

6 Verska svoboda in sodobne oblike izvajanja oblasti

Marinko Banjac in Anja Zalta

6.1 Uvod

Verska svoboda je v sodobnih demokratičnih družbah dojeta in prepoznana kot ena ključnih človekovih svoboščin, iz česar sledi, da mora biti kot taka zagotovljena slehernemu posamezniku in posameznici ter skupnostim. Kot posebna pravica je opredeljena v številnih mednarodnih dokumentih, kot sta Splošna deklaracija človekovih pravic in Listina Evropske unije o temeljnih pravicah, ter v ustavah in zakonodajah skorajda vseh zahodnih držav. Verska svoboda pa ni kodificirana le prek pravnih dokumentov, temveč je vzdrževana kot ena bistvenih svoboščin tudi prek konkretnih (političnih) praks. Zgolj dva kratka primera za ilustracijo: Evropska komisija pod vodstvom Jean-Clauda Junckerja je leta 2016 vzpostavila institut Posebnega odposlanca za spodbujanje verske svobode veroizpovedi ali prepričanja zunaj Evropske unije,¹ v Sloveniji pa se Varuh človekovih pravic odziva na morebitne kršitve verske svobode ali izražanje nestrpnosti do katere koli verske skupnosti.

1 Leta 2019 je s koncem mandata takratne sestave Evropske komisije prenehal tudi mandat Posebnega odposlanca, trenutno pa ostaja nejasno, ali bo nova Evropska komisija imenovala novega.

Čeprav je verska svoboda percipirana kot neumanjkljiva svoboščina katere koli demokratične družbe in vidna artikulacija ideje posameznikovih možnosti in avtonomne izbire, se venomer znova postavljajo normativno orientirane dileme, v kolikšni meri je ta svoboščina dejansko uresničena in na kakšen način (če sploh) je lahko ta svoboščina uveljavljena. V akademski sferi je na primer v sodobnem času kritično obravnavano predvsem vprašanje diskriminiranja in omejevanja izražanja veroizpovedi muslimanov v Evropi in Združenih državah Amerike (Elver, 2014; Modood, Triandafyllidou in Zapata-Barrero, 2006; Shadid in Koningsveld, 2002). (Ne)možnost javnega izražanja veroizpovedi muslimanov je, kot poudarja Hilal Elver (2014: 101), posledica tudi splošne prevladujoče percepcije islama kot skrajne in nasilne vere, muslimanov pa kot verskih skrajnežev, ki jim je treba preprečiti radikalizacijo tudi tako, da se omejuje njihovo versko izražanje. Zgodovinsko pogojeno sovraštvo do islama v Evropi, ki ga krepi trenutna islamofobija (Abbas, 2020), spodbuja globoko sovražnost do te vere, še posebej v povezavi z vprašanjem etnične in kulturne identitete (Elver, 2014: 102). Po drugi strani pa je tudi vprašanje (javnega) izražanja krščanske identitete, kot poudarja Joppke (2013), v evropskih liberalnodemokratičnih državah predmet polemik; tudi zato, ker je ideja o krščanskih temeljih evropske celine relativno zasidrana v javnem diskurzu, poleg tega pa (državni) sekularizem narekuje potiskanje izražanja in prakticiranja vere v zasebno sfero. V samem jedru (ne)omogočanja verskega izražanja je dilema razmerja verske svobode, (sekularne) države in političnega upravljanja, kodifikacije in artikulacije polja možnega družbenega izražanja (vere), kar torej pomeni oblastnih odnosov, če te razumemo kot družbenopolitično formo in prakse razumevanja nas samih in drugih.

Hitro lahko vidimo, da je verska svoboda v sodobnih liberalno demokratičnih državah daleč od neproblematične in samoumevne. Kvečjemu obratno; kot prepoznavajo nekateri avtorji (glej na primer Figel, 2016), sta verska pripadnost in izražanje verske pripadnosti tudi temelj in humus različnih diskriminacij. V tem kontekstu je zanimivo, da je v aktualnih akademskih razpravah o sodobnih oblikah diskriminacije mogoče zaslediti v določeni meri pomanjkanje (teoretičnih) refleksij vere kot specifične osebne okoliščine, na podlagi katere so posamezniki in posameznice ter skupnosti lahko diskriminirani. Tako na primer Singh (2015) ugotavlja, da teoretične razprave interseksionalne diskriminacije poredkoma obravnavajo versko prepričanje kot temelj diskriminacije in da je tovrsten manko vsaj nenavaden. Podobno lahko ugotovimo za premisleke sodobnih oblik delovanja oblasti; le redko se vprašanja, v povezavi z vero ter verstvi, artikulirajo vzdolž teoretičnih refleksij, kako v sodobnih družbenopolitičnih

