачити у светлости члана 11. који пружа заштиту у друштвеном животу људи против неоправданог мешања државе. Гледано из овог угла, право верника на слободу вероисповести обухвата очекивање да ће заједници бити дозвољен миран рад, без самовољног мешања државе. Доиста, самосталан живот верских заједница неопходан је елемент плурализма у

⁶⁷ *Serif v. Greece*, br. 38178/97, Reports 1999–X, ст. 49–54, 14. пресуда од 14. децембра 1999.

⁶⁸ *Agga v. Greece* (No. 2), бр. 50776/99 и 52912/99, ст. 56–61, пресуда од 17. октобра 2002.

⁶⁹ Видети, Gomien, D., *Kratki vodič kroz Evropsku konvenciju o ljudskim pravima*, 3. izdanje, Sarajevo, 2005, стр. 107.

демократском друштву и стога је кључно питање заштите која се пружа чланом 9. Као такво, то није само питање организације заједнице већ и права да сваки активни члан стварно ужива верску слободу. Када организација живота заједнице не би била заштићена чланом 9. Конвенције, сви остали видови верске слободе појединца били би угрожени.“

Већ у следећем случају из 2001. године, *Митрополијске цркве Бесарабије и других против Молдавије*, Суд је наведен становиште даље развио: „Суд такође примећује да у принципу право на слободу вероисповести за сврхе Конвенције искључује да држава процењује легитимност верских осећања или начина на који се испољавају. Државне мере којима би се давала предност неком вођи или органима подељене верске заједнице или вршио притисак на заједницу или део заједнице да се против своје воље ставе под јединствено руководство такође би представљале повреду слободе вероисповести. У демократском друштву није потребно да држава спроводи мере да би осигурала да верске заједнице остану под једним руководством или се доведу под њега.“⁷⁰

Такво становиште Суда још је јасније поновљено у пресуду у случају *Врховни свети савет Исламске заједнице против*⁷¹): „... мере државе којима она фаворизује одређеног лидера или групу у некој подвојеној верској заједници, или настоји да ту заједницу или један њен део примора да се стави под вођство једног руководства противно својој вољи, представљати кршење слободе вероисповести...Влада је тврдила да су власти само вршиле медијацију између супарничких група и асистирале у процесу уједињења, у оквирима својих уставних обавеза да осигурају верску толеранцију и мирољубиве односе између верских група. Суд се слаже да држава има такву обавезу и да њено вршење се може састојати у медијацији. Неутрална медијација између група верника није у принципу кршење права верника заштићених чл. 9. Конвенције, иако државне власти морају бити опрезне у тој нарочито деликатног области... Улога власти у ситуацији сукоба између или унутар верских група није да отклони узрок тензија елиминисањем плурализма него да обезбеди да се супарничке групе међусобно толеришу. Суд је већ претходно нагласио, државне мере које фаворизује појединог лидера подељене верске заједнице или присиљавају заједницу или њен део да се ставе под јединствено руководство упркос њиховој вољи, представљају кршење слободе вероисповести...“.

Коначно, у спору „97 чланова Глдани заједнице Јеховиних сведока и 4. других против Грузије“ (представка бр. 71156/01, пресуда од 3. маја 2007), Европски суд за људска права је нагласио да држава није овлашћена да

⁷⁰ Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova, 13 December 2001.

⁷¹ Supreme Holy Council of the Muslim Community v. Bulgaria, представка бр. 39023/97, пресуда од 16. децембра 2004.

примењује било какву врсту притиска у циљу промовисања неког верског убеђења Улога државе огледа се у доприносу јавном реде, верској хармоније и толеранције у оквиру демократског друштва „и тешко је за поверовати да она може да се огледа у давању мањег значаја одређеном веровању или цркви за које је становништво одређене земље историјски и културолошки повезано.“

Литература

- Аврамовић, С., *Приказ књиге Religion and Education in Europe – Development, Context and debates*, ed. Robert Jackson et al., *Анали Правног факултета у Београду*, бр. 1/2008.
- Драгојловић, Д., у: *Демократија и религија*, ур. Башић, Г., Деветак, С., Београд, 2003.
- Durham, C., *Freedom of religion or belief: Laws affecting the structuring of religious communities*, ODIHR Background Paper 1999/4, www.osce.org/documents/odihr/1999/09/1502_en.html
- Durham, C., *Perspectives on Religious Liberty: Comparative Framework*, in *Religious Human Rights in Global Perspective*, 1-44 (van der Vyver, J. D. Witte, J. Jr., eds.), Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Ђурић, В., *Петнаест година од доношења Закона о црквама и верским заједницама: стари изазови и нове перспективе државно-црквеног права*, у: *Прилози државно-црквеном праву Србије – Зборник радова са научног скупа поводом 15. година од доношења Закона о црквама и верским заједницама*, Београд, 2022.
- Ђурђевић, Н., *Остваривање слободе вероисповести и правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији*; Београд, 2009.
- Erler, A., *Kirchenrecht*, 5. Auflage, Muenchen, 1983
- European Court of Human Rights, *Freedom of religion*, August 2023, https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/fs_freedom_religion_eng
- Gomien, D., *Kratki vodič kroz Evropsku konvenciju o ljudskim pravima*, 3. izdanje, Sarajevo, 2005
- Григорије Е., *Верске заједнице као значајан фактор очувања и унапређења мира*, у: *Округли сто: Допринос цркава и верских заједница у изградњи трајног мира на југоистоку Европе* (Стразбур), гл. ур. Прљевић, М., Београд, 2008.
- Guidelines for legislative reviews of laws affecting religion or belief, European Commission for Democracy through Law (Venice Commission), 11 June 2004, Opinion no. 271/2004.
- Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief, Council of the European Union: Council meeting Luxembourg, 24 June 2013.
- Guidelines for legislative reviews of laws affecting religion or belief, European Commission for Democracy through Law (Venice Commission), 11 June 2004, Opinion no. 271/2004.

- Информатору о раду Управе за сарадњу с црквама и верским заједницама, Београд, 24. јул 2023.
- Јоаникије Еп., *Одговорност црква и верских заједница за изградњу међуверског склада и мира у Црној Гори*, у: Округли сто: Допринос црква и верских заједница у изградњи трајног мира на југоистоку Европе (Стразбур), гл. ур. Прљевић, М., Београд, 2008,
- Joint Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities, Council of Europe, Venice Commission, and OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights, Adopted by the Venice Commission at its 99th Plenary Session (Venice, 13-14 June 2014)
- Hafner, F., *Gremmelspacher, G., Beziehungen zwischen Staaten und Religionsgemeinschaften in der Schweiz*, у: Buser, Denise/Berger, Natalie/Hafner, Felix/Mund, Claudia/Speiser, Béatrice (Hrsg.), *Menschenrechte konkret – Integration im Alltag*, Basel 2005.
- Human Rights Committee, General Comment 22, Article 18 (Forty-eighth session, 1993), <https://wri-irg.org/en/story/1993/general-comment-22-article-18>
- Tarunabh, K., Calderwood Norton J., *The right to freedom of religion and the right against religious discrimination: Theoretical distinctions*, International Journal of Constitutional Law, Vol. 17, Issue 4, October 2019.
- Међународне конвенције о људским правима: Универзална декларација о људским правима, Међународни пакт о грађанским и политичким правима, Европска конвенција о људским правима
- Murdok, Dž., *Sloboda misli, savesti i veroispovesti, vodič za primenu člana 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima*, Savet Evrope, Beograd, 2008.
- Одлука Уставног суда Србије, бр. IУз-455/2011 од 16. јануара 2013. године
- Одлуке Европског суда за људска права и Комитета за људска права УН
- Пауновић, М., *Основи људских права*, Београд, 2002
- Пресуда Уставног суда Словеније, U-I-92/07-23 од 15. 04. 2010
- Rapporteur's Digest on Freedom of Religion or Belief, Second edition (2023) - Excerpts of the Reports from 1986 to 2022 by the UN Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief Arranged by Topics of the Framework for Communications
- Religious Freedom for the Good of All – Theological Approaches and Contemporary Challenges, International Theological Commission: SUB- commission for Religious freedom, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_en.html
- Robbers Gerhard, Religious Freedom in Germany, BYU Law Review, Issue 2, 2001
- Sektenreport - Analysen, Originalmaterial, Hilfestellung, hrsg. T. Frank – U. Grandtner – S. Kippes, Muenchen, 2. Auflage, 1993.
- Taylor, P., *The basis for departure of European standard under Article 9 of the European Convention on Human Rights from equivalent universal standards*, <http://webjcli.ncl.ac.uk/2001/issue5/taylor5.html>
- The Canadian Charter of Rights and Freedoms – Charterpedia - Section 2(a) – Freedom of religion, Government of Canada, <https://www.justice.gc.ca/eng/csj-sjc/rfc-dlc/ccrf-ccd1/check/index.html>
- Џомић, В., *Отворена питања Закона о црквама и верски заједницама од 2006. године*, у: Прилози државно-црквеном праву Србије: зборник радова са научног

скупа поводом 15. година од доношења закона о црквама и верским заједницама, Београд, 2022

Устав и законодавство Републике Србије

Yildirim, M., *The Collective Dimension of Freedom of Religion or Belief in International Law - The Application of Findings to the Case of Turkey*, Ebo, Finland, 2015.

*Nenad Đurđević, Ph.D., Full-time Professor
Faculty of Law, University of Kragujevac*

COLLECTIVE ASPECT OF FREEDOM OF RELIGION

Summary: By its importance to the greatest number of people, freedom of religion, both historically and in the modern world, has become their universal need and interest, with characteristics that enable and require a greater and more specific presence of law than in the case of the legal treatment of freedom of thought, conscience and religion, into which she herself enters. It is about the so-called absolute human right (the right of personality), for which a person cannot only be punished but also harassed, including forcing him to reveal his religion.

Freedom of religion is, above all, man's spiritual sphere, which represents his forum internum. However, unlike freedom of thought and conscience, freedom of religion also has an external component (forum externum), i.e., a collective aspect, the essence of which is the possibility of professing faith in communication and community with other people, publicly and privately, through non-institutional and institutional forms. At the same time, for the vast majority of believers, the freedom to associate with others for the purpose of expressing their faith, that is, the possibility to freely form their own religious community in legally recognized forms, is of the same importance as the right to have a particular religion in general. Freedom of religion, as an individual right, can be annulled if it is not supplemented by the right of a religious group to build an infrastructure that enables individuals to fully enjoy that freedom and the right to autonomy in their internal affairs.

The collective aspect of freedom of religion is often connected in practice with state intervention in favor of some, as a rule, majority religious community to the detriment of minority religious communities or with state interference in the internal organizational or personnel issues of a religious community. Many of these cases ended up before the European Court of Human Rights with a decision on the violation of freedom of religion, often with violations of the prohibition of discrimination or freedom of association. The European Court of Human Rights found in all those cases that such a position of the state is contrary to its obligation to act neutrally in relation to all churches and religious communities on its territory,

from the point of view of realizing both individual and collective aspects of freedom of religion.

The persecution of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate and its clergy by the Ukrainian state and the complete siding with the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate, which we have witnessed in recent years and especially in 2023, clearly show all the fragility and politicization of the guarantee of the collective aspect of freedom of religion when it conflicts with state and geostrategic interests and policies. We can also add the recent events regarding the adoption of the Law on Freedom of Religion in Montenegro and the conclusion of the Fundamental Agreement between the State of Montenegro and the Serbian Orthodox Church. It can be freely said that the realization of freedom of religion, and especially its collective aspect, for a certain religious community/group in practice most often essentially depends on its relationship with the state authority on whose territory it operates and the model of state-religious community relations applied in a particular state.

Keywords: *freedom of religion, collective aspect, discrimination, autonomy, human rights.*

*Др Зоран Деврња, ванредни професор
Православног богословског факултета
Универзитета у Београду*

УДК: 348

DOI: 10.46793/DCP23.045D

ЦРКВЕНО ПРАВО КАО БОГОСЛОВСКА И ПРАВНА НАУЧНА ДИСЦИПЛИНА – ПРЕДНОСТИ И МАНЕ ДВОЈНОГ НАУЧНОГ ИДЕНТИТЕТА

Сажетак: Црквено право је једна од најстаријих богословских дисциплина која изражава аутентично црквено предање настало ходом сакралног тела Цркве кроз историју. Поред свог неоспоривог еклисијалног идентитета еклектичког карактера, који настаје свеиштемним прожимањем канонског сведочења са другим носиоцима богословског предања попут наука о богослужењу, о светоотачком духовном и теолошком наслеђу и њиховом доприносу уобличавању догматског и етичког исповедања, о литерарним носиоцима предања, као и о црквеној историји, Црквено право се од периода зрелог средњовековља развија и у смеру идентификације са јуриспрудентним предметима и методама истраживања што га чини двоидентитетном науком дисциплином. Иако је предметом тровековне академске расправе о његовом позиционирању у породици правних и богословских наука Црквено право се одупире заокруженим и коначним епистемолошким дефиницијама и задржава свој прожимајући, структурално сложен, вишеслојан и у исто време јединствен и особен еклисијални и правни, пастирски и академски научни идентитет. Чланак који је пред вама је сведени покушај сагледавања позитивних и негативних последица дуалног идентитета науке Црквеног права.

Кључне речи: Црквено право, Еклисијално право, канонско предање, академско богословље, Универзитет

1. Увод

Данас смо се окупили поводом једног лепог јубилеја. Тридесет година од обнављања рада катедре за Црквено право на Универзитету у Крагујевцу је веома важан догађај за нашу академску и црквену јавност. Овај јубилеј је и добра прилика да се осврнемо на историјат ове науке у нашој високошколској и еклисијалној средини, и да заједно промислимо о путевима којима је пролазила, којима данас пролази и онима који су пред њом.

Пре свега је важно да нагласимо да Црквено право код Срба има дугу и развијену традицију. Она је првенствено детерминисана богословским и пастирским опусом Светога Саве код којег доминирају управо дела из ове области црквеног живота. Иницирани његовим делом српски духовници, епископи, монаси, свештеници и професори још од краја 18. века врло предано се посвећују овој науци. У оквиру увода у тему је још веома важно нагласити да се црквено право код Срба развија у контексту са његовим предметним појављивањем на европским универзитетима и високим богословским школама, те је и у формативном и садржинском смислу у потпуној корелацији и структуралној повезаности са динамиком и академским концептом његовог изучавања у овим институцијама. Када ово кажем мислим првенствено на немачке универзитете и руске богословске школе, од којих је српска канонскоправна школа можда највише била, ако не зависна, а оно бар на њих изворишно упућена током 19. и прве половине 20. века.

2. Еклектичност науке Црквеног права

Црквено право је у многоструку специфична научна дисциплина. Иако детерминисана особеним предметом изучавања и методом она је својим научним развојем у великој мери зависна од других наука. Посматрана из перспективе секуларних наука, односно, акцентујући њену усмереност на истраживања феномена саодношења Цркве и друштва њена истраживања су у значајној мери одређена достигнућима и закључцима других друштвених наука међу којима бисмо могли издвојити правне, социолошке, философске, политичке и њима сличне.¹ Поред тога за отварање, анализу и закључно затварање појединих питања из области Црквеног права неопходна је и прецизна, конструктивна и слојевита историографска контекстуализација која специфичне друштвене феномене карактеристичне за дуготрајну и континуирану присутност Цркве унутар одређеног друштвеног, културног и цивилизацијског амбијента посматра и вреднује у холистичким оквирима њиховог целосног трајања и пројављивања, што потребује врло софистицирано и аргументовано методолошко ослањање и употпуњавање резултатима различитих и допуњујућих повесних истраживања која сагледавају друштво у његовим вертикалним, културолошко-религијским нивоима развоја и простирања, као и у хоризонталним нивоима преплићућих социјалних

¹ Данас је немогуће организовати наставу Црквеног права на било ком Правном факултету, а не изразити и остварити чврсту везу између овог предмета и других друштвених наука које својим научним резултатима комплетирају слику црквеноправних тема у њиховом реалном историјском и савременом друштвеном, политичком, економском и идеолошком контексту. Наиме, Црква, као и све друге верске заједнице, својом историјом чини овакав спој наведених друштвених наука нужним и конститутивним за науку Црквеног, односно, Државно-црквеног права..

трансформација, привредних успона и падова, идеологија и из њих исходећих политика, конфронтација, ратова, унутрашњих револуција и међународних криза.² Мишљења смо да ниједна друга научна дисциплина друштвено-хуманистичке оријентације нема тако блиску и чврсту везу са другим наукама које суштински одређују њену академску профилисаност, а да са друге стране успева да сачува своју научну посебност, јединственост и диференцираност управо у односу на науке са којима је повезана. Таква њена позиционираност у породици друштвено-хуманистичких наука се на први поглед чини парадоксалном и може се сматрати одређеном категоријалном слабошћу која би у специфичном тренутку могла довести до њене предметне избледелости и методолошке неаутентичности, што би представљало и почетак њеног ишчезнућа са хоризонта релевантних и кредибилних научних дисциплина.³ Међутим, оно што се као извесно причињава не дешава се већ вековима, односно, иако од самог почетка свог универзитетског профилисања изложена таквој опасности наука Црквеног права опстаје у свом академском идентитету и додатно га афирмише, тако да данас њена присутност на савременим универзитетима не само да није анахронизам већ је и насушна потреба, о чему најречитије говори место где и јубилеј поводом којег смо се данас окупили.⁴

² Спонтаност појединих друштвених процеса чини присуство Цркве и других верских заједница у једном друштву феноменолошки неизвесним и непредвидљивим, односно, присиљава нас да, из перспективе науке Црквеног (Државно-црквеног) права, увек изнова сагледавамо њихову друштвену позиционираност и изложеност различитим утицајима који могу бити подстицајни али исто тако и деструктивни и дестимулишући за присуство одређене верске заједнице у друштву. О односу Цркве спрам социјалних питања, права, правде, капитализма, политике и различитих облика друштвене моћи и других друштвених феномена садржајно пише проф. Растко Јовић у поглављу „Есхатологија као јавно деловање Цркве“; види, Јовић, Р., *Динамика хришћанског идентитета*, Београд, 2018, стр. 91-96.

³ Заиста се чини да је танка линија раздвајања између искуства узајамног прожимања и развојног подстицања науке Црквеног (Државно-црквеног) права и других релевантних правних и друштвено-хуманистичких дисциплина, са једне стране, и евентуалног преузимања његовог предмета и метода од стране истих тих наука, са друге, што би вероватно довело да губитка ове науке у спектру универзитетских научних дисциплина. Са зачуђујућом отпорношћу Црквено право се опире оваквом негативном исходу и опстаје у свом академском идентитету.

⁴ Данас готово сви универзитети у Републици Србији, односно, њихови Правни факултети, имају присутно Црквено право било као изборни предмет, било као обавезан, у оквиру дефинисаног предметног модула у оквиру мастер програма, како је то организовано нпр. на Правном факултету Универзитета у Крагујевцу. Правни факултет Универзитета у Београду је вратио у свој предметни програм Црквено право годину дана после крагујевачког факултета као изборни предмет, тако да јубилеј обележава наредне, 2024. године. Постојање предмета Црквено право на државним универзитетима и факултетима једсте и својеврсна потврда кооперативне одвојености

Поред своје секуларне димензије, што би подразумевало њену акцентовану усмереност на истраживање друштвених феномена узрокованим присутношћу Цркве у одређеном социјалном амбијенту најшире посматраном, Црквено право има и своју оригиналну димензију еклисијалне провенијенције која је у структуралном смислу не чини битно епистемолошки различитом.⁵ Наиме, и у свом еклисијалном издању наука Црквеног права је такође еклектично структурирана, можда још наглашеније него што смо то раније објаснили у случају њене академске научне појавности. Иако феноменолошки, унутар спонтаног црквеног живота, постоји од самих почетака Цркве, односно, још од апостолског периода с краја 1. и почетка 2. века као епохе зреле и почетка позне антике⁶, као богословска научна дисциплина је профилисана далеко касније тек у 13. веку у римокатоличким еклисијалним структурама схоластичког теолошког израза.⁷ То значи да је и у својој спонтаној појавности кроз нормативизам канонског богословског предања и његов саборни идентитет, Црквено право било упућено на богослужење Цркве, њену сакралну димензију самопоимања, теолошке наративе које су дефинисали и заступали поједини Оци Цркве, светописамска сведочења о преображавајућој реалности присуства Божијег у заједници свога народа, како за појединце тако

државе и Цркве што је једна од преовлађујућих форми саодношења ова два облика институционалног организовања унутар савременог друштва; види, Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 258-262.

⁵ Богословска димензија Црквеног права је последњих сто година на парадоксалан начин занемарена, тако да се последњих деценија налазимо у процесу обнове њеног еклисијалног статуса и идентитета. На Православном богословском факултету томе су деведесетих година прошлог века значајан допринос дали професори епископ Атанасије Јевтић и Ненад Милошевић; види, Милошевић, Н., *У Духу и Истини – Литургијско-канонске теме*, Београд, 2011, стр. 113-139. и види, Јевтић, А., *Свештени канони Цркве*, Београд, 2005.

⁶ О специфичном узајамно-изграђујућем односу античке хеленско-римске цивилизације и хришћанства надахнуто говори Ненад Ристовић у поглављу „Хришћанство и античко наслеђе Европе“; види, Ристовић, Н., *Хришћанство и античко наслеђе*, Београд, 2010, стр. 24-28.

⁷ Иако је јуриспруденција била развијена још у периоду антике, сличан њој аналитичан и истраживачки приступ канонском предању Цркве не налазимо до прве половине 13. века, односно, до појаве Томе Аквинског и од тог тренутка веома распрострањеног схоластичког метода научног истраживања. У том смислу могли бисмо рећи да је то почетак организованог истраживања канонског предања, односно, почетак науке Црквеног права. Можда се творцем науке Црквеног права може сматрати и Хугучије (бискуп Фераре) који је живео у другој половини 12. и почетком 13. века, неколико деценија пре Томе Аквинског, с тим што је он остао запамћен више као одличан зналац канонског предања Римске Цркве и њене канонске праксе, а мање као теоретичар и истраживач, што је било одређујућа Томина карактеристика.

и за целе заједнице⁸, као што је и кроз свој научни теолошки опус била упућена на канонско предање Цркве, Еклисиологију, Догматику, Литургику, Патрологију, Библистику, Црквену историографију и друге сродне богословске науке.⁹ У том смислу наука Црквеног права потребује енциклопедијско знање и суштинску укорененост у живот Цркве од сваког ко би се охрабрио да зарони у често оспораване богословске дубине ове еклисијалне научне дисциплине.¹⁰ Можемо рећи да се наука Црквеног права већ више од једног века налази у периоду који бисмо могли назвати њеном ренесансом и то не толико због освајања унутарњих простора ове саме науке већ више због достигнућа која су резултат врло плодне развојне динамике у којој се, од друге половине 19. века, налазе друге богословске науке на чија се достигнућа ослања наука Црквеног права и која креативном епистемолошком и еклисијалном рецепцијом баштини као своја.¹¹ Због таквог начина позиционирања Црквено право, у свом црквеном идентитету, као изразито рецептивна наука услед своје базичне упућености на друге науке, као и због своје двовалентности, академске и еклисијалне, је као научна дисциплина у новије време била често потцењивана науштрб наглашавања значаја и експанзивности других научних богословских дисциплина на које се ослања, као и због своје, некад стварне а некад наводне јуридичности, а и тиме вештачки подразумеваног одсуства богословске укоренености и профилисаности, што је у значајној мери довело до пада интересовања за ову науку, особито у образовним институцијама које су у систему црквеног школства.¹² Можемо рећи да је таква ситуација доминирала до неколико година у назад, а да је суштинском опоравку саме науке у нашој

⁸ Важно је нагласити да канонска пракса не постоји у Цркви као саморазумљива реалност већ увек у контексту и свих других аспеката црквеног живота.

⁹ Како су се појављивале и развијале поједине богословске науке тако се и примећивао њихов велики утицај на Црквено право и њихову све израженију узајамну зависност. То је остало одлика саодношења богословских наука и Црквеног права до данас.

¹⁰ Када наводимо енциклопедијско знање као конституишући чинилац бављења науком Црквеног права не мислимо специфично на академска знања, већ поред њих подразумевамо као саморазумљиво присутна знања која се стичу спонтаним учешћем у свакодневном животу Цркве, што поједностављено називамо познавањем црквеног предања.

¹¹ Међу богословским наукама које посебно доприносе развоју Црквеног права издвајамо Библистику, Литургику, Црквену историју, Патрологију и Еклисиологију као најмлађу богословску дисциплину у овом низу.

¹² Временом попримивши наглашено јуриспрудентни идентитет и образац предметног промишљања, Црквено право чак и у богословским школама почиње да губи свој еклисијални идентитет и почиње се сматрати правним уљезом у породици богословских наука што све заједно доводи и до њене све веће непопуларности међу полазницима богословских школа. Последња деценија 20. века и ностојање већ поменутих професора на ПБФ УБ ће довести до исправљања ове појмовне грешке.

средици, у оба њена појавна вида, делимично допринело управо њено враћање на наше универзитете.

3. Црквено право као богословска наука

Црквено право у српским црквеним образовним институцијама се организовано изучава од краја 18. века, односно, од увођења овог предмета у програм новоосноване Карловачке богословије.¹³ Међутим, сама динамика друштвеног организовања Срба на територији Хабсбуршке монархије, која је махом била усмерена на живот Цркве, од школованијих припадника националне елите је захтевала добро познавање канонских прописа и других црквених писаних норматива, као и државних закона који су се односили на правни положај Цркве, што је подразумевало присуство елемената ове науке и у српским грађанским школама које су основане већ почетком 18. века, а које су у значајној мери довеле до профилисања националне грађанске интелигенције у већим урбаним центрима империје.¹⁴ Одлика присуства Црквеног права у српским школским срединама у овом периоду била је одређена интелектуалним, еклисијалним и правним уливима који су били карактеристични за општи друштвени положај Срба у Аустро-угарској. Наиме, од њиховог масовнијег насељавања у областима северно од Саве и Дунава, када су формирана бројна српска насеља и када су Срби препознати као етничка и верска заједница која ће у дужем временском периоду имати значајну друштвену, политичку и војну улогу унутар царства, почело је правно регулисање и нормативно усмеравање њиховог социјалног и правног положаја, као особене националне и верске заједнице, ка значајној редукцији њихових права и институционалних овлашћења њихових националних управних тела.¹⁵

¹³ (Сремско) Карловачка богословија је основана 1794. године посебним настојањима митрополита Стефана Стратимировића.

¹⁴ Латинско-српска школа, потом Академија, позната и као Висарионова (Латинска) Академија, основана је 1731. године у Новом Саду од стране тадашњег епископа новосадског Висариона Павловића. Клирикална школа је основана у Сремским Карловцима 1749. године, а Карловачка гимназија 1792. године. Неке школе су основане и пре Латинско-српске али нису имале дуг век. Све ове образовне институције су значајно допринеле животу и опстанку српског народа и његове Православне Цркве у Аустро-угарској царевини. О оснивању школа, грађанских и богословских, пише Ђоко Слијепчевић у поглављима „Духовно-културни живот у Карловачкој митрополији до Темишварског сабора“ и „Епоха митрополита Стевана Стратимировића“ своје друге књиге тротомног дела *Историја СПЦ*; види, Слијепчевић, Ђ., *Историја Српске Православне Цркве 2. књ.*, Београд, 1991, стр. 73-149.

¹⁵ Иако даровани Србима у форми законских привилегија, правни акти које је доносио аустријски цар и којима је уређиван положај српског народа и његове Православне Цркве у Аустријској царевини су представљали нормативни програм умањивања или

Преовлађује утисак да је позиција Срба и њихове црквене заједнице била детерминисана правним упливима државе више него било која друга и да је то у значајној мери определило образованији слој унутар српског националног корпуса на посебну заинтересованост за питања Црквеног права управо у контексту његовог саодношења и утицаја које прима од државних законских норматива и царских одлука у циљу заштите и очувања њихове националне Православне Цркве и њених институција у оквиру империје. То је довело до искуства да су се поједини Срби често, као угледни трговци, официри или припадници богатијих и образованијих слојева друштва у Пешти, Бечу, Араду, Темишвару и другим центрима¹⁶, садржајније и успешније залагали за интересе Цркве и чували њен особен положај и значај за српски народ него што су то често били у могућности да чине епископи и високо свештенство. Односно, српско национално и црквено тело су у искуству нашег народа у Аустро-угарској били идентитетски једно и нераздвојно те је једнако познавање грађанских и црквених прописа било обавеза сваког угледнијег члана заједнице.¹⁷ У том смислу је присутност Црквеног права у црквеним и грађанским образовним институцијама српског народа у Црно-жутој монархији било од врхунског националног и еклисијалног значаја који је превазилазио клерикалне димензије Цркве и преливао се на целину националног бића и његове идентитетске самосвести.

Друга линија утицаја на развој Црквеног права код Срба био је одређен руским црквеним и академским упливом. Разумљиво је да би без овог континуираног и организованог утицаја опстанак Срба и њихове Цркве у областима Аустријског царства био отежан, а у одређеном смислу и немогућ.¹⁸ Са друге стране, црквено-правна наука код Руса је већ попримила изразито академску профилисаност карактеристичну за црквене и универзитетске средине западноевропске провинијенције, односно, епицентар изучавања и поучавања ове науке су постали Духовна академија и универзитет, а не

одузимања права, о чему историја нашег народа у овој европској царевини најбоље говори види, Слијепчевић, Ђ., *нав. дело*, стр. 17-73.

¹⁶ Сви наведени градови, и многи које нисмо навели, поседују значајне споменике материјалног и духовног присуства српског народа у њима. Знамените цркве са особеним архитектонским решењима и посебно квалитетним сликарством, значајни манастири, велике епархијске и манастирске библиотеке, значајне школе и други писани споменици културе, сликарска дела, књижевни и научни радови, јесу аутентично сведочанство вековног присуства нашег народа на овим просторима.

¹⁷ Посебно треба наглашавати јединство српског националног и црквеног тела у Аустро-угарској монархији јер је то био јединствен модел присуства једног народа у овој моћној држави.

¹⁸ Помоћ Руске империје и Руске Цркве је можда понекад била изнуђена, накада спонтана, некада интересима мотивисана, међутим каква год да је била увек је доприносила опстанку Срба и њиховом социјалном бољитку.

епископски двор или манастир, као што је код нас било случај све до отпочињања овог периода.¹⁹ Управо је процес школовања наших црквених кандидата и стипендиста на руским универзитетима и духовним академијама представљао трајекторију трансфера утицаја и модела структурирање, не само саме Цркве, већ и науке Црквеног права.²⁰ Употреба уџбеника, канонских зборника и других црквених докумената из руске еклисијалне и националне средине представљала је одлучујућу чињеницу за профилисање специфичне црквене и канонске свести код Срба у Хабсбуршкој монархији. Из епархија Карловачке митрополије овај утицај се временом почео простирати и на све српске обласне Цркве које нису биле део Аустријског (и Угарског) царства, а своју кулминацију је доживео почетком 20. века у процесу уједињења српских епархија под окриљем обновљене Пећке патријаршије и истовремене унификације административног, јурисдикцијског и канонског уређења на нивоу целе Српске Цркве.²¹

Трећа трајекторија утицаја на развој Црквеног права код Срба, можда најмање интензивна али ипак значајна, био је утицај немачких, а у ширем контексту сагледавано западних универзитета и правника који су поред других дисциплина у великој мери допринели унапређењу ове научне дисциплине у нашој средини.²² Треба нагласити да је ова линија утицаја имала најужи опсег деловања и првенствено се односила на малобројне појединце из наше средине који су интелектуално и научно комуницирали са интелектуалном и научном елитом Европе, превасходно римокатоличке провенијенције и у мањој мери англиканске. Ту пре свега морамо имати у виду велико име Никодима Милаша, епископа далматинског,²³ и његову увек отворену комуникацију и тематску

¹⁹ Код нас је Црквено право било још увек само практична еклисијална дисциплина која се „изучавала“ на епископским дворовима уз поуке самог епископа, или у већим и развијенијим манастирима, будући да је поседовање преписане, печатиране или штампане књиге за већину нашег народа и наших манастира било недоступна привилегија.

²⁰ О овоме детаљно и аналитично пише професор Владислав Пузовић у својој књизи *Руски путеви српског богословља*.

²¹ До обнове аутокефалне Пећке патријаршије дошло је 1918/20. године, а Томос Цариградске патријаршије којим је овај процес закључен издат је 1922. године. Поступак административног, канонског и јурисдикцијског уједначавања црквене праксе у свим епархијама обновљене Пећке патријаршије није био нимало лак ни брз, а одвијао се по организационим моделима који су били установљени у епархијама Карловачке митрополије.

²² Можда је развијеност Црквеног права на италијанским и француским универзитетима била већа него на немачким, али је непобитна чињеница то да је утицај на нашу интелектуалну и црквену средину долазио највише са немачких, а не неких других универзитета.

²³ Никодим Милаш је рођен крајем прве половине 19. века, а умро је средином друге деценије 20. века. Завршио Кијевску Духовну академију. Претходно се школовао у

корелацију са великим именима црквено-правне науке тог времена и њиховим наслеђем, каква су били Фон Хефеле²⁴ или Бевериц²⁵, као и нешто млађег Чедомиља Митровића²⁶, декана Правног факултета Универзитета у Београду, ректора овог Универзитета и једног од оснивача Богословског факултета, који је структурирао прве планове и програме за изучавања науке Црквеног права на овим високошколским научним институцијама²⁷.

4. Јуриспрудентна димензија Црквеног права

Увођење схоластике у методологију изучавања богословских наука и убрзани развој универзитета као интелектуалног простора за афирмацију научних дисциплина хуманистичке и еклисијалне оријентације на западу Европе довело је до измештања науке Црквеног права из простора уско црквених институција, као што су манастири и епископски дворови, у простор

Бечу. Био је и епископ далматински, Буковинско-далматинске митрополије. Један је од највећих каноничара и познавалаца Црквеног права у другој половини 19. и почетком 20. века. Велики је био борац за поправљање положаја Православне Цркве и православних народа у границама Хабсбуршке монархије.

²⁴ Карл Јозеф фон Хефеле (Karl Joseph von Hefele), рођен почетком, а умро крајем 19. века, био је бискуп Римокатоличке цркве у Ротенбургу (Немачка) и професор патрологије у Тибингену. Фон Хефеле је био најеминентнији представник римокатоличке школе Црквеног права немачке провинијенције током 19. века; види о односу Милаша према фон Хефелеу у: Милаш, Н., *Канони Православне Цркве са тумачењима 1. књ.*, Београд-Шибеник, 2004, IX, фототипско издање.

²⁵ Вилијам Бевериц (William Beveridge), рођен је средином прве половине 17. века, а умро је крајем прве деценије 18. века, био је епископ Цркве Енглеске (Англиканске цркве). Више од једног века је био старији од фон Хефелеа, а више од два века од Никодима Милаша. Иако је припадао сасвим другом времену и другачијим црквеним приликама, карактеристичним за Англиканску цркву, био је веома плодан истраживач и писац на теме из опште црквене историје и канонског предања заједничког периода првог миленијума хришћанства. Његова дела су била инспирација многим ствараоцима из области Црквеног права, а посебно снажан утисак су оставила на Никодима Милаша; види о односу Милаша према Беверицу у: Милаш, Н., *нав. дело*, VIII.

²⁶ Чедомиљ Митровић је рођен средином друге половине 19. века, а умро је средином прве половине 20. века. Школовао се у Московској Духовној академији, а потом и на немачким универзитетима у Бечу и Тибингену, где је и докторирао; види: Пузовић, В., *Руски путеви српског богословља*, Београд, 2017, стр. 336-338.

²⁷ О увођењу Црквеног права на Правни факултет у Београду и о улози проф. Чедомиља Митровића у том процесу говори проф. Ђукић у свом раду који је презентовао на научном скупу - *Богословље код Срба: изазови и перспективе* - у организацији Православног богословског факултета; види, Ђукић, Д., *Црквено право као део правничког образовања на Правном факултету у Београду*, Београд, 2022, стр. 147.

амфитеатара и универзитетских библиотека и учионица.²⁸ Та чињеница је отворила многа питања и дилеме у погледу самог идентитета ове науке, те је временом почела да бледи њена оригинална еклисијална утемељеност, а да се развија њена друштвено-хуманистичка, у ширем, односно правна димензија, у ужем опсегу посматрања и вредновања.²⁹ У позном средњовековљу и почетком модерне на европским универзитетима, чак и онима католичке провенијенције, више се није размишљало о смеру дефинисања науке Црквеног права у систему богословских наука већ претежно као правне науке. После многих лутања у поступку њеног профилисања између наука јавног и приватног права, препозната је њена изходна особеност укоренења у искуству Цркве те јој је дат идентитет еклисијалног права, што истовремено није умањило присуство унутар ње како јавноправних тако и приватноправних садржаја, односно, облигационих, кривичних, међународно-правних, процесних, пеналних и уставно-правних специфичности.³⁰ Последица оваквог тока у развоју Црквеног права јесте било даље приближавање јуриспрудентном уобличавању његовог предмета и метода научног истраживања што временом доводи до формирања већ препознатљиве јуридичности без, било директног било индиректног, указивања на његову богословско порекло.³¹

²⁸ Почетак развоја универзитета и схоластике се можда временски не подудара, односно, универзитет претходи схоластици скоро век и по, али је неспорно да се схоластика (схоластички метод) управо најбрже развија на универзитету и неодојиво од њега.

²⁹ Једна од најстаријих универзитетских научних дисциплина, поред Философије, било је Црквено (Канонско) право. Иако у основи богословска наука Црквено право је врло брзо на универзитету попримило академски идентитет.

³⁰ Научно позиционирање Црквеног права је било велика и деценијска тема на европским универзитетима 18. и 19. века. Препознати његову изходну тачку у јавноправним или приватноправним просторима правне науке било је ствар престижа, иако се лако увиђало да тражење идентитетског простора у наведене две правне области собом увек носи одређену недореченост. До препознавања и признавања њеног еклисијалног порекла и идентитета није се дошло лако, нити без одређених компромиса; О доприносу овој теми проф. Сергија Троицког исцрпан рад је објавио проф. Драган Митровић у зборнику *Право, Вера, Култура* који су приредили Александар Раковић и Владимир Ђурић; види, Митровић, Д., *Сергије Викторович Троицки о месту Црквеног права и његовом односу са државним правом*, Београд, 2012, стр. 74-79.

³¹ Еклатантан пример приближавања и прожимања правних и богословских елемената унутар аутономног црквеног права јесте и Устав Српске Православне Цркве који је после много мучних покушаја и протоком једне деценије коначно изгласан аутократском вољом Краља Александра Првог Карађорђевића 1931. године, што му даје, у извесној мери, октоисани карактер. О овој теми видети код Драгана Новаковића; види, Новаковић, Д., *Српска Православна Црква у законодавству Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевине Југославије*, Београд, 2015, стр. 115-158.

Рецепција таквог модела изучавања науке Црквеног права и апликовања из њега исходећих сазнања и закључака у реалности црквеног светотајинског живота за православне народе истока Европе постаће реалност тек од 18. века када се нарочито у царској Русији, а преко ње и у осталим православним срединама, некритички преузима такав модел изучавања ове науке. Такав развој догађаја се можда могао и раније наслутити узимајући у обзир вишевековно ропство православних народа Балканског полуострва и Мале Азије под турском влашћу, поробљеност великих и древних црквених катедара Истока арапском доминацијом, векове татарског ига над Руским народом и реформске активности унутар националног и еклесијалног бића руског народа које предузима император Петар Велики почетком 18. века у циљу трансформисања руске црквене и националне свести са традиционалних колосека на организационе трајекторије и управне моделе претежно европског протестантизма и делимично римокатолицизма, као несвојствене самопоимању једног вековима раније профилисаног православног народа какав је руски.

Инфицираност руске црквене, националне и културне елите тог времена европским системом вредности, научним рационализмом и позитивизмом, који је прожео поред осталих и богословске науке, био је довољан да се клица нетрадиционалног разумевања црквеног живота и присутности канонског предања црквеноправне профилисаности унутар њега прошири и на остале православне народе Европе, а можда у највећој мери међу Србима³², тако да претежан број наших студената и црквених стипендиста који су школовани у руским духовним академијама управо бира теме из Црквеног права за своје дипломске радове или теме виших специјалистичких (кандидатских) студија.³³ Њиховим повратком у нашу средину и преузимањем епископских и професорских позиција у нашој Цркви извршен је трансфер ових промена у нашу друштвену и еклесијалну реалност и на тај начин су формирани и предметни планови и програми за Црквено право и уобличавани уџбеници, како на нашим високим школама и факултетима, тако и у нашим богословијама и на Богословском факултету, по његовом формирању почетком 20. века.

5. Актуелност и релевантност науке Црквеног права

Када бисмо наслов овог поглавља доживели као израз темељне упитаности о присутности ове науке не само у образовном систему већ као вредносног

³² О одступању од богословских и канонских принципа у систему црквеног организовања *ad intra* и *ad extra* током 19. века под притиском власти ослобођене кнежевине (Краљевине) Србије говори и Драган Новаковић наводећи оцене каноничара о променама државне законске регулативе која се односи на Цркве и верске заједнице у време краља Милана Обреновића; види, Новаковић, Д., *Државно законодавство о Православној Цркви у Србији од 1804 до 1914.*, Београд, 2010, стр. 114-126.

³³ Пузовић, В., *нав. дело*, стр. 406-414.

хоризонта којим се нормира једно друштво и положај верских заједница у њему, и да смо га себи поставили пре нешто више од две деценије, одговор би вероватно био негативан у том смислу што се не би јасно могли наћи разлози за развој једне овако профилисане науке у друштву које је досегло свој максимум у погледу регулисања правног положаја верских заједница унутар њега, како се тада сматрало, или у случају Православних Цркава међу којима и унутар којих је владао предвидљив и критеријумима чврсто профилисан поредак и институционално саодношење. Такве околности, како су тада презентовне и како су нам се тада чиниле, нису биле подстицајне за развој науке Црквеног права, односно, као да су њена мисија и друштвено-еклисијално послање доживели врхунац и све оно што му следи би представљало опадање њене актуелности и релевантности. Имао се утисак да је на плану науке Црквеног права већ све речено. Међутим, врло брза транзиција савремених друштава у једном неочекиваном правцу, наметање либерално-трансхуманистичких идеолошких наратива, глобална геополитичка престројавања са непринципијелном употребом појединих Цркава и њихових поглавара у остварењу тог циља, актуелни политички и ратни сукоби, као и потпуно уништење појединих канонских црквених заједница на територијама њиховог традиционалног и вековног опстојавања, увођење нових еклисијалних критеријума устројавања Цркава и урушавање традиционалног поретка унутрашњег црквеног организовања и дефинисања места верских заједница у савременим друштвима чини науку Црквеног права више него актуелном и релевантном.³⁴ Наиме, данас више него икада раније имамо простора да се кроз научна истраживања и апликативни аспект науке осврнемо на горућа питања савременог православља или друштвеног и правног положаја верских заједница³⁵, као и самих држава које се налазе под извесним нормативним пресингом да у једном непринципијелном идеолошком кључу мењају своје законодавство и да вековима укоренењен морални поредак, како друштвени тако и индивидуални, прилагођавају квази-вредностима које нису аутентични део колективног етоса нашег народа. Уколико тражимо одговор на актуелна питања употребе верских симбола у јавном дискурсу, положаја верских заједница у процесу нормирања општих друштвених вредности, учешће верских заједница у отвореним дебатама на релевантне теме права и слобода

³⁴ О савременим проблемима из домена државно-црквеног права у готово свим постојећим аспектима сусретања Цркве и савременог друштва исцрпно пише проф. Шијаковић у поглављу „Црква и држава: за државно-црквено право“; види, Шијаковић, Б., *Огледање у контексту – О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, Београд, 2011, стр. 379-552.

³⁵ О моделима правног позиционирања верских заједница у савременим европским друштвима и Европској унији врло компетентно и садржајно говори проф. Роберс у свом раду у оквиру зборника *Држава и Црква у Европској унији*; види, Роберс, Г., *Држава и Црква у Европској унији*, Београд, 2012, стр. 10-11.

појединаца и друштвених група³⁶, перманентне и нетранспарентне трансформације образовног система, проблематика употребе савремених медија и друштвених мрежа, као и других релевантних тема, не постоји кредибилнија интелектуална и истраживачка платформа од Црквеног права која обухвата теме из области државно-црквеног права.³⁷ Данас је Црквено право као дефинисан предмет присутно на свим нашим универзитетима, или боље речено Правним и Богословским факултетима. Поред тога и поједини научни институти, а истакао бих овом приликом Институт за упоредно право из Београда, своје научне конференције, издавачке подухвате и истраживачке трајекторије тематски усмеравају ка дубљем и садржајнијем изучавању и разумевању савремених токова у процесу нормирања места и улоге верских заједница у савременом друштву. Тако посматрано, наука државно-црквеног права, како је она устројена на нашим високообразовним институцијама, успела је да одговори на захтеве актуелности савременог тренутка и проблеме које он носи, како смо раније навели, а исто тако да оправда и потврди своју релевантност, што све скупа чини будућност ове науке веома оптимистичном.

6. Закључак

Наука Црквено право се изучава и на богословским и на правним факултетима. Иако њено постојање на два колосека изгледа парадоксално и методолошки упитно, она успева да потврди свој научни кредибилитет, као и академску и еклисијалну релевантност. Савремено друштво отвара многа питања која траже одговоре утемељене на истраживањима из области Црквеног права, али и других наука друштвено-хуманистичке провенијенције. То захтева већу отвореност науке Црквеног права за предметну и тематску сарадњу са другим наукама што додатно њену позицију у систему високог образовања чини утемељенијом и чвршћом, а њену епистемолошку двојност подразумевајућом и пожељном за очување њеног научног идентитета.

³⁶ О наведеним темама и питањима исцрпно говори проф. Ђукућ у свом раду објављеном у зборнику *Religious Symbols in the Public Sphere*; види, Ђukić, D., *The Legal Regulation of Religious Symbols in the Public Sphere in Serbia*, Budapest-Miskolc, 2021, стр. 141-170.

³⁷ Међу првим и најплоднијим истраживачима у области државно-црквеног права и система нормативног саодношења државе и Цркве у Србији у новије време јесте проф. Сима Аврамовић; види, Аврамовић, С., *Прилози настанку државно-црквеног права у Србији*, Београд, 2007, стр. 14-21.

Литература

- Аврамовић, С., *Прилози настанку државно-црквеног права у Србији*, Београд, 2007.
- Đukić, D., „The Legal Regulations of Religious Symbols in the Public Sphere in Serbia“, у Sobczyk, P. (ed.), *Religious Symbols in the Public Sphere – Analysis on Certain Central European Countries*, Budapest – Miskolc, 2021.
- Ђукић, Д., „Црквено право као део правничког образовања на Правном факултету у Београду 1808-1945“, у Вукашиновић, В. (ур.), *Богословље код Срба – изазови и перспективе*, Београд, 2022.
- Ђурђевић, Н., *Остваривање слободе вероисповести и правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији*, Београд, 2009.
- Јевтић, А., *Свештени канони Цркве*, Београд, 2005.
- Јовић, Р., *Динамика хришћанског идентитета*, Београд, 2018.
- Милаш, Н., *Канони Православне Цркве са тумачењима*, Београд-Шибеник, 2004, фототипско издање
- Милошевић, Н., *У Духу и Истини – литургичко-канонске теме*, Београд, 2011.
- Митровић, Д., „Сергије Викторович Троицки о месту Црквеног права и његовом односу са државним правом“, у Раковић, А., и Ђурић, В. (прир.), *Зборник Право, Вера, Култура*, Београд, 2012.
- Новаковић, Д., *Државно законодавство о Православној Цркви у Србији од 1804. до 1914. Године*, Београд, 2010.
- Новаковић, Д., *Српска Православна Црква у законодавству Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевине Југославије*, Београд, 2015.
- Пузовић, В., *Руски путеви српског богословља*, Београд, 2017.
- Ристовић, Н., *Хришћанство и античко наслеђе*, Београд, 2010.
- Роберс, Г., „Држава и Црква у Европској унији“, у Роберс, Г. (прир.) *Држава и Црква у Европској унији*, Београд, 2012, 9-17.
- Слијепчевић, Ђ., *Историја Српске Православне Цркве 2. књ.*, Београд, 1991.
- Шијаковић, Б., *Огледање у контексту – О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*, Београд, 2011.

*Zoran Devrnja, Ph.D., Associate Professor
University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology*

ECCLESIASTICAL LAW AS A THEOLOGICAL AND LEGAL SCIENCE - ADVANTAGES AND DISADVANTAGES OF DUAL SCIENTIFIC IDENTITY

Abstract: *The Ecclesiastical law is one of the oldest theological disciplines that expresses the authentic church tradition created by the course of the sacred body of the Church throughout history. Besides its undeniable ecclesiastical identity and*

eclectic character that appear through the sacred permeating of its canonical testimony and other bearers of the theological traditions such as the science of worship, the patristic spiritual and theological legacy, and the contribution of shaping its dogmatical and ethical testifying, about bearers of literary tradition, and the history of Church, the Ecclesiastical law has been developing in the direction of its identification with the jurisperit subjects and the methods of exploration from the period of late medieval, which makes it a dual scientific discipline. Albeit it has been the subject of discussions on its positioning in the family of legal and theological sciences during the last three centuries, the Ecclesiastical law withstands rounded and ultimate epistemological definitions, keeping its structural complexity as well as its multi-leveled, unique, and distinctive theological, legal, pastoral, and academic scientific identity. This topic is a reduced attempt to perceive the positive and negative consequences of the dual identity of the Ecclesiastical law.

Key words: Church law, Ecclesiastical law, Canonical tradition, Academic theology, University.

*Dr. sc. Željko Bartulović, redoviti profesor u trajnom zvanju
Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci,
Mr. sc. Naum Milković, arhimandrit,
iguman Manastira Bogorodice Trojeručice
u Donjem Budačkom, Pravoslavne eparhije gornjokarlovačke*

UDC: 348(497.5)

DOI: 10.46793/DCP23.061B

O SPECIFIČNOSTI PREDMETA *PRAVNA POVIJEST RELIGIJSKIH ZAJEDNICA* NA PRAVNOM FAKULTETU SVEUČILIŠTA U RIJECI

Sažetak: Autori u radu analiziraju potrebu izvođenja pravnog predmeta koji obrađuje organizaciju i pravne propise religijskih zajednica, osobito onih koji djeluju na prostoru Republike Hrvatske, u programu pravnog studija. Pravnici se u svojoj praksi susreću s religijskim zajednicama i njihovim pravnim aktima i postoji potreba upoznavanja osnovnih pojmova, pravnih instituta propisa koji reguliraju tu materiju i pravne prakse pa i međunarodne. Postavlja se pitanje treba li učiti samo jednu religijsku zajednicu i njene kanonske, pravne propise ili više religijskih zajednica u okvirima države. „Riječki“ program obuhvaća više zajednica važnih za Republiku Hrvatsku prema brojčanim i tradicijskim kriterijima (katoličku, pravoslavnu, protestantsko-evangeličku, islamsku i židovsku), kombinirajući pravnopovijesni, usporednopravni i pozitivnopravni pristup. Gostujući predavači istaknuti su pripadnici vjerskih zajednica, pa i Srpske pravoslavne crkve. Na ovaj način ističe se među- i multireligijski, humanistički i kulturološki pristup religiji karakterističan za Rijeku.

Ključne riječi: *povijest religijskih zajednica, kanonsko pravo, pravni studij, Rijeka.*

1. O povijesti proučavanja Crkvenog (kanonskog) prava na pravnom studiju

Proučavanje kanonskog prava na pravnim studijima seže u srednji vijek kada je kao vrhunac obrazovanja predstavljala titula *doktora oba prava (doctor utroque iuris)* što je obuhvaćalo poznavanje rimskog i kanonskog prava. Dokaz je to onodobne, ali i tradicionalne povezanosti državnog/svjetovnog i kanonskog prava u povijesti.

Početak pravnih studija u Hrvatskoj povezani je s odlukom Marije Terezije kojom u Varaždinu 1769. osniva *Političko-kameralni studij (Studium politico-kamerale in*

regni Dalmatiae, Croatiae et Slavoniae) koji se izvodio na latinskom jeziku. Nakon velikog požara u Varaždinu studij s drugim državnim institucijama seli u Zagreb. U razvoju školskog sustava bitno je navesti i papinsko ukidanje isusovačkog reda 1773. koji je do tada bio nositelj školstva u Hrvatskoj. Kraljica dekretom 1776. osniva *Kraljevsku akademiju znanosti (Regia scientiarum academia)* u koju ulazi ranija Isusovačka akademija i Kameralni studij što Pravni fakultet u Zagrebu smatra svojim utemeljenjem (*Juridički studij*). Akademija se ukida 1850., a pravni studij izdvaja se kao *Pravoslavna akademija*. Konačno, Sveučilište osnovano 1874. u svom sastavu ima *Pravoslavni i državoslovni fakultet* koji 1926. mijenja ime u Pravni fakultet.¹

Na pravnom studiju držala su se predavanja iz kanonskog prava kao posebnog predmeta, čiji su nositelji bili eminentni pravници. O visokom stupnju nastave kanonskog prava svjedoči i kvalitetna literatura.

No predavanja su se sigurno odvijala i u okviru bogoslovnog/teološkog studija pa tako i na Isusovačkom kolegiju osnovanom u Rijeci 1632. i Zagrebu 1633. kao i na pavlinskom studiju u Lepoglavi, franjevačkom samostanu na Trstatu pa i drugdje.

Ondašnja potreba za poznavanjem kanonskog prava temeljila se ne samo na teorijskom pristupu već i na potrebama prakse. Tako je ženidbeno pravo bilo regulirano crkvenim propisima odnosno država je tu davala prednost kanonskom pravu.

Država se u vrijeme prosvijećenog apsolutizma počela jače miješati u poslove crkve pa Marija Terezija 1758. uzima naslov apostolske kraljice i uzima si pravo imenovati crkvene prelate, a za vladavine Josipa II. donosi se napredan Patent o vjerskoj toleranciji, ali i *Ius placeti* 1781. prema kojem car odobrava sve papine akte za teritorij države, a zatim ukida brojne samostane i oduzima imovinu crkve koju koristi i za razvoj svjetovnog školstva.²

Što se tiče svjetovnih pravnih akata kojima se reguliraju prava Srba i pravoslavne crkve u Hrvatskoj kao dijelu Habsburške monarhije navedimo Pozivna pisma (*Litterae invitatorie*) cara Leopolda 1690., privilegije od 21. VIII. 1690., 20. VIII. 1691., 4. III. 1695., potvrdu privilegija cara Karla III. i zaštitnu diplomu 1715., regulamente Marije Terezije iz 1770. i 1777. kao i Deklaratorij iz 1779., Konzistorijalnu diplomu Josipa II. 1782. Ugarski sabor donio je 1848. Zakonski članak XX o kongresu, crkvenoj skupštini grčkoistočne crkve i reskript 1875. Tu su i akti srpskog narodnog sabora iz 19. stoljeća. Hrvatski sabor donio je *Zakon o uređenju crkve grčko-iztočne i porabi ćirilice u kraljevinama Hrvatskoj i Slavoniji* 1887., a o položaju protestanata 1898. Zakon o vjeroispovjednim odnosima vjerskih zajednica 1906. i priznanju islamske vjeroispovjesti 1916. itd. U Rijeci je Josip II. Protokolom normirao pravni status židovske općine 1781. U doba bana Ivana

¹ Engelsfeld, N., *Povijest hrvatske države i prava: razdoblje od 18. do 20. stoljeća*, Zagreb, 1999, str. 44-46.

² Engelsfeld, N., *nav. delo.*, str. 50-51; vidi i Bartulović, Ž., *Povijest hrvatskog prava i države (kompendij)*, Rijeka, 2008., str. 58; Bartulović, Ž., Randelović, N., *Osnovi ustavne istorije jugoslovenskih naroda*, Niš, 2012, str. 80.

Mažuranića zakonom iz 1874. utvrđena je ravnopravnost izraelićana kao i zakonom iz 1806.³

Nastankom jugoslavenske države postojalo je šest pravnih područja koja su obuhvaćala različita državna i pravna područja koja su 1918. ušla u novu državu Kraljevstvo SHS. Ona postoje zato što nije bilo moguće donijeti nove propise odmah po ujedinjenju, a različite tradicije bilo je teško prevladati i proces unifikacije bio je spor i složen. Na današnjem hrvatskom prostoru postojala su tri pravna područja u kojima je dio prava reguliran kanonskim i religijskim propisima. Prvo je bilo pravno područje Hrvatske i Slavonije, a drugo Dalmacije u kojem se primjenjivao austrijski Opći građanski zakon i svi bračni sporovi katolika bili su u nadležnosti svjetovnih sudova. Crkveno vjenčanje bilo je obvezno za pripadnike svih priznatih vjera, osim, tzv. *građanskog braka po nuždi*. Treće područje obuhvaćalo je Međimurje, Prekomurje i Baranju, ali tu je od 1894. važio mađarski propis o civilnom braku. I na pravnim područjima Bosne i Hercegovine, Srbije i Crne Gore državni propisi priznavali konfesionalno bračno pravo katoličke, starokatoličke i pravoslavne crkve za materijalne i formalne pretpostavke za sklapanje braka, za dopuštenost i razloge za razvod braka i *rastavu od stola i postelje*. Crkveni sudovi nadležni su za rješavanje sporova o valjanosti braka, o rastavi i razvodu braka, dok su imovinskoopravni sporovi pripadali u nadležnost građanskih sudova.⁴

Nakon Drugog svjetskog rata, dolaskom socijalističkog državnog uređenja proglašeno je odvajanje crkve od države i tada prestaje učenje kanonskog prava na pravnom studiju. To je potrajalo do promjene državopolitičkog sistema i demokratizacije odnosa prema religijskim zajednicama 1990.

Ipak, neki udžbenici iz Opće pravne povijesti i u to doba davali su studentima nešto širi uvid u povijesni razvoj kanonskog i šerijatskog prava, npr. udžbenik Šefka Kurtovića s Pravnog fakulteta u Zagrebu.⁵ I nakon promjena 1990.-ih u pravnoj literaturi postoji mali broj radova koji se dotiču povijesti Crkve. Takva je monografija Luje Margetića o međusobnim odnosima Crkve i države u srednjovjekovnoj hrvatskoj državi (2000.)⁶ i Budislava Vukasa ml. o povijesti i promjenama crkvene organizacije na prostoru Istre uvjetovane promjenama državnih granica (2022.).⁷

³ Vidi i Bartulović, Ž., *Riječki primer razvoja propisa o trgovini i formi trgovačkog organiziranja do kraja 18. veka*, Zbornik radova Pravnog fakulteta u Nišu, 58/2019, str. 81-97; Bartulović, Ž., *Pravni položaj manjinskih vjerskih zajednica u Hrvatskoj*, u: Hrvati i manjine u Hrvatskoj: moderni identiteti, IV. hrvatski simpozij o nastavi povijesti, Zagreb, 2014, str. 55-72; Bartulović, Ž., *Prava Srba u Habsburškoj monarhiji u XVII vijeku i Vojvodina*, Zbornik Pravnih izazova na početku XXI veka, Novi Pazar, 2011, str. 177-192.

⁴ Engelsfeld, N., *nav. delo.*, str. 401-404. Vidi i Bartulović, *Povijest hrvatskog prava ...*, str. 80.

⁵ Kurtović, Š., *Opća historija države i prava, I. knjiga*, Zagreb, 1989. O tome vidi i Bartulović, Ž., *Povijest prava i države – I. dio Opća povijest prava i države*, Rijeka, 2014.

⁶ Margetić, L., *Hrvatska i crkva u srednjem vijeku: pravno-povijesne studije*, Rijeka, 2000.

⁷ Vukas, B. ml., *Poslijeratni pravni položaj Istre i mons. dr. Dragutin Nežić*, Pazin, 2022.

2. Kanonsko pravo ponovno *kuca na vrata* pravnih fakulteta – Osijek

Prvi fakultet na kojem se počelo s izvođenjem nastave iz predmeta Kanonskog prava bio je Pravni fakultet Sveučilišta J.J. Strossmayer u Osijeku. Prema programu za diplomirane pravnike iz akad. god. 1994./1995. tadašnji nositelj predmeta Nikola Škalabrin u *curriculumu* piše da se već na Nicejskom saboru (325.) pravi razlika između kanona (*kanones*) koji se odnose na propise Crkve i zakona (*nomoi*) pod kojima se podrazumijevaju svjetovni zakoni... Sve do Gracijanovog dekreta (1140.) kanonsko pravo nije samostalna znanost s obzirom na teologiju... Od Tridentinskog sabora pa sve do Zakonika kanonskog prava iz 1917. godine razvijaju se kanonske institucije... Kanonsko pravo je veoma važno ne samo za studente teologije nego i za studente svjetovnog prava. Nećemo pretjerati ako kažemo da ne postoji ni jedan dio modernog prava, javnog ili privatnog, koji nije bio u znatnoj mjeri pod utjecajem kanonskog prava. Nikada se ni jedno pravno uređenje nije kroz tolika stoljeća i s tako različitim i važnim povijesnim prisutnostima kao što je to slučaj s kanonskim pravom. Stoga i sažeto izlaganje kanonskog prava može pomoći i da dobije sliku o pravu Crkve koja živi i djeluje već skoro 2000 godina. Predmet je podijeljen u tri dijela: I. o pravu u ljudskoj stvarnosti (u koji ulazi i povijesni razvoj), II. pravo u crkvenoj stvarnosti i III. povijesna sinteza izvora kanonskog prava. Kao temeljna literatura, uz drugu navedenu u programu, koristila se Škalabrinova knjiga, *Uvod u kanonsko pravo*, Đakovo, 1993.

U Nastavnom planu i programu dodiplomskog studija profila diplomirani pravnik za akad. godinu 2002./2003. uz izborni predmet *Uvod u kanonsko pravo* kao sadržaj navode se slijedeće cjeline, ali samo one koje se tiču pravnog instituta ženidbe: Teološko-pravna načela, Zapreke općenito, Zapreke pojedinačno, Ženidbena privola i Oblik sklapanja ženidbe. Kao literatura navedena je Škalabrinova knjiga: *Ženidba: pravno-pastoralni priručnik*, Đakovo 1994. i Valković, M.: *Crkva i pravo* (bez oznake mjesta i godine izdanja). Predmet ipak nije bio dugoga vijeka te se danas ne izvodi.⁸

3. Sadašnje stanje na pravnim fakultetima u Hrvatskoj – Split i Zagreb

Na Pravnom fakultetu Sveučilišta u Splitu *Kanonsko pravo* nalazi se u skupini *Izborni predmeti s drugih studija* jer se prema programu Sveučilišnog, integriranog, prijediplomskog i diplomskog studija Pravo kao petogodišnjeg studija predviđa slušanje i polaganje određenog broja izbornih predmeta, pa: *Studenti mogu u duhu produbljavanja i širenja svog obrazovanja, u svrhu snaženja i potpore primarnog profesionalnog usmjeravanja, a posebice u ozračju razvijanja svijesti o povezanosti*

⁸ Autori se zahvaljuju doc. dr. sc. Jeleni Kasap s Katedre za povijest prava i države Pravnom fakultetu Sveučilišta J.J. Strossmayer u Osijeku na dostavljenim kopijama fakultetskih akata.

*sveučilišta upisivati srodne kolegije s onih sastavnica Sveučilišta koje u svojim programima imaju kolegije koji se dotiču/prepliću s interesom pravnog studija. Tako studenti Pravnog fakulteta mogu upisivati određene kolegije na..., Teološkom... (Kanonsko pravo...).*⁹

Ali, na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Splitu na Katedri Kanonskog prava postoji više predmeta, no nije precizirano koji se može/mogu upisati: Uvod u kanonsko pravo (I. I III. Knjiga Kanonskog zakonika, Druga knjiga Zakonika kanonskog prava, Zakonik kanonskog prava (knjige V.-VII.), Posvetiteljska služba Crkve (IV. Knjiga), Ustrojstvo Katoličke crkve, Temeljna načela Katoličke crkve. Svi predmeti predaju se s 45 sati nastave. Nositelji predmeta su: A. Akrap, D. Mihalj, A. Rako).¹⁰

Na Pravnom fakultetu u Zagrebu izvodi se predmet Kanonsko pravo i Hrvatski pravni sustav u okviru predmeta Katedre za Rimsko pravo na sveučilišnom integriranom prijediplomskom i diplomskom studiju prava u 10 semestru. Održava se u 30 sati predavanja i nosi 4 ECTS boda. Nositelji su prof. dr. sc. Tomislav Karlović, izv. Prof. dr. sc. Henrik-Riko Held i izv. Prof. dr. sc. Ivan Milotić.

U obrazloženju predmeta piše: *U procesu povijesnog prožimanja civilnog prava (ius civile) i kanonskoga prava (ius canonicum) umnogome je oblikovana pravna kultura Zapada, a njegov rezultat u većoj se ili manjoj mjeri ogleda u nizu europskih pravnih poredaka. Civilnopravne i kanonskopravne kategorije najčešće postoje neovisno jedne o drugima, međutim, na području statusnog, imovinskog prava i procesnog prava često se oblikuju i zatim dalje razvijaju pojedinačni pravni instituti mješovitih (dvojnih) obilježja. Cilj je predmeta pružiti studentima uvid u usporedni razvoj te međusobni utjecaj i prožimanje civilnog prava (ius civile) i kanonskoga prava (ius canonicum). Nakon uvodne povijesne kontekstualizacije odnosa ta dva pravna poretka, navedeni cilj ostvarit će se prije svega kritičkom raščlambom tog odnosa u suvremenom hrvatskom kontekstu, s posebnim osvrtom na pravnu praksu. Stoga cilj ovoga predmeta nije proučavati civilno ili kanonsko pravo per se, nego studentu omogućiti uvid u ono područje prava koje nastaje na kontaktu civilnog i kanonskog, tj. analizirati onaj corpus prava koji se pojavljuje uslijed njihovih nužnih doticaja i prožimanja. Napokon, u okviru toga predmeta obrađivale bi se i kritički sagledavale suvremene tendencije u pogledu koegzistencije tih poredaka, s težištem na suvremeni hrvatski kontekst ali i njihovih očiglednih oprečnosti te potrebu da se i danas pojedine civilnopravne i kanonskopravne kategorije međusobno pomiruju u određenoj mjeri. Posebna pažnja prilikom izvođenja predmeta pridat će se najvažnijim institutima statusnog, imovinskog i procesnog prava, u njihovoj kako civilnopravnoj, tako i kanonskopravnoj*

⁹ <https://www.pravst.unist.hr/studiji/preddiplomski-i-diplomski/integrirani-preddiplomski-i-diplomski/> pristupljeno 30.11.2023.

¹⁰ <https://www.kbf.unist.hr/hr/o-fakultetu/katedre/178-katedra-kanonskoga-prava> pristupljeno 30.11.2023.

*impotaciji, te analizi međutjecaja ta dva poretka. Predmet je zamišljen da produbi i kontekstualizira studentova postojeća znanja o razvoju institucijskih kategorija radi cjelovita razumijevanja značenja tih temeljnih zapadnih pravnih tradicija u suvremenom kontekstu.*¹¹

Kvaliteti nastave znatno je doprinijela i knjiga Marka Petraka i Frane Staničića (2020.)¹² koja obrađuje ne samo pravno-povijesni razvoj već i različite pozitivno-pravne probleme stvarajući na ovaj način most kojim predmet, opravdano i nužno potrebno, izlazi iz isključivog okvira pravne povijesti. Uvodno se daju podaci o povijesti Katoličke crkve i vjerskih zajednica na prostoru Hrvatske kao i njihov današnji pravni status, a zatim pitanja ugovora Republike Hrvatske sa Svetom stolicom. Slijedi obrada povijesti kanonskog prava i pozitivnih propisa, uspoređuje se odnos Ugovora sa ustavom i hrvatskim pozitivnim pravom kao i razni problemi u praksi, npr. povratu imovine crkvi, financijskom poslovanju Crkve, vjeronauku u školama, neradnoj nedjelji, ženidbi. Manjim dijelom obrađene su ostale vjerske zajednice kao i pitanje neregistriranih vjerskih zajednica te rad državne Komisije za odnose s vjerskim zajednicama. Na kraju su kao prilozi dani ugovori R. Hrvatske i vjerskih zajednica i neki važniji svjetovni pravni akti.

4. Specifičnosti predmeta na pravnom studiju u Rijeci

Na Pravnom fakultetu Sveučilišta u Rijeci od akad. god. 2016./2017. za studente integriranog preddiplomskog i diplomskog studija prava izvodi se izborni predmet *Pravna povijest religijskih zajednica* za studente treće ili viših godina studija (5 ECTS bodova) u 30 sati predavanja čiji je nositelj prof. dr. sc. Željko Bartulović, a od 2022./2023. sunositelj je i prof. dr. sc. Budislav Vukas ml.

U Detaljnom izvedbenom nastavnom programu (DINP) pod ciljevima predmeta navodi se: *Temeljni je cilj predmeta upoznati studenta/icu s povijesno-pravnim procesom nastanka i razvoja religijskih zajednica, njihovim ustrojem i pravnim propisima na hrvatskim i europskim prostorima. Predmet upotpunjuje spoznaje s kolegija Povijest prava i države te doprinosi potpunijem shvaćanju odabranih institucija ljudskih i vjerskih prava u povijesnom razvoju države i prava. Prema očekivanom ishodu učenja: Nakon položenog ispita iz ovog kolegija studenti će biti sposobni:*

- *razlikovati, definirati i objasniti temeljne pojmove i pravno-povijesne institute religijskih zajednica, njihovog ustroja i pravnih propisa;*
- *analizirati državno-pravne okolnosti i razloge nastanka religijskih zajednica, njihov razvoj i donošenje pravnih propisa;*

¹¹ <https://www.pravo.unizg.hr/kolegiji/kanonsko-pravo-i-hrvatski-pravni-sustav/>, pristupljeno 30.11.2023.

¹² Petrak, M., Staničić, F., *Katolička crkva, vjerske zajednice i hrvatski pravni sustav*, Zagreb, 2020.

- *prepoznati i analizirati organizacijske oblike religijskih zajednica s aspekta državnopravne povijesti;*
- *objasniti, razlikovati i usporediti organizacijskopravne oblike religijskih zajednica i kodificiranja njihovih pravnih propisa;*
- *definirati, usporediti i kritički analizirati pravno-povijesni razvoj religijskih zajednica i njihove kodifikacijske sustave u prošlosti i sadašnjosti.*

Kolegij je multidisciplinaran te se u okviru integriranosti sveučilišta može ponuditi studentima sveučilišta, osobito Filozofskog fakulteta – Odsjeka za povijest ili Teološkog fakulteta.

Sadržaj predmeta obuhvaća:

- I. Povijest, ustroj i pravni propisi kršćanskih religijskih zajednica (katolička, pravoslavne, protestantske i reformacijske i dr.),
- II. Povijest, ustroj i pravni propisi islamske vjerske zajednice,
- III. Povijest, ustroj i pravni propisi židovske vjerske zajednice,
- IV. Povijest, ustroj i pravni propisi ostalih vjerskih zajednica u Republici Hrvatsko

Predviđeno je da se dio nastave može održati kao terenska nastava posjetom povijesnim i vjerskim lokacijama i institucijama, državnim arhivima i knjižnicama. U dosadašnjem izvođenju predmeta na predavanjima je gostovalo više vanjskih suradnika, npr. prof. dr. sc. Marko Medved, u doba gostovanja nastavnik na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, Teologija u Rijeci područni studij KBF-a, dr. sc. Vedran Obućina, svećenik Starokatoličke crkve u Rijeci, mr. Naum Milković, arhimandrit Srpske pravoslavne crkve i iguman manastira Bogorodice Trojeručice u Donjem Budačkom, Pravoslavne eparhije gornjokarlovačke i dr.¹³

Intencija je predmeta upoznavanje studenata s važnijim vjerskim zajednicama koje djeluju na teritoriju Republike Hrvatske i imale su utjecaj na državnopravna i pravno-povijesna zbivanja na hrvatskim prostorima. Obrađuje se nastanak i razvoj pojedinih vjerskih zajednica uopće i posebno povijesni razvoj na hrvatskim prostorima, kao i pravni propisi pojedine zajednice. I na Pravnom fakultetu u Rijeci predmet dijelom izlazi iz okvira državne i pravne povijesti te obrađuje pitanja registracije pravnih udruga, presuda Europskog suda za ljudska prava koja se odnose na pitanja vjerskih zajednica ili prava vjernika, ugovore Republike Hrvatske s vjerskim zajednicama i druge praktične primjere.

Posebnost predmeta na Pravnom fakultetu u Rijeci predstavlja i naziv predmeta jer se ne inzistira na uobičajenom nazivu Kanonsko pravo čime se želi istaknuti jednak pristup pojedinim vjerskim zajednicama i izbjeći moguće zapostavljanje obrade manjih vjerskih zajednica, a sve u skladu s vrijednostima modernog društva. Uz to, Rijeka, kako se to uobičajeno ističe, višekulturalni, višejezični, ali sigurno i

¹³ Web-stranica predmeta: <http://www.pravri.hr/hr/studij/diplomski/g03/pprz.html>
<https://www.pravo.unizg.hr/kolegiji/kanonsko-pravo-i-hrvatski-pravni-sustav/>

višereligijski grad. Pored uvida u povijest i upoznavanja s organizacijom i pravnim propisima pojedinih zajednica budući pravnici na taj se način osposobljavaju i za rješavanje pravnih problema s kojima se mogu susresti u praksi.

5. Zaključne misli

O pravu i pravnoj istoriji neke vjerske zajednice nemoguće je govoriti bez da se pomene Milanski edikt, za koji se može slobodno reći da je početak praktikovanja prava, što kao nauke, što kao polje odnosa između Države i Crkve. Bez obzira na mjeru u kojoj je neka država „sekularna“ mogli bi smo reći da pojam kao takav, ne postoji, ili gotovo ne postoji. Pojam religija sam po sebi, podrazumijeva okupljanje i povezivanje, nije li to država - organizacija? Možemo slobodno reći i to da je hrišćanski pojam nacije otvoren i visoko i široko, za razliku od modernih i sekularizovanih nacija, tj mitova i božanstava, koje umjesto da oblikuju zajednicu u pravcu napretka i razumijevanja, svoje postojanje ili egzistenciju koncipiraju na udaljavanju društva od crkvenih poimanja svijeta i svega u svijetu. Ovakav način emancipacije, možemo slobodno reći rađa svojevrsni animozitet između Crkve i Države. Takvo pravo trebalo bi biti strano i Crkvi i Državi, naročito ako znamo da je Crkva pliiroma Božanske Istine, Božanske Pravde, Božanske Ljubavi, Božanskog života, Božanske Večnosti.¹⁴ Hrišćani su uvijek bili zainteresovani za stanje društva u kojem su živjeli i nikako nisu bili neprijatelji imperije (države).¹⁵

Djelovanje vjerske zajednice, uglavnom je definisano kroz zakon o njihovom pravnom položaju,¹⁶ koji se svakako ogleda u dvosmjernom poštivanju vjere - (crkve) Države i Države - vjere (crkve). Određene pojedinosti u ovom odnosu konkretno u Hrvatskoj definisane su dodatno ugovorom između Crkve (Srpske Pravoslavne Crkve)¹⁷ i Države. Samim time položaj vjerskih zajednica ili konkretno vjerske zajednice je poprilično definisan ili jasan. No međutim kao što je svaki odnos moguće unaprijediti, tako je moguće i taj. Upravo, bi tom unapređenju mogla doprinijeti i treća strana, konkretno predmet koji obrađuje organizaciju i pravni poredak kao i poštivanje dvosmjernog odnosa jednih prema drugima ili Crkve prema ostalima.

Na Istoku, misleći pri tome na Romejsko carstvo (Vizantiju) Crkva je bila spojena sa državom i samim time crkveno pravo kao nauka nije bilo odvojeno od građanskog, za razliku od Zapada, koji od prvih vijekova ima posebne pravne škole.¹⁸ Svakako, takav predmet treba ispitati položaj vjerskih zajednica, implementaciju prava, nedostatke i mogućnost (u slučaju potrebe) unapređenja. Naprijed rečeno

¹⁴ Prepodobni Justin Ćelijski, *Dogmatika Pravoslavne Crkve III*, Valjevo, 2004. str. 9.

¹⁵ Krstić, Z., *Crkva u društvu, U prošlosti i sadašnjosti*, Požarevac – Kragujevac, 2014. str. 25

¹⁶ Više vidjeti: Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica pročišćeni tekst zakona, NN 83/02, 73/13, na snazi od 01.07.2013.

¹⁷ Više vidjeti: Ugovor između Vlade Republike Hrvatske i Srpske pravoslavne crkve u Republici Hrvatskoj o pitanjima od zajedničkog interesa, NN 196/2003, od 15.12.2003.

¹⁸ Sergije Viktorovič Troicki, *Crkveno pravo*, Beograd, 2011, str. 59

implicira kako predmet ne treba ostati na nivou elementarne kulturne spoznaje o pravnim propisima religijskih zajednica. Naravno ovakva nastojanja nesumnjivo su vezana i za geografsko podneblje gdje se sreću prije svega multikulturalnost, duga tradicija odnosa i sve to doprinosi neopterećenom pristupu nauci koji u tom pogledu zahtjeva apsolutnu slobodu. U osnovu izučavanja crkvenog prava dvije su riječi, crkveno što predstavlja pravo kao nauku s jedne strane i Crkvu kao objekt izučavanja crkvenog prava.¹⁹

Literatura

- Bartulović, Ž., *Povijest hrvatskog prava i države (kompendij)*, Rijeka, 2008.
- Bartulović, Ž., Randelović, N., *Osnovi ustavne istorije jugoslovenskih naroda*, Niš 2012.
- Bartulović, Ž., *Riječki primer razvoja propisa o trgovini i formi trgovačkog organiziranja do kraja 18. veka*, Zbornik radova Pravnog fakulteta u Nišu, 58/2019.
- Bartulović, Ž., *Pravni položaj manjinskih vjerskih zajednica u Hrvatskoj*, u: Hrvati i manjine u Hrvatskoj: moderni identiteti, IV. hrvatski simpozij o nastavi povijesti, Zagreb, 2014.
- Bartulović, Ž., *Prava Srba u Habsburškoj monarhiji u XVII vijeku i Vojvodina*, u: Zbornik Pravni izazovi na početku XXI veka, Novi Pazar, 2011.
- Bartulović, Ž., *Povijest prava i države – I. dio Opća povijest prava i države*, Rijeka, 2014.
- Viktorović Troicki, S., *Crkveno pravo*, Beograd, 2011.
- Vukas, B. ml., *Poslijeratni pravni položaj Istre i mons. dr. Dragutin Nežić*, Pazin, 2022.
- Engelsfeld, N., *Povijest hrvatske države i prava: razdoblje od 18. do 20. stoljeća*, Zagreb, 1999.
- Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica pročišćeni tekst zakona, NN 83/02, 73/13, na snazi od 01.07.2013.
- Krstić, Z., *Crkva u društvu, U prošlosti i sadašnjosti*, Požarevac – Kragujevac, 2014.
- Kurtović, Š., *Opća historija države i prava, I. knj.*, Zagreb, 1989.
- Margetić, L., *Hrvatska i crkva u srednjem vijeku: pravopovijesne studije*, Rijeka, 2000.
- Prepodobni Justin Ćelijski, *Dogmatika Pravoslavne Crkve III*, Valjevo, 2004.
- Petrak, M., Staničić, F., *Katolička crkva, vjerske zajednice i hrvatski pravni sustav*, Zagreb, 2020.
- Ugovor između Vlade Republike Hrvatske i Srpske pravoslavne crkve u Republici Hrvatskoj o pitanjima od zajedničkog interesa, NN 196/2003, od 15.12.2003.
- <https://www.pravst.unist.hr/studiji/preddiplomski-i-diplomski/integrirani-preddiplomski-i-diplomski/>, pristupljeno 30.11.2023.
- <https://www.kbf.unist.hr/hr/o-fakultetu/katedre/178-katedra-kanonskoga-prava>, pristupljeno 30.11.2023.
- <https://www.pravo.unizg.hr/kolegiji/kanonsko-pravo-i-hrvatski-pravni-sustav/>, pristupljeno 30.11.2023
- <http://www.pravri.hr/hr/studij/diplomski/g03/pprz.html>
- <https://www.pravo.unizg.hr/kolegiji/kanonsko-pravo-i-hrvatski-pravni-sustav/>

¹⁹ Sergije Viktorović Troicki, *Crkveno pravo*, Beograd, 2011, str. 25

*Željko Bartulović, Ph.D., Full-time Professor
Faculty of Law, University of Rijeka,
Naum Milković, Mr.Sc., Archimandrite, Abbot of the Monastery
of the Virgin of Trojeručica in Donji Budački,
Orthodox Eparchy of Upper Karlovac*

ON THE SPECIFICITY OF THE SUBJECT LEGAL HISTORY OF RELIGIOUS COMMUNITIES AT THE FACULTY OF LAW, UNIVERSITY OF RIJEKA

Summary *In the paper, the authors analyze the need to carry out a legal course that deals with the organization and legal regulations of religious communities, especially those operating in the territory of the Republic of Croatia, in the legal study program. In their practice, lawyers encounter religious communities and their legal acts, and there is a need to become familiar with basic terms, legal institutes, norms that regulate this matter, and legal practices, including international ones. The question arises whether should be studied only one religious community and its canonical, legal regulations or several religious communities within the framework of the state. The "Rijeka" program includes several communities important for the Republic of Croatia according to numerical and traditional criteria (Catholic, Orthodox, Protestant-Evangelical, Islamic and Jewish), combining a legal-historical, comparative and positive legal approach. Guest lecturers are prominent members of religious communities, including the Serbian Orthodox Church. In this way, the inter- and multi-religious, humanistic and cultural approach to religion that is characteristic of Rijeka stands out.*

Key words: *history of religious communities, Canon law, legal study, Rijeka.*

*Др Срђан Ђорђевић, редовни професор
Правног факултета Универзитета у Крагујевцу
Др Дејан Матић, ванредни професор
Правног факултета Универзитета у Крагујевцу*

УДК: 378.4.014:271.2

DOI: 10.46793/DCP23.071M

ТЕОЛОШКЕ ВИСОКОШКОЛСКЕ УСТАНОВЕ У РЕПУБЛИЦИ СРБИЈИ

Сажетак: У овом раду се разматра проблем положаја теолошких високошколских установа у контексту актуелне позитивноправне регулативе у области високог образовања у Републици Србији. Актуелна ситуација у нашем високом образовању, као и јавна дебата која је претходила усвајању тренутно важећих прописа у овој области, сасвим јасно указују на несумњиву потребу да се приступи анализи управо оних норми којима се регулише рад високошколских установа које остварују академске студијске програме у области теологије једне од традиционалних цркава и верских заједница. Поред тога, потреба за оваквом критичким разматрањем, по себи, потиче и услед несумњивог и немерљивог општедруштвеног значаја који делатност у високом образовању, по природи ствари, сасвим објективно поседује. Управо из наведених разлога овај рад је посвећен, како критичкој анализи назначене регулативе, тако и указивању на могуће правце превазилажења потенцијалних проблема у будућности, како би се делатности у области високог образовања омогућио несметан развој и напредак.

Кључне речи: аутономија универзитета, високо образовање, теолошке високошколске установе, дискриминација, секуларност

Рад теолошких високошколских установа у Србији представља предмет бројних контроверзи, несугласица и жестоких јавних расправа нешто више од стотину година. Наиме, начелно говорећи, област високог образовања, сама по себи, готово као по правилу, али и по природи ствари, представља подручје у коме се, како се чини, најизразитије одсликавају и преламају, готово без изузетка, сви многобројни изазови са којима се суочава свако друштво. Ово свакако важи и када је реч о нашем друштву. Разлог за овакво стање ствари свакако лежи, једним делом бар, у томе што високо образовање поседује несумњив и, практично, немерљив општедруштвени значај, услед чега оно у сваком друштву и представља, како суштински камен темељац, тако и покретачки замајац целокупног друштвеног развоја. Но, када је реч о

теолошким високошколским установама, жестина сукобљених мишљења, те њихова дуготрајност не могу да буду објашњени искључиво наведеним разлогом. Готово целокупан период од готово 120 година континуираног присуства ових високошколских установа у Србији (укључујући ту и период од преко пола века одсуства ових установа са државног Универзитета) праћен је снажним оспоравањем, како њихове припадности академској заједници оличеној у Универзитету, тако и природе њихове образовне делатности на високом нивоу. Ово се можда најбоље могло и видети приликом повратка теолошких високошколских установа на Универзитет у Београду 2004. године. Жестока јавна расправа настала овим поводом је сасвим јасно показала да у савременом српском друштву не постоји сагласност када је реч о месту и улози теолошких високошколских установа у нас. Да се ситуација у нашем јавном мњењу ни после скоро две деценије није нарочито променила, када је реч о наведеним питањима, можда најбоље сведоче управо реакције једног дела наше јавности везане за промене Закона о високом образовању, које се тичу теолошких високошколских установа. Наиме, тешко је отети се утиску да је очекивана стабилизација односа у високом образовању, након доношења актуелног кровног акта којим се она регулише, упркос понешто жестокој јавној расправи која га је пратила, готово у потпуности изостала. Чак и летимичан поглед на средства јавног информисања у, условно речено, скорије време, не оставља ни мало сумње у погледу жестине изузетно емотивних реакција које су изазвале измене Закона о високом образовању које се тичу теолошких високошколских институција. Упркос томе што су грађани и стручна јавност имали прилику да се упознају са текстом наведених измена пре њиховог усвајања, као и да дају своје предлоге и сугестије у циљу њихове потенцијалне промене у претходној јавној расправи, поприлично бурне реакције заинтересоване јавности готово да ни мало нису изгубиле на свом интензитету. . Ово је наравно, нужно и сасвим разумљиво, указало на несумњиву потребу да се приступи критичкој анализи управо ових норми којима се регулише рад високошколских установа које остварују академске студијске програме у области теологије једне од традиционалних цркава и верских заједница, будући да су управо оне и узрок жестоких јавних оспоравања акта у питању. Овај рад је посвећен, како критичкој анализи назначене регулативе, тако и указивању на могуће правце превазилажења сличних проблема у будућности.

На самом почетку, ваља истаћи да високо образовање у Србији има неколико јасно издвојених етапа у свом развоју. Ове етапе готово да у корак прате кривудава пут друштвених превирања, која су обележила развојни пут модерне српске државе. Након скромних почетака крајем 18. века, оно доживљава пуни полет и развој од почетка деветнаестог века, упоредо са стварањем српске националне државе и зачетака грађанског друштва. Крај тридесетих година 19. века представља значајан период у модерној српској историји и уједно прву етапу у развоју српског високог образовања. Иако је Србија формално правно још увек само један од многобројних турских поседа

у Европи, пут ка самосталности на који је закорачила још почетком 19. века био је све ближи успешном окончању. Истовремено, на унутрашњем плану, ово је време када се у Србији почињу осећати наговештаји нових идеја у културном, економском и друштвеном животу. Упоредо са стварањем организованије државне управе и чврсто установљене државне организације уопште, ово је време када настају прве основе наших просветних установа. Прва гимназија у Србији оснива се 1830. године у Београду под називом Велика школа, да би три године касније била премештена у Крагујевац где ће од 1835. добити назив Гимназија. Само три године касније 1838. године у Крагујевцу је основан Лицеј који ће, након своје трансформације у Велику школу 1863. године у Београду, остати највиша школска установа у Србији све до почетка рада Београдског универзитета 1905. године, када заправо и почиње друга етапа у развоју нашег високошколског образовања. Исте године је, 27. фебруара усвајањем Закона о Универзитету, заједно са још четири високошколске установе (Филозофски, Правни, Медицински и Технички факултет), основан и Православни богословски факултет. Услед неповољних људских и материјалних околности, као и неколико узастопних ратова који су уследили, овај факултет заправо почиње с радом тек 1920. године и у саставу Београдског универзитета остаје све до 1952. године. Наиме, завршетком Другог светског рата и победом комунистичког покрета на овим просторима, долази до наглог раскида са дотадашњим приступом у нашој научној мисли и практичним крајем друге етапе њеног развоја. Совјетска доктрина, као и општи марксистички приступ, имају свепожимајући утицај на целокупну друштвену стварност тога времена у нас. Не може бити било какве сумње да је управо ово идеолошко бreme које је тако тешко притискало наше целокупно друштво заправо и довело до удаљавања Православног богословског факултета са Универзитета. Требало је да прође више од пола века да Влада републике Србије Решењем 05 број 02-82/2004 од 9. јануара 2004. године поништи Решење Владе Народне Републике Србије В.С. бр. 62 од 15. фебруара 1952. године, којим је Богословски факултет, који је до тада био у саставу Универзитета у Београду, укинут као државна установа и тиме врати ову високошколску установу у састав Универзитета.¹ Овим актом је Решење Владе Народне Републике Србије В.С. број 62 од 15. фебруара 1952. године оглашено ништавим на основу члана 257. став 1. тачка 1. Закона о општем управном поступку, будући да је донето у ствари у којој се уопште није могло решавати у управном поступку. Богословски факултет био је основан законом и у саставу Универзитета у Београду, а сам закон није Владу Народне Републике Србије овлашћивао да у управном поступку укине било који факултет, нити да га издвоји из Универзитета у Београду. Та овлашћења нису садржавале ни одредбе Устава Федеративне Народне

¹ Видети Решење Владе Републике Србије 05 број 02-82/2004 од 9. јануара 2004. године, Сл. гласник РС, бр. 3/04.

Републике Југославије и Устава Народне Републике Србије, на које се у свом Решењу позивала Влада Народне Републике Србије. Поред тога, ни тадашње уставне одредбе о одвојености цркве од државе нису давале овлашћења за укидање факултета који је основан законом и на којем се предаје и изучава православна теологија.² Сасвим логично, поништење наведеног акта имало је за последицу то да оно, у формално-правном смислу посматрано, заправо икада није ни постојало и да није произвело ниједну правну последицу, чиме је заправо установљено да је Богословски факултет у ствари државни факултет, да он то никада није ни престао да буде, као и да је Богословски факултет у саставу Универзитета у Београду, те да никада није ни престао да буде у саставу овог универзитета.³ Савим је јасно да овакав став наших највиших органа извршне власти није остао без реакције јавности. Могли су се том приликом чути ставови чији се распон протезао од потпуног одобравања датог потеза, па све апсолутног негирања његове било какве ваљаности. Истицано је, на пример, да Универзитет у Београду, као научна институција, делује у оквиру секуларне државе и да су на универзитету развијене, као и да се предају, бројне дисциплине које улазе и у област религије, као што су: историја религије, филозофија религије, социологије религије, етнологија, антропологија, историја уметности, те да студенти, последично, већ стичу широко образовање и из те области. Сходно томе, упркос друштвеног и културног значаја Православног богословског факултета изнет је став је аутономија и једне и друге институције и њихова одвојеност, како међусобна, тако и од државе, најбоље решење за развој високог образовања, будући да би супротно решење непосредно угрозило слободу критичког мишљења и изражавања на којој почива научно промишљање, као и сам рад Универзитета. Без намере да се улази у детаљну критичку анализу наведених ставова, будући да би тај начин у знатној мери био премашен назначени обим овог рада, ваља приметити да се у великом броју европских држава, које, узгред буди речено имају секуларан карактер, у саставу њихових универзитета или свеучилишта, којима је, без икакве сумње, загарантована аутономија, такође налазе теолошке високошколске установе. Разлог њихове укључености у самосталне високошколске установе нипошто не може да лежи у пукој привржености постојећој традицији. Напротив, разлог оваког приступа у бројним европским државама почива управо у објективној потреби свеобухватне интердисциплинарности и комплементарности која се остварује на државним универзитетима, односно, свеучилиштима, а у којој равноправно учествују теолошки факултети са другим, нетеолошким факултетима. Па тако, само у Хрватској имамо ситуацију да је, на пример Католички богословски факултет у Загребу у саставу Загребачког

² Видети Аутентично тумачење диспозитива Решења Владе Републике Србије 05 бр. 02-82/2004 од 9. јануара 2004. године, Сл. гласник РС, бр. 51/04.

³ Исто.

свеучилишта.⁴ Такође, Теолошко катехетски одјел је у саставу Задарског свеучилишта.⁵ Поред тога, Католички богословски факултет у Сплиту је у саставу Сплитског свеучилишта.⁶ Када је реч о Словенији, теолошки факултет је у саставу Универзитета у Љубљани.⁷ У Чешкој се, на пример, у оквиру прашког Карловог универзитета налазе чак три теолошка факултета и то, протестантски, католички и хусов.⁸ У Немачкој се, у оквиру Хумболтовог универзитета у Берлину, такође налази теолошка високошколска установа.⁹ Исто важи и за Норвешку, где се у саставу универзитета у Ослу налази теолошки факултет.¹⁰

Већ је указано да ни након скоро две деценије од повратка теолошких високошколских установа на државни универзитет, страствена размена аргумената поводом активности ових установа ни мало није изгубила на својој жестини. Наиме, измене Закона о високом образовању које се тичу теолошких високошколских институција изазвале су жестоке и изузетно емотивне реакције заинтересоване јавности. Реч је о решењим садржаним у члановима 74, 93, 97 109 Закона о високом образовању.¹¹ Управо њима се и регулише рад ових високошколских установа и тиме усклађују постојећи законски прописи са уоченом потребом дефинисања оквира теолошког образовања у Републици Србији усклађеног са његовим посебностима. Па тако, у члану 74. Закона о високом образовању после става 12. додата су три става којима се предвиђа, најпре, да су наведене високошколске установе овлашћене да општим актом пропишу, као неопходан услов, сагласност надлежног органа те цркве или верске заједнице за учешће у конкурс за избор наставника и сарадника, као и сагласност надлежног органа те цркве или верске заједнице за избор у звање наставника, затим, да дата сагласност надлежног органа цркве или верске заједнице за избор у звање наставника представља обавезан услов за заснивање радног односа, као и да лице које има стечено звање наставника и сарадника у наведеној високошколској установи, губи то звање уколико надлежни орган традиционалне цркве или верске заједнице повуче сагласност дату у смислу члана 74. ст. 8. и 9. овог закона. Поред тога, овим истим чланом прописано је да се поступак повлачења сагласности цркве и верске заједнице за рад

⁴ Видети <https://www.unizg.hr/o-sveucilistu/sastavnice-sveucilista/fakulteti/#KBF>

⁵ Видети <https://tko.unizd.hr/>

⁶ Видети <https://www.unist.hr/sastavnice/fakulteti>

⁷ Видети <https://www.uni-lj.si/studij/clanice/>

⁸ Видети <https://cuni.cz/UK-765.html>

⁹ Видети <https://www.hu-berlin.de/de/einrichtungen-organisation>

¹⁰ Видети <https://www.tf.uio.no/english/>

¹¹ Видети Закон о високом образовању, Сл. гласник РС, бр. 88/2017, 73/2018, 27/2018 - др. закон, 67/2019, 6/2020 - др. закони, 11/2021 - аутентично тумачење, 67/2021, 67/2021 - др. закон и 76/2023

наставника уређује општим актом високошколске установе, тако да буду прописани разлози за повлачење сагласности, учешће представника управе високошколске установе у поступку, као и право на изјашњавање наставника о чијој се сагласности одлучује.¹² Даље, у члану 93. актуелног Закона о високом образовању после става 8. додаје се нови став 9. којим се предвиђа да наставнику коме је повучена сагласност за службу учења на основу члана 74. став 15. овог закона престаје радни однос,¹³ а у члану 97. актуелног закона после става 6. додат је став 7. којим је прописано да су високошколске установе које остварују академске студијске програме у области теологије једне од традиционалних цркава и верских заједница овлашћене да општим актом, поред општих услова за упис кандидата на свим нивоима студија, пропишу и сагласност надлежног органа цркве или верске заједнице, имајући у виду специфичности везане за сврху и природу теолошког образовања, у складу са законом.¹⁴ Такође, на самом крају, у члану 109. актуелног закона о високом образовању и после тачке 5) додата тачка 6) којом је прописано да статус студента престаје у случају повлачења сагласности надлежног органа цркве или верске заједнице за студије на тој високошколској установи.¹⁵ Бурне реакције које су наведене измене ранијих законских решења изазвале у јавности нису изненађујуће ни у најмањој мери, наравно, уколико се има у виду све раније изречено о односу једног дела јавности према теолошким високошколским установама у нас. Као најчешће примедбе наведеним усвојеним законским решењима, истицани су ставови о угрожености, односно, потпуном укидању аутономије универзитета гарантоване Уставом, затим тврдње да су дати чланови у супротности са Уставом Републике Србије и то у оном делу који се односи на световност државе, будући да услед предложених допуна у наведеним члановима цркве и верске заједнице више нису одвојене од државе, већ су њихови надлежни органи овлашћени да дају сагласност, како за учешће у конкурс за избор наставника и сарадника, тако и за избор у звање наставника, као и да укидају звање наставника повлачењем дате сагласности. Такође, истичано је да су наведени чланови, у супротности са Уставом Републике Србије у делу који се односи на забрану дискриминације, будући да се допунама које су у њима предвиђене, студенти и наставници, на високошколским установама које остварују академске студијске програме у области теологије једне од традиционалних цркава и верских заједница, дискриминисани, обзиром да се за њихово студирање и рад, то јест, прекид радног односа, постављају посебни услови, који иначе не важе за друге студенте и наставнике, на свим другим високошколским установама у

¹² Исто, чл. 74.

¹³ Исто, чл. 93.

¹⁴ Исто, чл. 97.

¹⁵ Исто, чл. 109.

Републици Србији. Остављајући по страни, за сада, тврдње о угроженој аутономији универзитета, загарантованој 72. чланом Устава Републике Србије, на овом месту се ваља најпре позабавити питањем угрожавања секуларног карактера Републике Србије које се наведеним законским члановима наводно чини. Начелно говорећи, однос државе и верских организација може бити уређен, односно, организован, на два начина. Први подразумева потпуну испреплетаност и неодвојивост наведених друштвених организација (такозвана теократска држава или пак успостављање државне цркве), док други подразумева њихову одвојеност (која може бити строга, односно, стриктна и представља израз доминантног секуларизма и лаицизма, али и кооперативна, која допушта сарадњу и признавање многобројних заједничких задатака на којима наведене организације могу да заједнички делују). Устав Републике Србије усваја други приступ и то у његовом кооперативном виду, односно, нашим највишим правним актом је прописано да је однос верских заједница и државе заснован на принципу кооперативне одвојености. Односно, једноставније речено, напим највишим правним актом није установљена потпуна сепарација цркве и државе. Овакав приступ тумачењу уставних одредби посвећених овом питању потврдио је и Уставни суд Србије у више својих одлука.¹⁶ Сасвим је јасно, на основу свега до сада изреченог, да ставови о неуставности наведених законских чланова, по истакнутом основу, напосто нису засновани на иоле ваљаним аргументима.

Било какво разматрање проблема дискриминације нужно, по природи ствари, захтева анализу актуелног Закона о забрани дискриминације из 2009. године. Овим актом је, у његовом другом члану, дискриминација, врло минуциозно, појмовно одређена као свако неоправдано прављење разлике или неједнако поступање, односно пропуштање (искључивање, ограничавање или давање првенства), у односу на лица или групе као и на чланове њихових породица, или њима блиска лица, на отворен или прикривен начин, а који се заснива на раси, боји коже, прецима, држављанству, националној припадности или етничком пореклу, језику, верским или политичким убеђењима, полу, роду, родном идентитету, сексуалној оријентацији, полним карактеристикама, нивоом прихода, имовном стању, рођењу, генетским особеностима, здравственом стању, инвалидитету, брачном и породичном статусу, осуђиваности, старосном добу, изгледу, чланству у политичким, синдикалним и другим организацијама и другим стварним, односно претпостављеним личним својствима.¹⁷ Чак и сасвим летимичан поглед на наведени законски текст без имало сумње доводи до несумњивог закључка да се наведеним

¹⁶ Видети више о овоме у Одлука Уставног суда Републике Србије, бр: ИУз- 455/2011, Сл. гласник РС, бр. 23/2013.

¹⁷ Закон о забрани дискриминације, члч 2, Сл. гласник РС, бр. 22 од 30. марта 2009, 52 од 24. маја 2021.

правним текстом искључиво забрањује неоправдавано прављење разлике, односно, неједнако поступање, а не и свако друго прављење разлике, то јест, неједнако поступање. Простије речено, уколико се сагласимо да начело једнакости подразумева да се са једнаким случајевима мора поступати једнако, а са тиме је изузетно тешко не сагласити се, неизбежно је, а на основу елементарних правила формалне логике, прихватити и последичан став да је са неједнаким случајевима нужно поступати неједнако. Основно и једино важно је какав је одговор на питање да ли субјекти права о којима је реч имају или пак немају какве посебности, које их разликују од свих других субјеката права (било да је реч о правним или физичким лицима) обухваћених прописима којима су регулисани односи у области високог образовања. Одговор на дато питање нужно мора да буде потврдан, нарочито уколико се има у виду специфичан карактер знања, аксиолошких основа, као и начин рада којим се неоспорно одликују теолошке високошколске установе. Поред тога, мора се истаћи неоспорна чињеница да наведени чланови Закона о високом образовању, без икакве сумње, представљају изузетак у односу на остале опште норме којима се у датом акту регулишу слична питања која се односе на све друге субјекте у овој области, те стога морају да буду што уже тумачени. На основу свега до сада изреченог, сасвим је оправдано закључити да је став о неуставности наведених законских решења услед кршења начела забране дискриминације у потпуности неоснован. Када је реч окритикама које се свode на став да је аутономија Универзитета који у свом саставу имају факултете који остварују академске студијске програме у области теологије наведеним законским решењима практично укинута, најпре треба приметити да је већ нешто раније истакнуто да је аутономија универзитета у члану 72. зајамчена Уставом Републике Србије.¹⁸ Истини за вољу, мора се рећи да је ова, највишим правним актом гарантована аутономија, изражена у самосталном одлучивању о сопственом раду и уређењу универзитета, високошколских и научних установа, како је то прецизирано другим ставом истог члана Устава, у извесној мери, истовремено и релативизована, будући да се она има, како је то изричито наведено, остваривати у складу са законом. Актуелни Закон о високом образовању прилично детаљно и прецизно регулише питање аутономије универзитета у члановима 5, 6, 7 и 8. Наведени чланови закона сасвим јасно указују да дати акт установљава, како индивидуалне, тако и институционалне академске слободе, које заједно заокружују и суштински и садржински појмовно одређују аутономију универзитета. Исказано противљење наведеним променама датог закона, заправо, по својој природи, сасвим парадоксално, суштински представља, ништа друго до захтев за ограничавањем аутономије универзитета, будући да се на тај начин негира право теолошким факултетима да се користе правима које им закон изричито признаје у члану 6. актуелног

¹⁸ Видети Устав Републике Србије, чл. 72, Сл. гласник РС, бр. 98/2006.

закона. Њиме се, наиме, у девет ставова изузетно детаљно одређује садржина уставом гарантоване аутономије универзитета, која, према законском тексту припада универзитету, али и другим високошколским установама. Било какво ускраћивање права теолошким факултетима да уживају Уставом и законом гарантована права, а у складу са својим самостално процењеним потребама и специфичностима, без икакве сумње, суштински представља ограничавање и ускраћивање аутономије универзитета овим субјектима. Основна сврха академских слобода и аутономије универзитета, чак и уколико их разумемо искључиво на секуларан начин, ни на који начин не би била унапређена њиховим неселективним, насилним и вештачким проширивањем на теолошке факултете. Било какво присиљавање теолошких високошколских установа да занемаре теолошка питања приликом запошљавања, обављана делатности или пак избора студентата, заправо представља затирање особеног карактера и природе ових интелектуалних заједница. Академске слободе које чине суштину аутономије универзитета, онако како се схватају у оквирима савремених секуларних универзитета, почивају на ставу да се знање једино може стицати и унапређивати коришћењем разума схваћеног у индивидуалистичком смислу кроз аналитички скептицизам и критичку анализу. Ово само по себи не представља било какав проблем. Но, на жалост, чак и суштински исправни приступи могу нанети штету уколико имају искључив карактер и почивају на неизбежно погрешној представи о сопственом универзалном и апсолутном карактеру. Уколико прихватимо да теолошке идеје и приступи могу макар и у најмањој мери да пруже позитиван допринос свеукупном људском знању, ваљало би онда препознати и прихватити чињеницу да секуларна методологија и приступ нити може, нити сме да буде апсолутизован.

На самом крају, након свега што је речено, сасвим је оправдано закључити да теолошке високошколске установе у нашем високом образовању ни на који начин не могу да представљају страном тело и реметилачки фактор у наизглед идиличном академском окружењу, утемељеном на принципима секуларизма, лаицизма и индивидуалистички схваћеног разума. Напротив, теолошке високошколске установе представљају аутохтони и неодвојиви део нашег високог образовања, будући да су у саставу Универзитета у Београду од тренутка свог оснивања, сада већ више од једног века. Ове високошколске установе, баш попут и свих осталих високошколских установа у нашем високом образовању, се, као саставни део Универзитета, у потпуности ослањају на начела универзитетске и факултетске традиције и аутономије, баш као и на академске слободе научног и уметничког стварања. Решења предвиђена у Закону о високом образовању којима се регулише рад високошколских установа које остварују академске студијске програме у области теологије једне од традиционалних цркава и верских заједница, ни на који начин не садрже одредбе противуставног карактера ни по једном од основа који су истицани у нашој јавности. На крају крајева, раније истакнути примери сличних законских решења примењених у неким од најразвијенијих држава у ЕУ сасвим довољно

убедљиво сведоче о томе да очување различитих идеја и приступа знању представља заправо један од темељних постулата сваког истински демократског друштва. Нема ни једног ваљаног разлога да то не буде тако и у нас.

Литература

- Решење Владе Републике Србије 05 број 02-82/2004 од 9. јануара 2004. године, Сл. гласник РС, бр. 3/04.
Аутентично тумачење диспозитива Решења Владе Републике Србије 05 бр. 02-82/2004 од 9. јануара 2004. године, Сл. гласник РС, бр. 51/04
Закон о високом образовању, Сл. гласник РС, бр. 88/2017, 73/2018, 27/2018 - др. закон, 67/2019, 6/2020 - др. закони, 11/2021 - аутентично тумачење, 67/2021, 67/2021 - др. закон и 76/2023
Одлука Уставног суда Републике Србије, бр: IУз- 455/2011, Сл. гласник РС, бр. 23/2013.
Закон о забрани дискриминације, чл. 2, Сл. гласник РС, бр. 22 од 30. марта 2009, 52 од 24. маја 2021.
Устав Републике Србије, чла. 72, Сл. гласник РС, бр. 98/2006

*Srđan Đorđević, Full time Professor,
Faculty of Law, University of Kragujevac
Dejan Matić, Associate Professor,
Faculty of Law, University of Kragujevac*

THEOLOGICAL HIGHER EDUCATION INSTITUTIONS IN THE REPUBLIC OF SERBIA

Summary: *This paper discusses the problem of the position of theological higher education institutions in the context of current positive legal regulations in the field of higher education in the Republic of Serbia. The current situation in our higher education, as well as the public debate that preceded the adoption of the currently valid regulations in this area, clearly indicate the undoubted need to approach the analysis of precisely those norms that regulate the work of higher education institutions that implement academic study programs in the field of theology of one of the traditional churches and religious communities. In addition, the need for such critical consideration, in itself, originates from the undoubted and immeasurable general social importance that activity in higher education, by the nature of things,*

quite objectively possesses. Precisely for the stated reasons, this work is dedicated to both a critical analysis of the indicated regulations, and to pointing out possible directions for overcoming potential problems in the future, in order to enable smooth development and progress for the activities in the field of higher education in Serbia.

Keywords: *university autonomy, higher education, theological higher education institutions, discrimination, secularity.*

*Jakub Leković, doktorand
Pravnog fakulteta Univerziteta u Kragujevcu
Dr. Av. Ertuğrul Coşkun
Ataše Turske Ambasade u Beogradu*

UDC: 28:37(497.11)

DOI: 10.46793/DCP23.083L

ISLAMSKO OBRAZOVANJE U REPUBLICI SRBIJI

Sažetak: *Prvoobjavljeni kur'anski ajet sure El-Aleq tretira pitanje obrazovanja i predstavlja sticanje znanja kao glavnu kur'ansku naredbu. Svaki sljedeći ajet koji govori o znanju jasan je pokazatelj nivoa koji pripada svima onima koji se bave naukom svake vrste, i važnosti znanja kao najvažnijeg ljudskog resursa. Produkt ispravne svijesti o značaju znanja jeste plejada islamskih učenjaka koji su dali nemjerljiv doprinos razvoju nauke, na polju matematike, filozofije, medicine, književnosti i svih drugih naučnih disciplina, Rezultat ispravne svijesti o značaju obrazovanja na temeljima vjere je i viševijekovno postojanje obrazovnih institucija u okviru islamske zajednice na tlu Balkana, bivše Jugoslavije, i R. Srbije danas, koje djeluju kroz zaokružen obrazovni sistem, počevši od islamskih predškolskih ustanova, škola Kur'ana, medresa pa sve do islamskih fakulteta.*

Ključne riječi: *znanje, obrazovanje, intelekt, svijest, Kur'an, škola, Sandžak, Novi Pazar, R. Srbija, Bosna i Hercegovina, Beograd, tradicija, medresa, fakultet, vjerska nastava.*

1. Kur'an o položaju i važnosti znanja

Polazeći od činjenice da je intelekt jedna od najbitnijih obilježja čovjeka, analogno tome, jedan od najvažnijih zadataka u formiranju čovjeka kao ljudskog bića jeste razvijanje intelektualnih snaga u čovjeku. U potpunom skladu s tim, vjera Islam, kao takva, daje razumu visoko mjesto, poziva znanosti i istraživanju, a kao referenca i izvor visoke svijesti o značaju obrazovanja i znanja uopšte jesu početni ajeti kur'anske sure El-Aleq, prvoobjavljeni, prije svakog drugog ajeta:

*Čitaj s imenom Gospodara tvoga Koji stvara
stvara čovjeka od zakvačka
Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj
Koji poučava peru,*

*Koji čovjeka poučava onome što ne zna*¹

Kur'anski ajet: *Reci: Zar su isti oni koji znaju i oni koji ne znaju?*², jasan je pokazatelj važnosti sticanja znanja i razlike između onih koji znaju i ne znaju, poput ajeta: *Allah će na visoke stepene uzdignuti one među vama koji vjeruju i kojima je dato znanje*,³.

Ajet kur'anske sure Ta-ha: *Reci: Gospodaru moj, Ti znanje moje proširi!*,⁴ kao i ajet: *A Allaha se boje od robova Njegovih – učeni*⁵, samo su još jedni u nizu ajeta koji govori o značaju znanja.

Konsenzus islamskih učenjaka po pitanju ovih ajeta, konkretno znanja koje se spominje u ovim ajetima, jeste da se ne misli samo na znanje iz oblasti vjerskih nauka, već na sveobuhvatno znanje, a kao produkt svijesti i ispravnog shvatanja spomenutih ajeta, jeste utjecaj islamskih znanstvenika koji su izvršili na polju znanosti i doprinijeli razvoju iste, matematike, filozofije, medicine, književnosti i svih drugih naučnih disciplina, poput Džabir ibn Hajana (Geber), Džahiza, Ibn Ishak Kindija, Harazmija, Farabija, Ibn Sine (Avicena), El Džezerija, Ibn Rušda (Averoes) El Idrisija, Ibn el-Haitamija (Alhazen)

2. Tradicija (Hadis) o važnosti znanja

I u tradiciji islama mnoštvo je (riječi), hadisa Božijeg poslanika, Muhammeda, alejhi-s-selama, izrečenih u slavu nauke, poput hadisa koji oslikava visok stepen same znanosti i onih koji se bave istom, poput hadisa: *Prednost učenog nad pobožnim je poput moje prednosti nad najnižim od vas*.⁶ Još jedan u nizu hadisa na najljepši mogući način oslikava sav benefit izučavanje nauke:

Ko izabere put traženja znanja, Allah će mu njime olakšati put do Dženneta. Uistinu, meleki svojim krilima natkriljuju onoga koji traži znanje iz zadovoljstva prema onome što on čini. I, uistinu, za učenjaka sve traži oprosta, pa, čak i riba u vodi. Vrijednost učenjaka nad pobožnjakom poput je vrijednosti Mjeseca nad zvijezdama. Doista su učenjaci nasljednici vjerovjesnika, a vjerovjesnici nisu iza sebe ostavili ni dinare ni dirheme, već su ostavili znanje, pa ko ga uzme, uzeo je veliko dobro.⁷

Dovoljno je i to da nakon smrti čovjeku se prekidaju djela, osim troje, a jedno od tih djela jeste i znanje kojim se drugi koriste.⁸

I izreka četvrtog pravednog halife, Alije, radijallahu anhu, oslikava nemjerljivo bogatstvo onog koji posjeduje znanje: *Znanje (Mudrost) je vrednija od bogatstva*.

¹ El-Alaq, 1-5

² Fatir, 19

³ Mudžadele, 11

⁴ Ta-ha, 114

⁵ Fatir, 28

⁶ Rijadus- salihin, skraćeno izdanje, Travnik, 1994., str. 175

⁷ Ebu Davud, 3641; Ibn Madže, 183

⁸ Muslim, 1631

Znanje (Mudrost) te čuva, dok bogatstvo trebaš ti čuvati. Znanje je sudija, a bogatstvo je osuđeno. Sakupljači (magazineri) bogatstva su umrli, dok sakupljači znanja ostaju živi. Njihove oči nedostaju, dok je njihova ličnost živa u srcima ljudi.

Hazreti Hasan el-Basri, rahmetullahi alejhi, kazao je: *Učite znanje koliko god hoćete. Tako mi Allaha, sve dok ne budete postupali po onome što naučite, Allah vam neće dati sevap. Sav trud onih koji su slabe pameti jeste zanimati se samo sa prenošenjem znanja, a trud pravih alima jeste postupajući po znanju čuvati njegovo pravo.*

3. Stepen (prednost) znanja u odnosu na dobrovoljni ibadet

Ukoliko postavimo pitanje stepena, prednosti znanja u odnosu na druge dobrovoljne ibadete (bogoslужenja), neophodno je obratiti pažnju na definiciju znanja od strane islamskih autoriteta kroz prethodne generacije.

Analizirajući brojne hadise, islamski velikani iz prethodnih generacija, poput Sufjan es-Sevrija ističu da nakon onog obligatnog što je slovom Kur'ana naređeno, ništa nije vrijednije od sticanja znanja, kao i imam Šafija koji je istakao da je sticanje znanja vrijednije od dobrovoljne molitve. Ibn Mes'ud kaže da je učenje ravno dobrovoljnom ibadetu, jer dobrovoljni ibadet koristi samo onome ko ga čini, dok su koristi znanja mnogobrojne i nisu ograničene samo na one koji se bave, naukom, već korist uzimaju svi oni koji ih slušaju i čitaju njihova djela.

4. Pitanje namjere sticanja znanja

Međutim, neophodno je istaći, pitanje sticanja znanja, u kontekstu i smislu upozorenja Božijeg Poslanika, alejhi-s-selama, da svako znanje stečeno bez želje da ono bude sredstvo približavanja Bogu, pretvara u svoju suprotnost. "Proizvod" znanja koje ne "priznaje" Boga, koje se stiče zarad nekog drugog cilja, a ne u ime Boga, jesu ljudsko zlo i destruktivne pojave poput: atomskog, hemijskog i biološkog naoružanja, droga i dr. koje su pošast i nerješiv problem današnjeg svijeta.

U tom smislu, obrazovanje je neodvojivo od odgoja i bogobojaznosti, i samo tako, na takav način, takav pristup nauci daje rezultate u pravom smislu riječi, međutim, ukoliko se na taj način nauka i odgoj ne prožimaju i potpomažu, krajnji proizvod takvog pristupa nauci polučiće negativne efekte pogubne po cijelo čovječanstvo, a čega smo danas svjedoci.

5. Islamsko obrazovanje u periodu Kraljevine Jugoslavije

U pogledu vjerskog obrazovanja muslimana u ovom periodu, situacija je bila primetno nejednaka, pri čemu je najviše mogućnosti za to postojalo u Bosni i Hercegovini. U tom periodu, od 1918-1941. godine, obzirom da na snazi nije bilo načelo o odvojenosti crkava i verskih zajednica od države, posvećena je pažnja

razvijanju i unapređenju islamskog školstva na svim nivoima, a kao primjer spomenućemo osnivanje Šerijatske gimnazije, 8. decembra 1918. godine, srednje, osmogodišnje škole internatskog tipa. Njen program obuhvatao je predmete gimnazijskog tipa, izučavali su se arapski i turski jezik, a bili su zastupljeni i predmeti iz domena vjerskih disciplina.

Šerijatska gimnazija bila je za tadašnje vreme moderna škola. Posedovala je biblioteku, a đaci su bili aktivni u više sekcija, od kojih izdvajamo: literalnu, dramsku i muzičku. U školi i internatu delovali su Ferijalni savez, Trezvena mladež, Jadranska straža i Crveni krst. Jedno vreme učenici su izdavali i književni časopis "Budućnost". Kao konfesionalna škola, ukinuta je 1945. godine.⁹

U kontekstu sinonima isl. obrazovanja u periodu Kraljevine Jugoslavije, neophodno je spomenuti i osvrnuti se na postojanje i rad Velike medrese kralja Aleksandra, sa sjedištem u Skoplju, koja je otpočela s radom u jesen 1925. godine.

Nastavni plan Velike medrese obuhvatao je sljedeće nastavne predmete i discipline: historija islama, šerijatsko pravo (fikh), izvori šerijatskog prava (usuli fikh), šerijatsko nasledno pravo (feraiž), islamska dogmatika (akaid), islamska tradicija (hadis), tumačenje Kurana (tefsir), arapski jezik sa književnošću, turski jezik, građanski i kazneni zakonik sa postupkom, higijena, srpskohrvatskoslovenački jezik sa književnošću, francuski jezik, nemački jezik, latinski jezik, historija sa zemljopisom, prirodopis, fizika, kemija, matematika, narodna historija, osnovi filozofije, crtanje, Kuran sa tedžvidom, kratka i praktična uputa u islamsku nauku, opća uputa u islamsku nauku, pisanje, pjevanje i gimnastika¹⁰

Školovanje u njoj bilo je besplatno i internatski organizovano. Većina učenika bila je iz Crne Gore i Sandžaka, a znatno manji broj iz Makedonije i Bosne. Profesorski kadar za tadašnje vreme bio je izuzetno kvalifikovan. Većina profesora bili su nemuslimani zaduženi da vrše nastavu iz opšteobrazovnih predmeta. Vjerske discipline predavali su islamski teolozi i funkcioneri vjerske zajednice. Zbog kvalitetne nastave, većina učenika uspjela je završiti fakultete različitih usmerenja i profesionalno napredovati do najviših zvanja na univerzitetima, državnoj upravi, sudstvu, advokaturi i vojsci.¹¹ Određen broj učenika bio je aktivno uključen i u predratni revolucionarni rad iza koga je stajala Komunistička partija¹², a Velika medresa dala je i tri narodna heroja i petnaest nosilaca Spomenice 1941. godine.¹³ Ova škola iznjedrila je devet generacija, sa 187 učenika, a radila je sve do okupacije, 1941. godine.

⁹ Novaković, D., *Organizacija i položaj islamske verske zajednice u Kraljevini Jugoslaviji*, Časopis za društvene nauke Univerziteta u Nišu, 2003, str. 463.

¹⁰ Hadžić, K., *Pedestogodišnjica od osnutka Velike medrese u Skoplju*, "Takvim", 1975, str. 213-242.

¹¹ Novaković, D., *nav. članak*, str. 464.

¹² *Isto*, str. 464.

¹³ Hadžić, K., *Velika medresa i njeni učenici u revolucionarnom pokretu*, "Takvim", Sarajevo, 1985, str. 229-234.

Neophodno je spomenuti i Šerijatsku sudačku školu, koja je osnovana u Sarajevu za vrijeme austrougarske uprave. Predavači u njoj bili su priznati islamski teolozi tog doba i visoki funkcioneri IVZ, kao i reisul-uleme poput Mehmed Teufik Azabagića, Sulejmana-ef. Šarca i Džemaludina Čauševića. Svršenici te škole postajali su šerijatske sudije, činovnici u državnoj upravi, vojni imami, profesori u srednjim školama, funkcioneri u organima Islamske zajednice. Ova škola iznjedrila je veliki broj tadašnjih književnika, pjesnika i drugih kulturnih radnika, i s pravom se smatra za školu koja je dala nemjerljiv doprinos kulturnom i prosvetnom uzdizanju muslimana tadašnje Jugoslavije.

Tokom postojanja, ovu školu završilo je 370 učenika, a nakon završetka posljednje generacije učenika koja je završila školovanje, definitivno je prestala sa radom, 1937. godine.

U pogledu školstva, osim Bosne i Hercegovine, kako smo već istakli, gdje je postojala mogućnost sticanja visokog obrazovanja pohađanjem prethodno spomenutih visokih škola, u ostalim dijelovima zemlje, vjersko obrazovanje počivalo je na porodici i *mektebima*, osnovnim školama u kojima se sticalo osnovno versko obrazovanje. Kvalitet verskog obrazovanja i nivo upisa u većini tih škola bili su na niskom nivou.¹⁴

Spomenućemo i novopazarsku, četvororazrednu polugimnaziju, ruždiju, koja je služila za pripremanje nižeg činovničkog kadra i za nastavljjanje srednjeg obrazovanja

Ona je osnovana 1865. godine, i predstavlja najstariju ruždiju u novopazarskom sandžaku, a poslije sarajevske najstariju u Bosanskom vilajetu

Državne škole, poput ruždije, u skladu sa zakonom bile su podjednako pristupačne svim građanima bez obzira na njihovu vjeroispovijest, tako da se u sandžačkim ruždijama školovao i izvjestan broj srpske i crnogorske djece, sa ciljem ne samo da se obrazuju već i da nauče turski jezik. Nastava je izvođena na turskom i arapskom jeziku, kao jezicima obrazovanja i nauke, a turski je bio i jezik državne administracije.

Nakon novopazarske ruždije otvorene su ruždije u Pljevljima (krajem 1866. ili početkom 1867. g.) u Bijelom Polju, Prijepolju, Sjenici i Beranama. novopazarskom sandžaku je do kraja osmanske vladavine djelovalo ukupno 5 ruždija, Novopazarska ruždija je od svog osnivanja pa sve do kraja osmanske vladavine nad ovim prostorima (1912) bila smještena u zgradi u kojoj se danas nalazi novopazarski Zavičajni muzej, a koja prema mišljenju D. Premović potiče iz XVII stoljeća. Nastavu su u ruždiji izvodili svršeni učitelji iz skopske učiteljske škole i profesori sa završenim filozofskim fakultetom u Istambulu.¹⁵

¹⁴ Buturović, A., *Između religije i politike – biti musliman u Jugoslaviji kao izazov*, https://yuhistorija.com/serbian/kultura_religija_txt00c6.html, datum pristupa: 05. septembar 2023. godine.

¹⁵ Rahić, E., *Najstarija ruždija (gimnazija)*, Glas islama, septembar 1997, str. 20.

Zajedničko svim obrazovnim ustanovama sa islamskim predznakom jeste to da niti jedna od njih nije nastavila svoj rad nakon okončanja 2. svjetskog rata, osim Gazi Husref-begove medrese u Sarajevu i Gazi Isa-begove medrese u Skoplju. Sve do postkomunističkog perioda, u većem dijelu bivše Jugoslavije, mektebi su igrali ulogu čuvara vjerskog identiteta i bili baza za obrazovanje kadra spremnog za školovanje u medresama i islamskim fakultetima čije otvaranje je počelo krajem sedamdesetim, poput ITF-a u Sarajevu, te medresa na tlu Bosne i Hercegovine, Srbije, Hrvatske, C. Gore, Makedonije...

6. Islamsko obrazovanje u postkomunističkom period

Krajem 80-ih i početkom 90-ih godina, prošlog vijeka, usljed pada komunističkog režima, na tlu SFR Jugoslavije vjersko obrazovanje sve se više razvijalo i unapređivalo. Do tada, mekteb i mektebska pouka, bili su osnovna ćelija, temelj i baza svakog sljedećeg stepena islamskog obrazovanja.

U duhu toga, govoreći o Novom pazaru, Čelebija veli: „*Osim tih džamija, tu ima još jedanaest mesdžida i pet medresa. Tu, dalje, postoji jedna škola za izučavanje svete tradicije (darul-hadis) i jedanaest osnovnih škola. Osim njih, svaki osnivač džamije je podigao i po jedan mekteb.*”¹⁶

Mektebi su građeni u haremima džamija, u okviru kompleksa medresa ili džamija i kao samostalni objekti u mahalama. U 15. i 16. stoljeću funkcionirali su: Gazi Isa-begov mekteb pored Isa-begove džamije sagrađen 1461.godine, mekteb kod Altun-alem džamije koji je jedan od najstarijih mekteba na području Bosanskog pašaluka, Derviš-begov mekteb iz 16.stoljeća koji se nalazio pored Hasan Čelebijine džamije, Sinan-begov mekteb pored istoimene džamije sagrađen između 1528.i 1540.godine, Ishakov mekteb pored Ak Ilijas džamije iz 1540., mekteb pored Iskender-subašine džamije, sagrađen prije 1540.godine, mekteb pored Hajrudinove džamije od prije 1540., Huseinov mekteb iz 16.stoljeća, mektebi pored Čalap Verdi, Iskender Čelebijine i Kurd Čelebijine džamije, mekteb kod Melajske džamije iz 1540.godine, mekteb u mesdžidu Murata subaše iz 1489., mekteb u mahali Mentešelu Alije sagrađen 1489. godine¹⁷

Jedan od najstarijih mekteba u Novom Pazaru nalazi se u dvorištu Altun-alem džamije. Riječ 'mekteb' nastala je od arapske riječi 'ketebe', što znači 'pisati'. U prvom periodu najčešći naziv bio je 'bejtu-l-ilm' (kuća znanja), 'bejtu-t-ta'lim' (kuća pouke), što će kasnije biti zamijenjeno nazivom 'mekteb' ili 'sibjan mekteb'¹⁸

¹⁶ Čelebija Evlija: Putopis, str. 33, Svjetlost, Sarajevo, 1967, str. 464.

¹⁷ Nekadašnji mektebi, ruždije i medrese u Sandžaku, dr. Mersada Nurudina Agović, Bošnjaci.net, decembar, 2017.

¹⁸ Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave, Ismet Kasumović, Islamski kulturni centar Mostar, 1999, str.86.

Institucija mekteba, kroz razne društveno-političke prilike, državna uređenja i sisteme, održao se do današnjih dana. Ono što je bitno istaći jeste da je u posljednjih dvadestak godina, uporedo s gradnjom džamija i mesdžida širom Srbije, zaživela institucija mekteba, u smislu i formi vjerske pouke pri istima, u Beogradu i mnogim gradovima diljem naše zemlje.

Prethodnosmo smo istakli da su mekteb i mektebska pouka, bili osnovna ćelija, temelj i baza svakog sljedećeg stepena islamskog obrazovanja i oni to zaista i jesu bili i ostali, u smislu mekteba kao polazne tačke na putu sticanja znanja iz domena vjere, međutim, jedan novi nivo, stranica u poglavlju obrazovanja na polju islama jeste ponovni početak rada nekadašnjih medresa, nakon skoro pedeset godina, poput ponovnog početka rada Gazi Isa-begove medrese u Novom Pazaru.

7. Gazi Isa-begova medresa u Novom Pazaru

Kao jedna od pet medresa koje putopisac Evlija Čelebija 1661. godine nalazi u Novom Pazaru, odnosno jedne od trinaest medresa, koliko ih je bilo ukupno u novopazarskom sandžaku, jeste i Sinan-begova medresa, kasnije preimenovana u Gazi Isa-begovu medresu, po imenu osnivača grada, Gazi Isa-bega Ishakovića.

Od prekida rada Gazi Isa-begove medrese, 1946. godine, pa sve do 1990. godine, svaki učenik koji je želio svoje obrazovanje sticati u medresi, usljed nepostojanja medrese u Novom Pazaru, mogao je to ostvariti u jednoj od, tada, tri medrese na području Jugoslavije, Gazi Husref-begovoj, u Sarajevu, Alauddin medresi u Prištini i Gazi Isa-begovoj medresi, u Skoplju.

Zainteresovanoj djeci iz Sanžaka, za školovanjem u medresi u Sarajevu problem je bio daljina, u svom tadašnjem značenju riječi, a sa druge strane, stajala je jezička barijera kao problem učenicima bošnjačke nacionalnosti koji su na albanskom jeziku pohađali nastavu u Alauddin medresi u Prištini, a što je 1989. godine, riješeno otvaranjem odjeljenja na bosanskom jeziku, u svrhu rješavanja pitanja vjerskog obrazovanja bošnjačke djece iz Sandžaka.

Sljedeća, 1990. godina, donijela je sa sobom otvaranje jednog novog poglavlja u oblasti islamskog obrazovanja u Sandžaku i Jugoslaviji, Srbiji, uopšte.

Naime, 21. juna, 1990. godine, na održanom seminaru imama iz Sandžaka, iniciran je prijedlog o pokretanju inicijative za otvaranje Medrese u Novom Pazaru, gdje bi se, u svom gradu, na svom maternjem jeziku, vjerski obrazovala djeca sa prostora Sandžaka. U tu svrhu, odlučeno je da se prethodno formirano odjeljenje na bosanskom jeziku pri Alauddin medresi ukine, a u Novom Pazaru formira istureno odjeljenje Srednje "Alauddin" medrese iz Prištine.

Te iste, 1990. godine, u mjesecu septembru, počelo je s radom istureno odjeljenje Alauddin medrese, i time obnovljen rad jedne od novopazarskih medresa, koja od 1994. godine nosi ime osnivača Novog Pazara, Gazi Isa-bega Ishakovića.

Poput ostalih medresa, i na Gazi Isa-begovu medresu gledalo se isključivo kao na srednju teološku školu koja je obrazovala vjerske službenike za potrebe Islamske zajednice. Nije bila uključena u sistem državnog obrazovanja, a "otišlo" se i korak

dalje, te je diploma svršenika Gazi Isa-begove medrese bila u potpunosti nevažeca, nepostojeća, u tom smislu. Stoga, svršeni Gazi Isa-begove medrese nisu mogli studirati niti na jednom fakultetu u R. Srbiji, pa su svoje školovanje nastavljali u R. Turskoj, Egiptu, Libanu, Siriji, Maleziji, Bosni i Hercegovini, S. Arabiji.

Prvih pet godina, ovu medresu, kao redovni učenici, pohađali su isključivo muškarci, a istovremeno nije jenjavalo ni interesovanje ženske djece za upisom i školovanje u njoj.

Svjesni te činjenice tadašnje rukovodstvo medrese kao privremeno rješenje ovog problema vidjelo je u omogućavanju vanrednog polaganja ispita od strane djevojaka, a onda, 1996. godine, spomenuti problem riješen je u cjelosti otvaranjem ženskog odjeljenja ove medrese i upisom prve generacije djevojaka koje su sada imale priliku islamsko obrazovanje sticati kao redovne učenice medrese, u svom gradu, u svojoj sredini.

U samom početku, ako se tako može reći, s obzirom da je to potrajalo prvih par godina, nastava u Gazi Isa-begovoj medresi odvijala se u dvije učionice u prostorijama Vakufa, gdje su nastavu izvodila četiri razreda medrese, smjenjujući se u jutarnjoj i popodnevnoj smjeni. Problem s nedostatkom učioničkog prostora djelimično je riješen izgradnjom, prvenstveno objekta u dvorištu Altun-alem džamije, sve do izgradnje zgrade i internata muške medrese, na temeljima stare. Za funkcionisanje i rad ženskog odjeljenja ove medrese, izgrađena je zgrada i internat u kompleksu Hadži Hurem-Bor džamije.

Spomenućemo i isturena odjeljenja ove medrese, žensko odjeljenje u Tutinu, odjeljenje u Preševu, kao i žensko odjeljenje u Rožajama, u C. Gori.

Do danas, ova medresa iznjedrila je preko trideset generacija, čiji su članovi svoje obrazovanje nastavili i stekli na univerzitetima širom zemlje, regiona i svijeta, te danas obnašaju bitne funkcije u svim segmentima društva, na polju prosvjete, umjetnosti, ekonomije...

Bitan segment u okviru uspostavljenog obrazovnog sistema Islamske zajednice, svakako su predškolske ustanove, poput *Reude* i *Vildana*, kao i predškolske ustanove *Nahla*

8. Predškolska ustanova "Reuda" i "Wildan"

Predškolska ustanova *Reuda* nastala je kao potreba da se omogući bošnjačkoj djeci odgoj u islamskom duhu, vjerska pouka, svjetovna naobrazba i njegovanje etičkih i kulturoloških vrijednosti.

Ustanova je počela sa radom 1998. godine u skromnim prostornim i tehničkim uslovima u haremu Altun-alem džamije. Te godine odgojno-obrazovni program pohađalo je svega 13 polaznika, uzrasta od 5 do 7 godina, sa jednim vaspitačem, jednim kombi vozilom i vozačem. Cjelokupan odgojno-obrazovni proces organizovan je po jedinstvenom planu i programu, prilagođen vjerskim i kulturološkim posebnostima i uslovima sandžačke regije.

U realizaciji nastavnog procesa zastupljene su nastavne oblasti:

- gajenje islamskog identiteta
- razvoj govora
- matematičko-logičke aktivnosti
- likovne aktivnosti
- muzičke aktivnosti
- vjerske aktivnosti

Osnovni dugoročno postavljeni cilj pred ustanovu bio je da se u svim većim naseljima Novog Pazara i Sandžaka otvore izdvojena odjeljenja ustanove *Reuda*. Razvojni put počinje 2000. godine kada ustanova dobija dvije prostorije koje se nalaze u objektu harema Altun-alem džamije.

Prostorni uslovi *Reude* u Novom Pazaru odgovaraju normativima za rad sa djecom uzrasta od jedne do sedam godina starosti. Objekti su građeni prema standardima i propisima i imaju prateći infrastrukturu. Pored objekta postoje djelimično uređeni poligoni – dvorišta sa travnatim površinama. Svi objekti ove ustanove raspolazu sopstvenim zbirkama knjiga, kaseta, CD-ova za realizaciju informativnih i muzičkih sadržaja i programa odgojno-obrazovnog rada.¹⁹

9. Predškolska ustanova "Nahla"

Ova predškolska ustanova osnovana je i počela sa radom 2008. godine. Svoje ispostave ima na teritoriji Novog Pazara i Tutina, u Požegi, Muru, pri Stambol-džamiji, Ribariću i Tutinu. Nastavom je obuhvaćemo između 170-200 mališana, u nižoj grupi do šest godina i predškolaca.

10. Sinan-begova medresa u Novom Pazaru

U periodu između 1528-1540. godine, podignuta je Sinan-begova medresa, prva u historiji Novog Pazara. Podignuta je u vaktu najvećeg i neponovljivog razvoja Novog Pazara, prema postojećim defterima osmanlijskog arhiva (Basbakaligi, osmanlijski arhiv, odnosno tapu defteri, br. 211, str. 788). Vakif ove medrese, Sinan-beg, po svemu sudeći, bio je defterdar Sulejmana Kanunija, a u historiografiji se 1546. godine navodi kao glavni defterdar na njegovom dvoru. Sinan-beg je osnovao svoj vakuf od 200 000 akči, te trinaest dućana, za potrebe i egzistenciju medrese, njenog imareta i mualimhane. U okviru ovog vakufa nalazio se i hamam, te trinaest, već spomenutih, dućana. Prvi mualim u ovoj medresi bio je Nedžmi-efendi, učitelj samog Sinan-bega, pa se smatra da je poštovanje prema svom učitelju bio razlog gradnje ove medrese u Novom Pazaru. Među dvjema najznačajnijim medresama u bosanskom Sandžaku, zajedno sa Gazi Husrev-begovom medresom u Sarajevu, bila je i Sinan-begova medresa, u Novom Pazaru, koja je spadala u red opće obrazovnih škola, koje su služile za sticanje srednjeg i višeg obrazovanja. 1611. godine Evlija

¹⁹ Historijat mekteba Reuda i Wildan, Mersad Curić, Glas islama, novembar, 2017, str. 3.

Čelebija je, dolaskom u ove krajeve, u svojim defterima zabilježio postojanje jedanaest medresa, od toga pet u samom Novom Pazaru, među kojima je bila i Sinan-begova medresa, koja je kasnije dobila ime po velikom vakifu i osnivaču Novog Pazara, Sarajeva, Skoplja, Gazi Isa-begu. Septembra, 1946. godine., ova medresa prestala je s radom, a 3. aprila 2008. godine, na sjednici Sabora IZ Sandžaka, donijeta je odluka o njenom ponovnom otvaranju i nastavku rada.

Prednost pri upisu u "Sinan-begovu" medresu imali su učenici koji su iz svojih matičnih, osnovnih škola dolazili sa odličnim uspjehom, kao i što boljim, ostvarenim rezultatom na prijemnom ispitu.

U pogledu plana i programa Sinan-begove medrese, kroz četiri godine školovanja izučava se dvadeset predmeta, vjerskih: Kiraet, Tefsir, Akaid, Fikh, H. Islama, Imamet, Hadis, Ahlak, I. filozofija, te opštih; Bosanski jezik, Geografija, Biologija, Historija, Matematika, Osnovi. informatike, Pedagogija, Psihologija, Sociologija, Tjelesni odgoj, te tri strana jezika, arapski, turski i engleski jezik. Za potrebe nastave upošljeno je preko trideset profesora, školovanih širom svijeta od Sarajeva, preko Istanbula, Damaska i drugih svjetskih centara obrazovanja. Spomenuti profesori, provjereni su stručnjaci u svojim oblastima, kako u vjerskim disciplinama, tako i društvenim i prirodnim naukama. Tri odgajatelja i pomoćno osoblje brinu se da se život u medresi odvija bez problema i na najbolji mogući način, u skladu s potrebama učenika, centrom interesovanja cijelog kolektiva, centralnom figurom medrese.

Pored svakodnevne nastave koja se uobičajeno odvija, učenici Sinan-begove medrese imaju niz vannastavnih aktivnosti kojima upotpunjavaju dio svog slobodnog vremena, poput sedmičnih tribina, organiziranih od strane profesora medrese, gostovanja profesora iz drugih škola, stručnjaka iz različitih oblasti. Počelo se i s realiziranjem povremenih takmičenja - kvizova, u kojima učestvuje određeni broj učenika, koji za svoje učešće, odnosno osvojena mjesta, bivaju adekvatno nagrađeni. Zahvaljujući obrazovnom programu, širokom dijapazonu već spomenutih predmeta, vjerskih i općih, veliki broj svršenika Sinan-begove medrese upisuje razne fakultete u zemlji i inostranstvu, što je još jedna potvrda kvalitetnog rada u istoj.

11. Beogradska islamska srednja medresa

Septembra, 2001. godine, započela je sa radom Beogradska Islamska Srednja Medresa – BISM. Te godine naučno-nastavni kadar, predvođen muftijom beogradskim, Hamdijom-ef. Jusufspahićem, sastavljen od tadašnjih beogradskih imama, primio je na školovanje prvu generaciju učenika, pridošlih, pretežno, iz beogradskih džemaata, i džemaata iz drugih dijelova zemlje. Medresu je u njenom začeću pomagala IZ Srbije, a naučno-nastavni nacrt preuzet je iz rada sarajevske, Gazi Husref-begove medrese.

Tokom svog dvadesetogodišnjeg postojanja, medresa je prolazila kroz velika iskušenja. Mali broj roditelja je bio spreman poslati svoju decu na izučavanje ovih nauka, uprkos svojoj volji, jer je bio jači osjećaj da su muslimani manjina u Srbiji,

preovladavao. Stanje se, pogoršavalo, i paljenje beogradske, bajrakli, i niške, Hadrovića džamije i zgrade beogradske islamske srednje medrese. od tada kada je objekat potpuno uništen i nastava potpuno stala, tadašnji ministar vjera, odvaja medresi stalnu pomoć, koju i danas uživa.²⁰

12. Bakije-hanume medresa u Prijepolju

Putopisac Evlija Čelebija u svojoj *Sejahatnami* spominje postojanje tri medrese u Prijepolju. O dvije medrese nemamo preciznijih podataka, osim Bakije-hanume medresi, koja datira iz 1861. godine. Bakije-hanume, kćerka je Selim-paše, koja je živjela u drugoj polovini 17. i prvoj polovini 18. vijeka, njeno ime i danas nosi jedina preostala, Bakije-hanume medresa u Prijepolju. Njen rad bio je prekinut početkom 2. svjetskog rata, 1941. godine, sve do 30. septembra, 2009. godine, kada je svečano otvorena i ponovno započela svoj rad.

Vrijedno je spomenuti i njene vakife (kfitore) Hadži Kemala i njegovu hanumu, hadžinicu, Pašu Mujagić, bračni par koji je IZ-i u Prijepolju uvakufio (zaveštao) kuću površine 72 m², s pet ari zemljišta na kome je bila smještena kuća u centru grada, u neposrednoj blizini Velike džamije. Kuća je porušena a na njenom mjestu i zemljištu oko nje sagrađena je medresa i obdanište.

Radovi su započeti 17. septembra 2006. godine, a veći dio finansijskih sredstava obezbijeden je od donatora iz Turske, zahvaljujući čovjeku porijeklom iz ovih krajeva, poslaniku Turskog parlamenta u periodu od 1994. do 2002. godine, Husejnu Kansu-u (Ćulahoviću) Pored sredstava iz R. Turske, izgradnju Bakije-hanume medrese pomogli su građani Prijepolja, kao i opština Prijepolje. Površina korisnog prostora iznosi 700 m², a čine ga učionice, biblioteku, zbornicu, kancelarije, restoran, kao i spavaonice, s obzirom da se radi o školi internatskog tipa. Prva generacija u ovoj medresi primljena je na prijemnom ispitu koji je održan 15. juna 2009. godine. Do danas, kroz ovu medresu prošlo je jedanaest generacija djevojaka, a mnoge od njih nastavile su svoje školovanje na raznim univerzitetima širom zemlje i regiona. Rezultati kvalitetnog rada u Bakije-hanume medresi ogledaju se u uspješnom završetku studija njenih bivših učenica na univerzitetima širom zemlje i regiona. Sistem islamskog obrazovanja u R. Srbiji, zaokružen je, u skladu s važećim zakonskim okvirima otvaranjem visokoškolskih ustanova na njenoj teritoriji, prvenstveno otvaranjem Islamske pedagoške akademije, koja kasnije prerasta u Fakultet za islamske studije u Novom Pazaru, te otvaranjem Fakulteta islamskih nauka, u Beogradu, i konsultativnim odljenjenjem u Novom Pazaru.

²⁰ <https://bismedresa.rs/>

13. Fakultet za islamske studije u Novom Pazaru

Na svom desetom zasjedanju, 12. maja, 2001. godine, Sabora IZ Sandžaka, donijeta je odluka o osnivanju Islamske pedagoške akademije u Novom Pazaru, a koja je 2005. godine, prerasla i preimenovana u Fakultet za islamske studije u Novom Pazaru.

Fakultet za islamske studije u Novom Pazaru je visoko školska, odgojno-obrazovna ustanova koja djeluje u okvirima njegovog osnivača, IZ u Srbiji.

U pogledu ranga i statusa, na nivou je sa drugim fakultetima i visokoškolskim ustanovama u Republici Srbiji, i u tom smislu, ovaj fakultet je upisan u privredni registar kod nadležnih ministarstava u Republici Srbiji, kao i u registar visokoobrazovnih ustanova Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

Djelatnost Fakulteta je organiziranje visokoškolske nastave i naučno istraživačkog rada iz islamskih i društvenih nauka kojima se stiču diplome i akademski stepeni, uključujući i doktorsko zvanje, u cilju unapređenja islamske misli, znanja i školstva, a za potrebe Islamske zajednice u Srbiji. Naučno istraživački i nastavni rad za obrazovanje kadrova za sticanje visoke stručne spreme, stručnog stepena specijalista, naučnog stepena, mastera i doktora nauka odvija se iz teorijskih i praktičnih islamskih nauka: kiraeta, tefsira, hadisa, akaida, fikha, povijesti islama, islamske kulture i civilizacije, islamske filozofije, komparativnih religija pozitivnog prava i komunikologije te predmeta islamske pedagogije, za koje je Fakultet matičan. Na Fakultetu se obavlja nastavni proces i iz disciplina kao što su: Islamske nauke, stručne discipline iz islamskih nauka (ulumu-l-kur'an, akaid, hadis, fikh), pedagogije, didaktika, jezici (arapski jezik, bosanski jezik, engleski jezik, islamska umjetnost, islamska filozofija, islamski moral te druge discipline za koje se pokaže posebni interes.²¹ Cilj i zadaci Fakulteta se ostvaruju kroz: odgojno-obrazovni rad, redovno izvođenje nastave, slobodne aktivnosti, studijska putovanja, praktičnu nastavu, naučno-istraživački rad, organiziranje stručnih i naučnih skupova, izdavačku djelatnost i rad stručne službe. Fakultet obavlja, razvija, afirmira i organizira sistematsko praćenje i korišćenje dostignuća u savremenoj nauci, vrši nostrifikaciju i ekvivalenciju diploma, pruža stručnu i naučnu pomoć organima i ustanovama Islamske zajednice, razvija saradnju sa islamskim fakultetima i drugim naučno-obrazovnim institucijama i asocijacijama u zemlji i inozemstvu.

U pogledu smjerova koji su zastupljeni na ovom fakultetu to su: Islamistika, Šerijat i pravo, Pedagogija i komunikologija, a u okviru fakulteta djeluje i izdavačka djelatnost, studentski parlament, fond za dodjeljivanje godišnjih nagrada, a izdaje se i godišnjak Islamska misao, te studentski časopis Talib.²²

²¹ O Fakultetu za islamske studije, Hajrudin Balić, Novi Pazar, 2019.

²² Isto.

14. Fakultet islamskih nauka u Beogradu

Ova visokoškolska ustanova, od strane osnivača, Islamske zajednice Srbije, osnovan je 2011. godine, a te iste godine, u mjesecu martu, s radom je počelo istureno odjeljenje u Novom Pazaru, kao konsultativni centar. Interes IZ Srbije bilo je postojanje visokoškolske ustanove u obrazovnom sistemu Srbije, a u svrhu održavanja nastave angažovano je jedanaest doktora nauka i deset magistara islamskih nauka. U prvog generaciji upisano je šezdeset studenata, četrdeset iz Novog Pazara, te dvadeset iz Beograda.

15. Islamska vjerska nastava

Ukoliko želimo govoriti o vjerskoj nastavi u R. Srbiji, neophodno je prvenstveno spomenuti pravni propis na osnovu kojeg je uvedena u periodu Kraljevine Jugoslavije, *Član 16. stav 7. Vidovdanskog ustava* kojim je propisano da se vjerska nastava daje po želji roditelja, odnosno staralaca, podvojeno po vjeroispovjestima, a u saglasnosti sa njihovim vjerskim načelima.²³

Četiri posebna zakona o crkvama i verskim zajednicama, donijeta su tokom 1929. i 1930. godine, i sadržala su najvažnije odredbe o ostvarivanju verske nastave, koje su međusobno bile skoro sasvim identične. Prva među takvim odredbama u svakom od tih zakona sadržala je proglašenje osnovnog načela organizovanja verske nastave u javnim školama: da se „verska nastava predaje u svim državnim i privatnim školama u saglasnosti“ sa nadležnim organom odnosno crkve i verske zajednice. Nastavne planove i programe propisuje nadležni ministar „po predlogu“ nadležnog organa crkve, odnosno verske zajednice, dok se na udbženike primenjuju propisi zakona o udžbenicima, ali uz obavezno „odobrenje“ nadležnog organa crkve, odnosno verske zajednice²⁴

23. jula 1933. godine usvojen je i stupio na snagu Zakon o vjerskoj nastavi u narodnim, građanskim, srednjim i učiteljskim školama u Kraljevini Jugoslaviji. Prema članu 1. tog Zakona, vjerska nastava obavezna je u navedenim školama i predaje se samo učenicima priznatih veroispovesti. 1935. godine usvojena su Pravila o vršenju vjerskih dužnosti učenika narodnih škola, čime je uz Pravilnik o polaganju stručnog ispita za stalnog veroučitelja iz iste godine, završeno donošenje propisa iz te oblasti

Deset godina potom, kontinuitet rada vjerske nastave prekinut je Ustavom FNR Jugoslavije, izglasan 31. januara 1946. godine, čime je proklamovana potpuna odvojenost vjerskih zajednica od države. Član 25. tog ustava, kojim se proklamuje odvajanje crkve od države, prenijet je i u novi Ustav od 13. januara 1956. godine,

²³ Čl. 16, st. 7, Ustav Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca, usvojen i potvrđen 28. juna 1921. godine (Arhiv Jugoslavije, Beograd).

²⁴ Rakitić, D., *Jugoslovenski međuratni model konfesionalne verske nastave u javnim školama*, Harmonius, 2021., str. 229.

odvajanjem crkve od države, laicizacijom prosvjete, odnosno odvajanjem škole od crkve i zabranom vjerskog obrazovanja u javnim školama²⁵

Rezultat ovog čina jeste vremenski period od pedeset i pet godina odsustva vjerske nastave u obrazovnom sistemu, sve do 2001. godine i uvođenja iste u javni školski sistem.

Vjerska nastava ponovno je vraćena u srbijanski javni školski sistem, kao viševjerski fakultativni predmet, vladinom uredbom o organizovanju i ostvarivanju vjerske nastave i nastave alternativnog predmeta u osnovnoj i srednjoj školi, objavljenoj u Službenom glasniku RS, br. 46. od 27. jula 2001. godine.²⁶ nakon čega je formirana Vladina Komisija za vjeronauku, sastavljena od predstavnika sedam tradicionalnih crkava i vjerskih zajednica, koja je izradila planove i programe, te pripremila potrebne udžbenike za uspješno izvođenje vjerske nastave.

Odluci je prethodila nepotpuna javna rasprava koja je trajala od novembra 2000. do jula 2001. Većina relevantnih aktera učestvovala je u toj raspravi: državne i religijske institucije (republička i federalna ministarstva, crkveni sinodi, itd.); političke ličnosti, religijski predstavnici, teolozi, katehete; nastavnici u državnim školama, univerzitetski profesori, sociolozi, psiholozi, pedagozi i drugi prosvetni radnici; predstavnici nevladinih organizacija, aktivisti za ljudska prava, kao i razni drugi pojedinci, uključujući pisce, akademike i druge javne ličnosti.

Uvođenje vjeronauke traženo je na osnovu prava na obrazovanje, prava na izbor pogleda na svet, prava na veroispovijedanje i prava roditelja da vaspitavaju djecu u skladu sa svojim vjerskim uvjerenjima, koja su priznata međunarodnim konvencijama²⁷

Vjeronauka je uvedena 2001. godine, kao što smo prethodno istakli, kao fakultativni predmet, za prve razrede osnovnih i srednjih škola, a istovremeno kao alternativni predmet vjeronauci uvedeno je Građansko vaspitanje, tako da su se učenici opredjeljivali za jedan od dva pomenuta predmeta, koji su dobili status izbornih obaveznih predmeta. Od svog uvođenja do danas projekat vjeronauke je prošao različite faze, ali je ipak odolio i obilježio dvadeset godina svog postojanja.

Ne postoje precizni zvanični podaci o broju djece koja pohađaju vjeronauku u Srbiji. Prema podacima SPC-a na Vjeronauku ide oko 450.000 učenika, a na Građansko vaspitanje oko 315.000. Broj vjeroučitelja svih vjerskih zajednica je premašio 2.000, Vjeroučitelji koji izvode nastavu Islamske vjeronauke to čine na prostoru četiri muftijstva: sandžačkog, preševskog, beogradskog i novosadskog.

²⁵ Rastoder, Š., *Vjerska zajednice i Jugoslavija 1918-2006*, str. 22.

²⁶ На основу члана 90. тачка 2. Устава Републике Србије, а у вези са Законом о основној школи (Сл. гласник РС, бр. 50/92, 53/93, 67/93 и 48/94) и Законом о средњој школи (Сл. гласник РС, бр. 50/92, 53/93, 67/93, 48/94 и 24/96), Влада Републике Србије доноси УРЕДБУ о организовању и остваривању верске наставе и наставе алтернативног предмета у основној средњој школи Сл. гласник РС, бр. 46 од 27. јула 2001.

²⁷ Upoznajmo decu s jevanđeljem Hristovim (Kraljevo: Specijalni broj Žičkog blagovesnika posvećen vraćanju veronauke u škole, 2001), str. 23.

Brojni su problemi koji su pratili proces realizacije Islamske vjeronauke u školama od njenog uvođenja do danas, kao što su: izrada planova i programa, obezbjeđivanje udžbenika, neriješen radno-pravni status vjeroučitelja itd. Međutim, i pored svega pomenutog, može se zaključiti da je Islamska vjeronauka kao dio zajedničkog projekta zaživjela u Republici Srbiji i postala važan i prepoznatljiv segment obrazovnog sistema i primjer je u pogledu kvaliteta izvođenja vjerske nastave i procenta opredijeljenosti djece za vjeronauku, koji se kretao od 80 do 100%, za razliku od drugih vjerskih zajednica gdje je procenat bio i ostao značajno niži.

Literatura

- El-Alaq
Fatir
Mudžadele
Ta-ha
Fatir
Rijadus- salihin, skraćeno izdanje, Travnik, 1994.
Ebu Davud, 3641; Ibn Madže
Muslim
Dragan Novaković, Organizacija i položaj islamske verske zajednice u Kraljevini Jugoslaviji, Časopis za društvene nauke Univerziteta u Nišu, Niš, 2003.
Kasim Hadžić, Pedesetogodišnjica od osnutka Velike medrese u Skoplju, "Takvim", 1975.
Kasim Hadžić, Velika medresa i njeni učenici u revolucionarnom pokretu, "Takvim", Sarajevo, 1985.
Amila Buturović, Između religije i politike – biti musliman u Jugoslaviji kao izazov, https://yuhistorija.com/serbian/kultura_religija_txt00c6.html
Esad Rahić, Najstarija ruždija (gimnazija), Glas islama, septembar 1997.
Čelebija Evlija: Putopis, Svjetlost, Sarajevo, 1967.
Nekadašnji mektebi, ruždije i medrese u Sandžaku, dr. Mersada Nurudina Agović, Bošnjaci.net, decembar, 2017.
Ismet Kasumović, Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave, Islamski kulturni centar Mostar, Mostar, 1999.
Historijat mekteba Reuda i Wildan, Mersad Curić, Glas islama, novembar, 2017.
<https://bismedresa.rs/>
Ustav Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca, usvojen i potvrđen 28. juna 1921. godine (Arhiv Jugoslavije, Beograd).
Dr Dušan Rakitić, Jugoslovenski međuratni model konfesionalne verske nastave u javnim školama, Harmonius, 2021.
Š. Rastoder, Vjerske zajednice i Jugoslavija 1918-2006.
Устав Републике Србије („Службени гласник РС”, бр. 98/2006 и 115/2021)
Закон о основној школи („Службени гласник РС”, бр. 50/92, 53/93, 67/93 и 48/94 и 24/96)

Уредба Владе Републике Србије о организовању и остваривању верске наставе и наставе алтернативног предмета у основној средњој школи Службени гласник РС", број 46 од 27. јула 2001.

Upoznajmo decu s jevanđeljem Hristovim (Kraljevo: Specijalni broj Žičkog blagovesnika posvećen vraćanju veronauke u škole, 2001)

*Jakup Leković, Ph.D student
Faculty of Law University of Kragujevac
Dr. Av. Ertuğrul Coşkun
Attaché of the Turkish Embassy in Belgrade*

ISLAMIC EDUCATION IN THE REPUBLIC OF SERBIA

Summary: *The first published Quranic verse of Surah El-Aleq deals with the issue of education and presents the acquisition of knowledge as the main Quranic command. Each subsequent verse that talks about knowledge is a clear indication of the level that belongs to all those who deal with science of any kind, and the importance of knowledge as the most important human resource. The product of a correct awareness of the importance of knowledge is a galaxy of Islamic scholars who made an immeasurable contribution to the development of science, in the field of mathematics, philosophy, medicine, literature and all other scientific disciplines. The result of a correct awareness of the importance of education based on faith is the centuries-old existence of educational institutions Islamic communities on the soil of the Balkans, the former Yugoslavia, and the Republic of Serbia today, which operate through a comprehensive educational system, starting with Islamic pre-school institutions, Koranic schools, madrasas and all the way to Islamic faculties.*

Key words: *knowledge, education, intellect, awareness, Quran, school, Sandžak, Novi Pazar, R. Serbia, Bosnia and Herzegovina, Belgrade, tradition, madrasa, faculty, religious teaching.*

Др Драгана Ђорић, доценткиња
Правног факултета Универзитета у Новом Саду

УДК: 124.5

DOI: 10.46793/DCP23.099C

ВЕРА КАО НОРМАТИВНА И АКСИОЛОШКА КАТЕГОРИЈА

Сажетак: Вера у својој основи има аксиолошку и нормативну страну; аксиолошку, јер верујућима је вера вредност сама по себи као и све оно што добијају од свог веровања, и нормативну, јер подразумева искуство које има своју унапред одређену структуру која је мање подложна променама. Вера због тога за верујуће представља сигурност, утеху, мотивацију, могућност за покајање и родитељску бригу и подршку. У раду ауторка наглашава дуалитет вере: постојање строге унутрашње структуре и истовремено благост и умиријућу ноту вредносне компоненте које заједно, синергијски, верујуће подстичу, али и ограничавају; надилазе стварност и уклапају се у свакодневни живот. Такође, пропитује укратко и да ли структура вере, која произилази из потребе да се претходно искуство нормира и успостави сигурност, утиче на аксиолошку димензију вере.

Кључне речи: вера, нормативност, аксиологија

1. О појму вредности

Свако има своју вредност, и њоме доприноси вредности других¹

Вредност проистиче из субјективног, личног виђења лица о томе шта је ваљано, пожељно, корисно, или добро за то лице или групу лица, односно о томе шта је непожељно, недопустиво или неприхватљиво. У себи обједињује више ставова- тврдњи базираних на претходном схватању да је нешто добро или није. Због тога, вредности јесу својеврсни компас за понашање и предузимање или непредузимање неких активности, и играју улогу свесних или несвесних мотиватора људског деловања.²

Вредности неретко стоје у позадини бројних наших одлука, чак и оних свакодневних, јер су, дубоко укоренење у нашој свести, преузеле руковођење нашим животом. Дакле, вредности јесу све што нам је важно и до чега нам је стало, те смо због тога неретко спремни и да жртвујемо друге вредности и себе

¹ Tolkin Dž. R. R., *Silmarilion*, Novi Sad, 2013, стр. 12.

² Гиденс, Е., *Социологија*. Београд, 2007, стр. 24-26.

саме, да бисмо неке друге важне вредности- очували. Карактеристика пожељности је основна разлика вредносно инспирисаног понашања појединаца или група, у односу на свако друго понашање. Превазилази границе тренутка и тренутног, импулсног деловања у појединачним ситуацијама, које се брзо заборављају, већ постаје стратегија за будуће бројне сличне ситуације и поступања. Ову жељу за постизањем пожељног понашања можемо посматрати и као трајни коректив не само сопственог већ и понашања других- гледајући нас и какве користи добијамо од таквог начина понашања, и други ће пожелети- да чине исто што и ми.

Неки вредности посматрају као принципе или квалитете које прихватају појединци или групе и држе их изузетно важнима у свом животу. Проистичу из веровања која квалификују неко понашање добрим или пожељним и утичу на процесе одлучивања код појединаца³. Формирамо их сами или под мањим или већим утицајем околине, нама значајних појединаца или група код којих смо препознали сличност размишљања (породице, вршњачке групе, радно место или шире професионално окружење, традицијски круг коме припадамо, историјске, политичке, економске или друге значајне околности, итд.). Неретко и сами догађаји, који су прекретнице као што су рођење или смрт неке особе, могу покренути процес стварања нове вредности код особе, коју до тада није имала или је није сматрала важном. Тако, мајчинство код већег броја жена подстакне формирање вредности детета, очувања здравља и живота детета и постављање истог на степеницу испред сопственог благостања, јер се дечији живот почиње вредновати више него сопствени.

Налазимо и бројне друге дефиниције вредности. Тако Рокич сматра да је вредност „трајно уверење да је одређен начин понашања или егзистенције лично или социјално пожељнији него супротни или обрнути начин понашања или егзистенције“⁴, док Клакхоун посматра вредности као „имплицитну или експлицитну концепцију пожељности, карактеристичну за појединца или групу, која утиче на избор између доступних начина, средстава и циљева акције“⁵. У домаћој литератури издвајају се дефиниције које вредности

³ Колико је важно имати вредности, једнако је важно и развити свест о њиховом постојању и утицају на наше деловање и живот уопште; *Personal values, belief and attitudes*, текст непознатог аутора, доступан на: https://web.archive.org/web/20190309065152/https://sielearning.tafensw.edu.au/MCS/CHCAOD402A/chcaod402a_csw/knowledge/values/values.htm, приступ сајту: октобар 2023. године.

⁴ Rokeach, M., *The nature of human values*. New York: The Free Press, 5. 1973, Цитат према: Pavlović, Z., *Socijalna psihologija vrednosnih orijentacija*, ауторизован текст, доступан на: [http://moodle.fbg.ac.rs/file.php/301/Socijalna psihologija vrednosnih orijentacija.pdf](http://moodle.fbg.ac.rs/file.php/301/Socijalna_psihologija_vrednosnih_orijentacija.pdf), приступ сајту: октобар 2023. године.

⁵ Kluckhohn, C., *Values and value orientations in the theory of action*, In T. Parsons, & E. Shils (eds.), *Toward a general theory of action* New York: Harper & Row, 1951, pp. 387-433.. Цитат према: Pavlović, Z., *нав. дело*, стр. 4.

посматрају као „релативно стабилне, опште и хијерархијски организоване карактеристике појединца (диспозиције) и групе (елементи друштвене свести), формиране међусобним деловањем историјских, актуелно-социјалних и индивидуалних чинилаца, које због тако приписане пожељности усмеравају понашање својих носилаца ка одређеним циљевима“⁶, односно као „схватања (уверења) о лично или друштвено пожељним општим начинима понашања, врстама активности и релативно трајним стањима у природи, друштву и појединцу“⁷.

Неке вредности нам долазе и из религијских веровања-било из самих десет божијих заповести, или даљом разрадом истих. Превара, крађа, убиство јесу грехови у сваком животу, било да је лице верник или не- с тим што религијска компонента може вредновању часног, поштеног и мирног живота додати посебан печат.

Не рађамо се са вредностима- изграђујемо их током живота, услед свих околности у којима се налазимо. Неке вредности преузимамо, јер их просто „наслеђујемо“ као обрасце „доброг понашања“ у оквиру породице (примера ради, важност породице и породичних окупљања за продубљивање породичне кохезије, важност религијског, верског, националног или другог идентитета који је традиција у породици, и слично), у оквиру вршњачке групе(примера ради, вредност подршке групе појединцу који је у стању неке специфичне потребе која му није задовољена) и других група. Једном када настану, вредности само могу мењати своје место на хијерархијској лествици појединца- у зависности од животних и других околности у којима се појединаца налази, и спрам тога да ли су неке друге вредности већ задовољене а неке нису(вредност породице је задовољена, али је она истовремено у колизији са вредношћу слободе и самосталног живота и одлучивања).

Савремени аутори све чешће разликују интристичку од екстристичне вредности⁸. Интристична вредност је особина, квалитет којим се дефинише да је нешто добро, пожељно, прихватљиво („вредно“) самим тим што постоји. Са друге стране, екстристичност вредности се базира на њеној корисности, употребној страни- колико је она добра појединцу или групи, тј .какве користи неко може имати од постојања или непостојања неке ствари, биљке, човека, друштвеног односа, концепта, и др.

Налазимо и концепт вредносног нихилизма- одрицања постојања концепта вредности и целог процеса вредновања, тј. оцењивања да ли је нешто добро или

⁶ Pantić, D., *Vrednosne orijentacije mladih u Srbiji*, Beograd, 1981. Цитат према: Pavlović, Z., *нав. дело*, стр. 4.

⁷ Kuzmanović, B., *Društvene promene i promene vrednosnih orijentacija učenika*, Psihološka istraživanja, бр.7/1995, стр. 17-47. Цитат према: Pavlović, Z., *нав. дело*, стр. 4.

⁸ Zimmerman, M. J., Bradley, B., *Intrinsic vs. Extrinsic Value*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic>, приступ сајту: октобар 2023. године.

није. Представници овог филозофског правца, као што је Аксел Хагерстром⁹, сматрају да треба разликовати вредност као виши концепт од самог процеса вредновања, где се придаје вредност, односно значај нечему или некоме. Непостојањем процеса вредновања, људи могу објективније приступати свом свакодневном деловању, без острашћености, субјективизираних посматрања света око себе и неретко предузимања неких активности у стањима изазваних јаким емоцијама.

На основу претходно наведеног, можемо извести опште карактеристике вредности:

- да су то концепти или уверења која у својој основи имају свест о пожељном понашању;

- вредности се баве искључиво постизањем одређеног пожељног, доброг или прихватљивог стања или понашања, које има корист или за појединца или за ширу заједницу;

- вредности су стратегије понашања, чија употреба се не граничи са једним или неколико примена- „превазилазе специфичне ситуације“¹⁰;

- управљају избором понашања и оценом већ предузетих радњи, да ли су у сагласју са стратегијом понашања или не;

- њихов значај и место на лествици важности вредности диктирају различите околности.¹¹

У наставку рада испитујемо да ли је вера вредност, односно може и бити спрам претходно изнетих општих карактеристика вредности.

2. О аксиолошкој димензији вере

„Поверење је важно, и истовремено опасно. Важно јер дозвољавамо себи да зависимо од других за задовољење својих потреба које сматрамо да не можемо сами задовољити. Опасно јер онима којима поклонимо поверење могу да нас изневере“¹².

⁹ Навод према: Zimmerman, M. J., Bradley, B., *нав. дело*. Без емотивног приступа некој вредности- јер одређивање значаја нечега или некога нужно носи емотивну компоненту у себи, ни вредност као таква онда не може постојати. Из тога следи да Хагерстром заговара једну врсту „равне црте“, постапокалиптичног друштва у коме сви раде све, не питају зашто, како и због чега, и не прекидају са одређеним радњама чак ни када су им, примера ради, здравље и или живот у питању- јер ни они немају никакву важност, односно вредност за људе.

¹⁰ Pavlović, Z., *нав. дело*, стр. 3-5.

¹¹ *Исто*.

¹² McLeod, C., *Trust*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/trust/>>. Приступ сајту: октобар 2023. године.

Пре расправе о вери и њеној аксиолошкој димензији, важно је споменути – поверење. Етимолошки, посебно у српском језику¹³, вера је инкорпорирана у појам и суштину **поверења**. Поверење представља “спремност једне стране да постане рањива према другој страни под претпоставком да ће први деловати на начин који је у корист другог лица”¹⁴. У питању је дакле очекивање једне стране у односу на другу, која исто очекивање треба да испуни у мањој или већој мери. Будући да не постоје никакве посебне гаранције у оваквој врсти односа, прво лице које некоме указује поверење може само да процени вероватноћу испуњења својих очекивања и да спрема тога заснива своју мотивацију за даљи контакт са другом особом. На изградњу поверења утичу како претходна искуства тако и лична потреба неког лица да жели некоме да верује, да жели да добија подршку, помоћ, емотивну снагу од другог лица. Без те потребе, и жеље да се према другима отворимо за нова искуства и стварање нових друштвених релација, нема ни поверења. Вера је са те стране структурално чвршћа од наде¹⁵, која у старту рачуна на могуће разочарење у виду недобијања подршке или помоћи.

Вера, у религијском смислу, представља поверење у моћ, снагу, промишљеност, једнаку доступност помоћи и подршке свима који је затраже (чак и онима који је не затраже) која је углавном неупитна. Код класичног односа поверења та упитност повратне реакције, односно испуњавања очекивања увек постоји, док, код вере-ње нема или је углавном нема. Даље, неки аутори¹⁶ сматрају да вера, једнако као и поверење, има следеће интерне карактеристике:

-когнитивни елемент- вера је једнако концепт као и било која друга вредност јер проистиче из свести о пожељном понашању, које је овде обогаћено додатно религијском компонентом. И поред тога, важно је истаћи свест о указивању поверења некоме, да нам може помоћи када нико други то не може и бити ту за нас, на начине другачије него што нам је познато;

¹³ У енглеском језику, примера ради, та веза није толико јасна и видљива, будући да је вера –faith, а да се термином trust изражавају и вера и поверење. Крилатица „in God we trust“ указује и на религијски контекст вере, поверења.

¹⁴ Reimann, O., Cook, M., Karen S., *Trust in Social Relations*, Annual Review of Sociology, no, 47(1)/2021, pp. 29—259, доступно и на: <https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev-soc-082120-082850>, приступ: октобар 2023. године.

¹⁵ Више о томе код: Muyskens, J. L., *The Sufficiency of Hope: The Conceptual Foundations of Religion*, Philadelphia: Temple University Press., 1979. Мајскенс у свом делу супротставља наду вери, иако сетимо се Нада, Вера и Љубав последње умиру, и самим тим не могу бити постављене као међусобни опозити- јер стреме вечности и одрживости човечанства.

¹⁶ Bishop, J., McKaughan, D. J., *Faith*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/faith/>, приступ: октобар 2023. године.

- афективни, емотивни елемент одређује значај вере за сваког појединца и групу и самим тим где се она налази, по важности у животу појединца и групе и у којој мери „диктира“ понашање или уздржавање од неких понашања. Упућује се на посебно „психолошко стање које има особа или група док је у стању или статусу вере“¹⁷, које се не везује искључиво на однос према цркви или религији, већ се шири у све сфере живота и доводи оног у „стању вере“ у позицију да брже, боље и другачије напредује од оних који „нису у вери“¹⁸. Увереност у сталност и неупитност подршке и помоћи од стране вишег ентитета, љубави и снаге пружене појединцу и групи када су најрањивији је основа вере.

- евалуативни елемент вере упућује на стални процес процене сопственог понашања и жеља спрам норматива које вера садржи, као и процене понашања других¹⁹;

- практични елемент вере је заправо претварање вере у несвесну стратегију понашања, која се често не може рационално објаснити, нити одмах, али стоји постојано у позадини размишљања и деловања појединца или групе. То значи да је вера увек и стално присутна, фактор је подизања или изградње самопоуздања и основ за чињење људи јачима, вољенијима него што на почетку, без вере, јесу били²⁰.

Вера, дакле има своју структуру која је рационално промишљена и уређена. Овај нормативни елемент не чини веру више „овоземаљском“ - напротив. Применом начела метафизичког објашњења нејасног или непознатог (до сада недефинисаног) феномена, човек тражи разлоге – да верује²¹ и да престане да се боји онога што му је непознато. Део је људске природе да тражи објашњења и да, чак и кад добије, тражи нова и другачија. Објашњења су она претходна искуства, која добијамо од других, а на основу којих стварамо предвиђања будућих догађаја. Предвидљивост догађаја нас чини сигурнијима да крочимо у нова искуства²². Стварање структуре у огледу вере, као концепта

¹⁷ Исто.

¹⁸ Исто.

¹⁹ Ако је евалуативни моменат јачи од свих осталих, може довести до осуђивања оних који нису у „стању вере“ и до ограничавања даљих друштвених интеракција. Исто.

²⁰ Исто.

²¹ Brenner, A., Maurin, A-S., Skiles, A., Stenwall, R., Thompson, N., *Metaphysical Explanation*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/metaphysical-explanation/>, приступ: октобар 2023. године.

²² Keil, F. C., *Explanation and Understanding*, Annual Review of Psychology, Vol. 57, pp. 227-254 (Volume publication date 10 January 2006), First published online as a Review in Advance on August 9, 2005, доступан на : https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.psych.57.102904.190100?url_ver=Z39.88-2003&rft_id=ori%3Arid%3Aacrossref.org&rft_dat=cr_pub++0pubmed, приступ: октобар 2023. године

је чини пријемчивијом људима, да јој приступе без страха и понесу кроз живот као надахнуће.

Вера представља и посвећеност, што је додатно чини вредношћу. Вредност правде или правичног суђења ће навести судију да окривљеног осуди на блажу казну, јер је ценећи све околности одређеног случаја закључио да код окривљеног није постојала намера да то дело почини и да је присутно истинско кајање због учињеног. Дакле, судија ће овде поред прекршаја видети и све друге околности које су довеле до прекршаја и које су довеле да окривљени не управља у потпуности свим околностима, које су на крају и довеле до прекршаја. Вера, схваћена као вредност иде и даље од судије у овом случају- јер судија поступа са надом да ће окривљени изречену казну прихватити као опомену за своје понашање и да ће трудити да буде бољи; док вера би представља чврсто уверење да ће казна постићи своју сврху и да окривљени сигурно мења своје понашање надале.

Вера је истовремено и универзална људска карактеристика „усмерена на способност сваког бића да прима(прихвата) симболизује и живи лојално и богато у смислу трансценденталног постојања“. Појединац свој однос са религијском заједницом којој припада гради на основу вере- она је иста, увек.

Веру је најлепше дефинисао Радован Биговић, надахнут истинском љубављу и снагом какву само вера може дати:

„Вера је поверење, лични однос.

Вера је дар Божији. Вера је живот, ја-ти однос. Вера је додир, сусрет са Христом, поверење у Христа.

Веровати значи „стицати Духа Светога“ (Св. Серафим Саровски). Вера није приватно тражење истине, већ прихватање истине.

Вера је прихватање христовог погледа на нас саме, на друге људе, на ствари око нас, на човечанство, на историју, на свемир, на самога Бога.

Вера је светлост која прожима и обасјава цео живот.

Вера је искуство, однос, комуникација. Она може бити посредна и непосредна. Ступњевита. Вера је поверење у јеванђеље (Св. Николај) и у Христову радосну и спасоносну вест.

Веровати значи бити за друге. Ко верује, тај не припада себи већ ономе у кога верује.

Права вера је слободна јер ослобађа човека од самога себе, од свих ствари и предмета.

Вера је љубав. Она ништа не тражи. Ако се даје да би се нешто добило, не добија се ништа а губи се све. Ако се даје све, а не очекује ништа, прима се све.

Вера је стил живота а не један његов део²³.

²³ Изводи из: Биговић, Р., *Црква у савременом свету*, Београд: ХКЦ - Сл. гласник, 2010, стр. 9-14. Доступно и на : <https://teologija.net/vera-je-dodir/>, приступ: октобар 2023. године

Вера ЈЕСТЕ вредност, што је потпуно потврђено и овим Биговижевим виђењем вере. Људска потреба за експланацијом вере и успостављањем бар и лабилне структуре не умањује је, нити унижава њен статус вредности, већ је само потврђује. Тиме вера добија још једну значајну компоненту свог статуса као вредности- а то је постојаност.

Литература

- Биговић, Р., *Црква у савременом свету*, Београд: ХКЦ - Сл. гласник, 2010, доступно и на : <https://teologija.net/vera-je-dodir/>, приступ; октобар 2023. године
- Bishop, J., McKaughan, D. J., *Faith*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/faith/>,
- Brenner, A., Maurin, A-S., Skiles, A., Stenwall, R., Thompson, N., *Metaphysical Explanation*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/metaphysical-explanation/>,
- Гиденс, Е., *Социологија*. Београд, 2007.
- Zimmerman, M. J., Bradley, B., *Intrinsic vs. Extrinsic Value*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic>,
- Keil, F. C., *Explanation and Understanding*, Annual Review of Psychology, Vol. 57, pp. 227-254 (Volume publication date 10 January 2006), First published online as a Review in Advance on August 9, 2005, доступан на : https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.psych.57.102904.190100?url_ver=Z39.88-2003&rft_id=ori%3Arid%3Aacrossref.org&rft_dat=cr_pub++0pubmed
- Kluckhohn, C., *Values and value orientations in the theory of action*, In T. Parsons, & E. Shils (eds.), *Toward a general theory of action* New York: Harper & Row, 1951.
- McLeod, C., *Trust*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/trust/>. Приступ сајту: октобар 2023. године.
- Muyskens, J. L., *The Sufficiency of Hope: The Conceptual Foundations of Religion*, Philadelphia: Temple University Press., 1979
- Pavlović, Z., *Socijalna psihologija vrednosnih orijentacija*, ауторизован текст, доступан на : http://moodle.f.bg.ac.rs/file.php/301/Socijalna_psihologija_vrednosnih_orijentacija.pdf,
- Pantić, D., *Vrednosne orijentacije mladih u Srbiji*, Београд, 1981.¹ Kuzmanović, B., *Društvene promene i promene vrednosnih orijentacija učenika*, Psihološka istraživanja, бр. 7/1995.
- Personal values, belief and attitudes*, текст непознатог аутора, доступан на: <https://web.archive.org/web/20190309065152/>; https://sielearning.tafensw.edu.au/MCS/CHCAOD402A/chcaod402a_csw/knowledge/values/values.htm, приступ сајту: октобар 2023. године.

- Reimann, O., Cook, M., Karen S., *Trust in Social Relations*, Annual Review of Sociology, no, 47(1)/2021, pp. 29—259, доступно и на: <https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev-soc-082120-082850>, приступ: октобар 2023. године.
- Rokeach, M., *The nature of human values*. New York: The Free Press, 5. 1973.
- Tolkien Dž. R. R., *Silmarilion*, Novi Sad, 2013.

*Dragana Ćorić, Ph. D., Assistant Professor
Faculty of Law, University of Novi Sad*

FAITH AS A NORMATIVE AND AXIOLOGICAL CATEGORY

Summary: Faith basically has an axiological and normative side; axiological, because for believers, faith is a value in itself as well as everything they get from their belief, and normative, because it implies an experience that has its predetermined structure that is less subject to change. For believers, faith therefore represents security, consolation, motivation, the possibility of repentance and parental care and support. In her work, the author emphasizes the duality of faith: the existence of a strict internal structure and, at the same time, the gentleness and calming note of the value component, which together, synergistically, encourage believers, but also limit them; they transcend reality and fit into everyday life. It also briefly questions whether the structure of faith, which arises from the need to normalize previous experience and establish security, affects the axiological dimension of faith.

Key words: faith, normativity, axiology.

*Др Драгана Петровић, научна сарадница
Института за упоредно право у Београду*

УДК: 342.7

DOI: 10.46793/DCP23.109P

АНТИНОМИЈА У РАЗУМЕВАЊУ СВЕТОСТИ ЖИВОТА И ДОСТОЈАНСТВЕНЕ СМРТИ

Сажетак: *Како се из наслова види, предмет овог рада није питање еутаназије у свим могућим аспектима и у целини. Ради се, само, о неким сегментима те проблематике. Чини нам се, ипак, оним значајнијим, јер у основи задиру до суштине питања - човековог односа према самом себи, према свом животу у свим његовим облицима и фазама постојања - од рођења до смрти. Еквивалентно томе, инсистира се на поставци да овај, веома компликовани проблем специфичном садржином, тј. осетљивом природом, евоцира и провоцира жустре расправе о биоетичкој и правној допустивости "достојанствене смрти". То је, дакле, она равна у разматрању "милосрдног убиства" где се суочавамо са бројним противуречностима и споровима, неусаглашеностима и недореченостима, непрецизним и конфузним коментарима... Пропуштајући га кроз историјску призму, аутор истиче како су изнете само "фусноте" у великом тексту разноврсних теоријских позиција о означеном питању (уколико хоћемо да га сагледамо у његовим назначеним линијама). У том контексту, Хришћанска религија, прецизније, све врсте хришћанства (католици, протестанти, православци), се изјашњавају против било каквог облика еутаназије. И све велике светске религије, од ислама, преко хиндуизма, јудаизма, будизма и др. се противе оваквој пракси окончања живота. Наиме је полазни став да, како данас ствари стоје, долази до значајног померања у том погледу. Чак и ако будемо у стању да у овом раду досегнемо до неког решења, да дођемо до правог сазнања, такав напор, када смо већ на њега пристали отвориће, надамо се, неке нове видике, можда осветлити проблем из друге перспективе, и понудити нове могућности решавања поменутих, веома комплексних и тежких дилема које искрсавају у вези са прекидом живота из милосрђа и самилости.*

Кључне речи: *еутаназија, потпомогнуто самоубиство, право на живот, право на смрт.*

1. Увод

Настанку савремених решења (иначе, веома екстремних) о еутаназији и помагању у самоубиству, претходило је многовековно бављење, тј. проучавање

свих аспеката, отворених питања и контрадикторних закључака о овим особеним друштвеним појавама, појавама са суштином и смислом у које до сада, ипак, нисмо успели да проникнемо, чију природу, ипак, нисмо успели да обуздамо, да неутралишемо њене негативне ефекте, да искључимо страшне злоупотребе... Претходна констатација поставља необично важну поруку - иако само у обрисима. Управо, прекид живота из самилости и потпомогнутог самоубиства је питање веома замршено, вишеслојно, комплексно у сваком погледу, проблем о коме се одувек расправља и који ни мало не губи од своје актуелности. Убиство из милосрђа или обично убиство, злочин или хумани чин, дело људске контраверзне природе или дело племените људске природе, увек и изнова отвара нове дилеме, никада докучено, до краја објашњено, не припадајући искључиво ни једном делу света, држави, народу, ни једном временском одсеку. Корени његове данашње позиције лако се налазе у најстаријим периодима и најстаријим државама.

Историјат значења овог феномена које са развијало кроз епохе предмет је многобројних објашњења, како етичких, социјалних, религијских, правних, филозофских, медицинских... Независно од спорова који су настајали у његовом тумачењу, или управо због тога, мора се констатовати да разумевање значења овог концепта надилази саму етимолошку дефиницију (своје порекло вуче из корена грчке речи *eu* (добро) и *thanatos* (смрт) што значи добра смрт).¹ Када се анализирају наведене и сличне формулације, Реј Мартинез схвата еутаназију као законски изузетак од дужности државе да штити људски живот као највеће право појединца, сматрајући да су право на достојанство и лични интегритет у тесној органској вези. На линији истог размишљања, Гимберт Ордеига истиче да је уставно право заштите живота релативног карактера, будући да је живот у нераскидивој корелацији са правом на достојанство због чега, без обзира о којој се врсти ради, еутаназија не може бити кажњива јер је она једини начин реализације права на достојанство и личност. Још даље у том правцу иде Карбонел Мате и Кабо де Росал, који заступају становиште да заштита права на живот подразумева и право одрицања од њега у циљу остваривања права личности. И управо је то разлог што уставно право на живот представља слободу његовог извршења јер је оно право а не дужност.²

Али, кренимо редом. Ова "прича", у ствари, почиње "од краја" и прати феномен практично од најранијих историјских епоха, кроз преглед законских решења која су важила у најстаријем праву, преко права старог, мрачног средњег века, па све до решења садржаних у савременом кривичном законодавству. Но, свесни чињенице да су ови феномени, пре свега, рефлекс и

¹ Петровић, Д., *Еутаназија, нове димензије*, Београд, 2010, стр. 91; Гајић, В., *Еутаназија кроз историју и религију*, Медицински преглед, вол. LXV, бр. 3-4/2012, стр. 173-174.

² Аљиновић, Н., *Правна регулација еутаназије и медицински потпомогнуто самоубиства у појединим европским земљама*, Зборник радова Правног факултета у Сплиту, год. 59, бр. 4/2020, стр. 824.

израз наше епохе, то ћемо о њима расправљати, у садашњој временско просторној димензији.

2. Разумевање смрти и проблем еутаназије крз историју

Још од бронзаног доба потиче веровање да се главним узроком болести сматрају зли духови или богови, те је болест била знак да је демон ушао у тело болесника, услед чега је тадашња "медицина" била саставни део магије и примитивне религије. Пажњу привлачи чињеница да су нека заостала племена нове Каледоније, у којима је канибализам преживео векове, све до скоро приносила "заједничкој трпези" жива тела заробљеника, напуштене деце и изнемоглих старца. Истовремено, на неким отоцима Полинезије све до данас сачувао се обичај да се немоћни старци, а нарочито старе жене, одстрањују из живота. На територији Француске примитивна бретонска племена која су насељавала ове крајеве, "светим чекићем" разбијала су главе онима који су предуго умирали.³

Још даље у суровом поступању са старцима, болесницима и немоћнима из било којег разлога су отишли Спартанци.⁴ Наиме, они су ове убијали, јер нису испуњавали основне критеријуме који би, по владајућем ставу овог ратничког народа, представљали "пропусницу" за даљи живот. Исти третман су имала и спартанска деца која су била дегенерисана, физички или ментално слаба или чија општа конституција није била таква да би се могла ефикасним приказати у ратовима.⁵

И аустралијски домородци, Аборицани, убијали су децу и старце. Чин је имао форму ритуалног убиства и спроводио се на специјалним племенским свечаностима којом приликом су жртве ритуала на крају поједене.⁶

Амерички Индијанци су старе и изнемогле родитеље остављали у дивљини где би ови скончали од глади и жеђи, или би их растргле дивље звери.⁷

Стари Пруси су, међутим, убијали своје немоћне родитеље само уколико је постојала њихова изричита жеља у том правцу.⁸ Овакав приступ у елиминисању старих и немоћних лица може се сматрати "претечом" еутаназије у данашњем смислу те речи.

³ ДПетровић, Д., *нав. дело*, стр. 22-23.

⁴ Јеротић, В., *Еутаназија и религија*, Српски архив за целокупно лекарство, вол. 136, бр. 5-6/2008, стр. 331-332.

⁵ Миленковић, М., *Еутаназија или убијање из милосрђа*, Скопље, 1940, стр. 24.

⁶ Исто.

⁷ Исто.

⁸ Исто.

У чувеној "Хипокритовој заклетви"⁹ еутаназија није допуштена.¹⁰ Сасвим супротно, у свом најпознатијем делу - "О држави", Платон истиче да Асклепије (уопштени назив за лекара према Асклепију, сину бога Аполона који је у митологији старих Грка био и бог лекарства) не ставља руку на тело које је скроз - наскроз болесно, да би тако болесном човеку прибавио дуг и несрећан живот. Таквог човека уопште не треба лечити, јер то не користи ни њему, ни држави. За такве људе, према Платону, не постоји вештина лечења којом располажу Асклепијади. Такве људе не треба неговати, чак иако су богатији од Мидаса (краља Фригије). Међутим, из овога се не сме извести закључак да се Платон сматрао директним заговорником еутаназије.¹¹ Заправо, Платон стоји на гледишту да неизлечиве болеснике треба пустити да умру, али не тражи да се усмрте или да им се живот било како скраћује.¹²

У старом римском праву, срећемо заговорнике еутаназије. Марко Тулије Цицерон (106-43 пре н.е.) најславнији оратор, филозоф, писац и политичар, у свом чувеном делу "Разговори у Тускулуму", каже: "Зашто да трпимо? Једна су нам врата отворена: смрт, вечно боравиште, где се више ништа не осећа". У истом смислу и Плиније Млађи (62-113 н.е.), писац чувеног дела "Историја природе", са разумевањем говори о самоубиству Силија Италика, а овај се убио због неизлечиве ране. Став римских законодаваца се "креће" у истом смеру - римски законници у време царства, који су предвиђали конфискацију имовине самоубице, нису је примењивали уколико се грађанин убио због болести, тешких болова или поремећеног ума. Познати "*Corpus iuris civilis*"¹³ садржи законско начело "*volenti non fit iniuria*", тј. "о ономе који хоће не чини се

⁹ Још од петог века пре нове ере Хипокритова заклетва забрањује сваку делатност лекара која би помогла у извршавању убиства. Аутентично: "Никоме нећу, макар ме за то молио, дати смртоносни отров, нити ћу му за њега дати савет." Шта више, лекарима се саветовало да користе своју дискрецију. Питање како су лекари доносили суд, када су у питању медицинске одлуке које се тичу окончавања живота (MDEL), прерасло је у интензивно критичко размишљање <http://www.rights/deathnet/survey.html>, датум приступа 10.01.2010.

¹⁰ "Текст који је познат под именом Хипокритове заклетве сачуван је у скупини дела *Corpus Hippocraticum*, који се приписује Хипокриту (460-377 пре н.е.). Према најновијим истраживањима, сматра се да заклетва у ствари потиче од Питагорејске филозофске школе. Извесно је да је ова заклетва у V веку пре н.е. била уобичајена форма за ступање у друштво Асклепијада на острву Косу. Хипокрит је вероватно и сам полагао ту заклетву, али се сматра да је није он створио". Цит. према: Чејовић, Б., *Кривичноправни проблеми трансплантације делова човечијег тела*, Београд, 1974. стр. 18.

¹¹ По речима Платона, Асклепије, син Аполонов, дао се златом завести да лечи једног богаташа који је већ био припао смрти. За казну га је била погодила стрела. Асклепије, према томе, вероватно није ни био сина бога, јер се у том случају не би завео новцем. "Медицинска енциклопедија", Загреб, 1959.

¹² Исто.

¹³ Правне норме које је сакупио Јустинијан I (483-565 н.е.).

неправда", или "ко хоће да му тако буде, томе је право". Тако се, према староримском схватању, чин еутаназије могао оправдати.¹⁴

С друге стране, пажњу привлачи чињеница да су антички мислиоци сасвим различито гледали на чин самоубиства. На пример, Платон није био благонаклон таквом људском поступању осим, изузетно, уколико су спољни услови постали неподношљиви. Аристотел у акту самоубиства види штетност за породицу и друштво и то због тога што тај члан заједнице "свесно и намерно напушта овај свет", али и због тога што самоубица оставља другима да решавају проблеме, који су узроковали самоубиство. Већ поменути Плиније Млађи, велича самоубиство - он га схвата као чин храбрости и витештва. Познати римски филозоф Сенека,¹⁵ следећим речима изражава свој став о самоубиству: "Цели живот није ништа друго до пут ка смрти, против свих животних неправди увек постоји прибежиште смрти... нека живи онај коме се живот живи, а ако не, нека се врати одакле је дошао". *Corpus iuris civilis* садржи законско прихватање некажњивости самоубиства, већ истакнутим општим принципом "*volenti non fit iniuria*", а само изузетно кажњава се (и то веома строго) за покушај самоубиства од стране војника. По Либанију је једно време у Атини важио пропис: "Ко не жели да живи има изнети свој разлог Сенату и пошто добије дозволу, напустиће живот. Ако вам је живот мрзак, умрите; ако вас је судбина савладала, попите кукуту". Сократ одбацује самоубиство, али од тог чина не одустаје пожељно да би испио кукуту, претходно говорећи о предностима смрти. Стоици су, пак, после његове смрти величали самоубиство као најпожељнији и најразумнији начин одласка из овог живота, насупрот Епикурејцима који су у подједнакој мери били равнодушни према животу и смрти.¹⁶

Све у свему, иако је приступ означеном проблему значајно варирао, ипак се може прихватити као заједнички став да је самоубиство у том времену имало "пуну правну" и друштвену лиценцу и било посматрано као саставни део људске слободе и достојанства.¹⁷

¹⁴ Митровић, Г., *Проблем еутаназије кроз историју људског друштва са посебним освртом на правна схватања овог проблема*, Адвокатура, бр. 2/1981, стр. 20.

¹⁵ Пажњу привлачи један Сенекин текст који, у том правцу, размишља на следећи начин: "Глупи човече, зашто кукаш и чега се плашиш? Погледај око себе и свуда ћеш видети да се муке могу окончати. Видиш ли ону провалију што зјапи? Она води у слободу. Видиш ли ону бујицу, ону реку, онај зденац? У њима се налази слобода. Видиш ли оно кржљаво, осушено и тужно дрво? Са сваке гране виси слобода... Трагаш ли за путевима слободе. Наћи ћеш их у свакој вени свога тела". (А. Алварез) цитирано према: Мемедовић, Н., *Самоубиство и право на живот*, Правни живот, бр. 9/1997, стр. 57.

¹⁶ Исто, стр. 56.

¹⁷ Исто, стр. 56-57.

3. Концепти везани за прекид живота и проблем еутаназије у праву Средњег и Новог века

Истраживања на подручјима која су насељавали стари Словени, укључујући и нашу територију, показују да се еутаназија у различитим формама и овде примењивала.¹⁸ Многобројни историјски и етнолошки подаци поткрепљују ову нашу тврдњу. Тако, познато је да су у Сврљигу убијани, на прилично свиреп начин, старци и старице - "када неко остари и изнемогне, онда фамилија реши да га убије, и то се убијање у Сврљигу звало "лапот". Биров зађе од куће до куће вичући: хајдете, лапот је у том и том селу у тој и тој кући, дођите на подужје. Пред скупљеним светом, породица би премлатила старце и бабе, и то најчешће батином, или тољагом, ређе камењем или секиром. Кога су год водили на "лапот" ишао је без икаквог страха надајући се бољем животу на оном свету и увек су те јединке, на првом месту, њихова рођена деца убијала."¹⁹ И у Рисници, код Пирота, "у старо доба" убијали су синови своје очеве. Најчешће су их премлаћивали моткама а затим их дрвеним кукама вукли до гробља, јер су се гадили да додирну рукама мртваца. Кружи прича како је један човек убио свог оца и куком га извукао из куће; потом је бацио куку. Међутим, његово дете (син од овог човека) узео бачену куку и понесе је кући. На питање оца зашто је узео ту куку, дете му је одговорило: "хоћу да је чувам, па кад ти остариш, и ја тебе да убијем као ти свога оца, да те са њом закачим и одвучем до гроба". И у влашком селу Сиге (код Крепољина), није било превише емоција према онима који су се по годинама приближавали смрти. Заправо, и тамо је постојало предање од оца на сина, које каже да кад неко напуни 70 година, скупе се старешине свих задруга, изведу преживелог чичу чисто обученог, и то на одређено место - на сред села. Затим његови задругари донесу умешену проју, ставе му је на главу и изговарају следеће речи: "Не убијамо те ми већ овај хлеб". Кад га убију, затрпају га, а потом се разиђу својим кућама.²⁰ Исто тако, и на територији коју покривају данашњи Личани - смрт је изазивана ударцем секире или маља по глави, тек пошто се глава "човека који више није за живот" положи на лопар за мешање хлеба. У Црној Гори је остало забележено да су престарелог оца породице, пре него што би му окончали живот, полагали на тзв. "пустењак"²¹ - простирку направљену од вуне.

¹⁸ На подручју бивше Југославије, еутаназија се највише вршила у околини Зенице, Крбаве и Карловца, у Тимочкој крајини и Хомољу, у регионима који гравитирају Охридском и Дојранском језеру, у околини Пирота и појединим деловима Црне Горе... Маринковић, С., *Право на смрт (еутаназија)*, Подгорица, 1996.

¹⁹ Миленковић, М., *нав. дело*, стр. 24.

²⁰ *Исто*, стр. 25.

²¹ Отуда за овај сурови обичај у Црној Гори назив "пустеновање". Иначе, "пустина" је служила као подлога на којој су спавали укућани и имала је велику практичну вредност,

На основу овог кратког прегледа, за разматрање проблема еутаназије, за формирање неких ставова и оцена о овој, по природи ствари изузетно компликованој друштвеној појави, посебно ћемо прокоментарисати и једну кратку народну причу Вука Караџића. Реч је, о "Усуду", у коме, поред осталог стоји: "Домаћин је лепо угостио путника - намерника који је тражио усуда. После обилате вечере, две утваре су избежумљено навалиле на кости које су редуше гурнуле иза пећи. Главар куће је објаснио изненађеном госту: ово су, брате, мој отац и мајка, као да су се оковали на овом месту и свету. Ако нађеш усуда, помени и мене и питај га зашто ми не води родитеље."²²

Дакле, еутаназија, није "производ" двадесетог века. Манифестујући се на веома различите и веома сличне начине, постојала је и опстајала у свим друштвено-економским системима и системима мисли. У истом контексту, лако се може запазити да је и код нас, али и код других народа тога времена, била скоро увек економски, а често и религијски детерминисана.²³

Продором хришћанства и његовим постанком званичном религијом у највећем делу Европе и једном делу Азије, као и продором монотеистичких религија, у осталом тада познатом делу света, проблем еутаназије се поставља на сасвим другачији начин. Наиме, еутаназија у свом класичном и правном значењу није дозвољена по хришћанском учењу.²⁴ На такав закључак упућује и једно од сложених хришћанских начела "не убиј", које је на сасвим недвосмислен и императиван начин инаугурисано у "Десет Божјих заповести".²⁵ Рецимо, нема никакве сумње да ова религија и њена етика не

јер је опште сиромаштво дозвољавало само један или евентуално два оваква предмета у кући. Извршењем еутаназије, овај би пропадао што је представљало економски губитак.

²² Цит. према: Митровић, Г., *нав. чланак*, стр. 5.

²³ Према тврдњи Ота Бамбершког, код старих Словена су жене убијале своју женску децу - да би могле да исхране и одгоје мушку децу, којој је придаван много већи значај. Такво поступање је, у већини случајева, било условљено економским разлозима. Џајмер је пронашао да су лужички Срби убијали своје старе и изнемогле родитеље, рођаке, пријатеље, познанике, чак и странце уколико ови нису били способни за привређивање. У највећем броју случајева су их живе закопавали, чак су их кували и јели, и све то на посебним свечаностима које су том приликом правили. Као пример, наводи се случај у коме је неки судија Ремигнус из Лотарингија (XVI век) на поругу правосуђа осудио на смрт спаљивањем 800 баба - вештица. Оне су заиста спаљене на страшном пламену ломаче. Цит. према: Мариновић, С., *нав. дело*, стр. 43.

²⁴ Брдаревић, М., *Ставови медицинских сестара / медицинских техничара о добровољној еутаназији у односу на филозофију Петера Сингера*, докторска дисертација, Факултет хрватских студија Свеучилишта у Загребу, 2021, стр. 34-37; Клајн-Татић, В., *Религиозна гледишта о активној еутаназији*, Страни правни живот, бр. 3/2005, стр. 172-177.

²⁵ Човек, по хришћанској религији, не може убити из било којих мотива, па ни из милосрђа, јер доброчинство и милосрђе "по концепцијама хришћанске етике, и по логици здравог разума, садржи у себи појам непобитне љубави према човеку уопште.

само да не допуштају било какву могућност еутаназије, него је и експлицитно забрањује. Начело хришћанске вере "не убиј" може се парафразирати и са гледишта проблема еутаназије речима "не убиј ни из милосрђа".²⁶ С друге стране, или, без обзира на претходно, снага овог аргумента је била врло релативна и зависила је од односа и респекта који је "световна власт" гајила према религији, њеној снази и политичком утицају као и броју верника који без резерви прихватају верско учење.²⁷

Истовремено, хришћанство је донело са собом и забрану самоубиства (оном истом заповеди "не убиј"), што се одразило готово на сва законодавства да генерално промене став и предвиде оштре казне за покушај самоубиства. Самоубиство је било светогрђе, чин бесчасности или издаје (уколико је извршено у војсци). "Ми смо на овом свету странци и тело је гроб душе, али и поред тога не смемо да се спасавамо самоубиством".²⁸ Црква анатемисхе убицу, а понекад и његове сроднике, забрањује се сахрана самоубице на гробљу, његово тело се спаљује или баца у бездање, излаже зверима и сл.²⁹ Из тог угла посматрано, пажњу привлаче аргументи које износе два највећа писца, или ако хоћемо црквена ауторитета тога времена - Св. Аугустин и нешто касније Т. Аквински. У том смислу, Аугустин каже да неки живот који више нема смисла у очима човека, још увек има скривени смисао за Бога. Аквински је

Та љубав не жели да прекине живот никоме, већ да га продужи до његовог природног окончања" (Бианкини). Цит. према: Мариновић, С., *нав. дело*, стр. 57.

²⁶ Без обзира на нужност, Библија забрањује сваку форму "скраћивања живота". У *Genesisu* 9:5 Бог саопштава *Noahu* следеће: Ипак, ваша (сопствена) крв, крв од ваше душе ћу захтевати из руке свих живих бића, из руке сваког човека, из руке његовог брата ћу захтевати душу човечију." У овој фрази се ради о неколико различитих ствари које се односе на људски живот. За самоубиство важи забрана ("ваша (сопствена) крв") и убиство ("из руке човекове"). Преостаје део реченице: "Из руке његовог брата". На шта би то могло да се односи? Убиство је, уосталом, већ обрађивано. Најприхватљивије објашњење је, да се овде, такође, убијање из милосрђа ("његовог брата") забрањује. ВСОП, д.д. 5 јула 1997, Проблем побожних?

²⁷ Лубардић, Б., *Хришћанско разумевање смрти и проблем еутаназије: допринос Међународне Комисије за англосаксонско-православни теолошки дијалог* (ICAOTD): 2016-2019, Саборност, бр. 13/2019, стр. 30-51.

²⁸ Фрејзер, Џ., *Златна књига* (II том), Београд, 1972, стр. 262. Цит. према: Н. Мемедовић, *нав.чланак*, стр. 58.

²⁹ Тако, на пр., средњи век у Немачкој обележава упадљиво погрдни погреб као редовна казна самоубице (Аустријски законик, Терезијана, Каролина), а чак је Каролина предвиђала да се самоубице који се хтео ослободити казне, која је везана за недопуштање верских обреда при погребу и одсецањем главе на лешу, конфискује имовина (параграф 135), с тим што су за покушај изрицане арбитрарне казне - врло често смртне казне... Живановић, Т., *Основи кривичног права, Општи део*, Београд, 1935, стр. 251.

самоубиство видео као "божји грех", пошто је сам Бог тај који о животу и смрти просуђује.³⁰

У нашем даљем теоријском разматрању, из оквира овог општег приказа генезе о таквом начину прекида живота, посебно ћемо издвојити размишљања чувених мислилаца, филозофа и писаца или уопште људи критичног духа у периоду XV - XX века. Најпре, Томас Мор (1478-1535) енглески хуманиста и државник, писац социјалних, историјских и теолошких дела и родоначелник утопијског социјализма у свом спису који је познат под именом "Утопија" (1516), пише: "Када је болест не само неизлечива него и пропраћена сталним боловима, свештеници и државни чиновници треба да буду први који ће упозорити несрећнике да се одлуче за смрт. Указивање на њихову бескорисност указује им да греше ако наставе промашени живот препун бола, чиме постају терет себи и другима. "Другим речима, он предлаже да "у идеалној" држави свештеници и државни чиновници саветују несрећнике - неизлечиве болеснике да оду што брже из овог живота као из тамнице, или да овласте друге да их ослободе. Дакле, ради се овде о веровању у неки други "идеални" свет који представља основ за прихватање еутаназије.³¹ И Мишел Монтењ (1533-1592), француски писац и филозоф - моралиста епохе ренесансе у свом познатом тексту "Есеји", бави се проблемом еутаназије. Потребно је овим поводом да се нагласи како су Монтењеве дилеме осветљене кроз Шекспиров угао гледања који у чувеном "Хамлету", у монологу главног јунака каже: "Бити или не бити питање је сад. Да ли је часније носити у души тешке ударце судбине или, оружан против безброј патњи, отпором их сакрити?" Готово у истом контексту, занимљиво је поменути и његов став о еутаназији који овог пута изражава у "Макбету", кроз речи леди Макбет: "За ствар безизлазну зашто тражити лек? Нека је крај докрајченом."³² Следећи овај аспект проблема, и Вилијам Харви (1578-1657) енглески лекар и оснивач модерне физиологије се отворено изјашњавао за еутаназију. Уосталом, о томе можда најбоље говори чињеница да кад је изгубио вид, а тога се целог живота прибојавао, попио је давно спремљени отров и тако проузроковао своју смрт.³³

У истом правцу - за еутаназију - "крећу се" и Шарл Монтескје (1689-1755), славни Волтер (1694-1778)³⁴, и познати француски револуционар Оноре

³⁰ Čović, A., *Euthanasia: the Right to Die Between God's Will and the Will of a Man*, Strani pravni život, год. LXVII, бр. 2/2023, стр. 229-243.

³¹ Митровић, Г., *нав.чланак*, стр. 6.

³² *Исто*, стр. 7.

³³ *Исто*.

³⁴ Пажњу привлачи став чувеног Волтера, једног од најзначајнијих представника епохе просвећености свога времена, великог противника црквеног мрачњаштва и клерикализма, који у духу свог основног опредељења критикује казну која се примењује против самоубица, а која се састојала у заплени њихове имовине. У истом смислу, он износи конкретан случај: син једног самоубице је лишен наследства, а половину

Мирабо (1749-1791)³⁵. Иако су се сви бавили овим питањем са посебним освртом на ужасне казне које су "претиле" самоубици, на овом месту да кажемо и то да је тек са Француском револуцијом драстично измењен однос према самоубицама. Декретом од 21. јануара 1790. године, укинута је кажњавање самоубица: имовина се није пленила, сахрањивани су као и остали умрли, а у регистру умрлих није се помињао начин смрти.³⁶

Сасвим супротно, један од највећих мислилаца XVIII века, оснивач класичне немачке идеалистичке филозофије, Емануел Кант (1724 - 1804), оштро се противио еутаназији.³⁷ "Починити самоубиство значи у себи уништити сам предмет моралности. То значи поступити као да се не може побећи од својих дужности. То, даље, значи користити људску савест у односу на крај који није људска савест. Међутим, категорички императив који захтева да се понаша према некој особи увек као циљу, а никада као средству забрањује самоубиство на најапсолутнији начин. Ако нам је дужност да делујемо под надахнућем дужности, никада наша дужност не може бити да се дефинитивно ослободимо сваке дужности. И ако треба неку особу да сматрамо као циљ, ми не можемо уништити нашу сопствену личност."³⁸

Проблемом еутаназије (са чисто медицинског и правног аспекта), бавили су се и чувени немачки професор кривичног права Бидинг и познати професор медицине Хохе, кроз заједнички текст под насловом "*Die Freigabe der Vernichtung lebenswichtigen Lebenst*" (1922). Потребно је овим поводом да се нагласи како је тај текст изазвао огромно интересовање лаичке и стручне јавности, иницирајући праву експлозију чланака и "жучних" расправа, оштро поларизујући "оне који су за убиство из самилости" и "оне који су против милосрдног убиства". А став професора Бидинга и Хохеа састоји се у томе да се дозвола усмрћења може дати, по специјалној процедури, само тешким болесницима и лицима без наде која се нађу у "неизрецивој душевној беди". И даље, предлог ове двојице угледних професора прецизно садржи следеће случајеве у којима треба дозволити овакво окончање живота: 1) када је неко због болести осуђен на сигурну смрт; 2) када је неко неизлечиво душевно болестан (разноврсни случајеви трајног лудила); 3) кад је неко без свести, а постоји опасност да ће се оствивши се наћи у некој неизрецивој душевној беди.³⁹

заплећене имовине краљ је поклонио једној дами из Опере која је преко свог љубавника овај случај пријавила краљу. Вид. Мала енциклопедија "Просвета", Београд, 1959.

³⁵ Познати француски револуционар молио је лекаре да му у тешкој болести скрате муке. Лекари су то и учинили; наине, на његово поновљено тражење, лекари су му дали отров и окончали његов живот. "Медицинска енциклопедија", Загреб, 1959.

³⁶ Исто.

³⁷ Ћовић, А., нав. чланак.

³⁸ Мариновић, С., нав. дело, стр. 39-40.

³⁹ Митровић, Г., нав. чланак, стр. 8.

И Фридрих Ниче, је био заговорник еутаназије. Његове идеје кретале су се у делимично фашисоидном правцу - захтевати смрт за све друштвене "паразите" називајући њихов живот "непријатношћу".⁴⁰

Истовремено, на терену поимања самоубиства и питања која искрсавају у вези са њим, под утицајем Школе природног права, погледи на сам чин самоубиства се коренито мењају, па се оно више не сматра злочином и као такво не кажњава. Једном речи, одговорност за самоубиство и покушај самоубиства престаје да постоји. Значи, човек има неограничену слободу у сваком погледу, као природно право, те се иде у правцу заговарања и оправдавања самоубиства.

Узима се да човек, као биће духа (датог природом), њим вођен, судбински кроз живот и истодобно ка смрти, има право на суицидни крај као вид еманиције тог духа. Колико ће човек живети, не зависи од његове воље и хтења, али, да ли ће сам прекинути сопствену нит живота, то је дато човеку без обзира из којих побуда то чини... Оно је избор човеков да у одређеном тренутку прекине свој живот. А право на живот имплицира и право човека да га уништи сопственом вољом.⁴¹ Управо, у том смислу С. Пуфедорф, Х. Гроциус, Џ. Лок, а нешто касније и Волтер⁴², Русо⁴³ и Ниче⁴⁴, прокламујући неограничене слободе индивидуе, истичу да "биолошка својства човека заједно са умом представљају извор природног права", што подразумева и природне активности људи. Отуда и схватање да сваки човек има право располагања својим животом (оличеним у сопственом биолошком бићу). А пре Ничеа, Шопенхауер у свом спису "Свет као воља и представа" ставља у центар вољу⁴⁵ као ствар по себи,

⁴⁰ Изопачена суштина еутаназије дата на овакав начин, претила је да еволуира у легализацију стерилизације криминалаца или "политички неподобних" или, чак читавих популационих група што би довело до уништења или деградације човекове личности. Нажалост, претња се убрзо остварила кроз екстензивну примену нацистичке еутаназије одводећи у смрт преко 270 000 људи (за само две године, колико је закон примењиван). Укратко, овакво Ничеово схватање смисла и суштине еутаназије добрим делом је искоришћено у пропаганди каква је била фашистичка, пропаганди која је нанела пуно зла човечанству у Другом светском рату - Ничеову основну замисао грубо су злоупотребљавали фашистички злочинци јер је она и пружила могућност фашистима да је усвоје и, практично, нехумано примене.

⁴¹ Мемедовић, Н., *нав. чланак*, стр. 59.

⁴² По Волтеру: "срамота је живети кад све изгубиш и кад ти прети очај, смрт у том часу постаје заповед дужности", Цит. према: Цетинић, М., *Еутаназија и самоубиство*, Зборник радова: Убиства и самоубиства у Југославији, Београд, 1998, стр. 236.

⁴³ "Слободно је одбацити живот кад год га ћути као зло" Русо.

⁴⁴ По Ничеу, многи умиру прекасно, а неки умиру прерано. Још одјекује наука: умри у право време. Хвалим вам слободну смрт, која ми долази, јер ја хоћу.

⁴⁵ Значајно је његово учење о приоритету воље, вољи као врховном господару, који га доводи до песимистичког гледишта на вредност човека и живота уопште.

која има способност у себи и да хоће и да неће живот, тако да је одлучи њеној за живота следовао овај свет бола и беде. Дакле, ако постоји "право на живот" и условно речено "право на смрт", онда је то право на самоубиство, као дело људске слободе и достојанства у одређеним стадијумима живота, када он, по схватању појединца, није вредно да се живи.⁴⁶

У законодавствима XIX века се, такође, не кажњава за самоубиство и покушај самоубиства. Насупрот овоме, у англоамеричком праву, покушај самоубиства је предвиђен као кривично дело.

4. Решења у кривичном праву Србије у вези са овим проблемом

У савременим законским текстовима, самоубиство и покушај самоубиства не представљају кривична дела.⁴⁷ Међутим, разматрању овог проблема додата је једна нова димензија - проблем ангажовања више лица у самоубиству, тј. питање кажњавања саучесника код самоубиства, или - кривична одговорност због помагања при самоубиству и навођење на самоубиство?

Само летимичан поглед на раван савремених нормативних решења о означеној проблематици, убедљиво показује сасвим другачије резонување приликом њеног третирања. Наиме, за разлику од претходне констатације - савременим кривичним правом влада принцип кривичне некажњивости самоубиства, већина КЗ инкриминише навођење и помагање код самоубиства, односно предвиђа саучесништво код самоубиства као криминалну радњу која је кажњива.⁴⁸

Овде ћемо, за тренутак, стати и проблем осветлити кроз кратку ретроспективу догађања на терену кажњавања за "навођење и помагање у самоубиству" у нашем законодавству.⁴⁹

Анализирајући одредбе пројекта Казненог законика за Краљевину Србију од 1910. године, на терену кажњавања различитих учесника у одређеном

⁴⁶ Мемедовић, Н., *нав. чланак*, стр. 60.

⁴⁷ Да се подсетимо. У Енглеској се све до 1961. године, кажњавало за самоубиство и покушај самоубиства; данас је Канада једна од ретких земаља у којој се кажњава покушај самоубиства (чл. 213. КЗ). С друге стране, пажњу привлачи чињеница да се у Шведској, земљи која се по броју извршених самоубистава налази на првом месту у Европи не кажњава ни за навођење, ни за помагање у самоубиству. Лопичић, Ђ., *Кривична одговорност за навођење на самоубиство и помагање у самоубиству*, Правни живот, бр. 9/1995, стр. 456

⁴⁸ Петровић, Д., *нав. дело*, стр. 143-152.

⁴⁹ У српском Војном закону од 1839. године, за самоубиство се кажњава бесчастећим погребом (закопавањем "без части закона изван гробља"). Стари српски КЗ из 1860. године, није предвиђао ову инкриминацију. Живановић, Т., *Основи кривичног права Краљевине Југославије, Општи део, I књига*, Београд, 1935, стр. 251.

криминалном подухвату, запажамо чл. 134. под називом "помагање и навођење на самоубиство". Рецимо, овај Законик је предвиђао навођење и помагање у самоубиству као кривично дело. На линији истог поступања налази се и Кривични законик Краљевине Југославије од 1929. године, (чл. 169). Исто тако, и Кривични законик од 1951. године, одређује да саучесништво код самоубиства (подстрекавање и помагање) представља криминалну радњу која је кажњива. Доношењем Кривичног законика СФРЈ и републичких, односно покрајинских КЗ, ситуација је у том погледу остала непромењена. И касније, многобројне измене и допуне постојећег законодавства, нису уопште дирале у важећа решења. Све је практично остало исто.

Све до доношења Кривичног законика Републике Србије из 2005. године, који чл. 119. инкриминише наведено кривично дело у нешто измењеном облику, уводећи један нови став (2) - који одређује да постоји лакши облик овог кривичног дела када учинилац помогне другоме да изврши самоубиство под условима који се траже за кривично дело лишења живота из самилости.⁵⁰

Законодавац је пошао од становишта да радње помагања и подстрекавања, у ствари, радње саучесништва у самоубиству (доприносе извршењу самоубиства), саме по себи, представљају самосталне облике угрожавања човековог живота. Дакле, радње које код других кривичних дела представљају облике саучесништва (навођења - подстрекавање и помагање) код ове инкриминације су квалификоване као радње извршења, тј. као посебно кривично дело. На тај начин, кривично право штити право на живот од било које активности других лица, па и у случајевима када таква делатност преставља радњу којом се само омогућава (олакшава) титулару права на живот у реализацији претходно донете одлуке о самоуништењу.

Посебно наглашавање кривично-правне заштите права на живот од свеукупног деловања других лица, скреће пажњу на чињеницу да сви кривични закони који инкриминишу навођење на самоубиство и помагање у самоубиству, не праве разлику у погледу кажњавања њихових актера, иако се у кривичном праву навођење, тј. подстрекивање сматра тежим од помагања с обзиром на то да пружена помоћ може представљати одлучујући, али и сасвим мали допринос извршењу дела.⁵¹

У контексту већ поменутих критичких разматрања о овом кривичном делу, направили смо увод за наредни део излагања - који се конкретно бави проблемом еутаназије у нашем кривичном законодавству.

⁵⁰ Чл 119. Кривичног законика, Сл. гласник РС, бр. 85/2005, 88/2005 - испр., 107/2005 - испр., 72/2009, 111/2009, 121/2012, 104/2013, 108/2014, 94/2016 и 35/2019.

⁵¹ Ђорђевић, М., Ђорђевић, Ђ., *Кривично право са основама привреднопреступног и прекршајног права*, Београд, 2009. стр. 91.

Још је Кривични законик Краљевине Југославије⁵² предвиђао убиство на изричит и озбиљан захтев или молбу као облик привилегованог убиства: "Ко лиши живота какво лице на његов изречен и озбиљан захтев или молбу казниће се заточењем до пет година затвора". Ако је овакво лишење живота извршено услед сажаљења према бедном стању овога лица, учинилац ће се казнити затвором до три године" (параграф 168).⁵³

Лишење живота је морало бити умишљајно, са знањем и хтењем, али је настанак умишљаја другачији него код осталих кривичних дела убиства. Управо, сматрало се да "умишљај мора настати на изричити и озбиљан захтев или на једнаку молбу лица лишеног живота. Само наслућен захтев или молба није довољан за тај привилеговани начин кажњавања. Ако је мотив таквог лишења живота на изричити захтев или молбу који морају *a priori* постојати, самилост или сажаљење према бедном стању другог лица, дело је третирано као преступ.⁵⁴ Под бедним стањем подразумевало се или болесно стање које је неизлечиво или неко друго безнадежно стање спојено са великим боловима и патњама код којих нема помоћи. Као сажаљење сматрало се осећање туђег бола као свог властитог.⁵⁵

У нашим послератним (II светски рат) кривичним законима⁵⁶ учињено је, можемо слободно рећи, историјско назадовање у третирању "убиства из милосрђа". Наши претходни кривични закони нису посебно инкриминисали кривично дело убиства из самилости, већ су га решавали као и обично убиство (тако, чл. 47. КЗ Србије и чл. 39. КЗ Црне Горе), с тим што околност да је

⁵² Међутим, још пре овог КЗ, у старом црногорском обичајном казненом праву постоји један облик убиства: ("Кад би ко мољен истим човјеком убио га, казнили би га, али понешто мање него би га иначе казнили") за кога се може рећи да је третиран као привилеговано убиство и за кога је била одређена блажа казна, ако не по врсти, а оно по опсегу и трајању. Богишићева библиотека у Цавтату - Казнено право - допунска питања и одговори, F. XVI.

⁵³ Значи, већ је Кривични законик Југославије од 1929. године, познавао два облика оваквог убиства: 1) убиство на захтев или молбу и 2) убиство из "сажаљења" или "самилости" (еутаназија или помагање код умирања).

⁵⁴ Доленц, М., *Тумач Кривичног законика Краљевине Југославије*, Загреб, 1930.

⁵⁵ Живановић, Т., *нав. дело*, стр. 21; Никетић, Г., *Кривични законик, објашњења - пракса, споредно законодавство*, Београд, 1939, стр. 318.

⁵⁶ А знамо да је развој југословенског кривичног законодавства у периоду од 1945.-1991. године, бележио честе промене - 1951, 1959, 1962, 1965, 1967, 1973 и 1977. године. Но, ми се нећемо посебно освртати на сваку од њих, већ ћемо као битно упориште узети законске прописе из 1977. године; уз напомену да КЗ из 1951. године, није садржао посебне одредбе о еутаназији, већ је овај акт третиран као кривично дело умишљајног лишења живота (чл. 135. ст. 1. Законика). Међутим, постоји пропис у чл. 38, који говори о уважавању олакшавајућих и отежавајућих околности при одмеравању казне, што значи да се и у случају еутаназије могло очекивати да суд цени мотиве дела.

убиство извршено из милосрђа суд цени у контексту осталих околности, сматрајући еутаназију као особито олакшавајућу околност.

Бројни предлози, допуне, измене... све до доношења Кривичног законика РС (септембар 2005, ступио на снагу 1. јануара 2006) који уводи "Кривично дело лишења живота из самилости (чл. 117).⁵⁷ Самим предвиђањем овог привилегованог облика убиства (уз термилошку разлику избегавајући коришћење израза "убиство"), законодавац је направио велики искорак у третирању односне проблематике и тиме поступио у складу са модерним трендовима у правном нормирању "убиства по позиву".⁵⁸

У контексту наведене расправе долази до значајног померања у том погледу и на међународној сцени. Тако су, на пример, неке европске државе, попут Холандије (2002), Белгије (2002), Луксембурга (2009), Шпаније (2021) и Португалије (2023) легализовале еутаназију и медицински потпомогнуто самоубиство. У Швајцарској и Немачкој није дозвољен овакав начин окончања живота, али се толерише. У Аустрији је медицински потпомогнуто самоубиство легализовано 2020. Исто тако, у Италији је Уставни суд прогласио неуставним део чл. 580. којим се инкриминише пружање помоћи у самоубиству (2018).⁵⁹ Број земаља које су легализовале и декриминализовале еутаназију и медицински потпомогнуто самоубиство и ван европског континента расте. Само у последњих десетак година та бројка се удвостручила. У већем броју држава САД-а и Аустралији еутаназија је допуштена већ више година. У Канади је ова легализована одлуком Врховног суда 2015, док је Нови Зеланд то учинио 2021. итд.

5. Закључак

У дугој историјској генези ових својеврсних облика располагања "правом на живот", сабрано је велико богатство, спознаја о њиховом карактеру, смислу, домаћају, нормативној регулативи. Пружајући шири оквир за разумевање, првенствени циљ овог дела излагања је да се, у историјском контексту, кроз

⁵⁷ Чл 117. Кривичног законика, Сл. гласник РС, бр. 85/2005, 88/2005 - испр., 107/2005 - испр., 72/2009, 111/2009, 121/2012, 104/2013, 108/2014, 94/2016 и 35/2019

⁵⁸ Да се подсетимо: овај нови вид привилегованог убиства, или како наш законодавац каже - "лишење живота из самилости" (мењајући, назив, тј. чинећи одређене термилошке интервенције), није познавало претходно, социјалистичко, југословенско кривично законодавство, али га је у нешто другачијој форми познавао КЗ Југославије од 1929. године. Нажалост, негативан став у погледу предвиђања тог посебног привилегованог облика убиства, без оправданих разлога је све до овог КЗ опстајао... Стојановић, З., *КЗ РС из Уводних објашњења*, Београд, 2005, стр. 29.

⁵⁹ Петровић, Д., *Еутаназија из кривичноправне перспективе и са препорукама за будућност: унапређења на међународној сцени*, Зборник радова: Будућност међународног кривичног права, 2023, стр. 189-209.

тумачење, објашњење узрока и промена, кроз критички суд о одређеним промишљањима и тенденцијама, истовремено пронађу ефикасни или, ако хоћемо, најадекватнији приступи и решења у њиховој примени. У том смислу, за разумевање означених појава, било је неопходно да се из историјског видокруга целовитије изложе разноврсни и веома специфични модалитети изражавања оваквог начина окончања живота, њиховог дејства, особених ефеката... И све то, као што смо рекли, кроз анализирање у "изолованим аспектима" али и скупно у "заједничкој динамици" ових, по многима, најморбиднијих облика умирања. И да још једном нагласимо, ради се овде о теми о којој се расправе воде на два колосека: први - посебно се расправља о еутаназији, а посебно о пружању помоћи у самоубиству (дакле, треба рашчланили њихову генезу) и други - учинити то кроз синтезу, указујући на особености историјског развоја и еутаназије и пружања помоћи у самоубиству. Ми смо се одлучили за синтетичку пројекцију наведеног питања и тако поступили у складу са претходном констатацијом.

Литература

- Аљиновић, Н., *Правна регулација еутаназије и медицински потпомогнутог самоубиства у појединим европским земљама*, Зборник радова Правног факултета у Сплиту, год. 59, бр. 4/2020.
- Брдаревић, М., *Ставови медицинских сестара / медицинских техничара о добровољној еутаназији у односу на филозофију Петера Сингера*, докторска дисертација, Факултет хрватских студија Свеучилишта у Загребу, 2021.
- Доленц, М., *Тумач Кривичног законика Краљевине Југославије*, Загреб, 1930.
- Ђорђевић, М., Ђорђевић, Ђ., *Кривично право са основама привреднопреступног и прекршајног права*, Београд, 2009.
- Живановић, Т., *Основи кривичног права, Општи део*, Београд, 1935.
- Живановић, Т., *Основи кривичног права Краљевине Југославије, Општи део, I књига*, Београд, 1935.
- Јеротић, В., *Еутаназија и религија*, Српски архив за целокупно лекарство, вол. 136, бр. 5-6/2008.
- Клајн-Татић, В., *Религиозна гледишта о активној еутаназији*, Страни правни живот, бр. 3/2005.
- Кривични законик, Сл. гласник РС, бр. 85/2005, 88/2005 - испр., 107/2005 - испр., 72/2009, 111/2009, 121/2012, 104/2013, 108/2014, 94/2016 и 35/2019.
- Лопичић, Ђ., *Кривична одговорност са навођење на самоубиство и помагање у самоубиству*, Правни живот, бр. 9/1995.
- Лубардић, Б., *Хришћанско разумевање смрти и проблем еутаназије: допринос Међународне Комисије за англосаксонско-православни теолошки дијалог (ICAOTD): 2016-2019*, Саборност, бр. 13/2019.
- Мариновић, С., *Право на смрт (еутаназија)*, Подгорица, 1996.

- Мала енциклопедија "Просвета", Београд, 1959.
Медицинска енциклопедија, Загреб, 1959.
Мемедовић, Н., *Самоубиство и право на живот*, Правни живот, бр. 9/1997.
Миленковић, М., *Еутаназија или убијање из милосрђа*, Скопље, 1940.
Митровић, Г., *Проблем еутаназије кроз историју људског друштва са посебним освртом на правна схватања овог проблема*, Адвокатура, бр. 2/1981.
Никетић, Г., *Кривични законик, објашњења - пракса, споредно законодавство*, Београд, 1939.
Петровић, Д., *Еутаназија, нове димензије*, Београд, 2010, стр. 91; В. Гајић, *Еутаназија кроз историју и религију*, Медицински преглед, вол. LXV, бр. 3-4/2012, стр. 173-174.
Петровић, Д., *Еутаназија из кривичноправне перспективе и са препорукама за будућност: унапређења на међународној сцени*, Зборник радова: Будућност међународног кривичног права, 2023.
Стојановић, З., *КЗ РС из Уводних објашњења*, Београд, 2005.
Фрејзер, Џ., *Златна књига* (II том), Београд, 1972.
Цетинић, М., *Еутаназија и самоубиство*, Зборник радова: Убиства и самоубиства у Југославији, Београд, 1998.
Чејовић, Б., *Кривичноправни проблеми трансплантације делова човечијег тела*, Београд, 1974.
Čović, A., *Euthanasia: the Right to Die Between God's Will and the Will of a Man*, Strani pravni život, год. LXVII, бр. 2/2023.

*Dragana Petrović, Ph.D., Research Associate
Institute of comparative law, Belgrade*

ANTINOMY IN UNDERSTANDING THE SANCTITY OF LIFE AND DEATH WITH DIGNITY

Summary As the title itself shows, the subject of this paper is not the question of euthanasia in all possible aspects and as a whole. It is only about some segments of that problem. It seems to us, however, the more significant one, because they basically touch the very essence of the question - man's relationship to himself, to his life in all its forms and phases of existence - from birth to death. Equivalent to that, it is insisted that this, very complicated problem with its specific content, i.e. sensitive nature, evokes and provokes lively debates about the bioethical and legal permissibility of "death with dignity". This is, therefore, the plane in the consideration of "mercy killing" where we are faced with numerous contradictions and disputes, inconsistencies and vagueness, imprecise and confused comments... Passing it through the historical prism, the author points out that only "footnotes" were presented in the large to the text of various theoretical positions on the indicated issue (if we want to see it in all its indicated lines). In this context, the Christian religion,

more precisely, all types of Christianity (Catholics, Protestants, Orthodox), declare against any form of euthanasia. And all major world religions, from Islam, through Hinduism, Judaism, Buddhism and others. oppose this practice of ending life. Our initial position is that, as things stand today, there will be a significant shift in this regard. Even if we are able to reach a solution in this work, to come to the right knowledge, such an effort, once we have already agreed to it, will hopefully open some new perspectives, perhaps illuminate the problem from a different perspective, and offer new possibilities solving the mentioned, very complex and difficult dilemmas that arise in connection with the termination of life out of mercy and compassion.

Key words: *euthanasia, assisted suicide, right to life, right to die.*

*Др Ана Човић, виша научна сарадница
Института за упоредно право у Београду*

УДК: 271.222:174:614(497.11)

DOI: 10.46793/DCP23.127C

УЛОГА ЦРКВЕ У СВЕТЛУ САВРЕМЕНИХ БИОЕТИЧКИХ ПИТАЊА*

Сажетак: *Савремена правна наука суочава се са изазовима модерног доба. У покушају да одговори на актуелна врло комплексна питања, која су, осим за питања из области права, уско везана и за питања из области медицине, филозофије, психологије и социологије, отварају се биоетичке и моралне дилеме чије правилно разумевање подразумева одређено теолошко знање, будући да су питања живота и смрти основне религијске теме. Савремена биоетичка питања попут вантелесне оплодње, сурогат мајчинства, донације органа и еутаназије, нека су од најактуелнијих и најконтроверзнијих.*

Суочени са различитим личним биомедицинским дилемама, људи се често обраћају представницима Цркве, који свој одговор дају са аспекта црквене биоетике која се разликује од световне (секуларне) биоетике. Ауторка ће покушати да одговори на питање да ли став Цркве треба (и сме) да се занемари приликом утврђивања законског оквира који се тиче претходно наведених питања или је сарадња државе и Цркве нужнија и неопходнија него икад пре. Да ли се и са каквим последицама можемо суочити уколико конструктиван дијалог изостане?

Кључне речи: *СПЦ, религије, биоетика, вантелесна оплодња, сурогат мајчинство, донација органа, еутаназија.*

1. Вантелесна оплодња и сурогат мајчинство

Нека од најкомплекснијих питања са аспекта биоетике су вантелесна оплодња, а у оквиру ње и трородитељски ембриони¹, сурогат мајчинство, затим донирање органа и еутаназија.²

* Рад је настао као резултат научноистраживачког рада Института за упоредно право који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије према Уговору о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2023. години (евиденциони број: 451-03-47/2023-01/200049 од 3. 2. 2023).

Примена поступака вештачке оплодње омогућила је различите интервенције на ембрионима и људским фетусима, а циљеви којима се тежи су различити: дијагностички и терапеутски, научни и комерцијални. Данас наука на пољу биомедицински потпомогнуте оплодње помера границе, чини се, незауостављивом брзином, због чега филозофско-теолошко гледиште о достојанству људске личности мора бити стављено у први план јасним и бескомпромисним истицањем да "човек није материјал за експериментисање, манипулисање, експлоатисање и уништавање."³ Сложеност будућих ситуација и последица које тренутно не можемо у потпуности сагледати, али их већ можемо јасно наслутити, а неке од њих и дефинисати, састоји се и у томе што се реално може догодити да дете зачето уз помоћ медицински асистираних репродукција има чак пет родитеља: генетског оца који донира сперму, генетску мајку која даје јајну ћелију, сурогат мајку и два родитеља који ангажују претходно наведена лица, који немају биолошке везе са дететом, али желе да брину о детету током његовог одрастања; такође, криопрезервација (замрзавање) сперме омогућава мушкарцима да сачувају своју плодност скоро

¹ Трородитељски ембриони представљају процедуру која је данас дозвољена у Великој Британији и Аустралији и представља комбиновање генетског материјала три особе, у циљу спречавања преношења одређених генетских поремећаја на дете. Да би се избегло да деца наследе оштећени генетски материјал, путем донације митохондрија, или трородитељске вантелесне оплодње, узима се језгро, које садржи већину ДНК, из јајне ћелије мајке и ставља у донирану јајну ћелију жене са здравим митохондријама, која се након тога оплођује спермом кроз ИВФ, а добијени ембрион има генетски материјал од две жене и једног мушкарца. Митохондрије можемо наследити само од мајке, јер сперматозоид приликом уласка у јајну ћелију губи свој „реп“, у коме су смештене његове митохондрије; свако има нуклеарну ДНК смештену у 23 пара хромозома (46 хромозома), 23 хромозома од мајке и 23 од оца, и око 1% митохондријалне ДНК ван тога. Више о томе у: Човић, А., *Савремене биоетичке дилеме и генетски инжењеринг - трородитељски ембриони и ГМО бебе*, Упоредноправни изазови у савременом праву - in memoriam др Стефан Андоновић, Београд, 2023а, стр. 516-517.

² Термин биоетика (грч. *bios*, живот; *ethos*, понашање), као етичка или морална одговорност према животу, први пут се спомиње 1926. године у раду „Наука о животу и понашању“, чији је аутор немачки филозоф Fritz Jahr. Он је формулисао основни биоетички императив: „Поштуј свако живо биће у начелу као сврху по себи и по могућности поступај са њим као таквим.“ Fritz Jahr: *Begründer der Bioethik* (1926): 22 *Originalarbeiten des protestantischen Theologen aus Halle (Saale)* / (ed.) Florian Steger, 8. https://medien.ubitweb.de/pdfzentrale/978/386/977/Leseprobe_9783869771038_Leseprobe_01.pdf

³ Човић, А., Стјепановић, Б., *Вантелесна оплодња са непознатим донором - дилеме са аспекта биоетике и права детета да зна своје порекло*, Социолошки преглед, вол. LVI бр. 4/2022, стр. 1449.

неограничено, а криопрезервација ембриона и могућност постхумног родитељства.⁴

Ватикан је 1987. године издао документ под називом „Упутство о поштовању људског живота у његовом настанку и о достојанству рађања“, са циљем утицаја на одлуке римокатолика, али и на национална законодавства држава широм света о биомедицинским питањима. Документ је осудио вештачку оплодњу и трансфер ембриона, вантелесну оплодњу и сурогат мајчинство, противио се експериментисању на ембрионима када такви експерименти нису од директне терапеутске користи за фетус, али и амниоцентези када се ради у циљу одлучивања да ли да се абортира фетус или не. Будући да званично римокатоличко учење тврди да људски живот почиње у тренутку зачећа, из ове тврдње произилазе следећи морални судови: фетус или ембрион се морају поштовати и третирати као људска личност са достојанством и правима, укључујући право на живот. Са друге стране, Црква се противи вештачкој оплодњи жене без деце спермом њеног мужа, јер сексуални чин има две сврхе - емоционалну или духовну и прокреативну или биолошку, које је погрешно раздвајати, због чега се и сурогат мајчинство сматра недопустивим. За парове без деце који користе ове репродуктивне технике се каже да крше важније право детета – „право да буде зачето, ношено у материци, донесено на свет и одгајано у браку.“⁵ Такође, замрзавање ембриона, чак и када се спроводи ради очувања живота ембриона – криопрезервација – представља прекршај против поштовања људског бића. Наводи се да се између вантелесне оплодње и добровољног уништавања људских ембриона веза јавља пречесто, „па кроз ове поступке, са очигледно супротним циљевима, живот и смрт бивају подвргнути одлуци човека, који се на тај начин поставља као давалац живота и смрти декретом.“⁶ Подсећа се да наука и технологија „морају бити у служби људске личности, њених неотуђивих права и његовог истинског и интегралног добра, по нацрту и вољи Божјој, а брзи развој технолошких открића даје већу хитност потреби да се поштују поменути критеријуми: наука без савести може довести само до пропасти човека.“⁷

У поређењу са преношењем других облика живота у универзуму, пренос људског живота има посебан карактер, који произилази из посебне природе и нивоа свести људске личности. Папа Јован XXIII подсећао је да је „преношење

⁴ Frazzetto, G., *DNA or loving care?* EMBO Rep. 2004 Dec; 5(12):1117-1119. doi: 10.1038/sj.embor.7400305. PMID: 15577923; PMCID: PMC1299199. Наведено према: *исто*, 1450.

⁵ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation Replies to Certain Questions of the Day*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1987_0222_respect-for-human-life_en.html (Пристапљено: 1.11.2023).

⁶ *Исто*.

⁷ *Исто*.

људског живота по природи поверено личном и свесном чину и као такво подлеже свесветим законима Божијим: непроменљивим и неповредивим законима који се морају признати. Из тог разлога се не могу користити средства и следити методе које би могле бити дозвољене у преношењу живота биљака и животиња.”⁸ Недавни резултати истраживања у области биолошких наука признају да је у оплођеној јајној ћелији већ конституисан биолошки идентитет нове људске индивидуе.⁹

У документу се закључује да:

- неповредиво право на живот сваког недужног човека и права породице и институције брака представљају основне моралне вредности и истовремено су конститутивни елементи грађанског друштва и његовог поретка, те из тог разлога нове технолошке могућности које су се отвориле у области биомедицине захтевају интервенцију политичких власти и законодавца, будући да би неконтролисана примена оваквих техника могла довести до несагледивих и штетних последица по цивилно друштво;

- политичка власт јесте дужна да гарантује институцији породице, на којој се друштво заснива, правну заштиту на коју има право. Из саме чињенице да је у служби људи, политичка власт мора бити и у служби породице, због чега грађанско право не може одобрити технике вештачког размножавања које, у корист трећих лица (лекара, биолога, економских или државних овлашћења), одузимају оно што је право инхерентно у односу између супружника; грађанско право не може легализовати даривање полних ћелија између особа које нису легитимно удружене у брак, а такође мора забранити, на основу подршке коју дугује породици, банке ембриона, *post mortem* оплодњу и сурогат мајчинство.¹⁰

У документу ”Хумана оплодња и ембриологија” Енглеске цркве наводи се да је ”развој медицинских техника за помоћ при зачећу навео хришћане да пажљиво размисле о вези коју треба успоставити морално, а не научно, између хришћанског брака, сексуалног односа, зачећа, рођења и родитељства; у ранијим временима било је довољно ослонити се на једноставну идеју да је оно што је „природно“ „исправно“, а чинило се да је следило да је све што би се могло оценити као „неприродно“ (или чак, можда, необично) било погрешно.”¹¹ У белешци коју је написао бискуп Hugh Montefiore 1983. године наводи се да је пракса вештачке оплодње од стране донора 1959. године проглашена морално погрешном и друштвено штетном, будући да подразумева кршење брака, ”што нарушава заједницу успостављену између мужа и жене,

⁸ Pope John XXIII, Encyclical *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) стр. 447.

⁹ Congregation for the Doctrine of the Faith, *нав. дело*.

¹⁰ Исто.

¹¹ Church of England, *Human Fertilisation and Embryology*, https://repository.globethics.net/bitstream/handle/20.500.12424/228885/BG132_CofE_Human_fertilisation_and_embryology.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Приступљено: 1.11.2023).

док за дете увек постоји ризик од откривања, намерно или ненамерно, околности његовог зачећа; стога се сматра да је вештачка оплодња у принципу погрешна и супротна хришћанским стандардима.”¹² Међутим, он даље наводи да у једном плуралистичком друштву постоји и разлика у ставовима унутар Цркве: „Не би сви видели давање сперме од стране треће стране као упад у брачну заједницу који нарушава њен интегритет.”¹³

Након оснивања Управе за људску оплодњу и ембриологију (HFEA) 1991. године, Управа је издала нацрт Кодекса понашања, а одговор на ово су припремила представништва неколико Цркава, укључујући Цркву Енглеске.¹⁴ У новембру 1997. Генерални синод дао је следеће саопштење: „Овај Синод, верује да су деца дар од Бога у стварању и да је добробит сваког детета створеног донацијом јајних ћелија или сперме трећег лица од највеће важности, укључујући и потребу детета за оцем;¹⁵ стога треба афирмисати брак као идеално окружење за рађање и одгајање деце; обратити пажњу на етичке аспекте донације гамет; лечење би требало да се пружа женама само током

¹² Исто.

¹³ Исто.

¹⁴ Управа за људску оплодњу и ембриологију (The Human Fertilisation and Embryology Authority) регулише третман плодности са донорским јајним ћелијама, спермом или ембрионима у Великој Британији. Свако ко сакупља, складишти или користи људске гамете или ембрионе у Енглеској мора имати HFEA лиценцу и мора се придржавати Кодекса (the HFEA's Code of Practice) и Закона о хуманој оплодњи и ембриологији из 1990 (Human Fertilisation and Embryology Act 1990) који је измењен и допуњен Законом о хуманој оплодњи и ембриологији из 2008. године. Више у: Donor conception at UK fertility clinics (UK law); Наведено према: Човић, А., Стјепановић, Б., *нав. дело*, стр. 1443.

¹⁵ Од 2005. године Енглеска се придружила земљама које особама рођеним путем медицински потпомогнуте репродукције признају право да сазнају и идентификационе податке о донору (име, датум рођења, град рођења и последњу познату адресу). Услов за добијање идентификационих података јесте да је лице навршило 18. година живота. Уз наведене измене везане за откривање идентитета донора, на снази су остале постојеће одредбе према којима одређене податке о донору лице може да добије и након навршене 16. године (физички опис, годину и земљу рођења донора, етничка припадност донора и његових родитеља, да ли је донор имао децу у време донације, његов брачни статус, као и све релевантне податке личне и породичне медицинске историје. Такође, лица након навршених 16 година или раније уз подршку родитеља, могу да добију информацију о томе колико је браће и сестара које су зачете од истог донора, њихов пол и узраст, а од навршених 18 година, могу затражити да се придружи HFEA's Donor Sibling Register и уколико је било ко од њихових полубраће или полусестара такође регистровано или буде захтевало регистрацију, HFEA ће их повезати. Исто, стр. 1444.

У том смислу треба напоменути да Закон о биомедицински потпомогнутој оплодњи Републике Србије (ЗБМППО) својим прописаним решењима о анонимности донора грубо крши начело заштите права детета и начело заштите људског достојанства, Сл. гласник РС, бр.40/2017, 113/2017.

година када би, под нормалним околностима, оне могле да затрудне, а такође се поздравља одлука Управе за хуману оплодњу и ембриологију да постепено укине исплате за доноре.”¹⁶

У саборском документу Руске православне цркве, с којим се саглашавају остале помесне цркве, наводи се да од метода вештачке оплодње са православног становишта није спорна само тзв. „инсеминација“ (метода оплодње *in vivo*) при којој се мушке полне ћелије посебним поступком убацују у материцу како би лекари потпомогли да дође до оплођења јајне ћелије жене, али да када је у питању вантелесна оплодња (тзв. *in vitro* фекондизација), Црква сматра да је ова метода за православне хришћане грех и морално недопустива, што се образлаже чињеницом да се вантелесном оплодњом изван материце жене, у лабораторији, велики број јајних ћелија оплоди сперматозоидима, од којих се два или евентуално три пренесу у материцу жене, па је неизвесно каква је судбина са осталом зачетом децом (ембрионима); да ли они служе за медицинска истраживања или се бацају ако не постоји интересовање родитеља да се искористе, односно њиховом свесном одлуком бивају лишена права на живот чиме се оваква одлука изједначаје у потпуности са абортусом. Црква истиче да су у питању зачета деца која су од тог тренутка жива и која имају душу већ од тренутка зачећа што је научно доказана чињеница.¹⁷ Свети Синод РПЦ, 28. децембра 1998. дао је следеће саопштење:¹⁸

“Иако примена нових биомедицинских метода у многим случајевима омогућава да се превазиђе болест неплодности, истовремено се све више практикује технолошко интервенисање у процес зачећа људског живота, што представља претњу по духовни интегритет и физичко здравље личности. Угрожени су и односи међу људима, који су од памтивека били основа друштва. Са развојем поменутих технологија повезано је и ширење идеологије такозваних репродуктивних права, идеологије која се сада пропагира и на националном и на међународном нивоу. Овај систем погледа даје предност потпуној и друштвеној реализацији личности над бригом о будућности детета, о духовном и физичком здрављу друштва и о његовој моралној стабилности. У свету се постепено формира однос према човековом животу као према производу који може да се бира у складу са сопственим склоностима и којим се

¹⁶ Church of England, *нав. дело*.

¹⁷ Постоје поједини предлози да хришћански супружници захтевају од лекара који спроводе вантелесну оплодњу да не врше оплођење на више од две или три јајне ћелије како би се, у случају да све три јајне ћелије буду успешно оплођене, сви ембриони могли бити пренети у материцу жене, што са собом носи и смањену вероватноћу успешности поступка вантелесне оплодње, али у исто време онемогућује стварање вишка ембриона.

¹⁸ “Основы социальной концепции Русской Православной Церкви”, *Официальный портал Белорусской православной Церкви*, 01 января 2015, <http://church.by/docs/osnovy-socialnoj-koncepcii-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi>

може располагати исто као и материјалним вредностима. У молитвама чина венчања Православна Црква изражава веру у то да је рађање деце жељени плод законитог брака, али није његов једини циљ. Црква се не моли само за „плод утробе на корист” супружника него и за дарове непролазне узајамне љубави, целомудрености, „слоге душа и тела.” Зато Црква не може сматрати морално оправданима методе за рађање деце који нису у складу са замислима Творца живота. Ако муж или жена нису способни за зачеће детета и ако им терапеутски и хируршки методи лечења неплодности не помажу, они треба смирено да прихвате своју бездетност као посебан призив. Коришћење репродуктивних метода ван контекста Богом благословене породице постаје облик борбе против Бога, која се води под плаштом заштите људске аутономије, а у ствари у име изопаченог схватања слободе личности.”

Наводи се да је сурогат мајчинство противприродно и морално недопустиво, чак и када се реализује без новчане надокнаде, због рушења дубоке емотивне и духовне блискости која се успоставља између мајке и детета већ за време трудноће, а да се дете рођено уз помоћ сурогат мајчинства може крстити према жељи особе или особа која ће га одгајати, након што су препознали да је таква репродуктивна технологија морално за осуду и приступили црквеном покајању, независно да ли су свесно или несвесно игнорисали став Цркве.¹⁹ Подсећа се да је свако мешање у процесе рађања деце ван природног савеза мужа и жене „противно хришћанском схватању Свете тајне зачећа и појављивања на свет боголике људске личности, као и схватању достојанства и мисије мушкарца и жене који ступају у брачне однос; сурогат материнство подразумева рушење дубоке емоционалне и духовне блискости која се успоставља између мајке и детета већ у трудноћи, што се негативно одражава на родили, на детету и на друштву, и губи се традиционално поимање породице.”²⁰

Протојереј Дмитриј Смирнов, шеф Породичне Патријаршијске комисије Москве, прогласио је приоритет „одбране права ембриона” као основног права личности, мимо свих предрасуда.²¹ Портпарол Руске католичке бискупске

¹⁹ ”Библијско-богословска комисија РПЦ против сурогат мајчинства” (19. новембар 2013). *ПРАВОСЛАВИЕ-РУ.* Доступно на: <https://srpska.pravoslavie.ru/65879.html> , наведено према: Човић, А., *Услуга сурогат мајчинства у правним системима европских држава*, у: Правна регулатива услуга у националним законодавствима и праву Европске уније, Крагујевац, 2023, стр. 658.

²⁰ Исто.

²¹ „Већина људи мисле да смо верски фанатици, мрачњаци, да смо против прогреса, а чињеница је да ембрион није обичан зигот, то је личност.” Rozanskij, V., *Orthodox church debates surrogacy* (13 December, 2019). *AsiaNews*. Доступно на: <https://www.asianews.it/news-en/Orthodox-church-debates-surrogacy--48811.html>, наведено према Човић, А., *Услуга сурогат мајчинства...*, стр. 658.

конференције Игор Ковалевскиј истиче да је сурогат мајчинство „систем уобичајене проституције.”²²

Српска православна црква нема званично формулисане ставове о актуелним биоетичким питањима нити усвојен документ по угледу на Руску православну цркву или Грчку православну цркву, па се може рећи да је ”СПЦ позвана да изађе у сусрет верницима који се суочавају са практичним изборима у вези са применом биотехнологија.”²³

Архијерејски синод Српске православне цркве оформио је радну групу 2009. године након усвајања закона о трансплантацији органа, трансплантацији ткива, трансфузиологији и вантелесној оплодњи, а закључак је био да су процедуре ВТО прихватљиве за СПЦ уколико: у зачећу и гестацији учествује брачни пар, без учешћа „трећег лица“; имплантира се највише три ембриона и обавља се до пет поступка ембриотрансфера.²⁴ Ауторка Андрејић закључује да је ”овај став веома конкретан и прагматичан, покушава да споји принципе православне етике са актуелном праксом верника и пружи јасна упутства за њихово понашање, али пошто није публикован, могуће је да је верницима СПЦ и широј српској јавности непознат.”²⁵

2. Донација органа

Донација органа се одвија широм света. Органи који се редовно пресађују укључују плућа, срце, рожњачу, панкреас и бубреге. Методе донирања су алтруистичка донација невиталног органа (обично бубрега) и постмортална донација органа која се може поделити на донацију након мождане смрти и донацију након циркулаторног одређивања смрти. Упркос развоју програма донирања органа, велики број пацијената и даље умире на листама чекања органа. У складу са Законом о пресађивању људских органа из јула 2018. године, сваки грађанин Србије је потенцијални давалац органа. Органи умрлог су се могли донирати ако се лице током живота, усмено или писмено, није изричито успротивило давању органа, али је породица и даље имала право да приговори на донацију органа у ком случају се трансплантација не спроводи, односно била је прописана претпостављена и опозива сагласност за донирање.

Међутим, Уставни суд Републике Србије утврдио је да одредбе члана 23. Закона о трансплантацији људских органа из 2018. године које се односе на донацију органа умрлог лица нису у сагласности са Уставом.²⁶ Уставни суд је

²² Исто.

²³ Андрејић, А., *Ставови о биоетичким питањима у оквиру Српске православне цркве у контексту православне биоетике*, Годишњак за социологију, XII/17/2016, стр. 29.

²⁴ Исто, стр. 33.

²⁵ Исто.