konstelacijah nastopajo ter kakšno funkcijo imajo v okvirih oblastnih odnosov in izvajanja oblasti. Ob tem zato ne preseneča dejstvo, da je tudi naša kritična analiza okvirov (Banjac, 2019) pokazala, da se vprašanje intersekcijske diskriminacije v povezavi z osebno okoliščino vere ne pojavlja niti v *Predlogu zakona o spremembah in dopolnitvah Zakona o verski svobodi* niti v pripadajočih razpravah o tem predlogu na seji Odbora za kulturo in seji Državnega zbora. Diskurz v okviru zakonodajnega postopka je bil omejen na pravnoformalne kodificirane enodimenzionalne antidiskriminatorne ukrepe, kot so preprečevanje diskriminacije verskih skupnosti, vernikov in prebivalcev Slovenije na splošno.

V tej luči to poglavje obravnava versko svobodo z vidika njenega mesta in vloge v sodobnih oblastnih režimih, pri čemer je refleksija usmerjena na presečišče verske svobode, prava in politike v liberalnih demokracijah. Čeprav sta versko prepričanje in izražanje vere razumljena kot nekaj, kar sodi v zasebno sfero in intimni del vsakega posameznika, pa je pomembno zavedanje, kot smo že prej ugotovili, da je ravno (sekularna) država tista oziroma da se v njenem imenu zagotavlja versko svobodo, primarno tako, da jo kodificira kot pravico. Slovenija seveda ni nobena izjema. Že hiter pogled na spletno stran državne uprave pokaže, da je verska svoboda artikulirana kot *ustavno* zagotovljena pravica, ki jo uveljavlja posameznik in/ali kolektiviteta (Ministrstvo za kulturo RS, 2019). Prepoznana sta tudi negativni in pozitivni vidik verske svobode, pri čemer je prvi povezan s tem, da posameznik ni dolžan imeti vere ali se o tem izreči; zaradi tega ga ni dovoljeno kaznovati, diskriminirati ali zapostavljati. Drugi vidik pa »pomeni pravico, imeti versko prepričanje, in iz tega vidika možnost povezati se v versko skupnost«. Bistveno je, da je verska svoboda predstavljena kot permanentna in univerzalna. Je rezonirana kot neumanjkljiv atribut individuuma ali kolektivitete, obenem pa je njeno udejanjanje venomer zaščiteno prek pravnega reda.

Okoli verske svobode (kot tudi drugih pravic) prevladuje torej implicitna predpostavka, da je individuum (ali kolektiviteta) nosilec svoboščine, kar tiho sugerira tisto, čemur Patton (2012) pravi ahistorična koncepcija pravice: gre za »pojmovanje pravic, v skladu s katerim ni smiselno reči, da so nastale nove pravice ali da so stare izginile: če določena pravica obstaja za določeno skupino nosilcev pravic, potem vedno obstaja«. Nadalje pa je problematično tudi prevladujoče zamišljanje, obravnava in artikuliranje zaščite verske svobode kot pravice. Ta je namreč utemeljena na predpostavki, da je pravna zaščita na ravni ustave sama po sebi apolitičen okvir, ki vsem nosilcem te pravice omogoča njeno varovanje in udejanjanje. Kot da je pravni okvir kot temelj varovanja onkraj kakršnih koli razmerij moči in izvajanja oblasti.

V članku dekonstruiramo to podobo verske svobode in njenega varovanja na dva načina. Prvič, s kritično historično refleksijo, temelječo na Foucaultovem analitičnem aparatu oblasti (Foucault, 1978, 1980, 2006), želimo destabilizirati podobo verske svobode kot ahistorične (ali vsaj transhistorične) svoboščine oziroma pravice. Cilj je v tem smislu pokazati, da je vznik verske svobode kot ene od svoboščin ter pravnoformalno kodificiranih pravic del artikulacij in formacije moderne (liberalne) države, ki je ne smemo esencialistično razumeti kot politični izraz določene skupnosti z urejeno centralizirano oblastjo in njej priležnimi institucijami. Razumeti jo je treba genealoško kot raznotere in heterogene historično pogojene (oblastne) prakse in ureditve, ki na koncu tvorijo nekaj, kar je (ob)veljalo kot tisto, kar pojmujeemo »država«. Skratka, versko svobodo bomo na ta način reflektirali kot inherentno vzniku sekularne liberalne države, ki je morala na specifičen način področje vere upravljati, nadzorovati in (ob)vladati.