²⁶ Људски органи са умрлог лица могу се узети ради пресађивања уколико се пунолетни пословно способан давалац пре смрти томе није усмено или у писменом облику за

утврдио и да су неуставне све одредбе члана 28. Закона о људским ћелијама и ткивима, које прописују услове за даривање ткива.²⁷ Објављивање одлука

живота противио, односно ако се томе у тренутку смрти није изричито успротивио родитељ, супружник, ванбрачни партнер или пунолетно дете умрлог.

Изузетно од става 1. овог члана, ако умрло лице нема сроднике из става 1. овог члана, људски органи са умрлог лица могу се узети ако се томе, у тренутку смрти, није изричито успротивио побочни сродник закључно са другим степеном сродства.

Координатор за даривање људских органа, односно члан координационог тима дужан је да чланове породице умрлог лица из става 1. овог члана, након утврђене смрти, на одговарајући начин упозна са даљим поступањем, као и условима за даривање људских органа из става 1. овог члана.

Са умрлог малолетног лица, које је за живота било под родитељским старањем, дозвољено је узимање људских органа само на основу писменог пристанка оба родитеља, односно једног родитеља уколико је други родитељ умро или је непознат.

Са умрлог малолетног лица које је за живота било без родитељског старања, дозвољено је узимање људских органа само на основу сагласности етичког одбора здравствене установе који се образује у складу са законом којим се уређује здравствена заштита.

Са умрлог пунолетног лица коме је за живота на основу одлуке надлежног органа делимично или у потпуности одузета пословна способност, дозвољено је узимање људских органа само на основу сагласности етичког одбора здравствене установе који се образује у складу са законом којим се уређује здравствена заштита.

Са умрлог лица који није држављанин Републике Србије, односно нема стално настањење у Републици Србији, дозвољено је узимати људске органе само на основу писменог пристанка супружника, односно ванбрачног партнера, родитеља, пунолетног брата, односно сестре или пунолетног детета умрлог лица.“ Закон о пресађивању људских органа, Сл. гласник РС, бр. 57/2018 и 111/2021 - одлука УС.

²⁷Ткива са умрлог лица могу се узети ради примене уколико се пунолетни пословно способан давалац пре смрти томе није усмено или у писменом облику за живота противио, односно ако се томе у тренутку смрти није изричито успротивио родитељ, супружник, ванбрачни партнер или пунолетно дете умрлог.

Изузетно од става 1. овог члана, ако умрло лице нема сроднике из става 1. овог члана, ткива са умрлог лица се могу узети ако се томе, у тренутку смрти, није изричито успротивио побочни сродник закључно са другим степеном сродства.

Са умрлог малолетног лица, које је за живота било под родитељским старањем, дозвољено је узимање ткива само на основу писменог пристанка оба родитеља, односно једног родитеља уколико је други родитељ умро или је непознат.

Са умрлог малолетног лица које је за живота било без родитељског старања, дозвољено је узимање ткива само на основу сагласности етичког одбора здравствене установе који се образује у складу са законом којим се уређује здравствена заштита.

Са умрлог пунолетног лица коме је за живота на основу одлуке надлежног органа делимично или у потпуности одузета пословна способност, дозвољено је узимање ткива само на основу сагласности етичког одбора здравствене установе који се образује у складу са законом којим се уређује здравствена заштита.

Са умрлог лица који није држављанин Републике Србије, односно нема стално настањење у Републици Србији, дозвољено је узимати ткива само на основу

Уставног суда било је одложено за шест месеци, до краја новембра 2021. године, да би се државним органима, Министарству здравља, Влади и Народној скупштини, оставило довољно времена да пре престанка важења оспорених одредаба буду извршене измене и допуне поменутих закона ради спречавања настајања правних празнина, што се није десило, па од новембра 2021. још увек не постоји правни оквир који регулише услове и поступак за пресађивање људских органа и ткива од умрле особе. Нови закон о трансплантацији органа је спреман и подразумева добровољно давалаштво органа, док ће они који не желе да дају своје органе бити регистровани у регистру који ће се водити преко Управе за биомедицину.²⁸

Ниједна религија формално не забрањује донирање или примање органа нити обавезује особу да донира или одбије органе. Неке муслиманске уleme (учењаци) и муфтије (правници) из јужне Азије противе се донацијама истичући да је људско тело аманет односно завет од Бога, због чега не сме бити оскрнављено након смрти.²⁹ Такође, донирање органа људима исте вероисповести предлажу само неки ортодоксни Јевреји и неке исламске уleme/муфтије.³⁰

Постоје недвосмислени докази за хришћанску подршку донирању органа. Исус је послао своје ученике са императивом да лече болести и болести: „Излечите болесне... бесплатно сте примили, бесплатно дајте“ (Матеј 10:8).

У случају трансплантације органа, битна етичка разматрања су двострука, односно процењује се потенцијална штета нанета даваоцу и потребе примаоца. Историјски гледано, православна црква се није противила неким сличним процедурама, као што су нпр. трансфузија крви и пресађивање коже.³¹ Међутим, донација органа јесте тема о којој Православна црква у целини нема јединствен став, а истакнути теолози инсистирају да се одређени услови испуне да би се донирање органа извршило на хришћански начин, уз поштовање тела и душе даваоца и примаоца, у молитви, и у консултацији са духовним оцем.

Грчка православна црква стоји на становишту да је донација чин самопожртвоване љубави, „по томе познајемо љубав, што је Он положио свој

писменог пристанка супружника, односно ванбрачног партнера, родитеља, пунолетног брата, односно сестре или пунолетног детета умрлог лица.“ Закон о људским ћелијама и ткивима, Сл. гласник РС, бр. 57/2018 и 111/2021 - одлука УС.

²⁸ ФоНет, „Нови закон о трансплантацији предвиђа: Ко не жели да донира органе биће у посебном регистру“ (24. април 2023), 021, <https://www.021.rs/story/Info/Srbija/338666/Novi-zakon-o-transplantaciji-predvidja-Ko-ne-zeli-da-donira-organe-bice-u-posebnom-registru.html>

²⁹ Bruzzone, P., *Religious aspects of organ transplantation*, Transplantation Proceedings, Volume 40, Issue 4, May 2008, 1064-1067, <https://doi.org/10.1016/j.transproceed.2008.03.049>

³⁰ Исто.

³¹ “Religious Views on Organ Donation”, *Donate Life California*, <https://donatelifecalifornia.org/education/faqs/religious-views-on-organ-donation/>. Приступљено: 5. 11.2023.

живот за нас; и ми смо дужни да положимо своје животе за браћу“ (1. Јованова 3:16).³² Грчка православна црква ”штити и подржава све што превазилази индивидуализам и зависност од биолошког живота и спаја људе везом узајамности и заједништва, као и све што доказује превагу духовног живота над биолошким опстанком; такође са поштовањем и посебном осетљивошћу стоји пред мистеријом живота и смрти као и пред психосоматским спојем човека.”³³ За донацију је неопходан „свесни пристанак“ дародавца на свој чин. Све што „претпоставља“ његову/њену вољу јесте интервенција у његовој/њеној слободној вољи и стога не може бити прихваћено.³⁴ Грчка православна црква, под одређеним условима и у духу диспензације, као и у перспективи светости породичних веза и тежње за неговањем међуљудских односа, такође би могла да прихвати замену воље дародавца вољом његове родбине, под условом, да сагласност родбине није против његове воље. Пошто се донација органа мора обавити уз изричиту сагласност, донација ћелија или ткива из ембриона је неприхватљива, будући да је ембрион живо биће и не може дати пристанак.³⁵ И поред чињенице да трансплантације могу довести до злоупотребе и кршења основних етичких принципа и вредности и да постоји велика разлика у етосу и приступу између секуларног и црквеног схватања овог питања, Грчка православна црква наводи да је ”веома опрезна у Њеним делима и разборита у Њеним речима.. у сарадњи са државом, поставља експлицитне термине тако да се она разликује од световних одлука и аката, који имају сасвим другачији дух и сврху.”³⁶ Закључује се да представници цркве треба да учествују у научним медицинским конвенцијама о трансплантацији како би ажурирали знање цркве и представили њена начела. Наглашава се да улога цркве и заступљеност у Националној организацији за трансплантације треба да буде централна и активна, а не само фигуративна или секундарна, како би центри за трансплантацију радили на основу принципа поштовања, слободе и љубави према људској личности.³⁷

По питању трансплантације вештачких органа, ксенотрансплантата (обрађених животињских органа), или клонираних органа, ставови синода се разликују. Грчка православна црква нема званичан став о овој теми, док Румунска православна црква изричито истиче да су животињски делови као што су свињски срчани залисци пресађени у људско тело неприхватљиви, иако су ”трансплантација ткива и органа један од врхунских видова савремене

³² *Basic Positions on the Ethics of Transplantation*, The Holy Synod of The Church of Greece, Bioethics committee (10.12.1999), http://www.bioethics.org.gr/en/03_b.html#4 Приступљено: 1.11.2023. године.

³³ Исто.

³⁴ Исто.

³⁵ Исто.

³⁶ Исто.

³⁷ Исто.

медицинске праксе, који патњу претвара у наду за више живота.”³⁸ Црква ”благосиља људе који могу да се жртвују, али подједнако разуме и оне који то не могу, поштујући слободу одлучивања сваког човека; истовремено има разумевање за оне који желе да се ослободе патње и продуже свој физички живот, уверени да ће им продужење физичког живота дати прилику да се приближе Богу и духовном напретку.”³⁹

Руска православна црква сматра донорство као израз љубави и саосећања, али упозорава да се због продужења живота једне особе не сме скратити живот друге, као и да развој ове области медицине, повећавајући потребу за неопходним органима, доводи до одређених моралних проблема и представља потенцијалну опасност за друштво.⁴⁰ Упозорава се да неправедно промовисање донирања и комерцијализација трансплантационих активности стварају претпоставке за трговину деловима људског тела, угрожавајући живот и здравље људи.”⁴¹

Став СПЦ према трансплантацији органа и ткива истоветан је ставу Православне цркве уопште. Иринеј, Епископ Митрополије Аустралијско–новозеландске Српске православне цркве, наводи да ”Православна црква поштује достојанство и интегритет сваког људског бића како га је Бог створио по својој слици дајући му слободу воље, па је трансплантације органа и ткива са једног човека на другог ствар личног избора сваког појединца у саветовању са духовником и лекаром.”⁴² Појединцу се саветује да при избору има у виду два следећа принципа: органи са живог човека се могу пресађивати ако то не угрожава живот даваоца; могуће је и пресађивање са мртвог човека пошто се утврди потпуна биолошка смрт, међутим Православна црква подразумева да је тело храм Божјег духа и захтева посебну пажњу према телу преминулог даваоца у процесу узимања органа и припреме за сахрану.”⁴³

Имајући у виду да у нашој земљи преко две хиљаде људи чека на трансплантацију органа, а да је у току 2023. године дато свега 12 сагласности за донације, из удружења ”Заједно за нови живот” закључују да је ово последица предрасуда да је СПЦ против донирања органа, као и страха да постоји

³⁸ ”Transplantul de organe”, *Biserica Ortodoxă Română*, <https://patriarhia.ro/transplantul-de-organe-1451.html>, Приступљено 2.11.2023. године.

³⁹ Исто.

⁴⁰ ”Основы социальной концепции Русской Православной Церкви”, XII. Проблемы биоэтики (XII.7), *нав. дело*.

⁴¹ Исто.

⁴² ”Српска православна вера и донирање органа и ткива, трансплантација (пресађивање) органа и ткива”, (2.8.2016), *Serbian Orthodox Church Australia and New Zealand*, <https://soc.org.au/sr/vesti-sr/553-srpska-pravoslavna-vera-i-doniranje-organa-i-tkiva-transplantacija-presadjivanje-organa-i-tkiva> (Приступљено: 6.11.2023).

⁴³ Исто.

трговина органима.⁴⁴ Владика Лаврентије је 2011. године постао први великодостојник СПЦ који је завештао своје органе за кадаверичне трансплантације (пресађивање органа са преминуле особе на живу, након утврђивања мождане смрти), нагласивши да је "завештавање органа ствар слободне воље, љубави и поштовања људског достојанства" и препоручио свима завештање органа.⁴⁵

Активније укључивање СПЦ у кампању и промоцију донирања органа, по угледу на друге цркве, стога би било неопходно у циљу подизања свести грађана о значају овог питања.

Папа Јован Павле II подсећа да „свака трансплантација органа има свој извор у одлуци велике етичке вредности у чему лежи племенитост геста који је истински чин љубави” и истиче потребу да се у људска срца усади истинска и дубока љубав која може да нађе израз у одлуци да се постане донор органа. Свесно бирајући донацију својих телесних органа, човек се понаша као што би Христ поступио, дајући живот човечанству, стога Католичка црква на донацију органа гледа као на чин милосрђа, док Етичке и верске директиве за католичке здравствене услуге (*Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services*), као скуп принципа јасно објашњавају дозвољеност донација органа.⁴⁶ Директива бр. 63 упућује да „католичке здравствене установе треба да подстичу и обезбеђују средства помоћу којих они који то желе могу да организују донацију својих органа и телесног ткива, за етички легитимне сврхе, тако да се могу користити за донације и истраживања након смрти.”⁴⁷ Директива бр. 64 даље прецизира да се „овакви органи не смеју водити док се медицински не утврди да је пацијент умро, а да би се спречио сукоб интереса, лекар који утврди смрт не треба да буде члан тима за трансплантацију.”⁴⁸

Што се тиче критеријума шта представља „морално прихватљив начин“, неопходно је да се трансплантација органа одвија у контексту љубави и поштовања достојанства људске личности, да се трансплантирани органи никада не нуде на продају, већ да се дају као дар љубави, а одлука о томе ко треба да има приоритет у вези са трансплантацијом органа мора се заснивати

⁴⁴ ”Постоји ли трговина органима код нас и шта каже СПЦ о томе: Зашто грађани неће да буду донори (5.11.2023), *N1*, <https://n1info.rs/vesti/postoji-li-trgovina-organima-kod-nas-i-sta-kaze-spc-o-tome-zasto-gradjani-nece-da-budu-donori/> (Приступљено: 6.11.2023).

⁴⁵ ”Пресађивање органа: Важно је да се и црква укључи у кампању” (18.9.2023). *Време*, <https://www.vreme.com/vesti/presadjivanje-organa-vazno-je-da-se-i-crkva-ukljuci-u-kampanju/> (Приступљено: 6.11.2023).

⁴⁶ *Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services Sixth Edition*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington, DC, 2018, 22, https://www.usccb.org/resources/ethical-religious-directives-catholic-health-service-sixth-edition-2016-06_0.pdf.

Приступљено: 5.11.2023.

⁴⁷ Исто.

⁴⁸ Исто.

искључиво на медицинским факторима, а не на старости, полу, религији, друштвеном положају или другим сличним стандардима. Од највеће је важности да се добије информисани пристанак даваоца и/или легитимних заступника даваоца и да се витални органи, они који се јављају појединачно у телу, уклоне тек након сигурне смрти (потпуни и неповратни престанак свих могућих активности).⁴⁹

У исламу правници једногласно забрањују донирање органа као што су срце или (цела) јетра од живог даваоца, наводећи да је то равно убиству даваоца.⁵⁰ Слично томе, забрањено је пресађивање било којих органа који би довели до значајног нарушавања живота даваоца, чак и ако он не би умро, на пример уклањање рожњаче са оба ока донора.⁵¹ Савремене смернице фикха у овој области разликују органе који су одговорни за преношење генетског материјала потомству, као што су тестиси и јајници, и оне који нису, па се тако забрањује трансплантација првих, како би се спречило мешање лоза, а дозвољава трансплантација других у случајевима оправдане исламске потребе. У резолуцији Међународног савета за фикх наведено је следеће: „Пошто трансплантација полних жлезда, као што су тестиси и јајници, укључује ткива која настављају да носе и луче генетски материјал донора, чак и након што се трансплантирају у новог домаћина, њихова трансплантација је исламски забрањена.”⁵²

Четврта конференција Исламског савета за фикх утврдила је да трансплантација нуди „јасне позитивне резултате ако се практикује да би се постигли циљеви шеријата који покушава да реализује све што је добро и у најбољем интересу појединаца и друштва и промовише сарадњу, саосећање и несебичност.”⁵³ Ово под условом да су испуњене „шеријатске смернице и надзор којима се штити људско достојанство.“ Дозвољено је пресађивање органа са мртве особе на живу особу чији живот или основне функције зависе од тог органа, уколико је сагласност дао покојник пре његове смрти, или његови наследници након његове смрти.⁵⁴ Што се тиче донирања током живота донора, дозвољено је пресађивање органа као што су бубрег и/или плућа како

⁴⁹ “Religious Views on Organ Donation”, *нав. дело*.

⁵⁰ *Islamic Medical Jurisprudence*, Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, Riyadh – 1436, Saudi Society for Studies in Medical Jurisprudence. Arabic Version Prepared by Saudi Society for Studies in Medical Jurisprudence; English Version Prepared by Dr. Suheil Laher, Edited by Dr. Abdullah Aljoudi, 210. https://d1.islamhouse.com/data/en/ih_books/single/en-islamic-medical-jurisprudence-final.pdf

⁵¹ *Исто*.

⁵² *Исто*, 211.

⁵³ Resolutions of Islamic Fiqh Council of the Organization of the Islamic Conference, Fourth Conference, Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia, 18-23 Safar 1408 AH/6-11 February 1988 CE. Наведено према: *исто*.

⁵⁴ *Исто*.

би се корисник донираног органа одржао у животу или да би нека витална функција његовог тела била функционална. Потребно је да корист надмашује сваку могућу штету и да се донирање не врши продајом органа, будући да ни под којим условима није дозвољено да се људски органи продају.⁵⁵

Јудаизам подстиче донирање органа, ока и ткива како би се спасили животи. Према Соломону, три јеврејска принципа регулишу третман тела након смрти: поштовање и достојанство леша, одсуство користи од леша и непосредна сахрана.⁵⁶ Рабин Elliott N. Dorff наводи да трансплантација органа не скрнави тело нити показује недостатак поштовања према мртвима, а свако одлагање сахране да би се олакшала донација органа представља поштовање према покојнику.⁵⁷ Сматра се да донација органа спасава животе и одаје почаст преминулима. Комитет за јеврејске законе и стандарде Конзервативног покрета дао је саопштење да донације органа након смрти представљају не само чин љубазности, већ су и „заповедана обавеза“ која спасава људске животе, док се одбијањем да се учествује у донацији органа крши заповест: „Немој да стојиш скрштених руку уз крв свог ближњег“, која нас обавезује да користимо сваки могући ресурс да спасимо живот.⁵⁸ Ниједан орган не може бити одузет од даваоца док се смрт, како је дефинисано јеврејским законом, дефинитивно не догоди.

3. Еутаназија

Еутаназија, „добра и лака смрт“ (од грчког *euthanasia*; *eu* – „добро“ и *thanatos* „смрт“), пракса је намерног окончања живота како би се елиминисали бол и патња.⁵⁹ Пасивна еутаназија подразумева прекидање лечења (на пример,

⁵⁵ Исто, 214.

⁵⁶ Solomon LD. The Jewish Tradition and Choices at the End of Life: A New Judaic Approach to Illness and Dying. Lanham, MD: University Press of America; 2001, Наведено према: “Religious Views on Organ Donation”, нав. дело.

⁵⁷ Исто.

⁵⁸ Исто.

⁵⁹ Online Etymology Dictionary. <https://www.etymonline.com/word/euthanasia> (Приступљено: 6.11.2023).

Разликују се добровољна еутаназија која се спроводи уз пристанак пацијента; недобровољна еутаназија обухвата случајеве када пацијентов пристанак није доступан, као што је еутаназија деце; и еутаназија која се врши против воље пацијента. У литератури се сусрећемо и са појмовима „убиство из милосрђа“, што означава активну, недобровољну или недобровољну еутаназију коју дају други (неки ову врсту називају „убијање пацијента без његовог изричитог пристанка“) и „медицински потпомогнута смрт“ или 'самоубиство уз помоћ лекара', када лекар помаже пацијенту тако што му даје, на пример, довољно лекова да се пацијент убије. Center for Health Ethics, School of Medicine University of Missouri, <https://medicine.missouri.edu/centers-institutes-labs/health-ethics/faq/euthanasia> (Приступљено: 6.11.2023).

искључивање машине која одржава особу у животу), као и обустављање лечења (на пример, изостанак операције која ће продужити живот накратко), док активна еутаназија укључује употребу смртоносних супстанци или силе (као што је смртосна ињекција) и најконтроверзнији је облик еутаназије у разним дебатама.⁶⁰

Последњих година све већи број земаља у Европи легализује активну добровољну еутаназију - Холандија 2002. године, а након ње и Белгија, Луксембург, Шпанија и Португалија. У неколико држава у Сједињеним Америчким Државама самоубиство уз помоћ лекара је легално, а у Канади се његов добровољни облик назива медицинска помоћ при умирању или медицински потпомогнута смрт (MAiD).⁶¹ У већини европских земаља еутаназија је забрањена, а у неким земљама је дозвољена само пасивна еутаназија, под строгим условима, када они који болују од неизлечиве болести могу одлучити да им се не дају третмани који продужавају живот, као што су вештачка исхрана или хидратација (Немачка, Аустрија, Финска, Норвешка, Шведска).⁶²

Преднацрт Грађанског законика Републике Србије дефинише еутаназију као „право лица на сагласни, добровољни и достојанствени прекид живота”, које се може остварити само изузетно и ако су испуњени прописани хумани, психо-социјални и медицински услови. (члан 86).⁶³ Можемо закључити да је законодавац предвидео легализацију само добровољне еутаназије. Законодавац не наводи услове за остваривање права на еутаназију, али предвиђа доношење посебног закона који ће ближе дефинисати ову материју, наводећи да је злоупотреба овог права ради стицања материјалне или друге користи основ за кривичну одговорност.

Већина религија се противи и не подржава чин активне еутаназије. Нешто су другачији ставови када се говори о пасивној еутаназији. Тако представници доминантне шинтоистичке религије у Јапану, где се 69% верских организација слаже са чином добровољне пасивне еутаназије, сматрају да продужење живота и коришћење третмана који одржавају живот представљају срамotan

⁶⁰ Исто.

⁶¹ Bélanger, E., Deschamps, P., *Medical assistance in dying in Québec and Canada: legislative context and implementation issues*, Gaceta Sanitaria, no. 32(4)/2018, pp. 321–323. <https://www.scielosp.org/pdf/gs/2018.v32n4/321-323> Наведено према: Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will and the will of a man*, Страни правни живот, LXVII, бр. 2/2023, стр. 233.

⁶² Hurst, L., Bello, C., *Euthanasia in Europe: Where is assisted dying legal?* Euronews.next. 2022, <https://www.euronews.com/next/2022/12/10/where-in-europe-is-assisted-dying-legal-> Наведено према: Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's ...* стр. 236.

⁶³ Преднацрт Грађанског законика Републике Србије, 28.5. 2019. https://www.paragraf.rs/nacrti_i_predlozi/280519-prednact-gradjanskog-zakonika-republike-srbije.html (Приступљено: 2.11.2023).

чин против живота.⁶⁴ Аутор Tanida закључује да одрицање од ванредног третмана ('природност смрти' код католика или 'природност' у шинтоизму и будизму), као резултат имају исте последице - општу тенденцију у одбацавању непотребних третмана који одржавају живот међу религиозним људима у Јапану.⁶⁵ У хиндуизму, „помажући окончању болног живота, особа чини добро дело и тиме испуњава своје моралне обавезе, али с друге стране, помажући да се оконча живот, чак и онај испуњен патњом, човек ремети време циклуса смрти и поновног рођења, а они који су укључени у еутаназију преузимају преосталу карму пацијента.”⁶⁶

Према учењу Католичке цркве, чин еутаназије је „злочин против живота“ и „злочин против Бога.”⁶⁷ С друге стране, неке либералне протестантске деноминације дају религиозне аргументе и подршку ограниченим облицима еутаназије.⁶⁸ Муслимани су против еутаназије и за муслимана „мољење за смрт није прикладно.”⁶⁹ У јудаизму, „гласови за (активну) еутаназију су прилично изузетни и неуобичајени, а нагласак на врховној вредности људског живота, а тиме и на његовом очувању, централно је у јудаизму.”⁷⁰

Став је Руске православне цркве да црква не може прихватити намерно убијање болесника, чак ни када је то жеља болесника, а еутаназија се сматра убиством или самоубиством, у зависности од тога да ли сам пацијент у томе

⁶⁴ Tanida, N., *Japanese Religious Organizations' View on Terminal Care*, Eubios Journal of Asian and International Bioethics, 10/2000, pp. 34-7. Available at: <https://www.eubios.info/EJ102/EJ102B.htm>; наведено према: Scholarly Community Encyclopedia. Наведено према: Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will...*, стр. 244.

⁶⁵ Исто.

⁶⁶ Nimbalkar, N., *Euthanasia: The Hindu Perspective*, National Seminar on BIO ETHICS - 24th & 25th Jan. 2007, p. 57. <https://www.vpmthane.org/Publications/Bio-Ethics/Namita%20Nimbalkar.pdf>. Наведено према: Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will...*, стр. 232.

⁶⁷ "Declaration on Euthanasia". Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. 5 May 1980. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html. Наведено према: Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will...*, стр. 232.

⁶⁸ Scholarly Community Encyclopedia. Religious Views on Euthanasia. <https://encyclopedia.pub/entry/34703> (Приступљено: 6.11.2023). Наведено према: Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will...*, стр. 232.

⁶⁹ Translation of Sahih Muslim, Book 35; наведено према: Scholarly Community Encyclopedia. Наведено према: Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will...*, стр. 232.

⁷⁰ Baeke et al., *There is a Time to be Born and a Time to Die (Ecclesiastes 3:2a): Jewish Perspectives on Euthanasia*, Journal of Religion and Health, 50/2011 p. 791. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3230754/> Наведено према: Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will...*, стр. 232.

учествује: „Признавање легитимности еутаназије довело би до умањивања достојанства и изопачења професионалне дужности лекара, који је позван да сачува, а не оконча живот....Право на смрт лако се може претворити у претњу по живот пацијента када нема довољно средстава за његово лечење.”⁷¹ Наводи се да је у Светом писму смрт представљена као одвајање душе од тела (Лк. 12,20), па се може говорити о наставку живота све док траје активност организма у целини.⁷² Руска православна црква сматра да се продужење живота вештачким путем, при чему у суштини функционишу само поједини органи, не може сматрати обавезним ни пожељним задатком медицине, будући да одлагање самртног часа понекад само продужава муке болесника, лишавајући човека права на достојанствену и мирну смрт, коју православни хришћани траже од Господа током богослужења.⁷³ Када активна терапија постане немогућа, њено место треба да заузме лечење бола, нега, социјална и психолошка подршка, уз учешће духовника.⁷⁴

Грчка православна црква упозорава да не можемо занемарити психолошке узроке који наводе некога да затражи еутаназију, а то су најчешће очај због природне нелагоде, кукавичлук пред природним болом, разочарење због слабења физичке снаге и страх да би могао постати терет за своју родбину.⁷⁵ Активна еутаназија је потпуно неприхватљива, али лекара не треба ни наводити ни свесно деловати да вештачки продужава природне границе живота сувишним терапијским средствима, јер резултат може бити губитак достојанства пацијента.⁷⁶

Представници СПЦ подсећају да се „свака болест даје човеку као благослов... Период у коме може и треба да се помири са људима и са Богом, и то физичко страдање, ма колико тешко било, представља само тренутак у

⁷¹ "Основы социальной концепции Русской Православной Церкви", Проблемы биоэтики (ХП.8), *нав. дело*.

У документу се упозорава да пракса вађења људских органа погодних за трансплантацију, као и развој реанимације, намеће проблем правилног одређивања тренутка смрти, будући да се раније сматрало да је критеријум за њен настанак неповратан престанак дисања и циркулације. Међутим, захваљујући унапређењу технологија реанимације, ове виталне функције се могу вештачки одржавати дуго времена, чиме се чин смрти претвара у процес умирања, зависан од одлуке лекара, што савременој медицини намеће квалитативно нову одговорност.

⁷² *Исто*.

⁷³ *Исто*.

⁷⁴ *Исто*.

⁷⁵ Basic Positions on the Ethics of Transplantation, *нав. дело*.

⁷⁶ *Исто*.

односу на вечност...тема еутаназије јавља се као неморално питање, што показује потпуно порицање Бога.⁷⁷

Уколико Република Србија буде легализовала еутаназију као решење које је у потпуној супротности са учењем Српске православне цркве, поставља се питање да ли би и у којој мери ова законска могућност заживела у пракси, због значајног утицаја цркве у друштву, и да ли ће став црквених представника о еутаназији у одређеном тренутку постати флексибилнији, као резултат друштвених и правних промена. Професор Јеротић је подсећао да се „став многих људи, па и православних хришћана, уз неколико изузетака (оних са јаким вером!) радикално мења када се и сами озбиљно разболе, са болом, без могућности опоравка“⁷⁸, али је, такође, упозоравао да се еутаназија најчешће злоупотребљавала у историји људског рода, због чега „нема разлога да се мисли да се то неће поновити у 21. Веку“⁷⁹, због чега и евентуално законско регулисање овог питања захтева велику опрезност.

4. Закључак

Резултати примењене биологије и медицине јесу од значаја када се користе за помоћ људима, уколико се поштује достојанство човека као Божје креације. Међутим, сама чињеница да је нешто могуће и изводљиво, не значи моралну прихватљивост деловања, па је могуће да се „уображеност науке и инсистирање на њеној одвојености од цркве и вере, иако су сви велики научници наглашавали своју повезаност са Богом, као и опасност деловања супротно етичким и моралним начелима, покаже изузетно неодговорно“⁸⁰, и по човека непоправљиво штетно и погубно.

Развој дигиталних технологија уз духовно сиромаштво савремених друштава и људи у њима, повећава опасност од различитих злоупотреба у вези са актуелним разматраним питањима из домена биоетике. Медицинско особље, донори, корисници наведених услуга или посредници, не смеју промовисати науку без етичке свести и одговорности према животу човека (и нерођеног детета), људском достојанству, нити се водити политичким и економским интересима или превасходно интересима у домену напретка нових научних истраживања.

⁷⁷ Лончар, М., Пајкановић, З, *О еутаназији*, Српска православна црква. http://arhiva.spc.rs/sr/o_eutanaziji.html (Пристигљено: 5.11.2023). Наведено према: Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will...*, стр. 232.

⁷⁸ Јеротић, В., *Религија и еутаназија*, Srpski arhiv za celokupno lekarstvo, (136)5-8/2008, стр. 332. <http://www.srpskiarhiv.rs/dotAsset/32582> Наведено према: Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will...*, стр. 244.

⁷⁹ Исто, 333.

⁸⁰ Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will...*, стр. 525.

Будући да Српска православна црква нема званичан документ којим на јасан и недвосмислен начин одређује свој став о питањима вантелесне оплодње, сурогат мајчинства, донације органа и еутаназије, било би неопходно, и за вернике корисно, да се у најкраћем року приступи изради истог, по угледу на Руску православну цркву и Грчку православну цркву.

Литература

- Андрејић, А., *Ставови о биоетичким питањима у оквиру Српске православне цркве у контексту православне биоетике*, Годишњак за социологију, XII/17 (2016).
- Basic Positions on the Ethics of Transplantation*, The Holy Synod of The Church of Greece, Bioethics committee (10.12.1999), http://www.bioethics.org.gr/en/03_b.html#4 Приступљено: 1.11.2023. године.
- Baeke et al. 2011. 'There is a Time to be Born and a Time to Die' (Ecclesiastes 3:2a): Jewish Perspectives on Euthanasia. *Journal of Religion and Health* 50(2011) <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3230754/>
- Bélanger, E., Deschamps, P., *Medical assistance in dying in Québec and Canada: legislative context and implementation issues*, Gaceta Sanitaria, 32(4)/2018. <https://www.scielosp.org/pdf/gs/2018.v32n4/321-323>
- "Библијско-богословска комисија РПЦ против сурогат мајчинства" (19. новембар 2013). *ПРАВОСЛАВИЕ-РУ*. Доступно на: <https://srpska.pravoslavie.ru/65879.html>
- Bruzzone, P., *Religious aspects of organ transplantation*, Transplantation Proceedings Vol. 40, Issue 4, May 2008, <https://doi.org/10.1016/j.transproceed.2008.03.049>
- "Declaration on Euthanasia". Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. 5 May 1980. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html.
- Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services Sixth Edition*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington, DC, 2018, https://www.usccb.org/resources/ethical-religious-directives-catholic-health-service-sixth-edition-2016-06_0.pdf. Приступљено: 5.11.2023.
- Закон о биомедицински потпомогнутој оплодњи, Сл. гласник РС, бр.40/2017, 113/2017.
- Закон о људским ћелијама и ткивима, Сл. гласник РС, бр 57/2018 и 111/2021 - одлука УС.
- Закон о пресађивању људских органа, Сл. гласник РС, бр. 57/2018 и 111/2021 - одлука УС.
- Islamic Medical Jurisprudence*, Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, Riyadh – 1436, Saudi Society for Studies in Medical Jurisprudence. Arabic Version Prepared by Saudi Society for Studies in Medical Jurisprudence; English Version Prepared by Dr. Suheil Laher, Edited by Dr. Abdullah Aljoudi, https://d1.islamhouse.com/data/en/ih_books/single/en-islamic-medical-jurisprudence-final.pdf
- Јеротић, В., *Религија и еутаназија*, Srpski arhiv za celokupno lekarstvo, 136(2008) 5-6.. <http://www.srpskiarhiv.rs/dotAsset/32582>
- Лончар, М., Пајкановић, З, *О еутаназији*, Српска православна црква. http://arhiva.spc.rs/sr/o_eutanaziji.html (Приступљено: 5.11.2023).

- Nimbalkar, N., *Euthanasia: The Hindu Perspective*, National Seminar on BIO ETHICS - 24th & 25th Jan. 2007. <https://www.vpmthane.org/Publications/Bio-Ethics/Namita%20Nimbalkar.pdf>
- Online Etymology Dictionary. <https://www.etymonline.com/word/euthanasia> (Приступљено: 6.11.2023).
- Organ and Tissue Donations and Transplants. Statement issued by the Church's Public Affairs department on August 23, 2007 at the request of Church leaders [news release]. Salt Lake City, UT: The Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, Public Affairs Department; August 23, 2007.
- "Основы социальной концепции Русской Православной Церкви", *Официальный портал Белорусской православной Церкви*, 01 января 2015, <http://church.by/docs/osnovy-socialnoj-koncepcii-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi>
- Pope John XXIII, *Encyclical Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961).
- "Постоји ли трговина органима код нас и шта каже СПЦ о томе: Зашто грађани неће да буду донори (5.11.2023), N1, <https://n1info.rs/vesti/postoji-li-trgovina-organima-kod-nas-i-sta-kaze-spc-o-tome-zasto-gradjani-nece-da-budu-donori/> (Приступљено: 6.11.2023).
- Преднацрт Грађанског законика Републике Србије, 28.5.2019. https://www.paragraf.rs/nacrt_i_predlozi/280519-prednact-gradjanskog-zakonika-republike-srbije.html (Приступљено: 2.11.2023).
- "Пресађивање органа: Важно је да се и црква укључи у кампању" (18.9.2023). *Време*, <https://www.vreme.com/vesti/presadjivanje-organa-vazno-je-da-se-i-crkva-ukljuci-u-kampanju/> (Приступљено: 6.11.2023).
- "Religious Views on Organ Donation", *Donate Life California*, <https://donatelifecalifornia.org/education/faqs/religious-views-on-organ-donation/>. Приступљено: 5.11.2023.
- Resolutions of Islamic Fiqh Council of the Organization of the Islamic Conference, Fourth Conference, Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia, 18-23 Safar 1408 AH/6-11 February 1988 CE.
- Rozanskij, V., "Orthodox church debates surrogacy" (13 December, 2019). *AsiaNews*. Доступно на: <https://www.asianews.it/news-en/Orthodox-church-debates-surrogacy-48811.html>
- Solomon LD. *The Jewish Tradition and Choices at the End of Life: A New Judaic Approach to Illness and Dying*. Lanham, MD: University Press of America; 2001.
- Scholarly Community Encyclopedia. Religious Views on Euthanasia. <https://encyclopedia.pub/entry/34703> (Приступљено: 6.11.2023).
- "Српска православна вера и донирање органа и ткива, трансплантација (пресађивање) органа и ткива", (2.8.2016), *Serbian Orthodox Church Australia and New Zealand*. <https://soc.org.au/sr/vesti-sr/553-srpska-pravoslavna-vera-i-doniranje-organa-i-tkiva-transplantacija-presadjivanje-organa-i-tkiva> (Приступљено: 6.11.2023).
- Tanida, N., *Japanese Religious Organizations' View on Terminal Care*, *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 10 (2000), 34-7. Available at: <https://www.eubios.info/EJ102/EJ102B.htm>
- "Transplantul de organe", *Biserica Ortodoxă Română*, <https://patriarhia.ro/transplantul-de-organe-1451.html>, Приступљено 2.11.2023. године.
- ФоНет, "Нови закон о трансплантацији предвиђа: Ко не жели да донира органе биће у посебном регистру" (24. април 2023), 021, <https://www.021.rs/story/Info/Srbija/338666/Novi-zakon-o-transplantaciji-predvidja-Ko-ne-zeli-da-donira-organe-bice-u-posebnom-registru.html>
- Frazzetto, G., *DNA or loving care?* *EMBO Rep.* 2004 Dec; 5(12):1117-1119. doi: 10.1038/sj.embor.7400305. PMID: 15577923; PMCID: PMC1299199

- Fritz Jahr : Begründer der Bioethik (1926): 22 Originalarbeiten des protestantischen Theologen aus Halle (Saale)/(ed.) Florian Steger, https://medien.ubitweb.de/pdfzentrale/978/386/977/Leseprobe_9783869771038_Leseprobe_01.pdf
- Hurst, L., Bello, C., *Euthanasia in Europe: Where is assisted dying legal?* Euronews.next. 2022, Available at: <https://www.euronews.com/next/2022/12/10/where-in-europe-is-assisted-dying-legal->
- Center for Health Ethics, School of Medicine University of Missouri, <https://medicine.missouri.edu/centers-institutes-labs/health-ethics/faq/euthanasia> (Пристапљено: 6.11.2023).
- Church of England, *Human Fertilisation and Embryology*, https://repository.globethics.net/bitstream/handle/20.500.12424/228885/BG132_CofE_Human_fertilisation_and_embryology.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation Replies to Certain Questions of the Day*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html
- Човић, А., Стјепановић, Б., *Вантелесна оплодња са непознатим донором - дилеме са аспекта биоетике и права детета да зна своје порекло*, Социолошки преглед, вол. LVI, бр. 4/2022.
- Човић, А., *Савремене биоетичке дилеме и генетски инжењеринг - трородитељски ембриони и ГМО бебе*, Упоредноправни изазови у савременом праву - in memoriam др Стефан Андоновић, Београд, 2023.
- Човић, А., *Услуга сурогат мајчинства у правним системима европских држава*, у: Правна регулатива услуга у националним законодавствима и праву Европске уније, Крагујевац, 2023.
- Човић, А., *Euthanasia: The right to die between God's will and the will of a man*, Страни правни живот, LXVII (2)/2023.

*Ana Čović, Ph.D., Senior Research Associate
Institute of Comparative Law in Belgrade*

THE ROLE OF THE CHURCH IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY BIOETHICAL ISSUES

Summary: Contemporary legal science is facing the challenges of the modern age. In an attempt to answer the current very complex questions, which, beside from the questions from the field of law, are closely related to questions from the fields of medicine, philosophy, psychology and sociology, bioethical and moral dilemmas are opened. Their correct understanding are required certain theological knowledge, since that questions of life and death are basic religious topics. Contemporary

bioethical issues such as in vitro fertilization, surrogacy, organ donation and euthanasia are some of the most topical and controversial.

Faced with various personal biomedical dilemmas, people often turn to representatives of the Church, who give their answer from the aspect of church bioethics, which is different from secular bioethics. The author will try to answer the question whether the position of the Church should (and may) be ignored when determining the legal framework concerning the aforementioned issues, or whether the cooperation of the state and the Church is more necessary than ever before. What consequences can we face if constructive dialogue is absent?

Key words: SPC, religions, bioethics, in vitro fertilization, surrogacy, organ donation, euthanasia.

*Протојереј - ставрофор др Велибор Џомић
Српска Православна Црква, Београд*

УДК: 27-74:342.4"1947"

DOI: 10.46793/DCP23.151X

УСТАВ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ ОД 1947. ГОДИНЕ

Сажетак: Српска Православна Црква се, после завршетка Другог светског рата, нашла у новим друштвеним и политичким околностима, али и у правном поретку социјалистичке Југославије који се битно разликовао од правног система Краљевине Југославије. Нова комунистичка власт је 1946. године усвојила Устав Федеративне Народне Републике Југославије којим је, поред осталог, нормиран и однос одвојености Цркве од државе. На територији новоформиране социјалистичке Југославије, тек изашле из рата, и даље је беснео рат против Српске Православне Цркве. Са позиција нове државне власти су вршене ликвидације и прогон епископа, свештеника и верника Српске Православне Цркве. Усвојено је и више закона који су непосредно били усмерени против Српске Православне Цркве и других традиционалних цркава и верских заједница. Закон о Српској Православној Цркви од 1931. године је одлуком нове комунистичке власти, као и сви други прописи који су донети до 6. априла 1941. године, стављен ван снаге. Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве у ратним условима и због утамничења Патријарха српског Гаврила (Дожича) није могао бити сазван у редовно или ванредно заседање. Патријарх Гаврило се 14. новембра 1946. године вратио у земљу и преузео је своје патријарашке дужности. Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве је под председништвом Патријарха Гаврила сазвао Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве на прво редовно заседање после шестогодишње спречености за сазивање највишег црквеног органа. Заседање Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве је одржано од 24. априла до 21. маја 1947. године у Београду. Иако влада уверење да су на том заседању усвојене измене и допуне Устава Српске Православне Цркве од 1931. године или да је "промењен Устав", на основу релевантне архивске грађе и на основу формално-правног елемента овог општег црквено-правног акта се утврђује да је Свети Архијерејски Сабор, без обзира на бројне норме које су задржане из Устава Српске Православне Цркве од 1931. године, заправо усвојио нови Устав Српске Православне Цркве. Предмет овог рада је Устав Српске Православне Цркве од 1947. године, који је и данас на снази у Српској Православној Цркви.

Кључне речи: *Српска Православна Црква, Свети Архијерејски Сабор, Свети Архијерејски Синод, Патријарх српски, Устав.*

Одредбе Устава Српске Православне Цркве од 1931. године су у Српској Православној Цркви примењиване не само до 6. априла 1941. године и напада Немачке на Краљевину Југославију него и током трајања Другог светског рата и све до 19. маја 1947. године када је Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве усвојио нови Устав Српске Православне Цркве¹, односно до августа 1947. године када је Устав обнародован у "Гласнику", службеном гласилу Српске Патријаршије. То је био први општи црквено-правни акт о основама црквено-правног поретка и организације у новом веку који је усвојио надлежни црквени, а не државни орган.

Други светски рат је на Српску Православну Цркву оставио најтеже последице. Територија њене канонске јурисдикције у Краљевини Југославији се нашла у различитим окупационим зонама. Патријарх српски Гаврило (Дожић) је 25. априла 1941. године ухапшен од немачке окупационе војске у Манастиру Острогу, па је, имајући у виду председничке надлежности Патријарха Светом Архијерејском Синоду као извршном органу Светог Архијерејског Сабора, рад тог важног црквеног органа за одређено време био онемогућен. Свети Архијерејски Синод није могао да буде сазван све до попуњавања упражњених места са члановима – заменицима у складу са Уставом Српске Православне Цркве од 1931. године којим је прописано да "кад је патријарх отсутан или ма због којег узрока спречен да врши своју претседничку дужност у Сабору, односно Синоду, замењује га, по његову овлашћењу, најстарији по производству Митрополит члан Сабора, односно Синода, а ако овога нема, најстарији по епископском посвећењу Епископ члан Сабора, односно Синода".²

Српска Православна Црква је 1941. године имала 26 епархија од којих се 21 епархија налазила на територији Краљевине Југославије (Архиепископија београдско-карловачка, Епархија банатска, Епархија бањалучка, Епархија бачка, Епархија браничевска, Епархија горњокарловачка, Епархија дабробосанска, Епархија далматинска, Епархија загребачка, Епархија захумско-херцеговачка, Епархија зворничко-тузланска, Епархија злетовско-струмичка, Епархија жичка, Епархија нишка, Епархија охридско-битолска, Епархија пакрачка, Епархија рашко-призренска, Епархија скопска, Епархија тимочка, Епархија црногорско-приморска и Епархија шабачка). Изван граница Краљевине Југославије се налазило 5 епархија Српске Православне Цркве (Епархија американско-канадска, Епархија мукачевско-прјашевска, Епархија

¹ Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве, АС бр. 46/зап. 144 од 19. маја 1947. године

² Чл. 55 Устава Српске Православне Цркве од 1931. године, Службене новине Краљевине Југославије, бр. 275/1931.

чешка, Епархија будимска и Епархија темишварска³). Епископи, свештеници и монаси Српске Православне Цркве су током Другог светског рата страдали са својим верним народом. Имајући у виду да је територија окупиране Краљевине Југославије подељена на више окупационих зона, епархије Српске Православне Цркве су се нашле под различитим окупационим режимима. На простору немачког окупационог режима нашле су се Архиепископија београдско-карловачка (највећи део), Епархија банатска, Епархија браничевска, Епархија жичка, Епархија нишка, Епархија тимочка, Епархија шабачка, мањи део Епархије рашко-призренске и део Епархије загребачке (на простору Словеније). Под усташким режимом тзв. Независне државе Хрватске су се нашле Епархија бањалучка, Епархија горњокарловачка, Епархија добро-босанска, Епархија загребачка (највећи део), Епархија зворничко-тузланска, Епархија захумско-херцеговачка, Епархија пакрачка, један део Епархије далматинске и један део Архиепископије београдско-карловачке. Највећи део Епархије рашко-призренске се нашао под албанским и бугарским окупационим режимом. Епархија црногорско-приморска и највећи део Епархије далматинске се нашао под италијанским окупационим режимом. Епархија бачка се нашла под мађарским окупационим режимом, а Епархија скопска, Епархија злетовско-струмичка и Епархија охридско-битолска су се нашле под бугарским окупационим режимом. Српска Православна Црква је највише пострадала на простору тзв. Независне државе Хрватске. Убијени су Митрополит добро-босански Петар (Зимоњић), Епископ бањалучки Платон (Јовановић), Епископ горњокарловачки Сава (Трлајић), а од последица усташког мучења у току рата су преминули Митрополит загребачки Доситеј (Васић) и Епископ захумско-херцеговачки Николај (Јокановић). Убијено је скоро 220 српских православних свештеника и монаха, а значајан број их је протеран у Србију. Порушени су и девастирани скоро сви православни храмови и манастири на том простору, а над српским православним народом је почињен геноцид док је значајан број Срба протеран у Србију. Епископи, свештеници, монаси и верници Српске Православне Цркве су страдали од свих оружаних формација које су се налазиле на простору окупиране Краљевине Југославије. У току Другог светског рата је у великој мери разорена црквена организација Српске Православне Цркве.⁴

Жртвени и голготски пут Српске Православне Цркве је настављен и и после завршетка Другог светског рата, јер се нашла у новим друштвеним и политичким околностима, али и у правном поретку социјалистичке Југославије који се битно разликовао од правног система Краљевине Југославије.

³ Црква – календар Српске Православне Патријаршије за просту 1941. годину, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1941.

⁴ Детаљније у: Извештај Светог Архијерејског Синода Светом Архијерејском Сабору Српске Православне Цркве о раду од 1941. до 1947. године, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1947.

Историјски извори сведоче да ликвидације и прогон епископа, свештеника, монаха и верника Српске Православне Цркве нису престали поразом наци-фашизма 9. маја 1945. године. Нова комунистичка власт је 1946. године усвојила Устав Федеративне Народне Републике Југославије⁵ којим је, поред осталог, нормиран и однос одвојености Цркве од државе. Одмах после доношења савезног устава у социјалистичкој Југославији, у новим социјалистичким републикама су донети републички уставни у којим су углавном поновљене правне норме о односу Цркве и државе.⁶ На простору новоформиране социјалистичке Југославије, тек изашле из рата, беснео је рат против Српске Православне Цркве – ликвидацијама и прогоном њених епископа, свештеника и верника. Усвојено је и више закона који су непосредно били усмерени против Српске Православне Цркве и других традиционалних цркава и верских заједница, а ”уставне норме су биле једне, а стварност у реалном животу Цркве и верских заједница нешто сасвим друго”.⁷ Закон о Српској Православној Цркви од 1929. године⁸ је, као и бројни други предратни прописи, Законом о неважности правних прописа донетих пре 6. априла 1941. године и за време окупације⁹, који је донела нова комунистичка власт, проглашен непостојећим, а ”уставне норме којим је у Југославији уведен систем одвојености цркава и верских заједница нису имале за циљ да спроведу потпуну диференцијацију између световних и духовних надлежности него су служиле као основ за спровођење комунистичке идеологије”.¹⁰

Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве није могао бити сазван од 31. марта 1941. године када је закључено ванредно заседање, па све до повратка Патријарха српског Гаврила (Дожиха) у земљу 14. новембра 1946. године. После повратка Патријарха Гаврила у земљу, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве је сазвао Свети Архијерејски Сабор, који је одржан од 24. априла до 21. маја 1947. године у Београду. Свети Архијерејски

⁵ Устав Федеративне народне републике Југославије од 1946. године, у ”Устав Федеративне народне републике Југославије и уставни народних република”, Збирка закона Федеративне народне републике Југославије”, бр. 22, Службени лист Федеративне народне републике Југославије, Београд, 1947.

⁶ Устав Народне републике Србије од 1947. године, у ”Устав Федеративне народне републике Југославије и уставни народних република”, Збирка закона Федеративне народне републике Југославије”, бр. 22, Службени лист Федеративне народне републике Југославије, Београд, 1947.г.

⁷ Џомић, В., *Српска Црква и модерна државност*, ”Штампар Макарије”, Београд, 2022, стр. 225.

⁸ Закон о Српској Православној Цркви од 1929. године, Службене новине Краљевине Југославије, бр. 269-СХ/1929.

⁹ Закон о неважности правних прописа донетих пре 6. априла 1941. године и за време непријатељске окупације од 1946. године, Службени лист Федеративне народне републике Југославије, бр. 86/1946, 105/1946 и 96/1947 – обавезно тумачење

¹⁰ Џомић, В., *нав. дело*, стр. 226.

Сабор Српске Православне Цркве је на првом поратном заседању посебну пажњу посветио Уставу Српске Православне Цркве и донео је следећу одлуку:

"Пошто су извесни прописи и одредбе Устава Српске Православне Цркве од 16. новембра 1931. године стављени ван снаге променама у односу Српске Цркве према држави, а с обзиром на тешке последице рата и на прилике које су настале у животу и раду Српске Цркве, Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве учинио је измене и допуне у овом Уставу, које се због хитности уводе одмах у живот, са даном обнародовања у "Гласнику", службеном листу Српске Патријаршије с тим да се преко Патријаршијског управног одбора у подесно време прикажу Патријаршијском савету"¹¹

У црквеној научној јавности преовладава мишљење да је Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве 1947. године извршио измене и допуне Устава Српске Православне Цркве. На пример, Димшо Перић наводи да се "тек са повратком Патријарха Гаврила из ропства могло приступити промени Устава".¹² Предраг Пузовић наводи да је "друга битна одлука Сабора (1947. године – прим. В.Ц.) промена Устава Српске Православне Цркве".¹³ У широј јавности влада уверење да је у Српској Православној Цркви на снази Устав од 1931. године.¹⁴ Посматрано са правног и црквено-правног угла, Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве је 1947. године донео нови Устав Српске Православне Цркве, који је и данас на снази.

Систематика Устава Српске Православне Цркве од 1947. године је идентична систематици Устава Српске Православне Цркве од 1931. године. Устав од 1947. године је састављен од шест глава - основне одредбе, устројство власти, тела и органа Српске Православне Цркве, црквене кривице и казне, црквена просвета, црквена имовина и прелазна наређења и завршне одредбе. Устав од 1947. године има 269 чланова за разлику од Устава од 1931. године који је имао 280 чланова.

Основне одредбе као прва уставна глава садрже 41 члан, односно 4 члана мање од прве уставне главе са идентичним насловом од 1931. године. Српска Православна Црква је уставно нормирана у рангу и достојанству Патријаршије као једна, недељива и аутокефална која одржава догматско и канонско јединство са осталим Православним Црквама. Прописана је слобода и јавност исповедања њеног верског учења, богослужења, као и слобода и самосталност управљања и уређивања црквено-верских послова. Прописани су црквени грб, службени језик, писмо и застава. Правна лица у Српској Православној Цркви

¹¹ Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, бр. 1899/зап. 520 од 12. јуна 1947. године

¹² Перић, Д., *Законодавство Српске Православне Цркве од стварања Југославије до новијег времена*, Српска православна епархија канадска, Торонто, 1995, стр. 47.

¹³ Пузовић, П., *Српска Патријаршија*, "Православна реч", Нови Сад, 2010, стр. 291.

¹⁴ Детаљније у: Џомић, В., *Устав Српске Православне Цркве од 1931. године*, у "Зборник радова 2020", Косовска Митровица, 2020, стр. 141-167.

су таксативно набројана. Прописано је да су правна лица Српске Православне Цркве способна да по законским прописима стичу и држе покретна и непокретна добра и да врше сва права и обавезе које им као правним лицима припадају. Своје место у Уставу од 1947. године је добио члан 6 са четири става по којој Српска Православна Црква самостално управља имовином и слободно располаже црквеном имовином, црквеним фондовима и задужбинама (закладама) у границама црквеног Устава и државних закона; самостално, преко црквених органа, одлучује о примању задужбина које су намењене црквеним задацима; самостално врши контролу својих прихода и расхода, а њена имовина служи само циљевима Цркве и не може се ни под којим видом од ње одузимати ни на друге циљеве употребљавати, осим у случајевима експропријације предвиђене законом. Разумљиво је је што је Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве унео ову одредбу у црквени Устав, јер је у то време, почев од 1945. године, увелико трајао процес одузимања имовине црквама и верским заједницама по различитим законским основама, али и процес отимачине и узурпације црквених непокретности без икаквог правног основа.

У основним одредбама Устава од 1947. године су нормирани извори на основу којих се управља Српска Православна Црква почев од Светог Писма, Светог Предања, одредби помесних сабора и патријаршијских синода уколико их је Српска Православна Црква усвојила и црквеног Устава, уредби, правилника и начелних одлука црквених органа. Црквено уређење је нормирано као црквено-јерархијско и црквено-самоуправно. Прописано је да духовна, црквено-дисциплинска и црквено-судска власт, по канонима и уређењу Српске Православне Цркве, припада само јерархији и да је она врши преко својих јерархијских представника и органа. Прописано је и да епископ у заједници са свештенством и народом, преко својих самоуправних представника и органа, уређује и управља имовинским, задужбинским (закладним), фондовским и другим пословима који су прописани црквеним Уставом, а да имовинско-правне интересе Цркве пред државним органима и другим лицима заступају црквени органи који су одређени црквеним Уставом. Унета је и одредба по којој су црквена кривична дела и казне само оне које су прописане црквеним Уставом у духу канона Православне Цркве. У основним одредбама Устава су прецизно одређене надлежне црквено-јерархијске и црквено-самоуправне "власти, тела и органи" на свим нивоима црквеног живота. Одмах после те одредбе следи одредба којом су нормирани званични црквени печати и поступак њихове измене за парохије, архијерејска намесништва и манастире.

Прописано је да је Српска Православна Црква по свом устројству епископална Црква, а да је њена главна административна подела на епархије. Патријарх српски је уставно нормиран као врховни поглавар који се налази на челу Српске Православне Цркве са титулом – Архиепископ пећки, Митрополит београдско-карловачки и Патријарх српски. Епископ је уставно нормиран као

непосредни поглавар епархије на чијем се челу налази. Епископ је, сходно црквено-канонским прописима, главни представник, односно предстојатељ свеукупног духовног живота и црквеног поретка у епархији којом управља уз помоћ повереног му свештенства и верног народа. Епархије Српске Православне Цркве су таксативно набројане (укључујући и тадашње новоформиране Епархију будимљанско-полимску, Епархију сремску и Епархију шумадијску), а Свети Архијерејски Сабор је, поред осталог, нормиран као надлежни црквени орган који доноси одлуке о оснивању, укидању, арондирању и седишта епархија и о установљењу и укидању положаја викарних епископа. Прописано је да епархију у црквено-административном погледу чине архијерејска намесништва, црквене општине, парохије и манастири, а прецизно су одређене и појмови архијерејског намесништва, црквене општине, парохије, парохијана, манастира, метоха итд. Разумљиво је што у Уставу од 1947. године није могла да остане норма из члана 31 Устава од 1931. године којом је било прописано да Српска Православна Црква самостално уређује своје верске, црквено-просветне, добротворне и остале послове, управља и располаже својим добрима, фондовима, задужбинама (закладама) и установама у границама Закона о Српској Православној Цркви од 1929. године, јер је тај закон одлуком новоформиране комунистичке власти стављен ван снаге.

У основним одредбама Устава од 1947. године нису могле да опстану ни норме из чланова 32, 33, 34 и 36 Устава од 1931. године, јер су њима била уређена питања сталне државне помоћи из буџета, годишњих накнада за потраживања, годишње помоћи из буџета политичких општина и ослобађања од плаћања поштанских такси. Прописано је да Свети Архијерејски Синод издаје службено гласило Српске Православне Цркве и регулисано је питање жалбених поступака против решења и пресуда црквених органа. Уређена су питања имовине и заоставштине монашких лица и архијереја. Прописан је нови текст заклетве чланова црквено-јерархијских и црквено-самоуправних органа, јер текст заклетве из члана 44 Устава од 1931. године није могао да остане с обзиром да су се чланови црквено-јерархијских и црквено-самоуправних органа заклињали да ће, поред осталог, приликом обављања црквених дужности бити верни и краљу. На крају, прописано је и да се за званичне радње црквених власти и у јерархијском и у самоуправном делокругу плаћа само она такса коју пропишу црквене власти. И за основне одредбе Устава од 1947. године се, исто као и за основне одредбе Устава од 1931. године, може рећи да су обимне (41 члан) и несистематичне. Поједине одредбе су могле и морале бити позициониране на прикладнијим местима, првенствено у другој, али и осталим главама Устава (епархија, црквена општина, архијерејско

намесништво, парохија, манастири, имовина архијереја, заклетва, текстови печата итд.).¹⁵

Друга глава Устава Српске Православне Цркве од 1947. године је, као и у Уставу од 1931. године, најобимнија и има 162 члана који су распоређени у 13 одељака. Први одељак друге уставне главе носи наслов "Патријарх" и садржи 14 чланова. У Уставу од 1931. године је било прописано да је поступак за избор патријарха уређен Законом о избору Патријарха српског од 1930. године.¹⁶ Сасвим разумљиво, ни та одредба није могла да задржи своје место у Уставу с обзиром на нове услове у којим се нашла Српска Православна Црква. Није било црквено-правног оправдања што је избор Патријарха српског као унутрашње црквено питање 1931. године остало изван норми Устава Српске Православне Цркве. Свети Архијерејски Сабор је 1947. године усвојио више уставних норми о избору Патријарха српског. Уставним одредбама је у потпуности прописан поступак за избор Патријарха српског, а задржане су одредбе о правима и дужностима Патријарха српског као епархијског архијереја у Архиепископији београдско-карловачкој и о надлежностима Патријарха српског. У новим условима није могла да остане одредба из члана 49 став 1 тачка 7 Устава од 1931. године којом је било прописано да Патријарх српски "врши главне црквене обреде за Краља и Краљев Дом, лично или преко овлашћеног свештеног лица". Није, разуме се, могла да остане ни одредба из члана 48 став 1 и 2 Устава од 1931. године којом је била прописана редовна годишња помоћ државе Патријарху српском.¹⁷

Други одељак друге главе Устава је подељен у три дела и у њима се налазе одредбе које су заједничке за Свети Архијерејски Сабор и Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве¹⁸, а потом и одредбе о посебним надлежностима ова два најважнија црквена органа.¹⁹ Прописани су састав и надлежности Светог Архијерејског Сабора као највишег црквеног јерархијског представништва и оне су биле "црквенозаконодавног" карактера и то у пословима вере, богослужења, црквеног поретка и унутрашњег уређења Цркве. Истовремено, Свети Архијерејски Сабор је, у складу са канонским прописима, нормиран и као врховни црквено-судски орган који је надлежан за суђење у првом и последњем степену и то: спорова између архијереја и патријарха и канонске кривице патријарха, а у другом и последњем степену за првостепене предмете по пресудама Светог Архијерејског Синода.²⁰ Нормиран је и састав Светог Архијерејског Синода и начин избора његових чланова од стране

¹⁵ Чл. 1-41 Устава Српске Православне Цркве од 1947.

¹⁶ Закон о избору Патријарха Српске Православне Цркве од 1930. године, "Службене новине Краљевине Југославије", бр. 79-XXX/1930.

¹⁷ Исто, чл. 42-55.

¹⁸ Исто, чл. 56-68.

¹⁹ Исто, чл. 69 и 70.

²⁰ Исто, чл. 69.

Светог Архијерејског Сабора. Свети Архијерејски Синод је нормиран као највиши извршни (управни и надзорни), али и као судски орган који у првом степену суди у случајевима међусобних несугласица архијереја, дисциплинских преступа службеника у органима који су потчињени Светом Архијерејском Синоду, а у последњем степену у случајевима дисциплинских преступа наставног особља духовних школа. Изостављена је судска надлежност Светог Архијерејског Синода у првом степену за брачне спорове краља и чланове Краљевског дома која је била прописана у члану 64 став 1 тачка 35 б Устава од 1931. године. Таксативно су прописане остале надлежности Светог Архијерејског Синода.²¹ Патријарх српски је по свом положају председник Светог Архијерејског Сабора и Светог Архијерејског Синода.

У трећем одељку друге главе Устава је нормиран Велики црквени суд као стална и врховна црквено-судска власт за кривице свештенства, монаштва и лаика, као и за брачне спорове. Осим тога, Велики црквени суд је у другом и последњем степену надлежан за све спорове унутрашње црквене управе који не спадају у надлежност Светог Архијерејског Сабора и Светог Архијерејског Синода. Прописан је састав и начин избора чланова Великог црквеног суда као јерархијског органа, као и начин одлучивања.²²

У четвртном одељку друге главе Устава је нормиран Патријаршијски савет као врховно уредбодавно представништво у пословима спољашње црквене управе. Прописан је његов састав, начин избора његових чланова, начин одлучивања и надлежности. Председник Патријаршијског савета је Патријарх српски. Патријаршијски савет је конституисан од епископа, свештених лица и лаика.²³

Пети одељак друге главе Устава садржи норме о Патријаршијском управном одбору као врховном извршном (управном и надзорном) органу над црквено-самоуправним органима и као извршни орган Патријаршијског савета. Такође, прописан је његов састав, начин избора његових чланова, начин одлучивања и надлежности. И на његовом челу је Патријарх српски, а у његов састав, поред епископа и свештеника, улазе и лаици.²⁴

Шести одељак друге главе Устава регулише начин избора, положај, права и дужности епархијског архијереја, који је, сходно архијерејском звању и служби, православном учењу и црквеним правилима, нормиран као поглавар епархије на чијем је челу са пуном јерархијском влашћу у пословима вере и морала, свештенодејства и архипастирског старања на подручју његове епархије. Прописани су услови које мора да испуни кандидат за епископа.

²¹ Исто, чл. 70.

²² Исто, чл. 71-80.

²³ Исто, чл. 81-90.

²⁴ Исто, чл. 91-101.

Избор епископа спада у надлежност Светог Архијерејског Сабора, али је у Уставу од 1947. године, из разумљивих разлога, изостала одредба из члана 99 Устава од 1931. године по којој је краљ указом потврђивао изабраног кандидата. Таксативно су набројане надлежности епархијског архијереја, а прописан је и поступак за уклањање епископа са епархијског трона, као и поступак у случају упражњења епархије због ма ког разлога. Природније би било да су се одредбе о архијереју из основних одредби нашле у овом уставном одељку.²⁵

У седмом одељку друге главе Устава се налазе одредбе о Епархијском црквеном суду као првостепеном црквеном судском органу, који је нормиран као орган надлежног епископа за црквено судство и послове унутрашње црквене управе. Надлежни епархијски архијереј је по свом положају председник Епархијског црквеног суда, а чланови су два свештена лица које поставља надлежни епархијски архијереј и о томе извештава Свети Архијерејски Синод. Прописани су услови који морају да испуњавају чланови Епархијског црквеног суда, као црквено-судски тужилац. Осим тога, прописане су надлежности и начин одлучивања у Епархијском црквеном суду.²⁶

У осмом одељку друге главе Устава се налазе одредбе које се односе на Епархијски савет као представништво у пословима епархијске самоуправе. На његовом челу се налази надлежни епархијски архијереј, а прописан је број и начин избора његових чланова, као и надлежности и начин одлучивања. Ово је први важан црквени орган на епархијском нивоу који, поред свештених лица, конституишу и лаици.²⁷

Девети одељак друге главе Устава садржи одредбе о Епархијском управном одбору као извршном (управном и надзорном) органу у пословима спољашње црквене управе у епархији и извршном органу Епархијског савета. И на његовом челу се налази надлежни епархијски архијереј, а прописан је број и начин избора његових чланова, као и надлежности и начин одлучивања. То је други важан црквени орган на епархијском нивоу у чијем раду, поред свештених лица, учествују и лаици.²⁸

У десетом одељку друге главе Устава се налазе одредбе о Архијерејском намеснику. Прописани су услови које свештено лице треба да испуњава да би од стране надлежног епархијског архијереја било постављено на ту црквену дужност. Његове надлежности су, такође, прописане у Уставу.²⁹

Једанаести одељак друге уставне главе садржи норме о пароху - свештенику, који може бити привремени или стални. Прописани су услови за обављање парохijske службе које кандидат за пароха треба да испуњава, а

²⁵ Исто, чл. 102-114.

²⁶ Исто, чл. 115-135.

²⁷ Исто, чл. 136-143.

²⁸ Исто, чл. 144-159.

²⁹ Исто, чл. 159-163.

најважнији јесте да се ради о лицу мушког пола које је од стране канонског епископа рукоположено у свештенички чин. Рукоположење свештеника (Света тајна свештенства) претходи постављењу на парохију, а постављење на парохијску службу, такође, врши надлежни епархијски архијереј. У том одељку се налазе одредбе и о ђакону, који у црквеној јерархији спада у први степен свештенства. И надлежности пароха, који истовремено може бити и старешина храма, прецизно су прописане уставним одредбама. Дужности пароха су искључиво духовног карактера.³⁰

Одредбе о Црквено-општинском збору које су се налазиле у члану 172 у дванестом одељку друге главе Устава од 1931. године нису могле да се нађу у Уставу од 1947. године, јер је Црквено-општински збор конституисан од свих пунолетних мушких чланова црквене општине који плаћају порез, а, сходно предрадном Закону о Српској Православној Цркви, имао је надлежност да доноси одлуку о црквено-општинском прирезу што је у новим правним и политичким условима било немогуће.

Дванаести одељак се односи на Црквено-општински савет и Црквено-општински управни одбор и подељен је на три дела и то: Црквено-општински савет, Црквено-општински управни одбор и Заједничке одредбе за Црквено-општински савет и Црквено-општински управни одбор. У овом одељку се налазе одредбе о саставу, начину избора, начину одлучивања и надлежностима Црквено-општинског савета и Црквено-општинског управног одбора. У та два црквена органа је улазио највећи број лаика између којих су бирани и њихови председници. Ова два црквена органа су надлежна за вођење материјално-финансијског пословања у црквеној општини.³¹

Тринаести одељак друге уставне главе је посвећен настојатељу и братству манастира. Епархијски архијереј је нормиран као врховни настојатељ свих манастира у епархији. Прописан је начин избора настојатеља, као и услови које морају да испуњавају кандидати за настојатеље и настојатељице манастира и њихове надлежности.³²

Трећа глава Устава садржи норме које се односе на црквене казне и кривице. Кривице су биле двојаке: по канонима и по осталим црквеним прописима. Разликују се кривице свештених лица мирског и монашког реда са једне и верника са друге стране. У кривице свештених лица оба реда спадају: преступи против вере и учења Цркве, као и црквеног поретка; владање које не доликује свештеничком чину и положају; невршење, односно немарљиво вршење службених свештеничких дужности и законитих наредаба црквених власти; увреде и клевете које једно свештено лице нанесе другом свештеном лицу; изнуђивање непрописне награде за свештенодејство и претресање и

³⁰ Исто, чл. 164-178.

³¹ Исто, чл. 179-207.

³² Исто, чл. 208-213.

критиковање у беседама закона и наредаба надлежних власти. Изостављена је предратна кривица за "претресање и критиковање у беседама црквених и државних закона и наредаба црквених и државних власти и њихових поступака" која се налазила у члану 208 став 1 тачка А алинеја 6 Устава од 1931. године. Као кривице верника су прописани преступи против вере и учења Цркве и преступи против хришћанског морала. Црквено-судски поступак је могао бити покренут по службеној дужности или по тужби. Осим кривица, прописане су и казне.

Прописане су следеће казне као духовно-терапевтичке мере за свештена лица мирског и монашког: опомена; укор; епитимија; премештај на друго место службовања; привремена забрана свештенодејства највише до годину дана; губитак парохијске службе, односно другог звања у Цркви; доживотна забрана свештенодејства; лишење свештеничког чина и лишење свештеничког чина са искључењем из црквене заједнице. За вернике су прописане следеће казне: привремено лишење појединих права и почести у Цркви; искључење из црквене заједнице на одређено време и коначно искључење из црквене заједнице. Међу прописаним казнама за свештенство није се нашла новчана казна до 50% месечних принадежности максимално до годину дана из члана 210 став 1 тачка А алинеја 3 из Устава од 1931. године, а раније прописана казна епитимије до 30 дана из алинеје 4 истог члана Устава од 1931. године је замењена казном епитимије без одређеног временског рока. Надлежни архијереј, сходно уставним одредбама, има право и да самостално врши судску власт у случајевима мањих дисциплинских преступа и надлежан је да изрекне опомену, укор, епитимију до 15 дана и забрану свештенодејства до 30 дана. Његове одлуке судског карактера су извршне даном доношења и против њих није дозвољена жалба. Остале казне је могао да изрекне само Епархијски црквени суд у првом степену и против њих је дозвољена жалба Великом црквеном суду након чије одлуке су постајале правоснажне и извршне. Прописано је да се нико не може казнити ниједном казном без претходног саслушања. У Уставу од 1947. године из разумљивих разлога се није нашла одредба из члана 214 Устава од 1931. године којом је било прописано да су надлежне државне власти "кад покрену кривични поступак против ког свештеног лица дужне да о томе одмах известе надлежног архијереја, као и о коначној одлуци коју буду донели по дотичном предмету. У том случају надлежне црквене власти расмотриће дело, решити да ли је тиме осуђено свештено лице учинило какву свештеничку кривицу и изрећи над таквим лицем и казну прописану овим Уставом". Прописано је и да се се одредбе о црквеним кривицама и казнама односе и на пензионисана свештена лица, уколико се на њих могу примењивати.³³

³³ Исто, чл. 214-224.

У четвртој глави Устава се налазе норме о црквеној просвети. Прописано је да Српска Православна Црква води бригу о неговању и развијању црквене просвете и црквене уметности и да, ради остваривања тог циља, оснива школе и заводе. За образовање свештенства су одређене више и ниже богословске и монашке школе, а за њихово оснивање и укидање, као и за доношење наставних планова и избор њихових управитеља, утврђена је надлежност Светог Архијерејског Сабора. Осталим одредбама је прописан начин живота у тим специфичним теолошким школама и услови које треба да испуњавају професори. Богословске средњошколске установе су посебно страдале и у току и после завршетка Другог светског рата, а обнова њиховог послератног рада је била мукотрпна. И у Уставу од 1947. године се нашла одредба по којој су се теолошке црквене школе налазиле под непосредним надзором епархијског архијереја у чијој се епархији налазе, а под врховним надзором и управом Светог Архијерејског Синода. Прописана је и надлежност Светог Архијерејског Сабора за доношење уредбе о богословским и монашким школама. Осим богословских и монашких школа, уређено је и питање оснивања осталих црквено-просветних школа и завода - општих од стране Светог Архијерејског Сабора и епархијских од стране надлежног архијереја уз коначно одобрење Патријаршијског управног одбора. У Уставу од 1947. године су се нашле и одредбе о Православном богословском факултету као високошколској богословској установи за који се у време доношења овог Устава већ претпостављало да ће бити избачен са Универзитета у Београду, што се и догодило 1952. године.³⁴

Пета уставна глава је посвећена црквеној имовини. Прописано је да Српска Православна Црква самостално управља и слободно располаже црквеном имовином, фондовима и задужбинама (закладама), као и својим приходима у границама канонских прописа и овог Устава. Из разумљивих разлога није могао бити наведен предратни Закон о Српској Православној Цркви као и у члану 230 Устава од 1931. године. Прописана је и обавеза припреме и подношења годишњих буџета и завршних рачуна од патријаршијског до црквено-општинског и манастирског нивоа, а утврђена је и двостепена контролна надлежност трошења финансијских средстава - на епархијском и патријаршијском нивоу, као и овлашћени наредбодавци за трошење финансијских средстава из црквених буџета и рачунопологачи.

Прописано је да Српска Православна Црква своје расходе покрива из прихода од црквених и манастирских добара, храмова, фондова, задужбина и разних црквених установа; црквених такси; хартија од вредности; разреза на црквене општине и манастире и добровољних прилога, дарова и завештања. Из разумљивих разлога су изостављени приходи од државне накнаде, државне помоћи и црквеног приреза на непосредни порез који су били прописани у

³⁴ Исто, чл. 225-234.

члану 237 став 1 тачке 3, 4 и 5 Устава од 1931. године. У новим и тешким условима су предвиђени нових извори црквених прихода – од хартија од вредности и разреда на црквене општине и манастире. Црквена финансијска средства су распоређивана на трошење за опште потребе Српске Православне Цркве и посебне потребе епархија, црквених општина и манастира. Као црквена добра су прописана покретна и непокретна добра Српске Православне Цркве или епархија, црквених општина, храмова, манастира, црквених установа. Као општа црквена добра су дефинисана патријаршијска, митрополитска и епископска добра, а као посебна сва остала. Прописано је да се црквена добра и приходи могу употребљавати искључиво за опште и посебне потребе Цркве, да се за непокретна црквена добра морају поседовати законске исправе о праву својине и водити тачни инвентари на свим црквеним нивоима; да се црквена добра осигуравају против штете од пожара и других непогода, а Патријаршијски савет је проглашен надлежним за доношење аката о управљању, руковању и употребљавању црквених добара и контроле. У овој глави се налази и неколико одредби о црквеним фондовима, задужбинама (закладама), њиховој намени, управљању, црквеним таксама итд. Изостављено је неколико одредби из Устава од 1931. године којим је регулисано питање приреза на непосредни порез и начина његовог прикупљања.³⁵

У шестој глави Устава се налазе прелазна наређења и завршне одредбе, односно прелазне и завршне одредбе. Имајући у виду нове и тешке услове у којима се наша Српска Православна Црква прописан је начин издржавања њених архијереја, свештеника и верских службеника. Прописано је да ступањем на снагу овог Устава престају да важе сви закони, уредбе и остали прописи који му се противе.³⁶ Јаано је да се наведена одредба односи само на опште црквено-правне акте.

Иако се на више места помињу измене и допуне Устава од 1931. године, па чак и у члану 269 Устава од 1947. године, мора се имати у виду и одредба из члана 268 овог Устава у којој се помиње ступање Устава на снагу, а не измена и допуна. Осим тога, у прилог ставу да је у питању нови Устав који је овог пута самостално, без икаквог уплитања државне власти, донео Свети Архијерејски Сабор сведочи и члан 278 Устава од 1931. године којим је био прописан поступак за измене и допуне Устава и то на исти начин како је и донет - Свети Архијерејски Сабор је, у споразуму са Патријаршијским саветом, "доносио" измене и допуне, али их је "предлагао" министру правде који би их, после "усвајања" - "подносио" краљу на "озакоњење". Тога у овом случају није било. Уставна делатност Светог Архијерејског Сабора 1947. године није могла да се одвија у складу са чланом 278 Устава од 1931. године, па се и због тога не може говорити о "изменама и допунама" Устава од 1931. године већ о новом Уставу

³⁵ Исто, чл. 235-266.

³⁶ Исто, чл. 267-269.

од 1947. године. Такође, треба имати у виду и одредбу из члана 280 Устава од 1931. године којом је било прописано да Устав ступа на снагу, односно "добива обавезну снагу када се обнародује у "Службеним новинама". У овом случају, одредбом из члана 269 Устава од 1947. године је прописана обавезност "обнародовања у "Гласнику", службеном листу Српске Патријаршије", а не у службеном гласилу државе као што је био случај 1931. године. Ни у Уставу од 1947. године није прописан *vacatio legis*, јер је ступао на снагу даном објављивања у службеном гласилу Српске Патријаршије.

Уставом Српске Православне Цркве од 1947. године су, као и Уставом од 1931. године, на општи начин уређена готово сва питања унутрашњег црквеног уређења и он са Уставом од 1931. године спада у ред најпотпунијих општих црквено-правних аката у XIX и XX веку. Од посебног значаја је то што је сложена и комплексна материја коју он уређује искључиво регулисана од надлежног црквеног органа – Светог Архијерејског Сабора. Док се за Устав од 1931. године се може рећи да није представљао резултат добре институционалне и нормативне сарадње Српске Православне Цркве и Краљевине Југославије дотле се за Устав од 1947. године се може рећи да он представља резултат несарадње Српске Православне Цркве и новоформиране социјалистичке државе Југославије и да је донет у условима који сигурно спадају у најтеже и најтрагичније у осмовековној историји Српске Православне Цркве. За Устав од 1931. године се може рећи да највећи део његовог нормативног дела јесте сачињен у Цркви и црквеног је карактера, али га је, на крају, кроз једностраним уношењем појединих одредби, начин усвајања, промулгацију и ступање на снагу, једнострано донела државна власт. За Устав од 1947. године се може рећи да је његов комплетан нормативни део сачињен у Цркви и црквеног је карактера и на крају га је усвојио Свети Архијерејски Сабор као надлежни црквени орган.

Систематика Устава од 1947. године је, као и у Уставу од 1931. године, добра, али се и у овом случају може указати да друга уставна глава садржи отворена питања богословског карактера и то посебно у позиционирању одредби које се тичу најважнијих црквено-јерархијских органа, а посебно Патријарха српског који је, сходно саборном карактеру Цркве, *primus inter pares*. И Устав од 1947. године, као и Устав од 1931. године, у једном делу оптерећују неуједначени изрази (на пример, за исте црквене органе користе се различити изрази - власти, тела, органи, представништво; за надлежност - делокруг и надлежност итсл.). Имајући у виду да Црква не доноси законе него друге опште правне акте - уредбе, правилнике, пословнике итсл. – не може се казати да је адекватан израз "црквено-законодавно тело" за Свети Архијерејски Сабор. Ни у овом Уставу нису ближе одређени појмови "унутрашње и спољашње управе", па је врло тешко наћи линију раздвајања између та два црквено-уставна израза.

И у Уставу од 1947. године је јединствена црквена власт подељена на четири гране које су дефинисане као законодавна, извршна, судска и управна

власт. Мора се указати да власт у Цркви није еквивалентна власти у држави, јер се власт у Цркви схвата као служење и Црква, за разлику од државе, не располаже монополом физичке принуде. Неопходно је напоменути и да црквени органи који су нормирани црквеним Уставом не могу бити еквивалентни државним органима, јер државни органи располажу физичком принудом. Уочљиво је да један црквени орган, осим чисто духовних, богослужбених надлежности, истовремено врши више врста црквене власти. На пример, Свети Архијерејски Сабор је нормиран као црквени орган који доноси највише црквено-правне акте, затим, као црквено-судски орган и као надзорни орган. Затим, Свети Архијерејски Синод као извршни, управни, надзорни и судски орган. Црквени органи су успостављени на класичном хијерархијском принципу који се огледа кроз однос виших и нижих органа и на вертикалном (патријаршијском) и на хоризонталном (епархијском) нивоу. Осим тога, највећи број је колегијалних или, црквено посматрано, саборних органа.

Једна помесна Црква своју духовну мисију може вршити и без црквеног Устава, али је увек боље када постоји општи црквено-правни акт којим су, у складу са Свештеним канонима и Светим предањем Цркве, регулисана најважнија унутрашња питања у једној помесној аутокефалној Цркви. И за Устав од 1947. године се може казати да, као ни Устав од 1931. године, не спада у ред тзв. "клерикалних устава" с обзиром да у састав важних црквених органа улазе и верници, па се може и он може назвати уставом народне Цркве. У том смислу, Устав од 1947. године је у складу са канонским предањем Цркве Христове. У Уставу од 1947. године нема одредби о начину измена и допуна његових одредби, па се може закључити да је Свети Архијерејски Сабор као орган који је усвојио овај Устав у својој редовној процедури надлежан и за његове измене и допуне. У том смислу, Устав од 1947. године спада у ред тзв. лабавих устава.

Имајући у виду неприлике у којима је донет и време класичног гоњења Цркве мора се одати признање Патријарху српском Гаврилу и отачаственим архијерејима – члановима тадашњег сазива Светог Архијерејског Сабора што су на мудар, миран и достојанствен начин успели да изврше веома важан црквени посао ради наставка мисије Српске Православне Цркве у држави чији је режим према њој био крајње непријатељски настројен, али и да далекосежно и визионарски заштите унутрашњу аутономију Српске Православне Цркве колико је год то било могуће макар у нормативном и институционалном смислу. Овај Устав, што је и разумљиво, садржи одређене новине на које је само делом указано у овом раду.

Устав Српске Православне Цркве од 1931. године је у највећој могућој мери узор Уставу Српске Православне Цркве од 1947. године. Припремљен је и у најтежим условима је усвојен врло брзо након настанка социјалистичке Југославије, а у примени је и данас када та држава не постоји дуже од три деценије. Примењује се не само на територији Републике Србије него и у Црној

Гори, Босни и Херцеговини, Републици Хрватској, Републици Словенији, бројним државама у Западној Европи, Северној и Јужној Америци, Аустралији и Новом Зеланду. Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве је од 1947. године до данас усвојио више измена и допуна овог Устава и то је процес који диктирају духовне и мисионарске потребе Српске Православне Цркве.

Литература

- Устав Српске Православне Цркве од 1931. године, Службене новине Краљевине Југославије, бр. 275/1931.
- Устав Српске Православне Цркве од 1947. године, Гласник, бр. 7-8/1947.
- Устав Федеративне народне републике Југославије од 1946. године, Устав Народне Републике Србије од 1947. године, у "Устав Федеративне народне републике Југославије и устави народних република", Збирка закона Федеративне народне републике Југославије", бр. 22, Службени лист Федеративне народне републике Југославије, Београд, 1947.
- Устав Народне Републике Србије од 1947. године, у "Устав Федеративне народне републике Југославије и устави народних република", Збирка закона Федеративне народне републике Југославије", бр. 22, Службени лист Федеративне народне републике Југославије, Београд, 1947..
- Закон о Српској Православној Цркви од 1929. године, Службене новине Краљевине Југославије, бр. 269-CIX/1929.
- Закон о избору Патријарха српског од 1930. године, Службене новине Краљевине Југославије, бр. 79-XXX/1930.
- Закон о неважности правних прописа донетих пре 6. априла 1941. године и за време непријатељске окупације од 1946. године, Службени лист Федеративне народне републике Југославије, бр. 86/1946, 105/1946. и 96/1947. – обавезно тумачење
- Црква – календар Српске Православне Патријаршије за просту 1941. годину*, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1941.
- Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве, АС бр. 46/зап. 144 од 19. маја 1947.
- Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, бр. 1899/зап. 520 од 12. јуна 1947.
- Извештај Светог Архијерејског Синода Светом Архијерејском Сабору Српске Православне Цркве о раду од 1941. до 1947. године, Београд, 1947.
- Перић, Д., *Законодавство Српске Православне Цркве од стварања Југославије до новијег времена*, Српска православна епархија канадска, Торонто, 1995.
- Пузовић, П., *Српска Патријаршија*, "Православна реч", Нови Сад, 2010.
- Џомић, В., *Устав Српске Православне Цркве од 1931. године*, у "Зборник радова 2020", Косовска Митровица, 2020.
- Џомић, В., *Српска Црква и модерна државност*, "Штампар Макарије", Београд, 2022.

*Archpriest - Stavrophoru dr. Velibor Džomić,
Serbian Orthodox Church, Belgrade*

CONSTITUTION OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH SINCE 1947

Summary: After the end of the Second World War, the Serbian Orthodox Church found itself in new social and political circumstances, but also in the legal system of socialist Yugoslavia, which was significantly different from the legal system of the Kingdom of Yugoslavia. In 1946, the new communist government adopted the Constitution of the Federative People's Republic of Yugoslavia, which, among other things, standardized the relationship between the Church and the state. On the territory of the newly formed socialist Yugoslavia, which had just come out of the war, the war against the Serbian Orthodox Church was still raging. From the positions of the new state authorities, liquidations and persecution of bishops, priests and believers of the Serbian Orthodox Church were carried out. Several laws were adopted that were directly directed against the Serbian Orthodox Church and other traditional churches and religious communities. The Law on the Serbian Orthodox Church from 1931 was repealed by the decision of the new communist government, as well as all other regulations that were passed until April 6, 1941. The Holy Council of Bishops of the Serbian Orthodox Church could not be convened in a regular or extraordinary session in wartime conditions and due to the imprisonment of Serbian Patriarch Gavriilo (Dožić). On November 14, 1946, Patriarch Gavriilo returned to the country and assumed his patriarchal duties. The Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Church, under the presidency of Patriarch Gavriilo, convened the Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Church for the first regular session after six years of being prevented from convening the highest church body. The session of the Holy Council of Bishops of the Serbian Orthodox Church was held from April 24 to May 21, 1947 in Belgrade. Although there is a belief that amendments to the Constitution of the Serbian Orthodox Church from 1931 were adopted at that session or that the "Constitution was changed", based on the relevant archival material and on the basis of the formal-legal element of this general ecclesiastical-legal act, it is established that The Holy Synod of Bishops, regardless of the numerous norms that have been retained from the Constitution of the Serbian Orthodox Church since 1931, actually adopted the new Constitution of the Serbian Orthodox Church. The subject of this work is the Constitution of the Serbian Orthodox Church from 1947, which is still in force in the Serbian Orthodox Church today.

Key words: Serbian Orthodox Church, Holy Assembly of Bishops, Holy Synod of Bishops, Serbian Patriarch, Constitution.

*Др Алексиос Панагопулос, професор емеритус
Министарства просвете Републике Грчке*

УДК: 27-72:342.4(564.3)

DOI: 10.46793/DCP23.169P

КИПАРСКИ МОДЕЛ ОДНОСА ЦРКВЕ И ДРЖАВЕ

Сажетак: Кипарска православна црква је од 431. године, одлуком Трећег васељенског сабора са 8. канонем, призната као независна и аутокефална црква. Садашњи 76-и. архиепископ носи титулу: Нове Иустинијане и целог Кипра. Свети синод је врховни орган Кипарске цркве и делује по црквеном Уставу. Према члану 138. црквеног Устава из 1914. године, исти је ступио на снагу од дана објављивања. Архиепископ Макарије Трећи је предложио нову ревизију Устава, али од 1955. године и до 1961. године и 1974. године, овај период карактеришу оружане борбе у циљу ослобођења Кипра, тако да је коначна израда новог Устава постала приоритет од 1980. године. Нови Устав је ступио на снагу 2010. године, уз сагласност и присуство политичког руководства острва. Према члану 110, став 1 кипарског државног Устава, уређење и управљање унутрашњим пословима цркве и њене имовине врши се у складу са светим канонима и Уставом Кипарске цркве од 1914. године. Законодавна власт призната је Кипарској цркви у члану 111. став 1. државног Устава Кипра. Успостављање кривичнопроцесних уредаба црквеног права, које се заправо односе на сразмерну примену државног кривичнопроцесног законодавства, оцењује се позитивним и модернијим. По први пут у историји Устава Кипарске цркве регулишу се питања за кривично црквено право. Што се тиче породичног закона, по први пут од периода Византијског царства, у потпуности је усклађен са чланом 111. државног Устава Кипра. Црква је задржала своје право да одобри духовни раскид брака.

Кључне речи: Кипар, православље, кипарско право, канони и црквено право.

1. Увод

Кипарска православна црква у Диптисима се помиње као прва од петнаест аутокефалних православних цркава. То је прва древна аутокефална православна црква од 431. године нове ере, када ју је својом одлуком Трећи васељенски сабор признао као независну и аутокефалну и тако постала прва у хијерархијском поретку одмах након такозване Пентархије, пет патријаршија до 1054. године. До данас поредак се променио и Кипарска црква је сада на

десетом месту. Апостол Варнава је био први епископ, оснивач, покровитељ и заштитник. Потоњи кипарски архиепископ Антемије, видео је у молитви апостола Варнаву како му открива место његовог сахрањивања.

СТИГАО ЈЕ НА ТО МЕСТО И ПРОНАШАО МОШТИ АПОСТОЛА ВАРНАВЕ ЗАЈЕДНО СА ПРЕПИСОМ ЈЕВАНЂЕЉА ОД АПОСТОЛА МАТЕЈА КОЈИ СЕ НАЛАЗИО НА САНДУКУ ГДЕ СУ БИЛЕ МОШТИ АПОСТОЛА ВАРНАВЕ. ПОТОМ ЈЕ ОТПУТОВАО У ЦАРИГРАД И ПОКЛОНИО ИХ ЦАРУ ЗЕНОНУ, ПА МУ ЈЕ ЦАР ДОДЕЛИО ТРИ ПОСЕБНЕ ПРИВИЛЕГИЈЕ У ЗАНАК ВЕЛИКЕ БРИГЕ И ЗАШТИТЕ. САДАШЊИ ПОГЛАВАР И АРХИЕПИСКОП ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ КИПРА ЈЕ 76-И ПО РЕДУ, ЗОВЕ СЕ ГОСПОДИН ГЕОРГИЈЕ И ИЗАБРАН ЈЕ 24. ДЕЦЕМБРА 2022. ГОДИНЕ И НОСИ ДРЕВНУ ТИТУЛУ: АРХИЕПИСКОП НОВЕ ЈУСТИНИЈАНЕ И ЦЕЛОГ КИПРА.

Његово седиште се налази у Палати архиепископије Кипарске, у старој Никозији, преко пута Панкипарске гимназије и суседног новог универзитетског богословског факултета Кипарске цркве. Њене привилегије и аутокефалност потврђене су како смо споменули, на Трећем васељенском сабору у Ефесу 431. године нове ере, у 8-ом канону, који гласи: Предстојатељи Свете Цркве на Кипру, имају слободну власт, према канонима светих Отаца, и древним обичајма, да сами хиротонишу своје преосвећене епископе. Цар источноримске државе Зенон, доделиће 478. године архиепископу Кипра три посебне царске привилегије које и данас има, тако да се потписује цинобером (црвеним мастилом), носи пурпурни огртач за време богослужења и држи царски скиптар уместо пастирског штапа.

2. Први део

Према Уставу Кипарске цркве, састав епархија може бити измењен одлуком светог синода, за коју је потребна већина од три четвртине (3/4) чланова и сагласност предстојатеља тј. архиепископа. Свети синод је врховни орган Кипарске цркве и делује на основу Светог Писма, светих канона, црквеног предања и Устава. Састоји се од активних епископа, који су изабрани и хиротонисани на предањски начин, односно архијереји, митрополити и епископи, епархијски или без ње. Свети синод сазива архиепископ Нове Јустинијане и целог Кипра, који је њен канонски председник и поглавар. Ако је он из неког разлога спречен, свети синод сазива и њиме председава први по хијерархији од осталих чланова. У случају смрти архиепископа на архијерејском трону, сазив светог синода врши његов администратор.

Кипарска православна црква први пут усваја Устав 1914. године, који се углавном заснива на светим канонима, правним законима, предањским обичајима и царским привилегијама које су њој дате, као и на бератима из времена турског ропства. Са политичком променом која се догодила почетком 20-ог века и каснијим потчињавањем Кипра под енглеску окупацију, нови црквени писани Устав постао је неопходан. Правном комисијом је председавао тадашњи митрополит китијски Мелетије Метаксакис (у исто време исти

председник је водио процедуру за прелазак са старог на нови календар). Према члану 138. кипарског Устава, његово важење је почело од дана објављивања.

У циркуларној посланици је поменуто да је овај Устав Кипарске цркве представљао писани закон којим су тада уређени различити односи црквеног живота, на начин да се отклони свака нејасноћа у погледу црквених обичаја, да се попуне празнине са писаним уредбама црквене управе и утврди нови систем управљања који би обезбедио најбоље управљање црквеном имовином, али и приближио сарадњу пастве и свештенства са државом.¹ Затим је 1917. године свети синод сачинио и објавио „Поступак црквених судова“, у случајевима „веридбе, ваљаности брака, развода брака“ итд. За кратко време дошло је до израде новог Устава, тј. нацрт је сачињен 1924. године и након разматрања у светом синоду достављен је тадашњем патријарху Александријском, а истовремено и аутору Устава из 1914. године, Мелетију Метаксакису, као и чувеном професору црквеног права на Универзитету у Атини Константину

¹ Уп. Αλβιζάτος Αμ., «*Το Αυτοκέφαλον της Εκκλησίας της Κύπρου εν Περιπτώσει Ενόσεως της Κύπρου μετά της Μητρός Ελλάδος*», Θεόδωρος Παπαδόπουλος και Μενέλαος Χριστοδούλου (επ), Πρακτικά του Πρώτου Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου, том. Γ (Εταιρείας Κυπριακών Σπουδών, Λευκωσία, 1973), σελ. 27-28. Уп. Αιμιλιανίδης Αχ., *Ο Νέος Καταστατικός Χάρτης της Εκκλησίας της Κύπρου*, Κύπρος 2013. Уп. Δαμασκηνού Ιωάννου, *Περί των αγίων εικόνων* 12, PG 94,1296: «Ου βασιλέων εστί νομοθετεῖν τὴν Ἐκκλησίαν, Βασιλέων ἐστὶν ἡ πολιτικὴ ευπραξία. ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασης ποιμένων και διδασκάλων». Уп. Истог, аутоћи 16, PG 94,1301-1304: «Ου δέχομαι βασιλέα τυραννικῶς τὴν ιερωσύνην ἀρπάζοντα... ου πείθομαι βασιλικοῖς κανόσι διατάττεσθαι τὴν Ἐκκλησίαν, ἀλλὰ πατριακὴς παραδόσεσι, ἐγγράφοις τε και ἀγράφοις». Уп. Για τον ἅγιο Θεόδωρο Στουδίτη ο Βίος Νικήτα ἡγουμένου τῆς Μονῆς Μηδικίου, Acta Sanctorum, Aprilis 3, σ. XXIX διασώζει τὴν ἐξῆς ἀπάντησιν πρὸς τον αυτοκράτορα Λέοντα Ε': «Μὴ παράλυσ, ὦ βασιλεῦ, ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν· εἰρήκε γὰρ ὁ Ἀπόστολος, και ους μεν ἔθετο ὁ Θεός ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον ποιμένας και διδασκάλους, πρὸς τον καταρτισμὸν των α-γίων, ουκ εἰρήκε βασιλεῖς. Σοι μεν, ὦ βασιλεῦ, ἐπιστεῦθη ἡ πολιτικὴ κατάσταση και τὸ στρατόπεδον· τούτων φρόντιζε, και τὴν Ἐκκλησίαν ἕασον ποιμέσι και διδασκάλοις κατὰ τον Ἀπόστολον». Уп. Τσίγκου Β., *Εκκλησιολογικὴς θέσεις του Ἁγίου Θεοδώρου του Στουδίτου. Αὐθεντία και πρωτεία*, Θεσσαλονίκη 1999, σελ. 238. Уп. Ζήση Θ., (πρωτ.), *Η σωτηρία του ἀνθρώπου και του κόσμου κατὰ τον Ἅγιον Ἰωάννην Χρυσόστομον*, Θεσσαλονίκη 19973, σελ. 163-167, ὅπου се ιδιαίτερη ἐνότητα με τίτλο «Ἡ πολιτεία και οἱ λοιπαὶ μορφαὶ ἐξουσίας» ἀναπτύσσεται ἡ σχετικὴ προβληματικὴ, ὡς και ἡ μελέτη του καθηγητοῦ Μουρατίδου Κ., *Η οὐσία και τὸ πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὴν διδασκαλίαν Ἰωάννου του Χρυσόστομου*, Αθήναι 1958. Уп. Αλεξιος Παναгопуλος, *Γραμματολογία*, Солун 2013. Уп. Истог, Ал. Панагопуλος, *Светогорска Атонска Држава и политички режим*, Атина 2005. Вид. Ал. Панагопуλος, *Теме грчко/византијске културе у словенском/муслиманском свету*, Атина 2011. Вид. Ал. Панагопуλος, *Византијска епистографија*, Атина 2010. Вид. Ал. Панагопуλος, *Граматологија Блиског истока*, Солун 2013. Вид. Ал. Панагопуλος, *Словени, Ислам, Грци, у новом светском поретку*, Атина 2023. Вид. Ал. Панагопуλος, *Људска права (Устав, грађанин, глобализација и владавина права)*, Атина 2023.

Ралису за примедбе, и без учешћа кипарских парламентарца, пошто су се они добровољно уздржали од релевантних дискусија.

Од јуна 1929. године, изашла је архијерејска посланица архиепископа Кирила Трећег, као уводно излагање за допуну постојећег Устава. Доношење новог, савременог Устава у 1929. години у посланици је оцењено као императив, како би се поштовале обе стране, црква и држава. Кипарски парламентарци су првобитно прихватили ово уводно излагање и примедбе на Устав, искључујући уредбе које се односе на финансијско управљање. И поред инсистирања светог синода, пошто се по том питању уважавају предлози посланика, није усвојен никакав план за финансијско уређење, осим једноставног предлога да се формирају одвојене комисије за цркву и државу, као највиши заједнички савет са већином лаика у обе стране. Релевантна државна кипарска комисија била је још више санкционисана и опструисана од стране британских окупационих снага, после октобарских догађаја из 1931. године, а такође комисија кипарске православне цркве због неприхватљивих и директних интервенција гувернера Енглеске. Тако је на крају, остао на снази стари Устав из 1914. године, све до ступања на снагу новог Устава из 1980. године. Архиепископ Макарије Трећи, чим је ступио на архијерејски трон 1950. године, предложио је светом синоду оснивање правничке канцеларије и одбора за потребе конституисања новог црквеног Устава. Међутим, правничка канцеларија и одбор нису предложили никакав припремни рад на ову тему све до 1961. године, с обзиром да су овај период карактерисале интензивне борбе за слободу Кипра против окупаторских енглеских снага, које су од 1955. године попримиле облик оружане борбе за ослобођење острва Кипар од колонијализма и његове уније са Грчком.

Зато је и формирана нова канцеларија и одбор, којим је председавао тадашњи митрополит китијски Антимос, али ни он није био у могућности да испуни своју мисију. Тадашњи епископ Константије и каснији архиепископ Хризостом, сачинио је 1969. године нацрт новог црквеног Устава са правним питањима везаним за породичне ствари, функционисање црквених институција и судова. Али, поново није донета никаква одлука, јер су неки чланови светог синода сматрали да је нацрт прилично либерално осмишљен.

Коначно, израда новог црквеног Устава је постигнута 1979. године, а за њену припрему је од раније формиран одбор од стране тадашњег архиепископа и председника државе Макарија, када се поново вратио на Кипар након турске инвазије 1974. године, упркос томе што су Турци окупирали скоро половину острва Кипра. Тада је председавао у одбору митрополит Пафоса а касније архиепископ кипарски Хризостом Први, са члановима: митрополитом Китију Хризостомом и хоропископом Саламине Варнавом. Председник одбора је сачинио нацрт, који је након разматрања у одбору, достављен на пленарну седницу светог синода. Парадоксално је тадашње инсистирање неких чланова светог синода на подржавању Устава из 1929. године о односу државне и

црквене власти, с обзиром на то да црквени Устав из 1914. године, никада није прихватио да црква функционише као државни орган.²

Од јула 1977. године, услед систематског проучавања, одржано је двадесет и шест целодневних незваничних седница светог синода, али на свима, услед болести, није учествовао архиепископ и председник државе Макарије, који је потом преминуо (+1977) и није могао да изнесе своје ставове о новом Уставу. На седницама су учествовала нова правна лица као и разне организације и синдикати да би помогли у раду светог синода и који су између осталог давали писане коментаре на питања бракоразводних и црквених судова. Сличну помоћ у проучавању питања црквене имовине и управљања њом пружиле су финансијски јаке и друге јавне личности Кипра. Свети синод је приступио изгласавању новог Устава и његовог објављивања у посланици од 23. новембра 1979. године.

Касније, 12. новембра 2006. године, Хризостом Други је устоличен за новог Архиепископа. Нови Архиепископ је као непосредан приоритет поставио радикалну измену Устава Кипарске православне цркве. На првој седници светог синода, којом је председавао архиепископ Хризостом Други, одржаној 20. новембра 2006. године, формиран је одбор под председавањем митрополита Морфоса и уз учешће хоропископа тримитундског, који је имао за задатак ревизију Устава цркве уз учешће адвоката и правних стручњака. Релевантним састанцима су присуствовали министар финансија Андреас Патсалидис, државни тужилац Критон Торнаритис, председник Врховног суда Михалакис Триантафилидис, бизнисмени Пасхалис Паскалидис, Ђорђе Василију, Ставрос Галатариотис и Емилиос Микалидис, Гиорго Поливиу. Након што га је изгласао током свечане седнице светог синода од 13. септембра 2010. године, Устав је ступио на снагу у присуству политичког врха острва.

3. Други део

Објављивањем новог Устава Кипарске православне цркве 1980. године, поставило се правно питање да ли је црква стекла законодавну власт и у држави,

² Уп. Κονιδάρης Ι., *Στοιχεία Ελληνικού και Κυπριακού Εκκλησιαστικού Δικαίου*, Αθήνα 2016. Уп. Истоγ, «Γνωμοδότησις περί της αντικανονικότητος και αντισυνταγματικότητος του Ν. 1700/87», анатупо του περιοδικού Εκκλησία, Αθήναι 1987. Уп. Μαρίνου Αν., *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*, Αθήναι 1984, σελ. 16-17. Уп. Μετάλληνου Γ., (прот.), *Εκκλησία και Πολιτεία στην Ορθόδοξη Παράδοση*, Αθήνα 1977, έκδ. Ι. Μητροπόλεως Μεσσηνίας - Καλαμάτα. Μια θαυμάσια ιστορικο/κανονική ανάπτυξη και διερεύνηση, με σύγχρονη βιβλιογραφική υποστήριξη στο ως άνω έργο. Уп. Μητροπολίτου Προκοπίου, *Εκκλησία και Σύσταση*, Καβάλα 1985. Уп. Истог, *Συστήματα σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας. Μορφάι του χωρισμού*, Καβάλα 1987. Уп. Φειδά Βλ., «Γνωμοδοτήσεις για τις διατάξεις του Νόμου 1700/87», анатупо του περιοδικού Εκκλησία, Αθήναι 1987. Уп. Истог, *Βυζάντιο. Βίος – Θεσμοί – Κοινωνία – Εκκλησία – Παιδεία – Τέχνη*, Αθήναι 1997, σελ. 150. Уп. Χρήστου Π., «Ο βασιλεύς και ο ιερέυς εις το Βυζάντιον», Κληρονομία 3 (1971) 1-25.

јер сада као правни ауторитет и правно лице, православна црква има веће могућности са новим Уставом. На видело су изашла правна мишљења из Устава Кипра да државна власт, не признаје паралелну власт у Кипарској цркви, пошто члан 110 став 1 Устава државе каже да уређење и управљање унутрашњим пословима цркве и њене имовине биће важећи у складу са светим канонима и «*τὸ ἐν ἰσχύι Καταστατικῷ Χάρτι αὐτῆς*» (то се односи на њен важећи Устав). Такође, било који нови црквени Устав треба да се фундаментално ослања на кипарски црквени Устав из 1914. године, а не на садашњи Устав Кипарске цркве.

Дакле, Устав из 1914. године и само овај, правно и уставно је утврђен као темељ за уређење и управљање унутрашњим пословима цркве Кипра. У то време формирана су различита правна мишљења. С обзиром на то да свети синод не стиче никаква овлашћења да мења Устав државе, изнето је да из тога следи да би нови Устав православне цркве ступио на снагу, било потребно да се претходно усвоји амандман на члан 110. Устава државе од стране државног парламента. Али, ако је државни уставни законодавац намеравао да одузме ауторитет и право православне цркве да доноси своје законе о својим унутрашњим пословима, он не би гарантовао њено право да их уређује, односно да доноси законе за своје унутрашње послове и своју имовину, већ само за своју правну црквену администрацију.

Искључивање паралелног вршења законодавне власти од стране парламента Кипра за ова питања је било дефинисано. Осим тога, у Кипарској цркви је призната државна законодавна власт и у члану 111. став 1. Устава државе, у коме је дефинисано да се црквеним правом уређују одређене рестриктивно наведене институције, породичног права, припадника православне кипарске цркве. Такође, треба напоменути да члан 110. став 1. Устава државе не садржи израз: «*τηρουμένων των διατάξεων του Συντάγματος*» „у складу са одредбама Устава“, као што је изложено у члану 111. Устава државе, који се односи на право православне цркве у погледу регулисања и решавања породичних проблема својих црквених чланова.

Вероватно би се правно могло тврдити да државни уставни законодавац није желео ни на који начин да ограничи привилегије Кипарске православне цркве да регулише и управља својим унутрашњим пословима и имовином. Према овом становишту, једино уставно легитимно ограничење је став, да уредбе црквеног Устава нису у супротности са светим канонима и црквеним правилима. Такође, једино уставно легитимно ограничење ексклузивног права цркве да доноси законодавство је сагласност нових црквених уредби, које имају повећану стандардну вредност, према члану 110 став 1 Устава државе.

Црква стога може слободно да доноси законе, све док нове уредбе које она успоставља неће бити у супротности са светим канонима које прихватају све православне цркве. Стога је правно и уставно легитимно да се црквене уредбе допуне сличним и једнако важећим уредбама, које нису у супротности са светим канонима. Али, мора се претпоставити да је законодавац дискретно настојао да искључи законодавну власт цркве у стварима које нису регулисане Уставом из

1914. године. Ако дакле нови Устав садржи уредбе за односе који нису регулисани Уставом из 1914. године, треба сматрати да оне нису гарантоване Уставом државе и немају повећану уставну снагу.

Укратко, могло би се рећи да се признање повећане стандардне моћи кипарским уставом односи, не искључиво на Устав из 1914. године, већ и на актуелни Устав Кипарске цркве, све док га је црква установила у складу са светим канонима и све док не одступа од оног који је био на снази у време примене Устава из 1914. године. Кипарска православна црква је имала, и сходно томе има апсолутну законодавну власт да настави са доношењем и објављивањем сваког новог црквеног Устава. Нови Устав садржи 92 члана, подељена у девет поглавља. Као и у свим православним црквама, и у кипарској цркви успостављен је административни митрополитско-синодски систем. До периода франачке владавине на Кипру, изгледа да је постојало четрнаест православних епархија.

Новим Уставом је регулисано и боље функционисање црквеног права, као и суђење за црквене преступе од стране свештенства и лаика. Слични детаљни прописи нису постојали у Уставу из 1980. године, с тим да је примена црквеног права додељена дискреционој власти дотичног епископа и светог синода. Додатак (Б) на Устав наставља да утврђује уредбе општег дела материјалног црквеног кривичног права, у члановима од 1 до 12, као и црквеног кривичног поступка, у члановима од 1 до 54. Позитивним је оцењено успостављање ближих уредби кривичног поступка, које се чак односе и на сразмерну примену уредаба државног кривичнопроцесног законодавства. У неколико тачака, правила кривичног поступка предвиђена новим Уставом могла би се сматрати модернијим чак и у односу на одговарајући државни закон, на пример везано за могућност да оптужени има браниоца по свом избору. Поред тога, формира се општи део црквеног кривичног права, у коме се по први пут у историји црквеног права излаже Устав православне цркве, у коме се решавају питања као што су црквени деликт тј. противправно деловање, његово признање и повлачење, и примена права, доношење црквене казне за обману и превару, убиство са предумишљајем и саучесништво. Такође је изричито установљено, по први пут у историји Кипарске православне цркве, на право изношења петиције пред Васељенским патријархом у случају осуде епископа да буду свргнути или разрешени. Горе наведене теме су детаљно анализирани.

Што се тиче породичног права, најновији Устав православне цркве усваја модернизацију уредби тако што не укључује никакве законе за рад црквених судова, што у суштини подразумева укидање црквених судова за питања развода брака. Ова измена је од великог значаја, јер је то први пут од периода Византијског царства да на Кипру неће деловати црквени судови за питања брачних тј. бракоразводних односа. Укидањем црквених судова и не спомињањем развода у Уставу, он је теоријски у потпуности усклађен са чланом 111. Устава државе по питању развода брака.

Такође, члан 87. новог Устава је усклађен са уредбама закона о покушају помирења и духовном решавању брака бр. 22/1990. Дакле, пре подношења захтева за развод брака, супружници ће послати епископу обавештење о свом пребивалишту (осим ако разлог за развод није ментална ретардација или нејасноћа), али ће сада епископ покушати да их помири (φρενοβλάβεια ή αφάνεια). Покушај мирења врши се у личном присуству супружника, без заступања преко заступника или у присуству адвоката.

Ако постоје изузетне околности које онемогућују супружнику да учествује у покушају помирења, онда епископ може дозволити да се покушај помирења не догоди. Поступак такође треба да буде окончан у року од три месеца од подношења молбе. Након што су протекла три месеца од пријема молбе и у случају да покушај помирења не успе, као што је и данас случај, сваки од супружника има право да поднесе тужбу за раскид брака пред породичним судом, подносећи или уверење епископа, о неуспеху покушаја помирења, или чак и ако уверење није издато. Црква је такође задржала своје право да одобри духовни раскид брака.

4. Трећи део

Значајну помоћ у решавању питања црквене имовине и управљања њом пружиле су финансијски јаке и друге јавне личности Кипра. Свети синод је приступио изгласавању новог Устава и његовом објављивању посебном посланицом 23. новембра 1979. године. Касније, када је нови архиепископ Хризостом Други устоличен 12. новембра 2006. године, као што смо поменули, као непосредан приоритет поставио је радикалну измену Устава Кипарске православне цркве. На првој седници светог синода којом је председавао архиепископ Хризостом Други, одржаној 20. новембра 2006. године, формиран је одбор којим је председавао митрополит Морфоса и уз учешће хороепископа Тримитунтског, чији је задатак био да ревидира црквени Устав, уз учешће правника и научника канонолога,³ једног професора теологије и два професора права, као и бившег државног тужиоца Републике Кипар Алекоса Маркидиса. Протопрезвитер Хризостом Насис је касније додат у редакцијски одбор, а неформално су учествовали директор централног црквеног фонда и изборног одељења архиепископије и правни саветник архиепископије, са својим мишљењима о конкретним питањима која се тичу новог Устава. Коначно га је изгласао свети синод и ступио је на снагу током свечане седнице светог синода 13. септембра 2010. године, што је прихваћено уз јавно присуство политичког врха острва Кипра. Законодавна власт је призната у Кипарској цркви и у члану 111 став 1 Устава државе, као што смо поменули, у којем је дефинисано да

³ Уп. Χρυσοστόμος, Αρχιεπίσκοπος Κύπρου, *Εισαγωγική Έκθεση στο Νέο Καταστατικό Χάρτη της Εκκλησίας της Κύπρου* (1979) 40, Αλόστολος Βαρνάβας - Κύπρος.

црквени закон регулише одређене рестриктивно наведене институције породичног права припадника православне кипарске цркве.

Постаје јасно да уставни законодавац није желео ни на који начин да ограничи привилегије Кипарске православне цркве да регулише и управља својим унутрашњим пословима и својом имовином. Дакле, једино уставно легитимно ограничење је услов да уредбе Устава једноставно не буду у супротности са светим канонима и правилима. Једино уставно ограничење ексклузивног права цркве да доноси законе је сагласност нових црквених уредби са светим канонима, који су добили повећани стандардни кредибилитет, према члану 110. став 1. важећег државног Устава.

Дакле, црква слободно доноси закон, све док нове уредбе које она успоставља нису у супротности са светим канонима које прихватају све православне цркве. Православна црква Кипра је имала и још увек има законска и законодавна овлашћења да настави са доношењем и објављивањем било ког новог Устава. Њен нови Устав укључује 92 члана, подељена у девет поглавља. Такође садржи три дугачка додатка (А). Табеле епархија, пароксија и манастирских заједница, (Б). Црквено кривично право, (Ц). Управљање црквеном имовином.

Међу најважнијим новинама које бисмо могли рећи за нови Устав су: (А). Повећање броја епископских области. Као и у другим православним црквама, и у кипарској цркви је успостављен административни митрополитско-синодски систем, уз повећање броја епископа. До периода франачке владавине на Кипру, изгледа да је постојало четрнаест православних епархија. Међутим, познатим кипарским декретом – Булла или Конституцио Киприа (Bulla - Constitutio Cypria) који је 3. јула 1260. године издао папа Александар Четврти за правни положај и статус православне цркве под франачком окупацијом и влашћу, од четрнаест православних епархија, нажалост број ће бити сведен на само четири, наводно као за разлог узимајући изговор на тадашњи ограничен број православних верника, као и на број са одговарајућим латинским епархијама Кипра. У периоду турске владавине, за време Никифора архиепископа (1639 – 1674), број православних епархија је консолидован на четири. То су биле следеће: архиепископија са седиштем у данашњој Никозији, митрополија у Пафосу, митрополија Китијска са седиштем у данашњој Ларнаки и митрополија Кирињска са седиштем у Кирињи, данас окупираној од Турака.

Овај режим је остао непромењен касније и током периода владавине и окупације Британске империје. Коначно, епископске области су промењене после политичке и црквене кризе 1972 – 1973. године. Тада је користећи своје право цркве на «*τα ἴδια ὁκονομεῖν*» тј. на сопствено уређење, свети Кипарски синод одлучио да повећа епископске области са четири на шест, изменивши чл. 17 Устава из 1914. године. Повећање епископских области извршено је поступком који Уставом није изричито предвиђен и који се заснивао на каузалном позивању на свете каноне и традицију цркве, као и право православне цркве да управља својим унутрашњим пословима без државне интервенције,

право садржано у члану 110. став 1. Устава Кипра. Одлука о повећању броја епископских региона донета је синодском одлуком од 13. августа 1973. године. Две нове епархије које су додате су: епархија Лимасол и епархија Морфу. Број епископских области остао је исти у Уставу из 1980. године. Након избора архиепископа Хризостома Другог, приоритет је био добијање сувереног права сазива пуног синода, тј. пун број синодских представника из Кипарске православне цркве, и то кроз постојање укупно тринаест епископија. Дана 12. фебруара 2007. године, свети синод је позивајући се на члан 4. Устав Кипарске цркве одлучио да се митрополије и хороепископије Кипра поделе и конституишу у укупно дванаест епархија.

Конкретно, одлучено је да се оснује нова епархија Констанција-Амохост, Мирантусис, Тамасос-Оринис и Тримитунтска, и да се поред постојеће хороепископије Арсинојске дода хороепископија Карпазијска. Границе парохиија и нових митрополија и епископија или хороепископија утврђене су на наредној седници светог синода 19. фебруара 2007. године. Нови Устав доноси нова административна и правна решења, како је предвиђено чланом 2., да цркву чине архиепископија, митрополије Пафос, Китио, Киренија, Лимасол, Морфу, Констанција-Амохост, Кикос и Телирије, Тамасос и Оринис, Тримитунт и епископије Карпасија, Арсиноис и Аमतундос.

Епископи Карпасије, Арсиноиса и Аमतундоса су хороепископи са административним и пастирским одговорностима под духовним и административним надзором одговарајућих митрополита у оквиру свог епископског региона. У границама архиепископије налази се епископија Карпасија, епископија Арсинојска у границама митрополије Пафоске и епископија Аमतундоса у границама митрополије Лимасолске. Границе сваког епископског региона наведене су у Додатку (А) новог Устава. Са уведеним договором да црква добије пун владајући свети синод, тј. пун број репрезентативних епископа, значи најмање дванаест чланова и од тада је ослобођена евентуалне потребе да прибегне другим православним црквама за решавање својих унутрашњих проблема сазивањем привремено формираног проширеног сабора.

Новим одредбама, улога народа је да да сагласност на избор предложеног архиепископа, тако што ће предложити три главна имена која ће добити њихово претходно одобрење, али и да саветује свети синод о кандидату који му више одговара, јер преко спровођења избора постаће јасно ко ће од три предложена кандидата добити народну сагласност.

Новим Уставом детаљно је регулисано суђење за црквене преступе од стране свештенства и лаика. Слични детаљни законски прописи нису постојали у Уставу из 1980. године, с тим да је вршење правде препуштено дискреционој власти дотичног епископа и светог синода. Анекс (Б) Устава наставља са утврђивањем уредаба општег дела материјалног црквеног кривичног права, са члановима 1-12 Анекса (Б), као и црквеног кривичног поступка са члановима 1-54. Успостављање ближих уредаба кривичног поступка, које се чак и односе на

сразмерну примену уредаба државног кривично-процесног законодавства и оцењује се као позитивно.

5. Четврти део

Правила кривичног поступка предвиђена новим црквеним Уставом могу се сматрати савременим правним правилима чак и у односу на одговарајуће државно-црквено право, уз могућност да оптужени има браниоца по свом избору. Поред тога, формира се општи део црквеног кривичног права по први пут у историји Устава Кипарске православне цркве. Установљава се и право, као што је већ поменуто, на изношење петиције пред Васељенским патријархом у случају осуде епископа да буду свргнути или разрешени.⁴

Карактеристично је да је Правни одсек Универзитета у Никозији у сарадњи са Кипарским институтом за црквене и државне односе организовао 3. јуна 2011. године научну конференцију на тему: „Нови Устав Кипарске цркве“, у циљу анализе свеобухватне процене уредби новог Устава Кипарске цркве. Усвајање новог Устава за Кипарску цркву је историјски и правни догађај, који је од великог историјског, правног, политичког и црквеног интереса.

Породични закон у оквиру новог Устава православне цркве садржи друге прописе који се односе и на рад црквених судова, што суштински у пракси подразумева укидање црквених судова за бракоразводна питања. Укинута су црквени судови за развод брака и овај пропис је од изузетне важности, јер се то чини први пут после периода Византијског царства. Укидањем црквених судова и непомињањем развода у црквеном Уставу, је у потпуности у складу са чланом 111. Устава модерне државе Кипар у вези са питањем развода брака, као што смо већ поменули. Члан 87. Новог Устава усклађен је са њеним уредбама о покушају помирења и духовном решавању брака. Дакле, пре подношења захтева за развод брака, супружници ће послати епископу обавештење о свом пребивалишту, осим за случај супружника болесног од деменције или оправдано одсутног. На крају православни епископ мора да покуша помирење.

Покушај помирења врши се у личном присуству супружника, без заступања преко заступника или у присуству адвоката. Поступак такође треба да буде окончан у року од три месеца од подношења захтева. Након протеча три месеца од пријема захтева и у случају да покушај помирења не успе, као што је то данас чест случај, сваки од супружника има право да поднесе тужбу за раскид брака пред државним породичним судом, предочавајући потврду епископа о неуспеху покушаја помирења, или да није издато уверење.⁵

⁴ Горе наведена тематика анализира се детаљно код Конидарис И., Пулис Г., Стефану И., и других.

⁵ За горе наведену тематику упореди чланке Катсарос К., и Лиасидис С., и других.

Државни породични судови имају искључиву надлежност за развод брака, старатељство, алиментацију и имовинске спорове између супружника који су православни хришћани. За особе које припадају некој од других верских група које постоје на Кипру, односно Јермени, Маронити и Латиноамериканци, надлежан је породични суд за горе наведене групе, који ако је могуће има сличан састав. Постоје три породична државна суда за православне вернике, један за Никозију и Киренију, један за Лимасол и Пафос и један за Ларнаку и Фамагусту-Амохостос. Такође, свима управља један породични суд који је одговоран за све верске групе на целом Кипру, са седиштем у Никозији. Предмете пред породичним судом решава једночлано веће, осим за захтеве за развод брака за које веће чине три члана. Православна црква је такође задржала своје право да одобри духовни развод брака.

6. Епилог

Односи цркве и државе на Кипру увек ће бити у врху интересовања за читаво друштво на острву. Недавно одржани 5. фебруара 2023. године, тринаести избори по реду, за избор новог председника Републике Кипар⁶ поново је довео у први план односе државе са Кипарском црквом. Процес именовања епископа, митрополита и архиепископа, како је дефинисано после последње ревизије Устава, али и са новим празнинама створеним по мишљењу правних стручњака, горућа су питања којима се, као веома значајна, тражи да се посвети посебна пажња, од новог архиепископа господина Георгија. Као институција која је веома дубоко повезана са кипарским друштвом, где се сматра да црква у извесној мери, некада у већој а некада мањој, утиче на став неког дела народа о разним друштвеним питањима. У ствари, о утицају цркве на именовања државних чиновника се редовно и јавно говори, као нпр. кипарског министра просвете, као и на друге јавне функције. Дакле, Кипарска православна црква представља јединствени глобални феномен правног постојања цркве у држави, која је кроз векове одолевала притисцима окупатора Латина, Турака, Енглеза и опет Турака, и успела да сачува канонску вредност, као и несумњиво значајан утицај у државотворном процесу стварања и опстанка Републике Кипар.

⁶ Уп. https://www.orthodoxianewsagency.gr/aytokefales_ekklisies/ekklisia_kiprou/kypros-oi-sxeseis-ekklisias-politeias-sto-epikentro-kai-ton-proedrikon-eklogon/

Литература

- Αλιβιζάτος Αμύλας, «Το Αυτοκέφαλον της Εκκλησίας της Κύπρου εν Περιπτώσει Ενώσεως της Κύπρου μετά της Μητρός Ελλάδος», Θεόδωρος Παπαδόπουλος και Μενέλαος Χριστοδούλου (επ), Πρακτικά του Πρώτου Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου, τομ. Γ (Εταιρείας Κυπριακών Σπουδών, Λευκωσία, 1973).
- Αιμιλιανίδης Κ. Αχχιλεύς / Κατσαρός Β. Κώστας, Ο Νέος Καταστατικός Χάρτης της Εκκλησίας της Κύπρου, Κύπρος 2013.
- Ανδρούτσου Χρήστου, Εκκλησία και Πολιτεία εξ επόψεως Ορθοδόξου, Θεσσαλονίκη 1964.
- Δαμασκηνού Ιωάννου, Περί των αγίων εικόνων 12, PG 94,1296: «Ου βασιλέων εστί νομοθετεῖν τῇ Εκκλησίᾳ Βασιλέων ἐστὶν ἡ πολιτικὴ ευπραξία. ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις ποιμένων καὶ διδασκάλων». Του αὐτοῦ, αὐτόθι 16, PG 94,1301-1304: «Οὐ δέχομαι βασιλέα τυραννικῶς τὴν ἱεροσύνην ἀρπάζοντα... οὐ πείθομαι βασιλικοῖς κανόσι διατάττεσθαι τὴν Εκκλησίαν, ἀλλὰ πατρικαῖς παραδόσεσι, ἐγγράφοις τε καὶ ἀγράφοις». Για τὸν ἅγιον Θεόδωρο Στουδίτη ὁ Βίος Νικήτα ἡγουμένου τῆς Μονῆς Μηδικίου, Acta Sanctorum, Aprilis 3, σ. XXIX διασώζει τὴν ἐξῆς ἀπάντησι πρὸς τὸν αυτοκράτορα Λέοντα Ε': «Μὴ παράλυσ, ὦ βασιλεῦ, ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν· εἰρήκε γὰρ ὁ Ἀπόστολος, καὶ οὐς μὲν ἔθετο ὁ Θεός ἐν τῇ Εκκλησίᾳ, πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἀ-γίων, οὐκ εἰρήκε βασιλεῖς. Σοὶ μὲν, ὦ βασιλεῦ, ἐπιστεύθη ἡ πολιτικὴ κατάστασις καὶ τὸ στρατόπεδον· τούτων φρόντιζε, καὶ τὴν Εκκλησίαν ἕασον ποιμέσι καὶ διδασκάλοις κατὰ τὸν Ἀπόστολον». Βλ. σχετικὰ Β. Τσίγκου, Εκκλησιολογικὲς θέσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Αὐθεντία καὶ πρωτεία, Θεσσαλονίκη 1999.
- Ζήση Θεόδωρου (πρωτ.), Ἡ ἀλήθεια γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν περιουσία. Ἡ ἀρχαία πρᾶξις γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν περιουσία καὶ οἱ παραβάτες τῆς, Θεσσαλονίκη 1977, ἐκδ. Ἀδελφότητος «Λυδία».
- Του αὐτοῦ, Οἱ λαϊκοὶ στὴν Ορθόδοξη Εκκλησία, Θεσσαλονίκη 1989.
- Ζήση Θεόδωρου (πρωτ.), Ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου κατὰ τὸν Ἅγιον Ἰωάννην Χρυσόστομον, Θεσσαλονίκη 19973, σελ. 163-167, ὅπου σε ἰδιαίτερη ἐνότητα με τίτλο «Ἡ πολιτεία καὶ οἱ λοιπαὶ μορφαὶ ἐξουσίας» ἀναπτύσσεται ἡ σχετικὴ προβληματικὴ, ὡς καὶ ἡ μελέτη τοῦ καθηγητοῦ Κ. Μουρατίδου, Ἡ οὐσία καὶ τὸ πολίτευμα τῆς Εκκλησίας κατὰ τὴν διδασκαλίαν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Αθήναι 1958.
- Ζήση Θεόδωρου (πρωτ.), <https://www.impantokratoros.gr/ekklhsia-politeia.el.aspx>
- Κονιδάρης Ι./Αιμιλιανίδης Α., Στοιχεῖα Ἑλληνικοῦ καὶ Κυπριακοῦ Εκκλησιαστικοῦ Δικαίου, Αθήνα 2016.
- Κονιδάρι Γ. – Κωνσταντινίδου Εμμ., - Μπούμη Παν., - Χριστινάκη Παν., «Γνωμοδότησις περὶ τῆς ἀντικανονικότητος καὶ ἀντισυνταγματικότητος τοῦ Ν. 1700/87», ἀνάτυπο τοῦ περιοδικοῦ Εκκλησία, Αθήναι 1987.
- Μαρίνου Αναστασίου, Σχέσεις Εκκλησίας καὶ Πολιτείας (υπὸ τὸ Σύνταγμα τοῦ 1975 καὶ τὸν νέον Καταστατικὸν Χάρτην τῆς Εκκλησίας τῆς Ελλάδος), Αθήναι 1984.
- Μεταλληνού Γεωργ. (πρωτ.), Εκκλησία καὶ Πολιτεία στὴν Ορθόδοξη Παράδοσι, Αθήνα 1977, ἐκδ. Ἰ. Μητροπόλεως Μεσσηνίας - Καλαμάτα. Μία θαυμάσια ἱστορικο/κανονικὴ ἀνάπτυξι καὶ διερεύνησι, με σύγχρονη βιβλιογραφικὴ υποστήριξι στὸ ὡς ἀνω ἔργο.
- Χριστινακὴ Παναγιώτη, Αἱ εἰς βάρος τῆς Ορθοδόξου Εκκλησίας «καινοτομίαι» τοῦ νέου Συντάγματος, Αθήναι 1975.
- Μουρατίδου Κ., Εκκλησία-Πολιτεία-Σύνταγμα, Αθήναι 1975. Του ἰδίου, Μουρατίδου Κ., Ἡ οὐσία καὶ τὸ πολίτευμα τῆς Εκκλησίας κατὰ τὴν διδασκαλίαν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Αθήναι 1958. Μουρατίδου Κων., «Εἶλω ἡ Εκκλησία;», Κοινωνία α' τεύχος 1987 καὶ ἀνάτυπο.

- Μητροπολίτου Φιλίππων, Νεαπόλεως και Θάσου Προκοπίου, Εκκλησία και Σύνταγμα, Καβάλα 1985. Του αυτού, Συστήματα σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας, Μορφάι του χωρισμού, Καβάλα 1987.
- Παναγόπουλος Αλέξιος, Κοσμάς Φλαμιάτος και Παπουλάκος, Αθήνα, 2009.
- Παναγόπουλος Αλέξιος, Θέματα Ελληνο/Βυζαντινού Πολιτισμού στο Σλαβο/Μουσουλμανικό Κόσμο, Αθήνα 2011.
- Παναγόπουλος Αλέξιος, Βυζαντινή Επιστολογραφία, Αθήνα 2010.
- Παναγόπουλος Αλέξιος, Γραμματολογία της Καθ' Ημας Ανατολής, Θεσσαλονίκη 2013.
- Παναγόπουλος Αλέξιος, Αρκετά άρθρα για Άγιο Όρος σε Πεμπτουσία.
- Παναγόπουλος Αλέξιος, Σλάβοι, Ισλάμ, Έλληνες στη νέα τάξη πραγμάτων, Αθήνα 2023.
- Παναγόπουλος Αλέξιος, Ανθρώπινα Δικαιώματα (Σύνταγμα, Πολίτης, Παγκοσμιοποίηση και Κράτος Δικαίου), Αθήνα 2023.
- Φειδά Βλάση, «Γνωμοδοτήσεις για τις διατάξεις του Νόμου 1700/87», ανάπτυπο του περιοδικού Εκκλησία, Αθήνα 1987. Του ιδίου, Βυζάντιο. Βίος – Θεσμοί – Κοινωνία – Εκκλησία – Παιδεία – Τέχνη, Αθήνα 1997.
- Χρήστου Π., «Ο βασιλεύς και ο ιερέυς εις το Βυζάντιον», Κληρονομία 3 (1971).
- Χρυσοστόμος, Αρχιεπίσκοπος Κύπρου, Εισαγωγική Έκθεση στο Νέο Καταστατικό Χάρτη της Εκκλησίας της Κύπρου (1979) 40, Απόστολος Βαρνάβας - Κύπρος.
- Γιαννακόπουλου, Βυζαντινή Ανατολή και Λατινική Δύση! Δύο κόσμοι της Χριστιανοσύνης στο Μεσαίωνα και στην Αναγέννηση. Μελέτες στην Εκκλησιαστική και Πολιτιστική Ιστορία, Αθήνα 1966.
- Παναгопуλος Αλεξιος, Политички значај деловање православне Цркве у Албанији (Докторат), Београд 2009.
- Παναгопуλος Αλεξιος, Држава и Црква, односи (Пост-Докторат, на правима као стипендиста Владе Србије), Београд, 2011.
- Παναгопуλος Αλεξιος, Обичај у пракси Источне Цркве са аспекта Државе и Цркве и њихових историјских и социо-антрополошких специфичности са освртом на Грчку у Србији (Custom in Practice of the Eastern Church from the State – Church Aspect and its Historical and Socio-Anthropological Specifics in View of Greece and Serbia), (Теза Хабилитата), Нови Сад, 2013.

*Alexios Panagopoulos, Ph.D., Professor emeritus
Ministry of Education of the Republic of Greece*

CYPRUS MODEL OF CHURCH AND STATE RELATIONSHIP

Summary: *The Cypriot Orthodox Church has been recognized as an independent and autocephalous church since 431, by the decision of the Third Ecumenical Council with the 8th canon. The current 76s. the archbishop bears the title: New Justiniana and all of Cyprus. The Holy Synod is the supreme body of the Church of Cyprus and acts according to the Church Constitution. According to Article 138 of the Church Constitution from 1914, it entered into force on the day of publication. Archbishop Macarius the Third proposed a new revision of the Constitution, but from 1955 to 1961*

and 1974, this period was characterized by armed struggles for the liberation of Cyprus, so the final drafting of the new Constitution became a priority from 1980. The new Constitution entered into force in 2010, with the consent and presence of the island's political leadership. According to Article 110, Paragraph 1 of the Cyprus State Constitution, the organization and management of the internal affairs of the church and its property is carried out in accordance with the holy canons and the Constitution of the Church of Cyprus since 1914. Legislative authority is recognized to the Church of Cyprus in Article 111, Paragraph 1 of the State Constitution of Cyprus. The establishment of criminal procedure regulations of church law, which actually refer to the proportional application of state criminal procedure legislation, is evaluated as positive and more modern. For the first time in the history of the Constitution of the Church of Cyprus, issues of criminal church law are regulated. As for family law, for the first time since the Byzantine Empire, it is fully aligned with Article 111 of the Cyprus State Constitution. The Church has reserved its right to grant spiritual dissolution of marriage.

Key words: Cyprus, Orthodoxy, Cypriot law, canons and church law.

*Καθηγ.. Δρ. Αλέξιος Παναγόπουλος
π. καθηγητής του Υπουργείου Παιδείας Ελλάδος).*

ΤΟ ΚΥΠΡΙΚΟ ΜΟΝΤΕΛΟ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΙ ΚΡΑΤΟΥΣ

Περίληψη: Η Κυπριακή Ορθόδοξη Εκκλησία έχει αναγνωριστεί ως ανεξάρτητη και αυτοκέφαλη εκκλησία από το 431, με απόφαση της Γ' Οικουμενικής Συνόδου με τον 8^ο κανόνα. Ο σημερινός 76^{ος} αρχιεπίσκοπος φέρει τον τίτλο: Νέας Ιουστινιανής και πάσης Κύπρου. Η Ιερά Σύνοδος είναι το ανώτατο όργανο της Εκκλησίας της Κύπρου και ενεργεί σύμφωνα με το Εκκλησιαστικό της Σύνταγμα. Σύμφωνα με το άρθρο 138 του Εκκλησιαστικού της Συντάγματος από το 1914, τέθηκε σε ισχύ απ' την ημέρα της δημοσίευσής του. Ο Αρχιεπίσκοπος Μακάριος ο Γ' πρότεινε τη νέα αναθεώρηση του Καταστατικού Χάρτη (Εκκλησιαστικού Συντάγματος), αλλά απ' το 1955 έως το 1961 και κυρίως το 1974, αυτή η περίοδος χαρακτηρίστηκε από τους ένοπλους αγώνες για την απελευθέρωση της Κύπρου, οπότε η τελική σύνταξη του νέου Συντάγματος έγινε προτεραιότητα αργότερα απ' το 1980. Το νέο Σύνταγμα τέθηκε σε ισχύ το 2010, με τη σύμφωνη γνώμη και την παρουσία της πολιτικής ηγεσίας του νησιού. Σύμφωνα με το άρθρο 110, παράγραφος 1 του Συντάγματος της Κυπριακής Πολιτείας, η οργάνωση και διαχείριση των εσωτερικών υποθέσεων της εκκλησίας και της περιουσίας της γίνεται σύμφωνα με τους ιερούς κανόνες και το Σύνταγμα της Εκκλησίας της Κύπρου απ' το

1914. Η νομοθετική εξουσία αναγνωρίζεται για την Εκκλησία της Κύπρου στο Άρθρο 111, παράγραφος 1 του Συντάγματος του Κράτους της Κύπρου. Ως θετική και πιο σύγχρονη αξιολογείται η θέσπιση ποινικών δικονομικών ρυθμίσεων του εκκλησιαστικού δικαίου, που παραπέμπουν ουσιαστικά στην αναλογική εφαρμογή της κρατικής ποινικής δικονομικής νομοθεσίας. Για πρώτη φορά στην ιστορία του Συντάγματος της Εκκλησίας της Κύπρου ρυθμίζονται σπουδαία θέματα ποινικού εκκλησιαστικού δικαίου. Όσον αφορά το οικογενειακό δίκαιο, για πρώτη φορά μετά τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, εναρμονίζεται πλήρως με το άρθρο 111 του Συντάγματος της Κυπριακής Πολιτείας. Η Εκκλησία επιφυλάχθηκε να χορηγεί τη πνευματική λύση του γάμου.

Λέξεις κλειδιά: Κύπρος, Ορθοδοξία, Κυπριακό Δίκαιο, Κανόνες και Εκκλησιαστικό Δίκαιο.

*Др Драган Батавељић, редовни професор,
Правног факултета Универзитета у Крагујевцу,
Dr Wolfgang Rohrbach, redovni profesor
Univerziteta Dunav Krems, Austrija*

УДК: 27-74:342.4(497.11)

DOI: 10.46793/DCP23.185B

ПОЛОЖАЈ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У УСТАВИМА МОДЕРНЕ СРБИЈЕ

Сажетак: Аутори у раду указују, најпре, на историју Српске православне цркве, која датира још из Средњег века, тј. на њену аутокефалност, која је проглашена 1219. године. Развој Српске православне цркве и уздигнуће на највише достојанство, трајало је читав век и по, али су њеном даљем напретку велики ударац задала османска освајања. То је био период када су настала тешка времена за Србију и српски народ, као и за њихову цркву због пустошења и рушења средњовековних манастира и православних богомоља. Уздигнуће у ранг патријаршије 1346. године је трајало само један век, јер је после пада Смедерева 1459. године, дошло до укидања Пећке патријаршије. Тај мрачни период постојања наше цркве и борба за њену обнову, такође је трајала читав један век, да би 1557. године Патријаршија била обновљена. Нажалост, после нешто више од два века, 1766. године, поново је укинута, да би половином XIX века, Карловачка јерархија обновила српско патријаршијско достојанство у Сремским Карловцима, који су тада били у саставу Хабзбуршке монархије. До побољшања положаја Српске православне цркве у Србији, дошло је тек 1831. године, када је Србија добила аутономију захваљујући Хатишерифу из 1830. године. Тада су настали бољи дани за Цркву и њене представнике који, нажалост, нису дуго трајали, јер је током Првог светског рата дошло до великих страдања црквених објеката, свештенства и црквених великодостојника. Стварање Прве југословенске државе и догађаји после ње давали су наду за свеопштом обновом и побољшањем положаја Цркве, што је опет, само после две деценије прекинуто, избијањем Другог светског рата, а посебно, после његовог завршетка. "Црни дани" су трајали пола века, због односа комунистичког режима према религији, да би та ситуација била промењена деведесетих година XX века. Зато аутори прате настанак, развој, положај, статус и све оно што је везано за Српску православну цркву, анализом свих расположивих докумената, а посебно устава, који су доношени, све до важећег, тзв. "Митровданског устава" из 2006. године.

Кључне речи: *Српска православна црква, аутокефалност, Средњи век, модерна Србија, религија, Пећка патријаршија, устав, црквено право.*

1. Увод

Пре него што се упустимо у дубљу анализу положаја Српске православне цркве у уставима модерне Србије, указаћемо најпре на чињеницу да државно-црквено право представља правну грану, која обухвата норме путем којих се регулишу односи између државе и цркве и верских заједница. Такође, ова правна грана обухвата и норме које регулишу положај цркава и верских заједница у правном поретку¹. С обзиром да је главна тема нашег рада модерна српска државност обезбеђена бројним уставима, тј. положај наше Цркве у овим највишим општим правним актима, треба рећи да се у таквој државности државно-црквени односи утврђују, управо, уставом. Зато, овде посебно наглашавамо да је у нашем народу сам појам "устав" први употребио Свети Сава и то у чувеном документу, Карејском типик, тј. средњовековном спису из XII века². Наиме, "по скитском уставу подвизавају се и Богу моле монаси усамљеници, који своје молитве врше у ћелији, а не у храму, док они монаси који живе заједнички у општежићу, врше своје молитве, заједничка богослужења у цркви по пуном уставу богослужења. За вршење скитске службе није потребан свештеник, и скитска служба је састављена из псалама, молитава и метанија. Из молитава, читања псалтира и поклона скићана развио се од IV столећа облик посебног, усамљеничког, скитског богослужења, скитског устава. За развитак скитских правила много је допринела Света Гора, где је цветало монашко усамљеништво, а где се јавио и овај светогорски скитски Карејски устав Св. Саве"³. Тако је временом овај типик постао основа (темељ), тј. образац монашког испосничког живота, не само на Светој Гори, него и много шире, јер он садржи правила која одређују ко може да постане усамљеник⁴. Посебно место заузима

¹ Марковић, В., Ромић, М., *О уставности регистрања цркава и верских заједница – прилог проучавању државно-црквеног права*, у: Страни правни живот, год. LXIV, бр. 1/2020, стр. 45-48.

² Овај спис је на пергаменту написао Свети Сава 1199. године на Светој Гори у својој испосници у Кареји и то је, до данас, најстарији сачувани српски документ, који садржи основна правила и упутства како монаси треба да воде свој живот у испосницама, а због свог значаја оригинал се чува у манастиру Хиландар. Сматра се да Карејски типик представља прерађени и прилагођени превод старијег грчког скитског типика (скит је нарочити вид монашке испосничке насеобине, која је настала у хришћанском Египту у току IV и V века).

³ Мирковић, Ј., *Скитски устав Св. Саве*, Братство, бр. 28/1934, стр. 51-67.

⁴ То значи да није била довољна само жеља неког монаха да се изолије и одвоји од братства, него је одлуку о томе морало да донесе, управо, манастирско братство, али

Законоправило, Крмчија и Номоканон Светог Саве (грч. *nomos* - грађански закон, *kanon* - црквено правило), које представља рецепцију византијског права, тј. потпуно нову компилацију световних и црквених норми, прилагођену друштвеном животу тадашње Србије⁵. Према томе, историјат односа цркве и државе код Срба, почев од Средњег века, па све до данашњих дана, веома је сложен, тако да, ако бисмо се дубље упустили у анализу ових односа, лако можемо установити да ту постоје различити системи, почев од изузетно добрих односа и, такорећи, потпуне сагласности, преко система доминације (надмоћи) државе над црквом и обрнуто, затим система државне цркве, као и система признатих цркава и верских заједница и, коначно, система одвојености цркве од државе.

Такође, треба рећи да се питањима односа државе и цркава (као и верских заједница), све до данашњих дана није посвећивала потребна пажња у правној науци на просторима где живимо. Разлога за то има више, али један од најзначајнијих се састоји у чињеници што је код нас деценијама после Другог светског рата, за време идеолошког тумачења државе и устава (као и права, уопште), ово питање било на маргини интересовања. Наиме, разматрање односа између државе и цркве није било популарно и није представљало тему која је заслуживала одговарајућу научну пажњу, тако да се овом питању деценијама није посвећивала потребна теоријска разрада, нису одржавани научни скупови, округли столови, дискусије и коментари, а о неким озбиљнијим зборницима и монографијама сувишно је и говорити. Зато ћемо у овом раду настојати да, у најкраћим цртама, обрадимо правни положај Српске православне цркве у Кнежевини и Краљевини Србији, Првој југословенској држави (Краљевини СХС, тј. Краљевини Југославији), ФНРЈ, СФРЈ, СРЈ, државној заједници Србија и Црна Гора и, коначно, независној и самосталној Републици Србији од 2006. године. Наиме, период од два века модерне државности на нашим просторима (почев од 1804. године) представља раздобље веома сложених дешавања, почев од подизања Првог и Другог српског устанка, борбе за уставност и добијање првих уставних аката, стицања независности од Отоманске империје, развоја независне српске државе, парламентарних криза, борбе за престо две династије, разарања током Првог и Другог светског рата, тешких година идеологизације после ослобођења, распада Друге југословенске државе и ратова на просторима појединих република, незабележене инфлације и економске кризе, бомбардовања СР Југославије и, коначно, распада државне заједнице Србија и Црна Гора.

само на основу процене способности кандидата за тако строг монашки живот. Наиме, живот у испосницама се одвијао у веома тешким условима, у готово непрестаној молитви и посту (јео се, углавном, само хлеб и пила вода), потпуно усамљен или, евентуално, са још једним или двојицом монаха.

⁵ Сматра се да је овај значајан средњовековни документ, који на неки начин регулише однос државе и цркве, настао почетком XIII века, тј. 1219. или 1220. године, после добијања аутокефалности српске цркве.

2. Историјски поглед на однос цркве и државе

Када је реч о положају Српске православне цркве у уставима модерне Србије, треба рећи да историја ове Цркве сеже далеко у прошлост и то чак у Средњи век. Наиме, њена аутокефалност је проглашена 1219. године, са седиштем у манастиру Жича (од 1253. године у Пећи – Пећка архиепископија), а њу је издејствовао Свети Сава, који је проглашен (рукоположен) за "првог српског архиепископа српских и приморских земаља" од стране цариградског патријарха Манојла I Харитопула. Самим тим чином, српска црква је добила достојанство архиепископије, коју је Цар Душан 1346. године уздигао у ранг патријаршије на црквеном сабору у Скопљу. Том приликом је српски архиепископ Јоаникије II уздигнут у ранг патријарха⁶, али је већ после само четири године, дошло до раскола са Цариградском патријаршијом, која је "бацила" анатему, божију казну и тиме извршила екскомуникацију Српске православне цркве. То је трајало све до 1375. године.

Велики ударац је учињен османским освајањима, када настају тешка времена за Српску патријаршију, јер су многи средњовековни манастири опустели и остали без монаштва, а многим се чак изгубио и траг постојања, због честих турских разарања. Посебно тешка ситуација је настала падом Смедерева 1459. године, после смрти Деспота Ђурађа Бранковића 1456. године и смрти његовог најмлађег сина Деспота Лазара Бранковића 1458. године⁷, неслоге и борбе око престола међу његовим наследницима. Без обзира на чињеницу што су Срби пружили највећи отпор Турцима од свих балканских народа, освајачи су ушли у небрањено Смедерево, чиме је почело српско вишевековно ропство, а тадашња Пећка патријаршија је била укинута. Међутим, борба за њену обнову трајала је скоро читав један век и успешно је окончана 1557. године, када су на високим положајима у Порти била три Србина везира – Мехмед-паша Соколовић, Рустем-паша Опуковић и Семиз Али-паша. Наиме, њима се приписује заслуга (ту се мисли, пре свега, на Мехмед-пашу Соколовића, чији је блиски рођак, а по неким рођени брат, Макарије Соколовић изабран за српског патријарха) што је тадашњи султан Сулејман Величанствени⁸ дозволио обнову Српске (Пећке) патријаршије, која је, нажалост, 1766. године поново укинута, а

⁶ Оно што је битно нагласити, јесте чињеница да су овом свечаном чину присуствовали, поред бугарског патријарха и охридски архиепископ, као и српски епископи.

⁷ Он је умро без мушких потомака и од тада је на челу остатака деспотовине било трочлано Намесништво, чији чланови нису могли да се договоре и сложе око одбране Смедерева и политике коју би требало да воде у деспотовини, што је, у највећој мери, олакшало пропаст српске средњовековне државе, која је непун век раније била најмоћније царство на Балкану.

⁸ Источном свету је познат као Законодавац, који је спровео многе реформе правног система Османског царства, због чега га убрајају међу најмоћније светске владаре свога времена, као и читаве историје.

њене епархије, које су биле под турском влашћу, прикључене Цариградској патријаршији. Међутим, Карловачка јерархија се после укидања Пећке патријаршије, није починила Цариградској⁹, него је 1848. године обновила српско патријаршијско достојанство. Она је то учинила проглашењем Српске патријаршије у Сремским Карловцима¹⁰.

3. Положај Српске православне цркве у Кнежевини Србији

Побољшање положаја српске цркве је уследило у првој половини XIX века, када је дошло до ослобађања Централне Србије од Османске власти. Наиме, тада је дошло до одређених уступака Порте, која је приморана одредбама Једренског мира, издала Србима Први хатишериф септембра 1829. године, који је прочитан јануара 1830. године на скупштини у Крагујевцу. Њиме је започет пут ка добијању српске аутономије, која је остварена Другим хатишерифом из децембра 1830. године, а потврђена Трећим хатишерифом из 1833. године, који је представљао свечану повељу турског султана Махмуда II. Наиме, њиме је у Србији званично укинута феудализам и извршено присаједињење шест отргнутих нахија¹¹. У Кнежевини и Краљевини Србији је донето шест устава и четири системска закона о цркви, о чему ће бити речи у тексту који следи. У овом периоду је примењен систем државне цркве, па ћемо, отуда, посебно анализирати утицај државне власти на унутрашња црквена питања, при чему можемо указати на чињеницу да је, у том периоду, однос државе према Цркви био изузетно коректан, при чему се унутрашња аутономија Српске православне цркве веома поштовала, а одговарајућим правним актима је био уређен и правни положај мањинских верских заједница, као што су римокатоличка, јеврејска, протестантска и исламска.

Када је реч о положају српске цркве у то време, треба нагласити значај наведеног Другог хатишерифа, којим је Турцима забрањено пребивање у Кнежевини, док се Висока порта обавезала да се неће мешати у унутрашњу управу Србије. Србима је признато право на вероисповест, као и слобода бирања митрополита и епископа, кога ће постављати цариградски патријарх. Унутрашња управа је била поверена Кнезу и Савету, при чему је Кнез имао законодавну власт, а са Саветом је делио извршну власт, с тим што је чланове овог Савета бирао сам Кнез, док су се Турци обавезали да се неће мешати у правосуђе.

⁹ Цариградској патријаршији се није потчинио, после укидања Пећке патријаршије 1766. године, ни Српска православна Цетињска епархија у Црној Гори, јер је она очувала своје јерархијске везе са остатком Српске јерархије у Карловачкој митрополији.

¹⁰ Видети шире: Слијепчевић, Ђ. М., *Историја Српске православне цркве* – 2, Искра, Минхен, 1966.

¹¹ Овај Хатишериф је преведен на српски језик и прочитан фебруара 1834. године на тзв. "Трифунској" скупштини.

Захваљујући томе, црква је у Србији добила своју аутономију већ 1831. године, јер су испоштоване одредбе Хатишерифа из 1830. године. Наиме, тада су у Цариграду хиротонисани њени први епископи Срби, док је за митрополита српског изабран Мелентије Павловић, који се упокојио само две године касније (1833.). На његово место је дошао митрополит Петар Јовановић, који је извршио духовну реформу, основао Београдску богословију, а у духу модернизације Србије, црква је почела да води књиге крштених, венчаних и умрлих. Оно што је посебно значајно за период његовог управљања Српском православном црквом, јесте доношење првог црквеног устава, познатог под називом "Начертаније о духовним властима књажевства Српског"¹². Овај Устав је усвојен на Духовској скупштини у Крагујевцу 1836. године, а његов значај се огледа у томе што је митрополит Петар настојао да се његовим доношењем, црквени живот усклади са правилима која су сачињавала црквено право, али и да умањи утицај државе на црквене послове.

Неспорна је чињеница да је Сретењски устав из 1835. године први устав модерне Србије и да је његов значај од непроцењиве важности, али ћемо се ми овде ограничити само на његове одредбе у деветој глави, које су посвећене Цркви. Наиме, захваљујући одредбама напред наведеног Хатишерифа, положај наше Цркве је временом постајао све бољи, тако да члан 92. Устава каже да је "у православној источној Србској цркви један Митрополит Србски", док "архијереја може бити онолико, колико буде по мноштву народа нужно". Такође, одредба члана 93. Устава гарантује унутрашње руководство Цркве на челу са митрополитом, која ће се указом одредити закључивањем уговора утврђеним са патријархом у Цариграду, с тим што ће се митрополиту и архијерејима (колико год их буде у Србији), плата одређивати из народне касе, а свештенству ће народ српски давати све као што је до тада било уобичајено. Ради поштовања свештеничког позива, чланом 96. је прописано да свештеници и представници духовне власти не могу у Србији имати још неко занимање (звање)¹³, док једино митрополит и, у случају потребе архијереји, могу бити позвани од стране Књаза и Државног совјета по питању саветовања о црквеним делима. Оно што је посебно значајно, јесте гарантовање права свакој вероисповести у Србији да обавља своје богослужење слободно, по својим обредима и свако ће бити подржано од извршне власти, а "заклињање људи, који нису православног источног вјероисповједанија, свршива се по обредима њине цркве" (члан 98.).

Као што смо већ навели, Сретењски устав је био од изузетног значаја за развој уставности у модерној Србији после подизања Првог и Другог српског устанка. Иако је то био Устав који је трајао најкраће у уставној историји Србије

¹² Новаковић, Д., *Начертаније о духовним властима као први закон о Православној цркви у Србији*, Историјски часопис, бр. 57/2008, стр. 205.

¹³ То би се данас могло превести као сукоб интереса.

(био је на снази мање од два месеца), он је имао огроман утицај у тадашњој Србији, која је била под влашћу Отоманске империје. Наиме, овим актом су уведена многа права и слободе, која нису постојала ни у уставима, тада највећих светских сила, као што су Аустрија, Русија и Турска, тако да су се ове земље уплашиле да се то "семе француског конституционализма"¹⁴ не зачне и на тлу Србије, која је тада била несамостална држава, тј. још увек под знатним утицајем Турске. Отуда су ове велике силе тражиле од Књаза Милоша, који је, иначе, током своје владавине желео да влада апсолутистички, да овај Устав "повуче", што је он врло радо учинио. Међутим, то је довело до тога да је настао тзв. уставни провизоријум, јер Србија није имала Устав све до 1838. године, када је донет тзв. "Турски устав" у облику султановог Хатишерифа. Овај акт је донет без изјашњавања грађана, односно њихових представника оличених у Народној скупштини, него је то учињено, тако што је султан "подарио" српском народу Устав, који је, по свим карактеристикама, био најлошији у уставној историји Србије, али је, за разлику од Сретењског и других устава Србије доношених све до данашњих дана, трајао најдуже, тј. до 1869. године?!

Што се тиче одредаба које су регулисале положај Цркве и верских заједница, треба рећи да је чланом 57. овог акта тадашњи султан даровао народу српском пуну слободу да упражњавају обичаје и церемоније њиховог црквеног закона и да самостално изаберу своје митрополите и епископе, под условом да они по духовном чинодејству и положају, буду потчињени власти Патријарха са седиштем у Константинопољу, тј. Цариграду (данашњем Истанбулу), који је сматран врховним заповедником црквеног закона и Синода. Оно што је посебно наглашено у овом члану јесте одредба да црквени великодостојници управљају делатности црквеног закона и саме Цркве што часније, тј. "совершеним образом", без уплитања у делатност државе и вођење политике.

Не улазећи у политичка збивања после доношења Турског устава из 1838. године (Кнез Милош је абдицирао 1839. године, када га је, уместо тешког болесног Кнеза Милана Обреновића II, на престолу наследило Прво намесништво – Аврам Петронијевић, Јеврем Обреновић и Тома Вучић Перишић, 1840. године је на власт дошао његов син Михаило, који је владао до 1842. године, када је на власт дошао Карађорђевић син Александар, који је владао све до 1858. године)¹⁵, треба рећи да је овај период био доста буран. Наиме, Кнез Милош се у Србију вратио на престо после Светоандрејске скупштине 1858. године и владао све до своје смрти, 1860. године, када га је наследио његов син Михаило, који је владао све до његовог убиства у Београду 1868. године. С обзиром да Михаило није имао законских наследника, Србијом је управљало трочлано Намесништво, које је 1869. године донело тзв. "Намеснички устав".

¹⁴ Овај Устав је израђен по угледу на француску уставност, тј. на Устав из 1791. године и Уставне повеље из 1814. године.

¹⁵ Ово је био тзв. период уставнобранитеља.

Овај Устав је, за разлику од претходних, црквама посветио много више пажње, тј. цео осми део, који у члану 119. наводи да слободно јавно обављање верских обрада имају све вероисповести, које су у Србији тадашњим законима биле признате или које посебним законом буду признате, а главни заштитник свих вероисповести које су признате у држави, био је Књаз (члан 120. став 1. Устава), док су "духовна надлежатељства" свих вероисповести била под надзором министра црквених послова (члан 120. став 2.), чије је одобрење било потребно и за преписку духовне власти Српске православне цркве са властима или саборима изван земље. О улози и значају овог министра (као представника државе), говори и чињеница да се преписка свештеника других вероисповести са властима и саборима изван земље, морала подносити на увид и његово одобрење, док је његово одобрење било потребно и за обнародовање сваког акта у Србији, који би дошао од духовних власти или црквених сабора изван земље (члан 121.). Такође, о значају и надлежностима министра црквених послова, говори и чињеница да се против злоупотреба духовних власти, било које од признатих вероисповести, жалба подносила управо њему (члан 122.). Коначно, о односу цркве и државе у то време, према наведеном уставу, говори и одредба члана 123, према којем су свештена лица у вршењу својих грађанских права, успостављању међуљудских односа и обављању делатности, као и коришћењу свог имања, потчињена општим земаљским законима (а не црквеним).

Сви режими модерне Србије су били склони да користе цркву за своје циљеве, тако да ни митрополит није успео овим Уставом да рад цркве ослободи зависности од државе. Наиме, он је састављајући наведени црквени Устав, ставио 96 чланова, али је Књаз Милош (као први човек у тадашњој Србији и носилац највише власти) одмах одбацио 30 чланова, при чему се мешао и у рад самог Синода¹⁶, о чему говори и сам избор Петра Јовановића за митрополита¹⁷. Имајући у виду чињеницу да је Милош био апсолутиста и да није желео да дели власт ни са ким, после доношења Сретењског устава 1835. године (који је трајао непуна два месеца), донет је тзв. "Турски" устав у облику султановог Хатишерифа 1838. године, којим је ограничена Књажева самовоља. Зато је он био принуђен да 1839. године абдицира и напусти Србију, у коју се вратио 1858. године на позив Светоандрејске скупштине и владао све до своје смрти 1860. године. Само годину дана после његовог повратка на власт (1859.), на чело Српске цркве је дошао епископ шабачки Михаило Јовановић, који је постао митрополит београдски, али је и он осетио у свом деловању непосредно мешање самог Књаза, као представника државе. Наиме, иако он има велике заслуге за државу, јер се лично заузео код руског цара да се Русија укључи у српско-турски

¹⁶ Новаковић, Д., *нав. дело*, стр. 203.

¹⁷ Наиме, на примање високог монашког чина, сам Милош је натерао Петра, који је радио пре тога као секретар Народног суда у Крагујевцу, а касније и као секретар Кнежеве канцеларије. Тиме је Књаз желео да сам надгледа цркву, као и њене делатности, управо преко својих људи у које је имао поверења.

рат 1877/78. године¹⁸ и настојао да оствари циљеве националне политике, био је смењен 1881. године на предлог Министра просвете и црквених дела, Стојана Новаковића. То значи да је, опет, држава била изнад цркве, а његова смена је уследила због противљења увођења закона о црквеним таксама, што је и учињено 1883. године, а сви епископи у Србији су одбили да се повинују измени Црквеног закона о уређењу свештеничког стања. Због тога су сви били смењени, а до хармонизације односа између цркве и државе, дошло је тек у време управе митрополита Димитрија Павловића, који је био на челу Српске православне цркве од 1905. до 1920. године.

4. Однос Цркве и државе у Краљевини Србији

После усвајања овог Устава из 1869. године, за Србију су наступиле веома значајне године, на које смо већ указали у претходном пасусу, а пре свега, добијање независности на Берлинском конгресу 1878. године и формирање првих политичких партија 1881. године. Ту, мислимо, пре свега, на Народну радикалну странку, основану 8. јануара наведене године, која је успела да консолидује своје редове и да оствари доношење Устава из 1888. године, који се захваљујући чињеници да су представници ове странке имали већину у тадашњем парламенту, назвао "Радикалским уставом". Овај Устав је остао упамћен у српској уставној историји, по томе што је установио неке институте који до тада нису били познати у нашој уставности, као што су: "1) увођење парламентарног режима; 2) давање Народној скупштини законодавне и буџетске власти; 3) увођење политичке одговорности Владе парламенту; 4) увођење непосредних избора; 5) усвајање система сразмерног представништва за расподелу посланичких мандата; 6) увођење окружне, среске и општинске самоуправе; 7) гарантовање нових права и слобода (права грађана су проширена и зајемчена); 8) оснивање нових институција и установа"¹⁹, али је значајно нагласити да је, на један доста јаснији начин и разумљивијим језиком, регулисао однос цркве и државе (Део XIII). Наиме, одредбом члана 190. овог Устава је утврђено да унутрашња управа источно-православне цркве припада Архијерејском сабору, а за друге вероисповести, унутрашња управа припада њиховим духовним властима, док све ове духовне власти стоје под надзором министра црквених послова (то значи, под управом државе). Када је реч о уређењу црквених власти и богословских школа источно-православне цркве, треба рећи да се оно доноси у складу са законом и договором министра са Архијерејским сабором. Одредбама члана 191. овог Устава, предвиђено је да

¹⁸ Захваљујући вођењу овог рата, ослобођени су нишки, врањски, топлички и пиротски окрузи, а то је довело и до одржавања Берлинског конгреса 1878. године, на коме је Србија добила независност.

¹⁹ Батављевић, Д., *Уставно право, Друго измењено и допуњено издање*, Крагујевац, 2022, стр. 301.

црквене власти суде свештеницима за кривице учињене у свештеничким дужностима, док за кривице које се кажњавају по кривичном закону, суде државне власти. Међутим, жалбе против злоупотреба црквених власти у земљи било које вероисповести, подносе се министру црквених послова (што значи, државном органу), а свештена лица и црквене установе су, у погледу грађанских односа и својих имања, потчињени земаљским (а не, црквеним) законима.

Коначно, указаћемо и на одредбе члана 192. овог Устава, које на сличан начин, као и претходни Устав из 1869. године, регулишу преписку духовних власти Српске православне цркве са страним црквеним властима, саборима и синодима. Наиме, став 1. овог члана утврђује да се ова преписка врши уз надзор и одобрење министра црквених послова, док се службена преписка других вероисповести у тадашњој Србији са страним црквеним властима, саборима и синодима, морала такође подносити на увиђај и одобрење овом министру. Такође, министар црквених послова је имао значајну улогу у обнародовању и извршавању службених писама или наредби црквених власти, сабора и синода са стране, јер никаква црквена власт у Србији тада то није могла урадити без њега (члан 192. став 3.).

Бурна политичка дешавања су карактерисала период од доношења Радикалског устава из 1888. године до Априлског (Октроисаног) устава из 1901. године, који је тадашњи Краљ Александар Обреновић "подарио" српском народу. Одредбе које су посвећене цркви и верским заједницама садржане су у Делу XI, који је носио назив "Вероисповеди". Тако, у члану 98. који регулише однос државе и цркве, стоји одредба да све црквене власти у Краљевини стоје под врховним надзором министра црквених послова, док уређење црквених власти, по претходном саслушању Архијерејског сабора, прописује нарочити закон. Оно што је карактеристично за све стране вероисповести, прописује став 3. овог члана, који указује да се у њиховом унутрашњем уређењу оне управљају по законима својих вера, док су у свему осталом подложне надзору министра црквених послова. Коначно, и овај Устав у ставу 4. наведеног члана, регулише преписку између црквених власти туђинских вероисповести у Краљевини, са другим властима у иностранству, указујући да она није дозвољена без одобрења министра црквених послова, а ово одобрење је потребно и за објављивање било каквог акта произашлог од туђинских власти.

Међутим, само две године после доношења овог Устава, дошло је до познатог Мајског преврата, тј. убиства Краља Александра (и његове супруге, Драге Машин), које је извршено у ноћи између 18. и 29. маја 1903. године²⁰, чиме је угашена династија Обреновић, а на власт враћен Краљ Петар I Карађорђевић. Нови Краљ је успоставио парламентаризам у Србији, а основ за то је било враћање на снагу Устава из 1888. године (тзв. "Радикалског устава"), под називом

²⁰ Главни повод за извршење овог чина је био државни удар Краља Александра Обреновића, који је извршен у ноћи између 24. и 25. марта 1903. године.

новог Устава из 1903. године. Њиме су извршење само незнатне промене у уставном тексту (углавном, правно-техничке природе), структура власти је остала иста, тако да и уставне одредбе које се тичу Цркве и верских заједница, нису промењене. Отуда, не бисмо понављали оно што смо већ о томе говорили у напред наведеном тексту, анализирајући Устав из 1888. године, тј. одредбе посвећене овој материји.

Треба рећи да је црква током Првог светског рата (1914-1918.) претрпела велика страдања, јер је велики број свештеника и црквених великодостојника био побијен или интерниран. Све то указује на чињеницу да је Српска православна црква, иако аутономна, била оптерећена великим утицајима (па, чак и присилама) државе, која је, у сваком тренутку желела и настојала да њоме управља. Поред тога, цркву су оптерећивали и други проблеми, с обзиром да су свештеници, у почетку, били махом богословски необразовани, а црква је имала намеру да просвећује народ. Зато је свештенство одувек уживало велики углед и поверење грађана, али је, истовремено, било и највећи савезник партијама у доласку на власт. Свештеници су били посредници између народа и власти, али је чињеница да су они увек стајали уз народ, увек када је то требало, а посебно током бројних буна²¹. Треба нагласити да је ту постојао један парадокс, када је у питању однос цркве и државе – иако су архијереји били под директном управом владајуће династије²², они су били људи од поверења те исте династије. Наиме, кад год је требало, владајућа династија их је подстицала (боље рећи, користила) да они употребе своје везе са светом, пре свега са православном Русијом, ради остваривања одређених државних циљева.

5. Положај Српске православне цркве између два светска рата

Избијање Првог светског рата (1914-1918.) је донело незабележена страдања у материјалном, демографском, економском, друштвеном и сваком другом смислу Србије и српског народа. То је био период застоја у развоју правне науке и консолидовању правног система, а самим тим и у правном регулисању односа између Цркве и државе. Крфска декларација је у својој тачки 7. прокламовала систем признатих цркава и верских заједница, који је годину дана касније примењиван и у новоствореној Краљевини СХС, речима: " Све признате вероисповести вршиће се слободно и јавно. Православна,

²¹ Ту мислимо, пре свега, на једну од најзначајнијих – Тимочку буну из 1883. године. Наиме, после ње је било осуђено 729 лица, од којих је 11 било свештеника. Видети шире: Радић, Р., *Православна црква у Србији у време краља Милана Обреновића*, Зборник Матице српске за историју, бр. 77-78/2008, стр. 232.

²² Овај парадокс је постојао због тога што су све династије у представницима цркве виделе ривале, пре свега због њиховог високог образовања, које су временом стицали.

Римокатоличка и Мухамеданска вероисповест, које су по броју следбеника најјаче у нашем народу, биће једнаке и равноправне према држави. На основу ових принципа законодавац ће се старати, да се чува и одржава Конфесионални мир, који одговара духу и прошлости целокупног нашег народа". Овај систем је нормативно имплементиран у Видовданском уставу, који је донет 1921. године, али државна власт, и поред тога што је то више година настојала, није успела да донесе закон ради уређивања правног положаја признатих цркава и верских заједница на исти начин, па је тај процес започет после доношења шестојануарске диктатуре 1929. године. Резултат таквог настојања је доношење два устава и четири системска закона, који су се односили на четири признате цркве и заједнице (СПЦ, Цркву аугзбуршког исповедања, Исламску заједницу и Јеврејску заједницу), док Римокатоличка црква није прихватила уређивање њеног правног положаја законом. Њени представници су тражили закључивање међународног уговора, који би био склопљен са Светом столицом, тзв. конкордата и којим би решио положај католичке цркве у тадашњој држави.

Позната је чињеница да су Хрвати, већ после самог стварања Краљевине СХС, тј. годину дана касније (1919.) у Загребу организовали протесте, наводећи да се треба решити српске доминације у држави и да треба поделити данашњу територију Босне и Херцеговине између Срба и Хрвата. Они су од самог почетка гледали како да изађу из Краљевине Југославије, а посебан ударац тадашњем југословенству, било је стварање једне фантомске, вештачке територијалне јединице - Бановине Хрватске (1939-1941.), која је обухватала неке градове данашње Босне и Херцеговине, Словеније и Србије. Захваљујући тако посебном положају Бановине, створени су основи целокупне државне инфраструктуре Независне Државе Хрватске (НДХ), настале 1941. године²³. После Другог светског рата, за време комунистичког режима, иако се врло брзо показало да је национализам укореена појава у целокупном тадашњем југословенском друштву, која је изазивала скоро све кризе које су тада настајале на простору Југославије, није се смело указивати и изражавати незадовољство таквом ситуацијом. Све је покривано познатом флоскулом "чувања братства и јединства као зенице ока свог". Отуда је улога Цркве у тим временима била значајна, јер је исказивала много слободније незадовољство таквим стањем²⁴, иако је и на њу од стране тадашње власти вршен велики притисак, па је чак, у неким случајевима била и злоупотребљена од комунистичког режима. Црква је, за разлику од власти, увек истицала да је вера

²³ Tomasevich, J., *War and Revolution in Yugoslavia, 1941-1945: Occupation and Collaboration*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 56.

²⁴ Шљивић, Д., *Православље и политика у Србији*, у: Јабланов Максимовић, Ј., Крстић, А. (прир.), *Црква у плуралистичком друштву*, Зрењанин, Фондација Конрад Аденауер, Хришћански културни центар, 2009, стр. 82.

старија од нације и чувала је током свог вишевековног постојања, верски идентитет и српско национално биће.

Неспорна је чињеница да овде морамо да укажемо на 1918. годину, када је дошло до завршетка тзв. "Великог рата" и стварања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, тј. Прве југословенске државе. Само годину дана после тога (1919.), дошло је до обједињавања митрополија и епископија православних Срба, о чему је обавештена Цариградска патријаршија, а годину дана после тога (1920.), дошло је до проглашавања њиховог уједињења и поновног васпостављања Пећке патријаршије²⁵. У периоду од 1920. до 1930. године, тронем Светог Саве је управљао патријарх Димитрије²⁶, који је доста радио на обнови храмова у порушеној земљи, као и на просветном плану, кога на трону смењује Варнава Росић (1930-1937.), који је живот окончао под неразјашњеним околностима. У Краљевини СХС, црква није више била под директним утицајем краља, тако да се више није могло говорити само о односу поглавара СПЦ²⁷ и државе (представника власти), већ о односу Сабора и Краља (органа власти). После смрти патријарха Варнаве, на трон Светог Саве је дошао патријарх Гаврило V Дожић, који је на овом месту био у времену од 1938. до 1950. године. Чињеница је да су Краљевину СХС, односно Краљевину Југославију (променила назив 1929. године) потресале бројне кризе, али се може рећи да је тај период између два светска рата био "златни период", када је у питању добар и плодносан однос цркве и државе. Може се слободно рећи да је црква настојала да се образују сви народи у Краљевини, без обзира из којих средина долазе, тако да су све верске школе имале помоћ (субвенције) од стране државе преко Министарства просвете²⁸. Овде треба напоменути и чињеницу да је у претходном периоду био актуелан покрет Словена за национално ослобођење у неколико земаља Средње и Југоисточне Европе, настао крајем XVIII и почетком XIX века. На основу овог покрета, крајем XIX века је формиран и тзв. Неословенски покрет, који је имао исте задатке, као и решавање проблема једнакости између словенских народа. Идеје панславизма су се протезале и у првој половини XX века, а посебно између два светска рата, када су оне нашле свој израз у Соколском покрету, који је неговао основно начело "У здравом телу, здрав дух", тј. основни принципи соколства су били свестраност, природно васпитање, добровољност и братство међу члановима²⁹. Овај Покрет је имао великог удела у очувању Југославије између два светска

²⁵ Само две године после овог васпостављања (1922.), цариградски патријарх је потврдио обнову и самосталност српске патријаршије, што је представљало почетак нове епохе за СПЦ.

²⁶ Први патријарх уједињене Српске православне цркве.

²⁷ Наиме, када се, у овом периоду, говори о патријарху, треба имати у виду да је ту реч, пре свега, о Светом архијерејском сабору, где је патријарх само први међу једнакима.

²⁸ Шљивић, Д., *Православље и политика у Србији*, нав. чланак, стр. 75.

²⁹ Оснивачка скупштина је одржана 16. фебруара 1862. године у Прагу.

рата, с обзиром да су његови центри постојали у Београду, Загребу и Љубљани пре Првог светског рата. На соколским слетовима су учествовале хиљаде и хиљаде младића и девојака, а основни циљ одржавања ових слетова је било промовисање панславизма и изражавање јединства и недељивости свих словенских народа³⁰.

Када је реч о Уставу Прве југословенске државе, познатијем по имену "Видовдански устав", донетом 28. јуна 1921. године, треба рећи да он, за разлику од претходних устава, није материји која је предмет нашег рада посветио посебно поглавље, него је овој изузетно значајној материји посветио одредбе које су садржане у два члана Одељка II, који носи назив "Основна грађанска права и дужности". Тако је, чланом 12. прописано да је зајемчена слобода вере и савести, да су све усвојене вероисповести равноправне пред законом и да, отуда, могу свој "верозакон" јавно да исповедају, с тим што је уживање грађанских и политичких права независно од исповедања вере. С обзиром да тада није постојао тзв. "приговор савести" (који данас постоји у Републици Србији), одредбама овог члана је било прописано да нико не може да буде ослобођен својих грађанских и војних дужности и обавеза позивајући се на прописе своје вере. Такође, било је предвиђено и да се усвајају оне вере, које су у ма ком делу Краљевине већ добиле законско признање³¹, док су друге вере могле бити признате само законом.

У оквиру овог Одељка посвећеног основним правима и дужностима, било је предвиђено и да нико није дужан да своје верско осведочење јавно исповеда, док је усвојеним и признатим верама било признато право да могу да одржавају везе са својим врховним верским поглаварима и ван граница државе, уколико то траже духовни прописи појединих вероисповести, с тим што ће се законом регулисати начин на који се те везе могу одржавати. С обзиром да су тада постојале регистроване политичке партије, које су се бориле за освајање власти на изборима и после истих, зависно од успеха и добијених гласова, водиле државу, чланом 12. је било предвиђено и да верски представници не смеју да употребљавају своју духовну власт преко верских богомоља или, уопште, при вршењу своје званичне дужности, у било какве партијске сврхе. Врло значајне одредбе које су саставни део члана 16. и које регулишу ову материју, садржане су у ставовима који прописују да све школе морају да дају морално васпитање и да развијају свест о заједничкој држави у духу народног јединства и верске трпеливости. Што се тиче школовања, било је предвиђено да је основна настава државна, општа и обавезна, док се верска настава давала по жељи

³⁰ Ћирић, В., *Однос СПЦ и власти у модерној Србији (1831–2010)*, Ком, vol. I (1)2012, стр. 138.

³¹ Ове усвојене и признате вере су могле самостално да уређују своје унутрашње верске послове и да управљају својим задужбинама и фондовима у границама закона.

родитеља, односно старалаца, подвојено по вероисповестима, а у сагласности са њиховим верским начелима.

6. Однос државе и Цркве и њен положај у Другој југословенској држави

Сагледавајући положај Српске цркве, треба указати на чињеницу да је један од најмрачнијих периода у целој њеној историји био период од 1945. до 1990. године. Наиме, то је био период комунистичке Југославије, када је Црква била на маргинама друштвених збивања и скоро потпуно девастирана. Разлог томе је што су комунисти, дошавши на власт после Другог светског рата, укинули све законе који су били везани за Цркву и њено финансирање из 1939. године³², одузевши јој, путем аграрне реформе 1946. године, велику имовину национализацијом. Оно што је посебно значајно нагласити, јесте доношење Одлуке о укидању правних прописа донетих пре Другог светског рата, којом је укинута и Устав СРП из 1931. године³³, што је потврдио и Устав ФНРЈ из 1946. године³⁴. Тешке године за Српску православну цркву су наступиле и због тога што је Цркви било одузето право да издаје јавне исправе, јер је вођење матичних књига прешло у надлежност државе. Међутим, доласком патријарха Гаврила Дожића из заробљеништва у Немачкој крајем 1946. године, дошло је до сазивања Архијерејског сабора, чији је циљ био доношење новог Устава СРП, али у складу са законима нове државе. Тако је Црква, временом била принуђена да доноси и бројне уредбе, уговоре и друге акте, ради усклађивања својих прописа са новим државним поретком.

Успостављањем комунистичког режима после Другог светског рата, нормативно је имплементиран систем одвојености државе и цркве, али су одмах наступиле и неприлике за верске заједнице, с обзиром да је тадашњи режим спроводио терор према свештеницима, верским службеницима и верницима. То се осећало у свим областима друштва, а посебно када је црквама и верским заједницама национализована огромна имовина, с тим што је донето три устава, један савезни и шест републичких закона о правном положају цркава и верских заједница. Међутим, иако су ови уставни и закони прокламовали и гарантовали право на слободу вероисповести, држава је исто право, у пракси, грубо кршила и нарушавала.

³² Грђић, Р., *Опита обнова црквеног живота и устројства*, у: Владислав, мит. дабробосански, Веселиновић, Р. Л., Гардашевић, Б. Дурковић Јакшић, Љ., Кашић, Д., Протић, М. (прир.), Српска православна црква 1920–1970, Београд, издање Архијерејског синода Српске православне цркве, 1971, стр. 241–242.

³³ Службене новине Краљевине Југославије, бр. 275–86/1931.

³⁴ Службени лист ФНРЈ, бр. 10/1946.

Бројни примери говоре о томе колико су верске заједнице у овом периоду биле у неповољном положају. Наиме, тек је осам година после завршетка Другог светског рата, тј. 1953. године, донет први Закон о положају верских заједница, којим је било предвиђено да Српска православна црква, као и друге верске заједнице, имају статус правног лица, а не друштвене заједнице. То значи да је по одредбама грађанског права, свака од њих имала надлежност само у верским стварима, сагласно одредбама Устава ФНРЈ из 1946. године да је Црква одвојена од државе и да су "верске заједнице, чије се учење не противи Уставу, слободне у својим верским пословима и у вршењу верских обреда", као и да су "верске школе за спремање свештеника слободне", али да стоје под општим надзором државе (члан 25. став 2-5). Такође, била је забрањена злоупотреба цркве и вере у политичке сврхе, с тим што је држава могла материјално да помаже верске заједнице. Имајући у виду да су тадашњи републички устави, такорећи, само преузимали (боље рећи, преписивали) решења из савезних устава, оно што је речено поводом односа државе и цркве (и верских заједница) анализирајући Устав ФНРЈ из 1946. године, важи и за Устав Народне Републике Србије из 1947. године. Изгледало је, имајући у виду тадашњи однос државе према религији и верским заједницама и доношење нових законских прописа, да Цркву треба потпуно укинути. Тако, на пример, одмах после завршетка Другог светског рата, православне богословије су биле укинуте, али је већ после две године (1947.) у Призрену, ипак, било дозвољено поновно отварање Богословије.

С обзиром да су Другу југословенску државу пратила бројна политичка превирања, 1963. године је донет Устав СФРЈ, који је само једним чланом, садржаним у Глави III, под називом "Слободе, права и дужности човека и грађанина", регулисао материју која је предмет овог рада. Тако је одредбама овог члана 46. прописано да је исповедање вере слободно и да представља приватну ствар човека и да су верске заједнице одвојене од државе, да су слободне у вршењу верских послова и верских обреда и да могу оснивати верске школе за спремање свештеника, а у томе их може материјално помагати друштвена заједница. Такође, верске заједнице су могле да имају, у границама које су биле одређене савезним законом, право својине над непокретностима. Коначно, овим чланом је била предвиђена и одредба према којој је противуставна свака злоупотреба вере и верске делатности у политичке сврхе. Потпуно исте одредбе посвећене црквама и верским заједницама, садржане су у члану 174. Устава СФРЈ из 1974. године, тако да се овде не бисмо задржавали на њиховој анализи. То исто се може рећи и за уставе Социјалистичке Републике Србије из 1963. и 1974. године, који су, у потпуности преузели решења из савезних устава.

Временом је комунистички режим почео да увиђа да такав однос према Цркви, тј. према верским школама, образовању и свему што је везано за религију, ствара незадовољство и отпор код грађанства. То је било време атеизма, када су се људи, због таквог односа државе према Цркви и због страха

од евентуалних последица, изјашњавали као атеисти. Међутим, после само три деценије од почетка таквог односа, долази до знатних промена и ослобађања грађана поводом свог изјашњавања о вероисповести, тј. до враћања верника цркви. О томе говори податак да се седамдесетих година XX века, црквени календар издаје, безмало, у милионском тиражу, а поједина дела која обрађују верска питања доживљавају и по неколико издања³⁵. Поред тога, значајно је нагласити да су, већ 1967. године, покренуте новине Српске патријаршије, под називом "Православље", настављено издавање научног часописа Богословског факултета под називом "Богословље", а покренуто је и издавање стручног часописа "Теолошки погледи" 1968. године. Такође, значајно је и улажење Српске православне цркве у Светски савет цркава са седиштем у Женеви 1965. године, али управо под притиском државе, после чега креће и штампање богослужбених књига на црквено-словенском језику. У томе се види један позитиван корак државе према цркви, тако да, иако се на први поглед чини да је комунистичка Југославија чинила све да "затре веру и уништи Цркву"³⁶, ипак је давала, повремено, и одређене уступке. Наиме, то југословенство, које нас је, морамо признати, много коштало³⁷, а Србија је уложила своју државност зарад стварања Прве југословенске државе – Краљевине СХС. Нажалост, то је била само привремена творевина империјалистичких сила и начин да Словенија и Хрватска, као чланице побеђене Аустроугарске монархије, постану победничке силе и наставе свој пут ка остварењу свог вишевековног сна да имају своју државу. У томе им је Србија несебично помогла надајући се стварању једне целовите, јединствене државе Југославије, у којој ће коначно бити решено српско национално питање, уз међусобно поштовање свих народа и народности у новоствореној Краљевини 1918. године, односно, Републици на Другом заседању АВНОЈ-а 1943. године, што је озваничено и првим Уставом послератне Југославије 1946. године. Међутим, то југословенско расположење је полако, али сигурно, временом опадало, тако да се и сам доживотни председник Југославије и "највећи син" српског народа, Јосип Броз Тито, који се непосредно после Другог светског рата изјашњавао као Југословен, у својим говорима који се тичу његове националне припадности, постепено све више изјашњавао као Хрват, тј. истицао је своје хрватско порекло³⁸.

³⁵ Ракић, Р., *Издавачка делатност Цркве од 1945. до 1970. године*, у: Владислав, мит. дабро-босански, Веселиновић, Р. Л., Гардашевић, Б., Дурковић Јакшић, Ј., Кашић, Д., Протић, М. (прир.), *Српска православна црква 1920–1970*, Београд, издање Архијерејског синода Српске православне цркве, 1971, стр. 295.

³⁶ Ћирић, В., *нав. дело*, стр. 141.

³⁷ Србија је као једина међународно призната држава пре Првог светског рата, у овом тзв. "Великом рату" доживела биолошку катастрофу изгубивши око 1.250.000 становника, тј. скоро трећину укупног становништва.

³⁸ Marković P., *Titova shvatanja nacionalnog i jugoslovenskog identiteta*, види: *Dijalog povjesničara – istoričara*, red. H.G. Fleck, I. Graovac, t. 2, Zagreb, 2000, стр. 237–253.

Често се пише да је Тито увео појам "југословенство", али треба имати на уму чињеницу да је Прва југословенска држава створена под називом Краљевина СХС, да би после бројних побуна, парламентарних криза и других проблема везаних за очување те крхке заједнице (од које су сви имали користи - пре свега, Словенци и Хрвати, а највећу штету Срби), 1929. године променила назив у Краљевину Југославију. После Другог светског рата, врло брзо је дошло до обрачуна са политичким неистомишљеницима (најпре са Милованом Ђиласом 1953. године, а посебно са Александром Ранковићем 1966. године и многим другим Србима који су били уз њега). Сви су они, по хитном поступку, били искључени из Савеза комуниста Југославије (СКЈ)³⁹ и, уопште, из јавног живота. Све је то довело до извесног буђења националне свести код Срба, док је тзв. "Хрватско прољеће" и МАСПОК из 1971/72. године, довели до потпуно пробужене националне свести у Југославији. Неспорна је чињеница да је Српска православна црква у тим тешким временима виђена као чувар националних интереса Србије, тако да је све већи број грађана (верника), постепено све више и отвореније износио своја верска и национална убеђења. То је довело до јачања делатности Цркве, пре свега у нижим социјалним круговима и руралним срединама, као и у оним срединама где је било национално мешовито становништво⁴⁰.

7. Меморандум САНУ и његов утицај на промену односа Цркве и државе

Оно што је направило једну значајну прекретницу у односима цркве и државе, јесте познати Меморандум Српске академије наука и уметности, објављен 1986. године, који је изазвао праву буру у друштвеном и политичком животу тадашње СФРЈ Југославије. Те бурне реакције су биле резултат погледа појединих чланова САНУ-а⁴¹, који су на један свеобухватан начин, по први пут у послератној Југославији, указали да је политика КПЈ, а затим СКЈ, предвођена доживотним председником и "највећим сином српског народа", Јосипом Брозом Титом, одувек ишла ка слабљењу Србије. У тексту овог документа, који је доста детаљно сагледао целокупну ситуацију у југословенској федерацији и указао на многобројне проблеме који су оптерећивали њено функционисање (као и сам опстанак), највеће реакције су изазвали погледи његових аутора на стање нације и захтева за темељном реорганизацијом државе. Указано је на оно

³⁹ До 1952. године постојала је Комунистичка партија Југославије (КПЈ).

⁴⁰ Ту мислимо, пре свега, на Далмацију, Славонију и Босну и Херцеговину.

⁴¹ У изради овог документа су учествовали наши најпознатији академици тога времена: Павле Ивић, Антоније Исаковић, Душан Каназир, Михаило Марковић, Милош Мацура, Дејан Медаковић, Мирослав Пантић, Никола Пантић, Љубиша Ракић, Радован Самарџић, Миомир Вукобратовић, Василије Крестић, Иван Максимовић, Коста Михаиловић, Стојан Ћелић и Никола Чобелић.

што се деценијама прећуткивало, а ту мислимо, пре свега, на континуирано кршење основних људских права српског народа (и другог неалбанског становништва на Косову и Метохији), њихово протеривање са вековних огњишта и насељавање породицама из Албаније, затим на дискриминацију Срба уставним уређењем утврђеним тада важећим Уставом из 1974. године⁴², превелику подршку другим републикама и неопходност промена у земљи, ради њеног опстанка. Црква је одмах по објављивању садржаја овог документа, подржала ставове његових аутора, јер је она одувек радила на уједињењу свих Срба у једну државу.

Посматрано са ове тачке гледишта и данашње дистанце од скоро четири деценије, не можемо, а да се не запитамо како је могуће да многе "умне главе" тога времена нису схватале суштину Меморандума и намеру академика који су га стварали и који су, заиста, умне главе, који су по први пут, на један студиозан начин, на основу својих научних истраживања уз навођење бројних аргумената, указали на тадашње стање у друштву. Многи су осудили такво њихово схватање бројних проблема, навођење узрока и предлагање решења, наводећи да је то српски национализам и да он може изазвати даљу кризу и ескалацију других националиста. Један од њих је био и тадашњи председник Председништва Централног комитета СКЈ, Слободан Милошевић, као и многе друге угледне личности из привредног, културног и политичког живота Републике Србије. Није чудно што су представници других република осуђивали овај Меморандум, али је чудно што су, управо те наше "умне главе" превиделе шта се дешавало на овим просторима, почев од стварања Прве југословенске државе 1918. године, па све до тадашњих осамдесетих година прошлог века. Наиме, за све то време у другим републикама је тињао национализам, који је био увек уперен против Србије и српског народа, јер се на Србију гледало као на чланицу југословенске заједнице која спроводи неку хегемонију, да је треба стално слабити и да јој, како је то говорио Мика Трипало, један од главних вођа тзв. "Хрватског пролећа" или МАСПОК-а (Масовног покрета)⁴³, треба "скресати крила"⁴⁴.

На све ове изливе национализма и сецесионизма у другим републикама гледало се другачијим очима, а најчешће прећуткивало, да би се сачувао

⁴² Овај Устав се оправдано називао "гробаром друге Југославије", који је само омогућио даље растакање федерације, омогућио покрајинама (које су постојале само у Србији) да постану конститутивни елемент федерације и добију све елементе државности, као и створио услове за слабљење савезне државе, а јачање република и њихово удаљавање ка отцепљењу, што се, убрзо и догодило.

⁴³ Овај националистички и сецесионистички покрет је био 1971. године.

⁴⁴ То је и реализовано формирањем социјалистичких аутономних покрајина – САП Војводине и САП Косова и Метохије и давањем елемената државности.

социјални мир, очувало тзв. "братство и јединство"⁴⁵. Наиме, национализам уопште није негативна појава, него шовинизам, јер национализам представља приврженост сопственом народу и држави и љубав према њима, а никако, мржњу према неком другом народу. Национализам не сме да се јавља у неким својим екстремним облицима, јер онда губи свој смисао, а десило се, управо, супротно од онога што су многи теоретичари, политичари и други "стручњаци" тога времена причали. Из Србије није било прогона било кога по основу припадања другом народу, другој религији, раси, боји коже и слично, а из свих бивших република (негде више, а негде мање) дошло је до исељавања српског становништва и напуштања вековних огњишта. Ту мислимо, пре свега, на Хрватску и Словенију, мада је положај припадника српског народа, оптерећен бројним проблемима и дан-данас у Босни и Херцеговини, Северној Македонији, а најалост и у Црној Гори. О јужној српској покрајини, Косову и Метохији (која се од 2008. године, проглашењем Устава Републике Косово, од највећег дела домаће и светске јавности наводи као Република Косово). Управо, због свега напред наведеног, Српска православна црква је, с правом, подржала ставове Меморандума и њених аутора, али је, као што смо напред навели, од многих "стручњака", који нису видели или нису хтели да виде право стање, да се не би замерили другима због својих ставова, наша Црква критикована. А, она је, уствари, само на основу вишевековног искуства, а посебно односа према српском народу у XX веку, само правилно сагледала стање ствари, стала на праву страну и предложила мере за излазак из кризе. Наиме, не треба заборавити да су се власти, идеологије и њихови носиоци, не само код нас, него и у другим државама, често мењали, али је Црква увек била уз свој народ, без обзира колико је то било, у одређеним тренуцима, у супротности са владајућим структурама и њиховим схватањима. Црква нас је одржала кроз векове, сачувала јединство народа, школовала најумније представнике свога времена, вековима представљала једини центар писмености и развоја.

Када је реч о српској цркви и њеној улози, као и односу према држави од бројних промена у нашем друштву крајем XX века, растакања југословенске федерације и отцепљења бивших југословенских република, њиховог конституисања у независне државе и слично, треба рећи да су њена улога и значај данас много већи, него што је то било пре само неколико деценија. То је сасвим нормално, јер Српска православна црква и њен Свети архијерејски Синод на челу са Патријархом, треба увек да буду консултовани када је реч о важним државним питањима, чије решавање може да буде од великог значаја за опстанак народа. Тако се наша Црква увек оградаивала од решавања

⁴⁵ Југословенски политичари су стално истицали и понављали Титове речи да "братство и јединство народа и народности Југославије морамо чувати као зеницу ока свог", али је то, уствари, било само на папиру и једна обична флоскула, које су се, најалост, држали само Срби.

проблема путем рата и залагала за мирно решавање истих, наводећи од формирања бројних странака у Србији и званичног увођења вишепартијског система 1990. године, да она "није страначка, него отаџбинска", као и то да "није партијска, него патриотска" институција⁴⁶. Такав став Цркве је најкоректнији и она увек треба да се залаже за признавање права српском народу, као што је то чинила пре избијања грађанског рата у бившој Југославији и за његово међународно признавање. Као што смо већ напоменули, Црква треба да буде увек антимилитаристичка (пацифистички настројена), против рата и за мир по сваку цену. Наравно, само до границе када је у питању биолошки опстанак нације, као што је то било током протеклих векова све до данашњих дана, посебно од периода турских освајања и кроз ратове вођене током XX века. У таквим тренуцима Црква је увек била уз свој народ и подржавала борбу против окупатора, без обзира са које стране света долази⁴⁷.

8. Стварање Треће југословенске државе и њен однос према Цркви и верским заједницама

После слома социјализма на глобалном нивоу, дошло је и до разбијања СФРЈ, а самим тим и до престанка важења Устава из 1974. године, јер су четири бивше југословенске републике (Словенија, Хрватска, Македонија и Босна и Херцеговина) прогласиле независност и отцепљење од бивше савезне државе. Отуда је донет Устав СРЈ⁴⁸ из 1992. године и Уставна повеља државне заједнице Србија и Црна Гора из 2003. године, с тим што су државе чланице ове нове савезне државе донеле своје уставе – Србија 1990. године, а Црна Гора 1992. године. У том периоду је и даље био у примени систем по коме су држава и црква биле одвојене⁴⁹, с тим што се примењивао систем међусобне сарадње у тој њиховој одвојености. Оно што треба нагласити јесте побољшање положаја цркве и регулисање уставно-правног положаја цркава и верских заједница на један савременији начин. Можемо рећи да је, коначно, после вишедеценијског

⁴⁶ Николић, М., *Ставови Српске православне цркве везани за кризу у бившој Југославији и њен однос према европским интеграцијама*, у: Јабланов Максимовић, Ј., Крстић А. (прир.), *Црква у плуралистичком друштву*, Зрењанин, Фондација Конрад Аденауер, Хришћански културни центар, 2009, стр. 95.

⁴⁷ Тако, на пример, прво причешће српске војске пре посласка у Бој на Косову, обављен је у Лазарици, цркви у Крушевцу, коју је подигао Кнез Лазар. Такође, подизање Првог српског устанка 1804. године у Орашцу и Другог српског устанка 1815. године у Такову, благословили су тадашњи највиши црквени великодостојници.

⁴⁸ Ову трећу југословенску државу чиниле су само две бивше југословенске републике – Србија и Црна Гора.

⁴⁹ Ово је била тзв. кооперативна одвојеност, а то је уређено по угледу на правни положај цркава и верских заједница у Европи.

застоја, државна власт приликом регулисања правног положаја цркве, схватила историјску улогу и значај верских заједница које су, биле и остале, институције *sui generis*, тј. институције своје врсте.

Иако би о значају и правној снази требало прво да пишемо о савезном Уставу из 1992. године, овде ћемо направити изузетак и рећи ћемо неколико речи о Уставу Републике Србије, који је донет две године раније, тј. 1990. године⁵⁰. На првом месту ћемо указати да су одредбе посвећене слободи вероисповести и верским заједницама концентрисане у једном члану (члан 41.), којима се јамчи слобода вероисповести, која обухвата слободу веровања, исповедања вере и вршења верских обреда. Такође, овим чланом се наглашава и гарантује одвојеност верских заједница од државе и чињеница да су оне слободне у вршењу верских послова и верских обреда, тако да оне могу оснивати верске школе и добротворне организације. Коначно, треба указати на оно што је веома значајно за овај однос и његово унапређење. То је чињеница да држава може материјално да помаже верске заједнице, што се од тада, па све до данас, небројено пута показало као позитиван напредак у обнови бројних верских објеката, изградњи нових, њиховом рестаурирању, иконописању и слично. Посебно наглашавамо помоћ државе у изградњи, тј. завршним радовима на нашем најзначајнијем верском објекту – Храму Светог Саве у Београду.

Анализирајући одредбе Устава СРЈ посвећене цркви и верским заједницама, можемо утврдити да су, сагласно члану 18. овог Устава, цркве одвојене од државе и равноправне и слободне у вршењу верских послова и верских обреда. Такође, овај Устав је својим одредбама члана 20. гарантовао једнакост, без обзира на веру, пол, језик, расу, националну припадност, политичко или друго уверење, једнакост свих пред законом и дужност свакога да поштује слободу и права других, као и одговорност за то. Мало је чудно што овај највиши општи правни акт тадашње државе (треће југословенске), тек у члану 43, својим одредбама зајемчује слободу веровања, јавног или приватног исповедања вере или вршења верских обреда, као и чињеницу да нико није дужан да се изјашњава о свом верском уверењу. Посебно је значајно да овај Устав својим одредбама утврђује да је кажњиво и противуставно свако изазивање и подстицање верске, расне, националне или друге неправедности, као и изазивање и распиривање верске, националне, расне и друге мржње и нетрпељивости (члан 50.). Коначно, треба нагласити и чињеницу да је, по први пут, Уставом утврђен тзв. "приговор савести", тј. да ће се грађанину који, због верских или других разлога, не жели да испуни војну

⁵⁰ Због тога су упућиване бројне примедбе од стране правних теоретичара и конституционалиста да овај Устав, као републички (устав државе чланице савезне државе), није у сагласности са вишим правним актом од себе, за разлику од Устава Републике Црне Горе, који је донет после Устава СРЈ.

обавезу под оружјем, омогућити да исту испуни у Војсци Југославије без оружја или у цивилној служби у складу са савезним законом (члан 137. став 2.).

Имајући у виду да је, од самог доношења највишег општег правног акта новостворене државе, Устава СРЈ из 1992. године, било много проблема у функционисању ове двочлане федерације⁵¹, формирана је, већ после једне деценије, тачније 2003. године, државна заједница Србија и Црна Гора, која је била само једна привремена творевина, орочена на три године. Мајским референдумом из 2006. године, Црна Гора се одлучила за независност и доношење свог устава, што је учинила и Србија само неколико месеци касније (без референдума), доношењем тзв. "Митровданског" устава 8. новембра 2006. године, који је још увек на снази. Уставна повеља⁵² својим одредбама није регулисала однос државе и цркве, али је то учињено Повељом о људским и мањинским правима и грађанским слободама⁵³, донетом непуних месец дана касније. Наиме, овом Повељом од 28. фебруара 2003. године (члан 26.), сваком грађанину је гарантовано право на слободу мисли, савести, уверења или вероисповести, а то право обухвата и слободу да се остане при таквом уверењу или вероисповести или да се они промене према сопственом избору. Такође, нико није дужан да се изјашњава о својим верским или другим уверењима и свако је слободан да у приватном или јавном животу испољава своју веру или убеђење вероисповедањем, обављањем обреда, похађањем службе и наставом, појединачно или у заједници са другима. Ова слобода исповедања вере или убеђења могла је да се ограничи само законом и то ако је неопходно ради заштите јавне безбедности, здравља, морала или права других лица. Одредбама овог члана је родитељима, као и законским старатељима, зајемчено право да својој деци обезбеде верско и морално образовање, у складу са својим уверењима. То, свакако, можемо окарактерисати као значајан напредак у односу на ранији период, тј. за време постојања Друге југословенске државе и режима комунистичке власти. Коначно, веома значајне одредбе садржане су у члану 27. ове Повеље, које гарантују равноправност и одвојеност верских заједница од државе, њихову слободу у самосталном уређивању своје унутрашње организације, вршењу верских послова и верских обреда и право да оснивају верске школе и добротворне организације, у складу са законом. Наравно, и овим актом, као и Уставом СРЈ из 1992. године, био је гарантован приговор савести, тако да нико није био дужан да, противно својој вери или убеђењу, испуњава војну или другу обавезу, која укључује употребу оружја.

⁵¹ Позната је чињеница у упоредном уставном праву да су двочлане федерације тешко одрживе и да оне, најчешће, представљају неко прелазно решење. Тако је било и са СР Југославијом, која је замишљена да функционише као федерација, али је од самог почетка, практично, функционисала као конфедерација.

⁵² Службени лист Србије и Црне Горе, бр. 1/2003.

⁵³ Службени лист Србије и Црне Горе, бр. 6/2003.

Данас је српски народ изложен егзодусу и великој трагедији на Косову и Метохији, која погађа и Српску православну цркву, јер многи настоје да прекрајају историју и да, чак, присвајају манастире и цркве на овим просторима, који постоје вековима и говоре о томе да је јужна српска покрајина света српска земља на којој постоји око 1.500 православних манастира, цркава, црквишта и испосница. Међутим, оно што посебно забрињава, јесте чињеница да је Српска православна црква од 2008. године, па све до данас, искључена из тзв. спољашњег дијалога, тј. преговора о Косову и Метохији. Решавање косовско-метохијског питања треба да буде постављено на свесрпској основи, а не на политичкој и партијској, како је то било и како, нажалост, јесте⁵⁴. Држава Србија и Српска православна црква треба да носе највеће бреме одговорности за очување наше историјске покрајине Косова и Метохије у границама Републике Србије, као и за будућност српског народа, како у покрајини и Републици, тако и у целини. Међутим, данас је по питању Косова и Метохије таква ситуација да се Српској православној цркви признаје само право да изнесе своје мишљење, иако се ради о опасним и судбоносним политичким процесима.

9. Српска православна црква и њен положај према Уставу Републике Србије из 2006. године

Иако су сви напред наведени устави модерне Србије несумњиво од изузетне важности за регулисање односа између државе, с једне стране и цркве и верских заједница, с друге стране, посебну пажњу морамо да посветимо анализи садашњег, важећег Устава из 2006. године и одредбама посвећеним овој материји. Наиме, овим актом, по први пут се наглашава световност државе, где се каже да је Република Србија световна држава, да су цркве и верске заједнице одвојене од ње и да ниједна религија не може да се успостави као државна или обавезна (члан 11.). Одредбама члана 21. овог Устава је забрањена свака дискриминација, по било ком основу, а посебно по основу вероисповести, политичког или другог уверења, културе, језика и слично. Посебно су значајне одредбе члана 43. овог акта, које гарантују слободу мисли, савести, уверења и вероисповести, као и право да се остане при томе или да се они промене, према свом сопственом избору. Такође, нико није дужан да се изјашњава о својим верским и другим уверењима и свако има слободу да испољава своју веру или убеђење вероисповедања. То може да чини путем обављања верских обреда, похађањем верске службе или наставе (појединачно

⁵⁴ Тако, Свети архијерејски Сабор СПЦ је од државних органа Републике Србије, буквално, искључен приликом одлучивања о статусу Рашко-призренске епархије и споменицима материјалне културе у њој. Тако је започела Социјалистичка партија, наставила Демократска странка, а преко ње и актуелна Српска напредна странка.

или у заједници са другима), као и да приватно или јавно изнесе своја верска уверења.

Наравно, као што то обично бива, ова слобода исповедања вере или уверења може да се ограничи законом, али само ако је то неопходно у демократском друштву, ради заштите живота и здравља људи, морала демократског друштва, слобода и права грађана зајемчених Уставом, јавне безбедности и јавног реда или спречавања изазивања и подстицања верске, националне или расне мржње. Као што је то и Повељом о људским и мањинским правима и грађанским слободама од 28. фебруара 2003. године било регулисано, став 5. члана 43. Устава Републике Србије гарантује родитељима и законским стараоцима, право да својој деци обезбеде верско и морално образовање у складу са својим уверењима. Одредбама члана 44. наведеног акта, црквама и верским заједницама су гарантоване равноправност и одвојеност од државе, као и могућност да равноправно, слободно и самостално уређују своју унутрашњу организацију, верске послове, да јавно врше верске обреде, да оснивају верске школе и њима управљају, у складу са законом. Наравно, као што је то и раније била пракса, овај Устав предвиђа могућност да Уставни суд Републике Србије може да забрани верску заједницу, али само ако њено деловање угрожава право на живот, право на психичко и физичко здравље, права деце или ако изазива или подстиче верску, националну и расну нетрпељивост. Коначно, треба рећи да важећи највиши општи правни акт, гарантује и приговор савести, тако да лице није дужно да, противно својој вери или убеђењима, испуњава војну или другу обавезу која укључује употребу оружја. Такво лице, које се позове на овај приговор, може да буде позвано да испуни своју војну обавезу без обавезе да носи оружје, у складу са законом.

Литература

- Батављевић, Д., *Уставно право, Друго измењено и допуњено издање*, Крагујевац, 2022.
- Грђић, Р., *Општа обнова црквеног живота и устројства*, у: Владислав, мит. дабро-босански, Веселиновић, Р. Л., Гардашевић, Б. Дурковић Јакшић, Љ., Кашић, Д., Протић, М. (прир.), *Српска православна црква 1920–1970*, Београд, издање Архијерејског синода Српске православне цркве, 1971.
- Марковић, В., Ромић, М., *О уставности регистрација цркава и верских заједница – прилог проучавању државно-црквеног права*, у: Страни правни живот, год. LXIV, бр. 1/2020.
- Marković P., *Titova shvatanja nacionalnog i jugoslovenskog identiteta*, у: *Dijalog povjesničara – istoričara*, red. H.G. Fleck, I. Graovac, t. 2, Zagreb, 2000.
- Мирковић, Л., *Скитски устави Св. Саве*, Братство, бр. 28/1934.
- Николић, М., *Ставови Српске православне цркве везани за кризу у бившој Југославији и њен однос према европским интеграцијама*, у: Јабланов Максимовић, Ј., Крстић А.

- (прир.), Црква у плуралистичком друштву, Зрењанин, Фондација Конрад Аденауер, Хришћански културни центар, 2009.
- Новаковић, Д., *Начертаније о духовним властима као први закон о Православној цркви у Србији*, Историјски часопис, бр. 57/2008.
- Повеља о људским и мањинским правима и грађанским слободама, „Службени лист Србије и Црне Горе“, број 6/2003.
- Радић, Р., *Православна црква у Србији у време краља Милана Обреновића*, Зборник Матице српске за историју, бр. 77-78/2008.
- Ракић, Р., *Издавачка делатност Цркве од 1945. до 1970. године*, у: Владислав, мит. добро-босански, Веселиновић, Р. Л., Гардашевић, Б., Дурковић Јакшић, Љ., Кашић, Д., Протић, М. (прир.), *Српска православна црква 1920–1970*, Београд, издање Архијерејског синода Српске православне цркве, 1971.
- Слијепчевић, Ђ. М., *Историја Српске православне цркве – 2*, Искра, Минхен, 1966.
- Tomasevich, J., *War and Revolution in Yugoslavia, 1941-1945: Occupation and Collaboration*, Stanford, Stanford University Press. 2002.
- Тирић, В., *Однос СПЦ и власти у модерној Србији (1831–2010)*, Ком, вол. I (1)/2012.
- Устав СПЦ из 1931. године, Службене новине Краљевине Југославије, бр. 275-86/1931.
- Устав ФНРЈ из 1946. године, „Службени лист ФНРЈ“, број 10/1946.
- Уставна повеља државне заједнице Србија и Црна Гора, Службени лист Србије и Црне Горе, бр. 1/2003.
- Шљивић, Д., *Православље и политика у Србији*, у: Јабланов Максимовић, Ј., Крстић, А. (прир.), *Црква у плуралистичком друштву*, Фондација Конрад Аденауер и Хришћански културни центар, Зрењанин, 2009.

Dragan Bataveljic, Ph.D., Full-time Professor
Faculty of Law, University of Kragujevac
Wolfgang Rohrbach, Ph.D., Full-time Professor
University Dunav Krems, Austria

THE POSITION OF SERBIAN ORTHODOX CHURCH IN THE CONSTITUTIONS OF MODERN SERBIA

Summary: In this paper the author first presents the history of Serbian Orthodox church which dates from the Middle Ages, pointing out its autonomous status which was proclaimed in 1219. The development of Serbian Orthodox Church and its rising to the highest dignity lasted one and half century when its further progress was interrupted by Ottoman conquest. The period of their rule was very harsh for Serbia and its people, as well as for their church since the Ottomans systematically vandalized and destroyed medieval monasteries and Orthodox churches. Its rise to the rang of patriarchate in 1346 lasted only one century, since after the fall of Smederevo in 1459 the Patriarchate of Peć was terminated. The following century

was Dark Age for the survival of our church and the fight for its revival. Finally in 1557, the patriarchate was restored with its seat in Peć and remained there for two centuries to be terminated again in 1776. It was not before the middle of the 19th century that the hierarchy in Karlovac established the Patriarchate of Serbian Church in Sremski Karlovci which at that time belonged to Habsburg Monarchy. However, the position of Serbian Orthodox Church did not improve and only with the passing of Hattisharif, the Sultan's charter, in 1830, did the Serbian Orthodox Church receive the true autonomy with the prospects of better days ahead. Yet, again, the First World War brought new destruction of churches and persecution of priests and church dignitaries. The creation of the first state of South Slavs, Yugoslavia, and the events that followed gave hope that a comprehensive revival of the church would take place, along with its improved position. But this hope was dispersed with the outbreak of the Second World War. After the war and the establishment of a communist government and its repression of all religious activities, the Serbian Orthodox Church faced bleak future. Only in 1990s did the situation change.

The author of this paper has followed the origin, development, position, status and all other relevant aspects of Serbian Orthodox Church analyzing the available documentation, particularly the constitutions that were adopted in various historical periods, all the way up to the latest one, so called Mitrovdan Constitution, adopted in 2006.

Key words: *Serbian Orthodox Church, autonomy, Middle Ages, modern Serbia, Patriarchate in Peć, constitutions, canon law.*

Стефан Зељковић, докторанд
Православног богословског факултета
Универзитета у Београду

УДК: 271.222(497.11)-772(436-89)

DOI: 10.46793/DCP23.213Z

УТЕМЕЉЕЊЕ ДРЖАВНО-ПРАВНОГ И КАНОНСКОГ ПОЛОЖАЈА КАРЛОВАЧКЕ МИТРОПОЛИЈЕ У ХАБЗБУРШКОЈ МОНАРХИЈИ

Сажетак: Историја српског народа у Хабзбуршкој монархији неодвојива је од Карловачке митрополије. У овом раду покушаћемо истражити правни положај ове институције, фокусирајући се на историјски контекст и процес формирања митрополије, а затим на два аспекта њеног правног постојања – државно-правни у оквиру Хабзбуршког царства и црквено-канонски статус у оквиру Православне Цркве. Будући да је правни статус верске структуре православних Срба под царским домом Хабзбурга обликовао њихов религиозни и политички живот, циљ овог рада је пружање скромног доприноса у разумевању историје и значаја Карловачке митрополије.

Кључне речи: Карловачка митрополија, Хабзбурговци, привилегије

1. Увод

Црквено и канонско право Цркве формирало се током векова на основама пастирске делатности Цркве и њене бриге за спасење верника. Једна од тенденција црквено-канонских регулатива јесте заштита саме Цркве од нежељеног утицаја штетних историјско-политичких фактора. Више канона црквених сабора говори о немешању Цркве у световне послове.¹ Међутим, чињеница је да Црква познаје како акривију (грч. ἀκρίβεια – тачност, строжија примена црквено-правних одредби), тако и икономију (грч. οἰκονομία – управљање домом, снисхођење у ширем црквено-правном контексту). У светлу тога треба разумети и бригу Цркву за вернике онда када је та брига превазилазила оквире духовне природе и када је Црква, услед историјско-политичких околности, морала деловати као субститут државног тела, „мудро руководећи човек позваног ка Вишњој светлости“ (Трул. 109). Историја

¹ Погледати: Ап. 6, 20, 81, 83; IV Вас. 3, 7; VII Вас. 10; Карт. 16; Прводр. 11, у: Јевтић, А., *Свештени канони Цркве*, Београд, 2005.

православних народа на Балкану најбољи је пример ове врсте икономије у црквеном животу. Без јаког присуства Православне Цркве, услед вишевековног турског ропства јужно од Саве и Дунава и доминантног католичког друштва северно од Саве и Дунава, готово је изгледно да би највећи део Срба био исламизован или покатоличен. Истовремено, будући да су, због специфичних историјско-политичких околности вера и нација изразито блиске код народа југоисточне Европе, па тако и код Срба, последица би била и брисање националног идентитета. Ово је разлог зашто Српска Православна Црква има тако важно место у историји и свести српског народа. У том контексту, истражићемо како је црквено-правно била устројена црквена организација Срба који су живели на територији Хабзбуршке монархије у време њиховог масовног досељавања крајем XVII и почетком XVIII века на територију јужне Угарске. Наравно, реч је о утемељењу Карловачке митрополије, без које, као црквене, националне и духовне институције, историја Срба у држави царског дома Хабзбурговаца била би историјски и суштински незамислива.

Као прво, бавићемо се историјским контекстом и процесом формирања Митрополије, а затим, фокусираћемо се на два главна аспекта њеног правног статуса, а то су начин на који је тај био дефинисан статус Православне Цркве након Велике сеобе 1690. године од стране царске власти тј. државно-правни статус, и друго, како је био дефинисан канонски статус новоформиране црквене организације у Хабзбуршком царству из перспективе Православне Цркве.

2. Историјски контекст и формирање Карловачке митрополије

Именом Карловачке митрополије у историји Српске Православне Цркве називамо црквено-канонску институцију и област која је, пре уједињења и васпостављања Пећке патријаршије 1920. године, обухватала све православне Србе у Хабзбуршкој монархији од краја XVII до XX века. Присуство православних Срба на простору северно од Саве и Дунава није било последица само две знамените сеобе. Почетком XV века српски деспот Стефан Лазаревић добио је од угарског краља поседе широм тадашње Угарске. После распада царста Душана Силног дотадашње мање сеобе Срба су постале масовније. Након слома Угарске краљевине и Мохачке битке 1526. године, Бечки двор је предузео енергичније мере да утврди државну границу допуштајући колонистима да се населе на опустеле крајеве данашње Хрватске. Године 1538. хабзбуршки цар Фердинанд I даровао је тако Србима у околини Жумберка тзв. *Жумберачке привилегије*, ослобађајући их од пореза и гарантујући слободу вероисповести. Две деценије касније, када је обновљена Пећка патријаршија, јурисдикција српских архијереја простирала се на широку територију северно од Саве и Дунава све до Острогона и Јегара. Ипак, чињеница је да је бројчано највише Срба прешло из своје колевке Косова и Метохије и са простора

централне Србије приликом такозване Велике сеобе 1690. године под патријархом Арсенијем III Црнојевићем (слср. *Чарноевичь*).²

Узроке Велике сеобе Срба крајем XVII века треба тражити у сукобима Османлија и Хабзбурговаца. Управо у том периоду вођен је један од највећих ратова између Турака и хришћанских земаља Европе уједињених у савез под називом Света лига коју су чиниле здружене војске Светог римског царства, Папске државе, Пољске и Млетачке републике, а нешто касније Руског царства. Рат, познат као Велики бечки рат, вођен је са прекидима од 1683. до 1699. године. Срби су се прикључили војци савеза и под командом генерала Пиколоминија, ослобођени су Призен и Скопље. Међутим, због напада Француске на Аустрију, хришћанска војска се при крају Великог рата, након првобитног успеха, морала повући на север, остављајући становништво на простору јужно од Дунава препуштено на милост и немилост Османлија. Наравно, у страху од одмазде, будући да су сарађивали са Бечким двором, Срби су се, под вођством свог патријарха, одлучили за сеобу.

Хабзбуршки цар Леополд I је својим привилегијама регулисао државно-правни положај новопридошлог народа на територији царевине. На основу привилегија сви староседеоци Срби, као и они који су дошли Великом сеобом, изједначени су у уживању привилегијалних права у Угарској, Хрватској и Славонији.³ Привилегијама су стечени: верско – просветна самоуправа (избор верског поглавара), извесна политичка права (сазивање и надлежност црквено-народних сабора и др.) и низ привредно – финансијских повластица (ослобођење од десетка, контрибуције и сл.).⁴

Истовремено када је патријарх Арсеније III пребегао у Аустрију, на његово место је у Пећи изабран нови патријарх Калиник I Скопљанац, па су наредних две деценије Срби имали фактички два патријарха.⁵ Новоизабрани пећки патријарх понео је надимак „Грк“, иако није био грчког порекла, али иза његовог избора стала је Цариградска патријаршија што је био и први пут да се

² Политичке прилике у време Велике Сеобе нису биле нимало повољне по српски народ, који је под Турцима живео врло тешко. Петровић, Д., *Карловачка митрополија (1713 – 2013)*, Нови Сад, 2013, стр. 9; Слијепчевић наводи да су Турци забранили употребу црквених звона и да је верски живот био веома угрожен. Види: Слијепчевић, Ђ., *Историја Српске Православне Цркве I: од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београд, 2002, стр. 202.

³ Види: Петровић, Д., *нав. дело*, стр. 9-13.

⁴ Слијепчевић, Ђ., *Историја Српске Православне Цркве II: од почетка XIX века до краја Другог светског рата*, Београд, 2002, стр. 14.

⁵ То ће се поновити након неколико деценија када је патријарх Арсеније IV пребегао у Аустрију 1737. године, а на његово место у Пећи је био изабран, након две године, Јоаникије III Караџа.

Велика црква умешала у унутрашње послове Пећке патријаршије.⁶ Истовремено, између Пећке патријаршије и одбеглог патријарха створио се раскол, који ће бити тек две деценије касније превазиђен. Тек приликом избора трећег по реду црквеног поглавара Срба у Хабзбуршкој монархији – митрополита Софронија Подгоричанина, 1710. године решен је званично црквено-правни статус новоформиране православне Митрополије у Хабзбуршкој монархији.

3. Царске привилегије и црквено-правни статус

На црквено-народном сабору у Београду 18. јуна 1690. године, под председавањем пећког патријарха Арсенија III Црнојевића, донесена је одлука да Срби пођу даље на север, на територију Краљевине Угарске. Сабор је признао тадашњег хабзбуршког цара Леополда I за свог краља и својим писменим захтевима (пунктуацијама) затражене су од њега готово исте повластице широке аутономије које је Пећка патријаршија са народом уживала у Отоманском царству.⁷ Пећки патријарх је био *caput nationis*, с правом управљања свештенством и народом, као и правом да поставља епископе. Исто тако, он је имао одређена световна права, што је, заједно са претходним, чинило тзв. милет систем.

Као одговор на српске захтеве из Беча је упућен један од можда најзначајнијих докумената у српској историји – Прва царска привилегија цара Леополда I, потписана 21. августа 1690. године, а предана патријарху Арсенију III Црнојевичу у Коморану од стране јенопољског епископа Исаије Ђаковића. Најважнији део овог документа односи се на загарантовану слободу вероисповести и организацију сопствене црквене организације, као и на слободно бирање црквеног поглавара. Тако се каже: „Да се слободно држите расцијанског обичаја источне цркве грчког обреда, као и норме старог календара, те да вам, и надаље као и досад, ниједан сталеж, ни црквени ни световни, не може чинити никакве неприлике; нека вам је слободно да међу собом по сопственом овлашћењу из народа и језика расцијанског постављате себи архиепископа, кога ће бирати црквени и световни сталеж међу собом: овај архиепископ нека има власт да управља свим источним црквама грчког обреда, да рукополаже епископе, распоређује свештенике по манастирима, да тамо где је потребно подиже цркве по сопственом овлашћењу, да у градовима и селима поставља расцијанске свештенике једном речју, да, као и досад, буде поглавар над црквама источног обреда и заједницом исте вероисповести, те да на основу

⁶ Радосављевић, Н., *Пећка патријаршија, од обнове аутокефалности до укидања (1557–1766)*, Братство, XI (Београд, 2007), стр. 26.

⁷ Веселиновић, Р., *Преглед историје Карловачке митрополије од 1695. до 1919. године*, у: *Српска Православна Црква 1219-1969 – Споменица о 750-годишњици аутокефалности*, Београд, 1969, стр. 223.

сопственог црквеног ауторитета, снагом повластица које су вам доделили наши претходници, негдашњи блажени угарски краљеви, ужива власт у целој Грчкој, Рашкој, Бугарској, Далмацији, Босни, Јенопољу и Херцеговини, као и у Угарској и Хрватској, где их заправо има, и уколико и док год нам, сви скупа и сваки понаособ, буду верни и одани“.⁸ Овом привилегијом призната је духовна власт патријарха над црквама и манастирима. То је био основ формирања правно-политичког положаја Срба и њихове Цркве у Хабзбуршкој монархији. Међутим, како наводи В. Гавриловић, Срби, и дошљаци и староседеоци, признати су на овај начин као народ од стране Бечког двора, али не и од стране угарских сталежа, Сабора, жупанија и Угарске дворске канцеларије, који су их третирали као дошљаке, странце, верску скупину грко-несједињених или још горе, као шизматике који су били прихватљиви једино као кметови угарског племства у социјалном, односно као унијати у верском погледу.⁹ Царска власт је покушала ово да исправи исте године 11. децембра, издавањем посебне протекционе дипломе. Она је упућена „вернима, свима скупа и сваком понаособ, господи прелатима, баронима, магнатима и племићима, као и великим жупанима и поджупанима свих жупанија“ у „краљевствима Угарској, Далмацији, Хрватској, Славонији, Србији, Рашкој, Бугарској, Босни и крајевима који су им прикључени“.¹⁰ По царском наређењу, свим поменутим властима налаже се: „Од сад па у будуће дужни сте и обавезни да горе наведене архиепископа (=српског патријарха), епископе и сва остала црквена и световна лица источне цркве грчког обреда, ма ког сталежа и положаја... штитите, браните и одржавате у њиховим горе наведеним привилегијама, слободама и изузећима“.¹¹ Међутим, историја ће показати да Мђари неће прихватити вољно ове одлуке, иако су их под силом царског закона морали објављивати по жупанијама.

Наредне године, 20. августа 1691. године, цар Леополд I издао је Другу привилегију Србима у Монархији. Овом привилегијом омогућено је српском црквеном поглавару право кадуцитета (присвајања имовине умрлих без наследника). На овај начин, створен је простор за материјално јачање Цркве. Истовремено, ова привилегија на три места дефинише улогу црквеног поглавара међу Србима: 1) „да буде поглавар над црквама источног обреда и заједницом исте вероисповести“, 2) нико од световних лица, изузев нас (=цара) нема власти над црквеним сталежом да кога ухапси или притвори, али архиепископ може таква црквена лица која од њега зависе да казни по

⁸ „Прва привилегија Србима у Монархији“. Микавица, Д., *Срби у Хабзбуршкој монархији – Знаменита документа 1538-1918.*, Нови Сад, 2019, стр. 20.

⁹ Гавриловић, В., *Три века Карловачке митрополије – српске привилегије до краја 18. века*, у: Микавица Д. др., *Три века Карловачке митрополије 1713-2013*, Зборник радова са научног скупа, Сремски Карловци, 1. новембар 2013., Нови Сад, 2014, стр. 68-69.

¹⁰ „Протекциона диплома цара Леополда I Србима“. Микавица, Д., *нав. дело*, стр. 22.

¹¹ *Исто*, стр. 23.

црквеном или канонском праву ако шта скриве“ и 3) „заповедамо да сви зависе од архиепископа као од свог црквеног поглавара, како у духовним тако и у световним стварима“¹². Дакле, Другом царском привилегијом, када је реч о власти црквеног поглавара Срба у Монархији, потврђено је његово духовно старање о вернима, остављена му је пуна слобода у црквено-казненом праву над вернима и оно што је најважније, црквени поглавар није више само највиша духовна власт за своје вернике, већ и највиша световна власт – изнад њега је само аустријски цар. Тако је власт патријарха призната у истом обиму у ком је постојала у Османској империји. Такође, на овај начин је Православна Црква постала теократско тело у Монархији, својеврсни *corpus separatum*, институција националног карактера без сопствене територије и национално-политичке власти, али у исто време важан друштвени и верско-правни фактор.

Током наредних неколико година Срби и њихова Црква су се организовали према одредбама царских привилегија. У државно-политичком смислу сматрани су својином Двора (*Patrimonium Domus Austriacae*), што је требало значити, како наводи В. Гавриловић, да Краљевина Угарска нема никаква права над тим народом, који је од ње потпуно одвојен, но да једино његова Царска милост може њиме управљати.¹³ Међутим, како су Срби се населили на територију Краљевине Угарске, природно је да су њена политичка тела сматрала својом одговорношћу да третирају српска црквено-политичка питања тј. као *provinciale et politicum Hungariae*. Овде је и лежао извор проблема и недоречености хабзбуршке политике, јер је то био вешт начин да се, не само тада већ и током наредна три века, царске привилегије ограничавају или крше.

Патријарх Арсеније III није се дао омести чињеницом да је након његовог напуштања пећке катедре изабран нови патријарх Калиник I и одвжко је предузео кораке ка реорганизацији Цркве северно од Саве и Дунава. Он је 28. јуна 1694. године поднео молбу цару Леополду I да потврди српске епископе за реорганизоване епархије у Монархији. Према новој прерасподели црквена структура се састојала из седам епархија намењених седморици архијереја: две у Банату – 1) *темишварско-јенопољска* за коју је постављен Исаија Ђаковић и 2) *вришачка* за Спиридона Штибицу, 3) *сегединска* (бачка) у Бачкој за Јефимија Дробњака, 4) *мохачко-сигетска* у Барањи за Јефимија Тетовца, 5) *горњокарловачко-зринопољска* у Хрватској за Стефана Метохијца, 6) *будимско-столнобеоградска* за Јефимија Поповића и 7) *велико-вардско-јегарска* у средњој Угарској за Јефрема Бањанина. Као одговор на ову молбу, цар Леополд I је 4. марта 1695. године издао Трећу привилегију Србима у Монархији. Овом привилегијом потврђена је административна реорганизација коју је спровео патријарх Арсеније III и тиме се овај датум може сматрати признањем нове црквене области, нове Митрополије, од стране надлежне

¹² Микавица, Д., *Друга привилегија Србима у Монархији...*, стр. 26-27.

¹³ Гавриловић, В., *нав. дело*, стр. 71.

државне власти тј. Хабзбуршке монархије. Такође, овом привилегијом српски народ и његова Црква ослобођени су плаћања десетка римокатоличким црквеним властима. За ову повластицу, цар се позива на старије привилегије додељиване од стране његових претходника: „Да може уживати пређашњу и још у старо доба, по гласу трећег члана петог декрета краља Матије, и последњег члана другог декрета краља Владислава њима допуштену слободу од десетка, који десетак нека сам народ обраћа и употребљава за издржавање и приход епископа свог обреда“.¹⁴ Тако је право на убирање десетка од православних одузето римокатоличким прелатима и додељено српском патријарху.¹⁵

Након смрти цара Леополда I, патријарх Арсеније III се обратио његовом сину и наследнику цару Јосифу I да потврди три привилегијална и уједно заштитна писма свог оца у њиховом првобитном облику, због сталних притисака угарских и хрватских власти да се њихов садржај поништи. Овоме је још више доприносио непријатељски став римокатоличког клира који је настојао да се Срби поунијате. Услед политичке ситуације и нестабилног мира са Османлијама, нови цар је потврдио привилегије Србима у целости посебним документом од 24. фебруара 1706. године.¹⁶

Након смрти патријарха Арсенија III у Бечу 28. октобра 1706. године, поставило се питање избора његовог наследника. Од напуштања пећке катедре, српска црквена организација у Хабзбуршкој монархији се налазила у својеврсном расколу. Две црквене струје су заступале супротне ставове – Исаија Ђаковић се залагао за избор патријарха и оснивање засебне патријаршије, док је већина архијереја на челу са Стефаном Метохијцем била поборник обнављања духовно-канонских веза са Пећком патријаршијом иостанак у оквиру исте¹⁷. Двор није прихватио ни једну ни другу позицију, већ је инсистирао да нови црквени поглавар за Србе не сме зависити од пећког патријарха или било ког патријарха у Османској империји, а с друге стране сам

¹⁴ Микавица, Д., *Трећа привилегија Србима у Монархији...* стр. 30.

¹⁵ Ипак, ово право враћено је после неколико година Царској дворској комори и архиепископ је осигуран новчани еквивалент за исто. Гавриловић, В., *нав. дело*, стр. 69.

¹⁶ Овде се, за разлику од текста три привилегије његовог оца, српски црквени поглавар освловљава и титулом патријарха („наш верни и часни Арсеније Чарнојевић, архиепископ источне цркве грчког обреда и патријарх расцјански“). „Потврда српских привилегија од стране цара Јосифа I из 1706.“. Микавица, Д., *нав. дело*, стр. 30.

¹⁷ Према мишљењу Р. Грујића, епископ Исаија Ђаковић се плашио, између осталог, да будући да је потврда привилегија из 1706. године насловљена на српског патријарха, да се у том случају не доведу у питање раније привилегије насловљене српском архиепископу. Грујић, Р., *Проблеми историје Карловачке митрополије*, Гласник Историског друштва, 2 (Нови Сад: 1929), стр. 59-60.

да не може носити титулу патријарха¹⁸. Након готово две године расправљања, заседања различитих комисија и државних тела, одобрено је да се одржи изборни народно-црквени сабор у Крушедолу 6. јануара 1705. године. Овде су за наследника патријарха Арсенија III изабрали Исаију Ђаковића, као *пређејшаго и начелнејшаго* митрополита тј. првоначног архијереја са титулом митрополита коме је за седиште одређен манастир Крушедол. Како наводи Р. Веселиновић, сабор је поставио „главни основ за канонско уређење“ између Крушедолске митрополије и Пећке патријаршије.¹⁹ Новоизабрани митрополит је положио заклетву пред сабором, цару, али и пећком патријарху речима „да ће светог и блаженог архиепископа пећског и патријарха српског увек признавати као свог старешину по првопрестону и у духовним стварима увек од њега зависити“.²⁰

Ипак, нови митрополит није дуго остао на престолу. Узимајући историјско-политичке околности у обзир, постоје јасне индиције да је Исаија Ђаковић отрован по налогу власти из Беча, првенствено због његове одбране православне вере и народности, против чега су оштро иступали представници римокатоличког клира и језуити у Угарској.²¹ Приликом избора Исајиновог наследника постигнут је споразум да пећки патријарх, још пре изборног сабора, пошаље бланко потврдну грамату за новог митрополита. На црквено-народном сабору у Крушедолу 23. априла 1710. године изабран је за новог митрополита Софроније Подгоричанин, а патријаршаком граматом од 18. маја 1710. године, пећки патријарх Калиник I дао аутономију Крушедолској митрополији и тиме признао њену каноничност. Тако је Крушедолско-карловачка митрополија, а касније позната као Карловачка, утемељена као аутономна црквена област у саставу Пећке патријаршије, покривајући својом јурисдикцијом све земље у Хабзбуршком царству где су живели православни. Ову репутацију новооснована Митрополија имала је и код свих источних патријараха.²² На овај начин превазиђен је раскол између две црквене структуре и дефинисан је црквено-канонски статус Крушедолске митрополије тј. Карловачке митрополије која се тако почиње називати од 1713. године када је седиште митрополита званично пренесено из Крушедола у Сремске Карловце.²³

¹⁸ Гавриловић, С., *Исаија Ђаковић – архимандрит гргетешки, епископ јенопољски и митрополит крушедолски*, Зборник Матице српске за историју, 74 (Нов Сад, 2006), стр. 25.

¹⁹ Веселиновић, Р., *нав. дело*, стр. 224.

²⁰ Гавриловић, С., *нав. дело*, стр. 30.

²¹ Видети опширније: *исто*, стр. 34.

²² Грујић, Р., *Автокефалност Карловачке митрополије*, Гласник Историског друштва, 2 (Нови Сад: 1929), стр. 367.

²³ Услед историјско-политичких околности током XVIII века, утицај Пећке патријаршије на унутрашње послове Карловачке митрополије је све више слабио. Како примећује Р. Грујић, временом су пећким патријарсима остале само испразне титуле патријараха „северних страна“, „горњег Дунава“ или „обе стране Дунава, Хрватске и

4. Закључак

Историјска анализа утицаја Хабзбуршке монархије на формирање црквено-правног статуса црквене организације Срба на њеном простору пружа могућност да се боље разуме витална улога Цркве и комплексност друштвено-политичких прилика у којима су Срби живели крајем XVII и почетком XVIII века. Црква је успела, упркос изазовима и сукобима, да одржи свој интегритет у доминантно римокатоличкој земљи и издејствује одређене повластице које су пружале заштиту и бољи живот за њен народ. Три царске привилегије хабзбуршког цара Леополда I биле су основа државно-правног статуса Срба и њихове Цркве у Монархији, али истовремено и гарант ауторитета и аутономије духовних институција. С друге стране, црквено-канонски статус Срба северно од Саве и Дунава био је дефинисан нешто касније. Сагледавајући историјско-политичке околности и значај духовног јединства, српски народ се одлучио за нераскидиву везу са својом Мајком Црквом – Пећком Патријаршијом. Тако је утемљена Карловачка митрополија, као аутономна црква у канонским оквирима Пећке Патријаршије. На овај начин, она је била не само духовно кормило српског народа, већ је стицајем околности морала преузети и улогу чувара његовог националног бића. Свакако, анализа динамике развоја овог статуса оставља простор за нова истраживања и дубље разматрање интеракције између Карловачке митрополије и Хабзбуршке монархије.

Литература

- Веселиновић, Р., *Преглед историје Карловачке митрополије од 1695. до 1919. године*, у: Српска Православна Црква 1219-1969 – Споменица о 750-годишњици аутокефалности, Београд, 1969.
- Гавриловић, В., *Три века Карловачке митрополије – српске привилегије до краја 18. века*, у: Микавица Д. и др., *Три века Карловачке митрополије 1713-2013*, Зборник радова са научног скупа, Сремски Карловци, 1. новембар 2013, Нови Сад, 2014.

целог Илирика“. Након укидања Пећке патријаршије 1766. године, Карловачка митрополија је постала *de facto* аутокефална, иако тај статус није имала *de iure*, будући да није добила аутокефалност од Мајке Цркве – Пећке патријаршије. Ипак, једина је од свих помесних српских цркава имала право варења мира, што је било право које је стекла граматом о аутономији 1710. године. Такође, у диптиху Цариградске патријаршије у XIX веку она се помиње као аутокефална и као таква је поменута у Томосу о аутокефалији Српске Православне Цркве из 1922. године. Исто, стр. 367; Види: Перић, Д., *Устројство, организација и рад на законодавству Српске православне цркве у првој половини 20. века (1901-1950)*, Докторска дисертација, Београд, 1990, стр. 16.

- Гавриловић, С., *Исаија Ђаковић – архимандрит гргетешки, епископ јенопољски и митрополит крушедолски*, Зборник Матице српске за историју, 74/2006.
- Грујић, Р., *Автокефалност Карловачке митрополије*, Гласник Историског друштва, 2, Нови Сад, 1929.
- Грујић, Р., *Проблеми историје Карловачке митрополије*, Гласник Историског друштва, 2, Нови Сад, 1929.
- Јевтић, А., *Свеитени канони Цркве*, Београд, 2005.
- Микавица, Д., *Срби у Хабзбуршкој монархији – Знаменита документа 1538-1918.*, Нови Сад, 2019.
- Перић, Д., *Устројство, организација и рад на законодавству Српске православне цркве у првој половини 20. века (1901-1950)*, докторска дисертација, Београд, 1990.
- Петровић, Д., *Карловачка митрополија (1713 – 2013)*, Нови Сад, 2013.
- Радосављевић, Н., *Пећка патријаршија, од обнове аутокефалности до укидања (1557–1766)*, Братство, XI, Београд, 2007.
- Слијепчевић, Ђ., *Историја Српске Православне Цркве I: од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београд, 2002.
- Слијепчевић, Ђ., *Историја Српске Православне Цркве II: од почетка XIX века до краја Другог светског рата*, Београд, 2002.

Stefan Zeljković, Ph.D Student
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

THE ESTABLISHMENT OF THE STATE-LEGAL AND CANONICAL POSITION OF THE METROPOLITANATE OF KARLOVCI IN THE HABSBURG MONARCHY

Summary: *The history of the Serbian people in the Habsburg Monarchy is inseparable from the Metropolitanate of Karlovci. In this paper, we will attempt to explore the legal status of this institution, focusing on the historical context and the process of its formation. We will then examine two aspects of its legal existence: its state-law status within the Habsburg Empire and its ecclesiastical-canonical status within the Orthodox Church. Since the legal status of the religious structure of Orthodox Serbs under the Habsburg dynasty shaped their religious and political life, the aim of this paper is to provide a modest contribution to understanding the history and significance of the Metropolitanate of Karlovci.*

Keywords: *Karlovci Metropolitanate, Habsburgs, privileges*

*Протојереј-ставрофор др Живојин Јаковљевић, доцент
Православно богословског факултета Светога Саве
у Либертивилу, Илиноис, САД*

УДК: 271.2-74

DOI: 10.46793/DCP23.223J

СВЕШТЕНИ КАНОНИ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ О САБОРНОСТИ КАО НАЧЕЛУ ЦРКВЕНЕ УПРАВЕ

Сажетак: *Кључна карактеристика Православне цркве, изражена у Никејском символу вере, гласи да је Црква једна, света, саборна и апостолска. Иако се она састоји из многих помесних цркава, које имају своје националне особине и самосталну управу, Православна црква је ипак једна у духу, вери и једнакости власти. У овом раду се разматра саборност као основни принцип на основу ког Православна црква врши своју управу од свог настанка а која је утемељена на Светом писму, Светом предању, учењу светих апостола, одлука Васељенских сабора и правила отаца цркве. У овом раду се посебно разматра гледиште Православне цркве на питање власти, примата и старешинства са становништва саборног деловања и управе.*

Кључне речи: *Саборност, јединство, управа, власт, првенство.*

Кључна карактеристика Православне цркве, изражена у Никејском символу вере, гласи да је Црква једна, света, саборна и апостолска. Иако се она састоји из многих помесних цркава, које имају своје националне особине и самосталну управу, Православна црква је ипак једна у духу, вери и једнакости власти. У овом раду се разматра саборност као основни принцип на основу ког Православна црква врши своју управу од свог настанка а која је утемељена на Светом писму, Светом предању, учењу светих апостола, одлука Васељенских сабора и правила отаца цркве. У овом раду се посебно разматра гледиште Православне цркве на питање власти, примата и старешинства са становништва саборног деловања и управе. По речима светог Кипријана Картагинског: "једно је епископство, које је састављено из многих епископа, који једнако мисле."¹ Дакле, сабраност, то јест сабрање, сачињава суштину Цркве а "сабор је конкретан израз јединства цркве."²

¹ Милаш, Н., *Православно црквено право*, Мостар, 1902, стр. 225.

² Афанасјев, Н., *Црквени сабори и њихово порекло*, Шибеник 2006, стр. 125.

Саборност се огледа у чињеници да Црква нема земаљског поглавара већ је власт подељена једнако апостолским прејемницима, тј. епископима.³ На основу учења Православне Цркве, оснивач и глава Цркве, Господ Исус Христос је основао Цркву на земљи и установио начин по ком се у њој руководи и управља. Управу и руковођење је предао искључиво Цркви. То потврђује Свето писмо које наводи Христове речи апостолима у погледу оних који згреше: "Ако ли ти сагреши брат твој, иди и покарај га међу собом и њим самим; ако те послуша, добио си брата свог. Ако ли те не послуша, узми са собом још једног или двојицу да све речи остану на устима два или три сведока. Ако ли њих не послуша, кажи цркви; а ако ли не послуша ни цркву, да ти буде као незнабожац и цариник." (Матеј 18, 15-17). Власт и саборски начин деловања потврђују Господње речи: "Јер вам кажем заиста: шта год свежете на земљи биће свезано на небу, и шта год разрешите на земљи биће разрешено на небу. Још вам кажем заиста: ако се два од вас сложе на земљи у чему му драго, зашто се узмоле, даће им Отац мој који је на небесима. Јер где су два или три сабрани у име моје онде сам ја међу њима" (Матеј 18, 18-20). Апостоли су ту науку и управу предали својим наследницима, епископима да руководе уз помоћ Духа Светога.

Међутим, власт коју је Христос поверио својим апостолима поверио на одређен начин. Он није дао пуноћу црквене власти једном апостолу или неколицини њих, већ ју је дао свим апостолима заједно. Пуноћу црквене власти Христос је дао апостолском сабору. Један или више апостола су имали само делимичну власт. У првој инстанци један апостол је вршио власт сам. У другој инстанци власт су вршили неколико апостола. А сви апостоли заједно су вршили власт у трећој и последњој инстанци.⁴ У том погледу, Господ је искључио "сваку самоличну власт једног или другог апостола над свом црквом."⁵

Такође, апостоли сви били једнаки и међу њима није било старешинства. Чак и када се повела реч о томе ко је већи од њих у царству небеском Господ је поставивши међу њих дете рекао: "Заиста вам кажем ако се не повратите и не будете као деца нећете ући у царство небеско, јер који се понизи као дете ово онај је највећи у царству небеском." (Матеј 18:1-4) Те примере видимо и у разговору мајке апостола Јакова и Јована где она тражи од Христа да њени синови седну с једне и с друге стране Христа у царству небеском, где је Господ упућује и каже да онај "који хоће међу вама да буде већи нека вам служи и који хоће да буде први нека вам буде слуга" (Матеј 20:21-27). Стога, власт над једним епископом има само скуп епископа, то јест, сабор епископа, власт над

³ Милаш, Н., *нав. дело*, стр. 223.

⁴ *Исто*, стр. 244.

⁵ *Исто*.

неколико помесних црква обласни сабор, а васељенски сабор над свим помесним црквама.⁶

Значај саборског, заједничког деловања, када је реч о управи, Православна Црква објашњава Христовим познавањем слабости људске природе и према ком је установио начин руковођења и управе црквом. Ту заповест објашњава предностима у погледу доношења колективних одлука и рада на општем и личном плану. "Заједничким деловањем боље се види суштина дотичне ствари, поузданија се одлука доноси, учвршћује се воља појединаца, откривају се лакше погрешке и постиже се стално установљен циљ цркве; у исто време оваквим деловањем одржава се хришћанска смиреност и свест о личном несавршенству."⁷

Као такви сабор или синодалност су основни и једини вид управе у Православној цркви.⁸ Апостоли су се верно држали Христових упутстава о заједничком деловању и разматрали су и решавали спорове и питања која су се у цркви појављивали саборно. То су чинили у погледу учења кроз презвитерске савете (πρεσβυτέριον – скуп презвитера са којима су се договарали налазимо у Делима апостолским 15:1-32). Када је дошло до спора у вези обрезања незнабожаца који прелазе у хришћанство, апостоли су заједнички већали са црквеним старешинама и донели одлуку благодаћу Светога Духа. "Одлучисмо Дух Свети и ми"(Дела апостолска 15, 29). По примеру апостола, њихови наследници, епископи, примили су и наставили да делују заједно у погледу власти учења, свештенодејства и управе. Епископи су имали своје презвитере савете са којима су се разматрали и доносили одлуке у погледу црквених питања. А на ширем плану, када су се расправљале теме која су се тичале живота цркве уопште као што су, празновања пасхе, питања ваљаности крштења која су обавили јеретици итд., епископи би се обраћали другим епископима и дотичне области са којима су већали и доносили одлуке.⁹ Таква пракса је настављена и она се огледа у саборима који се одржавају сваке године у обласним црквама.¹⁰

⁶ То потврђује 74. Апостолско правило, 9. и 17. правило Четвртог васељенског сабора, 14. и 15. правило Антиохијског сабора, 3, 5 и 14. Сардијског сабора и 12., 15., 28., 120. и 121., правило Картагенског сабора. Милаш. ст. 248.

⁷ Милаш, Н., *нав. дело*, стр. 245.

⁸ Перић, П., *Православно поимање синодалности/саборности цркве*, Хрчак, Загреб 2016, стр. 298.

⁹ Милаш, Н., *нав. дело*, стр. 246.

¹⁰ О томе сведоче 37. Апостолски канон, 5. канон Првог васељенског сабор, 19. канон Четвртог васељенског сабора, 8. канон Трулског сабора, 6. канон Седмог васељенског сабора и, 20 канон Антиохијског сабора и 19. и 95. канон Картагенског сабора. Чак шта више, сви канони, које чува Православна црква, су канони који су донесени и усвојени и потврђени на саборима (*исто*, стр. 247).

Апостоли су постављени на службу саборно, а ту праксу су наследници апостола епископа наследили и такав начин постављања епископа постао је правило. О саборском постављању епископа између осталих, сведочи 1. Апостолски канон. "Епископа нека постављају два или три епископа."¹¹ О истом принципу о саборском постављању епископа говори и 4. канон Првог васељенског сабора, који налаже да "Епископ свакако треба да се поставља од свих епископа у области; и ако то буде тешко, или због хитне потребе, или због даљине пута, нека се на сваки начин тројица скупе на једно место, а одсутни нека свој глас пристанак дају кроз писма, и тада нека се учини избор. А потврда тог догађаја припада у свакој области митрополиту."¹² Учешће митрополита, тј. Патријарха, поред давања неопходне сагласности, у данашње време подразумева и његово учешће у хиротонији са два или три епископа представља битан елемент саборности и у складу са праксом цркве и канонима. За разлику од питања која су се тичала вере која су доношена једногласно, избор кандидата за епископа се доноси великом већине гласова епископа, и ако "двојица или тројица се због своје свадљивости успротиве, нека важи глас већине" (6. канон Првог васељенског сабора).¹³ Постојала је у прошлости и пракса где су у избору епископа учествовали верници, који би предлагали кандидата и сведочили о његовим квалитетима док је последњу реч имао Сабор.¹⁴ Па је од тога и дошла реч хиротонија, то јест дизање руку, или пружање руку ради бројања гласова. Верни су дизали руке приликом избора и ког би већина изабрала тај би био, после потврде сабора, изабран за архијереја.¹⁵ Та пракса, где верници учествују у бирању епископа од стране верника, данас још постоји на Кипру.¹⁶

Присуство првог међу једнакима, пракса која датира још од првог апостолског сабора, не нарушава саборност и у складу је са њом. Од самог настанка цркве председавајући (πρότος), је увек одговарао сабору.¹⁷ На основу 34 Апостолског канона, "Епископи свакога народа треба да знају Првога између њих и ништа сувишно да не чине без његовог мишљења... Али ни онај нека не чини ништа без знања свију." Док се у Православној цркви поштује првенство и не може се одвојити од њега као битног и саставног дела сабора,¹⁸ ипак је оно за Православну цркву другоразредно. Примат је у Православној цркви потчињен саборности. Тако да, иако први у својој јурисдикцији, епископ

¹¹ Јевтић, А., *Свештени канони цркве*, Београд, 2005, стр. 37.

¹² *Исто*, стр. 69.

¹³ *Исто*, стр. 71.

¹⁴ *Исто*, стр. 31.

¹⁵ *Исто*, стр. 37.

¹⁶ *Исто*, стр. 35.

¹⁷ Перић, П., *нав. дело*, стр.33.

¹⁸ *Исто*, стр. 307.

је потчињен и одговоран синоду и сабору.¹⁹ Првенство у Православној цркви, за разлику од папског примата, се односи на првенство части. Док у Римокатоличкој цркви примат представља првенство власти. Сходно томе, чак и кад би сви епископи гласали за једну одлуку папа може да стави вето на ту одлуку и сам донесе своју. Он је изнад сабора и он је највиша власт.²⁰ *Roma locuta, causa finite* (Рим је рекао, ствар је свршена). За разлику од Римокатоличке цркве, у Православној цркви примат је подређен саборности. Епископи учествују на саборима у доношењу одлука али сабор је изнад епископа укључујући и оног који председава. Одлуке се доносе једногласно или већином гласова, а председавајући, који, иако има највећу част и достојанство међу епископима, нема право вета и може да буде надгласан.²¹

Стога се Православна црква увек одупирала било каквом облику како папизма тако и источног папизма као принципима који нису у складу са саборношћу. Јер првенство у цркви подразумева председавање "првог међу једнакима" (*primus inter pares*) а не "првог без једнаких" (*primus sine paribus*). Председавајући не значи да је он изнад сабора већ је први у сабору. По речима Калистоса Вера који образлаже Христове речи из Јеванђеља по Матеју 20:25-26: "Управљање у цркви треба да буде потпуно различито од оног које преовладава у цивилним организацијама. Будући да Царство није од овога света – евхаристијско, Светодуховско, есхатолошко – Црква је јединствена. Она се никада не треба да поистовети са моделима власти и управе – под којим се подразумева онај који преовладава у палом свету међу нама. Епископ није феудални господар или изабрани представник парламента. Председавајући епископ није диктатор или конституциони монарх нити председник управе директора."²² Напротив, црквена власт је нешто друго "Ко год хоће да буде први међу вама нека вам свима буде слуга (диаконс). По Христовим речима власт је служба и први је слуга свих, "слуга слугу Божијих".²³

Историјске претензије Цариградског епископа на примат представљају одступања од канонских прописа јер теже власти и монархијском устројству а не сабору, како то прописује 34 канон, на основу ког први не може без осталих епископа нити остали могу без првог.²⁴ Нажалост, узроци ових претензија се крију у цезаропапизму које се пројављује кроз историјску блискост бројних

¹⁹ Исто.

²⁰ Буловић, И., *Ако пристанемо да нам одузму Косово нестакнемо са лица земље*, Београд, 2020. <https://www.pecat.co.rs/2020/12/njegovo-preosvestenstvo-episkop-backi-irinej-bulovic-ako-pristanemo-da-nam-uzmu-kosovo-nestacemo-sa-lica-zemlje/>. Приступљено 10. септембра 2023.

²¹ Исто.

²² Ware, K., *Synodality and Primacy in the Orthodox Church*, in *International Journal of Orthodox Theology*, 2019, стр. 38

²³ Исто, стр. 38.

²⁴ Буловић, И., *нав. чланак*.

цариградских патријарха са императором који је за своје тежње за постизање државних интереса као своје оружје користио црквену власт.²⁵ Изузимајући светле примере цариградских јерараха, као што је био свети Јован Златоусти и други, који су страдали и трпели прогонство остајући верни Цркви, многи су користили блискост са императором како би противканонски ширили своју власт.²⁶ И поред настојања отаца да сузбију било какав вид папистичких настојања, у чему су успели, Зонара наводи да је било је примера где су били принуђивани од царске власти да прихвате поједине одлуке, које су се тицале одређених уступака у том погледу као да су хтели рећи да ” пошто се не можемо противити царској власти, онда нека црквено уређење у вези са тим питањем следе царске одлуке.”²⁷

Првобитно је Цариград био подређен ираклијском митрополиту. Као други по части град Цариград се помиње тек на Другом васељенском сабору.²⁸ Ово право части требало је на основу одлуке тумачити строго као такво, ”*privilegia strictae sunt interpretanda*,” а не у погледу власти.²⁹ То јест, да потписује саборска акта, начелствује богослужењу, али не да буде изнад других епископа у погледу власти, чак ни да сазива сабор, који је био у домену тракијског поглавара.³⁰ Право части, а не власти му је дато с тим да се то право тумачи у складу са одлуком сабора чувајући при том канонске принципе који се односе на ”слободу унутарњег живота Цркве од мешања државне власти, апостолском прејемству као једином извору црквене власти, васељенском епископату као једином носиоцу те власти, саборности као основи унутарњег устројства Цркве, једнакости аутокефалних Црква³¹ и свих епископа и првенствовању (нестарешинству) епископа не константинопољског него римског.”³²

²⁵ Тројицки, С., *Канони и источни папизам*, https://www.scribd.com/document/520213130/Prof-sergej-Trojicki-Kanoni-i-Istocni-Papizam?doc_id=520213130&order=615204184, Приступљено 9. септембра 2023. ст. 2

²⁶ *Исто*, стр. 4.

²⁷ *Исто*, стр. 5.

²⁸ *Исто*.

²⁹ *Исто*, стр. 6.

³⁰ *Исто*.

³¹ Цитирајући Ејдена Николса, енглеског академика и католичког свештеника, који гледа на еманципацију патријаршија које су биле под Отоманском окупацијом ”Србије, Румуније и Бугарске, као и аутокефалних цркава које круже као планете око ових мањих звезда,”³¹ као отимању контроли од Цариграда и последицу етнофилетизма и национализма. Џон Пантелеимон Манусакис, коментаришући наводе Николска, закључује да, без обзира на немогућност да оствари примат из разноразних разлога, укључујући и немогућност или одбијање православног света да формулише и прихвати такав примат, ”Цариградски патријарх никада није одустао од своје канонске дужности да врши службу која му припада. Управа садашњег првопрестоног васељенског Патријарха Вратоломеја не оставља месту сумњи да је решен да остане таква.

Закључак

Овај рад је покушао да да кратак пресек саборности као основном принципу на основу ког Православна црква врши своју управу од свог настанка а које је утемељено на Светом писму, Светом предању, учењу светих апостола, одлука Васељенских сабора и правила отаца цркве. Будући да је Господ Исус Христос глава цркве, земаљска црква нема земаљског поглавара већ је Господ, као њен поглавар, пуноћу власти и руковођење предао свим апостолима заједно а апостоли својим наследницима епископима. Будући да су апостоли сви били једнаки међу собом, да међу њима није било старешинства, и да су заједнички већали и доносили одлуке, њихови наследници, епископи, примили су и наставили да управљају и руководе заједно кроз саборско деловање. Иако је примат битан елемент сабора он није изнад њега. Он као такав представља првенство части а не власти. Тежња за приматом у погледу власти над другим помесним црквама, одступање од саборског деловања, представља удаљавање од главног начела које је Господ установио а које су свети Сабори формулисали и усвојили са циљем да се кроз чување свештених каноне и светоотачког наслеђа штити и чува и сама Црква, њен суверенитет, јединство и слобода.

Литература

- Афанасјев, Н., *Црквени сабори и њихово порекло*, Истина, Шибеник 2006.
- Буловић, И., *Ако пристанемо да нам одузму Косово нестакнемо са лица земље*, Печат, Београд, 2020, <https://www.pecat.co.rs/2020/12/njegovo-preosvestenstvo-episkop-backirinej-bulovic-ako-pristanemo-da-nam-uzmu-kosovo-nestacemo-sa-lica-zemlje/>. Приступљено страници 10. септембра 2023.
- Јевтић, А., *Свештени канони цркве*, Београд, 2005.
- Manoussakis, P. J., *Primacy and the Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue in Primacy in the church*, Ed. John Chrysavgis, Yonkers, NY, 2016.
- Милаш, Н., *Православно црквено право*, Мостар, 1902.
- Перић, П., *Православно поимање синодалности/саборности цркве*, Хрчак, Загреб, 2016.
- Тројицки, С., *Канони и источни папизам*, https://www.scribd.com/document/520213130/Prof-sergej-Trojicki-Kanoni-i-Istocni-Papizam?doc_id=520213130&order=615204184, Приступљено 9. септембра 2023.
- Ware, K., *Synodality and Primacy in the Orthodox Church*, in *International Journal of Orthodox Theology*, 2019.

Manoussakis, P. J., "Primacy and the Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue" in *Primacy in the church*, Ed. John Chrysavgis, Yonkers, NY, 2016, стр. 192-193

³² Тројицки, С., *нав. дело*, стр. 6.

*Archpriest - Stavropohor Zivojin Jakovljevic, Ph.D., Assistant Professor
Saint Sava School of Theology Libertyville, IL, USA*

SACRED CANONS OF THE ORTHODOX CHURCH ON CONCILIARNESS AS THE PRINCIPLE OF CHURCH GOVERNANCE

Summary: *The key characteristic of the Orthodox Church, expressed in the Nicene Creed, is that the Church is one, holy, conciliar and apostolic. Although it consists of many local churches, which have their own national characteristics and independent governance, the Orthodox Church is nevertheless one in spirit, faith and equality of power. This goal of this paper is to examine conciliarity as the key principle on the basis of which the Orthodox Church governs itself since its inception, which is based on the Holy Scriptures, the Holy Tradition, the teaching of the holy Apostles, the decisions of the Ecumenical Councils and the rules of the church fathers. Particularly, this paper focuses on the Orthodox Church's view on the question of power, primacy and authority from the perspective of the principle of conciliarity.*

Key words: *Conciliarity, unity, governance, authority, primacy.*

*Др Милош Станић, виши научни сарадник
Института за упоредно право у Београду*

УДК: 342.511:2

DOI: 10.46793/DCP23.231S

ДОЗВОЉЕНОСТ УНОШЕЊА РЕЛИГИЈСКИХ ЕЛЕМЕНАТА У СЕКУЛАРНУ ЗАКЛЕТВУ ШЕФА ДРЖАВЕ*

Сажетак: У свету, као и у Европи, постоји неколико модела односа између држава и религијских заједница. Ипак, без обзира на примењени модел односа, постоји једна нит, можда мало и неприметна, која од Старог века, па до савременог доба, спаја поједине државе и религију. То је установа заклетве са религијским елементима чији текст изговарају носиоци највиших државних функција, приликом ступања на дужност. Право се мењало кроз векове, али и поред свих промена, она је опстала, те постоји и у савременим европским државама које у својим уставима предвиђају одвојеност државе и религије. Прво питање које се намеће јесте: Због чега се заклетва одржала кроз векове, наставивши да постоји све до савремених правних система? Одговор на ово питање подстиче постављање још једног питања: Која је њена функција у савременим правним системима европских држава? Затим, ваљало би испитати на који начин се у данашње време усаглашава принцип секуларности државе, са оваквим видом заклетве, односно, начин на који се објашњава постојање овакве заклетве уз прокламовану слободу вероисповести? На крају, требало би и да се пружи одговор на питање, да ли је дозвољено да председник сам „уметне“ некакав религијски елемент током полагања заклетве? Како бисмо правилно истражили ову проблематику, која често измиче оку истраживача, неопходно је да се истражи низ посебних и повезаних питања. Прво, потребно је истражити појам и значај саме заклетве. Друго, моделе односа држава и верских заједница. Треће, питање националног и уставног идентитета. Четврто, неопходно је пружити одговарајуће упоредноправне примере, а како би се, као пето, понудили одговарајући закључци. Закључује се, а имајући у виду, пре свега, функцију заклетве, да је дозвољено „додавање“ одређених елемената, који служе само додатном оснаживању функције

* Рад је настао као резултат истраживања аутора у Институту за упоредно право, и финансиран је од стране Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије према Уговору о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2023. години (евиденциони број: 451-03-47/2023-01/200049 од 3. 2. 2023).

заклетве у оквиру правног поретка и уставног идентитета државе. У том смислу ће бити и структуриран овај рад.

Кључне речи: *заклетва са религиозним елементима, европске државе, секуларност државе, слобода вероисповести, Европски суд за људска права*

1. Значај религије

Човекова егзистенција нераскидиво је повезана са религијом, која прожима све сфере живота. У складу са тим, она има свој дубљи друштвени контекст, утичући на друштвени систем, културе и цивилизације, али и надживљавајући одређена друштва и државе. Дакле, она никада не може да буде, искључиво сведена на приватност, нити је индивидуална,¹ већ се у највећем броју случајева мора посматрати са ширином погледа. На теоријском нивоу се отвара расправа о томе какву би улогу у друштву требало да има религија, а посебно у односу на право. Однос религије и права је такве природе да многи антрополози спроводе истраживања са циљем доказивања како су прве правне норме проистекле управо из религијских забрана. У сваком случају, чини се да су у људској историји религија и право нераздвојно повезани, јер и „када је право почело да се више везује за државу и да из ње извире, религија је још увек представљала важан ослонац недовољно јаком и организованом државном апарату: кроз запрећење религијским санкцијама обезбеђивало се поштовање правних норми које он сам прописује, а није у стању да их ефикасно спроводи. Бројни закони Старог века, али и они каснији, најчешће су се, на самом почетку текста, позивали на божанско порекло, вољу, инспирацију или диктат, придајући целокупном праву религијски карактер. Тенденција везивања права за религију се протеже све до модерних законодавстава, све до неуспелог Устава Европске уније, у чијем се припремању до последњег часа водила жестока борба хоће ли и он у преамбули садржити одредбу са инвокацијом Бога“.²

Дакле, будући да је део јавне сфере, религија се неминовно сусреће са државом и њеним правним поретком и требало би да се истакне како је историја великог броја правних институција прожета утицајем религије, или представља покушај њеног истискивања из државе и правног поретка.³ У том смислу, специфичан је и однос заклетви са религијским елементима шефа државе, а у контексту схватања о односу религије и државе у оквиру савремених европских

¹ Ђурић В., *Религија и уставни идентитет*, Београд, 2017, стр. 229

² Станић, М., Ђорђевић, М., *Додир религије и секуларне државе-заклетва са религијским елементима председника и чланова парламената на примеру европских држава*, Београд, 2015, стр. 743- 745

³ Ђурић, В., *Уставноправни модели односа између државе и црква и верских заједница у Европи*, Бања Лука, 2011, стр. 140

држава. Посебан је фокус стављен на одговор на неколико повезаних питања. Прво питање које се намеће односи се на чињеницу да се заклетва одржала кроз векове, наставивши да постоји све до савремених правних система? Одговор на ово питање подстиче постављање још једног питања. Која је њена функција у савременим правним системима европских држава? Ваљало би испитати на који начин се у данашње време усаглашава принцип секуларности државе, са оваквим видом заклетве, односно, начин на који се објашњава постојање овакве заклетве уз прокламовану слободу вероисповести? На крају, требало би и да се пружи одговор на питање, да ли је дозвољено да председник сам „уметне“ некакав религијски елемент током полагања заклетве? Како бисмо правилно истражили ту занимљиву проблематику, која често измиче оку истраживача, неопходно је да се истражи низ посебних и повезаних питања. Прво, потребно је истражити појам и значај саме заклетве. Друго, моделе односа држава и верских заједница. Треће, питање националног и уставног идентитета. Четврто, неопходно је пружити одговарајуће упоредноправне примере, а како би се, као пето, понудили одговарајући закључци. У том смислу ће бити и структуриран овај рад.

2. О заклетви

Заклетва у правним системима постоји већ вековима. Тврди се да су се „последњи, али и најупорнији трагови непосредног религијског утицаја на правне системе сачували у установи заклетве. Она је осведочена од времена првих кодификација у оријенталним правима“,⁴ те се преко кодификација из Старог и Средњег века, одржала све до модерних права и постоји са својим религијским елементима и у најсекуларнијим државама.⁵ Поставља се питање, због чега је таква заклетва опстала упркос бројним преображајима права кроз векове? На њега не може да се одговори, без претходног дефинисања самог појма заклетве.

Заклетву је могуће дефинисати као „свечано обраћање Богу које тиме потврђује истинитост изјаве или озбиљност обећања, заједно са претњом божанском пресудом у случају неистините изјаве или кршења датог обећања“.⁶ Постоји више врста заклетви,⁷ а за потребе овог рада можемо их поделити у две велике групе. Прву чини доказна или асерторна заклетва док другу чини промисорна или заклетва лојалности. Доказну или асерторну заклетву полаже сведок пре свега у судском поступку, а када је дата, она представља гаранцију

⁴ Аврамовић, С., *Религија и право – заклетва у античком грчком судском поступку*, Нови Сад, 2011, стр. 22-23.

⁵ Исто.

⁶ *American Peoples Encyclopedia* 1956, према, Keskel K., *The Oath of Office, A Historical Guide to Moral Leadership*, Montgomery, 2002, стр. 48.

⁷ В. Аврамовић, С., *нав. чланак*; Jonassen, F. B., *So Help Me?: Religious Expression and Artifacts in the Oath of Office and the Courtroom Oath*, New York, 2014, стр. 310-311.

истинитог исказа сведока.⁸ Промисорном или заклетвом лојалности лице пре ступања на функцију обећава да ће функцију вршити по свом најбољем знању и умећу и да ће у потпуности бити посвећен вршењу функције на коју је изабран. Приликом давања овакве заклетве често се обећава лојалност неком лицу, држави, документу, идеалу, или религији. Када се узме у обзир наведена подела, заклетва коју полажу носиоци највиших функција државне власти пре ступања на дужност је промисорна или заклетва лојалности.⁹

Уколико пажљиво погледамо наведену дефиницију заклетве, уочићемо два елемента која садржи религиозна заклетва. Први елемент је обраћање Богу, односно Боговима, а само такво обраћање потврђује озбиљност датог обећања, односно безусловну намеру да се оно испуни. Други елемент је постојање претње божанском пресудом у случају неиспуњавања преузетих обавеза. Када се мало пажљивије погледа може да се закључи да религиозна заклетва има сличну структуру као правна норма. Међутим, постоји једна битна разлика. Када је реч о правној норми, санкцију примењује држава, односно државни апарат принуде, док би са друге стране, код религиозне заклетве санкцију требало да изврши ауторитет изван државе. Разуме се, претња оваквом санкцијом требало би да има посве другачија дејства на религиозног у односу на нерелигиозног човека. У Старом веку „када је право почело да се више везује за државу и да из ње извире, религија је још увек представљала важан ослонац недовољно јаком и организованом државном апарату: кроз запрећење религијским санкцијама обезбеђивало се поштовање правних норми које он сам прописује, а није у стању да их ефикасно спроводи“.¹⁰ У савременим државама то није случај, али је религиозна заклетва, ипак опстала. Фокус нашег истраживања ће бити европске земље, а тражићемо одговор на следећа питања: да ли у европским земљама постоји ова форма заклетве, а када је реч о председницима и на који начин је таква форма помирена са слободом вероисповести која је предвиђена у уставима многих европских држава? Како бисмо одговорили на ова питања, прво морамо да се осврнемо на однос савремених држава и црква.

3. Модели односа државе и религијских заједница¹¹

Сумарно гледано, државе имају различите политике према религијама, а у неким државама се тврди да их уопште немају. У неким државама се чини да

⁸ В. Миловић, М., *Заклетва у Законнику о кривичном поступку*, Београд, 2002.

⁹ В. Jonassen, F. В., *нав. чланак*, 310-311

¹⁰ Аврамовић, С., *нав. чланак*, стр. 22.

¹¹ Видети више о томе у Џомић, В., *Уставно-правни системи односа државе са црквама и верским заједницама у модерној државности*, Ниш, 2012; Марковић, В., *Појам секуларности-историјски, правни и аксиолошко-етимолошки аспекти*, Београд, 2020; Марковић, В., *О јавним овлашћењима црква и верских заједница у светлу Митровданског устава и Закона о црквама и верским заједницама*, Београд, 2022.

религија њима доминира, док у другим држава доминира религијом. Остале су секуларне и одвојене су од религије. Разуме се да се ови односи мењају током времена. Неке државе којима је религија доминирала могу да постану строго секуларне и обрнуто.¹² Начелно, „односи између верских заједница и државе могу бити засновани на ставу преплитања и ставу раставе. У оквиру ових начелних опредељења јављају се различити системи односа који варирају од умерених ка екстремним. Тако су на ставу преплитања засновани системи теократске државе, државне цркве и милета, док се став раставе испољава у облику агресивног секуларизма, строге одвојености и кооперативне одвојености између верских заједница и државе.“¹³ Упоредно гледано, у европским земљама нема једнообразног модела односа између државе и цркава и верских заједница,¹⁴ те „постоје различити видови односа између државе и цркава и верских заједница. Они се крећу у широком луку, од релативно стриктне одвојености државе и цркава и верских заједница, али без изостанка веза и подршке, што је присутно у Француској и Холандији, до постојања државних цркава, или доминантних религија, као што је то случај у Уједињеном Краљевству, Данској и Финској.“¹⁵ Следеће је питање, шта конкретно обухвата принцип одвојености, односно да ли подразумева апсолутну и стриктну баријеру између државе и верских заједница, потпуну неутралност, немешање и изолованост једних од других, високи бедем раздвајања или дозвољава позитивну, конструктивну сарадњу у пословима од заједничког интереса? Као одговор, могло би се рећи да је у већини европских правних система доминантна идеја одвојености државе и верских заједница, али таква која подразумева њихову међусобну везу и сарадњу. Вели се да је „у целокупној Европској унији сарадња између државе и верских заједница правило... Кооперација је данас кључни појам“¹⁶ у односима између цркве и државе у државама Европске уније, а после пада комунистичког режима, у целој Европи“.¹⁷

Дакле, одвојеност државе и цркве не подразумева, сама по себи, стриктну неутралност и раздвојеност компетенција, већ укључује и тзв. кооперативну одвојеност, модел све распрострањенији широм Европе (Немачка, Аустрија, Белгија, Шпанија, итд.), у коме се државно и црквено законодавство и

¹² Tropet, M., *Sovereignty and laicity*, New York, 2009, стр. 2561.

¹³ Маринковић, Т., *Прилог за јавну расправу о уставности Закона о црквама и верским заједницама*, Београд, 2011, стр. 377.

¹⁴ Ђурић, В., *Ус...*, стр. 143.

¹⁵ Ђурић, В., *Законско уређивање правног положаја цркава и верских заједница у Републици Србији*, http://ricl.iup.rs/1230/1/Sveske_zajavno_pravo_broj_13_43-55.pdf, стр. 4, приступ 30.07.2023.

¹⁶ Станић, М., Ђорђевић, М., *нав. чланак*, стр. 744.

¹⁷ Ferrari, S., *The Pattern of Church and State Relations in Western Europe*, Maryland 2001, стр. 59–60, према, Аврамовић, С., *нав. чланак*, стр. 296.

активности вишеструко преплићу и допуњују.¹⁸ У складу са тим, многи су уставотворци уважили шири друштвени значај реалног међусобног утицаја између државне власти и религијских организација.¹⁹ Преовлађујућа идеја одвојености државе и верских заједница²⁰ данас подразумева њихове међусобне односе и садејство, што је у Европи нарочито присутно након слома реалсоцијализма.²¹

Важно је подсетити се и на недореченост појма секуларне државе. Иако тако не изгледа на први поглед, ове државе карактеришу различити облици сарадње политичких и верских заједница које функционишу одвојено једна од друге.²² Секуларизација се може посматрати као затварање религије искључиво у црквене институције ван јавног живота, уз немешање у однос цркве и грађана чије је право на вероисповест загарантовано. Међутим чини се да је такво мишљење погрешно, јер секуларизам се састоји у одвајању државе од религије, али нема за циљ да искључи религију из друштва, већ напротив, он подстиче да се религија третира као и други елементи друштва. Чињеница да држава води дијалог са црквама, ни на који начин није у супротности са секуларизмом, већ напротив, секуларизам је одувек замишљен као инструмент мировања, усмерен на сарадњу цркве и државе за добробит свих.²³ У вези са тим, наводи се да „секуларна држава није непријатељски настројена према религијама. Секуларна држава не проглашава било коју религију као исправну или не промовише учења било које религије, а свакако не установљава неку званичну религију под својом јурисдикцијом. Држава нема потребе да се потпуно одвоји од религије“.²⁴ Другим речима, непризнавање или неприхватање цркве од стране државе не подразумева да држава нема или не жели да има односе са религијама.²⁵ Са друге стране, у Европи, чак и кад се установљава државна религија, то је формалног, церемонијалног карактера и нема утицаја на јавни живот, јер остале верске заједнице нису дискриминисане.²⁶ У том смислу,

¹⁸ Исто.

¹⁹ Петров, В., Микић, В., *Начело лаицитета у савременој уставности*, Београд – Будва, 2015, стр. 637.

²⁰ Симовић, Д., *Европски уставни модели односа државе и цркве*, Београд – Будва, 2015, стр. 723.

²¹ Ferrari, S., *The Pattern of Church and State Relations in Western Europe*, Fides et Libertas, The Journal of the International Religious Liberty Association, Silver Spring, Maryland 2001, стр. 59–60, према: Аврамовић, С., стр. 296; Петров, В., Станић, М., *Религијски елементи у преамбулама устава : са посебним освртом на европске земље*, Београд, 2019, стр. 341-342.

²² Sobczyk, P., Poniatowski, M., *Summary*, Budapest, Miskolc, 2021, стр. 276

²³ Николић, О., *Држава, црква и слобода вероисповести*, Београд, 2022, стр. 26

²⁴ Blackford, R., *Freedom of Religion and the Secular State*, Malden, Oxford, Chichester, 2012., стр. 57; Станић, М., Ђорђевић, М., *нав. чланак*, стр. 745.

²⁵ Николић, О., *нав. дело*, стр. 25.

²⁶ Симовић, Д., *нав. чланак*, стр. 723.

можемо да се осврнемо на пример Грчке, где се Уставом од 1975. године установљава да је Источно православна црква Христа преовлађујућа религија у држави, и да она представља посебан интерес за државу, али да се води рачуна да се не угрози једнакост осталих цркава. Појмом преовлађујуће религије се утврђује да је православна вера званична државна религија у Грчкој, али то не претпоставља да је она доминантнија у односу на друге вероисповести.²⁷ Као и у другим државама, однос између државе и цркве у Грчкој резултат је посебног историјског развоја. Наиме, од стицања независности 1831. године у Грчкој је започело развијање посебног модела односа између државе и цркве који је резултирао постојањем снажних веза између државе и Православне цркве. Важећи грчки Устав од 1975. године прихвата такав модел.²⁸ Посебан третман који држава пружа Грчкој православној цркви није усмерен према индивидуама и стога је, према неким ауторима у складу са начелом једнакости, јер би у противном такав третман значио дискриминацију грчких грађана на основу вероисповести. Иако је православна вера преовлађујућа у Грчкој, а Православна црква у доминантном положају, одређене повластице уживају и остале цркве и верске заједнице.²⁹

4. Питање идентитета

Каже се да је „религија нераскидиво повезана са континуитетом као једним од аспеката уставног идентитета државе“.³⁰ Појам идентитета може се дефинисати као скуп значења које неко лице или групу чине посебном, односно различитом у односу на неко друго лице или групу. Он може постојати на културном, верском, језичком, економском, територијалном, политичком, друштвеном, те на бројним другим нивоима, који заједно могу чинити идентитет одређене државе. Неки аутори тврде како је развој националног идентитета заправо последица бурних догађаја између 15. и 19. века када су током стварања модерних нација и држава грађени културни, друштвени и духовни идентитети који су их обележавали и разликовали од других.³¹

У савремено доба у правној науци у контексту националног идентитета као правна категорија, посебну пажњу побуђује уставни идентитет, јер ако се нација схвати као доносилац устава, онда се концепт националног идентитета везује и трансформише у концепт уставног идентитета.³² Другим речима, поменути национални идентитет се оваплоћује кроз тзв. основне уставне и

²⁷ Николић, О., *нав. дело*, стр. 22.

²⁸ Ђурић, В., *Ус...*, стр. 147.

²⁹ *Исто*, стр. 148.

³⁰ Ђурић, В., *Ре...*, стр. 234.

³¹ Илић, Ј., *Боја и симболика на застави као визуелни идентитет земље*, Осијек, 2015, стр. 4.

³² Ђурић, В., *Ре...*, стр. 230-233.

политичке структуре, пошто је неодвојиво са њима повезан, па национални идентитет у овом смислу заправо значи уставни идентитет држава.³³³⁴

Уставни идентитет и његово ширење логична је последица притиска који су на националне уставе извршили глобализација и европеизација,³⁵ те је то својеврсна противтежа у одбрани виталних националних уставноправних вредности. Он је као такав растегљив појам, и од саме државе зависи које све вредности он обухвата, а најчешће је уставни суд тај који одређује шта све потпада под уставни идентитет.³⁶ Основни, проблем са концептом уставног идентитета је што је он оспораван и недовољно одређен, како у теорији, тако и у пракси.³⁷ Временски гледано, уставни идентитет неке земље, истина, потиче из прошлости, али садржи обавезе, пројекције и погледе који се тичу будућности. Односно, елементи уставног идентитета нису уклесани у камен, већ се непрестано развијају.³⁸ То значи да уставни идентитет није фиксиран, већ променљив,³⁹ растегљив појам,⁴⁰ пре свега узимајући у обзир временску димензију. Проблем је и што уставни текстови имају сасвим ограничен потенцијал за пружање информација о уставном идентитету, те до садржине конкретног уставног идентитета можемо доћи тумачењем уставног текста, уз разумевање и познавање обичаја и политичке културе дате заједнице, пошто његов садржај зависи од уставних принципа отеловљених кроз њену политичку културу.⁴¹ Стога текст устава често остаје исти, али се његова тумачења могу разликовати. Разуме се, она могу ићи у два смера. У првом, тумачење остаје врло блиско дословном тексту, односно језичко, и у принципу не мења бит конкретног устава. У другом оно, пак, може бити креативно, дајући сасвим ново значење уставу.⁴² Све ово значи да је увек неопходно одредити о чијем

³³ Blagojević, A., *Procedures Regarding National Identity Clause in the National Constitutional Court's and the CJEU's Case-Law*, Осијек, 2017, стр. 210.

³⁴ Станић, М., *Укратко о уставном идентитету као мосту сарадње Европског суда правде и националних уставних судова држава чланица*, Крагујевац, 2021, стр. 62.

³⁵ Reestman, J-H., *The Franco-German Constitutional Divide: Reflection on National and Constitutional Identity*, Cambridge, Amsterdam, 2009, стр. 384.

³⁶ Станић, М., *Предмети Тарико као вид компромиса Европског суда правде и италијанског Уставног суда*, Београд, 2022, стр. 178.

³⁷ Kovács, K., *The Rise of an Ethnocultural Constitutional Identity in the Jurisprudence of the East Central European Courts*, Frankfurt am Main, 2017, 1706; Preshova D., *Battleground or Meeting Point? Respect for National Identities in the European Union – Article 4 (2) of the Treaty on European Union*, Загреб, 2012, стр. 279.

³⁸ Drinóczi, T., *Constitutional Identity in Europe: The Identity of the Constitution. A Regional Approach*, Frankfurt am Main, 2020, стр. 115.

³⁹ Son, B. N., *Globalization of Constitutional Identity*, Washington, 2017, стр. 470.

⁴⁰ Ђорђевић, Љ., *Контрола уставности правних аката Европске уније*, Ниш, 2013, стр. 299.

⁴¹ Kovács, K., *нав. чланак*, стр. 1720.

⁴² Corrias, L., *Populism in a Constitutional Key: Constituent Power, Popular Sovereignty and Constitutional Identity*, Cambridge, Amsterdam, 2016, стр. 22; Станић, М., *Ук...*, стр. 63.

уставном идентитету говоримо, зашто говоримо о том⁴³ одређеном идентитету, које су његове компоненте,⁴⁴ те тек након правилног одређивања ових компоненти одредити и правилну садржину уставног идентитета.⁴⁵

Сумарно гледано, чини нам се да је адекватна дефиниција која одређује "уставни идентитет као уставне идеје и принципе фундаменталне за уставни систем. Прво, односи се на уставне идеје и принципе који постоје на основном нивоу, друго, уставни идентитет је уставни у смислу да се односи на дубоке идеје које се односе на природу устава, уставну структуру, уставна права и социјално-економске уставне принципе који подупиру свакодневне уставне праксе, које су обично кодификоване у уставном тексту. Треће, уставни идентитет је идентитарни у смислу да уставне идеје и принципи представљају уверења о дугорочним циљевима, тежњама и опредељењима која чине суштину уставног права у некој држави."⁴⁶

5. Заклетве са религијским елементима у европским државама

Када је реч о заклетви председника Аустрије, решење је такво да он полаже пре ступања на дужност заклетву у којој нису садржани било какви религијски елементи. Текст заклетве председника Републике је следећи:

„Свечано обећавам да ћу верно поштовати Устав и све законе Републике и да ћу обављати своју дужност по свом најбољем знању и уверењу.“

Међутим, уколико то жели председник може да дода и религијски део.⁴⁷

У Грчкој, Уставом се предвиђа да ће председник пре ступања на дужност положити заклетву, чији је текст предвиђен Уставом и гласи:

„Кунем се у име истобитне и недељиве Свете тројице да ћу се придржавати Устава и закона, да ћу се бринути за њихово верно поштовање, да ћу бранити државну независност и територијални интегритет земље, да ћу штитити права и слободе Грка и да ћу служити општем интересу и напретку грчког народа.“⁴⁸

⁴³ Станић, М., *Пр...*, стр. 180.

⁴⁴ Dřinbcsi, Т., *нав. чланак*, стр. 114.

⁴⁵ Станић, М., *Пр...*, стр. 181.

⁴⁶ Станић, М., *Ук...*, стр. 64; Станић М., *Предмети Тарико као вид компромиса Европског суда правде и италијанског Уставног суда*, у: Увод у право Италије, Београд, 2022, стр. 179; Sop, В. N., *Gl...*, стр. 469.

⁴⁷ В. Чл. 62. Устава Аустрије, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Austria_2013.pdf, приступ 29.08.2023.

⁴⁸ В. чл. 33. Устава Грчке, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Greece_2008.pdf, приступ 29.08.2023.

У Ирској председник приликом ступања на дужност полаже заклетву са религијским елементима на дужност, а текст заклетве гласи:

*„У присуству свемогућег Бога свечано и искрено обећавам и изјављујем да ћу поштовати Устав Ирске и њене законе, да ћу испуњавати своје дужности верно и савесно у складу са Уставом и законима и да ћу ставити све моје способности на услугу и добробит народа Ирске. Нека ме Бог води и одржи ме.“*⁴⁹

Устав Пољске гарантује да ће цркве и остале верске заједнице имати једнака права, а свакоме се гарантује слобода вероисповести.⁵⁰ Такође, у преамбули се помиње Бог.⁵¹ Када је реч о заклетви председника Републике, пре ступања на дужност изговара свечани текст који не садржи било какве религиозне елементе. Председник Пољске изговара следећи текст:

„Заклињем се да ћу бити веран одредбама Устава, да ћу чувати достојанство нације, независност и безбедност државе, као и да ће добро отаџбине и просперитет њених грађана заувек остати моја врховна обавеза.“

Међутим, уколико то жели председник може да дода реченицу: „Тако ми Бог помогао“.⁵²

У Румунији је Уставом забрањена било каква дискриминација због нечијих верских уверења. Прописује се и да нико не може бити приморан да прихвати неку религију која је у супротности са његовим уверењима. Председник Румуније полаже заклетву која се завршава речима:

„Свечано се заклињем да ћу посветити сву своју снагу и најбоље од мојих способности за духовно и материјално благостање румунског народа, да ћу се придржавати Устава и закона земље, да ћу бранити демократију, основна права и слободе мојих сународника, румунску сувереност, независност, јединство и територијални интегритет. Тако ми Бог помогао.“

Занимљиво је да се у Уставу Румуније не предвиђа могућност да председник приликом давања свечане изјаве изостави наведени део са религиозним елементима.⁵³

⁴⁹ В. чл. 12. Устава Ирске, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Ireland_2019.pdf, приступ 29.08.2023.

⁵⁰ В. Чл. 25., 53. Устава Пољске, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Poland_2009.pdf, приступ 29.08.2023.

⁵¹ В. Преамбулу Устава Пољске.

⁵² В. Чл. 130. Устава Пољске

⁵³ В. Чл. 4, 29, 82. Устава Румуније, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Romania_2003.pdf, приступ 29.08.2023.

Основним законом СР Немачке се штити слобода вероисповести, а чланом 33. је предвиђено да ће сви имати једнак приступ јавним функцијама, без обзира на њихова религијска уверења.⁵⁴ Основни закон као „једно од основних права гарантује право верске слободе, односно слободу веровања, слободу савести, слободу религиозних и филозофских убеђења, као и право свакога да упражњава своју религију без ометања“.⁵⁵ У погледу односа између државе и цркава и верских заједница, као и у погледу њиховог правног статуса, немачки Основни закон у свему усваја решења садржана у Вајмарском уставу. Чланови Вајмарског устава којима је регулисана ова материја су постали интегрални део Основног закона. Вајмарски устав је садржавао одредбе о индивидуалној слободи вероисповести, установио је одвојеност државе и цркава и изричито прописао да не постоји државна црква и зајамчио је слободу образовања верских удружења.⁵⁶ Председник изговара текст заклетве који гласи:

„Заклињем се да ћу посветити све своје напоре за добробит немачког народа, да ћу промовисати њихово благостање, штитити од сваке штете, подржати и бранити Основни закон и законе Федерације, обављати своје дужности савесно и праведно. Тако ми Бог помогао“.

Председнику је дата могућност да религиозне елементе, односно последњу реченицу изостави.⁵⁷

Уставом Хрватске је предвиђено да су све верске заједнице једнаке пред законом и да су одвојене од државе. Такође, верске заједнице су слободне, у складу са законом, да јавно обављају верске обреде, оснивају школе, факултете, друге заводе, социјалне и добротворне установе, те да управљају њима, а у својој делатности уживају заштиту и помоћ државе.⁵⁸ Председник Републике полаже заклетву, која гласи:

„Заклињем се својом чашићу да ћу дужност председника Републике Хрватске обављати савесно и одговорно, на добробит хрватског народа и свих хрватских држављана.

Као хрватски државни поглавар:

- држаћу се Устава и закона,

- бринути се за поштовање уставноправног поретка Републике Хрватске,

⁵⁴ В. Основни закон СР Немачке, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/German_Federal_Republic_2014.pdf, приступ 29.08.2023.

⁵⁵ Ђурић, В., *Слобода вероисповести у јуриспруденцији европских уставних судова*, Београд, 2012, стр. 8.

⁵⁶ В. *Исто*, стр. 8-9.

⁵⁷ В. Чл. 56. Основног закона СР Немачке.

⁵⁸ В. Чл. 41. Устава Хрватске, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Croatia_2013.pdf, приступ 29.08.2023.

- бдети над уредним и праведним деловањем свих тела
државне власти,
- чувати независност, опстојност и јединственост
државе Хрватске.

Тако ми Бог помогао“.⁵⁹

Иначе, у питању је једино спомињање Бога у неком позитивном пропису у Хрватској, те постоји мишљење да би ово решење ваљало преиспитати са становишта секуларне државе.⁶⁰

6. Уместо закључка

Судија Бонели из Европског суда за људска права је у свом издвојеном мишљењу истакао једном приликом да је унутар европске традиције, образовање укоренено, историјски, између осталог, у оквиру хришћанске традиције. Забраном те традиције и захтевом од државе да не следи плуралистичку, већ престрогу (прим. аут.) секуларистичку агенду, ризикује се упуштање у поље нетолеранције, што би било супротно вредностима Европске конвенције о људским правима и основним слободама.⁶¹ Дакле, лако је приметити да заклетве са религиозним речима постоје у различитим крајевима Европе. Видели смо да оне постоје у земљама које су биле некада део комунистичког блока, као и у западноевропским државама. Оно што је заједничко је то да оне постоје у европским државама, које су у највећем броју секуларне. Дакле, оваква заклетва опстаје у државама које не признају никакву религију као државну. Посве је логично да се председници обавезују да ће поштовати устав и правни поредак у целини. Уосталом, они врше државну функцију. Чини се да је управо њена функција допринела њеној постојаности. Она се не уклања из правног поретка, јер представља још једно средство да се обезбеди поштовање конкретног правног поретка и делање за добробит целе земље. Нарочито, добија на важности уколико се ради о држави у којој религија врши снажан утицај на свакодневни живот њених становника, без обзира на одвојеност државе и цркве. Може да се очекује да ће носилац неке јавне функције, а који је дубоко религиозан, свакако имати на уму дату заклетву приликом вршења своје функције. На њега ће она имати позитивно дејство и утицаће да своју функцију врши по свом најбољем знању и умећу, старајући се

⁵⁹ В. Чл. 49. Закона о избору председника Републике Хрватске, *Народне новине*, бр. 22/92, 42/92, 71/97, 69/04, 99/04, 44/06, 24/11, 128/14, доступно на <https://www.zakon.hr/z/358/Zakon-o-izboru-Predsjednika-Republike-Hrvatske>, приступ 29.08.2023.

⁶⁰ Врабец, С., *Верска права и слободе и секуларизација у контексту приступања Републике Хрватске Европској унији*, Загреб, 2014, стр. 557

⁶¹ Издвојено мишљење судије Бонелија у предмету пред Европским за људска права *Lautsi and others v. Italy*, <https://hudoc.echr.coe.int/app/conversion/pdf/?library=ECHR&id=001-104040&filename=001-104040.pdf>, 41, приступ 27.08.2023.

о општој добробити. Корист од тога ће имати цела држава. У складу са тим шеф државе би могао и да „уметне“ својевољно одређене елементе религиозног карактера у заклетву и да они не наруше прокламовану секуларност. Може се отићи и корак даље, те исто право признати и хипотетички гледано, и шефу државе који припада некој мањинској верској заједници, уколико је реч о религиозном човеку, кога ће такав елемент само додатно мотивисати да своју функцију обавља по свом најбољем знању и умећу. Стога, уколико се исправно схвати појам секуларизма, тј. какви односи у оквиру њега суштински постоје између држава и религија, јасно се намеће одговор да заклетва, са религиозним елементима, као *елемент традиције тих друштава, укорењен и код грађана који су атеисти или припадају некој другој религијској групи*, никако не може да наруши прокламовану секуларност. Уосталом, управо су и европске државе које секуларност прокламују и јамче и историјски настале на хришћанској традицији, као што то исправно примећује судија Бонели.

Литература

- Аврамовић, С., *Религија и право – заклетва у античком грчком судском поступку*, Нови Сад, 2011.
- Blagojević, A., *Procedures Regarding National Identity Clause in the National Constitutional Court's and the CJEU's Case-Law*, Осиек, 2017.
- Врабец, С., *Верска права и слободе и секуларизација у контексту приступања Републике Хрватске Европској унији*, Загреб, 2014.
- Drinóczi, T., *Constitutional Identity in Europe: The Identity of the Constitution. A Regional Approach*, Frankfurt am Main, 2020.
- Ђорђевић, Љ., *Контрола уставности правних аката Европске уније*, Ниш, 2013.
- Ђурић, В., Законско уређивање правног положаја цркава и верских заједница у Републици Србији, http://ricl.iup.rs/1230/1/Sveske_za_javno_pravo_broj_13_43-55.pdf
- Ђурић, В., *Религија и уставни идентитет*, Београд, 2017.
- Ђурић, В., *Слобода вероисповести у јуриспруденцији европских уставних судова*, Београд, 2012.
- Ђурић, В., *Уставноправни модели односа између државе и цркава и верских заједница у Европи*, Бања Лука, 2011.
- Иљић, Ј., *Боја и симболика на застави као визуелни идентитет земље*, Осиек, 2015.
- Издвојено мишљење судије Бонелија у предмету пред Европским за људска права *Lautsi and others v. Italy*, <https://hudoc.echr.coe.int/app/conversion/pdf/?library=ECHR&id=001-104040&filename=001-104040.pdf>, 41, приступ 27.08.2023.
- Jonassen, F. B., *So Help Me?: Religious Expression and Artifacts in the Oath of Office and the Courtroom Oath*, New York, 2014.
- Keskel, K., *The Oath of Office, A Historical Guide to Moral Leadership*, Montgomery, 2002.
- Kovács, K., *The Rise of an Ethnocultural Constitutional Identity in the Jurisprudence of the East Central European Courts*, Frankfurt am Main, 2017.

- Марковић, В., *О јавним овлашћењима црква и верских заједница у светлу Митровданског устава и Закона о црквама и верским заједницама*, Београд, 2022.
- Марковић, В., *Појам секуларности-историјски, правни и аксиолошко-етимолошки аспекти*, Београд, 2020.
- Миловић, М., *Заклетва у Законику о кривичном поступку*, Београд, 2002.
- Николић, О., *Држава, црква и слобода вероисповести*, Београд, 2022.
- Петров, В., Микић, В., *Начело лаицитета у савременој уставности*, Београд – Будва, 2015.
- Петров, В., Станић, М., *Религијски елементи у преамбулама устава : са посебним освртом на европске земље*, Београд, 2019.
- Preshova, D., *Battleground or Meeting Point? Respect for National Identities in the European Union – Article 4 (2) of the Treaty on European union*, Загреб, 2012.
- Reestman, J-H., *The Franco-German Constitutional Divide: Reflection on National and Constitutional Identity*, Cambridge, Amsterdam, 2009.
- Симовић, Д., *Европски уставни модели односа државе и цркве*, Београд – Будва, 2015.
- Sobczyk, P., Poniatowski M., *Summary*, Budapest, Miskolc, 2021.
- Son, B. N., *Globalization of Constitutional Identity*, Washington, 2017.
- Станић, М., Ђорђевић, М., *Додир религије и секуларне државе-заклетва са религијским елементима председника и чланова парламената на примеру европских држава*, Београд, 2015.
- Станић, М., *Предмети Тарико као вид компромиса Европског суда правде и италијанског Уставног суда*, Београд, 2022.
- Станић, М., *Укратко о уставном идентитету као мосту сарадње Европског суда правде и националних уставних судова држава чланица*, Крагујевац, 2021.
- Troper, M., *Sovereignty and laicity*, New York, 2009.
- Џомић, В., *Уставно-правни системи односа државе са црквама и верским заједницама у модерној државности*, Ниш, 2012.

Правни извори

- Закон о избору председника Републике Хрватске, *Народне новине*, бр. 22/92, 42/92, 71/97, 69/04, 99/04, 44/06, 24/11, 128/14, доступно на <https://www.zakon.hr/z/358/Zakon-o-izboru-Predsjednika-Republike-Hrvatske>, приступ 29.08.2023.
- Основни закон СР Немачке, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/German_Federal_Republic_2014.pdf, приступ 29.08.2023.
- Устав Аустрије, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Austria_2013.pdf, приступ 29.08.2023.
- Устав Грчке, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Greece_2008.pdf, приступ 29.08.2023.
- Устав Ирске, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Ireland_2019.pdf, приступ 29.08.2023.
- Устав Пољске, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Poland_2009.pdf, приступ 29.08.2023.
- Устав Румуније, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Romania_2003.pdf, приступ 29.08.2023.
- Устав Хрватске, доступно на https://www.constituteproject.org/constitution/Croatia_2013.pdf, приступ 29.08.2023.

*Miloš Stanić, Ph.D., Research Associate
Institute of Comparative Law, Belgrade*

ALLOWANCE OF INTRODUCING RELIGIOUS ELEMENTS INTO THE SECULAR OATH OF THE HEAD OF STATE

Summary: *In the world, as well as in Europe, there are several models of relations between states and religious communities. Nevertheless, regardless of the applied model of relations, there is one thread, perhaps small and imperceptible, which from ancient to modern times unites individual states and religion. It is the institution of an oath with religious elements, the text of which is pronounced by the holders of the highest state positions, upon taking office. The laws have changed over the centuries, but despite all the changes, oath has survived, and it exists even in modern European countries, which in their constitutions provide for the separation of state and religion. The first question that arises is: Why has the oath been maintained throughout the centuries, and why it continues to exist in modern legal systems? The answer to this question prompts another question: What is its function in the modern legal systems of European countries? In the end, it should be examined in what way is the principle of the secularity of the state reconciled with this type of oath, that is, the way in which the existence of this oath is explained with the proclaimed freedom of religion? In the end, an answer should also be given to the question, is it allowed for the president himself to "insert" some kind of religious element during the swearing-in? In order to properly investigate this issue, which often escapes the attention of researchers, it is necessary to investigate a number of special and related questions. First, it is necessary to explore the concept and significance of the oath itself. Second, models of relations between states and religious communities. Third, the issue of national and constitutional identity. Fourth, it is necessary to provide the appropriate comparative law examples, and finally: to offer appropriate conclusions. It is to be concluded, bearing in mind, first of all, the function of the oath, that it is allowed to "add" certain elements, which only serve to further strengthen the function of the oath within the legal order and constitutional identity of the state.*

Keywords: *oath with religious elements, European states, secularity of the state, freedom of religion, European Court of Human Rights*

*Dr.sc Dževad Drino, redovni profesor
Pravnog fakulteta Univerziteta u Zenici
Maja Drino Škandro, Općinski sud u Zenici*

UDC: 343.14:2(37)

DOI: 10.46793/DCP23.247D

LAW OF EVIDENCE- ULOGA RIMSKO-KANONSKOG POSTUPKA U RAZVITKU DOKAZNOG PRAVA

Sažetak: U savremenim zakonima o krivičnom postupku u Bosni i Hercegovini, ali i u regiji, vidljiv je prodor elemenata anglosaksonskog prava i nekritičko prihvatanje pravila “ploda otrovne voćke” u pitanju dokaznog prava. Pogled u budućnost ipak je zasnovan na historijskom razvoju završne faze sudskog utvrđivanja činjenica, gdje je primjetno da je inkvizicioni postupak postklasičnog rimskog prava prenešen u crkveno, kanonsko pravo, koje je umnogome uticalo na razvitak dokaznog prava u kontinentalnom pravu.

Stoga se postavlja pitanje kakva je hijerarhija vrijednosti dokaza u rimskom postupku i kasnijem srednjovjekovlju, kada sama crkva zabranjuje svećenicima sudjelovanje u najviše raširenim oblicima tzv. “Božijih sudova” ili ordalija (Lateranski kocil iz 1215.g.).

U radu se analiziraju suprotnosti slobodne ocjene dokaza sa sistemom pravno obavezujuće ili formalne ocjene dokaza inkvizicionog postupka, pri čemu se crkva trudila u ocjeni dokaza za preobraćenje grešnika razvijajući duh milosrđa, sažaljenja i samilosti. Tako i kod sv.Tome Akvinskog grijesi nose imena delikata rimskog prava (furtum, seditio, homicidium..), dok inkvizitorni proces, kao sudski organizovana istraga, dominirajući kontinentalnom pravnom kulturom i jurisprudencijom sve do sredine XVIII vijeka, donosi pravna pravila za ocjenu dokaza.

Ključne riječi: dokazivanje, kanonsko pravo, krivični postupak, rimsko pravo, sud.

1. Uvod

Jedno pismo opata Wilhelma iz Hirsaua (Wilhelmus Hirsaugensis), slikovito govori o obnovi istine i pravdenosti na ovome svijetu: „Mi se nadamo uz (Božju) jasnoću obnoviti izgublenu svjetlost istine i pravednosti, povratiti zdravlje cijeloj

Crkvi oslabljenoj do krajnjih granica, reformirati ovo željezno doba u ono zlatno uz pomoć malja pravde¹“.

Rasprava koja slijedi odnosi se na pitanje mjere u kojoj se predmoderni pravo, uz pomoć istoga “malja pravde”, upletalo u ocjenu dokaza krivice, pogotovo ako se ta mjera uporedi sa modernim uvozom anglosaksonskog prava u pravo zemalja regije, konkretno Bosne i Hercegovine. Naime, u postdejtonskom periodu razvitka Bosne i Hercegovine, izradom novih zakonskih rješenja i približavanjem pravnim tečevinama Evropske Unije (EU), došlo je do velikog priliva elemenata anglosaksonskog prava u bosanskohercegovački pravni sistem. Taj priliv je najuočljiviji u krivičnom procesnom pravu, mada je sve jači i vidljiviji u novom trgovačkom pravu, pravu osiguranja i onim pravnim granama koje su se već usaglasile sa pravnom tečevinom EU, što se percipira kandidaturom za njeno članstvo.²

Sagledavajući Međunarodno krivično procesno pravo u kontekstu cjelokupnih ljudska prava, vidljivo je da su to dvije koherentne cjeline. Međunarodno krivično procesno pravo možemo pojmiti kao skup pravila, standarda i pravnih instituta koji se primjenjuju u krivičnim postupcima pred međunarodnim krivičnim sudovima.³

Ljudska prava, kao jedno od najvećih civilizacijskih dostignuća, zauzimaju važno mjesto u krivičnom postupku; Član 21. stav 3. Rimskog statuta Međunarodnog krivičnog suda (engl. International Criminal Court, skraćeno: ICC), propisuje da primjena i tumačenje prava prema navedenoj odredbi mora biti u skladu sa međunarodno priznatim ljudskim pravima, bez bilo kakve diskriminacije po osnovu spola, roda, religije itd. Pored toga, Rimski statut na još dva mjesta spominje ljudska prava, i to u odredbi člana 36. stav 3. alineja- b) koji propisuje kvalifikacije i uslove za izbor sudija, pa u alineji propisuje da kandidat mora imati uspostavljene kompetencije u relevantnim oblastima međunarodnog prava kao što su međunarodno humanitarno pravo i pravo ljudskih prava.

U odredbi člana 69. stav 7. koji predstavlja tzv. ekskluzijsko pravilo, odnosno pravilo po kome se iz krivičnog postupka imaju izdvojiti dokazi koji su dobijeni povredom Rimskog statuta ili međunarodno priznatih ljudskih prava, ukoliko zadovoljavaju dualni test propisan istom odredbom.⁴

¹ Cuius serenitate amissum veritatis et iustitiae, lumen speramus reparari, labefactatam usque in finem totius ecclesiastici status salutem reintegrari, ferreum istud seculum iusti quasi malleo regiminis in aureum reformari. (MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, vol. V, 41.)

² Slijedom takvog priliva elemenata anglosaksonskog prava Pravni fakultet u Zenici je, kao prvi u Bosni i Hercegovini, uveo redovan predmet naziva Osnovi precedentsnog prava.

³ Bubalović T., Pivić N., *Međunarodno krivično procesno pravo*, Zenica 2021, str.23.

⁴ Zilić-Čurić, L., *Ekskluzijsko pravilo i zaštita ljudskih prava u krivičnom postupku pred Međunarodnim krivičnim sudovima*, Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu, god. 60, 1/2023, str. 237-252. Ista autorica je dala i širu obradu ovog instituta u: Zilić Čurić, L., *Ocjena i primjena nedozvoljenih dokaza u krivičnom pravu* (neobjavljeni magistarski rad), Zenica 2020. Rad dostupan putem biblioteke Pravnog fakulteta Univerziteta u Zenici.

Ексклузијско правило представља кривичнопроцесни институт по коме се из кривичног поступка издвајају незаконити докази, односно докази који су добијени кршењем процесних правила или људских права. Овај кривичнопроцесни институт настао је у прецедентној пракси англо-америчког права; Прецедент који је зачетник овог правила jeste пресуда Врховног суда у предмету *Boyd v. United States* из 1881. године у којој суд налаже да се имају издвојити материјални докази настали неуставним претресом стана, као повредом IV амандмана на Устав Сједињених Америчких Држава.⁵

Англо-америчка прецедентна пракса развијала се у правцу проширивања овог правила и на издвајање доказа насталих кршењем других амандмана на Устав САД-а, као и на издвајање законитих доказа, који су настали на основу незаконитих доказа (доктрина плодова отровне воће, *eng: fruit of the poisonous tree doctrine*).⁶

Када говоримо о рецепцији ексклузијског правила у националним законодавствима можемо примјетити два начина примјене овог института:

(a) апсолутно издвајање незаконитих доказа, по коме се из кривичног поступка имају издвојити сви незаконити докази, и

(b) релативно издвајање незаконитих доказа – правило које подразумијева вагање интереса, провјеру сврсисходности издвајања конкретних незаконитих доказа.

Вратимо се, ипак, првим начинима и уређенијима поступка доказивања.

2. Рјешенја канонског поступка

Закључујући поглавље о римском поступку *extraordinaria cognitio*, Маријан Хорват наводи да се “од IV stoljeća nove ere javljaju i biskupski sudovi (*episcopalis ausientia*), који су неко вријеме рјешавали и приватноправне спорове међу лаицима.”⁷

Драгоцјене су анализе развојка канонског права и његове успоређе са развојем државних институција; професор Филип Хамбургер налази да одвајање цркве и државе није идеја Томаса Дџеферсона (у првом амандману на Устав САД укључена је *tzv. Establishment Clause- Клаузула о оснивању*,⁸ која онемогућава успоставу државне религије), већ да се она назире још у Кристовим рјечима “моје кралјевство није из овога свијета” (Нови завјет, IV, 18.36), док је Лутер проповиједao да су црква и држава “два кралјевства и да их треба оштро разликовати и раздвојити”⁹

⁵ Терет доказивања кривце (*burden of proof*) snosi tužilac, доказивање правно релевантних чињеница пада на странку која их тврди, а не онoга ко их *negira-ei incubit probation qui dicit, non qui negat* !

⁶ Шире у: Лукач, А., *Законитост доказа у босанскохерцеговачком I поредбеном праву*, Хрватски лјетопис за казнене знаности I праксу, vol. 23. God.1.

⁷ Хорват, М., *Римско право*, IV издање, Загреб, 1962, стр. 357.

⁸ Пoглавље Устав Сједињених Америчких Држава (*The United States Constitution*) у: Дрино Дџ., *Компаративна правна историја*, Zenica, 2017, стр. 210-213.

⁹ Никolić, О., *Држава, црква и слобода вероисповести*, Београд, 2022, стр.12.

Stari sukobi su u povijesti došli do vrhunca 1075.godine izjavom pape Grgura VII¹⁰ kojom zabranjuje laičku investiture, odnosno, pravo careva na postavljanje nekog biskupa ili opata sa prstenom ili štapom, kao znakom njihovog dostojanstva, koji su formalno završeni konkordatom iz Wormsa 1122.godine.¹¹

Reformama pape Grgura VII- približavanje društvenog uređenja kršćanskim vrijednostima, udara se temelj državnom birokratskom aparatu i višestepenom sudstvu, sa zuzetkom statuta gradova država.

O značaju reformi pape Grgura VII govori i teoretičar Harold Berman koji razlikuje šest velikih revolucija u povijesti zapadnjačkog društva. Poredane obrnutim kronološkim redom to su ruska (oktobarska), francuska, američka i engleska revolucija, protestantska reformacija, napokon i pontifikat Grgura VII. te zaključuje: „Prva od velikih revolucija zapadnjačke povijesti bila je revolucija protiv dominacija careva, kraljeva i plemića nad klerom, usmjerena prema uspostavljanu Rimske crkve kao neovisnog, korporativnog, političkog i pravnog subjekta pod papinim upravom“.¹²

Rimsko-kanonsko dokazno pravo rezultat je rada pravника kasnog srednjovjekovlja, pri čemu se razlikuje starija akuzatorna, i novija inkvizitorna varijanta koja je od XIII-XIX stoljeća važeća. U inkvizitornom procesu koji Crkva usvaja u XIII stoljeću, suci su se počeli koristiti iskazima lica koji su imali saznanja o činjenicama (testes de scientia), umjesto onih koji vjeruju u okrivljenikovu nevinost (testes de credulitate)- ali i svjedoci polažu zakletvu na istinitost odgovaranja! Zakletve nemaju nadnaravni karakter; krivokletstvo je ušlo u nadležnost crkvenih sudova već u ranom srednjem vijeku sa simboličkim sankcijama rezanja jezika ili amputacija ruke, pa je vidljivo da rimsko-kanonski dokazni sistem nije izdanak nadprirodnih vjerovanja srednjeg vijeka !

¹⁰ Sam papa Grgur, rodom iz Toskane postao je redovnikom ili samo učenicom u samostanu sv. Marije na Aventinu, koji je pak osnovan odvajanjem od Clunyja sredinom 10.st. 1049. Leon IX. povjerio mu je upravu samostana sv. Pavla izvan zidina koji je u to vrijeme bio također klinijevski. Iz prethodnog jasno proizlazi da Grgur, iako nije bio redovnik u Clunyju, nego je ondje boravio kao gost, ipak došao u dodir s njegovim duhovnim svijetom i reformnim idejama.

¹¹ „Koliko je samo štete vjernicima Evrope nanijela nesloga između Crkve i Carstva I koliko će samo plodove donijeti mir I jedinstvo među nama“, piše papa Kalisto vladaru Henriku V- Monumenta Germaniae Historica, Const.1.110, vidi u: Stein, P., *Romisches Recht und Europa. Die Geschichte einer Rechtskulture*, Frankfurt am Main, 1999, str.52.

¹² Wilken, R. L., *Gregory and the politics of the spirit*, First Things (1999), str.34. Sam papa Grgur, rodom iz Toskane postao je redovnikom ili samo učenicom u samostanu sv. Marije na Aventinu, koji je pak osnovan odvajanjem od Clunyja sredinom 10.stoljeća 1049.godine. Leon IX. povjerio mu je upravu samostana sv. Pavla izvan zidina koji je u to vrijeme bio također klinijevski, iz prethodnog jasno proizlazi da Grgur, iako nije bio redovnik u Clunyju, nego je ondje boravio kao gost, ipak došao u dodir s njegovim duhovnim svijetom i reformnim idejama.

Pritom se otvara staro moralno- teološko pitanje: prolijevanje krvi je smrtni grijeh, od tog grijeha izuzeti su suci pod uslovom da poenae sanguinis izriču zbog "ljubavi prema pravdi"- Zakon ga je ubio, a ne ti (lex eum occidit non tu)! Svevažeći je stari Averoesov savjet da pravnici ne smiju otpiti više od nekoliko gutljaja iz kaleža teologije ! (Whitman).¹³

Pogrešno je zamišljati da su rimsko-kanonski i moderni režimi ocjene dokaza u krajnjoj suprotnosti, argumentacija slijedi analizom ocjene dokaza u rimskom, i kanonskom dokaznom režimu inkvizitornog krivičnog postupka. U njemu sudac nije bio prisiljen osuditi okrivljenog protivno osobnom uvjerenju, ali ga je katkada morao osloboditi premda je vjerovao u njegovu kaznenu odgovornost.

Teoretičari ukazuju na zamjenu ordalija, kojima se Crkva u to doba uspješno protivila, institutom zakletve pri čemu je kod proturječnih zakletvi presuđivao njihov veći broj, jer im je ista dokazna snaga ! Ovo "numeričko" tumačenje se održalo dugo (jedan od prvih izlagača tog stave je i J.Bentham). Kasnije značaj dobiva "društveni položaj svjedoka", a osobito "sličnost sa istinom". Zakletva je prikladna zamjena za ordalije zbog vjerovanja da Bog jamči za istinitost zakletih činjenica- međutim, konflikti zakletvi jesu problem?

Pritom se koriste, u pravilu, tri linije rješavanja: 1.Pravila o uklanjanju proturječnosti u zakletim tvrdnjama 2.Propisi o svjedačkoj nesposobnosti

3. Poziv na hijerarhiju- prednost viših staleža, manjkavost pravnog položaja žene, itd.

Crkva je usvojila za rimsko- kanonski dokazni sistem pravilo o saglasnoj izjavi dvaju svjedoka očevidaca, čak i prije zabrane ordalija. Zahtjev za dva svjedoka neosporno potiče iz rimskog prava, koje je za kasni srednji vijek predstavljalo *ratio scripta*. Ugled rimskog prava, a posebno Justinijanove kodifikacije rimskog prava, dokazuje Danteova *Božanstvena komedija*- Justinijan je smješten u raj, odredba cara Konstantina da odgovor jednog svjedoka "*ne smije biti saslušan*" (Codex Iustinianus, IV), ali i Biblija govori da su za osudu potrebna dva svjedoka (*Ponovljeni zakon* 17,2- za *Novi zavjet*, Matej 18,15-20, i Ivan 8, 12-18. U Kraljevini Srbiji dokazni standard o dva svjedoka važio je još početkom XIX stoljeća.¹⁴

Taj zahtjevni dokazni standard usvaja se u 11 stoljeću, dok Lateranski koncil 1215.godine, definitivno uvodi inkvizitorni postupak u crkveno sudstvo. Zabrana svećenicima sudjelovanje u najproširenijim oblicima Božijeg suda (ordalijama), sadržana je u XVIII kanonu Lateranskog koncila iz 1215.godine, i izrekom zabranjuje svećenstvu blagoslov božijih sudova vrele ili hladne vode i užarenog željeza !¹⁵

¹³ Damaška, M., *Dokaz krivnje. Od rimsko- kanonskog do suvremenog prava*, Školska knjiga, Zagreb, 2021, str. 26.

¹⁴ Šire u: Mirković, Z., *Srpska pravna istorija*, II izdanje, Beograd, 2017.

¹⁵ *Monumenta Iuris Canonici*, Serija A, vol2., 66, Vatikan, 1981.

Pri tome je vidljivo da *Vox Dei* postaje *vox Populi*, utvrđivanje činjenica povjereno je profesionalnom sucu- prelaz sa sakralne na profane legitimaciju, nelagoda nakon Božijeg sveznanja sada se oslanja na moć ljudskog rasuđivanja- nepovjerenje u njega je glavni razlog širenja obaveznih normi o kvalitetu i kvantitetu dokaza.

Sudsko priznanje kraljica dokaza (*regina probationem*)- zašto mu se pridavala tako velika vrijednost da je bila čak dopuštena prisila kako bi se ishodilo?

Obično se argumentuje nepostojanjem kriminalističkih instrumenata za otkrivanje tragova krivičnog djela- što odgovara historijskoj istini, ali je I prenošenje rimskopravnog shvatanja priznanja kao dispozitivne stranačke radnje.

Vrijednost torturom iznuđenog priznanja?¹⁶

Polemike traju do danas!

Kazneno sudstvo je svakako "jurisdikcija krvi" (*jurisdiction sanguinis*), a pravo kažnjavanja je "pravomača" (*ius gladii*). Direktni dokazi koji su po rimsko-kanonskom pravu potrebni za osudu na smrt ili teške tjelesne kazne- predstavljaju zaštitu pravednosti (*aequitas*) koja je sastavni je dio sučeve dužnosti (*officium iudicis*).

Od XIX stoljeća općeprihvaćeno načelo slobodne ocjene dokaza- suprotno je načelo pravne ili formalne ocjene dokaza pripisano inkvizitorskom postupku, stvaraoci savremenih sistema ustanovili su određena ograničenja sudačke slobode u ocjeni dokaza kao garant prava okrivljenog i načela jednakosti u postupku.

4. Zaključak

Pravila o ocjeni dokaza u rimsko-kanonskom krivičnom postupku nisu nastala kao rezultat zabrane božjih sudova- ordalija, dok je pravilo dva svjedoka Crkva je usvojila mnogo prije zabrane ordalija.

Sama hijerarhija vrijednosti dokaza najčešće se gradirala po piramidi:

1. Notorne činjenice na vrhu /sudsko priznanje i činjenice)

2. Iskaz dva besprjekorna svjedoka- očevica (*probation plena*)

3. Poludokazi (*probationes semiplenae*), iskaz jednog svjedoka, glasine, itd.

4. Indicije, u *Constitutio Criminalis Carolina* cara Karla V iz 1532.godine, svi indirektni dokazi.¹⁷

Najveći srednjovjekovni pravnik Bartolus veli "da sudac u provođenju istrage ima više slobode nego što se vjeruje",¹⁸ navodeći popularno poređenje sa suncem- kad nema oblaka istina se spozna osjetilima, a razborom kada se oblaci pojave!¹⁹

¹⁶ Kao kuriozitet istaknut ćemo osnivanje muzeja torture- Muzej tortureum, Zagreb, ul.Tkalčićeva br.13.

¹⁷ Dennis, I., *The Law of evidence*, London, 2002, str. 44.

¹⁸ Bartolus de Sassoferrato, In Primam Digesti Noui Partem, Venezia 1580.

Ocjene dokaza u savremenim krivičnim postupcima se razlikuju, rekosmo, u zemljama kontinentalnog prava i anglo-američke pravne tradicije. Pri tom je u kontinentalnom, rimsko-germanskome sistemu, ovaj institut prešao krug od "intimnog uvjerenja" (*conviction intime*) do "razboritog uvjerenja" (*conviction raisonnee*), što prevladava i danas.²⁰

U anglo-američkoj pravnoj tradiciji pojam slobodnog dokaza (*free proof*) ne odnosi se na ocjenu dokaza i nema status načela u pozitivnom pravu- dva odvojena tijela, sudac i porota imaju svoje zadaće, sa gotovo nesputanom slobodom odlučivanja posljednje.

Literatura

- Bartolus de Sassoferato, *In Primam Digesti Noui Partem*, Venezia 1580.
Bubalović, T., Pivić, N., *Međunarodno krivično procesno pravo*, Zenica, 2021.
Damaška, M., *Dokaz krivnje. Od rimsko- kanonskog do suvremenog prava*, Školska knjiga, Zagreb 2021.
Dennis, I., *The Law of evidence*, London 2002.
Drino Dž., *Komparativna pravna historija*, Zenica 2017.
Horvat, M., *Rimsko pravo*, IV izdanje, Zagreb 1962.
Lukač, A., *Zakonitost dokaza u bosanskohercegovačkom i poredbenom pravu*, Hrvatski ljetopis za kaznene znanosti I praksu, vol. 23. God.1.
MGH, *Monumenta Germaniae Historica* (ed.Pertz G.H./WALTZ g)- Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, vol. V, 41., Augsburg 2011.
Mirković, Z., *Srpska pravna istorija*, II izdanje, Beograd, 2017.
Monumenta Iuris Canonici, Serija A, vol2., 66, Vatikan, 1981.
Nikolić, O., *Država, crkva i sloboda veroispovesti*, Beograd, 2022.
Stein, P., *Romisches Recht und Europa. Die Geschichte einer Rechtskulture*, Frankfurt am Main, 1999.
Uzelac, A., *Teret dokazivanja*, Zagreb, 2003.
Wilken, R.L., *Gregory and the politics of the spirit*, First Things –u: The Christians as the Romans saw Them, 1999.
-

¹⁹ BARTOLUS DE SASSOFERRATO (tal. Bartolo), * Venatura kraj Sassoferrata u Umbriji 1313, † Perugia 1357, glavni predstavnik postglosatora, koji se po njemu zovu i bartolisti; učenik je Cinusa de Pistoia, a učitelj Baldov . Djelovao je kao pravni teoretičar, profesor i praktičar u Pisi i Perugiji. Napisao je opširne komentare uz Justinijanov *Corpus iuris civilis* i brojne monografije (oko 45) približavajući i prilagođujući rimsko pravo potrebama svoga vremena i prakse. Primjenom skolastičke metode nije doduše pridonio boljemu poznavanju rimskoga prava, ali je obrađivanjem i stapanjem rimskoga, kanonskog i na langobardskom pravu osnovanoga statutarnog prava sjevernih talijanskih gradskih državnica stvarao novo opće talijansko pravo i pripremio time recepciju tog prava u Njemačkoj i ostalim zapadnoevropskim državama.

²⁰ Šire u: Uzelac, A., *Teret dokazivanja*, Zagreb 2003.

Dževad Drino, Maja Drino Škandro, Law of Evidence - uloga rimsko-kanonskog postupka u razvitku dokaznog prava (str. 247-254)

Zilić-Čurić, L., *Ekskluzijsko pravilo i zaštita ljudskih prava u krivičnom postupku pred Međunarodnim krivičnim sudovima*, Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu, god. 60, br. 1/2023.

Zilić Čurić, L., *Ocjena i primjena nedozvoljenih dokaza u krivičnom pravu* (neobjavljeni magistarski rad), Zenica 2020. Rad dostupan putem biblioteke Pravnog fakulteta Univerziteta u Zenici.

*Dževad Drino, Ph.D., Full-time, Professor
Faculty of Law, University of Zenica
Maja Drino Škandro, Municipal Court in Zenica*

LAW OF EVIDENCE - THE ROLE OF THE ROMAN-CANONICAL PROCEDURE IN THE DEVELOPMENT OF THE LAW OF EVIDENCE

Summary: *In contemporary laws on criminal procedure in Bosnia and Herzegovina, as well as in the region, the penetration of elements of Anglo-Saxon law and the uncritical acceptance of the "fruit of the poisonous tree" rule in the matter of evidentiary law are visible. The look into the future is nevertheless based on the historical development of the final stage of judicial fact-finding, where it is noticeable that the inquisitorial procedure of post-classical Roman law was transferred to ecclesiastical, canon law, which greatly influenced the development of evidentiary law in continental law.*

Therefore, the question arises, what is the hierarchy of the value of evidence in the Roman procedure and in the later Middle Ages, when the church itself forbids priests from participating in the most widespread forms of the so-called. "God's judgments" or ordals (Lateran council from 1215).

The paper analyzes the contrasts between the free evaluation of evidence and the system of legally binding or formal evaluation of evidence of the inquisition procedure, whereby the church tried to evaluate evidence for the conversion of sinners by developing the spirit of mercy, pity and compassion. Likewise, with St. Thomas Aquinas, sins bear the names of delicts of Roman law (furtum, seditio, homicidium...), while the inquisitorial process, as a judicially organized investigation, dominating the continental legal culture and jurisprudence until the middle of the 18th century, brings legal rules for the evaluation of evidence. .

Key words: *proof, canon law, criminal procedure, Roman law, court.*

*Др Вишња Ранђеловић, доценткиња
Правног факултета Универзитета у Крагујевцу
Др Снежана Соковић, редовна професорка
Правног факултета Универзитета у Крагујевцу*

УДК: 343.7:726.821

DOI: 10.46793/DCP23.255R

КРИВИЧНО-ПРАВНА ЗАШТИТА ГРОБА

Сажетак: Кривично дело повреде гроба сврстано је у домаћем кривичном законодавству у групу кривичних дела против јавног реда и мира мада је јасно да, у смислу уважавања антрополошки дубоко укореног поштовања према мртвима и с обзиром на поштовање традиционалних вредности и верских ставова грађана, ово кривично дело има много комплекснији контекст и не представља само чин непоштовања јавног реда и мира. Свака повреда гроба повлачи и повреду религијских, обичајних, верских и моралних норми због чега (за разлику од велике већине других кривичних дела) укључује и друге врло ефикасне облике неформалне контроле понашања. С обзиром на супсидијарни карактер кривично правне заштите (ultima ratio) поставља се питање да ли је потребна и кривично правна заштита гроба. У раду се разматра оправданост кривично-правне заштите гроба и њене позитивно-правне карактеристике, анализира постојећа инкриминација у смисли предлога de lege ferenda, а у посебном делу рада су приказани резултати истраживања судске праксе у погледу овог кривичног дела, као и компарација са ранијим истраживањима.

Кључне речи: кривичноправна заштита, инкриминација, гроб, гробно место.

1. Скрнављење гроба – антрополошко- правни осврт

Право на достојну сахрану и гроб¹ и дубоко поштовање према мртвима јесте карактеристика и савремене и свих прошлих цивилизација и манифестује се кроз бројне сложене религиозне или традиционалне ритуале. Мртвима се

¹ Тако у познатој старогрчкој класичној трагедији "Антигона" (Софокле) Креонт, краљ Тебе, забрањује сахрану Полиника, "да му гроб нико не справи и не ожали", верујући да је тако праведно јер је Полиник покушао да своме брату Етеоклеу насилно преузме престо. Сестра Антигона није спремна да се одупре "божанским законима и сестринској љубави" и прихвати забрану оплакивања и сахране брата и радије умире "него да допусти да пси резнесу тело њеног брата".

подижу споменици а сећање се одржава генерацијама одговарајућим обичајним и верским радњама. Суштински људи осећају да је друштво на неки начин састављено и од мртвих и од живих и да је смрт "мењање живота", па су и мртви исто толико значајни и потребни као и живи. На индивидуалном плану "присуство" мртвих је одговор на љубав и сећање преживелих. Гроб драге особе се посећује са посебним емоцијама, а гробнице одржавају успомене и сећања, умрлима доносе неку врсту бесмртности, а живе подсећају да (земаљски) живот није вечан. На колективном плану обитавање мртвих је, не само друга страна друштва живих, него и његова друга, ванвременска слика. Мртви су прошли тренутке промене, а споменици и гробнице су видљиви знаци трајности њиховог пребивалишта.²

Тако гробља и гробнице повезују свет живих и мртвих, али истовремено поуздано и јасно одржавају и одвојеност ова два света, и зато су одувек били изузетно важни и за појединца и за колективитет.

Прве облике регулисане правне заштите гроба и гробница познају најстарији правни системи. Скрнављење гроба је пратила оштра казнена политика како због посебног поштовања према мртвима који су улазили у ред кућних божанстава, тако и због тога што су гробнице често биле на мети лопова јер су, због паганског веровања у загробни живот, заједно са покојником у гробницу полагани бројни предмети и драгоцености. Ствари посвећене култу мртвих (*res religiosae*), међу којима су најважнија гробна места, у римском праву су биле посебно правно регулисане као ствари изузете из правног промета по божанским законима (*res extra commercium divini iuris*). Сама гробница и гробно место могли су бити у правном промету али само до сахране. Уношењем тела умрлог у гробницу и постављањем надгробног споменика они постају *res extra commercium*. И када је неко сахрањен бесправно на туђем земљишту или у туђој гробници то место постаје *locum religiosum* и власник није имао право да га уклони и оскрнави гроб, једино је прекршилац био у обавези да плати новчану казну.³ Као *crimen violatio sepulcri* кажњаване су различите радње повреде гроба (отварање гробнице, крађа ствари, одношење делова гробнице) високом новчаном глобом, а у тежим случајевима (вађење тела из гробнице, употреба оружја) и смртном казном. Судски поступак је покретао титулар *ius sepulcri* посебном *actio sepulcri violati*, а могао је то да учини и било који римски грађанин употребом *actio popularis*, уколико сам титулар не покрене поступак.⁴ Каснија регулисање правне заштита гроба и гробница темеље се на тековини римског права са утицајем

² Аријес, Ф., *Есеји о историји смрти на западу*, Београд, 1989, стр. 62.

³ Станојевић, О., *Римско право*, Београд, 1986, стр. 162.; Станковић, Е., Владетић, С., *Римско право*, Крагујевац, 2020, стр. 230.

⁴ Berger, A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, vol. 43., Philadelphia, 1991. repr., стр. 764.

канонског права.⁵ Хришћанска црква је од најранијих времена штитила гробља која су постајала "света места" молитвом и посебним обредом. У случају скрнављења гроба морао се обновити црквени обред благосиљања, а сама крађа из гробнице и повреда гроба је канонски увек представљала велики грех, грех посебне тежине у случају преметања закопаног тела. Држава као "браниоц и помагач цркве" временом укључује кривична дела против вере у систем световног законодавства и пружа цркви "световну руку" и за извршавање казни одређених у црквеним законима.⁶ Обесвећење гроба је, поред канонских, временом инкриминисано и световним законима и санкционисано најстрожим световним санкцијама, смртном казном за оружену пљачку гробова, телесном казном одсецања руке за пљачку мртвог тела у гробници, високом глобом за крађу камена са гробова.⁷

2. Савремена кривично-правна заштита гроба – основне карактеристике

Кривично-правна заштита гроба јесте универзално позната и призната и у савременим кривично-правним системима и темељи се на принципима правне заштите гроба утемељене у старим правним системима. Мотиви за вршење кривичних дела скрнављења гроба данас, као и у ранијим временима, могу бити врло различити. Одношење делова надгробних спомен обележја и одузимање вредних предмета и новца из гробнице често је мотивисано прибављањем противправне имовинске користи. Уништење и оштећење спомен обележја врши се и из личне нетрпељивости према покојнику и његовој породици, или због религијске, националне, верске или расне нетрпељивости, а може представљати и акт вандализма без додатних мотива. Одузимање предмета са гробнице или из гробног места и скрнављење и одношење посмртних остатака могу бити део окултних ритуала. Посебне инкриминације заштите гроба задржане су и у савременим правним системима, предвиђене су најчешће у групи кривичних дела против јавног реда и мира или у групи кривичних дела против вере и запређене су неупоредиви блажим кривичним санкцијама у односу на раније периоде.

Кривично дело повреде гроба сврстано је у домаћем кривичном законодавству у групу кривичних дела против јавног реда и мира мада је јасно да, у смислу уважавања антрополошки дубоко укореног поштовања према

⁵ Notari, T., *The State of Facts of Robbing of a Grave in Early Medieval German Laws*, Acta Juridica Hungarica, 53/3, 2012, стр. 236–254.

⁶ Тарановски, Т., *Историја српског права у Немањинској држави*, Београд, 1996, стр. 476.

⁷ Павловић, М., *Развитак права*, Крагујевац, 2018, стр. 87; Чворовић, З., *Право и православље*, Београд, 2021, стр. 153–156.; Чворовић, З., *Упоредни поглед на кривична дела против вере у Душановом Законику и Саборном Уложенију Цара Алексеја Михаиловича*, Византијско-словенска читенија, ур. Д. Бајовић, 2018, стр. 153–168.

мртвима и с обзиром на поштовање традиционалних вредности и верских ставова грађана, ово кривично дело има много комплекснији контекст и не представља само чин непоштовања јавног реда и мира. Ипак, ово решење се чини оправданим јер је поштовање мртвих, њихових гробова и гробница, универзално прихваћена цивилизацијска тековина уткана у поредак јавног реда и мира. Јавни поредак усклађеног стања међусобних односа грађана и њиховог понашања на јавном месту захтева, између осталог, укључује и однос поштовања према миру покојних лица.

Мада се у судској пракси кривично дело повреде гроба не појављује често, јавност показује велико интересовање за сваку повреду мира покојних лица и исказује јасан и спонтан став неподељене осуде и неодобравања сваког таквог чина, што није случај са највећим бројем других кривичних дела.⁸ Познато је да правни, а нарочито кривично-правни системи не представљају одлучујуће и најефикасније механизме контроле понашања. Социјални поредак у људским заједницама се успоставља кроз различите "кругове одговорности". Најшири круг чине моралне и друге норме које одређена понашања означавају као зло па их стога не треба чинити. За оне учиниоце којима морал није препрека, од вршења кривичних дела их може одвратити професионална, јавна и/или политичка одговорност која их суочава са ризиком уништења сопственог социјалног статуса. У случају да се и овај ризик не перципира као одвраћајући, активирају се механизми правне одговорности (на пример, накнада штете) у оквиру којих механизам кривичноправне одговорности представља последњи круг одговорности.⁹ С обзиром да је последњи круг одговорности строго формалног карактера (подрзумева строго дефинисану процедуру и услове под којима се активира) и најужи, веровање да све што угрожава појединачне, групне или опште интересе треба да буде инкриминисано и процесуирано није основано. Кругови одговорности који претходе правној, а посебно кривичноправној одговорности, ефикасније и прецизније контролишу врло широк круг понашања непожељних за суживот у одређеном социјалном поретку.

⁸ У односу на одређене врсте криминалитета грађани показују виши ниво толеранције, као и што су спремни да поједина кривична дела релативизују и налазе оправдање за учиниоца. Док насилнички криминалитет грађане плаши и чини несугурним, у односу на имовински криминалитет грађани показују виши ниво толеранције, што се објашњава с јдне стране чињеницом да им таква кривична дела и нису тако страна с обзиром да истраживања тамне бројке криминалитета показују да је велики број грађана учинио бар једно (лакше) имовинско кривично дело (крађа, утаја, утаја пореза и слично). Упоредо са тим, грађани имају утисак и да имовински криминалитет најчешће никога не погађа изизетно тешко јер је имовина углавном осигурана, а велики послови се и иначе не могу водити без ризика. Sigel, L. J., *Criminology*, Belmont, 2005, стр. 364.

⁹ Игњатовић, Ђ., *Криминологија*, Београд, 2019, стр. 204.

Када је у питању кривично дело повреде гроба посебно је јасно да свака радња повреде гроба и свака радња нарушавања мира покојних лица повлачи и повреду религијских, обичајних, верских и моралних норми које су антрополошки засноване и имају универзални карактер и у контексту различитих временских, просторних и културолошких чиниоца и као такве искључују сваку релативизацију овог понашања као недозвољеног и неприхватљивог. Како понашања кроз која се испољава ово кривично дело, за разлику од велике већине других кривичних дела, укључују све друге претходне кругове одговорности и друге облике неформалне контроле понашања, поставља се питање које су то околности под којима се ипак врше ова кривична дела, ко су њихови учиниоци као лица "отпорна" на све друге видове одговорности и шта их мотивише на радње којима се крше сви видови одговорности. Коначно, с обзиром на супсидијарни карактер кривично правне заштите (*ultima ratio*), поставља се питање да ли је потребна и кривично правна заштита гроба.

3. Инкриминација повреде гроба у домаћем кривичном законодавству

Кривично дело повреде гроба у домаћем кривичном законодавству (чл. 354. КЗ) има два облика, која се међусобно разликују по објекту радње, а делимично и по радњи извршења. Први облик чини онај ко неовлашћено прекопа, разруши, оштети или грубо повреди гроб или друго место у којем се умрли сахрањују. Радња извршења је прописана алтернативно и може се састојати у прекопавању, разрушавању, оштећењу или грубој повреди. Прекопавање подразумева уништење нечијег гроба на тај начин што се гроб разваљује,¹⁰ у смислу његовог ископавања, раскопавања, затрпавања, насипања. Рушење и оштећење је могуће на оним гробовима који имају надгробне плоче или сазидане гробнице или ограду, па се приликом рушења ова обележја уништавају, док се код оштећења обележјима наноси мања или већа штета.¹¹ Прве три радње су јасно одређене, док је четврта прописана у форми генералне клаузуле чиме је остављено судској пракси да у сваком конкретном случају одреди да ли груба повреда постоји или не. Исписивање графита на гробу, у зависности од његове садржине, значења, коришћених симбола, може бити схваћено као груба повреда гроба.¹²

Објект радње јесте гроб или друго место у којем се умрли сахрањују. Кривични законик не дефинише појам гроба ни другог места у којем се умрли сахрањују, нити је одређене овог појма садржано у Закону о сахрањивању и

¹⁰ Лазаревић, Љ., *Коментар Кривичног законика*, Београд, 2011, стр. 1021.

¹¹ Исто.

¹² Стојановић, З., *Коментар Кривичног законика*, Београд, 2012, стр. 928.

гробљима¹³ (у даљем тексту: ЗСГ). У појединим одлукама о сахрањивању и гробљима које су, у складу са ЗСГ, донеле неке општине и градови, уочава се коришћење различитих израза (негде гроб, а негде гробно место), али и различито одређење коришћењих појмова. На пример, у Одлуци о уређивању и одржавању гробља и сахрањивању града Кикинде¹⁴ се користи израз "гробно место" под којим се подразумева "закупљена површина на којој се налази гроб са надгробним обележјем, обележје (крст, пирамида и сл.), надгробни споменик, костурница и касета за смештај урне са пепелом кремираних посмртних остатака" (чл. 7. ст. 2.). Поменута Одлука користи и израз "гроб" под којим се сматра "место које служи за сахрањивање посмртних остатака једног покојника и састоји се од ископане рупе у земљи, прописане дубине, дужине и ширине" (чл. 30. ст. 2.). Из ове Одлуке произлази да појмови "гроб" и "гробно место" нису синоними, већ је гробно место шири појам који обухвата како сам гроб, у смислу ископане рупе у земљи у коју се покопава умрло лице, тако и неке друге објекте (надгробна обележја, надгробни споменик итд.). Било би корисно *de lege ferenda* законом ближе одредити ове појмове ради избегавања различитих тумачења њиховог значења и њиховог различитог одређивања у подзаконским актима.

Ако се има у виду да поред покопавања покојника у гроб, као једног од начина сахрањивања, други начин сахрањивања представља остављање пепела на одређена места након спаљивања посмртних остатака умрлог (чл. 3. ст. 2. и чл. 11. ст. 2. Закона о сахрањивању и гробљима), под *другим местом где се умрли сахрањују* у смислу кривичног дела повреде гроба треба сматрати део гробља у коме се полажу и чувају урне са пепелом покојника. Прави се разлика између колумбаријума који представља зид са касетама, и розаријума који представља посебно уређену зелену површину са касетама које служе за смештај урне (чл. 33. ст. 3.).¹⁵

Други облик кривичног дела повреде гроба чини онај ко неовлашћено уништи, оштети или уклони или грубо повреди споменик или друго спомен-обележје умрлом лицу. Радња извршења је такође алтернативно одређена као уништење, оштећење, уклањање или груба повреда, и због природе објекта радње, који је овде другачије одређен, се делимично разликује од радње извршења првог облика. Као радња извршења је прописано и уклањање

¹³ Закон о сахрањивању и гробљима, Сл. гласник СРС, бр. 20 од 21. маја 1977, 24 од 6. јула 1985 - др. закон, 6 од 25. фебруара 1989 - др. закон, Сл. гласник РС, бр. 53 од 16. јула 1993 - др. закон, 67 од 30. августа 1993 - др. закон, 48 од 20. јула 1994 - др. закон, 101 од 21. новембра 2005 - др. закон, 120 од 21. децембра 2012 - УС, 84 од 24. септембра 2013 - УС.

¹⁴ Одлука о уређивању и одржавању гробља и сахрањивању, Сл. лист града Кикинде, бр. 12/2016.

¹⁵ Одлука о уређивању и одржавању гробља и сахрањивању, Сл. лист града Београда, бр. 27/2002, 30/2003, 11/2005, 18/2011, 17/2012, 44/2014, 11/2015 и 61/2015..

споменика или спомен-обележја које подразумева њихово померање или одношење на друго место.¹⁶

Објекат радње другог облика кривичног дела повреде гроба јесте споменик или друго спомен-обележје умрлом лицу. Ни КЗ, нити ЗСГ не одређују ближе ове појмове. И у овом случају би било корисно *de lege ferenda* дефинисати и ближе одредити појмове споменика и спомен-обележја, а ради избегавања различитих тумачења и уважавања начела законитости.

Да би постојало кривично дело повреде гроба неопходно је да је радња извршења предузета неовлашћено. Извршилац овог кривичног дела може бити свако лице. Једини облик кривице са којим се кривично дело повреде гроба може извршити је умишљај.

Кривичним законом је прописано да повреда гроба представља кривично дело супсидијарног карактера, па уколико су остварена обележја неког другог тежег кривичног дела, постојаће то кривично дело, а не повреда гроба (чл. 354. ст. 3. КЗ). Реч је о формалном супсидијаритету као облику привидног идеалног стицаја.

4. Кривично дело повреде гроба у судској пракси

4.1. Истраживање судске праксе

За потребе рада спроведена је и анализа судских одлука донетих за кривично дело повреде гроба од стране судова надлежних за регион града Крагујевца у временском периоду од 2010. године до јуна 2023. године. Циљ истраживања јесте уочавање и спорних питања нормативне природе, као и утврђивање одређених феноменолошких карактеристика извршења кривичног дела повреде гроба у региону града Крагујевца, процена адекватности постојећег нормативног решења у односу на појавне облике овог дела у пракси, као и упоређивање добијених резултата са резултатима других сличних истраживања спроведених у Републици Србији.

У временском оквиру од 2010. до 2023. године пред судовима надлежним за регион града Крагујевца вођено је само седам поступака за кривично дело повреде гроба, од тога шест пред Основним судом у Крагујевцу са укупно 12 окривљених лица (од којих се једно лице јавља као окривљени у два различита предмета), а један пред Вишим судом у Крагујевцу са укупно једним лицем према коме се водио поступак.

У поступку пред Основним судом у једном предмету је донета ослобађајућа пресуда, у четири предмета осуђујућа, а у једном решење о изрицању мере безбедности обавезног психијатријског лечења на слободи због неурачунљивости учиниоца. Када је реч о донетим осуђујућим пресудама, у

¹⁶ Лазаревић, Љ., *нав. дело*, стр. 1022.

два предмета су окривљени оглашени кривима и за кривично дело крађе и за кривично дело повреде гроба, а изречена им је условна осуда. У трећем предмету су тројица окривљених оглашени кривима за кривично дело повреде гроба, а Суд је двојици окривљених изрекао условне осуде, а трећем окривљеном новчану казну. У четвртом предмету, ОЈТ је четворици окривљених на терет ставио и кривично дело повреде гроба и кривично дело тешке крађе, али их је Основни суд ослободио од оптужбе да су извршили кривично дело повреде гроба, наставши да су кроз радње повреде гроба остварена обележја кривичног дела тешке крађе, те да постоји само то дело као теже. Суд их је огласио кривима за тешку крађу, осуђујући двојицу окривљених на казне затвора у трајању од по једне године и два месеца, а двојици окривљених је изрекао условне осуде. У Вишем суду у Крагујевцу поднет је један захтев за покретање припремног поступка према малолетнику због постојања основане сумње да је извршио продужено кривично дело повреде гроба и продужено кривично дело крађе. У овом предмету поступак је обустављен.

Међу изреченим кривичним санкцијама најчешћа је условна осуда.

4.2. Повреда гроба у судској пракси – феноменолошке карактеристике

Анализа предмета за кривично дело повреде гроба пред крагујевачким судовима показује да се ово кривично дело ретко појављује у пракси и да је врло често повезано вршењем кривичних дела против имовине. Као учиниоци овог кривичног дела у највећем броју случајева се јављају пунолетна лица (њих 11), углавном мушкарци ниског образовног профила и слабијег материјалног стања, често у (генералном) поврату. Доминирају лица мушког пола као учиниоци (10 пунолетних и један малолетник), док се у посматраном периоду само једно лице женског пола појављује као учинилац повреде гроба. У погледу старосне структуре углавном се као учиниоци јављају пунолетна лица (њих 11 (једно пунолетно лице се јавља као учинилац у два различита предмета)), док је забележен само један случај у коме се као учинилац јавља малолетник. Када је реч о пребивалишту пунолетних окривљених, њих девет има пребивалиште у граду, док двоје живе на селу. Када је у питању образовни ниво пунолетних учинилаца, средњу школу је завршио један окривљени, четворо окривљених је завршило основну школу, један окривљени је завршио специјалну школу за ометене у развоју, двоје окривљених су без основне школе, док за троје окривљених податак о завршеној школи није наведен у пресудама. Међу пунолетним учиниоцима кривичног дела повреде гроба четворо је писмених, троје неписмених, док за четворо тај податак није наведен у пресудама. У погледу малолетног учиниоца кривичног дела повреде гроба нема података о завршеној школи и писмености. У погледу статуса запослења пунолетних учинилаца, запослених нема, њих осам је незапослено, док о троје учинилаца

нема података о статусу запослења. Поједина од ових лица, укупно њих осам, ипак остварују одређена месечна примања од неких привремено-повремених радова, док се једно издржава од мајчине пензије. О малолетном учиниоцу нема података о запослењу. Када је реч о пребивалишту пунолетних окривљених, њих девет има пребивалиште у граду, док двоје живе на селу. Малолетни учинилац такође има пребивалиште на селу. Међу учиниоцима је значајан удео рецидивиста, седам пунолетних учинилаца нису претходно осуђивани, док је њих четворо раније осуђивано, у једном случају за кривично дело повреде гроба, у другом случају за кривична дела из других група.

Превасходни мотив учинилаца у анализираним случајевима јесте материјални интерес, у случају где би се могло говорити о анимозитету према појнику као мотиву за разбијање надгробне плоче код учиниоца је утврђена неурачунљивост. Кривично дело повреде гроба се у анализираној судској пракси појављује као неовлашћено демонтажање три греде са споменика, изливање опсега преко гроба где су сахрањени преци оштећене, оштећење надгробне плоче приликом постављања опсега над другим гробом, скидање надгробне плоче са гроба и њено бацање, а затим прављење нових гробних парцела постављањем бетонских греда, скидање бакарног лима са крова гробнице металним пајсером, скидање шрафцигером и одузимање бакарних олука са гробнице, чупање и бацање пирамиде са гроба, разбијање чекићем порцеланске фотографије на надгробном споменику.

Мали број ових кривичних дела у пракси у периоду од 2010. до 2023. године одговара показатељима опште дистрибуције овог кривичног дела за територију Србије. Тако је 2016. године на територији Републике Србије за кривично дело повреде гроба осуђено 11 лица, 2017. године 15 осуђених (пријављених 74), 2018. године 8 осуђених (пријављених 65), 2019. године су осуђена 2 лица (пријављено 104), 2020. године 9 (пријављено 85), а 2021. године је осуђено 9 лица (пријављено 58).¹⁷ Није реално претпоставити велику тамну бројку код овог кривичног дела због тога што су гробља врло посећени јавни простори и зато што свако скрнављење гроба привлачи пажњу јавности, али треба имати у виду да велика разлика између броја пријављених кривичних дела и кривичних дела за која је донета правоснажна осуђујућа пресуда указује и на већи број непознатих учиниоца, али и на то да је ово кривично дело често у супсидијаритету, формалном или материјалном, са другим кривичним делима.

4.3. Компарација са другим истраживањима

Када је реч о месту извршења кривичног дела повреде гроба, добијене податке је интересантно упоредити са истраживањем спроведеним о

¹⁷ Билтени Републичког завода за статистику, <https://www.stat.gov.rs/oblasti/pravosudje/>, приступ септембар 2023.

кривичном делу повреде гроба у праксу судова на територији АП Војводине.¹⁸ Ради упоредивости ова два истраживања важно је истаћи да се оба односе на период почев од 2010. године, с тим што је истраживање у АП Војводини спроведено закључно са предметима окончаним до 01.07.2018. године, а у региону града Крагујевца закључно са 31.05.2023. године. И поред дужег временског периода који обухвата истраживање спроведено за потребе овог рада, знатно је мањи број предмета за кривично дело повреде гроба пред крагујевачким судовима - укупно седам, у односу на судове на територији АП Војводине - укупно 46 (40 предмета пред основним судовима, и шест предмета пред вишим судовима).

Број пунолетних окривљених пред судовима у АП Војводини је 47, док су поступци вођени према девет малолетника. Међу пунолетним окривљеним лицима, према њих 17 је изречена казна и то 11 казни затвора (у распону од једног месеца до једне године), четири казне рада у јавном интересу и две новчане казне. Условна осуда је изречена у односу на 15 учинилаца. У једном случају мера безбедности је изречена као самостална санкција и то мера обавезног психијатријског лечења на слободи. Може се приметити да и у пракси судова у АП Војводини и у пракси судова за регион града Крагујевца предњачи изрицање условне осуде, иако је и изрицање казни често у пракси војвођанских судова. Према малолетницима су, од стране судова у АП Војводини, за кривично дело повреде гроба изрицане васпитне мере, и то у три предмета васпитна мера појачаног надзора од стране органа старатељства, а у два предмета судски укор. Док су у предметима пред крагујевачким судовима у питању углавном претходно неосуђивана лица, пред војвођанским судовима 47,06% чине повратници, од чега се само два лица налазе у специјалном поврату и то вишеструком.

Ако се пореди полна структура, у оба истраживања доминирају мушкарци као учиниоци кривичног дела повреде гроба. Личне особине окривљених су такође сличне у оба спроведена истраживања, с обзиром на то да ни у једном истраживању нема факултетски образованих учинилаца, нити студената, док је заступљеност учинилаца са основном школом и без образовања слична. Док су пред крагујевачким судовима сви учиниоци повреде гроба били незапослени (иако су неки обављали поједине привремено-повремене послове), пред војвођанским судовима отприлике једна трећина учинилаца су запослени, око једна трећине је незапослених и око једне трећине лица која обављају поједине привремено-повремене послове.

¹⁸ Матковић, А., *Кривично дело повреде гроба у пракси судова на територији АП Војводине*, Crimen, бр. 1/2021.

5. Закључак

Кривично дело повреде гроба у домаћем законодавству спада у групу кривичних дела против јавног реда и мира, што је и разумљиво јер се извршењем овог кривичног дела нарушава својеврсна уобичајена друштвена дисциплина, спокојство и мир грађана. Ипак, кривично дело повреде гроба има доста комплекснији контекст, имајући у виду антрополошки дубоко укоренено поштовање према мртвима, као и поштовање традиционалних вредности и верских ставова грађана. У погледу заштите гроба, кривично-правна заштита представља *ultima ratio*, али је и као таква неопходна јер је поштовање мртвих и њихових гробова цивилизацијска тековина уткана у поредак јавног реда и мира.

Анализа законског описа кривичног дела повреде гроба указује на потребу његовог прецизнијег законског одређења *de lege ferenda*, пре свега у смислу дефинисања појмова гроба, споменика и спомен-обележја, а у циљу јасног разграничења два прописана облика кривичног дела. На тај начин би се избегли и различити ставови у пракси приликом одређивања правне квалификације дела.

Истраживање судских одлука донетих за кривично дело повреде гроба од стране судова надлежних за регион града Крагујевца у временском периоду од 2010. године до јуна 2023. године, за циљ је имало утврђивање одређених феноменолошких карактеристика извршења овог кривичног дела. Мали број извршења кривичног дела повреде гроба у пракси, укупно седам кривичних дела, је очекиван, имајући у виду и очекивану повезаност овог кривичног дела са имовинским кривичним делима, као и прописани формални супсидијаритет, па се у највећем броју случајева повреда гроба јавља као супсидијарно дело у односу на неко теже имовинско дело. Мали број извршења овог кривичног дела у пракси одговора и показатељима опште дистрибуције овог кривичног дела за територију Србије. Тамну бројку није оправдано претпоставити јер су гробља врло посећена места, а свако скрнављење гроба привлачи пажњу јавности.

Као учиниоци кривичног дела повреде гроба у пракси крагујевачких судова доминирају лица мушког пола, у највећем броју случајева то су пунолетна лица, углавном ниског образовног профила и слабијег материјалног стања, углавном незапослена, често у (генералном) поврату. Превасходни мотив учинилаца у анализираним случајевима јесте материјални интерес. Утврђене личне карактеристике учинилаца су сличне карактеристикама учинилаца у другим истраживањима спроведеним у Србији, с обзиром на то да ни у једном истраживању нема факултетски образованих учинилаца, нити студената.

Литература

- Аријес, Ф., *Есеји о историји смрти на западу*, Београд, 1989.
- Berger, A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, vol. 43., Philadelphia, 1991. repr.
- Игњатовић, Ђ., *Криминологија*, Београд, 2019.
- Лазаревић, Љ., *Коментар Кривичног законика*, Београд, 2011.
- Матковић, А., *Кривично дело повреде гроба у пракси судова на територији АП Војводине*, Crimen, бр. 1/2021.
- Notari, T., *The State of Facts of Robbing of a Grave in Early Medieval German Laws*, Acta Juridica Hungarica, 53/3, 2012.
- Павловић, М., *Развитак права*, Крагујевац, 2018.
- Sigel, L. J., *Criminology*, Belmont, 2005.
- Станковић, Е., Владетић, С., *Римско право*, Крагујевац, 2020.
- Станојевић, О., *Римско право*, Београд, 1986.
- Стојановић, З., *Коментар Кривичног законика*, Службени гласник, Београд, 2012.
- Тарановски, Т., *Историја српског права у Немањинској држави*, Београд, 1996.
- Чворовић, З., *Право и православље*, Београд, 2021.
- Чворовић, З., *Упоредни поглед на кривична дела против вере у Душановом Законику и Саборном Уложенију Цара Алексеја Михаиловича*, Византијско-словенска чтенија, ур. Д. Бајовић, 2018.
- Закони и други акти:
- Билтени Републичког завода за статистику*, <https://www.stat.gov.rs/oblasti/pravosudje/>.
- Закон о сахрањивању и гробљима*, Сл. гласник СРС, бр. 20 од 21. маја 1977, 24 од 6. јула 1985 - др. закон, 6 од 25. фебруара 1989 - др. закон, Сл. гласник РС, бр. 53 од 16. јула 1993 - др. закон, 67 од 30. августа 1993 - др. закон, 48 од 20. јула 1994 - др. закон, 101 од 21. новембра 2005 - др. закон, 120 од 21. децембра 2012 - УС, 84 од 24. септембра 2013 - УС.
- Одлука о уређивању и одржавању гробља и сахрањивању*, Сл. лист града Кикинде, бр. 12/2016.
- Одлука о уређивању и одржавању гробља и сахрањивању*, Сл. лист града Београда, бр. 27/2002, 30/2003, 11/2005, 18/2011, 17/2012, 44/2014, 11/2015 и 61/2015.

Višnja Randelović, Ph.D., Assistant Professor
Faculty of Law, University of Kragujevac
Snezana Soković, Ph.D., Full-time Professor
Faculty of Law, University of Kragujevac

CRIMINAL-LEGAL PROTECTION OF THE GRAVE

Summary: The criminal offense of damaging a grave is classified in the domestic criminal legislation as a group of criminal offenses against public order and peace, although it is clear that, in terms of respect for the anthropologically deep-

rooted respect for the dead and respect for the traditional values and religious views of citizens, this criminal offense has a lot more complex context and does not represent only an act of disrespect for public order and peace. Every violation of the grave entails a violation of religious, customary and moral norms, which is why (unlike the vast majority of other criminal acts) it also includes other very effective forms of informal behavior control. Considering the subsidiary character of criminal legal protection (ultima ratio), the question arises whether criminal-legal protection of the grave is also needed. The paper examines the justification of the criminal-legal protection of the grave and its positive-legal characteristics, analyzes the existing incrimination in terms of the de lege ferenda proposal, and in a separate part of the paper, the results of the judicial practice research regarding this criminal offense are presented, as well as a comparison with earlier research.

Key words: *criminal protection, incrimination, grave, burial place.*

*Др Марко Миловић, ванредни професор
Правног факултета Универзитета
Мегатренд у Београду*

УДК: 343.541"08/14"

DOI: 10.46793/DCP23.269M

КРИВИЧНА ДЕЛА ПРОТИВ ПОЛНЕ СЛОБОДЕ (МОРАЛА) У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

Сажетак: Одредбе о кривичним делима против полног морала налазимо у неколико српских правних извора, од којих су свакако најзначајнији Законоправило Светог Саве (Номоканон) и Душанов законик. У Номоканону је, између осталог, постојало више одредби којима се штитио полни морал и то нарочито када се радило о родоскрвњењу, обеичаићењу девице, содомији..., и ова кривична дела која су сматрана за повреду канона су била под јурисдикцијом црквених органа. У раду је посебно дат осврт на одредбу о силовању односно отмици која је била предвиђена у Душановом законик у којој се строго кажњавала, а за коју је карактеристично да је постојала битна разлика у погледу кажњавања, у зависности од сталешке припадности учиниоца и жртве. Та сталешка разлика у кривичноправној материји (ако је тако можемо назвати!), али и у другим областима права, није ништа необично и треба је посматрати у духу тог времена и сходно томе тадашњем систему вредности. Но, иако се штитио тадашњи сталешки друштвени поредак, то није била препрека да се овај Законик сматрао најмодернијим у то доба. Такође, дат је осврт и на други члан овог Законика, којим се кажњавао блуд (прељуба) властелинке, за које су такође биле предвиђене строге (телесне) казне. Указали смо и на неколико владалачких повеља (краља Милутина, Стефана Дечанског, Душанова) који су донети у првој половини XIV века и у којима се први пут помиње силовање под називом "разбој" и "разбој девојачки". На жалост, не постоје детаљнији историјски подаци о томе када и како су одредбе из наведених правних извора у погледу полног морала биле примењивале.

Кључне речи: *средњовековна Србија, Номоканон, Жичка повеља, Скраћена Синтагма Душанов законик, полни морал, силовање, отмица, телесне казне, сталешка припадност, отмица, прељуба, блуд, властелин, властелинка, себар*

1. Уводне напомене

Правни систем српске државе настаје још у 12. веку и "поклапа" се са стварањем српске средњовековне државе. Трајао је све до 15. века, односно до престанка постојања српске средњовековне државе. У том периоду (у питању су дакле три века) донето је више правних прописа, по чему је тадашња средњовековна Србија била међу малобројним државама у свету. На жалост, када смо изгубили своју државност, нисмо више могли доносити сопствене законе и уопште прописе. Као што је познато, након војног пораза наступа петовековно ропство под османлијском империјом, када су се (очекивано) примењивали њихови прописи. Заслуге за одржавање српског националног, верског, културног идентитета, у том периоду припадају Српској православној цркви, која је била једина узданица и ослонац српског народа. Такво стање је трајало се до почетка 19. века, односно до подизања Првог српског устанка, када креће стварање или боље рећи обнављање српске државности. Од тада започиње доношење првих правних прописа и то најпре Законик проте Матеје Ненадовића из 1804. године, а три године касније и Карађорђево криминално законик. Но, период од 1804. до 1918. године не представља јединствену целину јер су у том периоду вођене борбе за државну самосталност када се изграђивала држава и њене институције.¹

Са настанком српске средњовековне државе, државна власт се релативно чврсто организује те је почела одмах да користи и различита средства кривичног гоњења ради заштите поретка и својих интереса. С тим у вези приметно је да су у феудалној Србији постојала два кривична права – једно за властелу, друго за себре. Феудална владајућа класа у Србији је неприкривено прогласила неједнаку заштиту права и интереса припадника појединих сталежа и различито кажњавање према сталешкој припадности.² У Жичкој повељи од 1220. године, Стефан Првовенчани прописао је различито кажњавање: "аште буде од властел, то властелским наказанијем да наказует се, аште ли от нижних, то противу роду да наказует се противу сану својему" (у преводу – "ако ли она која преступи закон од властеле, то властелинском казном да се казни, ако ли је од нижих, то према роду да се казни").³ Између осталог, ова повеља је значајна и због тога што је најстарији правни запис (извор) у којем су сачувани подаци о сталешкој неједнакости у кривичном праву феудалне Србије. Такође и у каснијим повељама (Светостефанска, Грачаничка итд.) налазимо посебне санкције за меропхе и влахе, да би у Душановм законнику, кажњавање сходно

¹ Више о томе: Кркљуш, Љ., *Кривична дела против полног морала у српским правним изворима*, Зборник радова са симпозијума – Сексуална агресија, Нови Сад, 1995, стр. 77, 82-85.

² Више о томе: Јанковић, Д., *Историја државе и права феудалне Србије (XII-XV век)*, друго издање, Београд, 1956, стр. 83.

³ Део текста друге Жичке повеље, у делу која говори о брачном праву. – напомена М.М.

сталешкој припадности било систематски уобличено (о чему ће бити више речи у даљем тексту). Но, у наведеним повељама не налазимо одредбе којима се регулисао полни морал. Зашто је то тако не можемо знати јер нема писаних трагова, али претпоставка је да у периоду стварања српске средњовековне државе, та кривична дела нису била "на листи приоритета" у односу на нека друга кривична дела. Шта више, била су споредна за тадашње друштвене прилике и "ауторе" тих повеља, а пре свега за успостављања сталешке хијерархије, што се видело у писаним правним изворима и кроз свакодневни живот, али и када се требало кажњавати.

Први правни прописи који су регулисали кривична дела против сексуалног морала садржана су у Законоправилу Светог Саве. У питању је обимна компилација и прерада многобројних црквених, али и световних византијских прописа, које је Сава донео у Србију, враћајући се 1219. године из Никеје, где је српска црква добила црквену самосталност. Кривична дела против сексуалног морала су садржана (у највећем броју) у зборнику под називом *Избор из закона Богом датог Мојсију*, који у Номоканону чини 48. главу. У педесет чланова ове главе налазе се прописи различитог карактера, међу којима су и прописи облигационог права, о наслеђивању, о крађи, али и низ одредаба којима се штити сексуални морал – о обешчашћењу девице, родоскрвњењу, содомији.⁴ О примени тих кривичних прописа против сексуалног морала које је садржавало Законоправило Светог Саве, нема никаквих историјских података.

Ово преплитање црквеног и световног права јавља се рано у историји хришћанске цркве и хришћанских држава, а многе црквене преступе државна власт је сматрала световним преступима, па их је тако и кажњавала. Црквене казне су састојале од различитих врста тајног и јавног покајања, епитимија у облику побожних подвига, лишења причешћа за време од неколико година и најзад одлучивања од цркве. Те су се црквене казне одређивале за убиство, насиље, разбојништво, грабеж, крађу, блуд, издајство и нека друга кривична дела, која су била за осуду нарочито у моралном погледу.⁵

Цар Душан, као православни цар Срба и Грка, преузео је грчку правну традицију и грчко законодавство, али и започео кодификаторски и законодавни рад. У том смислу истичемо Синтагму Матије Властара која је као зборник византијског права преведен на српски језик и потом реципирана у право средњовековне Србије.⁶ У Србији се овај зборник примењивао у скраћеној верзији, зато се и звао Скраћена Синтагма и то највероватније у периоду од

⁴ Кркљуш, Љ., *нав. чланак*, стр. 77-78

⁵ Тарановски, Т., *Историја српског права у немањичкој држави*, Београд, 1996, стр. 429.

⁶ Синтагма Матије Властара, као зборник византијског права, настао је 1335. године у Солуну и припада категорији номонкамона јер садржи црквена правила и световне прописе. Иначе, Синтагма на грчком језику означава зборник прописа. – напомена М.М.

1348. до 1349. године, а потом је већим делим инкорпориран у Душанов законик.

У наведеној Скраћеној Синтагми, налазимо више одредаба која су се односила на кривична дела против полног морала. У овом зборнику византијског права сваки сексуални однос ван брака сматрао се као кривично дело. У том смислу је прељубу односно сексуални однос између мушкарца и удате жене сматран тешким кривичним делом, а његови учиниоци су кажњавани батињањем, шишањем и одсецањем носа. То је био злочин не само против моралности, него и против светости брака, а жена "браколомница" морала је да издржи две године затвора у манастиру. Након тога муж је имао право да јој опрости прељубу и прими је назад, а могао је и да је "отера". Занимљиво је да муж није никако могао да опрости жени превару са другим мушкарцем пре издржане казне. Такође, садржане су одредбе о бигамији ("двоженству"), противприродном блуду, педерастичкој и родоскрвњењу. За скотолоштво (блуд човека са животињом) се кажњавало одсецањем полног уда, а за родоскрвњење (које је подразумевало свако полно спајање између сродника, чак и у духовном сродству), се кажњавало смрћу (у првом и другом степену сродства), кажњавање батињањем и одсецањем носа (у трећем степену сродства и ближним степенима по тазбини), а "само" батињање се кажњавало у четвртном степену сродства и у даљим степенима по тазбини.⁷

Кривична дела против полног морала сусрећемо и у појединим владалачким повељама. Па тако у повељи краља Милутина манастиру Св. Георгија на Серави близу Скопља 1300. године, Стефана Дечанског манастиру Св. Николе Мрачког у Орехову 1330. године, Душановим повељама манастиру Хтетово 1337-1346 и манастиру Трескавац после 1337. године, силовање се помиње под називом "разбој" и "разбој девички",⁸ али без неких детаљнијих образложења.

2. Кривична дела против полне слободе (морала) у Душановом законик

Као што је познато, Душанов законик представља најзначајније правно дело српске државе у средњем веку. У њему има врло мало одредаба о кривичним делима против полног морала – свега два (садржана у члану 53. и

⁷ О томе више: Соловјев, А., *Законодавство Стефана Душана, цара Срба и Грка*, књига друга, Скопље, 1928. стр. 178-187.

⁸ Соловјев, А., *Одабрани споменици српског права*, Београд, 1926, стр. 78. и 111. Иначе у наведеним повељама силовање се помиње одмах након убиства (вражде) и кажњавало се глобом за коју је истакнуто да припада цркви. Из оваквог редоследа произлази да се силовањем није угрожавао само сексуални морал, већ да је то и напад на личност – напомена М.М.

54. Законика).⁹ У члану 53. се говори о силовању, а у члану 54. о блуду властелинке односно њеној прелјуби. Душанов законик није прецизније одређивао шта би представљало кривично дело силовања, односно шта би чинило радњу извршења, већ је тежиште било на прописивању казне за такво дело. Шта би представљало силовање је било фактичко питање, које се процењивало у сваком конкретном случају. Иначе, ни други средњовековни извори кривичног права нису посебно дефинисали сам појам силовања, што је можемо рећи карактеристика тог времена.

У члану 53. је било предвиђено кажњавање за силовање и тај члан је гласио: *"Ако који властелин узме властелинку силом, да му се обе руке отсеку и нос сареже; ако ли себар узме силом властелинку, да се обеси аколи своју другу узме силом, да му се обе руке отсеку и нос сареже"*.¹⁰ Из наведеног члана се могу уочити изразите сталешке разлике, неједнакост у кажњавању учиниоца кривичног дела у зависности од тога да ли је реч о властелину или себру.¹¹ У овом члану, као и у другим одредбама Душановог законика се доследно спроводила разлика између властeosког и себарског сталежа, при чему је сасвим јасно заштита припадника вишег сталежа очито наглашена.¹² Казне су, као што видимо, биле драконске! Уколико би властелин силовао властелинку, кажњавао би се суровим телесним казнама – одсецањем обе руке и носа. Иста казна је била предвиђена и уколико би себар силовао жену која је истог сталежа. Но, уколико би себар силовао властелинку, предвиђена је најтежа казна – вешање. Иначе, вешање се сматрало најсрамотнијом византијском казном.¹³ Оваква казна указује да се силовање властелинке од стране себра кажњава теже него намерно убиство властелина од стране себра, јер се сматрало да силовањем није повређен само телесни интегритет припаднице властелинског сталежа, него првенствено њено сталешко достојанство.¹⁴ Када се упореде ранији правни извори (пре Душановог законика), који су били веома оскудни, уочава се да су казне знатно поопштрене. Наиме, ранији правни извори нису предвиђали тешке казне сакаћења и смртну казну, па је њихово уношење у Законик непосредан утицај византијског права које је имало за "резултат" да

⁹ Оригинални текст Душановог законика није сачуван, него постоји у бројнијим верзијама рукописа – о томе више: Соловјев, А., *Законик цара Стефана Душана, 1349. и 1354*, Београд, 1980, стр. 38.

¹⁰ Законик цара Стефана Душана (у преводу др Н. Радојчића), Београд, 1993.

¹¹ У Душановом законик у је постојало пет врста казни: 1. новчане казне (глоба); 2. конфискација имовине; 3. прогонство (као споредна казна уз њену другу казну); 4. телесне казне (батињање, бичевање, осмуђивање браде...) и 5. смртна казна (одсецање главе, вешање...) – напомена М.М.

¹² Више о томе: Мемедовић, Н., *Кривично дело силовања у југословенском праву*, Београд, 1988, стр. 55

¹³ Соловјев, А., *Законодавство Стефана ...*, стр. 182.

¹⁴ Исто.

уместо глобе имамо наведене казне.¹⁵ Произилази да је све до половине 14. века и доношења Душановог законика, у српским правним изворима за већину кривичних дела, укључујући и она најтежа, биле су махом предвиђене имовинске казне и глобе.¹⁶

Пажљивом анализом овог члана може се уочити да се не говори о томе шта у случају ако би властелин силовао себарку. Имамо дакле, у Законнику предвиђене ситуације уколико властелин силује властелинку, уколико себар силује властелинку и уколико себар силује како се каже "своју другу", али о силовању себарке од стране властелина нема. Историчари који су се бавили проучавањем Душановог законика имају различита мишљења (виђења) о томе. Тако нпр. Драгослав Јанковић сматра да то што никаква казна није предвиђена вероватно значи да су припадници владајуће класе за та своја недела остајали некажњени.¹⁷ Други историчар, Теодор Тарановски тумачи ово двојако, наиме за некажњавање властелина због силовања себарке је сматрао да је постојала могућност неке дифузне санкције себарског становништва према властелину, у смислу економске реторзије, а то значи да сви сељаци – себри у таквој ситуацији имају право да напусте имање тог властелина и одупру се његовој самовољи. Друго објашњење од стране Тарановског је да је посреди "једна мрачна страна живота, а никако не техничка празнина у законодавству".¹⁸ С друге стране Александар Соловјев сматра да је ипак постојала казна – "Вероватно да у том случају остаје у снази блажа одредба византијског права (само сечење носа)".¹⁹

Постоје и схватања да члан 53. Душановог законика се не односи на силовање, већ да је у питању отмица.²⁰ Заступници овог схватања сматрају да се у законском тексту не помиње реч силовање, већ се користи термин "узимању силом". Осим тога, ово схватање заснивају и на томе што се у Законнику, али и у другим писаним споменицима силовање назива "разбојем", а само дело се састоји у "узимању", а не у чињењу блуда (као што је то предвиђено у члану 54. Законика). Најзад, отмица је једна врста крађе у ширем

¹⁵ У византијском праву смртна казна је била двоврсна: проста – одсецање главе, вешање и квалификована – спаљивање и набијање на колац. Казне сакаћења (удова) и телесне казне су биле најраспрострањеније и то: сечење руке, језика носа, ослепљивање, кастрација и бичевање. – Видети: И.Д. Мартисевич – С.В. Јушков – Н.П. Дмитриевскиј, Општа историја државе и права, II део, феудализам, Београд, 1950, стр. 99-100. Сечење носа примењивано је углавном за полна кривична дела, а што је касније преузето и у Душановом законнику – напомена М.М.

¹⁶ Кркљуш, Љ., *нав. чланак*, стр. 81.

¹⁷ Јанковић, Д., *нав. дело*, стр. 93.

¹⁸ Тарановски, Т., *Историја српског народа у немањичкој држави*, 1996, стр. 447-448.

¹⁹ Соловјев, А., *Законодавство Стефана ...*, стр. 182-183.

²⁰ Можемо приметити да се ни на једном месту не помиње силовање, а и наслов овог члана се углавном и преводи као о насиљу – напомена М.М.

смислу, дакле одузимање нечега, а не чињење блуда на силу или силовање, па је јасно "да је немогуће тумачење, да члан 53 садржи кривично дело силовање."²¹ Било је и схватања да је у питању отмица, али у којем има и елемената силовања, у смислу да када се изврши отмица женске особе, да се подразумева да то потом укључује и силовање жене. То се може објаснити да су у том (средњовековном) периоду отмица жене и њено силовање након извршене отмице се подразумевало и било нормално сходно обичајима који су тада владали.

Као што је већ истакнуто, византијско право је заузело строго становиште (а то произилази и из Скраћене Синтагме), засновано на црквеном гледишту да је сваки сексуални однос ван брака – грех и кажњиво дело. У том смислу је и Душанов законик у члану 54. инкриминисао прељубу властелинке, називајући је блудом. Текст овог члана Законика гласио: *"Ако властелинка учини блуд са својим човеком, да им се обома руке одсеку и нос сареже."*

Наизглед, ова норма није на први поглед сасвим јасна, уколико посматрамо са аспекта савременог значења појединих речи.²² Ово с разлога што се под блудом подразумева сексуални однос, те уколико би тумачили ову одредбу да се ради о властелинком мужу "блуд са својим човеком" како се каже у Законнику, фактички произилази да се кажњава нормална брачна обљуба код властелина.²³ Међутим, под блудом се, у смислу овог члана, подразумева прељуба, те када се у законском тексту говори "о свом човеку" мисли се на било којег поданика властелина или властелинке. У питању је лице које је нижег друштвеног сталежа (зависни човек, себар), од саме властелинке, што се тада сматрало недопустивим. Због тога је и била тако строга казна – одсецање руку и носа јер самим чином прељубе властелинке са човеком нижег слоја се сматрало да је нарушено њено сталешко достојанство, односно достојанство властеолог сталежа.

Имајући у виду такво схватање прељубу (блуд) између припадника различитих слојева, сталежа држава је настојала да спречи управо строгим (телесним) казнама. Разлог зашто је иста казна предвиђена и властелину и припаднику нижег сталежа због прељубе "лежи" у томе јер се сматрало да су криве обе стране. Властелинка, зато што је самим чином такве прељубе изгубила сталешку част властеле, а припадник нижег сталежа, што је ту сталешку част властелинке погазио. Занимљиво је да у обрнутом случају – прељубе (блуда) властелина са својом поданицом у Законнику се не говори, као да је таква могућност искључена или није од значаја. Према мишљењу појединих историчара, сматрало се да властелинска част није доведена у

²¹ Више о томе: Живановић, Т., *Основи кривичног права, посебни део*, књига друга, свеска 2, Београд, 1936, стр. 96.

²² Већина аутора који су се бавили изучавањем овог Законика сматра да је члан 54. споран и да је његово значење нејасно. – напомена М.М.

²³ Видети: Шкулић, М., *Кривична дела против полне слободе*, Београд, 2019, стр. 80-81.

питање, док је морална страна таквог чина остављена цркви у надлежност.²⁴ Занимљиво је да се у законском тексту не помиње блуд властелина или властелинке са особом истог сталежа, а с којим није у браку. Исту констатацију можемо рећи и за прељубу себра или себарке. Када је реч о прељуби (блуду) између себара односно најнижих друштвених слојева, то се сматрало да и није од неког значаја за очување јавног морала. Дакле, може се закључити да овом инкриминацијом се није штитио полни морал јер није предвиђао инкриминисање блуда или прељубе са припадником свог сталежа. У таквој ситуацији је извесно да је то остављено црквеном праву и црквеном суду, али о томе нема писаних трагова.

Посебно би се осврнули на предвиђене казне, пре свега телесне, које као што се види из законског текста, су биле веома сурове. У оба анализирана члана се говори о кажњавању одсецањем руку и носа. Како је већ истакнуто, до доношења Душановог законика 1349. године, за већину кривичних дела, обухватајући под тим и она најтежа (као што је убиство) биле су предвиђене превасходно имовинске казне и глобе. Немамо релевантне податке како је то изгледало са спровођењем тих казни. Наведене телесне казне које су се спроводиле, суштински су се у неку руку претварале у смртну казну.²⁵ Наиме, одсецањем руку такво лице постаје доживотни богаљ, неспособно за живот, и у потпуној зависности од других лица која ће морати о њему да се старају. Такође и одсецање носа поред могућих компликација и последица са дисањем (упитно је како су и на који начин спроводили ту казну!) има за последицу наруженост, па и унакаженост. Такво лице је извесно непрепознатљиво у односу на период пре извршене те казне. Како су та лица пролазила у свакодневном животу, како се према њима околина и њихови ближњи односили – што због учињеног кривичног дела, што због обогатености и наружености није познато и све је у домену нагађања. Фактички, били су обележени јер где год се појаве, без одсеченог носа и руку, зна се због чега су кажњени. Извесно је да такав живот био изузетно тежак, а можемо рећи и неподношљив тако да је упитно колико је и имао неког смисла.

На крају, напомињемо да из средњовековних извора немамо јасне (конкретне) податке који су судови били надлежни за ова кривична дела. Претпоставља се да су била у надлежности црквеног суда, али да су временом световни, државни судови преузимали пресуђивање неких дела попут силовања или прељубе властелинке. Ова претпоставка се темељи на чињеници да су ови деликти регулисани световним правним изворима, што упућује на закључак да су за њихово пресуђење били надлежни управо световни (државни) судови. У прилог томе, налазимо у једном касном препису

²⁴ Тарановски, Т., *нав. дело*, стр. 453-454; Соловјев, А., *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године*, Београд, 1980, стр. 218.

²⁵ Тако мисли и: Шкулић, М., *нав. дело*, стр. 79.

Душановог законика – Раковичком, у члану 192. да је силовање властелинке било стављено у надлежност црквеног (државног) суда.²⁶

3. Закључак

Србија је у средњем веку била међу малобројним државама у свету која је имала своје правне изворе. Неке од њих смо набројали па и делимично анализирали у раду - Законоправило Светог Саве, Скраћена Синтагма, Жичка повеља из 1220 године, повеља краља Милутина манастиру Св. Георгија на Серави близу Скопља 1300. године, повеља Стефана Дечанског манастиру Св. Николе Мрачког у Орехову 1330. године, Душанове повеље манастиру Хтетово 1337-1346 и манастиру Трескавац после 1337. године. Са толиким бројем правних извора, мало која држава се могла "похвалити". На жалост, не постоје архивски документи како су се поједини правни прописи примењивали у пракси и који су заиста били аутентични, будући да смо имали више преписа појединих извора, као што је и Душанов законик.

Одредбе из наведених повеља, зборника, законика изгледају, посматрано са данашњег аспекта веома неправедно и строго, али не можемо их на тај начин посматрати. Средњовековни начин живота, тадашњи обичаји, култура, и уопште друштвено уређење је било знатно другачије, а то се односи и на друге државе које су постојале у то време. Уосталом, за то доба Душанов законик се сматрао савременим законом, који је у много чему представљао велики искорак у односу на раније законике и правне прописе, али и на законике које су важили исто време.

О кривичним делима против полног морала у средњовековној Србији имамо веома мало сачуваних писаних извора. Углавном се говори о кривичном делу силовања, али без детаљнијих објашњења. Ни један правни извор, укључујући и Душанов законик, не дефинише шта би представљало радњу извршења силовања. Тежиште код ових кривичних дела (и не само њих!) је у одређивању казне. Осим силовања, помиње се блуд (прељуба), скотолоштво ("блуд човека са животињом"), бигамија ("двоженство"), противприродни блуд, "педерастича" и родоскрвњење, али без посебне анализе.

Карактеристика кривичних дела против полног морала је сталешка разлика. Та разлика у погледу казне, као што смо могли уочити, постоји када кривично дело учини припадник вишег сталежа (властелин) и када то учини припадник нижег сталежа (зависан човек, себар). Такође постоји разлика и када је у питању пасивни субјект, по истом (сталешком) основу. Предвиђене казне су биле веома строге и сурове – смртна казна вешањем и одсецање руку и носа, с тим што су једне биле за властелине, а друге за себре. Осим тога, властелини су били у посебно повлашћеном положају, јер није била предвиђена никаква

²⁶ Кркљуш, Љ., *нав. чланак*, стр. 81-82.

казна за властелина који силује себарку или ако властелин учини блуд (прељубу) са себарком.

На крају, генерално посматрано, можемо констатовати да кривичним делима против полног морала није придавана посебна пажња. У целом Душановом законнику су им посвећена свега два члана, која смо и анализирали, с тим да за члан 53, као што смо указали, постоје мишљења да и није реч о силовању, већ да се њиме инкриминише отмица. Закључујемо да се за таква учињена дела решавало "мимо државе" односно мимо тадашњих прописа и то кроз спровођење сопствене правде (од стране оштећених) – путем освете, личних и породичних обрачуна, те строгог и суровог кажњавања учиниоца тих кривичних дела.

Литература

- Живановић, Т., *Основи кривичног права, посебни део*, књига друга, свеска 2, Београд, 1936.
- Законик цара Стефана Душана (у преводу др Н. Радојчића), Београд, 1993.
- Јанковић, Д., *Историја државе и права феудалне Србије (XII-XV век)*, друго издање, Београд, 1956.
- Кркљуш, Љ., *Кривична дела против полног морала у српским правним изворима*, Зборник радова са симпозијума – Сексуална агресија, Нови Сад, 1995.
- Мартисевич, И. Д., Јушков С. В., Дмитриевскиј Н. П., *Опита историја државе и права*, II део, феуализам, Београд, 1950.
- Мемедовић, Н., *Кривично дело силовања у југословенском праву*, Београд, 1988.
- Тарановски, Т., *Историја српског права у немањичкој држави*, Београд, 1996.
- Соловјев, А., *Одабрани споменици српског права*, Београд, 1926.
- Соловјев, А., *Законодавство Стефана Душана, цара Срба и Грка*, књига друга, Скопље, 1928.
- Соловјев, А., *Законик цара Стефана Душана, 1349. и 1354*, Београд, 1980.
- Шкулић, М., *Кривична дела против полне слободе*, Београд, 2019.

*Marko Milović, Ph.D., Associate Professor
Faculty of Law, Megatrend University in Belgrade*

CRIMINAL OFFENSES AGAINST SEXUAL FREEDOM (MORALITY) IN MEDIEVAL SERBIA

Summary: Provisions on crimes against sexual morality can be found in several Serbian legal sources, the most important of which are the Code of Saint Sava (Nomocanon) and Dušan's Code. In the Nomocanon, among other things, there were several provisions that protected sexual morality, especially when it came to incest, dishonor of a virgin, sodomy..., and these criminal acts that were considered a violation of the canon were under the jurisdiction of church authorities. The paper specifically reviews the provision on rape, i.e. kidnapping, which was provided for in Dušan's code and which was strictly punished, and for which it is characteristic that there was an important difference in terms of punishment, depending on the class affiliation of the perpetrator and the victim. That class difference in criminal law matters (if we can call it that!), but also in other areas of law, is nothing unusual and should be observed in the spirit of that time and, accordingly, the value system of that time. However, although the class social order of the time was protected, it was not an obstacle for this Code to be considered the most modern at that time. Also, a review was given to the second article of this Code, which punished the fornication (adultery) of a landlady, for which severe (corporal) punishments were also provided. We also pointed to several ruling charters (King Milutin, Stefan Dečanski, Dušanov) that were passed in the first half of the 14th century and in which rape is mentioned for the first time under the name of "loom" and "girl's loom". Unfortunately, there are no more detailed historical data on when and how the provisions from the aforementioned legal sources regarding sexual morality were applied.

Key words: medieval Serbia, Nomocanon, Charter of Žič, Abbreviated Syntagma of Dušan's Code, sexual morality, rape, kidnapping, corporal punishment, class affiliation, kidnapping, adultery, fornication, lord, mistress, sebar.

Стевица С. Карапанџин,
пуковник у пензији

УДК: 355.088:27-726.3(497.11)

DOI: 10.46793/DCP23.281K

ПРАВНИ ПОЛОЖАЈ ВОЈНИХ СВЕШТЕНИКА И ВЕРСКИХ СЛУЖБЕНИКА У ВОЈСЦИ СРБИЈЕ

Casemark: У раду се, полазећи од Устава Републике Србије и пет закона, као и већег броја подзаконских прописа, анализира правни положај војних свештеника, односно верских службеника у Војсци Србије. Представљен је део домаће нововековне законске и подзаконске регулативе којом је било уређено питање верске службе, као и карактеристике правног положаја војних свештеника у савременим војскама. Комбинацијом анализе садржаја, дедукције и историјског метода, у раду се приказује део истраживања који доводи до закључка о неопходности обезбеђивања права на слободу вероисповести специфичној категорији грађана на специфичан начин, и то искључиво док обављају задатке из функционалне надлежности.

Кључне речи: устав, закон, војни свештеници, односно верски службеници, правни положај

1. Увод

Навршило се десет година од успостављања верске службе у Војсци Србије. С једне стране, Република Србија сврстала се у већинску групу држава са уређеним правом на слободу вероисповести у војсци јер је до 1. августа 2013. године припадала малој групи европских земаља код којих то питање није било регулисано.¹ С друге стране, обновљена је дуга традиција српског војног свештенства.² Процес је заснован на Уставу Републике Србије, с тим да право на слободу вероисповести припадника Војске Србије проистиче и из Закона о Војсци Србије. Правни положај војних свештеника, односно верских службеника, подразумева истовремени статус клирика традиционалних цркава и

¹ Република Албанија, Република Бугарска, Република Црна Гора и тадашња Бивша Југословенска Република Македонија.

² Карапанџин, С., *Верска служба у Војсци Србије утицај на операције Копнене војске*, Медија центар „Одбрана”, Београд, 2015, стр. 68.

верских заједница и професионалних официра Војске Србије, што се може сматрати икономијом.³

2. Верска служба у нововековној српској и југословенској војној историји

Правни положај српских војних свештеника први пут је законски уређен у Кнежевини Србији. У Краљевини Србији настављено је са развојем овог питања, при чему је период достигнућа трајао до 1904. године, када долази до промена. Краљевство Срба, Хрвата и Словенаца било је мултиетична и мултиконфесионална држава, па је након уједињења 1918. године по питању верске службе у војсци тражено решење које би свима било у интересу, али се у пракси то није десило.

2.1. Правни положај војних свештеника у Кнежевини Србији

Под притиском Порте кнез Милош је 1838. године суспендовао Сретењски устав, након чега је донет Устав Књажевства Србије (Турски устав) и издат у форми турског фермана, што је био израз вазалног положаја Србије. Уследило је, између осталог, законско и подзаконско уређење правног положаја војних свештеника. Тако је 29. маја 1839. године донето Устројеније гарнизоне војске којим је било дефинисано да се у Главном штабу гарнизона, између осталих, налази и свештеник.⁴ Исте године 31. октобра донет је Закон војени којим је обухваћено обављање верске службе у војним објектима, понашање официра, подофицира и војника према војним свештеницима и обрнуто, али и дисциплинске мере за пропусте који су у вези са вршењем верских обреда. У Србији је тако први пут законски уређен правни положај војних свештеника, што је био и први случај у тадашњој Европи⁵ Устројенијем гарнизонског војинства из јануара 1845. године уређено је питање плата војних свештеника и додатка за послугу, а сваком војном свештенику додељен је подофицир.⁶ Непосредно пред српско-турски рат 24. фебруара 1876. донето је Устројство целокупне војске, где је новина била да је Главна команда имала епископа као начелника целокупног војног свештенства и уједно настојатеља њеног храма.

³ Патријарх Павле, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, <https://svetosavlje.org/danam-budu-jasnija-neka-pitanja-nase-vere-knjiga-i/7/> 30/07/2023.

⁴ Милкић, М., *Неколико специфичности верског живота у војсци Кнежевине/Краљевине Србије*, Војно дело, бр. 1-2003, стр. 170.

⁵ Исто.

⁶ Исто.

На основу формације министар војни је 28. маја 1876. године донео Пропис о дужностима војних свештеника.

2.2. Правни положај војних свештеника у Краљевини Србији

Значајан искорак у правном погледу направљен је 3. јануара 1883. доношењем Закона о устројству војске, чиме је свештеничка служба, заједно са ђенералштабном, војно-судском, санитетском, административном, војнотехничком, телеграфском, железничком и поштанском добила статус помоћне струке. Другим речима, проблематика правног положаја војних свештеника проширена је на област у којој се уређује питање родова и служби војске што је било достигнуће, као што ће касније укидање статуса војносвештеничке струке имати негативан утицај на њихов правни положај. Чланом 65. Закона ближе су уређене дужности војних свештеника. Укинута је формацијско место војног епископа, док су у Штабу команде целокупне војске и штабовима дивизија дефинисана места војних свештеника–протојереја, а на нижим нивоима свештеника–јереја. Команде јединица достављале су потребе за свештеничким кадром, а чланом 83. Закона утврђена је старосна граница кандидата од 50 година. У том периоду уочава се израженији склад у односима државе и Цркве. С једне стране, ради избора најбољих кандидата министар војни је у више наврата давао препоруке о начину избора свештеничког кадра за Војску, попут пуковника Јована Прапорчетовића 4. фебруара 1892. и ђенерала Јована Мишковића 20. децембра 1896. године. С друге стране, пресудну улогу у избору свештеника за службу у Војсци имали су надлежни архијереји⁷. Суштина правног положаја војних свештеника била је у статусу државних чиновника са истим припадностима као што су их имали официри. Чинови војних свештеника делили су се у две класе, прва у рангу мајора, а друга у рангу капетана I класе, при чему је од година претходног свештеничког стажа зависило који ће чин свештеник добити. Међутим, изменама и допунама Закона о устројству војске од 31. марта 1904. свештеничка струка је укинута, тиме и звање сталних војних свештеника и од тада су свештеници у Војсци Краљевине Србије били искључиво хонорарни.

2.3. Правни положај војних свештеника у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца (Југославији)

Свештеници који су се након завршетка рата затекли у Војсци углавном су остали на својим дужностима и даље као хонорарни. Закључком министарског савета о пријему особља и производбе од 26. маја 1919. године извршена је

⁷ Исто, стр. 172.

класификација војних свештеника: I класа (у рангу мајора), II класа (у рангу капетана I класе), III класа (у рангу капетана II класе), IV класа (у рангу поручника) и V класа (у рангу потпоручника). Министарски савет Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца донео је на седници одржаној 30. јануара 1920. године одлуку о увођењу војних свештеника оних вероисповести које су биле признате у новоствореној држави, при чему су свештеници подељени на сталне и хонорарне и груписани у три класе.⁸ Свештеник I класе био је у рангу мајора, свештеник II класе у рангу капетана I класе, а свештеник III класе у рангу капетана II класе. Краљ Александар I Карађорђевић потписао је 26. јануара 1922. године Закон о регулисању положаја војних свештеника (чиме је стављена ван снаге одлука Министарског савета од 30. јануара 1920) и на основу кога је министар војске и морнарице ђенерал Милош Васић 4. маја 1922. прописао Правило о дужностима војних свештеника.⁹ Према том правилу дужности су се делиле на опште и посебне, чиме су први пут нормативно разграничене дужности војних свештеника као духовника и као штабних официра, што је била новина у њиховом дотадашњем правном положају.¹⁰ У опште дужности спадало је вршење богослужења и верских обреда и оне су вршене искључиво у складу са канонским прописима цркава и верских заједница. Вршењем посебних дужности, разрађених кроз шеснаест тачака, испољаван је утицај на неговање религиозне и моралне свести припадника војске, јачање њихове храбрости, издржљивости, честољубља, осећаја дужности и дисциплине, поштовања претпостављених, дружељубља и верности и оданости краљу и отаџбини. Уредбом о Министарству војске и морнарице од 14. септембра 1923. године, између осталог, уређен је и правни положај и делокруг рада војних свештеника и дефинисана њихова струка. Постављао их је краљ указом, на предлог министра војске и морнарице и уз мишљење министра вера. Међу војним свештеницима I класе православне, римокатоличке и исламске вероисповести биран је по један за начелника свештеничке струке своје вероисповести. Оцењивање сталних војних свештеника вршиле су претпостављене војне старешине, док су по питању војне дисциплине они били у надлежности војних, а за кривице канонске природе у надлежности духовних судова. Решења о прекиду војне службе војним свештеницима доносио је министар војске и морнарице.¹¹

На основу Закона о устројству војске и морнарице од 6. септембра 1929. године војни свештеници преведени су у чиновнике грађанског реда. Доношењем овог закона поново је укинута струка војних свештеника, одузета

⁸ Милкић, М., *Правно регулисање положаја војносвештеничке струке у Војсци Краљевине СХС/Југославије*, Војноисторијски гласник, бр. 1–2/2005, стр. 137.

⁹ Исто, стр. 140–141.

¹⁰ Карапанцин, С., *нав. дело*, стр. 96.

¹¹ Милкић, М., *нав. дело*, стр. 138.

им је класа која је одређивала правни положај и њихова места више нису била предвиђена формацијом. По рангу су били испод нижих официра, чиме су изгубили на ауторитету. Остали су без додатака и нису могли напредовати у служби као свештеници са статусом државних чиновника у Министарству вера и Министарству правде. Узрок проблема било је укидање струке, па је предлагано да се донесе уредба којом би она била враћена. Став Министарства војске и морнарице био је да, према одредбама Закона о устројству војске и морнарице, а и на основу других закона, није било основа за доношење такве уредбе.¹² Овај период карактерише и један спор у вези са њиховим правним положајем. Главни одбор Српског православног свештеничког удружења послао је 16. маја 1922. године министру вера примедбу на део Правила о дужностима војних свештеника, јер је сматрано да је ангажовање војних свештеника за потребе породица припадника војске противзаконито. У преписци Министарства војске и морнарице, Министарства вера и цркве и верске заједнице дуго је тражено решење. До њега се на крају дошло, али на штету правног положаја православних војних свештеника. Све цркве и верске заједнице, осим Српске православне цркве, сматрале су да измене Правила службе не треба вршити, јер би у супротном војно свештенство изгубило смисао, а траженим изменама добило би се „спорадично вршење верских обреда које се дало лако надоместити много јефтинијим сурогатом хонорарних војних свештеника”. Међутим, изузимање официрских породица из надлежности парохиских свештеника Духовни суд Архиепископије београдско-карловачке сматрао је противним Закону о уређењу свештеничког стања од 31. децембра 1882. године, којим је била загарантована неповредивост парохиске. Мишљење Духовног суда подржао је Свети архијерејски сабор Српске православне цркве, због чега је министар војске и морнарице решењем од 20. децембра 1922. изменио Правило о дужностима војних свештеника, тако да се његове одредбе односе само на војне свештенике римокатоличке и муслиманске вероисповести. За православне војне свештенике прописана је нова одредба, којом им је била дата надлежност искључиво у оквиру војних објеката и од тада се нису смели мешати у надлежност парохиских свештеника. Новим Правилу о дужностима војних свештеника, донетим 22. септембра 1934, потврђене су измене у погледу надлежности православних војних свештеника у односу на парохиске, док су све остале дужности остале исте.¹³ Занимљиво је напоменути да се у то време појавила иницијатива за прописивање униформе војних свештеника, као компромисно решење између војних правила и аутономних прописа цркава и верских заједница.¹⁴ Разлози су

¹² Исто, стр. 100–104.

¹³ Милкић, М., *нав. дело*, стр. 139.

¹⁴ Милкић, М., *Униформа војних свештеника у српској и југословенској војсци (1839–1941)*, Војноисторијски гласник, бр. 2/2009, стр. 9–29.

били како практичне потребе у ратним и теренским условима, тако и то што војни свештеници након изгубљеног статуса државних чиновника нису третирани са неопходним поштовањем.¹⁵ Министарство војске и морнарице и Министарство вера подржавали су тај захтев, па је израђено и идејно решење униформе. Међутим, због противљења цркава и верских заједница то никада није регулисано, нити је било које спорно питање у вези са правним положајем војних свештеника до краја постојања Краљевине Југославије било решено.¹⁶

3. Одвојеност државе од цркава и верских заједница

Појам одвојености државе и цркава и верских заједница у нашем друштву последњих осам деценија није правилно схватан, у смислу да се она односи на област компетенција и надлежности, што не искључује истовремену кооперацију.¹⁷ Кроз настојање да се ово питање у савременом свету што боље уреди, усталила су се три правна модела одвојености, при чему су они подложни променама јер ниједан од њих не може у потпуности да елиминише противречности световне и духовне сфере. Разумевању односа државе и цркава у савременом свету, када је у питању Република Србија, допринела је и Београдска отворена школа студијом *Предлог политике унапређења учеића цркава и верских заједница у друштвеном и политичком животу Србије*.¹⁸ Због неадекватног тумачења члана 11. и 44. Устава Републике Србије успорен је процес успостављања верске службе у Војсци Србије. Проблем је настао због различитог тумачења појма одвојености цркава и верских заједница од државе.¹⁹ Ради превазилажења проблема било је потребно, између осталог, анализирати познате правне моделе одвојености држава и цркава и верских заједница, на шта ће бити потребно усмеравати пажњу и у будућности.²⁰

¹⁵ Један од примера који то потврђује јесте и то да су се приликом боравка у теренским условима војни свештеници хранили на „војничком казану”, заједно са војницима.

¹⁶ Карапанцин, С., *нав. дело*, стр. 104–105.

¹⁷ Карапанцин, С., *Верска служба у Војсци Србије*, Војно дело, зима 2011, стр. 280.

¹⁸ *Предлог политике унапређења учеића цркава и верских заједница у друштвеном и политичком животу Србије*, Београдска отворена школа, Београд, 2010, стр. 6–9.

¹⁹ У периоду 2008–2009. године била је заустављена процедура усвајања нацрта уредбе о вршењу верске службе у Војсци Србије. Уместо прослеђивања правној институцији Владе Републике Србије, нацрт је од стране надлежне организационе јединице Министарства одбране враћен функционалном носиоцу са оценом да је неуставан. Наредних годину дана улагани су напори у доказивање да је нацрт у складу са Уставом Републике Србије, Законом о црквама и верским заједницама и Законом о Војсци Србије, где је епилог био промена става руководиоца поменуте организационе јединице Министарства одбране.

²⁰ Вреди, у контексту теме, поменути још један пример из наше скорашње праксе. Након доношења Уредбе о вршењу верске службе у Војсци Србије и њене

3.1. Правни модел одвојености државе и црква и верских заједница

У Француској још од револуције 1789. постоји тежња за стриктном одвојеношћу државе и црква и верских заједница. Турска је, такође, један од типичних представника овог правног модела, са покушајима успостављања доминације државе над црквама и верским заједницама још од укидања монархије 1923. године. У пракси су током примене овог модела одувек биле присутне противречности јер је потпуно одвајање духовне од јавне сфере немогуће и све чешће се може чути да је потребно ублажити ту стриктну одвојеност. На примеру Сједињених Америчких Држава уочава се да је могуће применити принцип институционалне одвојености државе од црква и верских заједница без намера да се религија елиминише из јавног живота. Обезбеђено је право грађана на слободу исповедања вере и религија је уткана у све поре друштва, а многе религијске праксе на институционалном нивоу не сматрају се нарушавањем секуларности државе.²¹

3.2. Правни модел државне цркве или државне религије

У појединим земљама присутне су снажније институционалне везе државе са црквама и верским заједницама. Велику Британију, на пример, карактерише посебна врста односа са Англиканском црквом (The Church of England), у којој је британски монарх уједно и црквени поглавар. Црквом управља Синод који је у надлежности Парламента, а 26 англиканских бискупа су чланови Горњег дома (Spiritual Lords). Црквено законодавство уједно је и државно и не постоји посебно канонско право ван општег правног система. Уставом Републике Грчке Православна црква је призната као преовлађујућа, а црквени устав донео је Парламент. И овај правни модел показује све више противречности, па се и он у појединим европским земљама последњих година напушта, као на пример у Шведској, где је 2000. године Лутеранској цркви укинут статус државне цркве.²²

имплементације, што је подразумевало и пријем прве групе војних свештеника, односно верских службеника у професионалну војну службу, уследила је Иницијатива Удружења грађана „Атеисти Србије” ради покретања поступка за оцену уставности и законитости Уредбе о вршењу верске службе у Војсци Србије због њене „директне супротности са чланом 11. и чланом 44. Устава Републике Србије”. Покретач иницијативе се zaloжио за „потпуну одвојеност световне државе од црква и верских заједница” са очигледним одсуством разумевања уставног појма одвојености. Функционални носилац је припремио адекватан одговор на основу кога је Иницијатива одбачена.

²¹ Предлог политике..., стр. 6–9.

²² Исто.

3.3. Правни модел кооперативне одвојености државе и црква и верских заједница

У европским земљама, у покушају да се превазиђу противречности два поменута правна модела, последњих година у експанзији је модел кооперативне одвојености државе и црква и верских заједница. Његову суштину представља воља за дијалогом ради усклађивања интереса и превазилажења заједничких проблема. Послови од заједничког интереса држава и црква и верских заједница обављају се у кооперацији у коју обе стране улазе сопственом одлуком. Некадашњи милитантни лаицизам, мотивисан тежњом за елиминисање црква и верских заједница из јавног живота, постепено прераста у тзв. менаџментски лаицизам.²³

4. Правни положај војних свештеника у савременим војскама

Војне свештенике има већина европских држава: Грчка, Руска Федерација, Румунија, Немачка, Велика Британија, Хрватска, Пољска, Словачка, Чешка, Босна и Херцеговина, Италија, Мађарска, Аустрија, Шведска, Норвешка, Финска, Холандија, Естонија, Литванија, Украјина, Белгија итд. Имају их и Сједињене Америчке Државе, Аустралија, Јужна Кореја и Канада. Када је у питању организација верске службе, у поменутим државама постоји велики број заједничких карактеристика: све оне (осим Велике Британије и Грчке) у уставу имају клаузулу којом је црква одвојена од државе; у војсци постоје војни свештеници за вероисповести којима припада већински народ; војни свештеници су у статусу професионалних војних лица – официра са обавезним високим образовањем, потчињени су командантима, а канонски одговорни својој цркви, односно верској заједници; богослужења се врше у верским објектима у касарнама; у руководећем органу верске службе постоје и свештеници мањинских вероисповести.

Правни положај војних свештеника код свих поменутих земаља има одређене заједничке специфичности: неборбени статус, што подразумева забрану ношења и коришћења оружја; ословљавање по чину који имају у својој цркви, односно верској заједници; забрана командовања; право на вршење богослужења и верских обреда искључиво у складу са аутономним прописима цркве, односно верске заједнице којој припадају; директна потчињеност команданту у статусу саветника; забрана изношења чињеница до којих долазе путем исповести итд.²⁴ Са аспекта правног положаја војних свештеника занимљиво је направити осврт на чињеницу да је доктринарним документима Оружаних снага Сједињених

²³ Исто.

²⁴ Карапанцин, С., *Верска служба у Војсци Србије...*, стр. 115.

Америчких Држава којима су разрађена питања њиховог учешћа у здруженим операцијама, између осталог, прописано и на којим се све задацима током извођења операција не могу ангажовати, при чему се посебно наглашава да не смеју испољавати утицај на намере (intentions) команданата у операцијама.²⁵

4.1. Специфичности римокатоличког правног модела војног свештенства

Оружане снаге земаља са већинским становништвом римокатоличке вероисповести карактерише специфичан модел правног положаја војних свештеника, који је папа Јован Павле II уредио 21. априла 1986. године на јединствен начин. Основ модела представља споразум о Духовном збрињавању војних лица (*Spirituali militum curae*), при чему је држава која га потписује у обавези да поред кандидата за војне свештенике, у професионалну војну службу прими и једног великодостојника Римокатоличке цркве у рангу бискупа у чину генерала, који има титулу војног ординарија, али и статус, права и обавезе дијецезног бискупа. Споразум у име Ватикана потписује апостолски нунције, због чега има међународни статус па га мора ратификовати парламент државе. Споразум *Spirituali militum curae* потписан је са Бразилом, Мађарском, Пољском, Италијом, Хрватском, Аустријом, Словачком, Чешком итд.²⁶

5. Правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији

У Републици Србији субјекти верске слободе су традиционалне цркве и верске заједнице, конфесионалне заједнице и друге верске организације.²⁷ Независне су од државе, једнаке пред законом, слободне и аутономне у одређивању свог верског идентитета и имају право самосталног обављања унутрашњих и јавних послова и уређивања и спровођења сопственог поретка и организације. Законом о црквама и верским заједницама предвиђено је постојање Регистра, његов садржај и услови и начин уписа цркава и верских заједница.²⁸ Традиционалне цркве и верске заједнице су оне које у Републици Србији имају вишевековни историјски континуитет и чији је правни субјективитет стечен на основу посебних закона, а окупљају 99%

²⁵ *Religious Affairs in Joint Operations*, Joint Publication 1–05, Chapter III the Role of Religious Affairs in Joint Operations Joint Chiefs of Staff, Washington DC, 2009, p. 33.

²⁶ Карапанџин, С., *нав. дело*, стр. 120.

²⁷ Закон о црквама и верским заједницама, Сл. гласник РС, бр. 36/2006, чл. 4–9.

²⁸ *Исто*, чл. 17–22.

становништва изјашњеног према верској припадности.²⁹ Традиционалне цркве су Српска православна црква, Римокатоличка црква, Словачка евангеличка црква а.в., Реформатска хришћанска црква и Евангеличка хришћанска црква а.в., док су традиционалне верске заједнице Исламска верска заједница и Јеврејска верска заједница. Конфесионалне заједнице су оне цркве и верске организације чији је правни статус био регулисан пријавом у складу са Законом о правном положају верских заједница из 1953. и Законом о правном положају верских заједница из 1977. године.³⁰ Након распада Отоманске империје исламске заједнице егзистирале су у границама националних држава, што је био случај и у Социјалистичкој Федеративној Републици Југославији, где се цепање јединствене Исламске заједнице одвијало паралелно са процесом распада државе. Због постојања две исламске заједнице министар вера Републике Србије донео је 10. новембра 2009. Решење којим је образована Посебна радна група за констатовање чињеница о историјском континуитету и правном легитимитету.³¹ Закључено је да историјски континуитет и правни легитимитет традиционалне верске заједнице у Републици Србији има Исламска заједница Србије са седиштем у Београду.³²

6. Верска служба у Војсци Србије – правни основ

Законом о Војсци Србије дефинисано је: „Ради остваривања слободе вероисповести у Војсци Србије организује се верска служба”³³; „Влада уређује питање вршења верске службе у Војсци Србије”³⁴; „Међусобни односи Министарства одбране и црква, односно верских заједница у вези са вршењем верске службе у Војсци Србије уређују се посебним споразумима”.³⁵ Влада Републике Србије на седници одржаној 24. марта 2011. године донела је Уредбу о вршењу верске службе у Војсци Србије. Исте године 28. јуна потписан је Споразум Министарства одбране Републике Србије и Српске православне цркве у вези са вршењем верске службе у Војсци Србије, а споразуми са остале четири традиционалне цркве и две верске заједнице

²⁹ *Акт Министарства вера Републике Србије* број 460-011-00-18/2010-01 од 25. јуна 2010.

³⁰ Закон о црквама и верским заједницама, Сл. гласник РС, бр. 36/2006, чл. 16.

³¹ Чланови групе: др Драган Новаковић, проф. др Дарко Танасковић, реис-ул-улема Адем еф. Зилкић и мр Александар Раковић.

³² Налаз посебне радне групе за констатовање чињеница о историјском континуитету и правном легитимитету Исламске заједнице у Републици Србији, акт Министарства вера Републике Србије број 119-01-17/04-03 од 23. јула 2010.

³³ Закон о Војсци Србије, Сл. гласник РС, бр. 116/2007, 88/2009, 101/2010 - др. закон, 10/2015, 88/2015 - одлука УС, 36/2018, 94/2019 и 74/2021 – одлука УС, чл. 25.

³⁴ *Исто*, чл. 26.

³⁵ *Исто*, чл. 27.

потписани су 18. октобра. На основу члана 22. став 5. Уредбе о вршењу верске службе у Војсци Србије, министар одбране донео је Правилник о условима за вршење делатности верске службе у Војсци Србије. Предметна питања разрађена су и Правилном службе Војске Србије из 2012, а потврђена Правилном службе из 2017. године. Формирана је нова функција система одбране, а структурна подела Војске Србије на родове и службе³⁶ проширена је допунама одлука о родовима и службама и врстама и специјалностима родова и службе новом службом³⁷, са две врсте и пет специјалности.³⁸ Извршена је систематизација формацијских места верске службе, укључујући и сепарате са упутствима о унутрашњој организацији и раду. Одређене су храмовне славе и славе команди јединица, односно установа³⁹ Вреди напоменути да су током овог процеса непрекидно сагледаване одредбе Устава Српске православне цркве (Син. бр. 1899/зап. 520 12-VI/30-V-1947), Законика канонског права (*Codex iuris canonici*) од 25. јануара 1983. године и Устава Исламске заједнице Србије од 19. фебруара 2007. године.

6.1. Делатности верске службе у Војсци Србије

Делатности верске службе у Војсци Србије деле се на богослужбене делатности и остале верске делатности.⁴⁰ У њиховој реализацији припадници Војске Србије учествују на добровољној основи, при чему се оне не могу вршити ако се тиме онемогућава извршавање основних мисија и задатака. Богослужбене делатности су богослужења и верски обреди и војни свештеници, односно верски службеници их врше по аутономним прописима традиционалне цркве, односно верске заједнице којој припадају. Богослужења и верски обреди у Војсци Србије деле се на повремена, стална и пригодна.⁴¹ Повремена богослужења војних свештеника су свете литургије, војних капелана мисе, а војних имама саборне молитве (цуме) и обреди у току месеца Рамазана и Бајрама.⁴² Стална богослужења војних свештеника су богослужења дневног круга, војних капелана дневне мисе и мољење часослова, а војних

³⁶ Исто, чла. 4, ст. 1.

³⁷ Одлука о врстама и специјалностима родова и служби Војске Србије, Сл. војни лист, бр. 13/11.

³⁸ Одлука о изменама и допунама Одлуке о врстама и специјалностима родова и служби Војске Србије, Сл. војни лист, бр. 25/12.

³⁹ Одлука о одређивању храмовних слава и слава команди јединица и установа Војске Србије и Министарства одбране, Сл. војни лист, бр. 12/17.

⁴⁰ Уредба о вршењу верске службе у Војсци Србије, Сл. гласник РС, бр. 22/11, чл. 22, ст. 1.

⁴¹ Правилник о условима за вршење делатности верске службе у Војсци Србије, Сл. војни лист, бр. 17/14), чл. 12.

⁴² Исто, чл. 17, 28 и 44.

имама предвођење молитви (дневних намаза).⁴³ Пригодна богослужења војних свештеника су свете тајне (крштење, миропомазање, исповест, причешће, венчање и јелеосвећење) и службе требника, часослова и каноника (парастоси, помени, освећења, молитве, молебани, молепствија, литије, благосиљања и благодарења).⁴⁴ Пригодна богослужења војних капелана су служење миса задушница, дељење сакрамената, клањање, подела благослова и благословљење и службе обредника и часослова. Дељење сакрамената обухвата крштење, потврду, пресвету еухаристију, покору, женидбу и болесничко помазање.⁴⁵ Пригодни верски обреди војних имама су шеријатско венчање, давање имена деци (акика) и молитве приликом обрезивања (сунећења), рахмети душама (тевхиде), као и учење текстова (куранских ајета, тевхида, мевлуда, зикра и илахија).⁴⁶

Остале верске делатности војни свештеници, односно верски службеници врше као штабни официри, изузев у делу где у оквиру самих тих делатности врше богослужења и верске обреде.⁴⁷ Оне обухватају: учешће у планирању богослужбених и осталих верских делатности, анализи и извештавању; саветовање команданта (начелника или директора) о верским питањима; организацију предавања и беседа о духовно моралним темама и поклоничких путовања; опремање богослужбених простора покретним стварима, богослужбеним предметима и литературом; надгледање рада војних свештеника, односно верских службеника своје традиционалне цркве, односно верске заједнице у потчињеним командама; ангажовање у припремама за извршење сложених задатака, као и у предузимању мера на превенцији ванредних догађаја, неприлагођеног понашања и негативних појава као што су суицид, злоупотреба психоактивних супстанци, секте, крађе и сл.; сарадња са органима за морал и психолозима команде у реализацији морално-психолошких припрема; сарадња са осталим органима команде у организовању верских обреда поводом прослава државних, војних и верских празника и обележавања годишњица значајних догађаја из периода ослободилачких ратова Србије; сарадња са војним свештеницима, односно верским службеницима истог нивоа; сарадња са локалним свештеницима, односно верским службеницима; пастирско-саветодавни рад и оснивање црквеног хора.⁴⁸

⁴³ Исто, чл. 18, 29 и 45.

⁴⁴ Исто, чл. 19.

⁴⁵ Исто, чл. 30.

⁴⁶ Исто, чл. 46.

⁴⁷ Карапанцин, С. *Делатности верске службе у Војсци Србије*, Војно дело, јесен 2012, Медија центар „Одбрана”, Београд, 2012, стр. 348–361.

⁴⁸ Правилник о условима за вршење делатности верске службе у Војсци Србије, *Сл. војни лист*, бр. 17/14), чл. 57-93.

6.2. Правни положај војних свештеника, односно верских службеника у Војсци Србије

Припадници Војске Србије су војна лица и цивилна лица на служби у Војсци Србије.⁴⁹ Свештеници, односно верски службеници традиционалних цркава и верских заједница примају се у професионалну војну службу у статус официра Војске Србије, у складу са законом⁵⁰ и другим прописима⁵¹ којима се уређује ова област.⁵² То значи путем јавног конкурса и по општим условима и процедури пријема, уз оспособљавање за официре као и сва остала лица која се примају у тај статус а систем одбране их не обезбеђује кроз војно школство (лица правне, медицинске, ветеринарске, фармацеутске, психолошке струке и др.).⁵³ Разлика је што кандидати за војне свештенике, односно верске службенике морају имати мишљење овлашћеног великодостојника – високорангираног припадника традиционалне цркве или верске заједнице канонски надлежног војним свештеницима, односно верским службеницима.⁵⁴ Кроз специфичан правни положај дефинисан Уредбом о вршењу верске службе у Војсци Србије, војни свештеници, односно верски службеници имају својеврсну двоструку функцију: духовници и штабни официри. С једне стране, у цркви, односно верској заједници којој припадају подлежу канонској одговорности и остварују права као и сви други клирици.⁵⁵ С друге стране у Војсци Србије имају одговорност као официри и као такви остварују прописане припадљивости.⁵⁶ Овакав модел карактеристичан је за верске службе највећег

⁴⁹ Закон о Војсци Србије, Сл. гласник РС, бр. 116/2007, 88/2009, 101/2010 - др. закон, 10/2015, 88/2015 - одлука УС, 36/2018, 94/2019 и 74/2021 – одлука УС, чл. 6, ст. 1.

⁵⁰ Исто, чл. 40 ст. 3, чл. 41 ст. 2 и чл. 45 ст. 4.

⁵¹ Уредба о пријему у професионалну војну службу, Сл. гласник РС, бр. 35/15, 35/18 и 63/20, чл. 5 ст. 1, чл. 9–17 и чл. 24 ст. 1 алинеја 3.

⁵² У току рада на изради важећег Закона о Војсци Србије предлог потписника ових редова био је да се међу категорије припадника Војске Србије (војна и цивилна лица) уврсти и трећа – војни свештеници, односно верски службеници, што није прихваћено. Због тога је при каснијем ближе уређењу питања верске службе у Војсци Србији и при дефинисању правног положаја војних свештеника, односно верских службеника, постојала само могућност избора између две категорије дефинисане Законом. Имајући у виду да њихов канонски статус подразумева да су то лица у чину, али и ранија домаћа и садашња искуства савремених армија, Уредбом о вршењу верске службе у Војсци Србије дефинисан им је статус официра (са специфичностима статуса).

⁵³ Уредба о вршењу верске службе у Војсци Србије, Сл. гласник РС, бр. 22/11, чл. 12, ст. 1.

⁵⁴ Исто, чл. 12, ст. 2.

⁵⁵ Исто, чл. 8, ст. 1-3.

⁵⁶ Уредба о стањима у служби професионалних војних лица и унапређивању официра и подофицира, Сл. гласник РС, бр. 28/19, 63/20 и 49/22.

броја савремених војски, а оружане снаге Сједињених Америчких Држава и Грчке најбољи су пример избалансираности две поменуте функције.⁵⁷

Због тога, али и на основу претходно изнетих домаћих и страних искустава, Уредбом о вршењу верске службе у Војсци Србије дефинисане су специфичности вршења верске службе, које у суштини представљају специфичности правног положаја војних свештеника, односно верских службеника: не носе и не употребљавају оружје; обављају функцију командовања једино над својим помоћницима; обављају функцију саветника команданата и њима су директно потчињени; не могу бити позвани да сведоче о чињеницама и околностима које су сазнали приликом исповести; не могу бити ангажовани у планирању и извођењу психолошких операција, пословима судије поротника, саветника из области одбране и спровођењу извиђајног или истражног поступка; имају искључиво право на начин обављања богослужбених делатности током којих не могу бити ометани; не могу бити приморани да врше верски обред који је у супротности са аутономним прописима цркве, односно верске заједнице којој припадају, нити могу бити позвани на одговорност од претпостављеног старешине због начина обављања богослужбених делатности у Војсци Србије; могу носити краћу неговану браву; носе одећу вероисповести којој припадају док обављају богослужбене делатности, а у осталим приликама униформу Војске Србије; на свим униформама Војске Србије носе ознаку своје специјалности;⁵⁸ освештавају се према чину који имају у својој традиционалној цркви, односно верској заједници; у случају лишавања слободе војног свештеника, команда јединице, односно установе у којој је на служби, одмах обавештава његову цркву, односно верску заједницу.

Споразумом Министарства одбране Републике Србије и Српске православне цркве у вези са вршењем верске службе у Војсци Србије дефинисан је и појам епископа војног, а православно војно свештенство организовано је на тактичком (батаљонски и бригадни), оперативном (свештеници – координатори) и војностратегијском нивоу (главни војни свештеник). Војни капелан и војни имам такође имају епитет главни. Оцењивање рада војног свештеника, односно верског службеника, врши претпостављени старешина,⁵⁹ уз мишљење овлашћеног великодостојника цркве, односно верске заједнице којој припада.⁶⁰ Војни свештеници, односно верски службеници, остварују право на здравствено, пензијско и инвалидско

⁵⁷ *Army Chaplain Corps Activities*, Army Regulation 165–1, „Dual functionality”, Headquarters Department of the Army Washington, DC, 2009, p. 11.

⁵⁸ При заробљивању у рату имају исти третман као и санитетско особље - Convention (III) relative to the Treatment of Prisoners of War. Geneva, 12 August 1949., <http://www.icrc.org/ihl/INTRO/375?OpenDocument>, 02/08/2023.

⁵⁹ Уредба о оцењивању професионалних војних лица, Сл. гласник РС, бр. 17/16 и 30/19.

⁶⁰ Уредба о вршењу верске службе у Војсци Србије, Сл. гласник РС, бр. 22/11, чл. 10, ст. 1–2.

осигурање,⁶¹ право на плату, накнаде и друга примања, као и остала права по основу њиховог статуса,⁶² што је ближе уређено Уредбом о вршењу верске службе у Војсци Србије.⁶³ Војном свештенику, односно верском службенику, престаје професионална војна служба у складу са законом, као и када му његова традиционална црква, односно верска заједница, ускрати право на обављање богослужбених делатности.⁶⁴ Војни свештеник, односно верски службеник, има помоћника који је професионални подофицир Војске Србије.⁶⁵ Он мора бити исте вероисповести, а одређује се из постојећег подофицирског кора, уз лични пристанак и на предлог војног свештеника, односно верског службеника.⁶⁶ Помоћници не могу вршити богослужења и верске обреде и на њих се не односе специфичности правног положаја војних свештеника, односно верских службеника.⁶⁷ Њихова улога јесте омогућавање услова за вршење делатности верске службе.⁶⁸ Помоћник војног свештеника током вршења богослужења обавља послове типикара, чтеца, протопсалта, појца и црквењака, помоћник војног капелана послове певача, министранта, лектора (читача) и аколита, а помоћник војног имама послове мујезина.⁶⁹ Током реализације осталих верских делатности помоћници обављају административне, финансијске, оперативне и логистичке послове. У операцијама помоћник организује борбено осигурање места вршења делатности верске службе, а с обзиром на то да војни свештеник, односно верски службеник, нема право ношења и употребе оружја, врши и његово непосредно обезбеђење у месту и у покрету. Помоћник који испуњава канонске услове и има завршено високо образовање, може на предлог војног свештеника, односно верског службеника, бити рукоположен (заређен или именован) у војног свештеника, односно верског службеника, и унапређен у чин официра верске службе.⁷⁰

⁶¹ Закон о пензијском и инвалидском осигурању, Сл. гласник РС, бр. 34/2003, 64/2004 – одлука УСРС, 84/2004 - др. закон, 85/2005, 101/2005 - др. закон, 63/2006 – одлука УСРС, 5/2009, 107/2009, 101/2010, 93/2012, 62/2013, 108/2013, 75/2014, 142/2014, 73/2018, 46/2019 – одлука УС, 86/2019, 62/2021, 125/2022 и 138/2022, чл. 11, ст. 1, алинеја 2а.

⁶² Закон о раду, Сл. гласник РС, бр. 24/2005, 61/2005, 54/2009, 32/2013, 75/2014, 13/2017 – одлука УС 113/2017 и 95/2018 – аутентично тумачење, чл. 12, ст. 1.

⁶³ Уредба о вршењу верске службе у Војсци Србије, Сл. гласник РС, бр. 22/11, чл. 9.

⁶⁴ Исто, чл. 13, ст. 1–2.

⁶⁵ Исто, чл. 8, ст. 4–6 и чл. 11, ст. 5–6.

⁶⁶ Исто, чл. 11, ст. 5–6.

⁶⁷ Исто, чл. 14, ст. 2.

⁶⁸ Исто, чл. 8, ст. 6.

⁶⁹ Правилник о условима за вршење делатности верске службе у Војсци Србије, Сл. војни лист, бр. 17/14), чл. 50, 51 и 52.

⁷⁰ Уредба о пријему у професионалну војну службу, Сл. гласник РС, бр. 35/15, 35/18 и 63/20, чл. 28.

7. Закључак

Успостављањем верске службе у Војсци Србије није нарушен принцип одвојености државе од цркава и верских заједница, с једне, али је дат допринос изградњи и јачању њених оперативних и функционалних способности, с друге стране. У условима кооперативне одвојености цркава и верских заједница од државе Закон о црквама и верским заједницама, као и три члана Закона о Војсци Србије којима је уређена верска служба, својеврсни су допринос рехабилитацији древне византијске праксе симфоније државе и цркве. У том смислу Уредба о вршењу верске службе у Војсци Србије, као подзаконски акт највишег хијерархијског нивоа, са аспекта правног положаја војних свештеника, односно верских службеника, сведочи о опредељењу за једновремени ослонац на традиционално и савремено.

Правни положај војних свештеника у нашој нововековној историји више пута је мењан. У периодима када су они били третирани као државни чиновници, дакле са припадностима истим као и официри, статус им је био бољи, док су периоди у којима су имали статус чиновника грађанског реда били обележени бројним проблемима. На основу искустава из ранијих периода, као и током периода успостављања верске службе у Војсци Србије, у будућности не треба искључити нове покушаје промена њиховог правног положаја.

Војну организацију карактерише и подзаконски акт под називом правило(а) службе, којим се, између осталог, имплементирају и решења за остваривање права на слободу вероисповести у војсци, самим тим и питања правног положаја војних свештеника. Због тога је у будућности при разматрању ове тематике потребно правити осврт и на сва домаћа правила службе од 1888. године.

Законом о одбрани уређено је да су основни стратегијско-доктринарни документи у области одбране Стратегија националне безбедности Републике Србије, Стратегија одбране Републике Србије и Доктрина Војске Србије⁷¹, из чега проистиче сет доктринарне регулативе нижег хијерархијског нивоа. Имајући у виду да се у војним операцијама најбоље може потврдити оправданост постојања верске службе у Војсци Србије, важно је разматрати и ангажовање војних свештеника, односно верских службеника у извршењу њене доктринарне регулативе, посебно оне којом је уређена област операција. Осим појединачних прегнућа о учешћу војних свештеника, односно верских службеника, у извршењу стратегијско-доктринарних докумената, ово питање није доктринарно уређено, па је важно вршити даљу експликацију њиховог ангажовања у овој области ради доградње доктринарне регулативе Војске Србије.

⁷¹ Закон о одбрани, Сл. гласник РС, бр. 116/2007, 88/2009, 88/2009 - др. закон, 104/2009 - др. закон, 10/2015 и 36/2018), чл. 7, ст. 1.

Литература

- Акт Министарства вера Републике Србије* број 460-011-00-18/2010-01 од 25. јуна 2010.
Army Chaplain Corps Activities, Army Regulation 165-1, "Dual functionality", Headquarters Department of the Army Washington, DC, 2009.
- Закон о Војсци Србије, Сл. гласник РС, бр. 116/2007, 88/2009, 101/2010 - др. закон, 10/2015, 88/2015 – одлука УС, 36/2018, 94/2019 и 74/2021 – одлука УС.
- Закон о одбрани, Сл. гласник РС, бр. 116/2007, 88/2009, 88/2009 - др. закон, 104/2009 - др. закон, 10/2015 и 36/2018.
- Закон о раду, Сл. гласник РС, бр. 24/2005, 61/2005, 54/2009, 32/2013, 75/2014, 13/2017 – одлука УС 113/2017 и 95/2018 – аутентично тумачење.
- Закон о пензијском и инвалидском осигурању, Сл. гласник РС, бр. 34/2003, 64/2004 – одлука УСРС, 84/2004 - др. закон, 85/2005, 101/2005 - др. закон, 63/2006 – одлука УСРС, 5/2009, 107/2009, 101/2010, 93/2012, 62/2013, 108/2013, 75/2014, 142/2014, 73/2018, 46/2019 – одлука УС, 86/2019, 62/2021, 125/2022 и 138/2022.
- Закон о црквама и верским заједницама, Сл. гласник РС, бр. 36/2006.
- Законик канонског права (*Codex iuris canonici*) од 25. јануара 1983.
- Карапанџин С, *Верска служба у Војсци Србије*, Војно дело, зима 2011, Медија центар „Одбрана”, Београд, 2011.
- Карапанџин, С., *Верска служба у Војсци Србије утицај на операције Копнене војске*, Медија центар „Одбрана”, Београд, 2015.
- Карапанџин, С., *Делатности верске службе у Војсци Србије*, Војно дело, јесен 2012, Медија центар „Одбрана”, Београд, 2012.
- Карапанџин, С., Славковић, Р., *Утицај верске службе на припрему и извођење операција Копнене војске*, Војно дело, 1/2015, Медија центар „Одбрана”, Београд, 2015.
- Милкић, М., *Неколико специфичности верског живота у војсци Кнежевине/Краљевине Србије*, Војно дело, бр. 1–2003.
- Милкић, М., *Правно регулисање положаја војнослужбеничких струка у Војсци Краљевине СХС/Југославије*, Војноисторијски гласник, бр. 1–2/2005.
- Милкић, М., *Државни и верски празници у Војсци Кнежевине и Краљевине Србије*, Војноисторијски гласник, бр. 1–2/2007.
- Милкић, М., *Униформа војних свештеника у српској и југословенској војсци (1839–1941)*, Војноисторијски гласник, бр. 2/2009.
- Налаз посебне радне групе за констатовање чињеница о историјском континуитету и правном легитимитету Исламске заједнице у Републици Србији*, акт Министарства вера Републике Србије број 119-01-17/04-03 од 23. јула 2010.
- Noncombatant Status, <http://www.chaplainsatwar.com/NoncombatantStatus.shtml>, 02/08/2023.
- Одлука о врстама и специјалностима родова и служби Војске Србије, Сл. војни лист, бр. 13/11.
- Одлука о изменама и допунама Одлуке о врстама и специјалностима родова и служби Војске Србије, Сл. војни лист, бр. 25/12.
- Одлука о одређивању храмовних слава и слава команди јединица и установа Војске Србије и Министарства одбране, Сл. војни лист, бр. 12/17.
- Патријарх Павле, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, <https://svetosavlje.org/danam-budu-jasnija-neka-pitanja-nase-vere-knjiga-i-7/> 30/07/2023.

- Предлог политике унапређења учешћа цркава и верских заједница у друштвеном и политичком животу Србије*, Београдска отворена школа, Београд, 2010.
- Religious Affairs in Joint Operations*, Joint Publication 1-05, Chapter III the Role of Religious Affairs in Joint Operations, Joint Chiefs of Staff, Washington DC, 2009.
- Устав Исламске заједнице Србије* од 19. фебруара 2007.
- Устав Републике Србије, Сл. гласник РС, бр 83/06.
- Устав Српске Православне Цркве* (Син. бр. 1899/зап. 520 12-VI/30-V-1947).
- Уредба о вршењу верске службе у Војсци Србије, Сл. гласник РС, бр. 22/11.
- Уредба о оцењивању професионалних војних лица, Сл. гласник РС, бр. 17/16 и 30/19.
- Уредба о пријему у професионалну војну службу, Сл. гласник РС, бр. 35/15, 35/18 и 63/20.
- Уредба о стањима у служби професионалних војних лица и унапређивању официра и подофицира, Сл. гласник РС, бр. 28/19, 63/20 и 49/22.
- Convention (III) relative to the Treatment of Prisoners of War. Geneva, 12 August 1949, <http://www.icrc.org/ihl/INTRO/375?OpenDocument>, 02/08/2023.

Stevica S. Karapandzin,
retired colonel

LEGAL POSITION OF MILITARY PRIESTS AND RELIGIOUS OFFICERS IN THE ARMY OF SERBIA

Summary: *on the Constitution of the Republic of Serbia and five laws, as well as a number of by-laws, the paper analyzes the legal position of military priests, i.e. religious officers in the Serbian Army. A part of the domestic new-century legal and by-law regulations was presented, which regulated the issue of religious service, as well as the characteristics of the legal position of military priests in modern armies. By combining content analysis, deduction and historical method, the paper presents a part of the research that leads to the conclusion of the necessity of ensuring the right to freedom of religion to a specific category of citizens in a specific way, and exclusively while performing tasks from functional competence.*

Key words: *constitution, law, military priests, i.e. religious officials, legal position*

Бранислав Матић, свештеник, докторанд
Правног факултета Универзитета у Крагујевцу

УДК: 271.222:351.076/.077(497.11)

DOI: 10.46793/DCP23.299M

УЛОГА СВЕШТЕНОСЛУЖИТЕЉА У ЈАВНИМ УСТАНОВАМА РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

Сажетак: Овај рад истражује положај религије у појединим јавним установама Републике Србије. Рад се превасходно фокусира на образовање, војну службу, болничке и затворске службе. Посебан нагласак ставља се на значај верске слободе у контексту ових институција, као и на важност обезбеђења адекватног положаја свештенослужитељима како би се пружила најбоља подршка корисницима. У раду ће бити извршена анализа положаја религије кроз историју и у савременом друштву и њеног доприноса духовном и емоционалном благостању појединаца у специфичним окружењима, пружајући им подршку и утеху у тешким тренуцима. Кроз анализу ових институција рад истиче како сарадња између државе и Цркве може допринети духовној, емоционалној и општој добробити грађана Републике Србије.

Кључне речи: Црква, држава, свештенослужитељи, јавне институције.

1. Увод

У савременој култури евидентно је одсуство јединственог моралног оквира и глобалног колективног утицаја. Процес индивидуализације значајно подрива колективну свест. Међутим, вреди напоменути да поједини мањи субјекти, као што су породица, локална заједница, верска група, организација цивилног друштва, школа настављају да утичу на своје чланове и служе као платформе за преношење моралних вредности. Концепт добра и зла се не спроводи путем институционализованих ауторитарних средстава. Сходно томе, подкуп теоретичара заступа суморну перспективу у погледу прогресије морала у савременом друштву, стављајући нагласак на његове дехуманизацијске карактеристике и његов потенцијал да обликује појединце у обичне клијенте, машине или потрошаче. Пад моралног поретка се обично приписује опадању утицаја породице и образовних институција у преношењу друштвених вредности. Бројне мултидисциплинарне научне студије су се концентрисале на укључивање веронауке у контекст савременог српског друштва. У земљама које доживљавају значајне друштвено-економске и политичке промене, постоји хитна потреба за фундаменталним реформама и трансформацијама у оквиру

модерних образовних система. Циљ је да се образовни процес прилагоди и усклади са развојним трендовима друштвеног развоја, уз истовремени нагласак на ефикасно неговање културних и националних вредности. С обзиром на претпоставку да образовање чини аспект људске свести и да служи као предуслов за просперитетан и испуњен живот у специфичном друштвеном контексту, међуоднос између образовања и религије је од највеће важности. Такође, у верска служба у војсци олакшава неговање колективног идентитета и заједничког циља међу војним особљем, подржавајући основне вредности и концепте који чине темељ војног етоса. Војни капелани играју значајну улогу у неговању и одржавању чврсте моралне и етичке структуре унутар оружаних служби кроз њихово активно присуство и ангажовање.

Предмет истраживања овог рада јесте анализа положаја религије у појединим јавним институцијама у Републици Србији.

Циљ истраживања овог рада јесте да се на основу доступне релевантне литературе утврди положај религије током времена и утврде потребе и могућности за њихово унапређење и побољшање.

2. Положај и улога религије у образовању и војној служби

2.1. Религија и образовање

Почетни период законодавног напретка у првим годинама Краљевине СХС сусрео се са непредвиђеним изазовом – демократским принципима утеченим у Видовданском уставу. Присуство етничких подела значајно је утицало на партијску политичку динамику, чиме је подривала делотворност парламентаризма у уставном оквиру. Законско уређење конфесионалне верске наставе у новонасталој држави утврђено је Видовданским уставом Краљевине СХС. Овај устав је налагао да се верска настава нуди на захтев родитеља, са поделама на основу вероисповести и у складу са њиховим религиозним принципима.¹

Доношење закона који се односе на правни положај црква и верских заједница, уз разне друге законодавне иницијативе државе у настајању, одложено је до успостављања шестојануарске диктатуре 1929. године и накнадне реконфигурације Краљевине СХС у Краљевини Југославији. Преговори који су у току за закључивање конкордата са Светом столицом усклађени су са правним ставом Римокатоличке цркве, према њеном обећању и међународној пракси. Статутом су обухваћена основна начела која регулишу

¹ Чл. 16., ст. 7. Устав Краљевине СХС: обнародован у бр. 142а Сл. новина на Видовдан 28. јуна 1921. у Београду. Линк: http://istorijskenovine.unilib.rs/view/index.html#panel:ppissue:UB_00138_19210101|page:12.

конфесионалну верску наставу цркве и њене верске заједнице. Што се тиче верске наставе, друга законодавна мера укључивала је примену посебног закона о верском образовању, познатог као ЗоВН. Овај закон служи као свеобухватан оквир који регулише основне аспекте верског образовања за све религије које су добиле званично признање. Постојећи статут показује његову применљивост на Римокатоличку цркву, чиме обухвата верску наставу цркава и верских група које су „усвојене“ и „признате“ по Видовданском и септембарском уставу. Доношење поменутог закона показује значајну улогу верске наставе у обликовању динамике између цркве и државе. Ово је очигледно пошто је државна влада иницирала закон, који је имао за циљ да успостави оквир за верско образовање које је укључивало сарадњу са Римокатоличком црквом. Нарочито, овај развој се десио у периоду када су преговори о конкордату били активно у току. Чини се да је законодавац оклевао да регулацију верске наставе заснива на непредвидивом завршетку наведених преговора.

Законодавство о црквеним и верским заједницама донето 1929. и 1930. године обухватало је четири различита закона, од којих је сваки садржао кључне елементе који се односе на верску наставу. Нарочито је да су ове одредбе показале изузетан степен сличности међу претходно наведеним законима. Почетна одредба у сваком од ових закона обухвата афирмацију основног принципа који регулише уређење верске наставе у државним школама. Овај принцип предвиђа да се верска настава изводи у државним и приватним школама, уз одобрење и надзор релевантних црквених и верских власти. Наставни план и програм утврђује надлежни министар на препоруку надлежног органа цркве или верске заједнице. Уџбеници, с друге стране, подлежу прописима прописаним законом, уз услов сагласности одговарајуће цркве или органа верске заједнице. У погледу сертификације вероучитеља, поменути закон разграничава диференцијацију између основног образовања, које је обавезно за све појединце и обухвата четири разреда, и средњег и стручног образовања. Конкретно, законодавство искључиво признаје могућност да вероучитељи буду свештеници, имами или „духовни појединци“ које препоручује црква или верска заједница искључиво на нивоу основног образовања. Именовање вероучитеља у средњошколским и стручним образовним установама зависи од сагласности министра, уз сагласност црквеног органа, односно верске заједнице. Примена ЗоВН-а 1933. године довела је до проширења правила која се тичу верске наставе. Ови закони су се посебно бавили различитим методама запошљавања наставника верске наставе и оцртавали акредитивне потребне за такве позиције. Обим веронауке у грађанским школама проширен је на свештенике, имама и оне који се сматрају „духовним лицима“. Ово проширење се односило на прва четири разреда средњих школа, чинећи половину укупног броја доступних средњих школа. Евидентно је да закон експлицитно предвиђа две опције за основну и грађанску школу у погледу наставе верске наставе: или од стране верских личности као

што су свештеници, имами и духовни појединци, или од стране посвећених вероучитеља. У контексту појединаца као што су свештеници, имами или духовне личности, које именује одговарајући духовни ауторитет, они не стичу положај и накнаду државних службеника. Тачније, предвиђено је да им општина може обезбедити одређени облик накнаде. Одговорност за верску наставу у основним и грађанским школама сnose пре свега цркве и верске заједнице, на шта указује и одредба која надлежним духовним властима даје овлашћење да упућују вероучитеље у ове школе. Важно је напоменути да ако су ови вероучитељи свештеници, имами или духовни појединци, они не примају накнаду од државе за своје наставне услуге.

Сходно томе, закон обавезује цркве и верске заједнице да испуне ову дужност, с тим да надлежни државни органи задржавају право да интервенишу ако ти субјекти не испуне своје обавезе. Без обзира на примарну обавезу коју имају цркве и верске заједнице, министар просвете има овлашћење да укине радни однос наставника веронауке у основним и грађанским школама. Ова радња се може предузети ако њихов рад у образовној институцији није у складу са педагошким принципима или ако њихово понашање, како унутар тако и ван школског окружења, одступа од општих циљева установе. У контексту ове одлуке, министар није обавезан да тражи сагласност цркве, односно верске заједнице. Уместо тога, министар је једини одговоран да обавести одговарајући верски орган о одлуци. Наставници веронауке у средњим школама и школама за обуку наставника морају, у складу са важећим законодавством, да поседују одређене квалификације прописане од стране одговарајућих образовних институција. Поред тога, за ангажовање ових наставника потребно је одобрење надлежног верског органа. На основу истакнуте диференцијације између наставника верске наставе у основним и грађанским школама, може се направити разлика између наставника у средњим школама и школе за обуку наставника. Обавезује се да појединци који желе да постану наставници у средњим школама морају проћи професионалну компоненту наставничког испита специфичну за средње школе. Овај испит се придржава наставног плана и програма који је утврдио министар просвете, на основу препорука надлежних црквених власти. Насупрот томе, вероучитељи у државним школама су дужни да полажу посебан државни испит за вероучитеља, као што је предвиђено законима који регулишу основне или грађанске школе. Ауторитет цркве са потребном стручношћу за спровођење годишња „инспекција“, односно надгледање наставе верске наставе.²

Изгласан 31. јануара 1946. године, Устав ФНР Југославије је прогласио апсолутну одвојеност верских заједница од државе. Молба Светог

² Закон о верској настави у народним, грађанским, средњим и учитељским школама у Краљевини Југославији из 1933. Линк: <https://pretraziva.rs/show/prosvetni-glasnik--1933-10-01.pdf> (у даљем тексту: ЗОВН).

архијерејског сабора Српске православне цркве за очување црквеног брака занемарена је приликом израде новог Устава. Принципи наведени у члану 25, који су успоставили одвојеност цркве од државе, уграђени су у Устав од 13. јануара 1956. године. Све верске организације у земљи, укључујући и СПЦ, одмах су маргинализоване, демонополизоване, деполитизоване и економски ослабљене доношењем низа системских законских прописа од стране новоизабране политичке власти, која је показала несклоност вери и верским заједницама. Имплементацијом секуларизирајућег образовања – конкретно, забраном верске наставе у државним школама – и поделом Богословског факултета и састава Универзитета у Београду (1952. године), држава је ефективно подрила економску, јавну, политичку, и културни утицај црквене хијерархије и њен утицај на народ. Овај административни тип државне политике који је настао после Другог светског рата одликује се супротстављањем или сукобом државно-партијске бирократије са верским заједницама и њеним настојањима да кроз спровођење конкретних мера ограничи делокруг деловања цркве, које она брзо потчињава и регулише.³

Током 20. и 21. века, област веронауке је истраживана у оквиру образовних институција кроз неколико деноминација, укључујући науку о вери и моралу, веронауку и науку о религији у учитељским школама. С обзиром на то да су школе похађали појединци из различитих верских заједница, укључујући католике, православне хришћане, муслимане и Јевреје, за сваку вероисповест је спроведен посебан програм верског образовања, прилагођен специфичним потребама и уверењима њених следбеника. У области веронауке уследио је дуготрајан дискурс о његовом месту у средњошколском програму. Једна фракција се залагала за њено потпуно елиминисање, док се друга залагала за минимално смањење. Трећа фракција је позвала на свеобухватну ревизију предмета. Ова питања су пролонгирана до 2018. године.⁴ У савременом друштву не постоји ни јединствен морални поредак, ни глобални колективни утицај. Индивидуализација озбиљно нарушава колективну свест, иако мале организације попут породице, локалне заједнице, верске групе, организације цивилног друштва и школе и даље врше утицај на своје чланове и обезбеђују канале за преношење моралних порука. Не долази до институционализованог ауторитарног наметања концепта добра и зла. Као последица тога, одређени теоретичари усвајају песимистички поглед на еволуцију морала у савременом друштву, наглашавајући његову дехуманизујућу природу и способност да трансформише појединца у клијента, машину или потрошача. Пад моралног

³ Баришић, С., *Српска православна црква и Југославија*, YU Historija, 232-238, 2018, стр. 6.

⁴ Gološ, H. i dr., *History and religion go hand in hand with society*, Univerzitetska misao-časopis za nauku, kulturu i umjetnost, Novi Pazar, бр. 18/2019, стр. 29.

поретка приписује се све мањем утицају породице и школе у преношењу друштвених вредности.⁵

Интеграција веронауке у савремено српско друштво била је у фокусу великог броја интердисциплинарних научних истраживања. У земљама које пролазе кроз значајне друштвено-економске и политичке трансформације, савремени образовни системи трпе суштинске реформе и трансформације. Циљ је извршити модификације образовног процеса и укључити га у развојне токове друштва, уз ефикасно промовисање културних и националних вредности. У светлу чињенице да је образовање облик људске свести и услов за просперитетну и задовољавајућу егзистенцију у датом друштву, веза образовања и религије је кључна. Укључивање веронауке и питања религије у наставни план и програм је остварено кроз транзиционе процесе у Европи, који су такође подстакли свеобухватније испитивање ових предмета. Тачније речено, доминантна религија у Србији је хришћанство, односно православље. Ипак, постоје додатне верске заједнице, укључујући ислам, римокатолицизам, јудаизам, протестантизам и друге. Верска настава је изборни предмет који се изучава у основним и средњим установама у Србији (ученицима је омогућена могућност да упишу грађанско васпитање или веронауку). Оцењује се описно и не доприноси коначној оцени. Веронаука обухвата следеће предмете који се изучавају у првом циклусу основног образовања: православни катихизис, исламска веронаука, католичка веронаука, евангеличко-лутеранска веронаука Словачке евангеличке цркве, веронаука хришћанске реформисане цркве и јеврејска веронаука. Поред веронауке, верске теме обрађују и следећи предмети: народна традиција, природа и друштво, музичко васпитање и визуелна уметност. Успостављањем корелације и везе између наведених објеката, верска настава за децу ће постати значајнија и занимљивија. Примарни циљ увођења верске наставе у наставни план и програм првог циклуса основног образовања у Србији је очување и унапређење верских уверења. Религија, вечни друштвени феномен који је и даље релевантан и значајан, добија на значају у савременом друштву. Означава систем веровања, праксе и идеја, као и посебан начин понашања према свету, друштву, човечанству и природи. Поседује исти ниво значаја као дисциплине као што су филозофија, наука, уметност и тако даље. Поред очувања верских принципа, додатни циљ веронауке је упознавање младих са одређеном вером преношењем основних знања о њеним атрибутима, укључујући молитве, значај литургије и обичаје у вези са религијом коју изучавају. Веронаука се мора одвијати у форми отвореног и толерантног дијалога који поштује верска уверења других, што је уједно битно за његову вредност и значај.⁶

⁵ Гавриловић, Д., *Доба употребе: религија и морал у савременој Србији*, Ниш, 2013, стр. 80.

⁶ Минић, В. Љ., Јовановић, М. М., *Религијско васпитање у првом циклусу основног образовања у Србији*, Knowledge: International Journal, 30(2)2019, стр. 373.

2.2. Религија и војска

Помињање војних свештеника и верских служби у војсци датира из прве половине 19. века и задржало се до средине 20. века. Од 1839. године, два законска акта у Кнежевини Србији дозвољавају употребу војних свештеника и вршење верских служби у оквиру војних формација. Организација војних гарнизона (на снази од 31. маја) је почетни предмет, а затим следи Војни закон (на снази од 31. октобра). У том периоду српски војник је Бога видео као свог највећег савезника, приписујући том веровању своју непобедивост и бесмртност. Војна капеланија служи као систем духовне подршке за војнике, пружајући смернице, саветовање и верске услуге. Ова институција помаже у неговању осећаја јединства и сврхе међу војним особљем, јачајући вредности и принципе који су у основи војног етоса. Својим присуством и учешћем, војни капелани доприносе развоју и одржавању снажног моралног и етичког оквира у оружаним снагама. Војни свештеници су играли значајну улогу у догађајима и учењима претходних 451 година. Тренутно постоји ограничено знање у вези са разумевањем и оличењем гледишта о односу православља и ратовања. Ипак, вреди поменути и угледног српског војсковођу, војводу Петра Бојовића, који је поседовао изузетне војничке вештине и заузимао истакнуто место у официрском кору, који је важио за друштвену елиту и темељни стуб савремене војске. Бојовић је показао дубоко разумевање светоотачког учења и активно их уградио у своје лично понашање, на тај начин дајући пример укрштања православља и контекста рата. Официрски кор је, углавном, чинио значајну већину. Истовремено, савремене генерације поседују значајно смањено познавање овог домена, што резултира ограниченим разумевањем његовог практичног оличења, односно посматрања.⁷

Свештеници су вршили верске обреде унутар одељења и служили су као узор хришћанских вредности. Војна стална и верска служба била је регулисана и Законом о уређењу народне војске (1861). Међутим, правни документ који је највише утицао на војно свештенство била је Организација целе војске, која је донета 24. фебруара 1876. године, непосредно пред рат са Турцима. Војни капелани служе под управом Врховне команде, дивизије и бригаде. Врховна команда је била обавезна да именује војног епископа са овлашћењем да надгледа целокупно војно свештенство. Војни свештеници су сматрани државним службеницима и поседовали су ауторитет који је био једнак онима који имају официри. Посебан акценат добија изучавање веронауке, која је била обавезна за све војнике и кандидате ниже војне академије. Начелник штаба Врховне команде постављао је војне свештенике на одређена места за молитву током непријатељстава. Њихове обавезе су

⁷ Карапандин, С. С., *Утицај војних свештеника на јачање морала Војске Краљевине Србије у ослободилачким ратовима 1912-1918. године*, Војно дело, 71(6)2019, стр. 451-452.

укључивале да сви свештеници буду присутни на одређеним местима за молитву, да мотивишу војнике да појачају своју борбену готовост и да причешћују покојнике. Поред тога, један део војних имама и војних рабина служио је у српској војсци, њихове одговорности биле су управо еквивалентне одговорности православних војних свештеника. На иницијативу митрополита српског Димитрија, римокатолички капелани су први пут распоређени у српску војску стационирану на Солунском фронту. Ова промена је спроведена са намером да се аустроугарским заточеницима обезбеди верска слобода. Војска Краљевине СХС, која је касније постала Краљевина Југославија, придржавала се исте организационе структуре за верске службе као и Српска војска до 1918. године. Наиме, све признате цркве и верске заједнице добиле су војне свештенике, с обзиром на изражену мулти - етничност и мулти - конфесионалност региона. Забрана верске службе у војсци наступила је након завршетка Другог светског рата.⁸

Организација верских служби у законодавном смислу унутар Војске Србије регулисана је Законом о Војсци Србије, који је ступио на снагу 1. јануара 2008. године, чиме је успостављен неопходан правни оквир за свеобухватну контролу овог домена. Уредбу о вршењу верских служби у Војсци Србије донела је Влада Републике Србије 24. марта 2011. године, у складу са Законом. Ова уредба се бави питањима која се односе на остваривање слободе вероисповести припадника Војске Србије. Законодавство које се односи на Војску Србије утврђује одредбе о интеракцији између Министарства одбране и верских институција, посебно у погледу пружања верских служби у оквиру Војске Србије. Ове интеракције су регулисане посебним споразумима. Потписивање споразума између Министарства одбране и Светог архијерејског сабора Српске православне цркве обављено је 28. јуна 2011. године. Након тога, 18. октобра 2011. године, потписани су споразуми и са преосталих шест традиционалних цркава и верских заједница и то са Римокатоличком црквом у Србији, Словачком евангеличком црквом, реформисаном хришћанском црквом, евангеличком хришћанском црквом, Јеврејском заједницом у Србији и Исламском заједницом Србије. Спровођењем споразума олакшана је примена Уредбе о вршењу верских обреда у Војсци Србије. Израда Правилника о условима за вршење верске службе у Војсци Србије заснована је на Уредби о вршењу верске службе у Војсци Србије и споразуму са црквама и верским заједницама. Овим правилником се ближе уређују услови за обављање богослужења и верских обреда, као и друге верске дужности и делатности које обављају војни свештеници и њихови помоћници у Војсци Србије.⁹

⁸ Генералштаб војске Србије. Верска служба у војсци Србије. Линк: <https://www.vs.rs/sr-lat/clanak/2E038B9905EE11E5ABAB00163E135070/verska-sluzba> (09.11.2023).

⁹ Закон о војсци Србије, Сл. гласник РС, бр. 116/2007, 88/2009, 101/2010 - др. закон, 10/2015, 88/2015 - одлука УС, 36/2018, 94/2019 и 74/2021 - одлука УС.

Распоређивање свештеника или верских службеника у оквиру Војске Србије зависи од броја припадника верских заједница, како је то предвиђено Уредбом о вршењу верске службе у Војсци Србије и утврђеним уговорима са црквама и верским заједницама. Расподела радних места за војне свештенике, односно верске службенике, у Министарству одбране и Војсци Србије одређена је по принципу заступљености верника. Тренутно је на располагању 26 локација за обуку војних свештеника придружених Српској православној цркви. Поред тога, постоји једна локација за обуку војног капелана из Римокатоличке цркве, а друга локација за обуку специјално за војног имама из Исламске заједнице Србије.

Верском службом у Војсци Србије руководи Одељење за вере, које делује у оквиру Управе за кадрове. Ово одељење се састоји од различитих позиција, укључујући шефа одељења, службеника, главног војног капелана, главног војног имама, помоћника главног војног капелана, помоћника главног војног капелана и помоћника главног војног имама.

У оквиру институција Министарства одбране, организација верских служби на различитим нивоима, укључујући команде оперативног нивоа, команде јединица на нивоу бригаде и команде појединачних батаљона, подразумева успостављање колективног органа надлежног за питања вере. Ово тело чине војни капелан и помоћник војног капелана.

Одређивање богослужбеног простора врши старешина касарне, војног објекта и других места на којима се обављају дужности, односно старешина који надгледа све јединице или установе, на основу препоруке војног свештеника. Промена намене простора за богослужење може се предузети уз дужно поштовање према његовој предвиђеној функцији, као и исказивање поштовања према ставовима и ставовима војног капелана и војног епископа. Верске активности у оквиру богослужења подлежу независним нормама других традиционалних цркава и верских организација, што захтева овлашћење војног епископа. Министарство одбране је одговорно за успостављање и одржавање богомоља, осигуравајући да оне буду опремљене низом разноврсних транспортних добара. Уређење богомоља у оквиру Српске православне цркве спроводе војни свештеници, који су обезбеђени богослужбеним предметима и литературом. Овај процес се придржава аутономних норми цркве и финансира се из сопствених финансијских средстава. Уређење и опремање богомоља одређују војни свештеници у складу са самосталним законима Српске православне цркве. Војни капелани имају могућност да се баве верским активностима ван одређених верских простора, уз одобрење својих претпостављених и овлашћење војног епископа.¹⁰

¹⁰ Генералштаб војске Србије. Верска служба у војсци Србије. Линк: https://www.vs.rs/sr_lat/clanak/2E038B9905EE11E5ABAB00163E135070/verska-sluzba (10. 11. 2023).

Динамика између Српске православне цркве и државних органа Републике Србије претрпела је многе трансформације од 2000. године, зависно од владајуће политичке фракције. Држава је показала кооперативан став према Српској православној цркви у разним питањима, укључујући спровођење верске наставе у школама, укључивање свештеничке службе у војску, пружање верских служби у затворима и болницама, враћање Богословског факултета Универзитета у Београду, и пружање подршке за завршетак храма Светог Саве у Београду. Међусобна веза између реституције црквене имовине и дознаке СПЦ пореза држави је испреплетена, а њихово решавање је зависно једно од другог.¹¹

2.3. Религија и затвор

Пастирско старање о утамниченом човеку односи се на вођење и изграђивање живота о Христу, као и подршка и бодрење истог ради олакшавања телесних болова. Утамничено лице се од потчињеног лица разликује по томе што први себе сматрају утамниченим и постоји свесност о томе док ови други не мисле то, немају свест о томе и своје стање постаје реалним. Пастир у овом случају нуди слободу истинске природе и лекове који су одговарајући и који се употребљавају ради решавања проблема са ранама, док код других пастири покушавају да их пробуде из духовног ропства како би им пробудио жељу за слободом. Поред тога, пастирски рад са лицем које је утамничено односи се на бодрење, оснаживање и утеху. Понуда подршке утамниченим од стране пастира предстаља израз цркве. На овакав начин се буди осећај код утамниченог да је Црква преставник љубави, Божију породицу на земљи која је у тешким моментима са њим. Често се дешава да лица која су у затвору су у опасности и искушењу утамниченог због одређених услова који су мизерне природе који владају у затвору. Да би се реализовала претпоставка побожног вршења свештених служби је да у затвору постоје простране и уредне Цркве. Такође, Црква у затвору треба да је чиста и украшена. Утамничени у Цркви треба да буде прожет иконама, декорацијом, бојама и др. Божанствена литургија и свештене службе требају бити организоване и требају да се обављају тако да затвореник може на активан начин да учествује у њима. Важно је молитве читати на глас, да је појање свих учесника у литургији, те да се симбол вере и молитва произнесу наглас од стране свих верника. Истински повратак Богу и Цркви претпоставља одрицање од начина живота који је вођен и на искрен начин исповест пред свештеником.¹²

¹¹ Цветковић, В., *Да ли је Српска православна црква отуђена институција?*, Отуђене институције у Србији: теорија и пракса, 187, стр. 192.

¹² Мркаја, Б., *Пастирски рад Цркве у затворским установама*, магистарски рад, Сарајево-Фоча-Београд, 2007, стр. 43, 45, 95, 99.

Црква која се налази у затвору у Сремској Митровици има признање да је најстарија затворска црква у бившој Југославији. Отворена је за затворенике свих верских опредељења. У оквиру Казнено-поправног завода у Сремској Митровици, који се одликује највећим на Балкану, постоји јединствена грађевина позната као Капела Свете Петке. Ова капела се налази усред разних ћелија, затворских комора и фабричких хала. Храм се одликује у неколико значајних карактеристика. Као прво, има признање да је најстарији храм који се налази у затвору у бившој Југославији. Поред тога, то је једина затворска установа која запошљава катехету на сталној основи. Осим тога, храм пружа добродошлицу верницима других вероисповести, укључујући православну, римокатоличку, гркокатоличку и исламску. Изградња капеле Свете Петке извршена је 1893. године. Две године касније, уврштен је у затворске просторије како би се задовољиле верске потребе затвореника. Градња је настављена до 1904. године, када је црква и формално завршена. Црква је у почетку била пројектована са два олтара, једним за православне службе, а другим за римокатоличко богослужење. Православно богослужење је служио затворски свештеник, отац Макарије, који је касније постао епископ сремски. Године 1944. звоник и иконостас су у потпуности демонтирани, што је резултирало потпуним нестанком цркве и свих њених делова, без трага за собом. Верске активности су биле забрањене, а затворска капела је претворена у биоскоп. Према црквеном историјском извештају, свештеници и црквени службеници су посећивали злочинце, али нису били овлашћени да врше верске службе, да се баве духовним активностима или осуђенима обезбеде веронауку.

После више од педесет година, 2000-их година поново је оживела црква у затвору Сремскомитрова. Почела је веронаука, а затвор је добио свог духовника, Проту Пајића, кога је касније заменио духовник, свештеник Љубомир Воларевић. Због запажања Павкова да се затвореничко становништво све више повезује са спољним светом, наиме у смислу ресоцијализације, а истовремено показује и повећану склоност ка вери, дошло је до услова за изградњу додатне цркве у оквиру затвора. Изграђена капела се налази у делимично затвореном делу затвора. Новооснована црква обележава летњу сезону, док ће црква која се налази у оквиру затвора славити Свету Петку током јесени.¹³

2.4. Религија и болнице

Војно-Јасенички Валентин Феликсович рођен је 1877. године у Керчи. Замонашен са именом Лука, хиротонисан за епископа.¹⁴ Ступивши на

¹³ www.politika.rs. Кад се осуђеници исповедају. Линк: <https://www.politika.rs/sr/clanak/362878/Kad-se-osudenici-ispovedaju> (29.11.2023).

¹⁴ www.hramvaskrsenja.me. Житије Светог Лука Кримског. Линк: <https://hramvaskrsenja.me/zitija/zitije-svetog-luka-krimskog> (28.11.2023).

медицински факултет Кијевског универзитета, он је са интересовањем почео да изучава природне науке и ускоро је постао најбољи студент факултета. Млади лекар Војно-Јасенички дипломирао је са десетком. Школски другови су га упитали чиме намерава да се бави убудуће, и били су јако зачуђени када су чули да се Војно-Јасенички спрема да постане лекар у државној служби, уместо да се бави науком.

Архиепископ је указао да је био тужан због њиховог неразумевања јер је изучавао медицину са искључивим циљем да цео живот буде сеоски лекар и да помаже сиромашним људима. Да цео живот буде сеоски лекар, светитељу није било суђено, али да целог живота служи људима, јесте. Ускоро је постао сјајан хирург, одбранио је докторску дисертацију у Москви. Почео је писати књигу „Огледи из гнојне хирургије“, која је спасила животе мноштву рањеника у време Другог светског рата. Он се истицао се као лекар и радио је као академски професор топографске анатомије и оперативне хирургије на Медицинском факултету Универзитета у Ташкенту. Спровео је значајна истраживања и дао значајан допринос у областима хирургије, регионалне анестезије, пиогених инфекција, офталмологије, неурологије, онкологије, ортопедије, оториноларингологије, гинекологије, урологије и стоматологије, често суочавајући се са тешким условима. Спровео је разноврстан дијапазон хируршких захвата, од скромних амбулантних до сложенијих, а након тога пружао је свеобухватну стационарну негу и терапију за оболеле особе. Валентину Феликсовичу Војно-Јасењецком додељена је Стаљинова награда, најпрестижније признање које је доделио Совјетски Савез, као признање за његов значајан научни допринос. Војно-Јасењецки је био цењени лекар који је извршио значајан утицај и на пацијенте и на колеге, захваљујући својим основним етичким стандардима и вредностима укорењеним у хришћанским веровањима.¹⁵

До револуције, Валентин Феликсович Војно-Јасенички био је добар хирург, а после 1917. године пошао је путем мучеништва и исповедништва. Најпре је прошао затвор у Ташкенту. Затим смрт младе жене. Остао је сам са четворо деце. Две ноћи без сна читао је Псалтир над одром вољене, и ту је Господ опет говорио с њим: „Који усељује неплодну у дом, матер која се радује дјечи“. Те речи Псалма биле су упућене њему несумњиво од Бога, зато што су унеле у његову душу наду и утеху. Ускоро се заиста нашла та самопожртвована жена, која му је постала добра сестра, а његовој деци мајка за цео живот. Управо их је она неговала, јер је будући светитељ убрзо постао свештеник, што је у то време значило постати вечно прогоњен мученик, и готово не виђати своју децу. На дан Свих Светих у земљи Руској просијавших, 11. јуна 1961.

¹⁵ Kourkouta, L., Papathanassiou, I., Koukourikos, K., Iliadis, C., Ouzounakis, P., Krepia, V., Tsaloglidou, A., *Saint Luke the physician, Archbishop of Crimea*, International Journal of Caring Sciences, 13(2)2020, стр. 1503-1504.

године архиепископ Лука се упокојио. Током три дана није престајао мимоход поред одра Владике и лекара, а на дан сахране процесија је била дуга три километра. Владичина сахрана постала је величанствено исповедништво све православне Русије пред лицем безбожне власти, која је забранила да се његов одар носи главном улицом Симтеропоља. Но, људска ријека је поломила све препреке и огромна процесија је три и по сата пролазила кроз цео град.¹⁶ Његов живот и научна делатност представљају пример практичне интеграције научне истине и верске вере. Посвећен је за ђакон и свештеника, пре унапређења у епископске и архијерејске функције. Био је заточен, а затим прогнан због својих верских убеђења и поштовања од стране Православне Цркве као Светог Луке, што се догодило у Русији 2000. године, као признање његовог отеловљења божанске светости. Свети Лука је стекао престижно место у анализа медицине и Источне православне цркве.

Након руководства Луке Кримског, ова иницијатива је истрајала у свом расту и напредовању. Додатни представници верских заједница су препознали значај верске подршке у болничким установама и иницирали оснивање верских служби и тимова у здравственим установама. Ова настојања су одиграла улогу у успостављању болничког окружења које је инклузивно и саосећајно, пружајући пацијентима духовну помоћ.

Током протеклих неколико деценија, овај концепт се развио и успоставио као норма у здравственим системима широм света. Болнице су имплементирале наменске тимове за пружање верске помоћи и духовне неге, негујући свеобухватан приступ лечењу и интеграцију медицинске и верске димензије здравља.

3. Закључак

Укључивање и унапређење положаја цркве у оквиру јавних служби одликује веома важна улога у савременом друштву. Ова улога обухвата различите друштвене сегменте као што је помоћ заједници, подршка у духовном смислу, образовање, као и промовисање вредности. Међутим, религија и црква су током историје пролазиле кроз различите контексте, те их је одликовала изразита комплексност. Однос Српске православне цркве и државних органа доживео је неколико промена зависно од преовлађујуће политичке фракције на власти. На основу анализе доступне релевантне литературе, можемо уочити допринос цркве и религије у различитим јавним службама. Свети Лука Кримски, као зачетник присутности вере у болницама створио је веома значајан допринос у интеграцији медицине и духовности.

¹⁶ Baloyannis, S. J., *Saint Luke Metropolitan of Simferopol as physician, surgeon and academic professor*, Encephalos, 52/2015, стр. 37.

Ширење ове идеје на друге области као што су образовање, војни и криминални обезбеђује стварање обогаћених друштвених окружења.

Наиме, Влада је показала сараднички став према Српској православној цркви у више ствари, укључујући интеграцију веронауке у образовне установе, укључивање свештенства у оружане снаге, омогућавање верских служби у поправним и медицинским установама, враћање Богословског факултета Универзитета у Београду, и доделу помоћи за завршетак храма Светог Саве у Београду. Корелација између обнове црквене имовине и плаћања пореза Државном комитету за имовину је на сложена, а њихово решавање је међусобно зависно. Осим тога, улога цркве у војним службама Републике Србије има веома значајну улогу. Она обезбеђује унапређење духовног и моралног положаја службеника и може допринети ефикасности у војном служењу.

На крају, иако још увек не постоји успостављеност верске службе у свим наведеним институцијама аутори предлажу да се у Републици Србији исте уведу. Подршка унапређењу улоге и положаја цркве у овим јавним службама захтева поштовање принципа секуларности, континуирану комуникацију између верских и јавних институција, као и промовисање толеранције и равноправног положаја у оним сегментима где постоје обострани интереси. Како би се створило емпатичније друштвено окружење неопходно је улагање и развијање програма и сарадње између црквених заједница и јавних институција уз истовремено стварање верске подршке у јавним службама. На овакав начин неће се само обогатити духовни аспект живота грађана, већ ће се и креирати снажнија и усмеренија заједница.

Литература

- Baloyannis, S. J., *Saint Luke Metropolitan of Simferopol as physician, surgeon and academic professor*, *Encephalos*, 52/2015.
- Gološ, H., Bihorac, A., Džemić, K.. *History and religion go hand in hand with society*. Univerzitetska misao-časopis za nauku, kulturu i umjetnost, Novi Pazar, (18) 2019.
- Kourkouta, L., Papathanassiou, I., Koukourikos, K., Iliadis, C., Ouzounakis, P., Krepi, V., Tsaloglidou, A., *Saint Luke the physician, Archbishop of Crimea*, *International Journal of Caring Sciences*, 13(2) 2020.
- [www.hramvaskrsenja.me](https://hramvaskrsenja.me/zitija/zitije-svetog-luka-krimskog). Житије Светог Лука Кримског. Линк: <https://hramvaskrsenja.me/zitija/zitije-svetog-luka-krimskog> (28.11.2023).
- [www.politika.rs](https://www.politika.rs/sr/clanak/362878/Kad-se-osudjenici-ispovedaju). Кад се осуђеници исповедају. Линк: <https://www.politika.rs/sr/clanak/362878/Kad-se-osudjenici-ispovedaju> (29.11.2023).
- Баришић, С., *Српска православна црква и Југославија*, YU Historija, 2018.
- Гавриловић, Д. *Доба употребе: религија и морал у савременој Србији*. Ниш, 2013.

- Генералштаб војске Србије. Верска служба у војски Србије. Линк: https://www.vs.rs/sr_lat/clanak/2E038B9905EE11E5ABAB00163E135070/verska-sluzba (09.11.2023.).
- Карапанџин, С. С., *Утицај војних свештеника на јачање морала Војске Краљевине Србије у ослободилачким ратовима 1912-1918. године.*, Војно дело, 71(6)2019.
- Минић, В. Љ., Јовановић, М. М., *Религијско васпитање у првом циклусу основног образовања у Србији*, Knowledge: International Journal, 30(2) 2019.
- Мркаја, Б., *Пастирски рад Цркве у затворским установама*, магистарски рад, Сарајево-Фоча-Београд, 2007.
- Цветковић, В., *Да ли је Српска православна црква отуђена институција. Отуђене институције у Србији: теорија и пракса*, 2019.
- Устав Краљевине СХС: обнародован у бр. 142а Сл. новина на Видовдан 28. јуна 1921. у Београду. Линк: http://istorijskenovine.unilib.rs/view/index.html#panel:ppjissue:UB_00138_19210101|page:12.
- Закон о верској настави у народним, грађанским, средњим и учитељским школама у Краљевини Југославији из 1933. Линк: <https://pretraziva.rs/show/prosvetni-glasnik--1933-10-01.pdf> (у даљем тексту: ЗОВН).
- Закон о војсци Србије, Сл. гласник РС, бр. 116/2007, 88/2009, 101/2010 - др. закон, 10/2015, 88/2015 - одлука УС, 36/2018, 94/2019 и 74/2021 - одлука УС.

*Branislav Matić, Priest, Ph.D. Student
Faculty of Law, University of Kragujevac*

THE ROLE OF PRIESTS IN PUBLIC INSTITUTIONS OF THE REPUBLIC OF SERBIA

Summary: *This paper examines the position of religion in certain public institutions of the Republic of Serbia. The work primarily focuses on education, military service, hospital and prison services. Special emphasis is placed on the importance of religious freedom in the context of these institutions, as well as on the importance of ensuring an adequate position for clergy in order to provide the best support to users. The paper will analyze the position of religion throughout history and in modern society and its contribution to the spiritual and emotional well-being of individuals in specific environments, providing them with support and comfort in difficult times. Through the analysis of these institutions, the paper highlights how cooperation between the state and the Church can contribute to the spiritual and emotional well-being of the citizens of the Republic of Serbia.*

Keywords: *Church, state, clergy, public institutions.*

*МА Александар Васиљевић, стипендиста министарства
Институт за европске студије у Београду*

УДК: 271.222(497.11)_735:347.23

DOI: 10.46793/DCP23.315V

ПРАВНА ЗАШТИТА ЦРКВЕНЕ ИМОВИНЕ: ПРАВНО-ИСТОРИЈСКА АНАЛИЗА, УСТАВ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И ЗАКОН О ЦРКВАМА И ВЕРСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА

Сажетак: *Државно-црквено право као дисциплина која уређује односе између државе и цркве, примером заштите црквене покретне и непокретне имовине потврђује важност сагласја између световног и аутономног права. Правно-историјском анализом државних правних извора насталих компаративно са црквеним канонима Васељенских и Помесних сабора, постављене су основе правне заштите црквене имовине. Аутор кроз примере српских средњовековних правних извора указује да је из Византије наслеђен однос према црквеној имовини, прихваћен и прослеђен у савремено доба. Уз природну актуелизацију и ревизију, правна заштита црквене имовине регулисана је савременим државним и црквено-правним изворима у Републици Србији. Однос према црквеној својини у световном праву данас регулише Закон о црквама и верским заједницама, који не само да је усаглашен са највишим државним актом, већ се његова пуноћа остварује кроз комплементарни однос са највишим правним актом аутономног права. Правна заштита црквене имовине је образац и усмерење за друге примере из области државно-црквеног права.*

Кључне речи: *државно-црквено право, правна заштита, црквена имовина, Закон о црквама и верским заједницама, Устав Српске Православне Цркве.*

„Свако физичко и правно лице има право на неометано уживање своје имовине. Нико не може бити лишен своје имовине, осим у јавном интересу и под условима предвиђеним законом и општим начелима међународног права“. (Европска конвенција о људским правима, чл. 1. протокол 1.)

1. Увод

Од свог настанка црква има потребу за сопственом имовином, која је стицањем правног статуса постала предмет државног законодавства оних држава у којима је постојало хришћанство. Однос према црквеној имовини у великој мери зависи од односа између државе и цркве, који је током историје обележен различитим фазама чак и унутар једне државе. Устројство цркве подразумева поседовање сопствене имовине којом се слободно располаже, а која јој је неопходна ради деловања на земаљском свету. Према природи цркве, моћи које она поседује нису такве да се физички супротстави држави која је веома често негативно настројена према њеној својини. Веома тежак задатак је уподобљавање аутономних ставова и норми са световним законима, управо због промене политике односа државе према црквама и верским заједницама.

Оно што црква сигурно може је тежња за успостављање односа којим ће држава гарантовати заштиту црквене имовине. Сигурност овоме је општа природа државе да брани и штити имовину грађана и друштва, што не изузима оне који проповедају Божји закон у чијој основи је заједница, љубав и благостање. Правно-историјском анализом представљена су компромисна и комплементарна решења настала као резултат међусобног сагласја између световног и аутономног права. Област државно-црквеног права још од најранијих времена хришћанства дефинисала је правни положај црквене имовине. Из Византије утемељен однос, трансплантован је у најважније правне изворе средњовековне Србије. Према црквеним правилима основни механизам заштите црквене имовине подразумева њено стално стицање и проширење. На обликовање норми и канона у хришћанству о правној заштити црквене имовине највише су утицали посткласични, римско правни начини стицања својине. Са друге стране веома ретко и крајње условно се говори о отуђењу црквене имовине.

Савремени или тренутно важећи Устав Српске Православне Цркве (у наставку СПЦ), потврђује све поменуте опште норме, сведочи и гарантује историјску непролазност утемељења црквених норми наслеђених из Византије преко средњовековне Србије. Световни Закон о црквама и верским заједницама (у наставку ЗЦВЗ), сагласно Уставу Републике Србије и Међународним изворима о људским правима, пружа далеко виши степен правне сигурности при стицању и слободном располагању непокретних и покретних добара. ЗЦВЗ на прво место поставља црквене аутономно-правне норме, које затим употпуњује облицима правне заштите који у њима недостају. На овај начин кроз комплементарност, компромис и сагласје између световног и аутономног права, читав процес правне заштите црквене имовине постаје свеобухватан и успешно окончан.

2. Канони којима се штити црквена имовина

Још је у старом римском праву основна подела унутар имовинског права била на ствари божанског и ствари човечанског права (*res divini iuris et res humani iuris*).¹ За *res divini iuris* својствена је забрана отуђивања свих светих ствари и места (*res sanctae, res sacrae, res religiosae*), неопходно их је оставити заувек за ону сврху којој су у почетку биле намењене. Одредбе овог закона важиле су у периоду настанка хришћанства, а примену над хришћанском имовином потврђује Јустинијан у Дигестима.² Уочљива разлика и модификација између римског и црквеног права је то што се у римском праву никада нису могле одузети свете ствари и места, док у хришћанском законодавству неотуђивост свештених ствари била је условно дозвољена под изузетним околностима. У случајевима велике потребе која би се појавила у цркви (раније помињана дуговања), или где црквена имовина не пружа очекивано плодоуживање и доноси више штете него користи, дозвољено је у друштвено хришћанском животу њено отуђење, осим само појединих таксативно одређених ствари.³ Појавом и проширењем хришћанске црквене имовине и стицањем права на поседовање и умножавање од стране световних закона, појављују се разне злоупотребе везане за управу црквене имовине. Углавном би одређене црквене старешине уместо да имовину чувају и проширују, на начин да корист од ње буде усмерена на цркву, уместо тога уживали су личну корист а неретко је црквена имовина била предмет продаје или изнајмљивања, па чак у неким случајевима и поклањања. Да је све ово постојало у цркви од најранијих времена сведоче нам канони Васељенских и Помесних сабора, на основу којих можемо извести много закључака о управљању и заштити црквене имовине.

На Првом Васељенском сабору одржаном у Никеји 325. године, ниједано од укупно донетих двадесет правила се не односи на питање заштите црквене имовине. Други Васељенски сабор, одржан у Константинопољу 381. године, донео је седам правила, а посебну пажњу посветићемо шестом правилу где се може извести неколико важних закључака. У правилу се јасно каже да постоји извештај број људи чија је намера да помуте и наруше ред у Цркви тако што злобно и клеветнички смишљају разне оптужбе против православних епископа у жељи да се на тај начин окаља добар глас о њима.⁴ Затим у наставку овог

¹ Маленица, А., *Res sanctae у римском претхришћанском периоду*, Зборник радова Правног факултета у Новом Саду, бр. 48/1, 2014, стр. 8.

² Милаш, Н., *Правила Православне цркве са тумачењима – књига 1*, Истина - Епархија далматинска, 2004, стр. 71.

³ Исто.

⁴ Продић, С., *Книга правил - према московском издању из 1893. године*, Требиње Сарајево, 2016, стр. 58.

правила оптужбе које се подносе су измеђуосталог везане и за повреду црквене имовине. Канон осуђује клевете против епископа уз напомену да уколико постоји црквени преступ епископа и по питању црквене имовине, важно је да се пре свега испита ко је онај који епископа оптужује. Из данашње перспективе, када су нам доступни сви канони Васељенских и Помесних сабора на једном месту, видимо да клевете против епископа у многим случајевима нису биле улазудне, односно да су евидентни црквени преступи епископа према црквеној имовини.

Трећи Васељенски сабор одржан у Ефесу 431. године, од свега осам донетих правила, ниједно се директно не односи на правну заштиту црквене имовине. Условно се у осмом правилу у ставу три каже да за све епископије важи да нико од епископа не заузима територије друге епархије, која од давнина није под његовим руковођењем. Уколико је неко насилно заузео територију друге епархије и присвојио је за себе, нека је врати да се не би повредила правила Светих Отаца и изгубила слобода коју је подарио Господ Исус Христос.⁵ Овде заправо видимо да је интервенција цркве у петом веку била неопходна ради заштите црквене имовине између две сродне епархије. Није само довољно имовину заштитити у односу на спољне субјекте права, већ је неопходна заштита и унутар чланова црквених заједница, у овом случају епископа.

Четврти Васељенски сабор одржан у Халкидону 451. године већ у трећем правилу осуђује жељу клирика да из гадне похлепе за добитком узимају у најам туђа имања и да се тако прихватају туђих световних послова.⁶ Порука овог правила подразумева да је примарни задатак клирика служба Божја, а да се црквена имовина користи искључиво у сврхе побољшавања услова за делатност клира, а не да се из похлепности појединца поред ње изнајмљује додатна имовина ради жеље за добитком. Канони двадесет пет и двадесет шест Халкидонског сабора нас упознају са улогом економа у Цркви. Наиме, у двадесет петом канону се каже да је економ задужен за неокрњено чување имовине, док у двадесет шестом видимо да многе помесне цркве нису поштовале улогу економа, односно да су епископи самостално доносили одлуке о располагању црквене имовине и добара, стога изричито наглашава да свака црквена управа мора имати сведока који ће по вољи епископа, савесно управљати црквеном имовином.

Познато је да Пети и Шести Васељенски сабор нису донели каноне, а да је њихов пандан сабор одржан у Трулској палати у Константинопољу који се назива Пето-Шести Васељенски сабор. Овај сабор донео је сто два канона, од којих се само канон четрдесет девет условно и у другом делу односи на заштиту црквене имовине. Поред првог дела који се односи на забрану пренамене верског објекта, у наставку овог правила се каже да добра која

⁵ Исто, стр. 62.

⁶ Исто, стр. 65.

припадају верском објекту морају бити сачувана у облику у којем постоје, а посебно се забрањује продаја црквеног иметка световним људима.⁷

Седми Васељенски сабор одржан у Никеји 787. године донео је двадесет два правила од којих је за наше истраживање посебно важно дванаесто правило, које понавља одлуке тридесет осмог Апостолског правила о управљању црквеном имовином.⁸ У првом делу правила забрањује се епископу да црквену имовину преда световној власти или некој другој особи сходно правилу Светих Апостола, затим се још додаје да епископ приликом располагања црквеном имовином не сме заборавити да га надзире Бог, и да од црквених ствари не сме ништа присвајати за себе. У другом делу правила је дефинисан једини могући услов под којима је отуђење црквене имовине дозвољено, а то је дозвољена продаја клирицима или земљорадницима (никако световним властима), под условом да се у заједници донесе одлука да црквена имовина која је предмет продаје проузрокује губитке и није од користи за црквену заједницу.⁹ Ово правило је најосновније и најчешће помињано у контексту заштите црквене имовине унутар цркве.

За разумевање става о правној заштити црквене имовине унутар аутономног права цркве, од посебне важности су правила Помесних сабора. Анкирски или Први Помесни сабор из 314. године у петнаестом правилу истиче да сву имовину коју су свештеници продали без знања епископа, црква може вратити у своје власништво. Углавном епископ потражује цену по којој је потребно вратити црквени иметак, а према овом правилу, цена је углавном много виша од оне за коју је свештеник продао.¹⁰ Антиохијски Помесни сабор одржан 341. године, у правилу двадесет четири указује да је неопходно да се црквено добро чува најмарљивије и веома свесно јер то припада цркви и Богу, а да се увек јасно раздвоји приватна својина епископа од својине која припада цркви.¹¹ Картагински сабор из 419. године, тридесет трећим правилом забрањује продају црквене имовине. Изузетак је имовина која проузрокује губитке и од које црквена заједница нема користи, она се може продати уз сазнање сабора.¹² Из претходног поглавља видимо да је дванаести канон Седмог Васељенског сабора донет по узору на ово правило Картагинског Помесног сабора.

⁷ Милаш, Н., *Правила Православне цркве с тумачењима – књига 2*, Београд-Шибеник, 2004, стр. 532.

⁸ Милаш, Н., *Правила Православне цркве са тумачењима – књига 1*, Истина - Епархија далматинска, 2004, стр. 67.

⁹ Продић, С., *нав. дело*, стр. 115.

¹⁰ *Исто*, стр. 123.

¹¹ *Исто*, стр. 136.

¹² Јефтић, А., *Свештени канони цркве*, Београд, 2005, стр. 330.

3. Правно историјски развој заштите црквене имовине

У првим вековима хришћанства од односа владара и цркве зависио је правни положај цркве и њене имовине. Задатак хришћанских владара био је да бране и штите хришћанску веру, али и да се старају о обезбеђивању и заштити материјалних средстава неопходних цркви. Још од појаве првих царева у Старом завету утемељена је нарочита привилегија „Божјег сина“ (2Сам 7, 1-17). Од њих се очекивало да буду морални и одговорни према Савезу, а веровало се да од њиховог односа према Богу зависи судбина читаве заједнице.¹³ Ова теорија пренета је на хришћанство, где се одлика блискости владара и цркве огледала кроз морални и одговорни однос, како према цркви тако и према црквеној својини. Римско право је у раздобљу домината у највећој мери апсолутизовало опште право својине као неограничено право располагања (*abusus*), економске употребе и плодоуживања.¹⁴ Након што је интервенцијом царева цркви зајемчено право да стиче и проширује своју имовину, природно је било да су императори познавали опште црквене начине управљања црквеном имовином. У првим временима хришћанства дужност управљања црквеном имовином припадала је надлежном епископу. Логичан је закључак проф. Милаша да је ово било изводљиво зато што је црквена имовина у првим вековима била скромна и ограничена. Ширење цркве пратило је проширење црквене имовине, тако да веома брзо више није било могуће да епископ сам управља целокупном имовином. Иако од петог века постоји, тек је осмим веком званично канонски потврђено да сваки епископ мора поставити помоћника задуженог за управу црквене имовине – еконима.¹⁵ Посебан допринос начину управљања црквеном имовином и положају епископа при управи пружио је цар Јустинијан у првој половини шестог века. Његов допринос изазвао је различите а углавном негативне реакције међу епископима. Цар Јустинијан је у кодексу из 529. године¹⁶ нагласио неопходност постојања нарочитих лица која ће управљати црквеном имовином, а како би се њихова делатност контролисала неопходно је да управитељи периодично подносе извештаје о управи државним органима.¹⁷ Интервенцијом државе и

¹³ Drane, J., *Introducing the Old Testament*, 3rd ed, Lion Hudson- London, 2011, p. 119.

¹⁴ Богдановић, Д., *Основи социјалне теологије светог Јована Златоустог*, Православна мисао, бр, 11/1, 1968, стр. 28.

¹⁵ Постављање економа у епархијама потврђено је на Седмом Васељенском Сабору у Никеји 787. године. Види у: Продић, С., *нав. дело*, 114. Уп. О проширењу дужности и задатака економа у: Škalabrin, N., *Upravljanje dobrima*, Bogoslovska smotra, 75/1, Zagreb, 2005, стр. 136.

¹⁶ Острогорски, Г., *Историја Византије*, Miba books-Београд, 2017, стр. 109.

¹⁷ Милаш, Н., *Грчко-римско црквено законодавство о црквеној имовини*, Београд, 1908, стр. 52.

појављивањем црквених едикта¹⁸ (по узору на оне из грађанских судова), али и дефинисањем улоге економа унутар епархија нормама црквеног права установљена је истовестност између световних и црквених закона у виду делатности економа и едикта којима је једно од најважнијих задужења брига о црквеној имовини унутар једне епархијске јединице.

Правно-историјском анализом установљено је да је традиција односа црквених и државних достојника најупечатљивији траг оставила је на примеру црквене имовине. У случајевима сагласја (симфоније), још у првим едиктима који су се односили на одбрану хришћанства, наређује се да за црквену имовину важе законске одредбе које се примењују над имовином свих грађана, као и да целокупна имовина која је одузета цркви буде апсолутно враћена без икаквог оспоравања.¹⁹ Све ово опсежније и свеопухватније је уредио цар Јустинијан, који је у неколико својих закона однос према црквеној имовини поистовестио са односима према имовини код физичких или правних лица, уз обавезу неодступања од примењивања норми из црквеног права.²⁰

У најважнијем и најопширнијем државно-црквеном извору у средњовековној Србији, Законоправило Светог Саве, у другом делу нама доступног издања захваљујући преводу проф. Миодрага Петровића, строго је дефинисан однос и начин опхођења према црквеној имовини. Као темељ са даљи развој српског законодавства у духу норми византијско-римског права, заштиту црквене имовине прописује педесет пето правило из Савиног Номоканона које дословно гласи: „Часна места која немају да с друге стране испуне јавне дажбине, исправно продају и поседе, с тим што ће митрополит да испита предметну продају у присуству епископа и свештеника, пред положеним јеванђељем,..., пред судијом да се утврди продаја поседа, те да се цена проданог да за јавну дажбину“. ²¹ Из свега поменутог видимо да је

¹⁸ Едикти су били цивилни адвокати који су посебну пажњу посвећивали правним активностима унутар Цркве. Једно од најважнијих задужења била им је брига о заштити црквене имовине. Едикти су у цркви потврђени канонима и то 2. правилом Четвртог Васељенског сабору у Халкидону и канон 75. Картагинског Помесног сабора 419. г. види: Јефтић, А., *нав. дело*, стр. 105. и 354.

О едиктима види у: Илић, Т., *Ekdik (defensor civitatis) u Rimskom Carstvu i Vizantiji*, *Анали Правног факултета у Београду*, 69/3, 2021, стр. 565-567.

¹⁹ Матић, З., *Свети цар Константин Велики – историјски и теолошки аспекти Миланског едикта*, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Пожаревац, 2013, стр. 11-13. уп. Поповић, Р., *Милански едикт*, <https://svetosavlje.org/tag/protojerej-stavrofor-dr-radomir-popovic/> (14.05. 2023).

²⁰ Види више у: Miller, D. i dr., *The Novels of Justinian, A complete Annotated English Translation*, Cambridge University press, London, 2018, pp. 781 – 793, 120 Novels, <https://eclass.duth.gr/modules/document/file.php/KOM04405/MILLER%20SARRIS%20The%20Novels%20of%20Justinian%202018.pdf> (19.05.2023.)

²¹ Петровић, М., *Законоправило Светог Саве на српскословенском и српском језику 2*, Београд, 2020, стр. 105.

отуђење црквене имовине дозвољено само у случајевима када црквена заједница није у могућности да отплати дуговања која има према држави.

Други најзначајнији писани правни споменик средњовековне Србије настао на врхунцу њене моћи, Душанов Законик усвојен 21. маја. 1349. године у Скопљу, у првих чак тридесет осам одредби регулише црквена питања. Анализом чланова је утврђено да се само један члан односи на правну заштиту и управљање црквеном имовином. То је члан тридесет пет у којем је утврђено да су игумани управитељи својих кућа (манастира), и целокупне покретне и непокретне имовине (имовина, кобиле, коњи, овце и др.), те да су у свему апсолутно слободни. Овде се мисли на управљање и отуђење, уколико је све што чине са добрима *прилично, упутно и правично и онако како пише у хрисовуљи светих ктитора*.²²

Општим уређењем цркве у доба Кнежевине Србије, уређена су и питања заштите и контроле располагања црквеном имовином. Законом из 1836. године предвиђено је да Архиконзисторија преузме надлежност над надзором имовине црква и манастира, као и прегледање имања и прихода и управљање истим према црквеним правилима. На основу иницијативе митрополита Петра Јовановића упућене кнезу Милошу, уочава се да су улогу економа у Кнежевини преузели тутори, чији је примарни задатак био да савесно и тачно воде рачуне о црквеним приходима и расходима. У обавези татора била је и заштита црквених добара од свих врста злоупотреба, попут занемаривања или распарчавања поседа.²³ Према Закону из 1862. године, члан четрдесет три указује на обавезу епархијске Конзисторије да се стара о покретној и непокретној црквеној имовини, а исти члан је прописао да се непокретна црквена добра нису могла продати, задужити или поклонити.²⁴ Таква добра се нису могла ни куповати осим уколико не постоји одобрење министра просвете и црквених дела у савету са Конзисторијом. За сва питања отуђења црквених добара, па чак и њихово давање под аренду захтевала су писмену сагласност министра у сарадњи са Конзисторијом.

4. Савремени Устав СПЦ

Поступку доношења Устава СПЦ претходила је стратегија о уједињењу и обнови Пећке патријаршије која је уследила након проглашења Краљевине СХС 1918. године. И поред многобројних и сложених послова око уједињења, Свети архијерејски синод Васељенске патријаршије, донео је одлуку 19. марта 1920. године о признавању Свете аутокефалне уједињене Српске Православне

²² Марковић, Б., *Душанов Законик – књига осма*, Београд, 1986, чл. 35. стр. 61-62.

²³ Антић, Д. и др., *Православна Црква у Србији и њене финансије – црквени приходи и контрола управљања црквеном имовином од 1815. до 1914. године*, Ниш, 2022, стр. 54.

²⁴ Исто, стр. 63.

Цркве.²⁵ Седницом Светог архијерејског сабора 30. августа 1920. године у Сремским Карловцима, донета је одлука о подизању аутокефалне уједињене СПЦ на ступањ патријаршије.²⁶ Свечаним чином изабран је српски митрополит Димитрије за првог српског патријарха обновљене Патријаршије.

Затим је уследио подједнако тежак посао доношења најважнијег акта – Устава СПЦ. Иако је државни Устав доделио цркви потпуну аутономију у доношењу законодавства, Свети архијерејски сабор је већ наредне године затражио од Архијерејског синода да припреми текст Устава. Процес је био изузетно сложен и дуготрајан, смењивале су се комисије које су радиле на састављању и писању. Тек је избором комисије Великог управног савета коју је предводио епископ Митрофан, са задатком разматрања текста Устава претходних комисија, закључен је процес израде Нацрта Устава СПЦ. Ипак се на његово усвајање чекало до 1931. године, и поред инсистирања патријарха Варнаве Влади и краљу да хитно реше спорно питање.²⁷ Неизвесност и очекивање прекинуо је краљ потписивањем указа о потврђивању Устава СПЦ, 16. новембра 1931. године.²⁸ Устав СПЦ подељен је на шест великих целина и то: „Основне одредбе, устројство власти, тела и органа, црквене кривице и казне, црквена просвета, црквена имовина и прелазне и завршне одредбе“.²⁹ Оно што уочавамо у Уставу је да се чак тридесет четири члана односе на регулисање црквене имовине (230 – 264). Иако потпуно идентична, уставна начела о црквеној имовини представимо кроз анализу чланова из Другог издања Устава СПЦ из 1957. године, који је тренутно важећи, односно савремени Устав СПЦ (233 – 266).³⁰ Разлози на промену Устава СПЦ наведени су на самом почетку савременог где се каже:

„Пошто су извесни прописи и одредбе Устава СПЦ од 16. новембра 1931. године стављени ван снаге променама у односима Српске Цркве према држави, обзиром на тешке последице рата и на прилике које су настале у животу и раду

²⁵ Новаковић, Д., *Доношење првог Устава Српске Православне Цркве 1931. године*, Зборник Матице Српске за друштвене науке 146/1, 2014, стр. 44.

²⁶ Гардашевић, Б., *Организационо устројство и законодавство православне цркве између два светска рата*, у: Српска православна црква 1920–1970, споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије, Свети архијерејски синод СПЦ-Београд, 1971, стр. 42.

²⁷ *Исто*, стр. 50.

²⁸ Пузовић, П., *Кратка историја Српске Православне Цркве (1219-2000)*, Крагујевац, 2000, стр. 96-97.

²⁹ Свети Архијерејски Синод СПЦ, *Устав Српске Православне Цркве из 1931. г. (1933)*, у: Црквено законодавство СПЦ- књига трећа, Издавачка књижарница Геце Кона, Београд, 1933.

³⁰ Више о принудној измени црквеног законодавства види у: Јањић, Ј., *Културолошка димензија деловања Српске Православне Цркве у другој половини 20. века (1945-2000)*, докторска дисертација, Београд, 2017, стр. 47-49.

Српске Цркве, Свети архијерејски сабор СПЦ учинио је измене и допуне у овом Уставу, које се због хитности уводе одмах у живот, са даном обнародовања у Гласнику, службеном листу Српске Патријаршије, с тим да се преко Патријаршијског управног одбора у подесно време прикажу Патријаршијском савету“.³¹

Од укупно тридесет три члана из поглавља о црквеној имовини актуелног Устава СПЦ, највећи број њих се искључиво односи на аутономне норме управљања, располагања црквеном имовином, фондовима и задужбинама, као и својим приходима у границама канонских прописа и овог Устава. Неопходно је да свака епархијска јединица СПЦ, саставља списак расхода и прихода, предрачуна, као и годишњих завршних рачуна од стране рачунопологача.³² Уставом су јасно дефинисана средства која доносе приходе и начин на који се ти приходи користе за потребе епархија (241 - 246).

Дефиниција црквених добара представљена је у члану 247, где се каже да су црквена добра она покретна и непокретна имовина која је својина цркве као општа имовина Српске Православне Цркве. Овде заправо видимо да је дефинисање црквене имовине непромењено још од првих векова хришћанства. Ова дефиниција је заправо и најбоља правна заштита црквене имовине. Иако су носиоци права државине, епископи, игумани, свештеници немају право својине над црквеном имовином. И поред неопходних законских исправа о својини дефинисаних чланом 249 Устава СПЦ, својина се односи на епархије, манастире, црквене општине, храмове, задужбине, односно Српску Православну Цркву, а не на физичка лица која могу слободно располагати овом имовином као што је то случај у стварном праву.

Члан 248. Устава СПЦ по узору на канон четрдесет девет Трулског сабора забрањује било какав облик пренамене црквене имовине. Имовина која се једном стекне за опште или посебне потребе цркве, не може се у потребљавати у друге сврхе.

Заштита црквене имовине аутономним правом подразумева вођење црквених инвентара које састављају оне власти и органи који имовином или добрима управљају.³³ Аутономно право цркве подразумева да се црквена непокретна имовина стечена задужбином, завештањем и сл. не сме задужити нити отуђити (члан 252).

Посебно је значајан члан 254, где се истиче да је Патријаршијски савет задужен за прописивање начина управљања, руковања и употребљавања црквених добара, али и о вођењу надзора и контроле над добрима. Уколико се на било који начин учини неправда са имовином цркве, неканонско отуђење,

³¹ Свети Архијерејски Синод СПЦ, *Устав Српске Православне Цркве-друго издање*, Београд, 1957. уп. Синодска одлука број 1899/зап. 520 од 12-VI/30-V-1947.

³² Исто, чл. 240.

³³ Свети Архијерејски Синод СПЦ, *Устав Српске Православне Цркве-друго издање*, чл. 250.

беспрофитно располагање, продаја, закуп и поклањање, што није у сагласју са одлукама Патријаршијског савета, реагује и Патријаршијски управни одбор који је још задужен и за сва она питања о црквеној имовини која нису у овлашћењу других црквених власти.

Најважнија одредба која се односи на правну заштиту црквене имовине односи се на верске објекте, задужбине, црквено-просветне установе, или било које непокретности које су основане са јасно одређеном наменом за верске и богослужбене потребе. За све поменуте непокретности поверене на управу и руковање црквеним властима, заводима или установама, морају постојати јасно одређена правила за сваку непокретност појединачно, у виду поштовања намене, начина управљања, искоришћавања и надзора, али и начина заступања пред властима. Сва ова правила уређује прописује и одобрава Патријаршијски управни одбор.³⁴

5. Закон о црквама и верским заједницама

Стављањем ван снаге Закона о правном положају цркава и верских заједница³⁵ 1993. године, појављује се правна празнина у регулативи која се односи на цркве и верске заједнице. Опадањем утицаја секуларизације и лаицитета забележеног после 2000. године формирају се повољни услови за обнову ове гране права код нас.³⁶ Иако је законодавна и доктринарна празнина условила доста лутања у области припреме законских прописа о верским заједницама и слободама, обнова државно-црквеног права прошла је кроз две фазе које су трајале готово пуних шест година.³⁷ Важно је напоменути да су процес обнове законских прописа додатно отежавала и компликовала политичка димензија и извесни број спорних питања која је неопходно истовремено решавати, као и изванредан број других често непредвиђених околности.³⁸

Активности радне групе захтевале су посебну опрезност и претходну упоредно-правну анализу, као и примену метода правних позајмица, односно правног трансплантавања одлука из еклисијастичког права из држава у којима

³⁴ Исто. чл. 256 – 258.

³⁵ Закон о правном положају цркава и верских заједница, Сл. гласник СРС, бр. 44/77.

³⁶ Васиљевић, А., *Утицај секуларизације и лаицитета на развој државно-црквеног права*, у: Прилози државно-црквеном праву Србије, Београд, 2022, стр. 14.

³⁷ Исто. стр. 15.

³⁸ Аврамовић, С., *Прилози настанку државно- црквеног права у Србији*, Београд, 2011, стр. 15.

је ова област на много вишем нивоу.³⁹ Поред свега поменутог, закон је најпре уподобљен са тренутно важећим уставним начелом о кооперативној одвојености између државе и цркве у Републици Србији. По узору на предлог Закона о верској слободи из 2002. године, радна група предвођена министром вера проф. др Миланом Радуловићем детаљно је обрадила примедбе Предлога Закона о црквама и верским заједницама који је од 1. јула 2004. године упућен на јавну расправу. И поред различитих расправа које су уследиле након његове појаве, Предлог закона је усвојила Народна скупштина Републике Србије 20. априла 2006. године, да би после седам дана био званично објављен у Службеном гласнику Републике Србије под бројем 36 од 27. априла 2006. године. Поред великог броја питања које овај Закон регулише, за потребе овог истраживања посветићемо пажњу члановима који се односе на правну заштиту црквене имовине.

У оквиру другог поглавља ЗЦВЗ који носи назив *правни положај цркава и верских заједница*, последња, трећа целина се односи на имовину и финансирање. Већ се у члану двадесет шест указује да цркве и верске заједнице обезбеђују средства за обављање своје делатности од прихода из сопствене имовине, задужбина, легата, фондова, наслеђивања, поклона и прилога и других правних послова.⁴⁰ Овде се јасно потврђује да је црквама и верским заједницама дозвољено поседовање црквене имовине без било каквих ограничења, а потврђени су као легитимни начини стицања имовине, куповина, поклон или прилог, наслеђивање, поред куповине коју није неопходно детаљно наглашавати.

Затим се у истом члану ЗЦВЗ у другом ставу истиче следеће:

„Цркве и верске заједнице самостално управљају својом имовином и новчаним средствима, у складу са сопственим аутономним прописима“.⁴¹

Управљање и располагање црквеном имовином дозвољено је правном регулативом, која се односи на управљање имовином. Међутим, одлучујући фактор у управљању црквеном имовином је аутономно право цркава и верских заједница. Конкретно у нашем истраживању је то аутономно право СПЦ и начини управљања и располагања црквеном имовином о којима је било речи. Овде примећујемо отвореност и објективност ЗЦВЗ, односно државног законодавства према црквеној имовини, што је у складу са европском и светском правном регулативом о управљању и располагању имовином. Са друге стране на индиректан начин обезбеђен је сигурно најважнији облик

³⁹ Више о упоредно-правној теорији „правних транспланата“ види у: Васиљевић, А., *Разлике у компаративистичким теоријама Алана Вотсона и Патрика Глена*, Страни правни живот, год. 66, бр. 3/2022, стр. 461-474.

⁴⁰ Закон о црквама и верским заједницама, Сл. гласник РС, бр. 36/06. чл. 26, ст. 1.

⁴¹ Исто, чл. 26, ст. 2.

правне заштите и ограничења при управљању и располагању, који гарантује аутономно право цркава и верских заједница.

Члан двадесет седам ЗЦВЗ са конкретним насловом *заштита имовине* од посебног је значаја за ово истраживање. У првом ставу овог члана наглашава се да сакрална и културна баштина цркава и верских заједница, укључујући и непокретна културна добра, не може бити предмет принудног извршења или отуђења у поступку стечаја или принудног поравнања.⁴² Овде уочавамо извесна ограничења у располагању црквеним добрима која се односе на сакралну и културну баштину цркава и верских заједница, односно на културна покретна и непокретна добра. Сакрала и културна баштина цркава подразумева сва она добра која су неопходна за одвијање богослужбене делатности унутар једне заједнице. На првом месту је то верски објекат, парохијски храм, црква или манастир са свим пратећим објектима у зони верског комплекса (парохијски дом, звоник, свечана сала, палионица свећа и сл.), затим су то други верски објекти намењени за богослужбене и друге потребе (богослужбени простор – зграде, здања и простори у власништву цркава и верских заједница за одвијање богослужења и других верских обреда). У ову категорију су укључене и верске образовне установе, које исто тако имају статус верског објекта, уколико као дефиницију узмемо у обзир став из ЗЦВЗ да је сваки објекат намењен за богослужбене потребе у ствари верски објекат.⁴³ На основу реченог богословске школе, интернати, универзитети, уживају посебан облик правне заштите, на којима је забрањено принудно отуђење или извршење над њима.

Када смо помињали ревизију Устава СПЦ из 1957. године, нагласили смо да је један од основних разлога ревизије промена историјских и политичких околности, као и конкретан феномен који се односио на окупацију црквене имовине услед аграрних реформи.⁴⁴ Ово понављамо зато што у ЗЦВЗ други став поменутог члана двадесет седам пружа могућност традиционалним црквама да до доношења прописа о враћању црквене имовине црквама и верским заједницама, надлежни орган јединице локалне самоуправе може на њихов захтев, уступити право коришћења одузете црквене имовине или појединих њених делова. Овим ставом држава излази у сусрет традиционалним црквама и верским заједницама, да у трајању поступка реституције црквене имовине имају право на њено коришћење све док се поступак коначно не закључи. Ово је посебна привилегија која црквама или манастирима додатно олакшава начин обезбеђивања средстава за обављање своје делатности из прихода сопствене имовине, што се и каже у првом ставу члана двадесет шест ЗЦВЗ.

⁴² Закон о црквама и верским заједницама, Сл. гласник РС, бр. 36/06. чл. 27, ст. 1.

⁴³ Исто, чл. 32, ст. 1.

⁴⁴ Дракић, Г., *Спровођење аграрне реформе у Краљевини СХС, на подручју Војводине на примеруседа средње величине*, Зборник радова Правног факултета у Новом Саду, бр. 3/2012, стр. 271-276.

6. Закључак

Иако на први поглед делује да област државно-црквеног права подразумева ужи круг регулисања, истраживања и продубљивања државно-црквених односа, закључак је супротан. Различити приступи овој дисциплини указују на комплексност и неисцрпну бројност примера које ова грана права обухвата. Данас после готово двадесет година од обнове државно-црквеног права у Србији, јасно је да оно мора да понуди много више тема и области насталих продубљивањем основних питања статуса цркава и верских заједница или уређења њиховог положаја у друштву и држави. Продубљени јаз питања на које област савременог државно-црквеног права пружа одговор, поред социјалног, радноправног статуса верских службеника, све чешћих проблема о коришћењу верских симбола у јавним установама, верских заклетви и др. продире и у област имовинског права цркве. Иако започето под окриљем решавања питања реституције национализоване имовине цркава и верских заједница, данас однос према црквеној имовини захтева посебну исцрпну анализу и интервенцију унутар поменуте правне области. Адекватна правна заштита заснована на канонском предању цркве, употпуњена световним законима, црквену имовину подједнако штити не само од државних већ и од унутрашњих црквених неадекватних активности.

Устав СПЦ посебну пажњу посвећује правној заштити имовине из контекста очувања првобитне намене црквене непокретности. У истраживању се нигде конктерно не говори о начину располагања црвеним добрима, али из ставова о детаљним вођењима инвентара, записника о приходима и расходима, као и годишњим извештајима који се достављају Патријаршијском савету, јасно се закључује да Устав СПЦ имовину правно штити на основу имаоца својинских овлашћења (СПЦ), као и на основу забране промене њеног начина коришћења. Једном изграђена и употребљена за црквене потребе, било која непокретност да је у питању, од верских објеката, просветних установа, задужбина, имања или шума, таква непокретност се сврстава под црквену имовину чије располагање је дефинисано општим правилима хришћанске вере.

ЗЦВЗ пружа два облика правне заштите која су од суштинског значаја за цркве и верске заједнице. На првом месту је истицање сопствених аутономних прописа о располагању и правној заштити имовине, који су углавном јасни, директни и веома концизни. На другом месту се осигуравају најсветија црквена добра, верски објекти, сакрална и културна баштина цркава и верских заједница којима је према аутономном праву цркава незамисливо располагање или отуђење. Закон иступа један корак напред и забрањује правне радње принудног извршења или отуђења у случајевима стечаја цркве као правног лица и принудног поравнања које се појављује из таквог поступка. У случају да се црква или верска заједница нађе у оваквом случају, најсветија црквена добра која су идентитет заједнице неће бити обухваћена овим поступком, што је изузетно важно да се и поред евентуалних потраживања или дуговања, сачува

идентитет цркава и верских заједница, а њихова богослужбена делатност несметано одвија.

Истраживањем је установљена комплементарност између световног и аутономног права, која пружа потпун облик правне заштите. Повољан однос, сагласје и међусобно допуњавање које постоји између државне и световне правне регулативе на примеру заштите црквене имовине, модел је и образац који је потребно следити и на другим примерима које обухвата област државно-црквеног права у Србији. Истраживање је отворило и друга важна државно-црквена правна питања попут комплементарности између световних и аутономних правних норми, на примеру општих црквених и државних урбанистичких услова о иницијативама, планирању и изградњи верских објеката, као и образовних или добротворних установа.

Литература

- Антић, Д. и др., *Православна Црква у Србији и њене финансије – црквени приходи и контрола управљања црквеном имовином од 1815. до 1914. године*, Ниш, 2022.
- Аврамовић, С., *Прилози настанку државно- црквеног права у Србији*, Београд, 2011.
- Богдановић, Д., *Основи социјалне теологије светог Јована Златоустог*, Православна мисао 11/1, 1968.
- Васиљевић, А., *Утицај секуларизације и лаицитета на развој државно-црквеног права*, у: Прилози државно-црквеном праву Србије (ур. Владимир Чоловоћ, Владимир Ђурић), Београд, 2022.
- Васиљевић, А., *Разлике у компаративистичким теоријама Алана Вотсона и Патрика Глена*, Страни правни живот 66/3, 2022.
- Гардашевић, Б., *Организационо устројство и законодавство православне цркве између два светска рата*, у: Српска православна црква 1920–1970, споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије, Свети архијерејски синод СПЦ-Београд, 1971.
- Дракић, Г., *Спровођење аграрне реформе у Краљевини СХС, на подручју Војводине на примеру поседа средње величине*, Зборник радова Правног факултета у Новом Саду 3/12, 2012.
- Drane J., *Introducing the Old Testament*, 3rd ed, Lion Hudson- London, 2011.
- Plić, T., *Ekdik (defensor civitatis) u Rimskom Carstvu i Vizantiji*, Анали Правног факултета у Београду, 69/3, 2021.
- Јефтић А., *Свеитени канони цркве*, Београд, 2005.
- Јањић, Ј., *Културолошка димензија деловања Српске Православне Цркве у другој половини 20. века (1945-2000)*, докторска дисертација, Београд, 2017.
- Маленица, А., *Res sanctae у римском претхришћанском периоду*, Зборник радова Правног факултета у Новом Саду 48/1, 2014.
- Марковић, Б., *Душанов Законик – књига осма*, Београд, 1986.

- Miller D. i dr., *The Novels of Justinian, A complete Annotated English Translation*, Cambridge University press, London, 2018, <https://eclass.duth.gr/modules/document/file.php/KOM04405/MILLER%20SARRIS%20The%20Novels%20of%20Justinian%202018.pdf> (19.05.2023.)
- Милаш Н., *Грчко-римско црквено законодавство о црквеној имовини*, Београд, 1908.
- Милаш Н., *Правила Православне цркве са тумачењима – књига 1*, Истина - Епархија далматинска, 2004.
- Милаш Н., *Правила Православне цркве с тумачењима – књига 2*, Београд-Шибеник, 2004.
- Матић З., *Свети цар Константин Велики – историјски и теолошки аспекти Миланског едикта*, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Пожаревац, 2013.
- Новаковић, Д., *Доношење првог Устава Српске Православне Цркве 1931. године*, Зборник Матице Српске за друштвене науке 146/1, Нови Сад, 2014.
- Острогорски, Г., *Историја Византије*, Мiba books-Београд, 2017.
- Петровић, М., *Законоправило Светог Саве на српскословенском и српском језику 2*, Београд, 2020.
- Пузовић, П., *Кратка историја Српске Православне Цркве (1219-2000)*, Крагујевац, 2000.
- Поповић, Р., *Милански едикт*, <https://svetosavlje.org/tag/protojerej-stavrofor-dr-radomir-porovic/> (14.05. 2023).
- Продић С., *Книга правил- према московском издању из 1893. године*, Требиње Сарајево, 2016.
- Škalabrin, N., *Upravljanje dobrima*, Bogoslovna smotra, 75/1, Zagreb, 2005.

Правни извори

- Европска конвенција о људским правима - ЕКЉП, *Савет Европе*, додатни протокол од 20. марта 1952.
- Закон о правном положају цркава и верских заједница, Сл. гласник СРС, бр. 44/77.
- Закон о црквама и верским заједницама, Сл. гласник РС, бр. 36/06.
- Свети Архијерејски Синод СПЦ, *Устав Српске Православне Цркве из 1931. г. (1933)*, у: Црквено законодавство СПЦ - књига трећа, Издавачка књижарница Геце Кона, Београд, 1933.
- Свети Архијерејски Синод СПЦ, *Устав Српске Православне Цркве-друго издање*, Београд 1957.
- Синодска одлука број 1899/зап. 520 од 12-VI/30-V-1947.

*Aleksandar Vasiljević, LL.M., Scholarship holder
Institute for European Studies, Belgrade*

**LEGAL PROTECTION OF CHURCH PROPERTY:
LEGAL-HISTORICAL ANALYSIS, THE CONSTITUTION
OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND THE LAW
ON CHURCHES AND RELIGIOUS COMMUNITIES**

Summary: *State-ecclesiastical law as a discipline that regulates relations between the state and the church, with the example of the protection of church movable and immovable property, confirms the importance of agreement between secular and autonomous law. The legal and historical analysis of the state legal sources created in comparison with the church canons of the Ecumenical and Local Councils laid the foundations for the law protection of church property. Through examples of Serbian medieval legal sources, the author indicates that the attitude towards church property was inherited from Byzantium, accepted and passed on in modern times. Along with natural updating and revision, the legal protection of church property is regulated by modern state and church-legal sources in the Republic of Serbia. The relationship to church property in secular law is regulated today by the Law on Churches and Religious Communities, which is not only harmonized with the highest state act, but its fullness is realized through a complementary relationship with the highest legal act of autonomous law. Legal protection of church property is a model and direction for other examples in the field of state-ecclesiastical law.*

Key words: *state-ecclesiastical law, legal protection, church property, Law on Churches and Religious Communities, Constitution of the Serbian Orthodox Church.*

*Милан Андрић, начелник одељења
општих и правних послова
Патријаршијска управна канцеларија
Српске православне цркве*

УДК: 347.788:271.222(497.11)

DOI: 10.46793/DCP23.333A

**ПРАВНО ДЕЈСТВО УРЕДБЕ О АУТОРСКИМ ПРАВИМА
СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И ЊЕНИХ
АРХИЈЕРЕЈА/ПАТРИЈАРАХА, МИТРОПОЛИТА
И ЕПИСКОПА/ И МОГУЋИ ДОМЕТИ ЊЕНЕ ПРИМЕНЕ
У ПРАВНОМ СИСТЕМУ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ**

Сажетак: Овај рад се бави Уредбом о ауторским правима СПЦ и њених архиепископа, као и њеним могућим дометима по питању непосредне примене у правном систему РС. Иста је донета након вишедеценијских правних спорова и недоумица који су постојали у свакодневном животу Цркве по питању правне заштите интелектуалне својине. Наиме, по правилу државно законодавство није у довољној мери уважаваало правну природу, као и канонске прописе који се тичу ауторских дела као интелектуалне творевине великодостојника наше Свете Цркве. Уредба је донета на основу уставног положаја СПЦ у правном поретку РС. Наиме, одредбом члана 44. став 2. Устава РС предвиђено је "да цркве и верске заједнице самостално уређују своју унутрашњу организацију и самостално управљају својим пословима." Пак, одредбом члана 44. став 2. државног Устава предвиђено је начело одвојености цркве од државе. Из ових начелних уставних одредби произлазе и конкретна права предвиђена Законом о црквама и верским заједницама, којим одредбама је прописано "да је Српска православна црква овлашћена да самостално уређује и спроводи свој поредак и организацију и да самостално обавља своје унутрашње и јавне послове (став 6. став 3. Закона). Одредбама овог закона је предвиђено и "да држава не може ометати примену аутономних прописа СПЦ", Циљ рада је да применом принципа *de lege lata* и *de lege ferenda*, прикаже могуће домете ове Уредбе у правном систему наше земље, посебно имајући у виду на све већи број судских и других поступака у области заштите ауторских права у црквеном систему, који се воде или ће тек бити покренути, а неизоставно захтевају одговарајућу (суспидијарну) примену аутономних прописа црква и верских заједница ради правичног и на прописима заснованог решења за ове изузетно важне правне односе.

Кључне речи: СПЦ, аутономни прописи цркава и верских заједница, интелектуална својина СПЦ, архијереји Српске Цркве, ауторска права, домети примене аутономних аката у правном систему РС, имовинска компонента ауторских права, морална права аутора, службени материјал СПЦ у светлу ауторских права.

1. Опште напомене

Свети архијерејски сабор Српске православне цркве својом одлуком АСбр. 52/зап. 153 од 22. маја 2014. године, донео је Уредбу о ауторским правима Српске православне цркве, као и патријараха и митрополита/епископа Српске православне цркве.¹

Наведена Уредба је донета након вишедеценијских правних спорова и недоумица који су постојали у свакодневном животу Цркве по питању правне заштите интелектуалне својине. Наиме, по правилу, државно законодавство није у довољној мери уважавало правну природу, као и канонске прописе који се тичу ауторских дела као интелектуалне творевине великодостојника Српске православне цркве и специфични начелни правни режим наслеђивања ових дела који постоји у Српској православној цркви. (члан 38. Устава Српске православне цркве)

Уредба је донета на основу уставног положаја Српске православне цркве у правном поретку Републике Србије. Наиме, одредбом члана 44. став 2. Устава Републике Србије предвиђено је „да цркве и верске заједнице самостално уређују своју унутрашњу организацију и самостално управљају верским пословима, социјалним и добротворним установама и верским школама“, док је одредбом члана 44. став 2. Устава предвиђено уставно начело одвојености цркве од државе. Из ових начелних уставних одредби произлазе и конкретна права предвиђена Законом о црквама и верским заједницама, којим одредбама је прописано „да је Српска православна црква овлашћена да самостално уређује и спроводи свој поредак и организацију и да самостално обавља своје унутрашње и јавне послове (став 6. став. 3 Закона). Пак, одредбама 7. став 1. односног Закона предвиђено је „да држава не може ометати примену аутономних прописа Српске православне цркве“.

Одредбом члана 7. Устава Српске православне цркве је прописано да се Српска православна црква управља, поред осталог, и на основу Светог писма и Светог предања, према учењу Свете православне цркве, Правила Васељенских сабора и од њих признатих Правила апостолских, као и на основу прописа Устава Српске православне цркве и уредби, правилника и начелних одлука надлежних црквених власти.

¹ Сл. гласник Српске православне цркве, бр. 6/14.

Овај општи акт је донет као специјални аутономни пропис у обављању унутрашњих и јавних послова Српске православне цркве, те је предвиђена неуобичајена али правно изводљива ретроактивна примена до 50 година у свим судским поступцима пред државним органима Републике Србије, а територијално на целом канонском подручју Српске православне цркве (на територији Републике Србије и на подручју свих држава насталих на простору бивше Југославије, као и земљама у дијаспори) уколико правни поредак тих земаља дозвољава примену аутономне регулативе Српске православне цркве.

2. Појединачна решења из уредбе

- Шта Уредба уређује?

Уредбом се уређује остваривање имовинских права аутора, ауторских дела патријараха и митрополита/епископа Српске православне цркве, као и оних ауторских дела која се односе на ове високе црквене великодостојнике наше Цркве, те оних ауторских дела која су створена у радном односу у правним лицима, властима, телима и органима Српске православне цркве, која права су прописана одговарајућим материјално-правним законом који уређује права аутора ауторских дела (у Републици Србији - Закон о ауторским и сродним правима).

Уредбом нису уређена морална права аутора ауторских дела онако како су иста дефинисана чл. 14 – 18. Закона о ауторским правима.²

Одредбом члана 5. ове Уредбе је предвиђено да се иста односи на Његову Светост Патријарха српског Г. Иринеја, као и на све досадашње и будуће патријархе српске, као и на све садашње високопреосвећене митрополите и преосвећене епископе Српске православне цркве, као и на она лица која ће бити изабрана за архијерејски чин, а аутори су ауторских дела.

Уколико су питања из ове области другачије регулисана одговарајућим ауторским уговором, завештањем аутора или другим општим актом више власти, тела или органа Српске православне цркве, на таква питања Уредба се не примењује.

- Ко су стицаоци имовинских ауторских права?

Одредбом члана 4. Уредбе предвиђено је да су Српска православна црква – Патријаршија српска и епархије Српске православне цркве стицаоци, односно корисници имовинских ауторских права патријараха и митрополита/епископа Српске православне цркве, као аутора, увек искључиви стицаоци и корисници ових права, без предметног, временског и просторног ограничења, као и са правом да то своје право у целини пренесу

² Сл. гласник РС, бр. 104/2009, 99/2011 и 119/2012.

на другог без дозволе аутора, осим уколико ови високи црквени великодостојници, као аутори дела, писаном израженом вољом, уз оверу потписа у суду, изричито не предвиде другачије.

- Каква су права и обавезе у поступку експлоатације ауторских дела заштићених овом Уредбом?

Приликом сваког објављивања јавног саопштавања свих писаних ауторских дела (књиге, брошуре, чланци и сл.) и свих говорних ауторских дела (говори, беседе, предавања и др.), као и свих других ауторских дела, чији су аутори патријарси, митрополити и епископи Српске православне цркве, обавезно је означити име, псеудоним или знак аутора тих ауторских дела, односно навести приликом сваког јавног објављивања дела . Исто тако, забрањена је свака прерада, прилагођавање и вршење било каквих других измена и објављивања збирки (енциклопедија, антологија, зборника, изабраних дела, збирке фотографија и др.) тих ауторских дела без изричитог одобрења аутора. Уколико се ради о упокојеним архијерејима, то одобрење издаје Патријаршија српска за упокојене патријархе, односно одговарајућа епархија Српске цркве, за упокојеног епископа те епархије.

Уредбом је остављена могућност за случај да су упокојени архијереји имали своје правне следбенике или су одговарајућим ауторским уговором, на основу Закона о ауторским и сродним правима, та ауторска права уступили за живота или у целини пренели на друга лица, Српска црква, односно њена организациона јединица, не буде носилац, односно корисник имовинских права, већ би то било лице на кога су правним послом или законом та права пренета.

Уколико се, пак, ради о оним ауторским делима чији аутор није познат, а ауторска дела се односе на патријархе, митрополите и епископе, без обзира на то ко је та ауторска дела издао, односно објавио, Српска православна црква остварује ауторска права на свим тим делима. Наравно, овде постоји изузетак за случај да су други издавачи и лица које дело објављују, стекли право на издавање, односно на објављивање дела на основу правног посла од архијереја.

Одредбом члана 8. Уредбе предвиђено је да је за умножавање и стављање у промет, те на било који други начин јавно саопштавање примерка чланака и других ауторских дела и фотографија архијереја, рачунајући и оних ауторских дела и фотографија који су објављени у оквиру информативне и издавачке делатности Српске православне цркве, потребна изричита писана дозвола ових архијереја.

Одредбом члана 12. Уредбе предвиђена је обавеза сваког аутора да од архијереја, односно њихових правних следбеника, односно од Патријаршије или других епархија, захтева претходну писану сагласност за израду ауторског дела, уколико се оно односи на ове архијереје. За противно поступање Уредба предвиђа и санкцију, тако да аутор који не прибави

претходну писану сагласност неће се сматрати ауторским делом, а сматраће се да се аутор одрекао било каквих ауторских права на таквом делу.

- Да ли се фотографије архијереја могу сматрати ауторским делом?

Након смрти блаженопочившег Патријарха српског Павла, његова фотографија је постала најчешће коришћен уметнички израз у свакодневном животу од стране медија, аутора појединих публикација, фотографа и др. Фотографије блаженопоч. Патријарха су коришћене и за израду стоних и зидних календара, затим као интарзије у различитим уметничким и другим материјализованим облицима (привесци, медаљони итд.). Ове фотографије су настале у различитим приликама, када су лица која су их сачињавала била у прилици да фотографишу Патријарха Павла.

Доносилац Уредбе је ову област уредио проглашавајући ауторска дела фотографије службеним материјалом Српске православне цркве у оквиру њене јавне функције и, као такве, се не могу сматрати ауторским делом, без обзира ко је те фотографије начинио, издао или објавио, рачунајући их кроз информативну и издавачку делатност Цркве. Сва имовинска права на таквим фотографијама имају искључиво само архијереји који се на тим фотографијама налазе, а уколико они нису живи, права имају њихови правни следбеници, односно Патријаршија и епархије.

По угледу на терминологију из позитивних системских државних прописа у овој области, Уредба предвиђа и дефиницију шта се сматра недостојним приликом сваког искоришћавања ауторских фотографија, тако да се недостојном радњом сматра да, уколико аутор фотографије не обезбеди изричиту писану сагласност за фотографисање, као и за јавно објављивање и умножавање фотографија патријараха српских, односно митрополита и епископа који се на тим фотографијама налазе. За случај да су ови архијереји упокојени, потребна је сагласност Патријаршије, односно надлежне епархије.

У случају да се утврди да се одређена фотографија недостојно користи од стране аутора те фотографије, Уредба предвиђа да Патријаршија, као и све епархије Српске цркве, као и организациони делови информативне и издавачке делатности Српске православне цркве, имају право да бележе и умножавају фотографије, као и да без накнаде стављају у промет оригинале или умножене примерке таквих фотографија архијереја, без икакве дозволе несавесних аутора.

За случај да су фотографије настале као ауторско дело трећег лица у току трајања радног односа у некој од јединица Српске православне цркве, извршавањем радних обавеза, сматра се да је Црква, односно њен организациони облик, искључиви носилац имовинских права на искоришћавање и на јавно објављивање оних фотографија које су тако настале. Такође, Уредба предвиђа да Црква са аутором фотографије може да

има било који други облик сарадње (уговор о делу, други сличан уговор или, пак, фактичка сарадња).

3. Оцена уставности уредбе пред уставним судом РС

Уставном суду Републике Србије је дана 21.04.2015. године поднета иницијатива за покретање поступка за оцену уставности и законитости Уредбе о ауторским правима Српске православне цркве („Службени лист Српске православне цркве број 6/14).

По размотрењу Уставни суд је 30. марта 2016. године, донео закључак I У О-425/2014, којим је одбацио иницијатицу за покретање поступка за оцену уставности и законитости поменуте уредбе. Уставни суд је у поменутом закључку заузео став да је поменита уредба акт који се примењује супсидијарно и да пружа могућност лицима (ауторима) на које се односи, да својим правима располажу и на другачији начин-путем ауторског уговора, односно завештањем, а не само по основу правила из оспорене уредбе.³

Уставни суд је признао право Српској православној цркви да организује свој унутрашњи поредак у складу са Уставом и законима Републике Србије којима се регулише положај цркава и верских заједница. Није прихватио наводе из предлога за оцену уставности и законитости да се наведеном уредбом вређају морална и имовинска права аутора, те је заузео став да се уредбом ни на који начин не задире у област законодавне делатности Републике Србије. Неспорно је да се оваквим закључком препознаје аутономни поредак СПЦ и од стране Уставног суда.

У образложењу (које није обавезујуће за заузимање званичног и коначног правног става), Уставни суд је заузео став да наведена уредба није општи правни акт који подлеже оцени уставности и законитости, те да иста не обавезује државне органе и судове, већ да се у случајевима када се пред судовима илки другим државним органима постави питање заштите ауторског или сродног права, примењују одредбе Закона о ауторским и сродним правима, тако да ретроактивна примена која је уредбом прописана није од значаја за другачију одлуку Уставног суда.

Без обзира на неразумевање Уставног суда саме материје аутономног правног поретка цркава и верских заједница, сматрамо да је оваквим развојем догађаја постигнут напредак у материји државно-црквеног права. Ово све имајући у виду да је аутономни правни поредак признат и препознат, иако није непосредно примењен.

³ Закључак Уставног суда Републике Србије, У О бр. 0-425/2014. године од 30 марта 2016.

4. Завршне одредбе

Сходно одредби члана 147. став 2. Устава Српске православне цркве, Уредба је у посебном члану 13. предвидела да се сва имовинска права патријараха српских, као аутора ауторских дела, сматрају општим патријаршијским добром Српске православне цркве. Уколико је Патријаршија на основу саме Уредбе или, пак, на основу закона, правног посла или по основу наслеђивања, стицалац, односно корисник имовинских ауторских права патријараха српских.

Mutatis mutandi, и сва имовинска права митрополита и епископа, као аутора ауторских дела, у смислу наведеног члана Устава Српске православне цркве, сматрају се посебним добром епархије Српске православне цркве, чији надлежни митрополит, односно епископ, која служе посебним потребама епархије, под условом да је епархија стицалац, односно корисник тих ауторских права.

У члану 15. Уредбе предвиђена је обавеза Светог архијерејског синода да пропише начин управљања, руковања и употребљавања имовинских ауторских права патријараха, односно митрополита и епископа Српске православне цркве, као црквених добара која су предмет односне Уредбе, као и вођења надзора и контроле над тим добрима. О свим питањима која се односе на предмет ове Уредбе, а којима у Уставу Српске православне цркве нису додељена у надлежност ниједној црквеној власти, решава коначно Свети архијерејски синод.

5. Закључак

Прошло је нешто више од девет година од примене Уредбе о ауторским правима Српске православне цркве, као и патријараха и митрополита/епископа Српске православне цркве. Из ове временске дистанце могуће је сагледати реалне ефекте примене Уредбе, посебно имајући у виду да Патријаршија српска пред судовима опште надлежности води више поступака за заштиту интелектуалне својине Српске православне цркве и који су још увек у току.⁴

По правноснажном окончању ових поступака, биће створена извесна судска пракса на основу које је могуће сагледати како и у којој мери правни поредак Републике Србије препознаје аутономну регулативу цркава и верских заједница, чије је оквире тај правни поредак својим прописима дефинисао.

⁴ Првостепена неправноснажна пресуда Вишег суда у Београду 10 П 4 бр.167/2012 од 04.07.2022.

За сада постоје само спорадичне реакције из извесних правничких кругова који у довољној мери нису сагледали правни положај Српске православне цркве у Републици Србији, посебно у корелацији са одређеним правним решењима из Закона о ауторским и сродним правима.

Суштина и правна природа ове Уредбе је само да уреди она питања које Закон о ауторским и сродним правима не прописује, а која питања се односе на специфични, уставни и законски положај Српске православне цркве, њених патријараха и митрополита, односно епископа, а не да другачије регулише ову област, па отуда предметна Уредба не може бити у супротности са Законом о ауторским и сродним правима, с обзиром на то да тај Закон уопште не регулише на другачији начин ова питања, која су предмет регулативе у предметној Уредби.

Истовремено, Свети архијерејски сабор је доносећи овакву Уредбу, посебно у члану 3., члану 13., члану 14. и 17., као и у образложењу, правно спречио да у примени ове Уредбе дође до било каквих супротности са Уставом Републике Србије и поменутиим Законом, без обзира на то што је реч о Уставом зајемченом праву Српске православне цркве на аутономну регулативу.

У конкретном случају ради се о области која је специфична само за Српску православну цркву, јер се односи на ауторска права која имају везе само са великодостојницима Српске цркве. Закон о ауторским и сродним правима ову област не регулише.

Опште је познато да су патријарси и епископи Српске православне цркве монаси и да нису у браку и немају потомке, као и да су њихова имовинска али и морална права за живота, а посебно након њихове смрти, злоупотребљавана неовлашћеним коришћењем ауторских дела тих лица, што представља додатни оправдани разлог за регулисање појединих питања из ове области од стране Српске православне цркве, све у складу са уставним и законским прописима Републике Србије.

Литература

Устав Српске православне цркве

Уредба о ауторским правима Српске православне и као и патријараха, митрополита и епископа, Гласник СПЦ, бр. 6/14.

Закон о црквама и верским заједницама, Сл. гласник РС, бр. 36/2006.

Митровић, Д., *Аутономно право*, Београд, 2015.

Џомић, В., *Српска црква и модерна државност*, 2020.

*Milan Andrić, Head of the Department
of General and Legal Affairs
Patriarchal Administrative Office
of the Serbian Orthodox Church*

**LEGAL EFFECT OF THE REGULATION ON COPYRIGHTS
OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND ITS
ARCHBISHOPS/PATRIARCHS, METROPOLITAN
AND BISHOPS/ AND THE POSSIBLE SCOPE OF ITS
APPLICATION IN THE LEGAL SYSTEM
OF THE REPUBLIC OF SERBIA**

Summary: This paper deals with the Regulation on copyright of the Serbian Orthodox Church and its bishops, as well as its possible scope in terms of direct application in the RS legal system. It was adopted after several decades of legal disputes and doubts that existed in the everyday life of the Church regarding the legal protection of intellectual property. Namely, as a rule, the state legislation did not sufficiently respect the legal nature, as well as the canonical regulations concerning author's works as intellectual creations of dignitaries of our Holy Church. The regulation was adopted on the basis of the constitutional position of the Serbian Orthodox Church in the legal order of the RS. Namely, the provisions of Article 44, paragraph 2 of the Constitution of the RS stipulate that "churches and religious communities independently organize their internal organization and manage their affairs independently." On the other hand, the provision of Article 44, Paragraph 2 of the State Constitution stipulates the principle of separation of the church from the state. From these fundamental constitutional provisions, the specific rights provided for in the Law on Churches and Religious Communities emerge, which provisions stipulate that "the Serbian Orthodox Church is authorized to independently arrange and implement its order and organization and to independently carry out its internal and public affairs (paragraph 6. paragraph 3 of the Law). The provisions of this law provide that "the state cannot interfere with the application of the autonomous regulations of the SOC", the aim of the work is to show the possible scope of this Regulation in the legal system of our country, especially bearing in mind the growing number of court and other proceedings in the field of copyright protection in the church system, which are being conducted or will be initiated, and inevitably require the appropriate (suspicious) application of the autonomous regulations of churches and religious communities for the sake of a fair and regulation-based solution for these extremely important legal relations.

Key words: *SPC, autonomous regulations of churches and religious communities, intellectual property of SPC, archbishops of the Serbian Church, copyright, scope of application of autonomous acts in the legal system of RS, property component of copyright, moral rights of authors, official material of SPC in the light of copyright laws.*

Др Срђа Трифковић, ванредни професор
Факултета политичких наука Универзитета у Бања Луци

УДК: 316.74:2
27(4):28(4)

DOI: 10.46793/DCP23.343T

ДЕХРИСТИЈАНИЗАЦИЈА: ТЕМЕЉ СУМРАКА ЗАПАДА*

Сажетак: Прошло је тачно сто година од објављивања коначног издања Шпенглеровог „Сумрака Запада“. Његова суморна предвиђања остварују се на један бизаран и (није претерано рећи) монструозан начин. Убрзани темпо постмодерног сумрака изискује употребу до не тако давно сасвим непознатих термина као што су „трансцендеризам“, „критичка расна теорија“, „интерсекционалност“, „белачка привилегија“ итд, да не говоримо о вазда растућем броју слова уз „ел-џи-би-ти-кју“ култ. Сведоци смо цивилизацијског и моралног суноврата без преседана у историји. Савремени сумрак Запада има бројне секундарне манифестације, попут слављења девијантности као хвале вредног „лајфстајла“, наметања мултикултурализма и неограничене имиграције из Трећег света, демонизацију белог, хетероцексуалног мушкарца као извора тзв. токсичне мускуларности итд.

Овај текст има за циљ да проникне у коренове пост-постмодерног, све изразитије постхуманог идеолошког утемељења Запада – или, да будемо прецизнији, Запада-као-идеологије. Налази је у дехристијанизацији, која започиње у Италији у позној ренесанси, добија своју зrelu форму у француском просветитељству, а данас има хтонски, изразито танатолошки карактер. Евро-мондијалистички и амеро-хегемонистички облици лудила само су наизглед различити. Деле исту мржњу према традиционалним, спонтано настајућим друштвима и културама. Разлике између два модела суноврата нису у различитим концептима глобалног политичког и идејног монизма, него пре свега у темпу и средствима спровођења културно-моралне револуције.

Кључне речи: идеологија, дехристијанизација, имиграција, демографија, култура

1. Демографија као европска судбина

Езопов пастир двапут је подигао лажну узбуну, па када се вук заиста појавио – више му нико није веровао. На исти начин крах западне цивилизације тако је често констатован или прорицан, да и сам концепт сумрака Запада делује застарело – и то управо сада када Европљанима на обе стране Атлантика

по први пут заиста прети демографски, морални и културни суноврат и биолошки нестанак.

Статистике су неумољиве. Пре само четири деценије Европљани (укључујући и њихове прекоморке потомке) чинили су више од четвртине тадашњег становништва наше планете, које је било достигло цифру од три милијарде. Током четири деценије које су уследиле број људи на Земљи се удвостручио – сада их је преко седам милијарди - али је број Европљана и њихових потомака на почетку треће деценије 21. века чинио тек једну осмину човечанства.

До средине овог века, ако не дође до битних измена постојећих трендова (за шта нема наговештаја), на Земљи ће живети између девет и десет милијарди људи, али ће мање од једне десетине њих бити Европљани или европског порекла. И та десетина наставиће да се смањује, са тенденцијом нестанка. На европском континенту 2000. године је живело нешто преко 700 милиона људи, а 2050. према процени Уједињених Нација биће их само 600 милиона – у просеку много старијих и још бесплоднијих него данас. Њих ће све више да замењују дошљаци из Трећег света, а пре свега из исламских земаља које већ деценијама представљају главни извор легалног и илегалног усељавања у западноевропске земље.

Последњи пут становништво Старог континента забележило је такав пад још у време велике епидемије куге средином 14. века, али је потом дошло до брзог опоравка јер је куга односила старо и младо подједнако - док садашња епидемија беле куге односи само младе. Примера ради, средином овог века остарели Европљани (преко 65 година) чиниће трећину становништва и биће их двоструко више од деце испод 15 година. Број те деце пашће до 2050. за преко 40 процената. Има демографа који сматрају да ће пад бити још катастрофалнији, да ће број житеља Европе (не рачунајући имигранте) пасти на испод 500 милиона до средине овог века а да ће популациона кривуља потом незадрживо јурнути ка нули: до краја овог века остаће тек неких двеста милиона остарелих, усамљених Европљана – и занемаривих неколико десетина милиона до краја идућег

Некадашње велике силе рапидно нестају, у буквалном смислу. Русија губи преко милион житеља годишње, док ће до 2050. Немачка пасти са преко 80 на свега 55 милиона становника. До краја овог века Енглези ће чинити мањину у сопственој земљи, а већина ће бити састављена од Индуса, Пакистанаца, карипских и афричких црнаца и Арапа. Белци су већ мањина у Лондону и у низу градова који су били средишта индустријског процвата Велике Британије. По први пут у историји европски народи добровољно пристају на статус мањине, без рата или заразе. Њихове градове и села настањиваће неки други народи, њихове школе похађаће нека друга деца.

Иста или још гора прогноза важи чак и за народе са некада високим стопама природног прираштаја у средоземној Европи, за Италијане, Шпанце, Грке и Португалце. До 2050 само ће два процента италијанског становништва

чинити деца испод две године, док ће 40 посто бити старије од 65 година. У Шпанији жене у просеку имају по једно дете, што је мање од половине броја потребног за просту обнову становништва. Док је 1950. Шпанаца било трипут више од Мароканаца с друге стране Гибралтарског мореуза, до 2050. биће их за трећину мање.

Те исте године ти Мароканци чиниће само делић становништва Африке које ће да премаши милијарду и пет стотина милиона људи. Од Марока до Меке, од Босфора до Басре, живеће пола милијарде Арапа и Турака исламске вероисповести. Преостали, ионако малобројни хришћани (Копти, маронити, православни и остали) сасвим ће ишчезнути са Блиског Истока, док је на дуге стазе опстанак Израела у том арпаско-муслиманском океану крајње неизвесан. Само ће Иран до средине века премашити сто милиона становника. Азијом ће доминирати Кина, где ће број становника да премаши милијарду и по. Јужно од Хималаја, на Потконтиненту, живеће милијарду и шест стотина милиона Индуса, а источно и западно од Индије око 600 милиона муслимана настанџиваће Авганистан, Пакистан и Бангладеш. Најмноогољуднија исламска земља ипак ће и даље да буде Индонезија: имаће преко 300 милиона житеља - и више деце него цела Европа. Само стотинак миља од њене најјужније тачке примамљиво ће им се смешкати богата прострaнства Аустралије, чијих ће житеља европског порекла бити двадесет пута мање.

Последице депопулације Европе, у спрези са идеологијом мултикултурализма и демографским притиском милијарди житеља Африке и Азије, довешће до драстичне замене становништва путем масовне имиграције. До 2050. године у Европу ће да се усели, легално или не, између 170 и 200 милиона припадника ваневропских народа. Они ће донети стране, ваневропске обичаје, систем вредности, културу, религију и гене. Већина њих ће бити активни или потенцијални поборници цихада, или у најмању руку симпатизери процеса замене крстова на катедралама и базиликама полумесецима. Демографски колапс Европљана само је симптом њихове болести, а не болест сама.

Од те болести болују и Срби. Ако ничим другим, онда својим доприносом демографском колапсу Старог континента доказују да су увелико "ушли у Европу". Ни за њих, као ни за њихове индоевропске сроднике, нема већег изазова нити пречег задатка од биолошког самоочувања нације. Чак и у размерама континента који цео нагло стари, демографско пропадање Срба представља застрашујући пример. За њих поготову важи констатација да нација која се биолошки не обнавља не мора да брине ни о једном другом проблему свог постојања, јер то постојање неће бити дугог века.

Проблем није економске нити социолошке већ пре свега моралне и духовне природе. Западноевропске земље биолошки одумиру истом брзином као и сиромашније земље посткомунистичког Истока јер су и једни и други изгубили веру. Да узрок демографског пропадања Срба и Руса није (само) у лошем стандарду доказује чињеница да ни Западњаци са дохотком од тридесетак хиљада еура годишње по становнику не рађају децу. Да проблем

није у парама указује и чињеница да су чак и после разорних последица комунизма просечни житељи Србије или Бугарске мање сиромашни данас него што су били пре два или три века, дакле у времена када се њиховим прецима проблем биолошке самообнове није постављао.

2. Културна револуција западних елита

Широм западног света, на обе стране Атлантика, самопрокламовани борци против расизма и за људска права користе типичне бољшевичко-фашистичке методе да би ућуткали своје противнике. Њихове методе иду од сатанизације и квазисудских прогона, као у случају Доналда Трампа у Америци Марин Ле Пен у Француској, до метка у потиљак, што се у лето 2002. десило холандском политичару Пиму Фортајну. Такви злочини против «демократије» (ма како дефинисане) и човечности бивају игнорисани, или чак одобравани, од стране политичког и медијског естаблишмента западног света, уколико су почињени у име политичке коректности, тј. самоуништења.

Сексуална девијантност, мултикултурализам и култ расне разноликости, уз демонизацију традиционалних европских узора и инсистирање на супериорности не-европских узора, уздигнути су на пиједестал неприкосновености широм западног света са тенденцијом ширења ка истоку. Ово не изненађује. Што нека појава има мрачније и смртоносније последице, што је очигледније да припада сатанској сфери, то се европске владајуће медијске, политичке и академске елите већ цео један век више упињу да је хвале као нешто добро, лепо и паметно. Када је Стаљин ликвидирао милионе житеља Совјетског Савеза, у добром делу западне јавности доминирали су партијски послушници и комунистички сапутници (Сартр, Жид, Бернард Шо), који су се упињали да сопственој јавности докажу да је совјетско најправедније и најсрећније друштво које је икада постојало на кугли земаљској. Изразити неслагање или сагледати стварност - као што су учинили Артур Кестлер или Џорџ Орвел - значило је навући на себе слепи гнев доминантног естаблишмента, уз оптужбе за фашизам.

У деценијама које су уследиле, припадници истог слоја интелектуалних корифеја самоубилачког погледа на свет, које бисмо данас звали мултикултуралистима, тражили су нове објекте своје самомрзачке фиксације. Разочарали су се у Стаљина, али су зато после његове смрти наизменично величали Јосипа Броза, Хо Ши Мина, Фидела Кастра и Мао Це Тунга, не обазирјући се на хекатомбе људских костију којима је био присут животни пут наведене госпде. Успут су у свој Пантеон великана уврстили и низ личности - Патриса Лумумбу, Че Гевару и Салвадора Аљендеа - којима је срећом благовремено спречено да се развију у зреле деспоте добрано окрвављених руку.

У истом духу, вредно је да се подсетимо када је хомосексуализам - као сексуална оријентација и као тзв. животни стил - доживео тријумф прихватања од стране владајућих евро-америчких елита, када је чак почео да бива величан и

кован у звезде не само као легитимни, него чак као пожељни, сваке хвале заслужни начин живота? Знамо када: непосредно након што је неконтролисани блуд разуларених содомиста уродио епидемијом СИДЕ, дакле управо када нас је развратни хомосексуализам даривао достојним материјалним плодом сопствене биолошке и моралне смртоносности.

На исти начин, не треба да нас изненађује чињеница да су се најгласније похвале ислама као тобоже религије мира и толерантности заориле целим Западом непосредно после 11. септембра 2001, дакле управо када смо његове плодове непосредно искусили. Изјава пок. Берлусконија после 11. септембра о супериорности западне цивилизације над Исламом наишла је на урике негодовања поборника мултикултурализма са обе стране Атлантика. Њихова хистеричност не изненађује, већ само потврђује вајнинегровски саморзачку страст. Самозадовољно посматрајући распад хришћанске вере и културе на обе стране Атлантика, они се уздају да ће удружени напори друштвених мрежа и државног школства на крају лоботомисати милионе црних, браон и жутих новопридошлица у послушне грађане постмодерног светског села.

Бебе су се Европљанима рађале, а имиграција контролисала, док је њихова стара елита још поседовала осећај дужности и обавезе према својој земљи и према заједници из које је поникла. Нова владајућа класа, пак, повезана је по утилитарном принципу меритократије, високо је покретна и без корена. Нацију из које је поникла више не осећа као своју. Данас се свако позивање на заједништво историјских сећања и предака припадника једног народа или породице народа налази на индексу забрањених мисли. Владајућа елита не допушта мењање политичких смерница проглашених за прогресивне а које обухватају глобализацију, мултиетничност, мелтинг пот и естетски и идејни релативизам. Да је пропагирање таквих идеја увелико узело маха и у Србији, почев са митом о систематској дискриминацији Рома, зачудиће само оне који нису свесни да је управо на Балкану нови тоталитаризам отворио до сада највећу лабораторију за манипулисање људима и нацијама.

За биолошки опоравак Европе неопходне су политичке промене које би утрле пут напуштању концепта државе која уништава породицу пребацујући традиционалне моралне обавезе деце за негу остарелих или болесних родитеља на државне јасле. Такође су неопходне законске мере за заштиту детета од самог зачећа. Потребна је криминализација насилног прекида трудноће и ригорозно кривично гоњење прекршилаца у складу са философски, биолошки и теолошки јасно утемељеном ставу да је људски живот неприкосновен од тренутка зачећа. Ово је само један од елемената стратегије самоочувања која изискује беспштедан обрачун са дубоко морбидним стањем духа оличеним у пропагирању чедоморства и сексуалне девијантности. Њено остварење је тренутно незамисливо, али ју је свеједно нужно навести.

3. Неизвесност моралног опоравка

Нераскидиво везан за биолошки опоравак сваке нације јесте њен морални и духовни опоравак, а пре свега повратак њене историјске свести о себи самој. Љубав према земљи и народу се учи. То је учење широм Европе угрожено доктрином мултикултурализма и донекле је опстајало захваљујући трансмисији кроз породицу. Данас је та трансмисија највише на удару тамо где се породица најдуже одржала: у православним земљама посткомунистичког европског Истока.

Систематски ударац на колективно сећање Срба, који се са предумишљајем спроводи кроз образовни систем и кроз увезену масовну поткултуру, у духу је концепта да онај ко контролише прошлост, контролише будућност - а да онај ко контролише садашњост, контролише прошлост. Обешчasti узор нације (почев са светим Савом), осрамоти њене хероје (завршио са Хагом), деморалише обичан свет: технику су разградили франкфуртски неомарксисти кроз своју критичку теорију која у кораћевско-кандићевској пракси тежи систематском уништењу изворног колективног идентитета, деконструкцији Срба, њиховој “денацификацији”, тј. десрбизацији.

Ревитализација вере није само пожељна по себи, она представља и егзистенцијално питање првог реда. Корелација између верског осећаја појединца и његове способности за биолошку самообнову добро је позната емпиријска чињеница, док тријумф секуларизма представља почетак демографског краја. Дехристијанизовани велтаншауунг води директно у сумрак Запада, оличен у десетинама милиона имиграната из исламског света који преузимају градска језгра старих европских метропола. Од Месопотамије, Египта, Грчке и Рима до наших дана, историја нас учи да цивилизација почива на вери, док нације које постану индиферентне према Творцу нагло губе виталност и нестају.

Француски писац Жан Распај све је ово предвидео у свом футуристичком роману *Логор светаца* објављеном у Паризу пре пола века. Роман описује долазак армаде полураспаднутих бродова са милион изгладнелих Индуса на обале Француске. Кренули су надахнути месијанским пророчанством да ће сиромашни и гладни загосподарити богатима и ситима. С друге стране, декадентно вођство француске нације достигло је тачку где више ни помисао на некакав отпор није могућа. Последњи, безнадежни отпор пружа шачица последњих Европљана, којима се прикључио један тамнопути Индус свестан чињенице да свет у коме дух Калкуте тријумфује над духом Париза неће бити вредан живљења. У предговору књиге Распај констатује да преосетљиви, слепи Европљани не схватају да су постали све мања мањина у свету претесном за све његове житеље: “Бујање других раса осудиће на неумитно изумирање моју расу у следећих сто година уколико останемо доследним својим садашњим моралним принципима”.

Напуштање тих принципа, самоубилачких и дубоко неморалних, захтева и прихватање нових или повратак старима. Што се Срба тиче, није потребно наново измишљати точак. Кључ за разумевање проблема са којима се суочавају и они и њихови индоевропски рођаци на једном старом и два нова континента, а самим тим и пут његовог решавања, пружио им је бесмртник са Ловћена у *Горском вијенију*.

Андре Малро са правом је констатовао да је "цивилизација све оно шта се окупља око вере". Када једна вера опада, као што указује целокупна историја човечанства, на њено место не долази агностицизам или атеизам, већ долази друга вера. Ово се увелико догађа у Европи, а ту тврдњу ћемо да поткрепимо конкретним подацима. Недуго после двонедељног дивљања хиљада муслимана на француским улицама – које су западни медији листом описивали као „незадовољне младиће из предграђа“, без помињања њиховог порекла или вероисповести – средином јула 2023. провео сам две недеље у Француској, у брдима департмана Дром, између савојских Алпа ка истоку и Провансе ка југозападу. За 14 дана нисам видео ниједан хиџаб. Празник Дана Бастиље у Шатијону обезбеђивало је чак пет полицајаца. Идилично, безбедно, наизглед трајно.

4. Суморна статистика дехристијанизације Европе

Све је то светлосним годинама далеко од стварности урбане Француске. Широм највеће земље ЕУ, од Сен Денија до Милуза, од Стразбура до Ла Рошел, урбана Француска била је сведок призора стадиона пуних хиљада верника пореклом из северне Африке који славе Рамазански бајрам. „Француска више није католичка земља“, пише Фредерик Леноар, уредник часописа *Монд де Релижион*. Прошле године *Фигаро* је констатовао да је ислам већ „прва религија у Француској“ по броју активних верника. Око 5.000 цркава предвиђено је за рушење или адаптацију у друге сврхе до 2030. године. Пет хиљада цркава ће нестати до те године, у земљи која нема политичку, верску и културну вољу да одржи у животу миленијумско наслеђе које представља најдубљу душу Француске.

Не трепнувши, имам Велике џамије у Паризу је предложио да се напуштене цркве претворе у џамије. Данас у Француској теоретски на сваког муслимана који практикује обреде живи троје католика. Међутим, упоређујући учесталост учешћа у молитви петком у џамији и недељне мисе у цркви, будућност је јасна: 65% практиканата-католика старији су од 50 година, а 73% активних муслимана су млађи од 50 година. Хаким Ел Каруи, саветник председника Емануела Макрона, сматра да је већ данас „Муслимана више, два и по до три милиона, него католика, 1,65 милиона“.

Данас у Француској постоји преко 2.400 џамија. Било их је 1.500 пре две деценије и мање од сто почетком 1960-тих. Ово је највидљивији знак рапидног раста ислама у тој змљи. Политиколог Фредерик Сен Клер каже да ће

„прекретница од 10.000 џамија, по садашњој стопи, бити достигнута пре краја овог века“. Католичка црква је изградила само 20 нових цркава у Француској у протеклој деценији, према истраживању *Ла Кроа*. Едуар де Лама, председник Центра за верско наслеђе у Паризу, каже: „Иако су католички објекти још ту, у Француској се сваких 15 дана подиже нова једна џамија, док се истим темпом уништава једна хришћанска богомоља... То ствара прекретницу“. У лето 2022. видљиви доказ прекретнице имали смо на крају Рамазана. Шест хиљада верника славило је на стадиону у Сен Денију код Париза. Са звучника одјекивао је „Алаху Акбар“. Исти призори могли су се видети на десетинама других стадиона широм Француске: у Монпељеу било је 10.000 верника на молитви.

Исти темпо дехристијанизације и раста ислама, мада са различитим интензитетом, види се свуда у Европи. Са источне стране Рајне немачки писац Мартин Мозебах приметио је да „губитак религије дестабилизује земљу“. Када друштво више не зна како да себи пружи разлог за постојање, други га проналазе и празнина коју је оставило хришћанство убрзо се попуњава. Ислам преузима постхришћанске рушевине Европе. У *Франкфуртер Алгемајне Цајтунгу*, есејиста Маркус Гинтер пише да је хришћанство у Немачкој "на ивици колапса". „Окрећемо леђа нашој култури“, написао је 2022. Волкерт Ресинг у часопису *Цицерон*. „У Немачкој се 2021. године у просеку дневно крстило 390 деце. Пре десет година било је 800 крштења дневно. 2021. године 359.338 људи је напустило Католичку цркву, а 280.000 људи је напустило протестантску цркву. У оба случаја то је нови рекорд. Пад хришћанског Запада... а да ли је икога брига?"

„Први пут у вековима“, према немачком часопису *Штерн*, „већина људи у Немачкој више не припада двома великим црквама. До 2060. године само 30 одсто ће бити католици или протестанти“. До тада све хришћанске деноминације ће изгубити половину својих садашњих чланова. Док је 1950. године сваки други католик недељом био на миси, пише највећи немачки недељник *Цајт*, данас у обредима учествује само један од десет Немаца који за себе кажу да су хришћани. Како каже Детлеф Полак, професор социологије религије на Универзитету у Минстеру у *Ноје Цирхер Цајтунгу*,

„Значај ислама у Немачкој расте а хришћанства опада. Од 2022. године, по први пут, мање од половине Немаца припада једној од великих цркава. Муслиманске заједнице у Немачкој су несумњиво виталније од хришћанских заједница. Ислам је веома динамична религија која има за циљ да буде видљива“.

Студија Дрезднер банке из 2007. која је била посвећена кретањима на тржишту некретнина предвиђала је да ће се „половина црква у земљи затворити“, што је у протеклих 16 година увелико на путу остварења. До половине овог века, према Пју Форуму, у Немачкој ће бити 17 милиона муслимана, у поређењу са 22 милиона самодекларисаних хришћана, пре свега католика и протестаната, од којих су многи само номинални. До тада ће

муслимани у Немачкој увелико прећи укупни број оних католика и протестаната који бар једном месечно учествују у црквеним обредима.

Ово је тренд широм Запада. „Муслимани, победници демографских промена“, био је наслов у *Велту* прошле године. Између 1996. и 2016. Немачка је изгубила више од 3.000 парохија, са 13.329 на 10.280. Тренд се од тада убрзава. У Триру је католичка бискупија најавила невиђено смањење броја парохија у наредних неколико година, са 900 на 35. Исламске богомоље истовремено расту; у последњих 40 година од нуле на преко 2.700. Ово је епохална трансформација. По *Франкфуртер Алгемајне Цајтунгу*,

„Генерације верника венчавале су се у Кројцкирхе у области Ламбој у Ханауу, крстиле своју децу и оплакивале мртве. Али дани када је црква била пуна чак и за редовне недељне мисе давно су прошли. Предстојећа продаја тог објекта горко је ново искуство за Ханау. Кривац је масовна промена и нестанак чланова цркве, што више не пружа основу за опстанак једне хришћанске заједнице“.

Биланс протеклих 20 година: 538 напуштених католичких цркава и 49 новосаграђених. Само у Бонској бискупији предвиђено је отписивање 270 цркава, од којих се неке већ могу купити на епархијском онлајн сервису. Епархија Рур жели да задржи само 84 цркве, а 160 ће се користити у неку нову сврху. Бискупије Мајнц и Хилдесхајм желе да преполове број цркава. У Минхенској надбискупији, родном граду пок. папе Бенедикта, данас има само 37 семеништараца, будућих свештеника, за преко милион још увек декларисаних католика. Ахен затвара 30 одсто њих. Берлинска надбискупија је одлучила да смањи број цркава за четвртину. Из Минстерске бискупије 2022: «На различитим локацијама цркве се користе као старачки домови. Две цркве у Марлу се користе за сахрањивање урни са пепелом покојника. Станови се граде у цркви Свете Марије Химелфахрт у Гревену. Слични пројекти већ постоје у Дулиху и Хертену, док је некадашња црква у Гесабету сада спортска хала“.

Исти распад се дешава у Шпанији. „Шпанија је трећа земља са најбржим напуштањем хришћанства у Европи“, пише водећи шпански лист *Ел Паис*. Кардинал Хуан Хосе Омела, надбискуп Барселоне, послао је циркулар којим најављује укидање 160 жупа. *Ел Мундо* пише, „Барселона затвара парохије због губитка верника... Архиепископија ће оставити само 48 од 208 њих“. У 2018, пак, у Шпанији су постојале 1.632 цамије - скоро четвртина укупног броја богомоља у земљи. Године 2004. у Каталонији је било 139 цамија, а 2020. их је било 284, или 104 одсто више. У Андалузији број цамија је у једној деценији порастао са 27 на 201, а у Мадриду са 40 на 116. Демографија је покретач културних промена. „До 2030. године“, према *Ел Паису*, „муслиманско становништво у Шпанији ће се повећати за 82 одсто“. Иста ситуација је и у Аустрији. Према *Велту*:

«У Аустрији католичка вјера је у опадању, ислам је у успону. У будућности ће бити далеко мање католика, док ће број муслимана и неконфесионалних агностика и атеиста значајно порасти, предвиђају

стручњаци. До половине овог века сваки пети Аустријанац исповедаће ислам. У Бечу је ислам најјача религија. Године 1971. католици су чинили 78,6% становништва Беча; 2001. нешто више од половине; 2011. 41,3% а за до половине века католици ће бити само трећина од укупног броја“.

Цркве су празне, док се у просеку 3.000 муслимана окупља на молитви петком у Флоридсдорфу, првој џамији у Бечу која је отворена 1979. године у присуству тадашњег канцелара Бруна Крајског и кардинала Франца Кенига. Хришћанство више није прва вера у Бечу; Ислам је заузео његово место. Западно од Рајне француска држава није успела да интегрише своје северноафричке и арапске заједнице у друштвено ткиво јер је тај задатак структурно немогућ, као што илуструју учесници нереда у лето 2023. који циљају на културне институције – посебно јавне школе и библиотеке. У школама наставници су стално на првој линији суочавања са агресивним и често насилним младим муслиманима. У октобру 2020. године, одрубљена је глава професору историје и географије, Самуелу Патију, непосредно испред његове школе у предграђу Париза, зато што је наводно ђацима показивао карикатуре Мухамеда из часописа *Шарли Ебдо*.

Француска је бивша суперсила која уображава да још увек има глобалну улогу. Република је својеврсна изборна монархија која још увек негује симболе и наративе грандиозније него што величина и економија Француске чине реалним. За разлику од америчке кичасте „изузетности“ подржане сировом снагом, галска ароганција је маскирана у елеганцију, у тежњу за значајем, а не доминацијом. У том циљу, откако је Де Гол ушао у Париз у августу 1944. године, Француска је морала да симулира величанственост која јој је ван домашаја још од немачке окупације 1940. Како је Де Гол поверио једном пријатељу: „Ја сам на сцени и глумим веру да је Француска велика сила. То је трајна илузија.“

Макрон, патетични патуљак у поређењу са Де Голом, изјавио је глобалном Политбироу у Давосу пре пет година да се „Француска вратила на сцену“. То није тачно. Елите покушавају да делегитимишу као „популисте“ и нетолерантне расисте милионе Францускиња и Францускиња који желе да заштите своју земљу од даље инвазије. Са друге стране, непосредно после крвавих терористичких напада у Паризу 13. новембра 2015. године, Макрон је дао тешко схватљиву изјаву да француско друштво „мора да прихвати део одговорности“ за те нападе зато што је наводно створило „тле на коме буја сихадизам“. Додао је да француско друштво „мора да се промени и да постане отвореније“; није нагласио према коме или чему, али разумно је претпоставити према милионима додатних досељеника из северне Африке. Притом су француске власти увелико прихватиле да постоје *de facto* забрањене зоне унутар земље.

Макрон оличава историјску амнезију и културни нихилизам савременог Запада, чиме се он, штгавише, поноси. Приликом посете француској заједници у Лондону 22. марта 2017. Макрон је изјавио да „не постоји француска култура, већ само постоји култура у Француској, култура која је разнолика“. Истом при-

ликом он је додао: „Француска уметност? Никада се са њом нисам сусрео!“ Емануел Макрон, непријатељ хришћанске вере, европске цивилизације и француске културе, заузима данас положај на коме се пре само пола века налазила личност попут Шарла де Гола. Да парафразирамо Луја XV, после генерала напустио је потоп.

Можда је и логично што је Макрон садашњи станар Јелисејске палате, у суновратној прогресији, од Ширака преко Саркозија до Оланда. Елите које они оличавају не успевају да интегришу – а камоли да асимилију – милионе житеља „зона посебне осетљивости“ у које Французи немају приступа. Та стварност уништила је деценијама старе наде Жила Кепела, бившег председничког саветника за исламска питања, да ће у Француској настати „Андалузија“ међуверске толеранције. Привид мира не може се одржати јер су корени идеолошког исламизма дубоки и трајни међу младим изгредницима. Француска доживљава централну фазу општег и међусобно супротстављеног сусрета Запада и ислама, сукоб који само неко идеолошки заслепљен или злонамеран не може да препозна као такав.

Чињеница брутално очигледна у имигрантским предграђимама јесте да имигранти из Северне Африке и њихово потомство рођено у Француској одбацују културу и цивилизацију земље-домаћина, наслеђе које су вековима ценили и прихватили милиони европских имиграната и странаца. Зашто су муслимани тако имуни на Расина, Золу и Берлиоза? Зашто никада не иду у Лувр или Версај? Зато што су убеђени у супериорност своје вере и своје културе, која је некомпатибилна са узорима Пете републике.

Изван француских гета цена ширег друштвеног „мира“ је сложена мрежа лажи и полуистина којима елитна класа настоји да сакрије истину о томе шта је њена „инклузија“ и „толерантност“ урадила француској нацији. Прави узрок француске интифаде је огроман раст, дисфункционалност и арогантно самопоуздање муслиманске имигрантске заједнице, које иде упоредо са културним слабљењем и демографским падом француске нације.

Одсуство историјског памћења навело је носиоце елитног консензуса савременог Запада да своја сазнања граде у виртуелном свету, чијих су нежељених последица (како погрешно мисле) они сами поштеђени. Они своју веру губе већ три века, откако им је дух просветитељства усадио арогантну помисао да човек може решити дилему свог постојања искључивим ослоном на свој интелект. Без опоравка хришћанске вере, коначни плод тог погледа на свет биће демографски и сваки други крај Европе и њених прекоморских потомака. Тај поглед на свет почива на патолошкој негацији вредности и легитимитета свог – европског, хришћанског, историјског, културног, духовног и цивилизацијског наслеђа. Стална афирмација „другога“ у име мултикултурализма, толеранције, антидискриминационизма итд., добила је широм Западне Европе карактер секуларне религије која не сме да буде подвргнута критичком испитивању. Главни добитник је врло агресиван, демографски експлозиван и оперативно децен-

трализован, али идеолошки монолитан исламистички покрет који има глобални карактер и светско-историјски значај.

Велико је питање да ли је још могуће инстинктивно самодефинисање угрожених европских нација. Отпор захтева кидање окова елите. Пре свега, њен је консензус о мултикултурализму и имиграцији принудно наметнут, идеолошки по природи, крајње догматски у пракси. Тврдње о пожељности брисања граница међу расама и народима, међу земљама и културама, о њиховом могућем и пожељном мешању, изводе се на основу априорних идеолошких аксиома, а не чињеница.

Са јужне стране Медитерана и хиљадама миља источно од Босфора, ово ствара оправдан утисак да се Запад налази на силазној путањи. Успех гигантских демографских продора шаље поруку десетинама милиона потенцијалних миграната – да је Европа данас једна лепа, богата палата са разваљеном бравом и без ноћног чувара.

5. Феномен „православофобије“

Српској јавности недовољно је позната чињеница да, у перцепцији владајуће елите савременог Запада, нације и културе обликоване православним хришћанством припадају једној традицији која је њеним припадницима не само туђа него и злокобно претећа. Та дубоко усађена предрасуда испољила се у изјави коју је 2014. дао Карл Билт – тада министар спољних послова Шведске – да православље представља већу опасност за западну цивилизацију од цихадизма.¹ Марта 2022. иста зловоља је нашла одраза и у материјалима Европског парламента којим се осуђује тобоже штетно деловање СПЦ у „региону“ јер она наводно промовише малигни руски утицај.² Са постхришћанске, либерално-глобалистичке тачке гледишта, вековна борба православних народа против исламизације – а данас и против ништа мање опасне постмодернизације – представља њихов неопростив грех против култа „толеранције“.

Ментални оквир г. Билта и њему сличних припадника владајуће западне елите потсећа нас на однос владара Запада према православном Истоку током турског продора у Европу. Почетком 15. века животно угрожене земље ромејских Грка, Бугара и Срба суочавале су са надмоћним османским завојевачима. Тадашњи западни став био је експлицитан: помоћи ћемо вам

¹ Билт, К., *Православље опасније од ислама!* Портал www.vesti.rs, 10. маја 2014. <<https://www.vesti.rs/Ukrajina/Karl-Bilt-Pravoslavlje-opasnije-od-islama.html>> приступљено 7. јула 2022.

² „Европски парламент забринут због деловања СПЦ“. *Политика*, субота, 12. март 2022. <<https://www.politika.rs/scc/clanak/501827/Evropski-parlament-zabrinut-zbog-delovanja-SPC>> приступљено 7. јула 2022.

само ако се одрекнете православља. Сабор у Ферари и Фиренци 1439.-1440. није оставио никакву дилему у том погледу. Византијски делегати су на крају подлегли притисцима (што им народ није опростио), али чак ни тада помоћ није стигла. У уторак, 29. маја 1453, Константинопољ је пао пред силама мрака. Србе је убрзо снашла иста судбина. Међутим, Срби су имали пресудно значајан морални ресурс који их је одржао у мрачним вековима који су уследили. Наслеђе и дух Косова и косовских јунака-мученика одржало их је у уверењу да силе мрака бивају на крају побеђене, а да они који се држе светлости и врлине коначно побеђују – чак и када таква победа делује немогућом – јер има Бога. Косовски завет је тако обликовало Србе као једну суштински *хришћанску* нацију.

Ударац том нашем наслеђу, да се вратимо савремености, дошао је када су западни политичари и клерици – а нарочито папа Јован Павле Други – 1990-тих захтевали рат западних сила против православних Срба а у корист муслимана. Војтилини истовремени позиви на дијалог и коначно уједињење (треба видети његове енциклике *Ut Unum Sint* и *Slavorum Apostoli*) деловали су застрашујуће познато источним хришћанима. Православном истоку је саопштено: уколико се не потчини туторству Запада у политичким, друштвеним, моралним и економским питањима – односно колективној „религији“ просветитељског наслеђа – поново ће бити бачен муслиманским вуковима. Штавише, како је то НАТО показао у пролеће 1999. године, Запад ће га чак брутално везати, како би ти вукови могли на миру да га прождеру.

Непријатељске реакције западне елите на православље нису само „предрасуде“, већ су узроковане правилним проценама постмодерне западне елите која православље идентификује као препреку за реализацију њених политичких, економских и културних амбиција у модерном свету. Силе постмодерности стога третирају сваки покушај премошћивања јаза између срца и ума као инхерентно субверзиван, како је указао амерички православни теолог Винсент Роси. У сржи проблема је питање шизме у души савременог, првенствено западног човека: „Примарна шизма је она која данас постоји у најакутнијој форми, а то је западна шизма ума од срца и срца од ума“.³ Увеличана кроз време и историју и умножена кроз генерације, истиче Роси, ова шизма представља моћног вајара душа. Она ствара страх и непријатељство. Део савременог света назива се „западним“ управо зато што његов настанак лежи у „еманципацији“ Запада од наводних верских окова кроз рационализам, хуманизам и секуларизам просветитељства. Створио је културу чијим вредностима доминира рационалистичко-хуманистичко-секуларистички поглед на свет. Он отуђује ум од срца и даје приоритет уму над срцем. Православни свет, пак, није обликован вредностима и обрасцима модерности,

³ Rossi, V., *Schism of Mind and Heart*, The Taboric Light, May 1998. <https://sites.google.com/site/thetaboriclight/articles/article-01-schism-of-mind-and-heart>

још мање постмодерности, него традиционалним културама које се опиру рационалистичком хуманизму.

Можда хришћани никада неће успети да се сложе у доктринарним питањима. Међутим, чак и уколико Исток и Запад никада не буду у стању да деле заједнички путир и дискос, да ли то значи да морају бити непријатељи? Трезвеном посматрачу геополитичке сцене света јасно је да ће опстанак православне цивилизације Истока у не тако далекој будућности бити предуслов опстанка самог Запада. Чињеница да Запад одбацује ову реалност део је неспособности да се спозна сопствена рањивост, док шуме минарета ничу по Западној Европи и Северној Америци. У данашњој Западној Европи више људи се моли у џамијама петком него у црквама недељом. У САД лудило култур-марксизма наизглед нема границе. Невера и губитак осећаја за сопствени простор и место у времену карактеришу животе милионе Западняка. Та патологија иде руку под руку са култом ширења НАТО и ЕУ и морбидном тежњом ка глобалној доминацији САД, поготову под неолибералима који су новембра 2020. под крајње сумњивим околностима добили изборе.

6. Корени православофобије запада

Брисел и Вашингтон деле исти презир и одбојност према традиционалним друштвима и културама. Глобализам затире остатке наслеђених вредности и идентитета, а притом у исто време изазива драстичну демографску промену унутар самог Запада. Европа умире. Допуштајући милионским мигрантским супкултурама из трећег света да ничу унутар њихових друштава, западне нације омогућиле су настанак паралелних друштвених и политичких структура, углавном тврдо исламистичких, над којима институције земаља-домаћина немају контролу и не покушавају да је успоставе.

Геополитички контекст југословенске кризе деведесетих година XX века, као и украјинске кризе данас, не може се разумети без поимања културне патологије Запада који је свеприсутну србофобију у време распада Југославије и русофобију нашег времена учинио легитимним. Треба истаћи, међутим, да непријатељске реакције западне елите на старе словенске народе формиране православним хришћанством нису пукe „предрасуде“. Негативне реакције условљене су чињеницом да *западна елита православље прецизно идентификује као препреку за реализацију њених политичких, економских и културних амбиција* у данашњем свету. Тај отпор западна елита наравно сматра субверзивним.⁴

⁴ В. Трифковић, С., *Вековни проблем православофобије Запада*, Портал Стандард, 30. април 2021. <<https://www.standard.rs/2021/04/30/vekovni-problem-pravoslavofobije-zapada>> приступљено 9. јула 2022.

Ова је чињеница у самом корену непоколебљиве пристрасности Запада, како по питањима Балкана тако и европског истока, пристрасности која је ван оквира рационалне дебате. Зато су лидери Запада, после криминалне агресије НАТО у пролеће 1999, допустили на Косову и Метохији уништење православних светиња и илегалну сецесију у режији банде криминалаца. Зато су у Босни и Херцеговини отворили капије продору цихада ка срцу Европе. Зато су у Кијеву режирали илегални мајдански пуч 2014. и потом од Украјине направили анти-Русију и изазвали рат 2022. Рационални мотиви не могу да објасне тако доследну политику. Она понавља криминално лудило Запада из 1204: освајање и пљачку Константинопоља у Четвртом крсташком рату. Издајство крсташа утрло је правце османског продора у Европу, који потом није стао све до зицина Беча.

Отпор снагама новог тоталитаризма носи високу цену, што видимо у судским прогонима Американаца и Европљана који не желе да им деца буду индоктринирани трансцендентизмом и алфабетским култом LGBTQ+. Како се постмодерно-либерални терор буде заоштравао, постаће неопходно за све поборнике традиционалне породице и нације да дефинишу шта јесте допустиво, а шта није у односима између цркве и државе, нарочито државе која води злу политику. Ово је питање посебно важно за Србе јер се, под притиском западних носилаца постмодерније, у својој матици суочавају са наметањем претходно поменутих закона који подривају саме темеље породице, људског достојанства, природе и истине. Надам се и уздам да ће и у годинама пред нама посланици НСПС испољити садашњи, завидни ниво спонтане одбојности према таквим облицима цивилизацијског сумрака.

У току је брутално укидање низа слобода под плаштом заштите људских права и у САД и у Европи. У протеклих четврт века ЕУ је коначно еволуирала у творевину олигархијске, а не демократске природе. „Брисел“ замењује дух аутентичне Европе култом прогреса кроз друштвено-политички инжењеринг.⁵ Одбацујући завештање европске породице, њене културе и духа, еврократија одбацује валидност заједница заснованих на принципу припадности нацији.⁶ Намећући окове политичке коректности и једноумља у јавном дискурсу, припадници западне елите теже да избришу разлике између нација, вера, раса, земаља и држава, између мушкарца и жене, родитеља и детета, природног и морбидног, истине и лажи, а пре свега између Добра и Зла.

⁵ Политиколог Џон Локланд у студији „Нечисти извор: Недемократско порекло европске идеје“ (1998.) указује да данашња Европска Унија, у својој изразитој нетрпељивости према самом концепту суверене националне државе, испољава снажну идеолошку сродност са фашизмом, нацизмом и комунизмом. Laughland, J., *The Tainted Source: The Undemocratic Origins of the European Idea*. London. Sphere, 1998.

⁶ Управо због тога апарат ЕУ никада неће пристати наостанак Косова и Метохије у Србији, нити ће се помирити са опстанком Републике Српске као легитимном чињеницом.

Отровно семе распада проклијало је пре више од једног века, као што је елоквентно упозорио Освалд Шпенглер у *Сумраку запада* – премда је он очекивао постепени „сумрак“ а не овако нагли колапс. После разорног европског грађанског рата 1914-1945, бујање цветова зла почело је у пуном јеку шездесетих година XX века. Те су године биле инкубатор идеја које су имале ужасне последице за политичку и интелектуалну путању западног света. Дух негације ауторитета и одрицања од свих норми понашања, дух цивилизацијског самопорицања и деконструкције свега постојећег, завладао је Западом. Родила се идеологија „политике идентитета“, која стапа *теорију моћи* Мишела Фукоа и културни марксизам. Произвела је морбидну опседнутост расом, родом и сексуалном оријентацијом, обликом лудила које сада метастазира међу припадницима елитне класе на обе стране Атлантика. Сведоци смо наступања зреле фазе једног процеса који на Западу сазрева деценијама: *тоталитаризам давоске елите*.

7. Успон глобалистичке визије

Крајем 20. века настаје нова професионално-менаџерска елита правника, медијских коментатора, академских експерата, системских аналитичара, банкара, програмера, која је повезана по принципу идеолошки подобне меритократије, високо покретна и без корена у традиционалним, спонтано насталим локалним заједницама. Она живи у апстрактном свету манипулисања информацијама, речима и цифрама; притом ствара нови, изразито идеологизовани облик политичког дискурса. Њу карактерише агресивно секуларни поглед на свет, који води у морални и културни релативизам са поразним последицама.

Док је синдром још био у повоју, раних 1970-тих година, Збигњев Бжежински – који је недуго потом постао саветник за националну безбедност председника Џимија Картера – тврдио је да се по први пут у историји ствара *глобална свест*: сведоци смо настанка транснационалних елита које чине међународни бизнисмени, научни радници, професионалци разних профила и државни функционери.⁷ Споне међу припадницима ових нових елита по Бжежинском превазилазе државне границе, њихови погледи на свет нису спутани националним традицијама.

Нешто раније, Ричард Гарднер, који је потом постао Картеров амбасадор у Италији, сажето је у часопису *Форин аферс* описао пројекат овим речима: „Зграда светског поретка мора да се гради од темеља навише. Постепена разградња националног суверенитета, његова ерозија парче по парче, много ће

⁷ Brzezinski, K. Z., *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*. Santa Barbara, California: Praeger, revised edition, 1982.

више да постигне него старомодни фронтални јуриш."⁸ Гарднерова препорука била је јасна алузија на Антонија Грамшија и његов познати модел „дугог марша кроз институције“.

Каснији заменик државног секретара за иностране послове у администрацији Била Клинтона, Строб Толбот, сажео је јула 1992. суштину пројекта изјавом у часопису *Тајм* да је оптимиста у погледу настанка „глобалне нације“, процеса којим ће постојеће нације у 21. веку бити превазиђене.⁹ По њему, све државе света ће пре или касније да признају само једну, глобалну власт: „У својој основи све нације су само друштвени аранжмани, исход прилагођавања променљивим околностима. Без обзира колико деловале трајно, чак и свето, оне су заправо вештачке и привремене“.

Овај поглед на свет увелико је метастазирао на обе стране Атлантика. Већ три деценије одражава се у безбројним политичким и економским одлукама, пројектима друштвеног инжењеринга, медијским садржајима и академским програмима широм западног света. Економски и технолошки развој Запада дуго је прикривао културну, моралну и духовну кризу, која се данас првенствено огледа у демографском колапсу. Ово је кроз историју вазда био поуздан симптом цивилизације на силазној путањи.

Карактер кризе наговестио је пок. Самјуел Хантингтон 1993. године у чувеном „Сукобу цивилизација.“¹⁰ Он је као битне концепте западне цивилизације навео либерализам, индивидуализам, људска права, једнакост, слободу, законитост, демократију, слободно тржиште и раздвајање цркве од државе. Његови критеријуми одишу бескореном универзалношћу, у складу са постнационалном визијом коју су претходно најавили Бжежински, Гарднер и Толбот. У Хантингтоновој визији Запада нема антике и хришћанства, темеља развоја европске духовности, етике и естетике кроз векове; нити историјских народа повезаних сећањима, вером и симболима, народима који генерацијама деле одређене просторе северне хемисфере.

Америчка елита у истом духу деценијама инсистира да су САД и њени житељи дефинисани посвећеношћу наводно универзалним вредностима, а не припадништвом једној стварној земљи, заједници и култури у њој пониклој. Од тврдње о моралној узвишености америчких институција био је само корак до самопрокламоване „мисије“ да се оне шире, ако треба и противно вољи примаоца, да се посрнули грешни свет искупи и спасе. У оквиру ове парадигме Запад више није цивилизација коју карактеришу неки идејно-вредносни концепти; „Запад“ и сам постаје једна идеологија.

На рушевинама Европе, после трагедије 1914-1918, поникле су две сличне, модернизујуће, материјалистичке, антитрадиционалне идеологије: болшевизам

⁸ Gardner, N. R., *The Hard Road to World Order*, Foreign Affairs, Vol. 52, No. 3/1974.

⁹ Talbot, S., *The Birth of the Global Nation*, Time, 20. јули 1992.

¹⁰ Huntington, P. S., *The Clash of Civilizations?* Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3/1993, стр. 22-49.

и нацизам. На измаку XX века сумрак Запада је изнедрио и трећег брата-близанца. Челичну песницу увио је у плишану рукавицу а Агитпроп заменио масовним медијима. Као и фашизам и бољшевизам, неолиберални тоталитаризам има веру у мисију авангардне елите посвећених да кроз манипулацију политичког процеса води и индоктринира масе. Тај систем данас све грубље тежи контроли сваке изговорене или написане речи и криминализацији отпора доминантној идеолошкој матрици. Носиоци неолиберално-неоконзервативног дуопола у Вашингтону сматрају данашњу Америку вредносно утемељеном заједницом коју одликује *изузетност* (*exceptionalism*) у односу на сав остали свет – појавом без преседана у историјском искуству – која стога није подложна законитостима које су важиле за друге силе и претходна времена.¹¹ Хибрис оличен у фрази „ми стварамо сопствену стварност“ нема премца у историји.¹²

Паралелни систем контроле производи огроман квантитет информација које су процесоване путем медија и бивају уклопљене у дуалистичку псеудо-стварност у којој речи и концепти имају битно ново значење (нпр. инклузија, толерантност, мултикултурализам, правда, демократија, итд). Раздвојени су Реч и Свет. Емпирија је подређена крутом номинализму, искуственој стварности не допушта се да стане на пут развоју идеолошке визије која производи своју „реланост“. Примаоци порука или кротно подлежу манипулацији, или се проглашавају за девијантне отпаднике (како је Хилари Клинтон током кампање 2016. без затора окарактерисала Трампове поборнике).

8. Убрзани сумрак запада

Запад-као-идеологија данас је у фази зреле синтезе. *Демократија* је претворена у изразито манипулативни процес заснован на унапред зацртаном, идеолошки вреднованом исходу. Конкретно, након што је Доналд Трамп демонизован током свог првог мандата, политички систем није смео да допусти његов реизбор новембра 2020, нити његову кандидатуру 2024. Са друге стране, мајданска операција насилног рушења легално изабраног шефа украјинске државе Виктора Јануковича фебруара 2014. је по њима био један аутентично демократски чин. Правда и моралност није функција објективног понашања актера, већ је зависна од положаја тих актера на скали идеолошког вредновања – као што је одавно доказала пракса Међународног кривичног суда за бившу

¹¹ За резиме и критику концепта америчке изузетности, видети: Walt, M. S., *The Myth of American Exceptionalism*, *Foreign Policy*, 11. октобар 2011.

¹² Функционер администрације Џорџа В. Буша Карл Роув саговорнику отворено саопштио: „Ми смо сада империја, и када деламо ми стварамо сопствену реалност... Ми смо актери историје, а свима вама осталима само преостаје да проучавате наша дела!“ *Ron Suskind, New York Times Magazine*, 17.10.2004.

Југославију у Хагу, која је укључила и фабриковање „геноцида“ као крунског аргумента против опстанка Републике Српске.¹³

Суочени смо са проблемом који представља синтезу свих осталих проблема Запада у последња три века, а то је крај културе. Хиљадама година људи су живели у заједницама у којима су међусобне везе биле директне и емотивне. Заједнице су се временом стапале у друштва, али је човек, појединац, и даље био субјекат свог понашања, деловања мотивисаног осећањима и тежњама живог, мислећег бића.

Другом половином XX века научно-технолошким развојем Запада наступа доба информатике у коме човек од субјекта активности постаје само један њен елемент, тзв. *људски фактор*. Импулси за деловање и даље пролазе кроз појединца али их диктира систем. Интегрисан у мрежу односа који стварају сопствену “стварност”, појединац мора да се повинује системским оквирима. Природа као “објективна” стварност изван постиндустријског инфо-система постаје чисто симболична категорија. Већина односа међу припадницима елите није условљена пре-рационалним импулсима (осећања, обичаји, вера, љубав, мржња, нада, страх, спознаја добра и зла, лепог и ружног, истине и лажи), већ се замењују информативним садржајем.

Исход је крај западне културе као интегрисаног система знања, веровања и понашања. Трансформација западног друштва у постисторију има једну битну одлику: култура постаје излишна као механизам одржавања друштвене динамике и интеграције. Материјално богатство, професионални успех и физичко здравље једина су истинска добра у западном техносу. Емотивна искуства и лична мишљења су баласт, атавистички отпаци предтехнолошког, историјског друштва. Питање смисла искључује се а приори, јер је сам концепт *сврхе* превазиђен. “Култура” је продукт који се конзумира, а не свеукупност погледа на свет која се проживљава. Крај историје, претварање друштва у социотехнолошки систем регулисан тржиштем, наговештава не само крај нација већ и крај човека.

Секуларизам је, замењујући хришћанство као темељ идентитета Запада, одбацио и концепт *европског* друштвеног, географског и културног простора који би требало да је заштићен од физичког продора и духовне пенетрације онога шта му је страно. Европа је сада на путу историјски неவிђене демографске и културолошке самоликвидације. Са јужне стране Медитерана, из Африке, као и источно од Босфора, из Азије, ово ствара утисак да се Запад налази на силазној путањи, утисак да је Европа једна пребогата вила са остарелим станарима, разваљеном бравом и без ноћног чувара.

¹³ Видети: Trifkovic, S., *Srebrenica, Twenty Years Later*, Chronicles Online, 15. јула 2015. <<https://www.chroniclesmagazine.org/srebrenica-twenty-years-later/>> приступљено 12. децембра 2021.

Одсуство историјског памћења навело је носиоце елитног консензуса да своја сазнања граде у виртуалном свету. Дух просветитељства им је усадио арогантну мисао да човек може решити све дилеме свог постојања искључивим ослоном на свој разум. Без опоравка хришћанске вере, коначни плод тог погледа на свет биће демографски и сваки други крај Европе и њених прекоморских потомака. Тај поглед на свет почива на патолошкој негацији вредности и легитимитета сопственог наслеђа.

Елитна класа је узрок мноштва фаталних слабости Запада, укључујући како примарни узрок – *губитак вере* – тако и низ секундарних. Негација историјске утемљености пропраћена је наметањем парадигме глобалног света. Ово пружа идеолошку подлогу отвореним границама, мигрантским инвазијама и наметању култа „различитости“ и „толерантности“. Следи демонизација и криминализација сваког неслагања са овим принципима и применом драконских закона против „говора мржње“ и мерама полицијског надзора против неподобних, нпр. АфД у Немачкој.¹⁴ *Култура смрти*, оличена у слављењу девијантности, у трансцендеризму, контрацепцији, абортусу, промискуитету и еутаназији, донела је горке плодове.¹⁵ Отпор је још увек могућ, као што указују примери Мађарске и Пољске, чији пример има шансе да следе пре свега Италија и Француска. У противном, до краја овог века неће постојати „Европљани“ као припадници нација које деле исти језик, културу, историју и претке и који насељавају земље назване својим именом.

Притом, да иронија буде потпуна, европски народи у опадању подвргнути су индоктринацији са циљем да поверују (или пак да под голом принудом ћутке и без роптања прихвате) да је демографски преокрет заправо благослов мултикултурализма који обогаћује њихова друштва и чини их узбудљиво разноликим. Еврократија одбацује завештање европске породице, њену културу и историјска искуства. Притом је и код нас, у дводеценијској пропаганди тзв. „европског пута Србије“, замагљена чињеница да Србију у кључним земљама ЕУ напросто не желе да прихвате, јер Србе виде као хронично реметилачки фактор и према њима имају цивилизацијски и културолошки отклон. Ова чињеница није подложна ревизији.

¹⁴ У истом духу неки аутори годинама захтевају криминализацију негације „геноцида“ у Сребреници. Видети нпр. Scheffer, D., *Ending Genocide Denial at Srebrenica*, Project Syndicate, 6. јула 2015. <www.project-syndicate.org/commentary/muslim-dodik-mladic-security-council-by-david-scheffer-2015-07>

¹⁵ Још децембра 2011. године тадашњи председник Барак Обама издао је директиву по којој заштита права и залагање за афирмацију „ЛГБТ популације“ у свету представља „приоритет спољне политике САД“. “Obama Elevates Gay Rights as a Foreign Policy Priority.” Voice of America News, December 5, 2011. <www.voanews.com/content/obama-elevates-gay-rights-as-a-foreign-policy-priority-135136743/174955.html> приступљено 14. децембра 2021.

9. Плодови безверја

У годинама пред нама Србима прети двострука опасност. Прети им даље сужавање матичне територије, уз захтев даљег приклањања културним обрасцима западне постмодерне, попут парадâ срама у Београду, како би доказали своју зрелост за бескрајни и безизгледни процес „евроинтеграција“.

Током 2021. године били смо сведоци драстичног раскорака између народне воље и понашања законодаваца са усвајањем Закона о родној равноправности и Изменама и допунама Закона о борби против дискриминације у Скупштини Србије. Покушај идеолошки мотивисаног преваспитавања Срба оличен у водећим поборницима ових закона, премијерки Брнабић и министарки Михајловић (чланице Трилатералне комисије) нема рационално објашњење. Поборнике тих закона, који теже разградњи природне породице, не занима да је 2020. Србија имала око 50.000 новорођених и 120.000 умрлих. Оне следе од западних ментора задату доктрину биолошког и моралног самоуништења.¹⁶ Ово је само један, премда парадигматичан, пример раскорака између воље народа и понашања законодаваца, који се „очитује у феномену делегитимизације и депарламентаризацији Скупштине Србије“.¹⁷

Мотивација спољних ментора тих процеса, наравно, није у афирмацији некакве „толеранције“. Њихов циљ је трајно преваспитавање Срба, сходно идеолошким стандардима постмодерног, пост-хуманог Запада. Притом хегемонистичка елита САД, вођена идејама самопрокламованог глобалног лидерства, тежи да очува „доминацију комплетног спектра“.¹⁸ Стога Вашингтон представља највећу постојећу претњу миру у свету. То се види у хистеријском демонизовању Русије и хитлеризацији самог Путина, што одражава онтолошку нетрпељивост западне елите према Русији као таквој – независно од њених поступака. То се види и у спремности да се на „западном Балкану“ преко српских леђа изведе показна вежба руске немоћи, ако треба и са исходом сличним ономе у Крајини августа 1995.¹⁹

¹⁶ В. Ђурковић, М., *Борба против антипородичних закона*, Портал Стање ствари, 19. мај 2021. <<https://stanjestvari.com/2021/05/19/misa-djurkovic-borba-protiv-antiporodicnih-zakona>> приступљено 12. децембра 2021.

¹⁷ Вукмановић, Д., *Институционална ефикасност парламента Србије (2008-2020)*, Политичка ревија, бр. 02/2021, vol. 68, стр. 105. <http://iriss.idn.org.rs/573/1/D/Vukomanovic_Politicka-revija-2-21.pdf> приступљено 12. децембра 2021.

¹⁸ За класичну критику концепта и праксе америчке империје видети: Buchanan, J. P., *A Republic, Not an Empire: Reclaiming America's Destiny*. New York: Regnery Publishing, 1999.

¹⁹ Пре више од једне деценије, у интервјуу канадском часопису *Меклинс* поводом 16. годишњице Дејтонског споразума, Данијел Сервер је рекао да је у јесен 1995. требало допустити наставак борби у Босни и Херцеговини још недељу или десет дана, после чега би вероватно уследио колапс „војске босанских Срба“ и сходно томе повољнији

Лаж на којима савремени Запад почива, она главна и основна, јесте да Бога нема па је стога све допуштено; да је човек способан да ослонцем на сопствену амбицију и разум реши сва питања свога постојања, да нађе есхатолошку пречицу ка крају историје, овоземаљском, по рецептури Џона Ленона: без раја, без пакла, у свету без нација и без вере, у којем сви живе само за данас. САД и ЕУ данас указују колико се одмакло на путу остварења сатанске визије «либерално-демократске» нирване која почива на истим идеолошким премисама као и ранији тоталитарни, материјалистички пројекти, од Робеспјера, Лењина и Хитлера до Јосипа Броза, Кастра и Пол Пота.

Самодржња западних елита на обе стране Атлантика, демонизација противника, реторика тобожње слободе без стварне одговорности према ближњем, хедонизам, безверје, подрили су темеље западних друштава. Да би опстали, Срби морају да се по сваку цену држе по страни од евроатланских механизма за млевање идентитета, културе, традиције и морала старих нација. То значи остати веран свом наслеђу, вери оличеној у српским светитељима и мученицима, али и одбрани прагматично сагледаних националних интереса у хобзовском свету.

Српски народ и СПЦ у годинама и деценијама пред нама морају бити на висини овог задатка. Упркос свим изазовима, тежње ка очувању културног и духовног идентитета, породице, националног бића, територијалног интегритета и суверености имају тиху али стабилну подршку огромне већине Срба са обе стране Дрине и од Хоргоша до Бојане. То нам даје солидну основу да упркос свему на будућност не гледамо само са стрепњом, већ и са надом и вером и радошћу.

Литература

- Brzezinski, K. Z., *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, Santa Barbara, California: Praeger, revised edition, 1982.
- Билт, К., *Православље опасније од ислама!*, Портал www.vesti.rs, 10. маја 2014. <https://www.vesti.rs/Ukrajina/Karl-Bilt-Pravoslavlje-opasnije-od-islama.html> приступљено 7. јула 2023.
- Buchanan, J. P., *A Republic, Not an Empire: Reclaiming America's Destiny*, New York: Regnery Publishing, 1999.
- Вукмановић, Д., *Институционална ефикасност парламента Србије (2008-2020)*, Политичка ревија, вол. 68 бр. 2/2021, http://iriss.idn.org.rs/573/1/DVukomanovic_Politicka-revija-2-21.pdf приступљено 12. децембра 2021.

политички расплет од оног у Дејтону. Engelhart, K., *In Bosnia, divided they stall*, Macleans, 20. 12. 2011. <<https://www.macleans.ca/news/world/divided-they-stall>>

- Gardner, N. R., *The Hard Road to World Order*, Foreign Affairs, Vol. 52, No. 3/1974.
- Ђурковић, М., *Борба против антипородичних закона*, Портал Стање ствари, 19. мај 2021. <https://stanjestvari.com/2021/05/19/misa-djurkovic-borba-protiv-antiporodicnih-zakona> приступљено 12. децембра 2021.
- Engelhart, Ка., *In Bosnia, divided they stall*, Macleans, 20. 12. 2011. <<https://www.macleans.ca/news/world/divided-they-stall>>
- Europe's demographic time-bomb. While global population is ageing, continent presents extreme example." The Financial Times, 14.01.2020. <https://www.ft.com/content/49e1e106-0231-11ea-b7bc-f3fa4e77dd47> приступљено 31. августа 2023.
- Европски парламент забринут због деловања СПЦ, Политика, субота, 12. март 2022. <https://www.politika.rs/scc/clanak/501827/Evropski-parlament-zabrinut-zbog-delovanja-SPC> приступљено 7. јула 2022.
- Laughland, J., *The Tainted Source: The Undemocratic Origins of the European Idea*, London: Sphere, 1998.
- Локланд, Џ., Нечисти извор: Недемократско порекло европске идеје, 1998.
- Obama Elevates Gay Rights as a Foreign Policy Priority, Voice of America News, December 5, 2011. www.voanews.com/content/obama-elevates-gay-rights-as-a-foreign-policy-priority-135136743/174955.html, приступљено 14. децембра 2021.
- Rossi, V., *Schism of Mind and Heart*". *The Taboric Light*, May 1998. <https://sites.google.com/site/thetaboriclight/articles/article-01-schism-of-mind-and-heart>
- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Berlin: Edition Holzinger, 2016.
- Стандард, 30. април 2021. <https://www.standard.rs/2021/04/30/vekovni-problem-pravoslavofobije-zapada> приступљено 9. јула 2022.
- Suskind, R., *The New York Times Magazine*, 17.10.2004.
- Scheffer, D., *Ending Genocide Denial at Srebrenica*, Project Syndicate, 6. јула 2015. www.project-syndicate.org/commentary/muslim-dodik-mladic-security-council-by-david-scheffer-2015-07
- Talbott, S., *The Birth of the Global Nation*, Time, 20. july 1992.
- Trifkovic, S., *Srebrenica, Twenty Years Later*, Chronicles Online, 15. јула 2015. <https://www.chroniclesmagazine.org/srebrenica-twenty-years-later/> приступљено 12. децембра 2021.
- Трифковић, С., Вековни проблем православофобије Запада, Портал Стандард, 30. април 2021. <https://www.standard.rs/2021/04/30/vekovni-problem-pravoslavofobije-zapada> приступљено 9. јула 2022.
- Huntington, P. S., *The Clash of Civilizations?*, Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3/1993.
- Walt, M. S., *The Myth of American Exceptionalism*, Foreign Policy, 11. october 2011.

*Srđa Trifković, Ph.D., Associate Professor
Faculty of Political Sciences, University of Banja Luka*

DECHRISTIANIZATION: THE FOUNDATION OF THE TWILIGHT OF THE WEST

Summary: Exactly one hundred years have passed since the publication of the final edition of Oswald Spengler's *Twilight of the West*. His gloomy predictions are coming true in a bizarre and even monstrous manner. The accelerated pace of the postmodern twilight requires the use of not so long ago completely unknown terms, such as "transgenderism," "critical race theory," "intersectionality," "white privilege" etc., not to mention the ever-growing number of letters associated with the LGBTQ+ cult. We are witnessing a civilizational and moral decline unprecedented in history. The current twilight of the West has numerous secondary manifestations, such as the celebration of deviance as a laudable "lifestyle," the imposition of multiculturalism and unrestricted immigration from the Third World, the demonization of the white, heterosexual male as the source of the so-called toxic muscularity etc. This article aims to penetrate the roots of the post-postmodern, increasingly posthuman ideological foundation of the West-as-ideology. It is found in de-Christianization, which began in Italy in the late Renaissance, received its mature form in the French Enlightenment, and today has a chthonic, distinctly thanatological character. Euro-globalist and American-hegemonic forms of madness are only apparently different. They share the same hatred towards traditional, spontaneously emerging societies and cultures. The differences between the two models of Sunovrat are not in the different concepts of global political and ideological monism, but above all in the pace and the means of implementing the cultural and moral revolution.

Key words: ideology, de-Christianization, immigration, demography, culture.

Архимандрит Никифор Миловић
Salt Lake City, Utah

УДК: 271.222:336-7(4)

DOI: 10.46793/DCP23.367M

МОДЕЛИ ФИНАНСИРАЊА ВЕРСКИХ ОРГАНИЗАЦИЈА У ЕВРОПИ: РЕГУЛАТИВА И ПРАКСА

Сажетак: Богата испреплетаност државно-црквених односа кроз историју сваког народа створила је извесну међузависност цркве и државе, у којима је држава та која на различите начине допуњава оно што црквама недостаје у остваривању својих потреба у свету. У свим европским државама, па и у целом свету, финансијска подршка државе верским организацијама је постала у мањој или већој мери устаљена и општеприхваћена пракса. Овај рад приказује савремену законску регулативу и праксу у одређеним европским државама према моделу уређења односа између државе и цркве. Изабране су по две репрезентативне државе из сваког од три модела, које најбоље одражавају специфичности сваког од модела. У сваком конкретном примеру приказани су различити начини финансирања верских организација из јавних прихода, са егзактним подацима приказаним у табелама.

Кључне речи: финансирање верских организација, државно-црквени односи, финансијска подршка, законска регулатива.

1. Уводна разматрања

Различити системи државног финансирања верских организација у европским земљама имају дугу традицију и свој облик какав данас познајемо и који се сусреће у већини тих земаља настао је у 19. веку. Свакако, питање новца и уопште финансија у цркви није непознато ни у ранијем периоду, а корене његовог значаја можемо уочити још од најранијих времена у Светом Писму Старога и Новог Завета, у којима се може пратити својеврсна генеза уређења финансијских примања и давања ради обезбеђивања мисионарских потреба цркве. Први спомен убирања новца за верске потребе увео је Мојсије називајући га „светим порезом“ (Друга Књига Мојсијева 30:12–16) и он се односио на давање прилога приликом доласка у храм за потребе „шатора од састанка“. Онај ко није имао новца, могао је да приноси животиње, што се нарочито касније види у поступку Пресвете Богородице по рођењу Христа Богомладенца у коме она приноси „жртву као што је речено у Закону Господњем: двије грлице или два

голубића“ (Јеванђеље по Луки 2:24). Могућност замене плаћања новцем приликом испуњавања Божијег закона сведочи о томе да то прикупљање новца за црквене потребе нема своје испуњење у сировом материјализму са негативном конотацијом које је актуелно у данашње време, већ да је у питању његов дубоко жртвени карактер. То се потврђује кратком јеванђелском причом о две удовичине лепте (Јеванђеље по Марку 12:41–44). У њој се такође запажа већ довољно разрађени систем финансирања храма и његових потреба: „И сједи Исус према храмовној благајни и гледаше како народ меће новце у њу. И многи богати метаху много“ (Јеванђеље по Марку 12:41), а Свети апостол и јеванђелист Јован Богослов сведочи о томе да је и међу апостолима био одређен међу њима један који је био благајник (Јеванђеље по Јовану 12:6 и 13:29).

Настанком модерних држава на простору Европе, поред добровољних прилога самих верника које је у сваком времену актуелно, искристалисала се идеја државног давања цркви. Различити модели таквог вида финансирања цркве обликовали су се на основу историјског сплета околности, и у зависности од правне традиције у конкретном случају довели су до стварања неколико главних начина финансирања којима се то остварује у пракси. Комплексност државно-црквених односа на простору свих тих држава није дозвољавала просто пресликавање система државног финансирања цркава из једне државе у другу институтом правне позајмице, већ су се развијали посебни системи са мањим или већим разликама. Такви односи су кодификовани на различите начине. У неким државама то је уређено одредбама највишег правног акта, у другима се то прописује законима, а у трећима је то опет предмет уговора између државе и појединачне цркве или верске заједнице. Наравно, није искључена ни комбинација свих ових могућности. Након Другог светског рата у државама источне Европе владајуће врхушке су се на све начине трудиле да цркву учине зависном од њихове добре воље – да ли ће и колико ће дати новца за њено функционисање у жељи да је потпуно подреде својим идеолошким интересима. У том циљу масовно је вршена национализација и конфискација црквене имовине истовремено уз пропаганду и јавно застрашивање грађана. Постојање цркве је у том времену систематски подривано споља и изнутра, тако да је она доведена на саме маргине друштвеног живота кроз понижавајући однос према свештенству, кроз девастацију самих храмова, а о социјалној улози цркве тек није могло бити говора. Падом комунизма, уважавајући концепт људских права који се на Западу увелико формирао, нове институције у источноевропским државама започеле су реформе својих система које су укључивале поред индивидуалних, афирмацију и колективних права цркава и верских заједница. У том смислу, развијали су се и модели њиховог финансирања уз уважавање оквирног модела односа држава-црква (систем државне цркве, систем потпуне одвојености и систем кооперативне одвојености) и економске моћи са којом је свака држава располагала у том транзиционом периоду.

Поред сопствених прихода цркава и верских заједница, државе могу финансирати верске организације на два начина: непосредно и посредно.

Непосредно финансирање се може обезбедити кроз директна државна давања из буџета или кроз систем црквених пореза. Посредно финансирање обухвата низ пореских олакшица којима држава омогућује физичким и правним лицима да смање опорезиву добит, и тиме износ пореза, подстичући их да давањем добровољних прилога или донација, учествују у подмиривању расхода цркава.¹ Такође, у посредно финансирање убрајају се и питања попут социјалних права свештеника и верских службеника, као и регулисање њихових доприноса за пензијско, здравствено или социјално осигурање.²

У овом раду представимо по два модела финансирања верских организација обрађена у репрезентативним државама у сваком од три модела државно-црквених односа у Европи.

2. Финансирање у систему државне цркве

2.1. Грчка

Према чл. 3 Устава Републике Грчке, преовлађујућа вера је она Источне Православне Цркве Христове. Да је Православна црква државна црква у Грчкој сведочи и сам почетак Устава (1975)³ који је донесен „у име Свете, Једносушне и Неразделиве Тројице“. Следствено томе, да се закључити да Православна црква којој припада 98% становника Грчке ужива посебан статус са јавноправним овлашћењима. Такође, као правна лица са јавноправним овлашћењима појављују се Јеврејска заједница и Исламска заједница – коју сачињавају три муфтијства у Западној Тракији. Остале „познате“ цркве и верске заједнице имају слободу деловања гарантовану законом (чл. 13 ст. 2), али као грађанскоправна лица. Закон који регулише правни оквир за ове верске организације појашњава да се ради о оним организацијама које имају тачно изложење верске доктрине без скривених веровања, као и да је богослужење слободно и доступно свакоме.⁴

Основни извори прихода Православне цркве у Грчкој су они које убира од своје имовине и прилога верника. Међутим, у Грчкој постоји мноштво начина на основу којих држава финансира Цркву и различите институције у оквиру Цркве: митрополије, парохије, манастире, добротворне организације повезане са Црквом

¹ Г. Илић-Попов, „Финансирање цркава и верских заједница“, Религија – политика – право, Институт за упоредно право, ИИУ Светигора, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд – Будва 2015, 277.

² Више о томе: *Ibid.*, 283–284.

³ Устав Републике Грчке, <http://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/001-156%20aggluko.pdf>, 18. август 2023.

⁴ Закон о успостављању правног оквира за верске заједнице и њихове организације у Грчкој, 4301/2014, <https://www.kodiko.gr/nomothesia/document/99058/nomos-4301-2014>, 18. август 2023.

или оне у њеном власништву. Највећи део финансијских средстава који се из државног буџета преливају у црквену касу иде преко Министарства просвете и верских послова и Министарства иностраних послова. Цркву помажу и друга министарства, као и префектуре, локалне самоуправе и др. Из тог разлога укупну суму којом држава финансира цркву није могуће одредити. Према доступним подацима, само Министарство просвете и верских послова је помогло Православну цркву Грчке, и то:

- 2023. године са 230.797.845,00 €;
- 2022. године са 228.914.448,00 €;
- 2021. године са 229.911.738,00 €.⁵

Држава директно финансира Православну цркву на неколико начина који су законски детерминисани. Тако црквена институција која се бави културним активностима, издаваштвом и мисионарењем „Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος“ има одређен годишњи прилив новчаних средстава који је њен главни извор финансирања. Такође, Саборна црква посвећена Благовестима Пресвете Богородице у Атини (*Καθεδρικός Ναός Ευαγγελισμού της Θεοτόκου στην Αθήνα*) има исти статус. Држава обезбеђује функционисање одређених црквених образовних установа са посебним статусом, и то: Патријаршијски центар за постдипломске студије у Шамбезију – Женева, Швајцарска (*Le Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, Chambésy/GE, SUISSE*), Патријаршијску школу Светог Гроба у Јерусалиму (*Patriarchal School of Sion – Gymnasium and Lyceum of the Holy Community of the All-Holy Sepulchre in Jerusalem*) и манастир Свете Екатарине на Синајском полуострву.

Немогуће је набројати све државне органе који помажу Цркву на различите начине за различите пројекте. То се углавном односи на финансијску помоћ старачким домовима, различитим установама социјалног старања, фондацијама које се баве радом са децом и омладином и др. од стране министарстава, префектура, локалних самоуправа итд. Министарство културе се стара за одржавање бројних споменика културе од историјског и уметничког значаја, а који су у власништву православне цркве и других цркава и верских заједница у Грчкој.

Верска настава у Грчкој организована је као обавезна настава у основним и средњим школама. У нижим разредима она се предаје од стране учитеља који води разред, а у вишим разредима и средњим школама изводи се од стране дипломираних теолога. Вероучитељи су потпуно изједначени са осталим наставницима у финансијском смислу. Комплетно универзитетско школовање у Грчкој је на терету државе, па самим тим и Богословски факултети у Атини и Солуну су бесплатни за студирање домаћим и страним студентима, а професорске плате и остали трошкови факултета су у надлежности државе.

⁵ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ & ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ, Προϋπολογισμός, <https://www.minedu.gov.gr/to-ypourgeio/proupologismos>, 18. август 2023.

Такође, на државном буџету су богословске школе различитих нивоа за школовање свештеника. Веронаука за ученике римокатоличке вероисповести на острвима где живе њихови верници финансира се од стране државе, као и медреса у Солуну.

Највећи део расхода државног буџета који је опредељен за Цркву иде за плате и пензије свештеника и ђаконa. Закон којим се држава обавезала за такву врсту давања донесен је 1945. године и уз неколико измена важи до данас. Током времена, постојали су закони којим је држава опорезивала парохијски приход од 25–35% од укупне суме коју су парохије приходовале током године и на тај начин држава је покривала део трошкова којим су исплаћиване плате и пензије за свештенике, ђаконе и верске великодостојнике. Та врста пореза је укинута 2004. године и од тада потпуно потпада на рачун државног буџета. Држава је за нешто више од 10 000 свештеника и ђаконa, издавала следеће износе:

- 2023. године 171.785.000,00 €;
- 2022. године 169.714.000,00 €;
- 2021. године 170.124.000,00 €. ⁶

Свештеничке плате су одређене стручном спремом, а на различите основице придодaju се бројни бонуси попут оних који се односе на функцију коју свештеник врши у црквеној хијерархији, број година свештеничке службе, брачно стање и број деце, празнични додаци и др. Тако просечна годишња бруто плата свештеника са свим додацима износи око 15.500,00 €. ⁷ Ова сума подразумева да свештеници и ђакони приме 14 плата годишње (12 месеци уз два месеца бонуса). Поред овог, свештеници добијају екстра награду у новцу за различите црквене требе: крштења, венчања, опела, помене, освећења и др.

Терет плата за свештенике који своју службу обављају при гробљима, болницама, казним и установама социјалног старања у власништву државе, пада под удар општина, односно тих установа. Свештеници у војсци и полицији примају плате од Министарства одбране, односно Министарства унутрашњих послова.

Држава покрива плате, пензијско и здравствено осигурање за све црквене великодостојнике: архиепископе, митрополите, епископе. Њихове плате се крећу око 2.000,00 € на месечном нивоу уз додатке који варирају у односу на број година службе. Као и свештеници, епископат прима 14 плата годишње.

За плате архијереја, Министарство просвете и верских послова издвојило је следеће износе:

- 2023. године 3.499.000,00 €;
- 2022. године 3.499.000,00 €;

⁶ Исто.

⁷ Papastatis, C., *The Financing of religions in Greece*, in: *The Financing of religious Communities in the European Union*, (Eds. B. Basdevant–G.S. Berlingo), Peeters, 2009, p. 192.

- 2021. године 3.499.000,00 €.⁸

Посредно финансирање односи се на различита ослобођења од пореза и остале финансијске повластице. Све цркве и верске заједнице уживају следеће повластице: ослобођене су пореза на закуп зграда и земљишта у власништву свих цркава и верских заједница, и њихових институција и са њима повезаних организација; цркве и верске заједнице које су правни субјекти са јавноправним овлашћењима су потпуно ослобођени од пореза на непокретности; ослобођене су пореза на промет непокретности; потпуно су ослобођене пореза на наслеђе и поклон свих покретних и непокретних ствари. Поклони које Атинска архиепископија добија из иностранства су ослобођени било каквих увозних дажбина. Такође, манастири су ослобођени свих локалних (општинских) дажбина, као и судских и административних трошкова.

У складу са „древним привилегованим статусом“ који има Света Гора (чл. 105 Устава Републике Грчке) и могућношћу коју прописује Устав у вези са изузецима који се односе на плаћање пореза и царина (чл. 105 ст. 5), држава је законски посебно регулисала додатне специјалне повољности које се тичу 20 светих манастира.⁹ Привилеговани статус у складу са Уставом Републике Грчке и Уставом Свете Горе признат је и од стране Европске уније приликом потписивања заједничке декларације о приступању Грчке Европској економској заједници.¹⁰ Ове повољности се односе на директну државну финансијску помоћ свим манастирима, ослобођење од пореза на приходе од производње и продаје манастирских производа, порезе на непокретности и промет непокретности, пореза на наследства и поклоне, пореза на додату вредност и увозно-извозних дажбина које држава иначе наплаћује, поштанских услуга и др. Рибарење у водама око Свете Горе је дозвољено за потребе манастира и у том случају је изузето од наплате било каквих пореза, а уз дозволу Свештене општине Свете Горе могуће је регистровати моторна возила без икаквих дажбина уз добијање посебних регистарских ознака „АО“. Уз све то, одредбе Царинског закона из 2001. године не важе када је у питању Света Гора, у складу са њеним специјалним статусом (чл. 69). Држава је 1981. године основала и посебну институцију „Центар за очување светогорског наслеђа“ (*Κέντρο Διαφύλαξης Αγιορείτικης Κληρονομιάς – КеДАК*), са седиштем у Солуну, која се стара о

⁸ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ & ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ, Προϋπολογισμός, *исто*.

⁹ Више о томе: Maghioros, N., *Mount Athos: Customs and Taxations Privileges*, in: *Financing Churches and Religious Societies in the 21st century*, (Eds. M. Moravcikova and E. Valova), Institute for State-Church Relations, Bratislava 2010, pp. 131–134.

¹⁰ Документа о приступању Републике Грчке Европској економској заједници која се тичу Свете Горе, <https://www.uni-trier.de/fileadmin/fb5/inst/IEVR/Arbeitsmaterialien/Staatskirchenrecht/Europa/EU-Bestimmungen/Englisch/EnglischTeil-II-L.pdf>, 18. август 2023.

културном благу Свете Горе и изводи све пројекте и радове који се тичу обнове и санације свих двадесет манастира.¹¹

Постоји још много начина на који држава дотира Православну цркву. У том смислу ваљало би поменути чл. 18 ст. 8 Устава Републике Грчке у коме се каже да је поред свега овога, имовина ставропигијалних манастира Свете Анастасије на Халкидикију, манастира Влатадон у Солуну, Светог Јована Богослова на острву Патмос, као и имовина Александријске, Антиохијске и Јерусалимске патријаршије, а у том смислу и Синајског манастира, неогуђива и не може бити предмет експропријације.

У сваком случају, финансијска давања која Грчка држава врши према црквама и верским заједницама, а нарочито према већинској Православној цркви, заиста су најмању руку импресивна. Колико тај привилеговани статус оптерећује ионако презадужену државну касу, остаје на савести подједнако носиоцима државних функција и црквеним великодостојницима.¹² Једно је сигурно, полемике везане за ову тему не јењавају, а нарочито су биле актуелне током владавине екстремне левице у Грчкој, када се трагало за новим решењима, а у циљу одолевања тешким економским и финансијским изазовима у којима се Грчка у то време налазила. Свакако, док је на власти Мицотакисова Нова демократија, Православна црква Грчке и остале цркве и верске заједнице могу да буду спокојне да у вези са овим питањима неће бити промена политике.

2.2. Финска

Финансирање цркава и верских заједница у Финској у потпуности зависи од правног статуса који црква има. Према финском законодавству, Евангелистичко-лутеранска црква и Православна црква имају статус државних (народних) цркава, док се верским заједницама називају све оне цркве и верске заједнице које су регистроване према финском Закону о слободи вероисповести.¹³

Главни извор финансирања Евангелистичко-лутеранске цркве и Православне цркве представља црквени порез који се скупља од чланова тих цркава заједно са порезима које прикупљају општине и његов удео у укупном пореском приходу износи 4,7%. Дакле, порез који држава наплати од својих грађана дели се држави, општинама, цркви и националном пензијском фонду, а од дела који је прикупљен за цркву финансирају се поменуте две цркве. Проценат пореза који плаћају чланови цркве одређује свака од нешто више од 450 парохија посебно, јер зависи од броја верника, материјалног и финансијског

¹¹ Више о томе: Интервју са директором КЕДАК-а, <http://www.hilandar.org/sr/intervju-sa-direktorom-kedak-a/>, 18. август 2023.

¹² Упор. Papastatis, С., *нав. чланак*, стр. 193.

¹³ Kotiranta, М., *Financing Churches and Religious Associations in Finland*, in: *The Financing of religious Communities in the European Union*, (Eds. B. Basdevant–G.S. Berlingo), Peeters 2009, p. 145.

стања парохије. Просечан износ пореза износи 1,3% од бруто прихода сваког члана цркве.¹⁴

Поред црквеног пореза који се прикупља од чланова цркве, у Финској се две народне цркве финансирају и од пореза који се прикупља од привредних субјеката независно од тога ко је њихов власник и да ли је члан неке од поменуте две цркве. Према Закону о порезу на приход из 1992. године, привредни субјекти плаћају држави порез у износу од 29% на бруто остварени приход. Као и у случају пореза које плаћају чланови цркве, он се распоређује држави, општинама и цркви. Удео који добија црква варира од године до године у зависности од економског стања у држави, и креће се у распону од 3,36% до 1,63%. Према последњим доступним подацима, тај удео износи 1,94%.¹⁵ Порез који се тако наплати представља 20% укупних прихода цркве. Сходно броју чланова цркве, Евангелистичко-лутеранска црква добија 99,98% од тог пореза, док Православна црква добија 0,02%. Просечан приход цркве по основу пореза прикупљеног од привредних субјеката у просеку износи 101 мил. €. ¹⁶

Како би било јасније о каквом се реду величина ради када је у питању износ црквеног пореза у Финској, у 2008. години је прикупљено 852 мил. € на име пореза од верника и 122 мил. € од пореза наплаћеног од привредних субјеката.¹⁷ Према истом извору, приход Православне цркве за исти период износио је 13,6 мил. €, а приход од пореза који плаћају привредни субјекти, према одговарајућем учешћу у броју верника, износио је 85.000,00 €. Приход од црквених пореза за поменуту годину представљао је 65,5% од укупног прихода који је Православна црква остварила. Приход од закупа непокретности и пословних објеката у власништву Цркве допринео је укупном приходу са 25% од укупне суме.

У односу на поменуте податке, стање се последњих година незнатно променило. Укупан приход од црквеног пореза за 2021. годину износио је 935 мил. €, од чега је само од верника наплаћено 594 мил. €. ¹⁸

Овакав систем црквених пореза у Финској коначно је уобличен великом пореском реформом 1993. године. Иако је био предмет дискусија, порез који се убира од привредних субјеката се оправдава тиме што се црква стара о одржавању свих гробаља у земљи, као и да води јавне регистре са подацима о грађанима. Такође, овом приликом није занемарен ни допринос који црква пружа

¹⁴ Kariaainen, K., Jormakka, T., *Financig Churches and Religious Organizations in Finland*, in: *Financing Churches and Religious Societies in the 21st century*, (Eds. M. Moravcikova and E. Valova), Institute for State-Church Relations, Bratislava 2010, p. 123.

¹⁵ Kotrianta, M., *нав. чланак*, стр. 149.

¹⁶ Упор. *исто*, стр. 150.

¹⁷ Kariaainen, K., Jormakka, T., *нав. чланак*.

¹⁸ Statistics Finland and the Tax Administration, Statistical Database, http://vero2.stat.fi/PXWeb/pxweb/en/Vero/Vero_Henkiloasiakkaiden_tuloverot_lopulliset_verot_maksut/verot_maksut_101.px/table/tableViewLayout1/?rxid=10bc359f-d459-460b-8ee0-7689236a8373,

18. август 2023.

у домену социјалног рада и образовања и држава је чврсто остала на позицији да је овакав вид финансирања цркве друштвено оправдан и веома важан за функционисање државе и развој друштва у целини.

Оваквим уређењем односа државе и цркве кроз систем финансирања у виду црквених пореза које поред верника плаћају и привредни субјекти, посебно је наглашено то да систем не представља вид помоћи државе цркви, већ је то прикупљени порез који припада цркви. Као такав, овакав порез је главни извор прихода за две народне цркве поред прихода које остварују од своје имовине и других активности. Пошто 80% становништва Финске припада Евангелистичко-лутеранској цркви, то је на основу свих до сада поменутих параметара очигледно да су износи које ова црква приходује изузетно високи. Због тога, ова црква не прима било какву додатну државну помоћ или неку другу врсту субвенција од државе. Православна црква је раније примала државну помоћ за рад централних тела цркве и одржавања и оправке зграда, међутим доношењем Закона о Православној цркви 2006. године, овакав вид помоћи је укинут и рад административних органа цркве и одржавање зграда прешли су под ингеренцију Православне цркве.

Да би неке ствари биле јасније у вези са овим системом, прикупљени црквени порез се не уплаћује директно централном органу цркве. Пошто се порез прикупља на нивоу општина на чијој се територији налази једна парохија или савез парохија, то се управо њој уплаћује порез прикупљен на тој територији. Због миграција становништва, економских кретања и других околности, број верника се из године у годину мења. Неке од парохија су богатије, неке су мање богате. Да би се ублажио јаз између парохија које имају много и оних које немају довољно, при Евангелистичко-лутеранској цркви постоји централни фонд у који све парохије, у зависности од своје финансијске способности, уплаћују средства која се користе за премошћавање разлика. Главна намена овог тзв. фонда солидарности је то што он у ствари служи као пензијски фонд, па се 77% централног фонда управо и користи за ту намену, док се део који служи за помоћ сиромашним парохијама, активности централних тела цркве и епархија креће у висини од 8%.¹⁹

3. Финансирање у систему строге одвојености државе и верских организација

3.1. Француска

Систем одвојености верских организација од државе у Француској који је регулисан Законом из 1905. године, односно коначни и формални раскид традиције мање или више блиских односа државних власти и цркве кроз

¹⁹ Kariaainen, K., Jormakka, T., *нав. чланак*, стр. 128.

историју Француске све до почетка 20. века, настао је као последица прекида дипломатских односа Француске са Светом Столицом 1904. године. До тог времена, а након Француске револуције (1789–1794), положај цркве је био регулисан кроз два правна акта, и то: 1) Декларације о правима човека и грађанина из 1789. године и 2) Конкордата из 1801. године. Овим актима, држава се обавезивала да ће финансирати плате за свештенике, као и одржавање цркава и црквених зграда. Ово је примењивано за припаднике четири признате вероисповести у то време: Римокатоличку цркву, Реформисану цркву (која окупља француске протестанте), Цркву аугзбуршке исповести и Јеврејску религију. На тај начин дâ се објаснити каснија формулација чл. 2 Закона из 1905. године у коме се готово поистовећује признање правног субјективитета верских организација са њиховим финансирањем, који је и настао као последица праксе кроз цео 19. век, да су признате оне цркве које држава финансира. Тим чланом закона из 1905. потпуно је забрањено финансирање цркве. Од тог времена, верским организацијама су на располагању извори прихода из приватних фондова, попут прилога верника у Реформисаној цркви или поклона верника у Римокатоличкој цркви.²⁰

У новије време појавило се мишљење²¹ да ова одредба о забрани финансирања верских организација представља једну врсту дискриминације. Наиме, поред молитве као основне делатности цркава и верских организација, оне се у свом раду баве и другим делатностима: могу да отварају школе, старачке домове, подстичу уметничко стваралаштво, баве се хуманитарним радом, туризмом и трговином. Тим пословима се баве и друге организације које држава на разне начине финансијски стимулише, док за цркву према овом закону то није могуће. Дилема која је настала у овом случају отворила је бројна питања од којих је најважније то да ли су цркве и верске организације у овом случају дискриминисане од стране државе у том смислу што и оне обављају делатност која је секуларног карактера, тј. доприноси развоју друштва у целини, а за то не само да не добијају финансијску подршку као и друге организације које се тиме баве, него им је то законом изричито онемогућено. Да би пракса која дискриминише верске организације ублажила, Државни савет је 16. марта 2005. усвојио важно правило у коме се каже да „уставни принцип секуларности, којим је утврђена неутралност државе и локалних власти у Републици, као и једнак третман свих вероисповести, не забрањује финансијску помоћ државе за активности или опремање верских организација, а за које постоји јавни интерес и под условима који су прописани законом“.²²

²⁰ Басдевон–Годме, Б., *Држава и црква у Француској*, у: Држава и црква у Европској унији, Београд 2012, стр. 325.

²¹ Упор. Prélôt, P.-H., *Public Funding of Religions: the Situation in France*, in: *Public Funding of Religions in Europe*, (Ed. Francis Messner), University of Strasbourg, France 2015, p. 76.

²² Conseil d'Etat statuant au contentieux N° 265560, Ministre de l'Outre-Mer, 16 mars 2005,

Иако се усвојена уредба односи на прекоморске територије у којима чл. 2 Закона никада није био на снази, њена важност се огледа у томе да држава може правити изузетке и у другим случајевима на територији Француске кроз доношење одлука о једнократној помоћи верским организацијама.

Поред одредбе у вези са забраном финансирања верских организација, у чл. 2 Закона постоји и одредба о изузетку од овог правила и она се односи на државно финансирање „верских обреда у јавним установама: школама, факултетима, болницама, прихватишћима и затворима“. То заправо потврђује напред наведени став да забрана финансирања верских организација од стране државе и локалних власти никада није била апсолутна, као и то да поменута забрана може имати више изузетака од оног прописаног поменутим законом. Тако је у годинама које су уследиле након доношења Закона о одвајању државе и цркве 1905, донето више правила којима се верске организације финансирају на посредан начин. Од 1908. године, држава је дужна да подноси трошкове оправки здања у којима се врше римокатоличка богослужења, а која су 1905. постала државно власништво. Изменама и допунама Закона о финансијама од 29. јула 1961. године²³, прописана је могућност да држава (департмани и општине) може гарантовати за средства која су позајмиле верске организације за изградњу верских објеката (чл. 11), као и да држава те гаранције може давати преко министарства финансија или економије (чл. 11 ст. 2). Од 1930. постоји пракса да општине могу давати земљиште у закуп верским организацијама на период од 99 година уз плаћање симболичне закупнине у износу од 1 € годишње, на којима би оне својим средствима могле да подижу верске објекте и да их касније користе. Међутим, пошто су само римокатоличке цркве биле у власништву општина, оне су једине могле користити олакшице које су овим правилима установљене. Протестантски, јеврејски, исламски и други верски објекти нису били у државном власништву и на њих се ове одредбе нису односиле. Изузетак је представљала градња велике џамије у Паризу 1921. у знак сећања на погинуле муслимане афричког порекла током Првог светског рата. Да би се избегла дискриминација у односу на остале цркве и верске заједнице, држава је изменила Закон о локалним самоуправама²⁴ и тиме осигурала једнаку доступност дугорочног закупа земљишта за цркве, џамије и друге верске објекте под истим условима за све верске организације. Такође, изузетак од

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichJuriAdmin.do?oldAction=rechJuriAdmin&idTexte=CETA-TEXT000008163913&fastReqId=182054334&fastPos=1>, 18. август 2023.

²³ Loi N° 61-825 DE FINANCES RECTIFICATIVE POUR 1961, 29 juillet 1961, <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000509269/2023-08-18/>, 17. фебруар 2015.

²⁴ Code général des collectivités territoriales – Article L1311-2, http://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do?sessionId=2824B68B6D852F42B48B16695BF72FAE.tpdila16v_3?idArticle=LEGIARTI000028417769&cidTexte=LEGITEXT000006070633&categorieLien=id&dateTexte=20150218, 18. август 2023.

забране финансирања представља и државно дотирање зарада за вероучитеље у католичким школама. Овај изузетак се примењује од 1959. када су такве школе постале део државног образовног система. Посредно финансирање верских организација у Француској омогућено је и кроз систем пореских олакшица за привредне субјекте и појединце за донације које уплаћују верским организацијама за пројекте од јавног интереса.

Посебан систем финансирања цркава постоји у три департмана на истоку Француске²⁵ у којима се не примењује Закон из 1905. Према локалном праву Алзас-Мозела (Alsace-Moselle), држава преко Министарства унутрашњих послова и општине су дужне да финансирају признате верске организације. То су: Римокатоличка црква, Реформаторска црква, Лутеранска црква и Јеврејска верска заједница. Предмет финансирања признатих верских организација су плате и доприноси за пензијско и инвалидско осигурање за свештенике и верске службенике, као и одржавање објеката које користи Римокатоличка црква (црквене зграде, зграде у којима су смештене верске школе и епископске резиденције у Стразбуру и Мецу). Одржавање катедрала је у надлежности Министарства културе јер су оне део националног културног наслеђа. Општине имају обавезу плаћања смештаја свештеницима и обезбеђују финансијску помоћ установама од јавног значаја које су у власништву признатих верских организација. Плате вероучитељима и професорима теологије обезбеђене су из буџета Министарства просвете, а плате капеланима у затворима од стране Министарства правде. Такође, ту праксу следи и Министарство одбране које води рачуна о редовним месечним примањима војних свештеника. Плате духовника у државним болницама падају на терет тих болница.

Поред признатих, држава финансира и оне верске организације које немају тај статус. На захтев становништва неке општине у складу са општим интересом, општине могу учествовати у градњи верских објеката кроз донације и давање дозвола за градњу. Услови да би нека верска организација која нема статус признате могла да добије средства од општине, односе се на то да та верска организација мора бити добро позната широј јавности, да дели заједничке вредности и да буде посвећена интеграцији у друштвену заједницу.

3.2. Холандија

Иако у Холандији постоји настројење државних структура које води у правцу прихватања потпуне одвојености цркава и верских заједница од државе у смислу схватања лаицитета на француски начин, актуелни систем промовише

²⁵ Вид. Messner, F., *Public Funding of Faiths According to Local Law in Alsace-Moselle*, in: *Public Funding of Religions in Europe*, (Ed. Francis Messner), University of Strasbourg, 2015, p. 93.

принцип позитивне неутралности према верским организацијама.²⁶ На тај начин, највише вредности зајемчене Уставом налазе своју потврду и на пољу остваривања односа државе са верским заједницама, а тиме и на финансирање верских организација и нефилозофских удружења од стране државе. Међутим, по том систему директна државна подршка није изводљива и у примени је тренутно систем који представља комбинацију система директне и посредне државне помоћи.²⁷ У том смислу, оваквом обликовању система државне подршке верским организацијама и нефилозофским удружењима допринело је и тумачење уставних начела једнаког третирања²⁸ и недискриминације, као и слободе вероисповести или уверења на тај начин да се финансирање из буџета остварује зато да прокламована слобода вероисповести не би била само привидна или остала мртво слово на папиру. Такође, као и у француском примеру, верске организације се баве и различитим активностима које имају корист за ширу друштвену заједницу, па је у савременој европској држави каква је Холандија незамисливо да се обављање таквих делатности од стране верских организација или удружења повезаних са њима не може субвенционисати од стране државе, а да у исто време такве активности других не-религијских удружења уживају финансијску подршку државе.

На овом месту важно је споменути чл. 23 Устава којим су формално изједначене јавне и приватне школе, а тиме је и у пракси остварено њихово финансирање из државног буџета. Ово је нарочито важно због тога што су приватне школе у већини случајева у власништву верских организација и тиме је омогућено њихово нормално функционисање без обзира на обим сопствених извора у другом случају.

Активно учешће државе у остваривању слободе вероисповести или уверења се не исцрпљује само на овај начин већ држава настоји да у потпуности спроведе и начело једнаког третмана свих верских организација и нефилозофских удружења. У периоду од 1962. до 1975. године²⁹, поред учешћа у градњи цркава које су порушене током ратова,

²⁶ Busterveld, S., *The Financing of Religious Communities in the Netherlands*, in: *The Financing of Religious Communities in the European Union*, (Eds. B. Basdevant-G.S. Berlingo), Peeters, 2009, p. 271.

²⁷ Исто, стр. 271.

²⁸ Вид. чл. 1 ст. 1 Устава Краљевине Холандије: „Све особе у Холандији ће се третирати једнако у једнаким околностима“.

²⁹ Холандија је финансијски помагала градњу цркава веома ретко, од случаја до случаја, па и тад ако је било неопходно обновити неку важну цркву након што би била оштећена услед елементарне непогоде и сл. Током 1962. донет је закон који је институционализовао организовану градњу цркава за период који је био одређен, тј. до 1975. За то време изграђено је 770 цркава и других верских објеката чија је вредност износила око 112 мил. гулдена (односно око 50 мил. евра). Више о томе: Bijsterveld, S., *Religious Liberty and Church Autonomy in the Netherlands*, Second European/American

оштећене у поплавама или наново грађене у новим насељима или у местима које је некад покривало море, држава је учествовала и у финансирању изградње верских објеката мањинских нехришћанских организација (углавном за припаднике исламске вероисповести) за становништво које је мигрирало у Холандију. Међутим, начело једнаког третмана не подразумева то да се све верске организације третирају исто. То значи да би неке од њих које тек настају са малим бројем верника остале без права на верску наставу у школама, медијског простора за изражавање својих ставова или без капеланске службе. Због тога се нове верске организације (нпр. протестантске цркве) удружују и тако заједнички остварују поменута права.

Поред посвећености државе да у пракси реализује доследну примену прокламованих начела, крајњи износ државних давања је ипак скроман. Верске организације у Холандији се углавном финансирају из сопствених извора, и то највећим делом од добровољних прилога својих верника. Држава директно дотира капеланску службу у војсци и у казним установама. Број капелана у казним установама зависи од броја затвореника, али је пракса да на 90 затвореника буде постављен један капелан који води бригу о њима.³⁰ Финансирање службе духовног старања при болницама и другим установама социјалног старања пада на терет фондова тих установа, тј. у крајњем случају на терет државног буџета. Постоји око 1000 особа у Холандији који раде овај посао при болницама, прихватилиштима, психијатријским установама, у службама које раде са младима или у установама за особе са менталним поремећајима.³¹

Посредне дотације државе према верским организацијама реализују се преко пореских олакшица за правна и физичка лица који врше поклоне за разне хуманитарне активности и друге сврхе које верске организације обављају. Такође, постоје олакшице у виду специјалних тарифа према којима се обрачунава утрошена електрична енергија или порез на некретнине, а односе се на црквене зграде, куће за становање свештеника и канцеларијски простор који користе верске организације. На терет државног буџета пада и брига за цркве које су историјски споменици³² и за

Conference on Religious Freedom, Trier, 27-30 May 1999, pp. 9–10, https://www.uni-trier.de/fileadmin/fb5/inst/IEVR/Arbeitsmaterialien/Staatskirchenrecht/Europa/Conference_1999/bijsterv.pdf, 18. август 2023. Видети такође Ysselt, P. S., *Public Funding of Religious Organizations in the Netherlands*, in: *Public Funding of Religions in Europe*, (Ed. Francis Messner), University of Strasbourg, 2015, p. 32.

³⁰ Више о томе: Ysselt, P. S., *нав. чланак*, стр. 34.

³¹ *Исто*, стр. 35.

³² Државна управа за културна добра Краљевине Холандије покренула је 2012. пројекат којим је током пет наредних година из државног буџета издвојила 58 мил. евра за

њих се плаћа ванредно одржавање и поправке, али не и редовно одржавање тих објеката које пада на терет верских организација које их користе.

Треба нагласити да се посредно финансирање не односи само на верске организације, већ као корисници тих средстава могу се јављати и друга удружења и организације које су са њима повезане или су религијски оријентисане. У ту врсту организација и удружења најчешће спадају оне којима је циљ рад са младима кроз различите врсте активности, спортски клубови, различите установе социјалног старања и др. Регионалне и локалне власти најчешће субвенционису такве врсте активности у складу са текућом финансијском ситуацијом, па на основу тога бројност и висина дотација варира од године до године. Још један вид државне помоћи верским организацијама и другим нефилозофским удружењима представља могућност учешћа у медијима, па се додељено време усклађује на основу објективних критеријума који се процењују у складу са укупном величином и снагом неке организације и бројем њених чланова.

Без обзира на генерални став да је финансирање верских организација из државног буџета прихватљиво и оправдано једино ако оно служи јавном интересу³³, једнаки третман верских заједница уз активно суделовање државе у остваривању овог сегмента људских права отвара врата видљивијем учешћу различитих верских организација у јавној сфери. На тај начин, уређен законски оквир и добра пракса у овој области у великој мери су сагласни са принципима које баштини Европска унија³⁴.

4. Финансирање у систему кооперативне одвојености државе и верских организација

4.1. Савезна Република Немачка

Немачки систем финансирања цркава темељи се на више извора међу којима властити извори представљају већину прихода. Тај изузетно комплексан систем има своје корене у немачкој историји и у складу је са системом одвојености цркава од државе, уз неопходну сарадњу у питањима од заједничког

обнову преко 500 споменика културе, од чега је за генералну обнову 230 историјских цркава издвојено 31 мил. евра.

³³ Ysselt, P. S., *нав. чланак*, стр. 46.

³⁴ Busterveld, S., *нав. чланак*, стр. 275.

интереса.³⁵ Као последица санирања штете настале експропријацијом црквене имовине у 19. веку, држава је касније усвајањем различитих прописа искристалисала модел према којем би црквама надоместила оно што је секуларизацијом неповратно одузето. Круна правне регулације црквеног питања представљало је усвајање чл. 137 и 138 Вајмарског устава (1919) који и данас важе у непромењеном облику кроз чл. 140 Основног закона (1949). На тај начин заживео је систем црквених пореза који уз директну државну финансијску помоћ представља главни извор финансирања цркава у Немачкој. Поред ових основних извора финансирања, постоји још неколико додатних извора међу којима је најзначајнији приход којим држава дотира болнице, установе социјалног старања, школе, обданишта и друге организације које су у власништву цркава.

Црквени порез не представља вид државне помоћи за цркве у Немачкој, већ је то вид чланарине коју плаћају чланови цркве с тим што посао убирања чланарине обавља држава за име и рачун цркве. Тај порез, који представља око 80% укупног црквеног буџета³⁶, прикупља се на основу цивилних пореских листа, а у складу са правним одредбама чије је доношење у надлежности савезних држава. Да би се црквени порез могао прикупљати, неопходно је да се задовоље одређени законом прописани услови који се односе како на лица која плаћају порез, тј. пореске обвезнике, тако и на цркве које тај порез прикупљају. За разлику од финског система у коме су обвезници црквеног пореза правна и физичка лица, у Немачкој се под појмом пореског обвезника у смислу црквеног пореза подразумевају искључиво физичка лица која су чланови цркве и плаћају порез оној црквеној јединици у којој верник има пребивалиште или трајно боравиште. Услов да би одређена црква могла да убира црквени порез јесте да буде призната као корпорација јавног права и да има одређени минимални број регистрованих верника који је као услов различито одређен од стране закона у савезним државама и он на пример износи 40.000 у Северној Рајни-Вестфалији.³⁷ Јавноправни статус подразумева да држава даје црквама, поред права на опорезивање својих верника, такође и право да оснивају своје установе које ће, исто тако, имати јавноправни карактер, затим могућност да имају своје службенике на које се не примењује државно право, као и право да за запослене у црквеним установама важе посебна правила, која у одређеној мери одступају од државног радног права.³⁸ Такве су бискупије Католичке цркве, Евангелистичка

³⁵ Günzel, A., *Financing of Religious Communities in Germany*, in: *Financing Churches and Religious Societies in the 21st century*, (Eds. M. Moravcikova and E. Valova), Institute for State-Church Relations, Bratislava, 2010, p. 168.

³⁶ Роберс, Г., *Држава и црква у Немачкој*, у: *Држава и црква у Европској унији*, Београд 2012, стр. 215.

³⁷ Robers, G., *Financing Religion in Germany*, in: *The Financing of Religious Communities in the European Union*, (Eds. B. Basdevant – G.S. Berlingo), Peeters, 2009, p. 170.

³⁸ Илић-Попов, Г., Мићовић, С., *Црквени порез у Немачкој*, у: *Увод у право Немачке* (Едс. М. Васиљевић, В. Чоловић), Београд, 2011, стр. 397.

црква (ЕКД), Старокатоличка црква, Јеврејске заједнице и друге. Такође, и странци су обвезници плаћања црквеног пореза ако имају пребивалиште или трајно боравиште у Немачкој без обзира да ли такав порез плаћају у државама чији су држављани. Пошто је пребивалиште један од два искључива услова за плаћање црквеног пореза, то немачки држављани који немају пребивалиште на територији Немачке нису у обавези да га плаћају.

Основица за плаћање црквеног пореза је порез на доходак грађана и он износи 8% (Баварска и Баден-Виртемберг) односно 9% у осталим савезним државама. Основна одлика овог пореза је његова присилност, па је послодавац у обавези да заједно са порезом на доходак одбије и црквени порез од примања које радник остварује и проследи пореској управи. Тачна висина црквеног пореза добија се на основу неколико података, и то: пореска класа, припадност одређеној цркви и број деце.³⁹

Табела 1. Пример износа пореза на доходак за 2022. годину са црквеним порезом од 9%

Износ бруто месечни х примања	Невенчани,	Ожењени, 1		
	пореска класа I	Ожењени,	дете,	Ожењени, 2 деце,
	Ожењени,	пореска класа III	пореска класа III/1	пореска класа III/2
	пореска класа IV			
2000 €	11,75 €	-	-	-
3000 €	31,58 €	8,37 €	-	-
3500 €	42,54 €	16,74 €	2,81 €	-
4000 €	54,22 €	25,87 €	9,79 €	-

Извор: ЕКД статистика, <https://www.ekd.de/statistik-kirchensteuer-44297.htm> (18. август 2023.).

Приликом убирања пореза за име и рачун цркве, држава наплаћује одређену накнаду за покривање административних трошкова која се креће у износу од 2% до 4,5% од износа црквеног пореза у зависности од прописане висине накнаде у савезним државама.⁴⁰ Обавеза плаћања црквеног пореза престаје смрћу, иступањем из чланства цркве или престанком пребивалишта на територији Немачке.

³⁹ Marasović, S., Klarić, M., Balić, A., *Crkveni porez kao oblik financiranja djelatnosti vjerskih zajednica*, Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu, год. 44, бр. 3–4/2007, стр. 587.

⁴⁰ Günzel, A., *нав. чланак*, стр. 171.

Никифор Миловић, Модели финансирања верских заједница у Европи:
регулатива и пракса (стр. 367-395)

Табела 2. Износ прихода од црквених пореза у Немачкој.

2020.	5,626 млрд. €	6,452 млрд. €
Година 2021.	ЕКЦ 5,995 млрд. €	Католичка црква 6,732 млрд. €
2002.	4,080 млрд. €	4,302 млрд. €
2022.	6,242 млрд. €	6,848 млрд. €
2003.	4,012 млрд. €	4,356 млрд. €
2004.	3,689 млрд. €	4,026 млрд. €
2005.	3,650 млрд. €	3,977 млрд. €
2006.	4,199 млрд. €	4,257 млрд. €
2007.	4,080 млрд. €	4,652 млрд. €
2008.	4,586 млрд. €	5,065 млрд. €
2009.	4,360 млрд. €	4,903 млрд. €
2010.	4,256 млрд. €	4,794 млрд. €
2011.	4,380 млрд. €	4,918 млрд. €
2012.	4,624 млрд. €	5,188 млрд. €
2013.	4,842 млрд. €	5,450 млрд. €
2014.	5,078 млрд. €	5,681 млрд. €
2015.	5,365 млрд. €	6,086 млрд. €
2016.	5,454 млрд. €	6,146 млрд. €
2017.	5,671 млрд. €	6,427 млрд. €
2018.	5,790 млрд. €	6,643 млрд. €
2019.	5,948 млрд. €	6,761 млрд. €

Извор: Нето приход од црквеног пореза у Немачкој, <https://www.dbk.de/themen/kirche-und-geld/kirchensteuer> и <https://www.ekd.de/kirchensteuerstatistik-statistische-berichte-44512.htm>, (20. август 2023.).

Директна државна финансијска помоћ спада у део обавеза које је држава у прошлости преузела у односу на цркве и верске заједнице. Главна карактеристика ових државних давања јесте да цркве и верске заједнице нису слободне да троше новац онако како оне то желе, већ су у обавези да га расходују тачно онако како је прописано одлуком државног органа. Тај новац се може користити за покривање административних трошкова, за плате свештенству, као и за градњу и одржавање одређених црквених зграда. Овај вид помоћи, за разлику од црквених пореза, подлеже државној контроли и износи око 460 милиона € на годишњем нивоу.⁴¹

Одређене црквене установе су део *општег јавног система финансирања*. Тако на пример у Немачкој је 2004. постојало 2157 болница од којих су 622 биле у власништву Католичке цркве, док је 270 болница било у власништву Протестантске цркве.⁴² Ови подаци говоре да близу 40% здравствених установа у Немачкој које запошљавају око 100.000 радника у власничком смислу припадају некој од водећих цркава и држава се кроз обавезу одржавања стабилног и функционалног здравственог система обавезала да у виду опште социјалне подршке дотира цркву и на овај начин. Поред болница, предмет општег јавног система финансирања су црквене школе и обданишта. Многе цркве добијају издвајања од државе за активности на исти начин као и друге јавно финансиране активности: то је део идеје о неутралности државе и намере да црквене активности не буду доведене у гори положај него нпр. активности локалних атлетских клубова које финансира држава.⁴³

Вид индиректног финансирања цркава у Немачкој представља *ослобођење од одређених врста пореза*. Поред историјских разлога за ову врсту индиректног финансирања, држава се руководи и тиме да верске заједнице активно учествују у јавном животу и да и оне треба да имају подршку као и остали учесници цивилног друштва.⁴⁴ Цркве са јавноправним овлашћењима су у многим савезним државама изузете од плаћања судских и административних трошкова, а са осталим верским

⁴¹ De Wall, H., *Church Tax, Subsidies and State Aid – Church Funding in Germany*, in: *Public Funding of Religions in Europe*, (Ed. Francis Messner), University of Strasbourg, France, 2015, p. 111.

⁴² Robers, G., *нав. чланак*, стр. 171.

⁴³ Роберс, Г., *нав. чланак*, стр. 215.

⁴⁴ Robers, G., *нав. чланак*, стр. 172.

заједницама уживају изузеће од пореза на добит, пореза на промет непокретности и пореза на додату вредност.⁴⁵

Иако је доста тешко доћи до прецизних података о приходима и расходима које цркве у Немачкој остварују због многобројних извора прихода и различитих адресата према којима се трансфери обављају, Евангелистичка црква Немачке на свом сајту је објавила податке за 2014. према којима је укупни буџет износио 12,288 млрд. €:

Табела 3. Приходи Евангелистичке цркве Немачке за 2014.

Извори прихода	Милиона €	%
Црквени порез и парохијски приходи	5.291	43,1
Дотације и поклони	344	2,8
Дотације за црквене службе	3.225	26,2
Директне државне дотације	273	2,2
Накнада за црквене службе (доприноси родитеља дневним центрима, школарине, гробља и други приходи)	1.012	8,2
Приходи од имовине (закупнина, приход од продаје непокретности)	889	7,2
Други сопствени приходи	620	5,0
Остало (кредити, резерве)	634	5,2
УКУПНО:	12.288	100,0

Извор: Приходи и расходи ЕКД за 2014,
www.ekd.de/Werte_mit_Wirkung_Finanzstatistik_der_ev_Kirche.pdf и
<https://www.ekd.de/projektion2060-kirche-und-geld-45538.htm> (20. август 2023.).

⁴⁵ Günzel, A., *нав. чланак*, стр. 172.

Табела 4. Расходи Евангелистичке цркве Немачке за 2014.

Расходи	Милиона €	%
Црквено поље рада (општи рад у заједници, односи са јавношћу, рад са децом и младима, трошкови парохијске службе, дневни центри, васпитно-образовни рад, екуменски рад и мисија, развојна помоћ)	7.988	64,3
Управљање и администрација	1.124	9,1
Одржавање објеката	1.179	9,5
Одржавање гробаља	245	2,0
Кредити и управљање имовином	861	7,0
Трошкови администрације црквеног пореза	165	1,3
Исплате пензија и слично	482	3,9
Остало	244	2,0
Порески трошкови	171	1,7
Снабдевање	650	6,4
Остали расходи (камате, дуговања и др.)	733	7,2
УКУПНО:	12.288	100,0

Извор: Приходи и расходи ЕКД за 2014,
www.ekd.de/Werte_mit_Wirkung_Finanzstatistik_der_ev_Kirche.pdf и
<https://www.ekd.de/projektion2060-kirche-und-geld-45538.htm> (20. август 2023.).

Пошто је паритет⁴⁶, односно начело једнаког третмана верских заједница једно од три основна начела (пored неутралности и толеранције) на којима почивају савремени односи цркве и државе у Немачкој, то се лако да закључити да ни мањинске цркве нису дискриминисане у погледу државних дотација. Пошто имовина мањинских цркава није била предмет

⁴⁶ Види: Robers, G., *нав. чланак*, стр. 174.

експропријације у прошлости јер већином те цркве у то време нису ни постојале, то њих ни у ком смислу не доводи у неравноправан положај са већинским црквама у смислу убирања црквеног пореза. Такође, оне због своје позиције мањинске цркве нису у могућности ни да учествују у јавном животу као што то чине већинске цркве, па ни из тог разлога не могу бити примаоци других државних дотација које се исплаћују по том основу. Оне свакако, у складу са напред поменутиим начелом, примају државну помоћ сразмерно својој величини и улози коју имају у немачком друштву. Исламска заједница није регистрована као корпорација јавног права и своје приходе остварује од прилога својих чланова. Што се тиче државних дотација, оне се остварују у оквиру општег јавног финансирања верских заједница кроз подршку културним и социјалним активностима.⁴⁷

О систему финансирања цркава у Немачкој у новије време доста се дискутује. Гласови оних који се залажу за укидање оваквог система⁴⁸ говоре о потреби изједначавања подршке за остале организације цивилног друштва на уштрб садашњег стања у којем, према њима, цркве имају донекле привилегован положај. Такође према истим гласовима, мањинске цркве и нарастајући број верника исламске вероисповести захтевају реорганизацију поменутог система финансирања која не би била заснована само на хришћанским принципима и у којој би се извршила равномернија расподела финансија. Поједини аутори дошли су до закључка⁴⁹ да би већина грађана Немачке на евентуалном гласању била за укидање оваквог система финансирања цркава због бројних контроверзи које овај систем изазива у целини. Међутим, за измену система потребно би било обезбедити квалификовану већину у оба дома немачког парламента, као и у скупштинама савезних држава. Такође, поред веома компликоване процедуре данас не постоји спремност како водећих, тако ни опозиционих политичких партија за такву промену која не би само довела до измене система финансирања већ би нужно покренула дебату о комплетној промени односа државе и цркве у Немачкој.

4.2. Италија

Италијански модел финансирања цркава и верских заједница се унеколико разликује од описаног немачког модела у том смислу да је утврђени износ од пореза на доходак, за оне који су подложни опорезивању, могуће одредити не само црквама и верским заједницама, већ су грађани у могућности да одлуче да своја средства дају држави која ће их употребити за ванредне потребе: за

⁴⁷ Günzel, A., *нав. чланак*, стр. 173.

⁴⁸ Више о томе: *исто*, стр. 175.

⁴⁹ De Wall, H., *нав. чланак*, стр. 119.

спровођење мера против глади у свету, природних катастрофа, помоћ избеглицама или очување културних споменика.⁵⁰ Осим могућности опредељивања средстава држави или Католичкој цркви, постоји могућност да порески обвезник утврђени износ од 0,8% од пореза на доходак (IRPEF) да и некој од цркава и верских заједница које имају потписан уговор о регулисању међусобних односа са италијанском државом.⁵¹ Овакав систем у коме се грађани слободним избором опредељују коме ће дати свој новац почео је да се примењује 1. јануара 1990.

Према доступним подацима, 40% опорезованих лица је направило избор, а 81% њих је одабрало у корист Католичке цркве, 15% италијанске државе и 4% других цркава и верских заједница.⁵² На основу извештаја о висини прикупљеног пореза (*8xmille*) који је усвојила Бискупска конференција Италије за 2022, укупан износ који је додељен Католичкој цркви износи 1.111.579.912 €, док су из осталих извора остварили приход од 24.494.253 €.

Табела 5. Расход Католичке цркве у Италији по основу пореза *otto per mille* за 2022. у хиљадама евра

Расход	2022.
А. Богослужење и пасторални рад	366.975
Епархијама	158.000
Зграде за богослужење	84.000
Одржавање културних добара	25.000
Катихеза и хришћанско образовање	45.000
Регионални црквени судови	13.000

⁵⁰ Ферари, С., *Држава и црква у Италији, у: Држава и црква у Европској унији*, Београд, 2012, стр. 117.

⁵¹ До сада је италијанска држава, осим са Католичком црквом, потписала уговоре и са следећим црквама и верским заједницама: Унијом методистичке и валдензијанске цркве, Црквом адвентиста седмог дана, Удружењем пентикосталних цркава Италије, Унијом италијанских јеврејских заједница, Лутеранско-евангелистичком црквом у Италији, Баптистичком евангелистичко-хришћанском унијом Италије, Грчком Православном Архиепископијом Италије, Апостолском црквом у Италији, Италијанском будистичком унијом и Италијанском хинду унијом. Потписан је и уговор са Мормонима (Црква Исуса Христа Светаца Последњих Дана – The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints), међутим њихова црква је одбила да учествује у расподели новаца који се сакупља од пореских обвезника.

⁵² Ферари, С., *нав. чланак*.

Никифор Миловић, Модели финансирања верских заједница у Европи:
регулатива и пракса (стр. 367-395)

Потребе од националног значаја	13.000
Административни и трошкови управљања	16.000
Трошкови промотивних активности	12.975
Б. Хуманитарне активности	283.000
Епархијама за хуманитарне активности	150.000
Донације земљама трећег света	80.000
Донације за хуманитарне активности у земљи	53.000
В. Финансијска подршка за свештенство	410.000
Г. Остали трошкови	51.605
Д. Банкарски и имовински трошкови	140.575
УКУПНО:	1.252.154,775

Извор: Приход и расход Католичке цркве у Италији за 2022. годину,
<https://rendiconto8xmille.chiesacattolica.it/rendiconto-di-esercizio/un-processo-in-divenire.html>
(20. август 2023).

Поред овог начина финансирања цркава и верских заједница који је установљен уговором између Италије и Католичке цркве 15. новембра 1984. и који је ступио на снагу законом бр. 222 од 20. маја 1985. године⁵³, постоји и други тип финансирања, а то је могућност подешавања донација од опорезивог прихода до 1.032,91 € Централном институту за подршку свештенству или сличним установама других цркава и верских заједница.⁵⁴

Цркве и верске заједнице у Италији уживају и бројне погодности посредног дотирања државе. Правни основ за овакво поступање државе налази се у изједначавању верских и богослужбених циљева са циљевима благостања и образовања.⁵⁵ Тако држава дотира плате учитељима и наставницима у католичким школама, даје плате капеланима у војсци и помаже многобројне школе које су у приватном власништву, а такве су често у власништву Католичке цркве. Погодности које се односе на пореске олакшице су: попуст од 50% на добит предузећа, ослобођење од пореза на наследство, ослобођење

⁵³ Pacillo, V., *Public Funding of Religious Groups in Italy*, in: *Public Funding of Religions in Europe*, (Ed. Francis Messner), University of Strasbourg, France, 2015, p. 160.

⁵⁴ Ферари, С., *нав. чланак*.

⁵⁵ Исто, стр. 118.

од пореза на донације, ослобођење од пореза на додату вредност, ослобођење од локалног пореза на пренос земљишта и друго.⁵⁶

На крају, важно је истаћи да је италијански модел доста напреднији у односу на друге моделе финансирања верских организација. Такав став се извлачи из могућности која постоји за пореског обвезника да не мора обавезно одредити да његов део пореза иде неизоставно некој цркви или верској заједници. Уважавајући повећање броја људи који иступају из чланства цркава, у овом случају то се посебно односи на Католичку цркву, као и постојање респектабилног броја атеиста и агностика, чини се веома демократским решење италијанског законодавца о томе да се средства опорезивног дела могу доделити држави која ће их употребити за културне и хуманитарне сврхе. Недостатак овог система постоји када је реч о списку цркава и верских заједница које могу бити корисници ове врсте пореза. То су оне цркве и верске заједнице које имају потписан уговор са италијанском државом. Овакво решење изазива доста недоумица у погледу остваривања равноправности верских заједница и става италијанског законодавца о начину остваривања једнакости свих цркава и верских заједница. О томе је посебно било речи када смо образлагали немачки модел и начело паритета које заузима важно место у систему финансирања верских организација у Немачкој. Једно практично питање које искрсава овим поводом, на основу простог сагледавања ситуације јесте питање положаја нпр. Румунске православне цркве која према најновијим показатељима у истраживањима религијске заступљености у Италији заузима друго место по броју верника, одмах иза Католичке цркве! Поставља се питање, како верници те цркве могу да уживају једнак степен слободе вероисповести у Италији имајући у виду да са том црквом не постоји потписан уговор о регулисању међусобних односа, па с тога и не постоји могућност њеног финансирања на горе описани начин? Како год било, италијански модел тзв. мандатног пореза представља добру основу за креирање идеалног начина⁵⁷ финансирања цркава и верских заједница од стране државе.

5. Закључна разматрања

На основу упоредноправне анализе модалитета финансирања верских организација у различитим системима државно-црквених односа, може се закључити да у свим анализираним случајевима постоје одређене сличности, али и разлике када се говори о државном односно јавном финансирању цркава и верских заједница. Оно што је заједничко свим државама јесте да је у свим правним системима заступљено како непосредно, тако и посредно финансирање. У зависности од степена одвојености државе од цркве у ширем

⁵⁶ Вид. *Исто*.

⁵⁷ Pacillo, V., *нав. чланак*, стр. 166.

смислу, политика државног дотирања верских организација може да буде веома рестриктивна (Француска) или иде дотле да буџетске дотације директно покривају широки спектар расхода које има државна црква у појединим земљама (Грчка). У ужем смислу, већина држава у Европи финансира верску наставу у јавним школама где она постоји, трошкове обнове или одржавања црква које представљају културна добра или су од изузетног историјског значаја, као и трошкове верских организација који настају обављањем пасторалних делатности у здравственим, социјалним или казним установама, као и при вршењу капеланске службе при војним или полицијским снагама. Такође, у свим државама постоје бројни облици посредног финансирања путем система пореских олакшица. У већини случајева цркве су ослобођене пореза на имовину и додатну вредност за она добра која служе задовољењу верских потреба, а дотирају се и трошкови социјалног осигурања свештенства и верских службеника.

У вези са непосредним финансирањем верских организација, уочљива је упадљива разлика између директног финансирања из државног буџета и система црквеног пореза који се примењује у Немачкој, Данској, Финској, Швајцарској, Шведској. Ова разлика условљена постојањем нарочитих историјских околности и у складу са правном традицијом наведених држава, допринела је развоју таквог вида непосредног финансирања у коме цркве и верске заједнице имају фискалне надлежности на основу којих су од државе добиле овлашћења да врше убирање пореза за финансирање својих расхода. И у систему црквеног пореза постоје одређене разлике, па је веома важно истаћи разлику између немачког и финског модела према којој су у немачком моделу обвезници црквеног пореза чланови признатих црква и верских заједница, дакле физичка лица, док су у финском моделу поред физичких лица обвезници црквеног пореза и правна лица. Посебан модел финансирања представља мандатни порез (Италија) према коме грађани имају могућност да уколико не желе да свој порез припишу некој цркви или верској организацији, одреде свој износ држави која ће га искористити за хуманитарне или културне сврхе. Оно што је заједничко свим врстама црквеног пореза јесте његова супсидијарност и у свим случајевима постоји као прирез на порез, па његова висина потпуно зависи од висине основног пореза. То даље производи озбиљне импликације на његову основицу и укупни приход од њега.

И поред црквеног пореза као главног извора прихода за верске организације у напред наведеним земљама, финансирање из државног буџета карактеристично је за све земље, па се примењује и у тим земљама као додатни вид подршке. Оно представља сигуран извор прихода који не зависи од промене пореске политике, али са друге стране ствара већу међузависност цркве и државе и доводи до јачег преплитања међусобних односа. Разлике у висини директне буџетске подршке међу државама које га примењују условљавају различити економски параметри, проценат становништва које се изјашњава као верници и степен кооперације дате државе са црквама и верским

заједницама уз уважавање њене посебности у оквиру друштва у коме делује и значаја мисије коју остварује у односу на општу корист државе и њених грађана.

У целини, овај рад пружа важне информације о финансирању верских организација у Европи и може бити од користи свима који се баве овом темом. Међутим, будући да је ово сложена тема која се стално мења, потребно је даље истраживање како би се боље разумели различити модели финансирања и законска регулатива у различитим државама.

Литература

- Басдевон–Годме, Б., *Држава и црква у Француској*, у: Држава и црква у Европској унији, Београд 2012
- Bijsterveld, S., *Religious Liberty and Church Autonomy in the Netherlands*, Second European/American Conference on Religious Freedom, Trier, 27-30 May 1999, https://www.uni-trier.de/fileadmin/fb5/inst/IEVR/Arbeitsmaterialien/Staatskirchenrecht/Europa/Conference_1999/bijsterv.pdf
- Busterveld, S., *The Financing of Religious Communities in the Netherlands*, in: *The Financing of Religious Communities in the European Union*, (Eds. B. Basdevant–G.S. Berlingo), Peeters, 2009
- Günzel, A., *Financing of Religious Communities in Germany*, in: *Financing Churches and Religious Societies in the 21st century*, (Eds. M. Moravcikova and E. Valova), Institute for State-Church Relations, Bratislava, 2010
- De Wall, H., *Church Tax, Subsidies and State Aid – Church Funding in Germany*, in: *Public Funding of Religions in Europe*, (Ed. Francis Messner), University of Strasbourg, France, 2015.
- Документа о приступању Републике Грчке Европској економској заједници која се тичу Свете Горе, <https://www.uni-trier.de/fileadmin/fb5/inst/IEVR/Arbeitsmaterialien/Staatskirchenrecht/Europa/EU-Bestimmungen/Englisch/EnglischTeil-II-L.pdf>.
- ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ & ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ, Προϋπολογισμός, <https://www.minedu.gov.gr/to-ypourgeio/proupologismos>
- Закон о успостављању правног оквира за верске заједнице и њихове организације у Грчкој, 4301/2014, <https://www.kodiko.gr/nomothesia/document/99058/nomos-4301-2014>
- Илић-Попов, Г., *Финансирање цркава и верских заједница*, у: Религија – политика – право, Београд – Будва 2015.
- Илић-Попов, Г., Мићовић, С., *Црквени порез у Немачкој*, у: Увод у право Немачке (Едс. М. Васиљевић, В. Чоловић), Београд, 2011
- Интервју са директором КЕДАК-а, <http://www.hilandar.org/sr/intervju-sa-direktorom-kedak-a/>
- Kotiranta, M., *Financing Churches and Religious Associations in Finland*, in: *The Financing of religious Communities in the European Union*, (Eds. B. Basdevant–G.S. Berlingo), Peeters 2009.
- Kariaainen, K., Jormakka, T., *Financing Churches and Religious Organizations in Finland*, in: *Financing Churches and Religious Societies in the 21st century*, (Eds. M. Moravcikova and E. Valova), Institute for State-Church Relations, Bratislava 2010.

- Conseil d'Etat statuant au contentieux N° 265560, Ministre de l'Outre-Mer, 16 mars 2005, http://www.legifrance.gouv.fr/affichJuriAdmin.do?oldAction=rechJuriAdmin&idTexte=CE_TATEXT000008163913&fastReqId=182054334&fastPos=1
- Code général des collectivités territoriales – Article L1311-2, http://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do?jsessionid=2824B68B6D852F42B48B16695BF72FAE.tpdila16v_3?idArticle=LEGIARTI000028417769&cidTexte=LEGITEXT00006070633&categorieLien=id&dateTexte=20150218
- Loi N° 61-825 DE FINANCES RECTIFICATIVE POUR 1961, 29 juillet 1961, <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000509269/2023-08-18/>, 17. фебруар 2015.
- Maghioros, N., *Mount Athos: Customs and Taxations Privileges*, in: *Financing Churches and Religious Societies in the 21st century*, (Eds. M. Moravcikova and E. Valova), Institute for State-Church Relations, Bratislava 2010
- Maghioros, N., *Mount Athos: Customs and Taxations Privileges*, in: *Financing Churches and Religious Societies in the 21st century*, (Eds. M. Moravcikova and E. Valova), Institute for State-Church Relations, Bratislava 2010.
- Messner, F., *Public Funding of Faiths According to Local Law in Alsace-Moselle*, in: *Public Funding of Religions in Europe*, (Ed. Francis Messner), University of Strasbourg, 2015
- Marasović, S., Klarić, M., Balić, A., *Crkveni porez kao oblik financiranja djelatnosti vjerskih zajednica*, *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu*, год. 44, бр. 3–4/2007.
- Marasović, S., Klarić, M., Balić, A., *Crkveni porez kao oblik financiranja djelatnosti vjerskih zajednica*, *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu*, год. 44, бр. 3–4/2007.
- Нето приход од црквеног пореза у Немачкој, <https://www.dbk.de/themen/kirche-und-geld/kirchensteuer> и <https://www.ekd.de/kirchensteuerstatistik-statistische-berichte-44512.htm>
- Papastatis, C., *The Financing of religions in Greece*, in: *The Financing of religious Communities in the European Union*, (Eds. B. Basdevant–G.S. Berlingo), Peeters, 2009.
- Pacillo, V., *Public Funding of Religious Groups in Italy*, in: *Public Funding of Religions in Europe*, (Ed. Francis Messner), University of Strasbourg, France, 2015.
- Prélot, P.-H., *Public Funding of Religions: the Situation in France*, in: *Public Funding of Religions in Europe*, (Ed. Francis Messner), University of Strasbourg, France 2015
- Приходи и расходи ЕКД за 2014, www.ekd.de/Werte_mit_Wirkung_Finanzstatistik_der_ev_Kirche.pdf и <https://www.ekd.de/projektion2060-kirche-und-geld-45538.htm>
- Приход и расход Католичке цркве у Италији за 2022. годину, <https://rendiconto8xmille.chiesacattolica.it/rendiconto-di-esercizio/un-processo-in-divenire.html>
- Роберс, Г., *Држава и црква у Немачкој*, у: *Држава и црква у Европској унији*, Београд 2012
- Robers, G., *Financing Religion in Germany*, in: *The Financing of Religious Communities in the European Union*, (Eds. B. Basdevant – G.S. Berlingo), Peeters, 2009
- Statistics Finland and the Tax Administration, Statistical Database, http://vero2.stat.fi/PXWeb/pxweb/en/Vero/Vero_Henkilöasiakkaiden_tuloverot_lopulliset_verot_maksut/verot_maksut_101.px/table/tableViewLayout1/?rxid=10bc359f-d459-460b-8ee0-7689236a8373
- Устав Краљевине Холандије
- Устав Републике Грчке, <http://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/001-156%20aggluko.pdf>
- Ферари, С., *Држава и црква у Италији*, у: *Држава и црква у Европској унији*, Београд, 2012.

Ysselt, P. S., *Public Funding of Religious Organizations in the Netherlands*, in: *Public Funding of Religions in Europe*, (Ed. Francis Messner), University of Strasbourg, 2015

Archimandrite Nikifor Milović
Salt Lake City, Utah

FINANCING OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN EUROPE: LEGAL REGULATION AND PRACTICE

Summary: *This paper discusses the complex topic of financing religious organizations in Europe. While there is a great deal of diversity in the ways in which religious organizations are funded, most countries have a system that allows for funding from public resources, subject to certain conditions and limitations. The legal regulations that apply in different countries also vary, but in most cases, they aim to ensure transparency and accountability in the financing of religious organizations. The relationship between the state and the church in Europe is also very complex and varies from country to country, but in most cases, it is based on mutual respect and cooperation. Overall, this document provides useful information on the financing of religious organizations in Europe and can be of benefit to anyone interested in this topic.*

Key words: *financing of religious organizations, church-state relations, financial support, legal regulation.*

Др Никола Ивковић, доцент
Правног факултета Универзитета у Крагујевцу
МА Лука Петровић, асистент
Правног факултета Универзитета у Крагујевцу

УДК: 342.731

DOI: 10.46793/DCP23.397I

СЛОБОДА ВЕРОИСПОВЕСТИ И ВЕРСКА ДИСКРИМИНАЦИЈА

Сажетак: Предметно истраживање рада засновано је на анализи слободе вероисповести и верске дискриминације. Вера у својој суштини генерише толеранцију, али је истовремено она узрок многих историјских неспоразума. Данас готово да не постоји нација коју не одликује верски плурализам. Мултиконфесионалност друштва представља фактор који непрестано (ре)актуелизује питање о моделима односа верских заједница и државе. На релацији поменутог односа настају значајни проблеми који у битноме утичу на остваривање слободе вероисповести и отварају пут верској дискриминацији. Заштита ове слободе представља врло осетљив терен како на међународном, тако и на домаћем плану. Истакнута проблематика намеће пред државне органе озбиљан изазов да активно штитећи верска права и слободе не доведу у питање уставна начела равноправности и лаичке државе. Аутори у раду анализирају нормативни оквир заштите слободе вероисповести и проблеме верске дискриминације. Посебну пажњу посвећујемо питању ограничења третиране слободе у корист стабилности и безбедности друштва. Темељна анализа резултирала је како указивањем на релевантне мане, тако и предлогом значајних решења на пољу развоја верске толеранције.

Кључне речи: слобода вероисповести, верска дискриминација, лаичка држава, равноправност, религија.

1. Увод

„Вера, толеранција и слобода вероисповести“

Питање односа вере и толеранције представља почетну тачку ваљаног разумевања слободе вероисповести. Како без међурелигијског разумевања и толеранције ова слобода не би имала никаквог смисла, на самом почетку ваља утврдити: да ли вера у својој суштини генерише толеранцију? Са једне стране треба разумети људску склоност ка ставу: да поштовање различитости и

толеранција представљају суштински елемент сваке верске поуке, сваке верске заједнице, свуда у свету. Са друге стране морамо имати у виду да под вероисповешћу не можемо само подразумевати тзв. традиционалне цркве и верске заједнице. Схваћена у најширем смислу, вероисповест обухвата и оне организације које почивају на антисоцијалним и друштвено неприхватљивим идејама. Припадници таквих организација свакако не потхрањују својим друштвеним деловањем идеју мира и разумевања, што у битноме чини спорним повезаност ова два појма. Међутим, не треба губити из вида чињеницу да ни традиционалне верске заједнице нису кроз историју биле само неми посматрачи бројних сукоба. Током већег дела историје верски сукоби су били преовлађујући сукоби унутар појединих друштава и између држава, неретко мотивисани интересима који нису увек били искључиво верске природе.

Узимајући у обзир озбиљне мисаоне дилеме, морамо ипак рећи да однос вере и толеранције свакако није неусловљен. Он се као и сваки друштвени однос кроз историју мењао сходно објективним друштвеним условима, а његов развој можемо пратити једино сагледавањем другог односа, а то је однос државе и Цркве. Традиционалне верске заједнице оставиле су кроз историју снажан печат на друштвена збивања, заузимајући значајно место на пољу културе, образовања али и политике многих држава света. Посматрано из другог угла, ни религија није остала имуна на економске, привредне али и политичке промене у друштву. Велика Француска револуција представља прекретницу у еволуцији односа између државе и Цркве. Истовремено, она је и полазна тачка историје лаицитета у Француској.¹ Тековине ове револуције препознатљиве су и данас, посебно ако у обзир узмемо чињеницу да се модерна друштва све више опредељују за концепт лаичке државе односно секуларизам. У таквим околностима мултиконфесионалност се више не доживљава као потенцијални проблем већ као афирмативна особина друштва. Верске заједнице окрећу се тако једна према другој а не једна против друге, а толеранција продира у саму суштину верске поуке. На темељима међурелигијског разумевања и толеранције, сазидана је идеја о равноправности вера која је један од најважнијих стубова лаицистичког концепта, али и саме слободе вероисповести.

2. О слободи вероисповести као људском праву

Слобода вероисповести као сложен правни појам у својој суштини термилошки и мисаоно повезује „веру“ и „слободу“. Поменути веза наводи нас да се бар на кратко осврнемо на суштину датих појмова.

¹ Демон, Н., *Карактер француског закона о раздвајању цркава и државе из 1905. године – колевка концепта laïcité à la française*, Српска политичка мисао бр. 2/2015. год. 22. вол. 48, стр. 357-371, Завод за интелектуалну својину, Београд

Религија као друштвена појава настаје и развија се у друштвеним условима. Тренутак настанка првих облика људског веровања није могуће са прецизношћу временски одредити. Различите теорије третирају религију као егзистенцијалну карактеристику човека, истичући људску склоност ка веровању да нешто узвишено каналише њихове животне судбине. Она као таква представља врло стару појаву, а њени корени датирају из најстарије ере. Значај религије огледа се у њеном утицају на развој друштва, културе, политике, али и права.

Слобода је комплексан појам који се на различите начине може дефинисати. Овом појму може се приступити са филозофског, психолошког или културолошког аспекта, али је за потребе овог рада најзначајнији друштвени појам слободе. Слобода човека представља идеал вековне цивилизацијске борбе која свој први потпуни израз добија у Француској Декларацији о правима човека и грађанина али и Америчкој Декларацији о независности. Овим документима отворен је пут конституисању модерних држава. Није тешко закључити да је слобода значајна друштвена вредност, без чијег се уважавања савремено демократско друштво не може ни замислити.

Кратка појмовна опсервација о „вери“ и „слободи“ представља уводну мисао у излагање о слободи вероисповести као универзалном људском праву. Суштинска повезаност са слободом мисли и савести узроковала је да се скоро свуда у свету ове слободе нормирају као јединствена целина (слобода мисли, савести и вероисповести). Она представља саставни део корпуса људских и мањинских права и слобода и сврстава се у групу личних права, односно права прве генерације. Слобода вероисповести је човеково природно право, које се не може ограничавати правним нормама. Реч је о тзв. апсолутном људском праву (праву личности), због кога се он (*појединац*) не може, не само кажњавати, него ни узнемиравати, укључујући и присиљавање да се открије вероисповест.²

Правни значај слободе вероисповести препознат је као питање од виталног значаја у читавом међународном систему људских права. Тако ова слобода проналази своје упориште и значајно место у многим међународним документима који регулишу област људских и мањинских права. Готово идентичне формулације којима се ова слобода нормира на свеобухватан начин могу се пронаћи у: Универзалној декларацији о људским правима, Међународном пакту о грађанским и политичким правима и Европској конвенцији о заштити људских права и основних слобода. Уважавајући нарочиту посебност када је у питању остваривање ове слободе, Генерална скупштина Уједињених нација је 25. новембра 1981. године усвојила Декларацију о укидању свих облика нетолеранције и дискриминације засноване на вери или уверењима. У наведеним документима препознајемо

² Ђурђевић, Н., *Остваривање слободе вероисповести и правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији*, Београд, 2009, стр. 115-156.

намеру међународне заједнице да успостављањем чврстих гаранција на општем плану сачува мир и предупреди све потенцијалне верске сукобе. Оправданост такве идеје чини се неупитном ако узмемо у обзир чињеницу да је управо вера (директно или индиректно) кроз историју представљала узрок великих сукоба и страдања.

Одредбом члана 18. Међународног пакта о грађанским и политичким правима прописано је да свако лице има право на слободу мисли, савести и вероисповести. Ово право подразумева слободу исповедања и примања вере или уверења по свом нахођењу, као и слободу да ту веру или уверење испољава појединачно или заједно са другима, како јавно тако и приватно, кроз култ, вршење верских и ритуалних обреда и веронауку. Нико не може бити предмет принуде којом би се кршила слобода његовог исповедања или примања вере или уверења по његовом нахођењу. Слобода испољавања вере или уверења може бити предмет само оних органичења која предвиђа закон а која су нужна ради заштите јавне сигурности, реда, здравља, морала, или пак основних права и слобода других лица. Државе чланице овог пакта обавезале су се да поштују слободу родитеља, а у датом случају законских старатеља, да осигурају својој деци оно верско и морално образовање које је у складу са њиховим властитим уверењима.³

У тексту Европске конвенције за заштиту људских права и основних слобода суштина слободе вероисповести испољена је доста краћом формулацијом. Тако је чланом 9. Конвенције прописано да свако има право на слободу мисли, савести и вероисповести. Ово право укључује и слободу промене вере или уверења и слободу човека да, било сам или заједно са другима, јавно или приватно, испољава веру или уверење молитвом, проповеди, обичајима и обредом. Слобода исповедања вере или убеђења може бити подвргнута само оним ограничењима која су прописана законом и неопходна у демократском друштву у интересу јавне безбедности, ради заштите јавног реда, здравља или морала, или ради заштите права и слобода других. Овде морамо имати у виду да без обзира на број језичких исказа у цитираним формулацијама, нема значајне разлике у суштинском смислу када је у питању начин остваривања слободе вероисповести.⁴ Међутим значајно је указати да у Европској конвенцији нема изричитог помена верског образовања (веронауке).

Питање верског образовања представља једно од виталних питања приликом правног нормирања слободе вероисповести. Истакнута проблематика везана за текст Европске конвенције решена је усвајањем

³ Међународном пакту о грађанским и политичким правима човека (Генерална Скупштина УН, 16. децембра 1966. године)

⁴ Европска конвенција за заштиту људских и мањинских права и основних слобода, Рим, 4. новембар 1950. године, https://cref.eakademija.com/images/Convention_SRP.pdf

додатних протокола уз Конвенцију. Тако је додатним протоколом усвојеним 20. марта 1952. године у Паризу у члану 2. предвиђено да нико не може бити лишен права на образовање. У вршењу свих својих функција у области образовања и наставе, држава поштује право родитеља да обезбеде образовање и наставу који су у складу с њиховим верским и филозофским уверењима. Европски суд за људска права такође помиње право на верско образовање деце у више својих пресуда. Остваривањем овог права постиже се не само заштита слободе мисли, савести и вероисповести, већ и права на приватни и породични живот. Коначно Конвенција о правима детета у члану 14. изричито налаже поштовање права детета на слободу мисли, савести и вероисповести. Тиме суштински потврђује право детета на верско образовање, али и право родитеља и законских старатеља да усмеравају децу у смислу верског образовања.⁵

Анализом различитих формулација у бројним међународним документима изводимо закључак да је слобода вероисповести комплексно људско право. Ова слобода у својој бити садржи значајан број општих елемената односно појединачних права и слобода. Како би се третирана слобода правилно схватила потребно је јасно указати на сваки од елемената који творе њену нормативну суштину. У поменуте елементе убрајамо:

Право на слободан избор верског убеђења. Основна идеја овог права упућује на то да је сваки појединац слободан у избору вероисповести. Посебно треба имати у виду да је овим правом обухваћена и слобода појединца да уопште нема вероисповест односно верско убеђење. Тиме се нарочито уважавају животна схватања оних лица која себе убрајају у атеисте, скептике или агностике.

Право на промену верских убеђења. Чини се да ово појединачно право разумно следи право на слободу избора верског убеђења. Појединац је слободан да сходно својим схватањима промени вероисповест односно верско убеђење. Правила логичког тумачења наводе на закључак да ако је појединац слободан да промени вероисповест, истовремено је слободан да своју вероисповест задржи. Можда се на први поглед чини илузорним изводити такав закључак, међутим сматрамо да је ово појединачно право важно нагласити. Оно ће свој посебан значај имати у ситуацијама када се над појединцем или групом верских истомишљеника врши принуда са циљем да исти промене своја верска убеђења.

Право на (не)изјашњавање о верским убеђењима јемчи да је сваки појединац слободан да изабере да ли ће се о својим верским убеђењима изјаснити или не. Лица која не желе да се изјасне због тога не смеју трпети никакве последице.

⁵ Видети: Члан 14. Конвенције о правима детета (Генерална Скупштина УН, 20. новембар 1989. године)

Право на верско образовање. Ово појединачно право нарочито је значајно средство заштите слободе вероисповести али и права на поштовање приватног и породичног живота. Посебно осетљив аспект овог права представља питање верског образовања деце. Данас је готово неспорно да родитељи уживају право да усмеравају верско образовање деце у складу са својим уверењима.

Право на слободно испољавање вере. Вера се може испољавати на различите начине. Појединачно или заједно са другима, јавно или приватно, кроз култ, вршење верских и ритуалних обреда, веронауку или на друге начине. Слободно испољавање вере представља најпроблематичнији елемент слободе вероисповести и појединачно право које изазива највећи број дилема. Њиме се посебно наглашава колективни аспект слободе вероисповести. Основна дистинктивна карактеристика слободе вероисповести у односу на слободу говора лежи у колективним елементима слободе вероисповести. Већина елемената слободног изражавања и практиковања вере били би заштићени гаранцијама слободе говора да није основна карактеристика верских слобода да оне „подразумевају институционалне структуре потребне за извођење процеса едукације и преношења верског наслеђа и уверења.“⁶ Унапређење верске културе такође је значајно питање у домену заштите културног наслеђа и културно-историјских споменика, али и у погледу издавачке делатности коју практикују многе верске заједнице.

Међународни пакт о грађанским и политичким правима, имплицитно, а Декларација о укидању верске дискриминације из 1981. године, експлицитно (али не правнообавезујуће), кроз садржину члана 18. односно члана 6. утврђују која лична права спадају у минимум међународно признатих стандарда слободе испољавања вере и верског уверења.⁷ То су:

- слобода богослужења, установљења и одржавања места богослужења
- слобода тражења и примања добровољних новчаних и натуралних прилога од појединаца и институција
- слобода именовања, избора или наследног одређивања одговарајућих духовно-религијских вођа у складу са аутономним стандардима и условима конкретне религије или уверења
- слобода уважавања дана одмора и прослава верских празника и свечаности
- верска слобода на радном месту (нпр. право на молитву и право одевања у складу са верским уверењима)

⁶ Ђурђевић, Н., у својој монографији *„Остваривање слободе вероисповести и правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији“* Београд, 2009, стр. 206. упућује на; Durham, W. C., *Perspectives on Religious Liberty: Comparative Framework*, in RELIGIOUS HUMAN RIGHTS IN GLOBAL PERSPECTIVE, 1/44, van der Vyver J. D., Witte J. Jr. eds., Kluwer Academic Publishers, 1996, стр. 35.

⁷ Ђорђевић, С., Палевић, М., *Заштита људских права*, Крагујевац 2017, стр. 142.

- слобода окупљања и удруживања ради богослужења

Поменути међународни документи у минимум међународно признатих стандарда убрајају још и већ поменути а) слободу да се промени или напусти вера (апостаз) и б) право родитеља на верско и морално васпитање деце у складу са сопственим верским уверењима или религијом, под условом остваривања идеје о „најбољем интересу детета“.

Набројана права и слободе тек у свом збиру граде слободу вероисповести као посебно и међународно признато људско право. Међутим одлика комплексности ове слободе не лежи само у бројности општих елемената који улазе у њену садржину. Изнети епитет посебно оправдава и веза коју ова слобода гради са другим универзалним правима и слободама. Већ је било речи о значају слободе говора али и права на поштовање приватног и породичног живота. Поред наведених ваља још поменути и слободу удруживања. Истинско остваривање слободе вероисповести могуће је обезбедити само ако се верским заједницама омогући да се организују у законским формама. Тиме се постиже пуно уважавање права на слободно испољавање вере. Ово питање добија посебан значај у ери опште модернизације друштва у којој интернет и савремене технологије узимају примат. Питање признавања правног субјективитета верске заједнице тако постаје кључно за остваривање слободе вероисповести. Узмимо само у обзир ситуацију у којој верска заједница, примера ради, не може да отвори текући рачун у банци обзиром да нема својство правног лица. Сложићемо се да у таквим ситуацијама слобода тражења и примања добровољних новчаних и натуралних прилога од појединаца и институција зависи од слободе удруживања.

Проблематика слободе удруживања схваћена у вези са слободом вероисповести отвара и друга бројна питања. Питање регулисања радно-правног статуса свештених лица, питање имовинских права (стицања и поседовања имовине) верских заједница, питање да ли законски непризнате верске заједнице имају могућност да се појаве као субјект права у судском поступку и др. Признаћете да се питање слободе удруживања мора третирати као претходно у односу на сва постављена спорна питања.

Инсистирање да се мисаоно проникне у квалитет везе која постоји између слободе вероисповести и других универзалних људских права и слобода послужило је правилном разумевању комплексности третиране слободе. Уважавајући значај религије и њен огроман утицај у друштву, људска заједница покушала је да различита права и слободе усмери на заштиту религије као осетљиве друштвене појаве. Религија тако постаје место творбе нечега потпуно новог. Обликујући својим специфичностима различите појединачне елементе, дошло се до тога да се умно артикулише и јасно искристалише једна особена слобода коју данас називамо слободом вероисповести.

3. Ограничења слободе вероисповести

Ограничење зајемчених људских права и слобода представља питање коме ваља приступити са посебном опрезношћу, премда свако ограничење које државна власт намеће изазива друштвену позорност. Данас је готово неспорно да држава има могућност да зајемчена људска права и слободе ограничи, али се као предмет спорења намећу услови, начин и оправданост тих ограничења. Права појединца могу бити ограничена општим интересима друштва али и правима других појединаца. Овде до посебног изражаја долази принцип о забрани злоупотребе права. Када говоримо о ограничењима универзалних људских права и слобода, у фокус разматрања стављамо међународноправну нормативу која то питање уопштено регулише.

У ширем смислу, ограничења људских и мањинских права и слобода имају своја два аспекта, односно два начина ограничења. Први начин представљало би тзв. опозивање (дерогирање) људских права. Таква могућност допуштена је у случају опште опасности која прети да угрози опстанак нације. Одредбом члана 4. став 1. Међународног пакта о грађанским и политичким правима прописано је да у случају да изузетна општа опасност угрози опстанак нације и да је то објављено службеним актом, државе чланице овог пакта могу да предузму, у оном строгом обиму у којем то стање захтева, мере које одступају од обавеза предвиђених овим пактом, под условом да те мере не буду у неслагласности са осталим обавезама које им намеће међународно право и да немају за последицу дискриминацију засновану само на раси, боји, полу, језику, вери или социјалном пореклу.⁸ Међутим слобода мисли, савести и вероисповести изузета је из поменутог режима ограничења. Ставом 2. поменутог члана Међународног пакта прописано је да претходна одредба не допушта никакво одступање када су у питању поједина људска права и слободе. На поменутом списку „привилегованих и неприкосновених“ људских права и слобода нашла се и слобода мисли, савести и вероисповести.

Друга врста ограничења представљала би ограничења у правом смислу. Ова врста ограничења углавном се прописује истим чланом којим се одређено људско право нормира. Отуда се ова ограничења у правничкој литератури често називају инхерентна (уграђена) ограничења. Она могу бити прописана изричито, али се углавном прибегава оним типовима језичких исказа који ће их приказати у светлу факултативности. У контексту приче о слободи вероисповести наилазимо управо на такву ситуацију. У међународне документе којима је ова слобода прописана уграђене су одредбе о ограничењима. Тако слобода испољавања вере или убеђења може бити предмет само оних ограничења која предвиђа закон, а која су нужна ради заштите јавне

⁸ Међународном пакту о грађанским и политичким правима човека (Генерална Асамблеја УН, 16. децембра 1966. године)

безбедности, реда, здравља или морала, или пак основних права и слобода других лица.⁹

Анализом истакнуте формулације изводимо закључак да се одредбе о ограничењима не односе на све аспекте слободе вероисповести, већ само на један од општих елемената. У питању је слобода испољавања вере или убеђења. На исти приступ наилазимо и у другим међународним документима. „Слобода исповедања вере или убеђења може бити подвргнута само оним ограничењима која су прописана законом и неопходна у демократском друштву у интересу јавне безбедности, ради заштите јавног реда, здравља или морала, или ради заштите права и слобода других.“¹⁰ Оправданост оваког приступа лежи у чињеници да се слобода вероисповести темељи на две основне компоненте. Прва представља интерну компоненту односно рефлектује слободу вероисповести као интимну сферу појединца. Из ове компоненте проникле су слобода избора верског убеђења, слобода промене верских убеђења, право на (не)изјашњавање о верским убеђењима, као и право на верско образовање. Поменуте појединачне слободе остварују сврху заштите моралних схватања и интимних осећања појединца, па би са аспекта права али и разума било недопустиво говорити о могућности њиховог ограничења. Са друге стране екстерна (спољашња) компонента слободе вероисповести у целисти је ослоњена на слободу испољавања вере и делује онда када се појединац упусти у друштвену интеракцију са другим појединцима.

Питање услова под којима се слобода испољавања вере може ограничити представља нешто сложеније питање. Анализом формулација из поменутих међународних докумената изводимо закључак да постоје три основна критеријума. Први, да је ограничење прописано законом, чиме се наглашава вредност правне сигурности. Други, да је потреба за ограничењем нужна (неопходна). Европска конвенција користи формулацију „*неопходна у демократском друштву*“ што овом услову намеће посебно интересантан тон, те се чини да овај језички исказ није случајно прикачен на термин неопходност. И трећи, да сврха ограничења следи легитиман циљ (заштита јавне безбедности, реда, здравља, морала, или пак основних права и слобода других лица). Наведени услови морају бити кумулативно испуњени како би се потенцијална ограничења оправдала.

И поред побројаних јасних услова за увођење ограничења слободе испољавања вере, државе се и даље носе са озбиљним проблемима на том плану. Ограничење слободе испољавања вере лакше је замислити него остварити ако узмемо у обзир да је религија друштвени фактор који олако може постати конфликтни узрок. Бројност предмета пред ЕСЉП у којима

⁹ Исто.

¹⁰ Европска конвенција за заштиту људских и мањинских права и основних слобода, Рим, 4. новембар 1950. године, https://cref.eakademija.com/images/Convention_SRP.pdf

подносиоци истичу недозвољено мешање држава у слободу испољавања вере наводи нас на закључак да се овом питању ваља додатно посветити. Велики значај у том домену има пракса ЕСЉП. Тако се сходно пракси овог суда дозвољеност државне интервенције углавном цени руководећи се списком контролних питања на која нам у свом приручнику указује аутор Dž. Murdok:

Колики је обим заштите одређеног јемства?

Да ли је било мешања у зајемчено право?

Да ли то мешање има легитимни циљ?

Да ли је мешање „прописано законом”?

Да ли је мешање „неопходно у демократском друштву”?¹¹

Истакнута контролна питања представљају значајно средство којим се ЕСЉП користи приликом давања оцене да ли је у конкретном предмету дошло до недозвољеног мешања држава у слободу испољавања вере. Међутим, и поред јасних критеријума, ЕСЉП није често у стању да са сигурношћу одговори на питање: да ли је, и у којој мери мешање у слободу испољавања вере било неопходно? Управо из тих разлога Суд признаје националним субјектима одлучивања извесни простор за слободну процену тог питања. Свакако треба нагласити да ни ова процена није ослобођена надзора јер би се у супротном створио озбиљан простор за злоупотребу од стране државних власти.

4. Верска дискриминација

Већ је на самом почетку било помена о томе да је идеја о равноправности вера један од најважнијих основа лаицистичког концепта али и саме слободе вероисповести. Проблем верске дискриминације представља негацију проматране слободе вероисповести, али и универзалног принципа једнакости (равноправности). Међутим, импликације које овај облик дискриминације носи са собом, превазилазе уобичајена правничка разматрања у области заштите људских права.

Углавном радњу дискриминације описујемо као: стављање у неповољан положај лице или групе лица, засновано на неком личном својству, док се последица огледа у негирању или умањењу основних људских права и слобода на основу равноправности. Описана последица покреће дискриминисане субјекте да коришћењем законских механизма заштите своја права. Последице дискриминације засноване на вери и уверењима резултирају нешто другачијим друштвеним збивањима. Тако историја људске цивилизације сведочи трагичним епилозима сукоба верских неистомишљеника подстакнутих управо иницијалним проблемом верске неравноправности. Ширећи се као

¹¹ Murdok, Dž., *Zaštita prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti u okviru Evropske konvencije o ljudskim pravima*, Strazbur, 2013, стр. 14.

пожар, третирани проблем преко побуне, насиља и прогона резултира до озбиљних злочина против човечности којима и дан данас сведочимо.

Данас је идеја о равноправности вера готово неупитна и произилази из универзалног људског права на слободу вероисповести. Међутим, неуралпичном тачком ове идеје означава се и даље распрострањено питање дискриминације засноване на верским уверењима. Верска дискриминација представља свако стварање разлике, искључивање, ограничавање или давање предности на основу вере или уверења, које има за циљ или последицу негирање или умањење људских и основних слобода на основу равноправности.¹²

Као основ (лично својство) овог облика дискриминације означава се вера односно уверење дискриминисаног субјекта или групе. И док се са теоријског аспекта чини да нема значајнијих проблема у погледу основа, оно што се у пракси наметнуло као спорно питање јесте шта све обухвата вера или уверење. Апстрактност ових појмова враћа нас у многим случајевима на једно питање: *ко све улази у подручје заштите од овог облика дискриминације?* Овај проблем нарочито је постао видљив у законодавствима оних држава које познају комплексан систем регистрације (признавања) цркава и верских заједница. У тим земљама провејавао је став да у домен заштите улазе само признате цркве и верске заједнице којима је актом државне власти омогућено да се региструју и организују у законској форми. На удару оваквог приступа нашле су се нове и мале верске заједнице, које нису испуњавале услове за регистрацију или их држава једноставно није признавала као религију.

У низу предмета који се односе на материјално право слободе вероисповести и верског уверења према ЕКЉП, ЕСЉП је разјаснио да држава не може да пропише шта сачињава вероисповест или верско уверење, те да ти појмови такође представљају заштиту за „атеисте, агностике, скептике и неопредељене“, штитећи на тај начин оне чији је избор „држање до верских уверења те практиковање вере, или ипак не“. Ти предмети су такође показали да је вероисповест или верско уверење битно лична и субјективна ствар која се не мора нужно односити на институционално уређену религију. Новије религије, попут сајентологије, такође потпадају под подручје заштите.¹³¹⁴

¹² Декларација УН о укидању свих облика нетрпељивости и дискриминације на основу вере или уверења, Резолуција Генералне скупштине УН бр. 36/55 25. новембар 1981. године.

¹³ Handbook on european non-discrimination law, Deutsche Stiftung for internationale rechtliche Zusammenarbeit e.V., Beograd, 2014

¹⁴ Видети: ЕСЉП, Московски огранак Војске спаса против Русије (бр. 72881/01), 5. октобар 2006, стр. 57- 58; ЕСЉП, Метрополитска црква Бесарабије и други против Молдавије (бр. 45701/99), 13. Децембар 2001, стр. 114; ЕСЉП, Nasan и Chaush против Бугарске [ГЦ] (бр. 30985/96), 26. октобар 2000, стр. 60 и 62; ЕСЉП, Сајентолошка црква Москва против Русије (бр. 18147/02), 5. април 2007.

Суштински се проблематика верске дискриминације ваљано може сагледати тек у вези са колективним аспектом слободе вероисповести тј. анализом стања у домену остваривања слободе испољавања вере и верског уверења. Као основни предуслов слободе испољавања вере и верског уверења видимо пре свега могућност верских истомишљеника да се удруже у одређене правне облике (законске форме). Неравноправни приступ односних држава на овом плану погађа у саму бит питање дискриминације. Осим тога, повреда колективног аспекта слободе вероисповести може настати и у вези с другим основима из Конвенције, као што је примера ради члан 6. ЕКЉП. Тако је одлучивајући о повреди права на приступ суду, а ради утврђивања грађанских права припадника једне верске заједнице, ЕСЉП заузео став да свака верска група има право не само да њено постојање буде фактички прихваћено, већ и да јој буде признато својство правног лица под праведним условима и под условима сличним онима који су примењени у односу на друге верске групе.¹⁵ Овим ставом је утуживост члана 6. и члана 9. повезана са заштитом члана 11. Конвенције, односно артикулисана слобода *верника* на удруживање.

У погледу очувања слободе удруживања верских истомишљеника, критикована су многа законска решења европских држава. Таквим критикама посебно су биле изложене оне државе које инсистирају на подели верских заједница на традиционалне и остале (нетрадиционалне). Ова подела постаје посебно интересантна у ситуацијама када њен епилог оствари негативан утицај на систем регистрације или признавања цркава и верских заједница. Тако је у делу стручне јавности, и домаћи Закон о црквама и верским заједницама критикован због различитих третмана традиционалних цркава и верских заједница. Статус традиционалних цркава и верских заједница уређен је самим законом, док је за остале верске заједнице предвиђен поступак регистрације пред надлежним министарством. Међутим, дужни смо указати на то да различит третман представља дискриминацију само ако се чини без објективних и рационалних оправдања, стога се не може оповргавати право држава да сходно објективним друштвеним условима, процене потребу различитог приступа у уређењу положаја цркава и верских заједница. Традиционалне цркве и верске заједнице су оне цркве и верске заједнице које у Србији имају вишевековни историјски континуитет и чији је правни субјективитет стечен на основу посебних закона.¹⁶ Поменути вишевековни историјски континуитет и доминантан број становника који припадају овим верским групацијама представљао је разумно и објективно оправдање државним властима да не задиру у неспорни статус традиционалних цркава и верских заједница. Са друге стране, за остале верске заједнице прописан је одговарајући и правичан систем регистрације и предвиђени су јасни и

¹⁵ Видети: ЕСЉП, Католичка црква из Канеа против Републике Грчке, 16. децембар 1997.

¹⁶ Закон о црквама и верским заједницама (Сл. гласник РС, бр. 36/2006).

објективни услови под којима могу стећи својство правног лица. Међутим, морамо рећи да појединим одредбама поменути Закон привилегује традиционалне верске заједнице.

Осим слободе удруживања, верска дискриминација присутна је и у другим пољима друштвеног живота. Према томе, верска дискриминација присутна и у домену остваривања права из области рада. Њене појавне облике затичемо у самом приступу послодаваца политици запошљавања. Није редак случај да се првенство при запошљавању даје само категорији лица одређене или одређених вероисповести. Верску дискриминацију даље уочавамо и по питању обележавања верских празника, ношења верских симбола на радном месту или исхране у току рада. Тако је примера ради у случају Евеида и осталих против Уједињеног Краљевства послодавац изрекао дисциплинске мере против запослених због тога што су носили верске симболе (крст) на послу.¹⁷

Дуго се тако и у нашој земљи, а у вези са предметном проблематиком, као спорно постављало питање исхране припадника оружаних снага (војске и полиције). На овај проблем превасходно су указали професионални војници односно припадници војске Србије исламске вероисповести, указујући на своју потребу да јеловници буду прилагођени њиховим обичајима које примењују у исхрани. Међутим, овај проблем је уз дубоко разумевање државе брзо отклоњен доношењем Плана исхране у Војсци Србије 2009. године. Поменути правилником прописано је да План исхране обезбеђује да најмање једно јело у сва три обода буде без свињског меса, масти и прерађевина, а сваке среде и петка у години бар једно јело за сва три обода буде постно, без употребе прехранбених производа животињског порекла, са употребом рибе.¹⁸

Ипак, морамо нагласити да на најосетљивији терен долазимо тек довођењем у везу верске дискриминације са повредом права на поштовање приватног и породичног живота. Разматрање овог питања се посебно актуелизује након пресуде у предмету *Хофман против Аустрије*. ЕСЉП закључио је у предмету повреду члана 8. у вези са чланом 14.¹⁹ Поменути случај је у научним круговима покренуо разматрање на тему: *да ли верска уверења родитеља могу имати утицаја на одлуку суда о додељивању родитељског права*. Конкретизација проблема захтева појашњење да одређене вероисповести баштине верска уверења која могу изазвати практичне импликације по интерес детета. Тако се примера ради, Врховни суд Аустрије руководио тиме да верска заједница Јеховини сведоци негује верска уверења која се са аспекта најбољег интереса деце могу негативно вредновати. Једно од таквих уверења свакако је везано за однос према трансфузији крви. ЕСЉП је закључио да циљ коме се тежило пресудом Врховног суда јесте био легитиман

¹⁷ Eveida и остали против Уједињеног Краљевства (15. јануар 2013)

¹⁸ План исхране у Војсци Србије (Инт. Бр. 1018-1 Од 07.12.2009).

¹⁹ Видети: Hofman против Аустрије (Представка бр. 12875/87).

циљ, конкретно, заштита здравља и права деце, али у конкретном случају није постојао оправдани однос сразмерности између примењених средстава и циља коме се тежило.

5. Закључак

Истраживање у домену слободе вероисповести и верске дискриминације отвара бројне могућности критичке анализе теоријских и практичних достигнућа у пољу заштите људских права. Значај проблема верске дискриминације није у довољној мери препознат ни у практичном, а ни у теоријском опусу. Стога је јако значајно у закључним разматрањима, а на основу свега изнетог, указати на критична проматрања актуелне праксе, као и на потребу пажљивијег проучавања појавних облика верске дискриминације. Заштита људских права представља једну од тема која се у друштву непрестано намеће као фундаментални услов постојања правне државе. Савремени процеси међународних интеграција обавезују релевантне институције у оквиру националних правних поредака да непрестано преиспитују ефикасност механизма којима се људска права штите. Као посебна категорија намеће се питање антидискриминаторске заштите којој је неопходно посветити посебну пажњу. Национални нормативни оквири већине европских земаља у знатној мери уподобљени су међународним стандардима у овој области и нуде успешне механизме заштите од дискриминације. Камен спотицања, међутим, уочљив је приликом анализе актуелне праксе. Једна од највећих замерки у том погледу односи се на остваривање права која спадају у домен колективног аспекта слободе вероисповести. Предуслов функционисања друштва које одликује мултиконфесионалност јесте постојање чврстих механизма заштите принципа равноправности свих верских заједница. Практичан одраз поменуте равноправности најбоље можемо сагледати анализирајући једнакост могућности. У том смислу примећујемо да односне државе нису омогућиле свим верским заједницама да на једнак начин стекну својство правног лица, што битно негира како слободу вероисповести, тако и право на удруживање. Истакнути проблем није новијег датума, те сматрамо да је за превазилажење истог неопходно обезбедити широку друштвену расправу у циљу доношења одговарајућег документа на међународном плану. Оваквим приступом обезбедила би се уједначеност правних система али и равноправност свих верских заједница у поступку организовања у законом признате форме. Поменутим приступом би се у значајној мери, а на глобалном плану, предупредио проблем дискриминације засноване на вери и уверењима. Међутим, не треба занемарити да овај проблем погађа и друге области друштвеног живота. Тако исти непрестано мора бити анализиран у областима рада, образовања, културе, здравства, али и породичних односа. Појединачни практични случајеви нуде значајну подлогу правним делатницима да исцрпним

промишљањем осмисле нове и ефикасне механизме заштите од дискриминације засноване на вери или уверењима.

Литература

- Durham, W. C., *Perspectives on Religious Liberty: Comparative Framework*, in RELIGIOUS HUMAN RIGHTS IN GLOBAL PERSPECTIVE, 1/44, J.D. van der Vyver and J.Witte Jr. eds., Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Handbook on european non-discrimination law, Deutsche Stiftung for internationale rechtliche Zusammenarbeit e.V., Beograd, 2014
- Murdok, Dž., *Zaštita prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti u okviru Evropske konvencije o ljudskim pravima*, Strazbur, 2013.
- Демоња, Н., *Карактер француског закона о раздвајању цркава и државе из 1905. године – колевка концепта laïcité à la française*, Српска политичка мисао бр. 2/2015. год. 22. вол. 48, стр. 357-371, Завод за интелектуалну својину, Београд Ђурђевић, Н., *Остваривање слободе вероисповести и правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији*, Београд, 2009.
- Ђурђевић, С., Палевић, М., *Заштита људских права*, Крагујевац 2017.
- Ђурђевић, С., Матић, Д., *Устав и процедуре*, Крагујевац 2015.
- Пауновић, М., *Основи људских права*, Београд. 2002.
- Међународни пакт о грађанским и политичким правима човека (Генерална Скупштина УН, 16. децембра 1966. године)
- Европска конвенција за заштиту људских и мањинских права и основних слобода, Рим, 4. новембар 1950. године.
- Конвенције о правима детета (Генерална Скупштина УН, 20. новембар 1989. године).
- Европска конвенција за заштиту људских и мањинских права и основних слобода, Рим, 4. новембар 1950. године.
- Декларација УН о укидању свих облика нетрпеливости и дискриминације на основу вере или уверења, Резолуција Генералне скупштине УН бр. 36/55 25. новембар 1981. године.
- Устав Републике Србије (Сл. гласник РС, бр. 98/2006 и 115/2021)
- Закон о забрани дискриминације, Сл. гласник РС, бр. 22/2009 и 52/2021 (чл. 27. и 28. нису у пречишћеном тексту).
- Закон о црквама и верским заједницама (Сл. гласник РС, бр. 36/2006)
- План исхране у Војсци Србије (Инт. Бр. 1018-1 Од 07.12.2009).

Пресуде Европског суда за људска права

- ЕСЉП, Католичка црква из Канеа против Републике Грчке, 16. децембар 1997.
- ЕСЉП, Московски огранак Војске спаса против Русије (бр. 72881/01), 5. октобар 2006.
- ЕСЉП, Метрополитска црква Бесарабије и други против Молдавије (бр. 45701/99), 13. децембар 2001.
- ЕСЉП, Hasan и Chaush против Бугарске [ГЦ] (бр. 30985/96), 26. октобар 2000.
- ЕСЉП, Сајентолошка црква Москва против Русије (бр. 18147/02), 5. април 2007.
- ЕСЉП, Hofman против Аустрије (Представка бр. 12875/87)
- ЕСЉП, Eweida и остали против Уједињеног Краљевства (15. јануар 2013)

*Nikola Ivković, Ph.D., Assistant Professor
Faculty of Law, University of Kragujevac
Luka Petrović, LL.M., Assistant
Faculty of Law University of Kragujevac*

FREEDOM OF RELIGION AND RELIGIOUS DISCRIMINATION

Summary: *The subject research of labour is based on the analysis of freedom of religion and religious discrimination. Faith in its essence generates tolerance, but at the same time it is the cause of many historical misunderstandings. Today, there is almost no nation that is not characterized by religious pluralism. The multi-confessional nature of society is a factor that constantly (re)actualizes the question of models of relations between religious communities and the state. In relation to the aforementioned relationship, significant problems arise that significantly affect the realization of freedom of religion and open the way to religious discrimination. The protection of this freedom represents a very sensitive field both internationally and domestically. The highlighted issue poses a serious challenge to the state authorities, that while actively protecting religious rights and freedoms, they do not call into question the constitutional principles of equality and the secular state. In the paper, the authors analyze the normative framework for the protection of freedom of religion and the problems of religious discrimination. We pay special attention to the issue of restrictions on treated freedom in favor of the stability and security of society. A thorough analysis resulted in the pointing out of relevant flaws as well as the proposal of significant solutions in the field of development of religious tolerance.*

Key words: *freedom of religion, religious discrimination, secular state, equality, religion.*

МА Андрија Поповић, сарадник у високом образовању
Правног факултета Универзитета у Крагујевцу

УДК: 342.731

DOI: 10.46793/DCP23.413P

ЗАШТИТА ЉУДСКИХ И МАЊИНСКИХ ПРАВА И СЛОБОДА СА ПОСЕБНИМ ОСВРТОМ НА СЛОБОДУ ВЕРОИСПОВЕСТИ И ВЕРСКУ ДИСКРИМИНАЦИЈУ КАО ЊЕНУ СУПРОТНОСТ

Сажетак: Људска и мањинска права и слободе представљају специфичан вид природних права која припадају сваком појединцу који је угледао "светлост дана" и то због саме чињенице његовог рођења. Потребно је истаћи да су се, кроз векове, водиле борбе за губитак класног карактера људских права и на достизање њиховог универзалног карактера. Међу свим тим правима се, својим посебним значајем, издвојила слобода вероисповести која подразумева да сваки појединац може слободно да исповеда веру којој припада и, обратно, право појединца да не буде припадник ниједне верске заједнице. На том путу, као један од проблема, се појављује верска дискриминација којом се директно негира слобода појединца да се верски одреди.

Суштински, основни циљ овог научног чланка јесте утврђивање значаја људских и мањинских права и слобода у уставно-правном поретку сваке државе као и место слободе вероисповести као људског права у том систему. Осим тога, биће указано и на проблем верске дискриминације као и на начине путем којих се можемо изборити са њом.

Кључне речи: устав, људска права, вера, црквена заједница, вероисповест.

1. Уводна разматрања

Дискусије о људским правима су једна од неизоставних тема о којима се често дебатује у научним круговима. На тај начин се теорија права консолидује у односу на врсте људских права, њихов карактер као и значај који они имају за модерну државу и друштво. Међутим, сам начин дискусије и учесталост по том питању нас никако не сме изненадити будући да се корени идеје о људским правима јављају још у Античкој Грчкој у оквиру њених полиса. Међутим, тај историјски пут развоја је итекако интересантан за теорију права будући да развој људских права кроз различите епохе и друштва није текао искључиво у смеру њиховог унапређивања. Било је

периода у људској цивилизацији у којима појединци нису имали статус лица већ "ствари која је имала моћ говора". То је карактеристика периода Републике у Старом Риму где су, робови, између осталог, "најбројније становништво, без икаквих права, изједначено са стварима- објект права."¹

За разлику од Старог Рима, у Античкој Грчкој је поимање људских права било доживљавано на другачији начин. Акценат није стављан на индивидуалност људских права односно на поимање да сваки човек има урођена и неотуђива права која су му подарена самим чином живота. Они су људска права више везивали за функционисање полиса те су, према томе, од значаја била само она права која појединац поседује а уз помоћ којих ће он допринети благостању полиса као друштвене заједнице.

Стидљив покушај посматрања људских права кроз схватање природне једнакости људи имали су припадници стоичке школе. Упркос томе, "у друштвеној пракси теоријским спекулацијама, превагу је односило схватање о природној неједнакости људи."² Та превага се јасно може уочити и у делима неких најпознатијих филозофа тог времена³.

Материјално- правни основи концепта људских права постављени су пред крај XVIII века, а настали су као последица корених друштвених промена, које су свет захватиле још раније, на прелазу из феудалног у грађанско друштво⁴. Људска права добијају свој данашњи облик у XVIII веку и то путем процеса њихове конституционализације односно њиховог уврштавања у правне системе држава. С тим у вези, пионирима конституционализације људских права су се сматрале две велике револуције- америчка и француска јер су се управо из њих и изродиле две најзначајније декларације људских права и то- Декларација о независности из 1776. године⁵ и Декларација права човека и грађанина из 1789. године⁶.

¹ Станковић, Е., Владетић, С., *Римско право*, Крагујевац, 2020., стр. 45.

² Ђорђевић, С., Палевић, М., *Заштита људских права*, Крагујевац, 2017, стр. 18.

³ Позната је, с тим у вези, Аристотелова мисао коју је изразио у једном од својих најпознатијих дела - "једнаки заслужују једнако а неједнаки оно што је неједнако." О томе више видети у: Аристотел, *Никомахова етика*, Београд, 1970, 1131а, стр. 118. "

⁴ Ђорђевић, С., Палевић, М., *нав. дело*, стр. 18.

⁵ Више видети у: *Декларација о независности из 1776. године*, <https://docs.house.gov/meetings/GO/GO00/20220929/115171/HHRG-117-GO00-20220929-SD010.pdf>, датум приступа: 20.10.2023.

⁶ Више видети у: *Декларација права човека и грађанина из 1789. године*, <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>, датум приступа: 19.10.2023.

2. Заштита људских и мањинских права и слобода - посебно о праву једнакости, појму дискриминације као и о врстама и нивоима заштите људских права и слобода

Изузев стоичке школе која је почивала на темељима природне једнакости људи, кроз историју се, нажалост, принцип једнакости, као што смо из уводних разматрања могли приметити, није подразумевао. Дуг је био пут борбе за достизање тог идеала. Достизање тог нивоа свести код људи је био вишевековни процес. Међутим, у данашњим правним системима се принцип једнакости свих људи подразумева као принцип који своје место проналази и у највишим правним актима⁷ готово свих држава на свету. Принцип једнакости се углавном изражава у формулацијама као што су: 1. једнакост пред законом, 2. једнако правно поступање, 3. једнака законска заштита и 4. једнака људска права⁸.

Међутим, нарочити проблеми се јављају поводом друштвено опасних понашања путем којих појединци заобилазе поштовање овог принципа. Тада се друштвено-правни поредак сусреће са нарочито опасним феноменом на који је важно правовремено реаговати како би се сасвим умањиле штетне последице које, тим поводом, могу настати а то је феномен дискриминације. Дискриминацијом се, у основи, крши претпостављено начело једнакости људи чиме се постиже, неразумно или неоправдано прављење разлике према њима, и то према критеријима које закон не препознаје као правно основане. Другим речима, дискриминација се обично описује као неправично и неразумно прављење разлике према појединцу или групи *а пропо* њихових личних својстава⁹. Међутим, иако се принцип једнакости поставља као стожерни принцип по којем се врши функционисање људских права, ипак не би требало извући погрешан закључак да је принцип једнакости апсолутног карактера као и да је сваки акт одступања од принципа једнакости акт дискриминације. С тим

⁷ Република Србија у Уставу од 2006. године такође предвиђа постојање овог принципа. Он је регулисан у члану 21 поменутог правног акта у којем се, између осталог, наводи: "Пред Уставом и законом сви су једнаки"; "Свако има право на једнаку законску заштиту, без дискриминације"; "Забрањена је свака дискриминација, непосредна или посредна, по било ком основу, а нарочито по основу расе, пола, националне припадности, друштвеног порекла, рођења, вероисповести, политичког или другог уверења, имовног стања, културе, језика, старости и психичког или физичког инвалидитета"; "Не сматрају се дискриминацијом посебне мере које Република Србија може увести ради постизања пуне равноправности лица или групе лица која су суштински у неједнаком положају са осталим грађанима". Више о овоме видети у: *Устав Републике Србије*, Сл. гласник РС, бр. 98/2006 и 115/2021, чл. 21 став 1-4.

⁸ Ђорђевић, С., Палевић, М., *нав. дело*, стр. 32.

⁹ *Исто*, стр. 31.

у вези, уколико је разликовање засновано на разумним и непристрасним критеријумима које утврђује закон, онда не може бити говора о непоштовању принципа недискриминације.¹⁰ Дакле, овде се правни стандарди као што су "неправично" "неразумно" "разумно" и "непристрасно" не тумаче у складу са субјективним поимањем ових појмова већ, напротив, у складу са објективним и непристрасним критеријумима утврђеним законом.

Управо да би се предупредила појава дискриминације и дискриминаторног поступања и деловања, неопходно је успоставити систем заштите људских права и то кроз различите нивое и врсте. Другим речима, прописивање људских права у правним актима није гарант да ће се предвиђена права заиста и ефикасно остваривати у пракси. Да њихово предвиђање не би остало "мртво слово на папиру", неопходно је да се, као што смо већ и напоменули, оствари и правни механизам њихове заштите. С тим у вези, обично се врши разликовање на нормативну и институционалну заштиту људских права. Нормативна се врши прописивањем и правним дејством аката који регулишу област људских права док се институционална заштита заснива на оснивању и деловању институција којима се у примарну надлежност односно делокруг послова ставља заштита људских и мањинских права и слобода грађана. Међутим, било би погрешно ова два нивоа заштите сматрати одвојеним системима који функционишу независно један од другог. Напротив, тек се њиховом симбиозом постиже пун ефекат заштите људских права. Другим речима, не може се очекивати да институције ефикасно обављају свој посао уколико није на прави начин извршено нормативно систематизовање људских права и, обрнуто, прописивање људских права као "каталога" у било којем нормативном акту ће бити и остати "мртво слово на папиру" уколико се не формирају институције које ће у пракси и спровести односно реализовати људска права у њиховом пуном капацитету.

3. Слобода вероисповести као право појединца да искаже своја верска убеђења

Слобода вероисповести спада у ред најкомплекснијих људских права¹¹. Устав Републике Србије одређује да је Србија "лаичка" држава, да су "цркве и верске заједнице" равноправне и одвојене од државе, да је грађанима зајамчена слобода "савести" и "вероисповести" и да је свако слободан да испољава своју "веру" или "убеђење" "вероисповедања"¹². Реч је о посебној врсти права, која се

¹⁰ Исто.

¹¹ Симовић, Д., *Начело световности државе и остваривање слободе вероисповести у Републици Србији*, у: Људска права- између идеала и изазова стварности, Косовска Митровица, 2016, стр. 284.

¹² Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 121.

базирају на моралу и правди, па су стога у одређеном смислу изнад државе, али са њеном обавезом да их поштује и штити¹³. То је све због прости чињенице да је "религија ... основни чинилац друштвеног живота и непосредно је повезана са свим његовим појединачним чиниоцима"¹⁴. Слобода мисли, савести и вероисповести представља животну значајно људско право, које се мора тумачити као средство које помаже да се одржи и оснажи демократска дискусија и идеја плурализма¹⁵. За демократско друштво су од суштинског значаја оба аспекта те слободе- појединачни и колективни¹⁶. Слобода вероисповести је, пре свега, човекова духовна сфера, која представља његов *forum internum*¹⁷. Међутим, за разлику од слободе мисли и савести, слобода вероисповести (и уверења) има и екстерну компоненту (*forum externum*)¹⁸. Не може се замислити припадност одређеној вери без могућности исповедања вере, односно њеног вршења у комуникацији са другим људима¹⁹. Не треба занемарити друштвену димензију овог питања, која произлази из групног карактера традиционалних религија и колективног вршења обреда, и неопходност односа између верских организација и државе²⁰. Управо из потребе да се препозна и правно уреди ово питање, уставотворац је слободу вероисповести третирао као једно од најважнијих слобода која појединцу могу да се пруже. С тим у вези, највишим правним актом је загарантована слобода мисли, савести и вероисповести²¹. Када Устав говори о слободи вероисповести

¹³ Милићевић, Н., *Слобода вјере и вјероисповедања*, Годишњак Правног факултета у Сарајеву, XLVII-2004, стр. 253.

¹⁴ Мандзаридис, Г., *Социологија хришћанства*, Београд, 2004, стр. 9-11.

¹⁵ Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 13.

¹⁶ Мурдок, Џ., *Слобода мисли, савести и вероисповести*, Београд, 2008, стр. 104.

¹⁷ Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 156.

¹⁸ Исто.

¹⁹ Исто.

²⁰ Маринковић, Т., *Прилог за јавну расправу о уставности Закона о црквама и верским заједницама*, Анали Правног факултета у Београду, бр.1/2011, стр. 368.

²¹ У њему се, између осталог, гарантује- "Јемчи се слобода мисли, савести, уверења и вероисповести, право да се остане при свом уверењу или вероисповести или да се они промене према сопственом избору"; "Нико није дужан да се изјашњава о својим верским и другим уверењима"; "Свако је слободан да испољава своју веру или убеђење вероисповедања, обављањем верских обреда, похађањем верске службе или наставе, појединачно или у заједници с другима, као и да приватно или јавно изнесе своја верска уверења"; "Слобода испољавања вере или уверења може се ограничити законом, само ако је то неопходно у демократском друштву, ради заштите живота и здравља људи, морала демократског друштва, слобода и права грађана зајемчених Уставом, јавне безбедности и јавног реда или ради спречавања изазивања или подстицања верске, националне или расне мржње"; "Родитељи и законски стараоци имају право да својој деци обезбеде верско и морално образовање у складу са својим уверењима". Више о

и вери он мисли, пре свега, на општи појам религије, а када регулише цркве и верске заједнице он мисли на одређене конфесије.²² Управо у том контексту посматрано, с једне стране, слобода вероисповести се, уз слободу мисли и савести, одређује као конститутивни елемент демократског друштва и његовог плуралистичког карактера, док је, с друге стране, државна неутралност према религији нужна претпоставка за постојање демократског плурализма²³. Заправо, државна неутралност у сфери религије се одређује као нужност за очување плурализма²⁴. Осим Уставом и Законом о црквама и верским заједницама²⁵, принцип слободе вероисповести је загарантован и Универзалном декларацијом о људским правима²⁶, Међународним пактом о

овоме видети у: *Устав Републике Србије*, Сл. гласник РС, бр. 98/2006 и 115/2021, чл. 43 ст. 1-5.

²² Ђорђевић, С., Палевић, М., *нав. дело*, стр. 139, а све према: Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 15.

²³ Симовић, Д., *нав. чланак*, стр. 284, а према: *Kokkinakis v. Greece (1993)*.

²⁴ Симовић, Д., *нав. чланак*, стр. 284, а према: *Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova (2001)*.

²⁵ *Закон о црквама и верским заједницама*, Сл. гласник РС, бр. 36/2006., чл. 1.- У оквиру наведеног правног акта се свакоме јемчи право на слободу вероисповести али се, истовремено, у ставу 2, одређује и шта се под том слободом има подразумевати. У складу са тим, "Слобода вероисповести обухвата: слободу да се има или нема, задржи или промени вероисповест или верско уверење, односно слободу веровања, слободу исповедања вере у Бога; слободу да се појединачно или у заједници са другима, јавно или приватно, испољава веровање или верско уверење учествовањем у богослужењу и обављањем верских обреда, верском поуком и наставом, неговањем и развијањем верске традиције; слободу да се развија и унапређује верска просвета и култура". Међутим, слобода вероисповести није апсолутног карактера. У складу са уставним одредбама, у предметном закону се одређује да "Слобода вероисповести или верског уверења може бити подвргнута само оним ограничењима која су прописана Уставом, законом и ратификованим међународним документима, а неопходна су у демократском друштву ради заштите јавне безбедности, јавног реда, морала и заштите слободе и права других и тако да се верска слобода не сме користити тако да угрожава право на живот, право на здравље, права деце, право на лични и породични интегритет и право на имовину, нити тако да се изазива и подстиче верска, национална или расна нетрпељивост".

²⁶ У оквиру ње се, у члану 18, прокламује да-"Свако има право на слободу мисли, савести и вероисповести; ово право укључује слободу промене вероисповести или уверења и слободу да човек сам или у заједници с другима, јавно или приватно, испољава своју веру или уверење подучавањем, обичајима, молитвом и обредом", о томе више видети у: *Универзална декларација о људским правима из 1948. године*, <https://www.poverenik.rs/images/stories/dokumentacija-nova/medjunarodna-dokumenta/UJEDINJENE-NACIJE/Univerzalnadeklaracijacir.pdf>, датум приступа: 23.10.2023. године и у: Хаџи-Видановић, В., Милановић, М., *Међународно јавно право-збирка докумената*, Београд, 2005, стр. 104.

грађанским и политичким правима²⁷, Декларацијом о елиминацији свих облика нетолеранције и дискриминације заснованих на религији или уверењима²⁸ те Европском конвенцијом за заштиту људских права и основних слобода²⁹ која "установљава не само најуспешнији светски систем међународног права за заштиту људских права, већ и једну од најнапреднијих форми међународних правних процеса³⁰".

Увођење слободe вероисповести је текло паралелно са мултиконфесионалношћу. Мултиконфесионалност, по правилу, тежи потпуном раздвајању државе и цркве, али и препознавању и признавању улоге коју религија има у друштвеном животу³¹. У складу са таквим становиштем, највишим правним актом је и прокламовано начело секуларности државе којим се гарантује потпуна одвојеност цркава и верских заједница од државе³².

Слобода испољавања вере и верског уверења јавља се у следећим појавним формама и нивоима: 1. у слободи индивидуалног испољавања вере; 2. у

²⁷ Анализирањем чл. 19 и чл. 20 се јасно да приметити да је утврђена слобода изражавања као и право појединца да прима и шири идеје по свом сопственом ставу чиме се, додуше на индиректан начин, утврђује и слобода појединца на ширење верских идеја, док се у чл. 20 истиче забрана верске мржње било ког карактера., Више о томе видети у оквиру: *Закон о ратификацији Међународног пакта о грађанским и политичким правима*, https://www.poverenik.rs/images/stories/dokumentacija-nova/medjunarodna-dokumenta/UJEDINJENE-NACIJE/zakon_o_ratifikaciji_medjunarodnog_pakta_o_gradjanskim_i_politickim_pravima_1.doc, датум приступа: 23.10.2023. године.

²⁸ Више о њој у оквиру: *Декларација о елиминацији свих облика нетолеранције и дискриминације заснованих на религији или уверењима из 1981. године*.

²⁹ Више о томе видети у: *Европска конвенција за заштиту људских права и основних слобода из 1950. године*, https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/Convention_MNE, датум приступа: 24.10.2023. године.

³⁰ Janis, M., Kay, R., Bradley, A., *European Human Rights Law*, Oxford University Press, Oxford, New York 1995, стр. 3.

³¹ Драшкић, М., *Устав Србије: Стриктна или кооперативна одвојеност цркве и државе?*, Свеске за јавно право, бр. 12/2013, стр. 37.

³² Анализирајући одредбе нашег највишег правног акта, можемо видети да се њиме гарантује принцип секуларности државе као и принцип самосталности сваке цркве и верске заједнице у Републици Србији. Гарантује се да- "Цркве и верске заједнице су равноправне и одвојене од државе"; "Цркве и верске заједнице су равноправне и слободне да самостално уређују своју унутрашњу организацију, верске послове, да јавно врше верске обреде, да оснивају верске школе, социјалне и добротворне установе и да њима управљају, у складу са законом"; "Уставни суд може забранити верску заједницу само ако њено деловање угрожава право на живот, право на психичко и физичко здравље, права деце, право на лични и породични интегритет, право на имовину, јавну безбедност и јавни ред или ако изазива и подстиче верску, националну или расну нетрпељивост". Више о овоме видети у: *Устав Републике Србије*, Сл. гласник РС, бр. 98/2006 и 115/2021, чл. 44 ст. 1-3.

слободи колективног (групног) испољавања вере и 3. у слободи посебних институција и тела везаних за испољавање вере и верских уверења³³. Међутим, поставља се оправдано питање да ли се прописивањем слободе вероисповести појединцу истовремено гарантује и право на неисповедање односно промену вере/верског убеђења. До одговора на то питање се мора доћи помоћу тумачења прописаних законских норми. *Stricto sensu*, слобода вере и верског уверења инволвира у себе слободу за веру, слободу од вере и слободу мењања односно напуштања вере и верског уверења (апостаза)³⁴. *Lato sensu*, слобода индивидуалног испољавања вере и верског уверења обухвата и заштиту говора, наука, верских обреда, молитве и поштовање уверења како од стране јавних делатника тако и од стране лица који делају у приватном својству³⁵.

Члан 9. Европске конвенције, који се састоји из два параграфа гласи:

"1. Свако има право на слободу мисли, савести и вероисповести; ово право укључује слободу промене вере или уверења и слободу сваког да, било сам или заједно с другима, јавно или приватно, испољава веру или уверење молитвом, подучавањем, обичајима и обредом.

2. Слобода исповедања вере или убеђења сме бити подвргнута само законом прописаним ограничењима неопходним у демократском друштву у интересу јавне безбедности, ради заштите јавног реда, здравља или морала, или ради заштите права и слобода других.³⁶"

Декларацијом о елиминацији свих облика нетолеранције и дискриминације заснованих на религији или уверењима је утврђено "која лична права спадају у минимум међународно признатих стандарда слободе испољавања вере и верског уверења. То су: а) слобода богослужења и установљења и одржавања места богослужења; б) слобода тражења и примања добровољних новчаних и натуралних прилога од појединаца и институција; в) слобода именовања, избора или наследног одређивања одговарајућих духовно-религијских вођа у складу са аутономним стандардима и условима конкретне религије или уверења; г) слобода уважавања дана и одмора и прослава верских празника и свечаности; д) верска слобода на радном месту (нпр. право на молитву и право одевања у складу са верским уверењима); ђ) слобода да се промени или напусти вера (апостаза); е) слобода окупљања и удруживања ради богослужења; ж) право родитеља на верско и морално васпитање деце у складу

³³ Ђорђевић, С., Палевић, М., *нав. дело*, стр. 142.

³⁴ *Исто*, стр. 141.

³⁵ *Исто*, стр. 142-143.

³⁶ Николић, О., *Држава, црква и слобода вероисповести*, Београд, 2022, стр. 50, а све према: *Европска конвенција за заштиту људских права и основних слобода*, која је потписана у Риму 1950. године а ступила на снагу 3. септембра 1953. године.

са сопственим верским уверењима или религијом, под условом остварења идеје о најбољем интересу детета.³⁷"

У вези са уживањем права на слободу вероисповести, у већини модерних правних система се појављује још један институт, којим се на индиректан начин постиже подизање нивоа слободе вероисповести на виши ниво. Реч је о институту приговора савести кога познаје већина модерних правних система. И наша држава је препознала потребу за његовим постојањем што је и, између осталог, био и разлог да он пронађе своје место у нашем највишем правном акту³⁸. Међутим, у пракси постоје бројна оспоравања поводом оправданости односно неоправданости постојања овог института. Сасвим је јасно да поред предности овај институт може имати и низ недостатака које могу водити и ка злоупотреби овог права. Не желећи да упловимо у шире елаборирање противуречних ставова и аргумената који их подупиру, чини се, да макар на нивоу резидуалног правила, овај проблем може бити морално-политички релаксиран кроз форму увођења алтернативног, цивилног, служења војне обавезе, за шта егземпларна решења већ постоје у неким законодавствима (нпр. Француска, Канада, Србија, Аустрија)³⁹.

Као што смо могли и приметити, питање слободе вероисповести припада једној од најважнијих слобода која је везана за способност појединца да се верски изрази те да своја верска убеђења дели са припадницима своје вере. Тада се налазимо на терену колективног аспекта слободе вероисповести. Колективни аспект слободе вероисповести има своју ванинституционалну и институционалну форму⁴⁰. Молитва са другима представља, можда, најочигледнији облик колективног испољавања слободе вероисповести⁴¹. За велику већину верника слобода удруживања са другима ради испољавања вере, односно могућност да слободно образују сопствену верску заједницу од истог је значаја као и право да се уопште има одређена вера⁴². Полазећи од значаја

³⁷ Ђорђевић, С., Палевић, М., *нав. дело*, стр. 142., а све према: *Декларација о елиминацији свих облика нетолеранције и дискриминације заснованих на религији или уверењима из 1981. године*, чл. 6 и 18.

³⁸ С тим у вези, институт приговора савести је пронашао своје место у Уставу Републике Србије у оквиру којег је нормативно регулисан, и то чланом 45. У њему се наводе тачни разлози и околности, у складу са којима се одређено лице може користити приговором савести. У складу са тим наводи се да- "Лице није дужно да, противно својој вери или убеђењима, испуњава војну или другу обавезу која укључује употребу оружја" и "Лице које се позове на приговор савести може бити позвано да испуни војну обавезу без обавезе да носи оружје, у складу са законом". Више о овоме видети у: *Устав Републике Србије*, Сл. гласник РС" бр. 98/2006 и 115/2021, чл. 45 став 1 и 2.

³⁹ Ђорђевић, С., Палевић, М., *нав. дело*, стр. 143.

⁴⁰ Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 206.

⁴¹ *Исто*.

⁴² *Исто*.

ове слободе, низ међународних и домаћих правних аката у свом садржају, у каталогу људских права, између осталих, наводи и ову слободу, као једну од најважнијих и најзначајнијих. Садржина колективног аспекта слободе вероисповести ближе је прецизирана у пратећим документима УН, закључним документима ОЕБС-а и у судској пракси Европског суда за људска права⁴³.

Међутим, уживање слободе вероисповести ипак није апсолутно право којим се појединац може служити. То значи да ниједно људско право, па самим тим ни слобода вероисповести о којој је овде реч, не може бити неограниченог нити апсолутног карактера. Слобода значи, поред осталог, обавезу и обзир према слободи и интересима других људских бића и заједници у целини⁴⁴. Држава се ту налази пред веома деликатним и противречним задатком: да заштити грађане од себе, од сопствене репресије и злоупотреба, дакле да ограничи и контролише сопствену власт, с једне стране, и да, с друге стране, активно интервенише против свих оних који злоупотребљавају своја права⁴⁵.

Слобода вероисповести се ... "не може ограничити у потпуности већ само у погледу права испољавања слободе вероисповести"⁴⁶. Сви релевантни међународни и национални правни акти се изјашњавају у том правцу. На првом месту, морамо поменути Европску конвенцију о људским правима која наводи ситуације у којима може доћи до ограничавања вршења ове слободе⁴⁷. Осим ње, ограничење уживања ове слободе препознато је и Међународним пактом о грађанским и политичким правима⁴⁸. Такође, слично ограничење препознаје и Устав Републике Србије⁴⁹ који, такође, из сличних разлога и под сличним

⁴³ Исто.

⁴⁴ Вучинић, Н., *Људска права, безбједност заједнице и сигурност појединца*, Подгорица, 2003, стр. 115.

⁴⁵ Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 441.

⁴⁶ Исто, стр. 442.

⁴⁷ У чл. 9 ст. 2 предметног акта је уврђено да "Слобода исповедања вере или убеђења може бити подвргнута само оним ограничењима која су прописана законом и неопходна у демократском друштву у интересу јавне безбедности, ради заштите јавног реда, здравља или морала, или ради заштите права и слобода других." О овоме више видети: *Европска конвенција за заштиту људских права и основних слобода из 1950. године*, https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/convention_srp, датум приступа: 27. 10. 2023.

⁴⁸ Наведено питање је регулисано чланом 18 ставом 3 наведеног документа. "Слобода испољавања вере или убеђења може бити предмет само оних ограничења која предвиђа закон а која су нужна ради заштите јавне безбедности, реда, здравља или морала, или пак основних права и слобода других лица". О овоме више видети у: *Закон о ратификацији међународног пакта о грађанским и политичким правима*, https://www.poverenik.rs/images/stories/dokumentacija-nova/medjunarodna-dokumenta/UJEDINJENE-NACIJE/zakon_o_ratifikaciji_medjunarodnog_pakta_o_gradjanskim_i_politickim_pravima_1.doc, датум приступа: 27.10.2023.

⁴⁹ Поменуто питање је регулисано чл. 43 ст. 4 предметног акта у којем се наводи да се: "слобода испољавања вере или уверења може ограничити законом, само ако је то

околностима ограничава уживање поменуте слободе. Треба истаћи ... "да је Република Србија кроз одредбе члана 43. став 4. Устава нормативно испоштовала сва међународна документа којима се дозвољава могућност ограничавања слободе испољавања вере.⁵⁰ "

Међутим, поставља се оправдано питање критеријума на основу којег ће се вршити процена да ли, у конкретном случају, постоје услови за ограничавање уживања поменутог права. Будући да је реч о праву које је најпримарније везано за људску егзистенцију и права које претпоставља слободу појединца да се верски одреди, јасно је да ограничавање његовог уживања представља изузетак о чијем се наступању мора добро промислити будући да оно доста задира у ширину права која појединац поседује. Управо, имајући у виду значај и битност питања о којем је реч, на међународном нивоу се покушало доћи до одговора на ово питање. Покушало се доћи до одређених унификованих критеријума на основу којих ће се, у различитим ситуацијама, процењивати да ли су испуњени услови за ограничавање. У складу са напред изреченим, ... "Европски суд за људска права примењује већ уходани контролни списак: - Колики је делокруг одређеног гарантованог права? - Да ли је дошло до било каквог мешања у гарантовано право? - Да ли је мешање "у складу са законом"? - Да ли мешање има легитимни циљ? - Да ли је мешање "неопходно у демократском друштву"?⁵¹"

4. Верска дискриминација као антипод слободи вероисповести

Већ смо у оквиру уводних разматрања потакнули причу о штетности дискриминације као појаве као и о потреби удруживања државних органа у борби против ње како би се предупредиле или умањиле штетне последице уколико до ње и дође. Исто као што се свим важећим националним и међународним правним актима гарантује слобода вероисповести као неприкосновено право појединца да искаже своја верска увећења тако се истим документима врши нормативна забрана верске дискриминације. Другим речима, директни антипод поменутој слободи вероисповести представља

неопходно у демократском друштву, ради заштите живота и здравља људи, морала демократског друштва, слобода и права зајамчених Уставом, јавне безбедности и јавног реда или ради спречавања изазивања или подстицања верске, националне или расне мржње". Више о овоме видети у: *Устав Републике Србије*, Сл. гласник РС, бр. 98/2006 и 115/2021, чл. 43 став 4.

⁵⁰ Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 442. а све према: Новаковић, Д., *Положај верских заједница у новом Уставу Србије*.

⁵¹ Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 445. а све према: Мурдок, Ц., *Слобода мисли, савести и вероисповести, водич за примену члана 9. Европске конвенције о људским правима*, Београд, 2008, стр. 19.

верска дискриминација. Верска дискриминација подразумева свако разликовање, ограничење, искључење или давање предности на основу вере или верског уверења⁵².

Под верском дискриминацијом се подразумева "свако стварање разлика, искључивање, ограничавање или давање предности на основу вере или уверења, које има за циљ или последицу негирање или умањење људских и основних слобода на основу равноправности⁵³. Другим речима, верска дискриминација окупља поступања која су у конфликту са слободом испољавања вере или уверења⁵⁴.

Верска дискриминација је, нажалост, појава која од памтивека прати људску цивилизацију. Миленијумима и вековима су људи били прогањани, над њима је било вршено насиље и дискриминација само због њихове верске различитости. Разлози верске дискриминације могу бити разнолики. Они варијају од времена и историјских околности који су их пратили. Њих треба тражити у "текућим и наслеђеним историјским неспоразумима, сиромаштву, незнању, нетолеранцији, предрасудама и наравно у неспровођењу уставних начела и прокламованих стандарда из области људских права.⁵⁵"

Свест да се сва људска бића рађају слободна и једнака у достојанству и правима⁵⁶ и прихватање принципа забране дискриминације и једнакости пред законом, односно прихватање да сваком припадају сва основна људска права и слободе без икаквих разлика у погледу расе, боје, пола, језика, вероисповести, политичког или другог мишљења, националног или друштвеног порекла, имовине, рођења или других околности, темељи су савременог људског друштва, учвршћени свим релевантним међународноправним документима⁵⁷
^{58 59 60 61 62 63}. Принцип недискриминације је правни, морални и политички⁶⁴.

⁵² Ђорђевић, С., Палевић, М., *нав. дело*, стр. 135.

⁵³ Тодоровић, В., *Међународни уговори, том први, књига четврта*, Београд, 2001, стр. 600.

⁵⁴ Ђорђевић, С., Палевић, М., *нав. дело*, стр. 140.

⁵⁵ *Исто*, стр. 135.

⁵⁶ Познати принцип једнакости и слободе свих појединаца је прокламован свим важећим међународним конвенцијама. Интересантним се чини поменути чл. 1 и чл. 2 ст. 1 Универзалне декларације о правима човека, јер у њој стоји да "сваком припадају сва права и слободе ... без икаквих разлика у погледу расе, боје, пола, језика, вероисповести, политичког или другог мишљења, националног или друштвеног порекла, имовине, рођења или других околности" као и чл. 7 у којем се наводи да су: "сви пред законом једнаки и имају право, без икакве дискриминације, на подједнаку заштиту закона." Видети више у оквиру: *Универзална декларација о људским правима из 1948. године*, https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/cnr.pdf, датум приступа: 30.10.2023.

⁵⁷ Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 535.

⁵⁸ Такође, принцип недискриминације је прокламован и у оквиру Повеље Уједињених нација из 1945. године. Између осталог, интересантни за нас су: чл. 1 ст. 1 тач. 3 који

прокламује основне циљеве Повеље Уједињених нација међу којима се истиче... "поштовање према правима човека и према основним слободама за све без обзира на расу, пол, језик или вероисповест; чл. 13 ст. 1 тачка б који дефинише циљеве Генералне скупштине Уједињених нација кроз ... "помагање да се дође до остваривања права човека и основних слобода за све без обзира на расу, пол, језик или вероисповест"; члан 55 став 1 тачка в где се прокламују радње које су Уједињене нације дужне предузети да би оствариле пуно функционисање овог принципа у пракси а који се постиже "свеопштим поштовањем и уважавањем права човека као и основних слобода за све без обзира на расу, пол, језик или вероисповест." Више о томе у оквиру: *Повеља Уједињених нација из 1945. године*, https://ius.bg.ac.rs/wp-content/uploads/2020/10/povelja_un.pdf, датум приступа: 30.10.2023.

⁵⁹ Свој појавни облик поменути принцип је добио и захваљујући одредбама Међународног пакта о грађанским и политичким правима где нам се посебно чине интересантним одређени чланови, и то: члан 2 став 1 у оквиру којег се прокламује да се "државе чланице ... обавезују да поштују и гарантују свим лицима ... права ... без обзира ... на расу, боју, пол, језик, веру, политичко или друго мишљење, национално или социјално порекло, имовно стање, рођење или сваку другу околност"; чл. 20 ст. 2 у којем се наводи да је "сваки позив на националну, расну или верску мржњу ... законом забрањен"; члан 24 став 1 који наводи да "свако дете, без дискриминације засноване на раси, боји, полу, језику, вери, националном или социјалном пореклу, имовном стању или рођењу, има право да му његова породица, друштво и држава указују заштиту коју захтева његов статус малолетника" као и чл. 26 у оквиру којег се истиче да су "сва лица једнака пред законом и да имају право без икакве дискриминације на подједнаку заштиту закона". Више о овоме видети у оквиру: *Међународни пакт о грађанским и политичким правима из 1966. године*, <https://unmik.unmissions.org/sites/default/files/regulations/05bosniak/BIIntCovCivilPoliticalRights.pdf>, датум приступа: 30.10.2023.

⁶⁰ Поменутом низу свакако треба придружити и Међународни пакт о економским, социјалним и културним правима. Посебно треба истаћи члан 2 став 2 предметног акта у оквиру којег се наводи да се "државе чланице ... обавезују да гарантују да ће сва права ... бити остваривана без икакве дискриминације засноване на раси, боји, полу, језику, вери, политичком мишљењу или каквом другом мишљењу, националном или социјалном пореклу, имовинском стању, рођењу или каквој другој околности". Више о овоме видети у: *Међународни пакт о економским, социјалним и културним правима из 1966. године*, https://ravnopravnost.gov.rs/wp-content/uploads/2012/11/images_files_UN_Medjunarodni%20pakt%20o%20ekonomskim%20socijalnim%20i%20kulturnim%20pravima.pdf, датум приступа: 30.10.2023.

⁶¹ Треба поменути и Декларацију о укидању свих облика нетолеранције и дискриминације засноване на вери или убеђењима из 1981. године и то: чл. 2 ст. 1 у оквиру којег се наводи на се "нико не сме подвргавати дискриминацији на основу вере или убеђења од стране било које државе, институције, групе лица или појединаца"; чл. 3 у оквиру којег се врши назначење да "дискриминација људи на основу вере или убеђења представља вређање достојанства људске личности" ...; чл. 4 ст. 1 где се наводи да су "све државе дужне да предузимају ефикасне мере за спречавање и укидање дискриминације на основу вере или убеђења" ...; као и ст. 2 којим се прокламује да су "све државе дужне да предузимају ефикасне мере за спречавање и укидање

На територији наше државе, Уставом Републике Србије је, само начелно, утврђена забрана дискриминације по било ком личном основу⁶⁵. Законом о црквама и верским заједницама као и Законом о забрани дискриминације⁶⁶ је забрана верске дискриминације као појаве још више конкретизована⁶⁷.

дискриминације на основу вере или убеђења" ... Више о овоме видети у оквиру: *Декларација о укидању свих облика нетолеранције и дискриминације засноване на вери или убеђењима из 1981. године*.

⁶² Важна, у овом смислу, јесте и Конвенција о правима детета из 1989. године у чијем члану 2 ставу 1 се прокламује да ће "стране уговорнице ... поштовати и обезбеђивати права утврђена ... сваком детету које се налази под њиховом јурисдикцијом без икакве дискриминације и без обзира на расу, боју коже, пол, језик, вероисповест, политичко или друго уверење, национално, етничко или социјално порекло, имовинско стање, онеспособљеност, рођење или други статус детета, његовог родитеља или законског старатеља" као и члан 3 став 1 у којем се наводи да ће "у свим активностима које се тичу деце... најбољи интереси детета биће од првенственог значаја". Више о овоме видети у оквиру: *Конвенција о правима детета из 1989. године*, <https://www.unicef.org/serbia/media/3186/file/Konvencija%20o%20pravima%20deteta.pdf>, датум приступа: 30.10. 2023.

⁶³ Треба поменути и Европску конвенцију за заштиту људских права и основних слобода из 1950. године која у свом члану 14 наводи да се "уживање права и слобода ... обезбеђује без дискриминације по било ком основу, као што су пол, раса, боја коже, језик, вероисповест, политичко или друго мишљење, национално или социјално порекло, веза с неком националном мањином, имовно стање, рођење или други статус". Више о овоме видети у оквиру: *Европска конвенција за заштиту људских права и основних слобода из 1950. године*, https://www.tuzilastvorz.org.rs/public/files/pages/2021-03/evr_konvencija_ljudska_prava_cir.pdf, датум приступа: 30.10.2023.

⁶⁴ Ђурђевић, Н., *нав. дело*, стр. 535.

⁶⁵ У том смислу, утврђено је да је "Забрањена свака дискриминација, непосредна или посредна, по било ком основу, а нарочито по основу расе, пола, националне припадности, друштвеног порекла, рођења, вероисповести, политичког или другог уверења, имовног стања, културе, језика, старости и психичког или физичког инвалидитета". Дакле, иако се уставом утврђују само одређени начелни ставови поводом неког питања, може се приметити да је и уставотворац, међу низом различитих личних основа по основу којих се може вршити дискриминација издвојио, између осталих, и вероисповест чиме је назначио и нарочиту важност слободу вероисповести као личног својства путем којег се може изразити сваки појединац и то у складу са својим верским уверењима. Више о овоме видети у: *Устав Републике Србије*, Сл. гласник РС, бр. 98/2006 и 115/2021, чл. 21 ст. 3.

⁶⁶ У члану 18 поменутог закона се истиче забрана верске дискриминације те се даље наводи да верска дискриминација подразумева супротност трима важним начелима. Прво, онемогућавање појединца да слободно испољава своју веру или верско уверење. Друго, немогућност појединца да самостално и аутономно, на бази сопствених уверења, донесе одлуку о стицању, одржавању, изражавању и промени вере. Треће, немогућност појединца да у јавној или приватној сфери поступи сходно својим верским уверењима. Истиче се, ипак, један изузетак од овог општег правила а он се огледа у томе да се под верском дискриминацијом не подразумева поступање верских службеника у складу са

5. Закључна разматрања

Људска права и њихово доследно спровођење су један од најнужнијих услова за стварање владавине права, правне државе и демократије у било којем друштву и држави. Да би се поменута права могла уживати, неопходно је да се обезбеди како њихова примена тако и заштита у случају да до повреде права дође. Истакнуто је да постоје различити облици и механизми путем којих се осигурава поменута заштита.

Када је реч о људским правима, истакнуто је да је да слобода вероисповести, по значају који има за појединца, једно од најзначајнијих права која он може уживати. Реч је о једном праву које је надиректније везано за могућност појединца да одреди себе као јединку те да се, на тај начин, и повеже са другим појединцима са сличним уверењима. Осим тога, слобода вероисповести се протеже и у слободи деловања посебних институција и тела која су предвиђена за проповедање верских учења. Осим тога, слобода вероисповести у себе инволвира и право појединца да буде атеиста тј. његово

верском доктрином. Ова одредба није довољно јасна те захтева низ разјашњења. То је због тога што она може послужити као основ за низ злоупотреба свештеног лица које може, с позивом на ову одредбу, многа лица дискриминисати у остваривању њихових верских слобода. Међутим, похвално је то што законодавац ову одредбу није начинио скроз нејасном јер је утврдио да то може бити само оно понашање које је у складу са верском доктрином и то ако је верски службеник представник цркве или верске заједнице која је уписана у регистар верских заједница. Такође, може се уочити проблем извесне дискриминације цркава и верских заједница које нису уписане у регистар верских заједница. Како је то у складу са слободом вероисповести и начелом забране верске дискриминације уколико се, и на овом пољу, на директан начин прави разлика између оних верских заједница које јесу и оних цркава и верских заједница које нису уписане у регистар верских заједница. Може се истаћи да је чл. 18 ст. 1 у супротности са ставом 2 истог члана али је и у супротности са уставном одредбом и то са чл. 21 ставом 3 којим је утврђена забрана било какве дискриминације по било којем личном основу. Као што се може приметити, овај члан изазива више недоумица и недоследности него логичних претпоставки па је, у складу са тим, исти неопходно и редефинисати. Више о овоме видети и упоредити у оквиру: *Устав Републике Србије*, Сл. гласник РС, бр. 98/2006 и 115/2021, чл. 21 ст. 3 и *Закон о забрани дискриминације*, Сл. гласник РС, бр. 22/2009 и 52/2021., чл. 18, ст. 1 и 2,

⁶⁷ "Нико не сме бити подвргнут принуди која би могла угрозити слободу вероисповести, нити сме бити присиљен да се изјасни о својој вероисповести и верским уверењима или њиховом непостојању"; "Нико не може бити узнемираван, дискриминисан или привилегован због својих верских уверења, припадања или неприпадања верској заједници, учествовања или неучествовања у богослужењу и верским обредима и коришћења или некоришћења зајемчених верских слобода и права"; "Не постоји државна религија".- Видети: *Закон о црквама и верским заједницама*, Сл. гласник РС, бр. 36/2006., чл. 2, ст. 1 и 2.

право да се верски не одреди. Међутим, било би погрешно слободу вероисповести третирати као апсолутно право односно право без ограничења. У том смислу, међународни али и национални прописи предвиђају услове и разлоге због којих ово право може бити сужено у одређеним ситуацијама. Значај слободе вероисповести је потврђен и низом правних аката, како међународноправних тако и домаћих, који ово право стављају у сам врх права која су најзначајнија за појединца.

Директни антипод слободи вероисповести представља верска дискриминација којом се лица стављају у повољнији или неповољнији положај у односу на друга лица и то само због вероисповести и верског убеђења као личног својства. Будући да се верском дискриминацијом доводи у питање функционисање начела једнакости, забрана верске дискриминације је прокламована низом, како међународноправних тако и националних, правних прописа. Забрана дискриминације у овом случају је веома важна будући да се вршењем дискриминаторског поступања појединци или групе директно онемогућавају у вршењу њихових права или им се, пак, знатно сужава простор и начин за уживање поменутих права.

Литература

- Аристотел, *Никомахова етика*, Београд, 1970;
- Вучинић, Н., *Људска права, безбједност заједнице и сигурност појединца*, Подгорица, 2003;
- Ђорђевић, С., Палевић, М., *Заштита људских права*, Крагујевац, 2017.;
- Ђурђевић, Н., *Остваривање слободе вероисповести и правни положај црква и верских заједница у Републици Србији*, Београд, 2009;
- Мандзаридис, Г., *Социологија хришћанства*, Београд, 2004;
- Маринковић, Т., *Прилог за јавну расправу о уставности Закона о црквама и верским заједницама*, *Анали Правног факултета у Београду*, vol. 59, свеска 1, Београд, 2011;
- Милићевић, Н., *Слобода вјере и вјероисповедања*, *Годишњак Правног факултета у Сарајеву*, XLVII-2004;
- Мурдок, Џ., *Слобода мисли, савести и вероисповести*, Београд, 2008;
- Николић, О., *Држава, црква и слобода вероисповести*, *Институт за упоредно право*, Београд, 2022;
- Симовић, Д., *Начело световности државе и остваривање слободе вероисповести у Републици Србији*, у: *Људска права - између идеала и изазова стварности*", Косовска Митровица, 2016.
- Станковић, Е., Владетић, С., *Римско право*, Крагујевац, 2020.;
- Тодоровић, В., *Међународни уговори*, том први, књига четврта, Београд, 2001.;
- Хаџи-Видановић, В., Милановић, М., *Међународно јавно право - збирка докумената*, Београд, 2005.

- Драшкић, М., *Устав Србије: Стриктна или кооперативна одвојеност цркве и државе?*, Свеске за јавно право, бр. 12/2013, стр. 37.
- Janis, M., Kay, R., Bradley, A., *European Human Rights Law*, Oxford University Press, Oxford, New York 1995.
- Устав Републике Србије, Сл. гласник РС, бр. 98/2006 и 115/2021;
- Закон о црквама и верским заједницама, Сл. гласник РС, бр. 36/2006.;
- Закон о забрани дискриминације, Сл. гласник РС, бр. 22/2009 и 52/2021.;
- Декларација о елиминацији свих облика нетолеранције и дискриминације заснованих на религији или уверењима из 1981.
- Универзална декларација о људским правима из 1948. године, https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/cnr.pdf, датум приступа: 30.10.2023.
- Повеља Уједињених нација из 1945. године, https://ius.bg.ac.rs/wp-content/uploads/2020/10/povelja_un.pdf, датум приступа: 30.10.2023.
- Међународни пакт о економским, социјалним и културним правима из 1966. године, https://ravnopravnost.gov.rs/wp-content/uploads/2012/11/images_files_UN_Medjunarodni%20pakt%20o%20ekonomskim%20socijalnim%20i%20kulturnim%20pravima.pdf, датум приступа: 30.10.2023.
- Конвенција о правима детета из 1989. године, <https://www.unicef.org/serbia/media/3186/file/Konvencija%20o%20pravima%20deteta.pdf>, датум приступа: 30.10.2023.
- Декларација независности из 1776. године <https://docs.house.gov/meetings/GO/GO00/20220929/115171/HHRG-117-GO00-20220929-SD010.pdf>, датум приступа: 20.10.2023.
- Декларација права човека и грађанина из 1789. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>, датум приступа: 19.10.2023.
- Универзална декларација о људским правима из 1948. године, <https://www.poverenik.rs/images/stories/dokumentacija-nova/medjunarodna-dokumenta/UJEDINJENE-NACIJE/Univerzalna deklaracijaci.pdf>, датум приступа: 23.10.2023.
- Закон о ратификацији Међународног пакта о грађанским и политичким правима https://www.poverenik.rs/images/stories/dokumentacija-nova/medjunarodna-dokumenta/UJEDINJENE-NACIJE/zakon_o_ratifikaciji_medjunarodnog_pakta_o_gradjanskim_i_politickim_pravima_1.doc, датум приступа: 23.10.2023.
- Европска конвенција за заштиту људских права и основних слобода из 1950. https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/Convention_MNE, датум приступа: 24.10.2023.
- Међународни пакт о грађанским и политичким правима из 1966. године <https://unmik.unmissions.org/sites/default/files/regulations/05bosniak/BIIntCovCivilPoliticalRights.pdf>, датум приступа: 30.10.2023.
- Европска конвенција за заштиту људских права и основних слобода из 1950. године https://www.tuzilastvorz.org.rs/public/files/pages/2021-03/evr_konvencija_ljudska_prava_cir.pdf, датум приступа: 30.10.2023.
- Kokkinakis v. Greece (1993).
- Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova (2001).

*Andrija Popović, LL.M., Associate in Higher Education
Faculty of Law, University of Kragujevac*

PROTECTION OF HUMAN AND MINORITY RIGHTS AND FREEDOMS WITH SPECIAL REFERENCE TO FREEDOM OF RELIGION AND RELIGIOUS DISCRIMINATION AS ITS OPPOSITE

Summary: *Human and minority rights and freedoms represent a specific type of natural rights that belong to every individual who has seen the "light of day" and that is due to the very fact of his birth. It is necessary to point out that, throughout the centuries, there have been struggles to lose the class character of human rights and to achieve their universal character. Among all these rights, freedom of religion stood out for its special importance, which implies that every individual can freely profess the religion to which he belongs and, conversely, the right of an individual not to be a member of any religious community. On that way, as one of the problems, religious discrimination appears, which directly denies the freedom of the individual to determine his religion.*

Essentially, the main goal of this scientific article is to determine the importance of human and minority rights and freedoms in the constitutional-legal order of each country, as well as the place of freedom of religion as a human right in that system. In addition, the problem of religious discrimination will be pointed out, as well as the ways in which we can fight it.

Key words: *constitution, human rights, faith, church community, religion.*

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

322(082)
348(497.11)(082)
342.731(082)

**МЕЂУНАРОДНИ научни скуп Државно-црквено право
(2023 ; Крагујевац)**

Државно-црквено право : [зборник реферата по позиву са
Међународног научног скупа одржаног 16. септембра 2023. године на
Правном факултету у Крагујевцу] / уредници Зоран Вуковић, Велибор
Џомић. - Крагујевац : Правни факултет Универзитета, 2023
(Крагујевац : Дуга). - VIII, 430 стр. ; 24 cm

Тираж 150. - Напомене и библиографске референце уз текст. -
Библиографија уз сваки рад. - Summaries.

ISBN 978-86-7623-130-0

а) Црквено право -- Србија -- Зборници б) Црква -- Држава --
Зборници в) Слобода вероисповести -- Зборници

COBISS.SR-ID 132342025