Drugič, cilj članka je prek konkretnega primera ureditve verske svobode v Sloveniji pokazati, kako je področje verstev in verske svobode v sodobnih liberalno-demokratskih režimih upravljano. Ključen okvir upravljanja (področja) verske svobode je (poleg Ustave Republike Slovenije) *Zakon o verski svobodi*, zato bo analitični fokus usmerjen prav k temu okviru. Pri tem ne bo šlo le za refleksijo in interpretacijo vsebine zakona, saj je osrednje analitično vodilo dekonstrukcija (percipirane) apolitičnosti pravnoformalno kodificiranih svoboščin in pravic. Izhodišče analize je torej, da so pravice (tudi v kontekstu verske svobode) neizogibno produkt odnosov moči, prepričanj, stališč in ravnanj, vključno s pravnimi ter političnimi diskurzi in praksami ustreznih skupnosti, v katerih obstajajo. Iz foucaultovske perspektive so pravice del juridičnega okvira (Iverson, 2008), ki temelji na ideji suverene oblasti, in omogočajo, strukturirajo ter dajejo zaslombo vladnosti (*governmentality*) kot specifičnemu načinu izvajanja oblasti v sodobnih liberalnih družbah, usmerjenega k vodenju obnašanja ter delovanja posameznika, kolektivitet ter celotne populacije (Dean, 1999). Tako bomo v prispevku orisali družbenopolitični kontekst sprejemanja zakonodaje na področju verske svobode, pri čemer nas bo primarno zanimalo, kaj je njegova vsebina in kakšen je bil politični diskurz med procesom sprejemanja zakonodaje.² S tem bomo dobili vpogled v politično argumentacijo vsebine zakona in jo interpretirali z vidika njene vpetosti v politične odnose ter razmerja moči. Nadalje nas bo v zvezi z *Zakonom o verski svobodi* z vidika vladnosti zanimala tudi reprezentacija (zakona) verske svobode. Kot smo že poudarili, se v sodobnih liberalnih režimih oblast ne izvršuje (le) prek zakonov, temveč so oblastne

2 Metodologija analize je predstavljena v 3. poglavju prispevka.

strategije multiple in delujoče iz različnih točk družbenopolitičnega tkiva, v liberalnih demokracijah med drugim tudi v okviru zakonodajnih procesov. V tem članku tako analiziramo politični diskurz v okviru sprejemanja zakonodaje na področju verske svobode. Z vidika percepcije verske svobode kot ustavno varovane svoboščine smo se odločili, da bomo analizirali politično razpravo v Državnem zboru v okviru postopka sprejemanja novele *Zakona o verski svobodi* v letu 2013. Noveliranje oziroma dopolnjevanje zakona je potekalo na podlagi odločitve ustavnega sodišča iz leta 2010, da je zakon v nekaterih delih neskladen z ustavo. Ker je analitična ost usmerjena h kritičnemu motrenju (verskih) pravic kot produktov razmerij moči v družbi, preko katerih se versko svobodo želi na specifičen način upravljati, smo politično razpravo/diskurze (Cheek, 2008; Hewitt, 2009) v okviru zakonodajnega postopka interpretirali kot bolj ali manj koherentne sisteme pomenov, ki se nanašajo na versko svobodo ter z njo povezane diskurze. Iz foucaultovske perspektive želimo reflektirati dvoje, in sicer na kakšen način je konstruirana pravna kodifikacija verske svobode v izjavah politikov, udeleženih v zakonodajnem postopku, ter na kakšen način artikulirajo, osmišljajo in na ta način vzdržujejo ter prispevajo k specifični produkciji upravljanja, vodenja, usmerjanja verske svobode, ki jo je predvideval predlog novele zakona o verski svobodi.

6.2 Verska svoboda: historična perspektiva

Versko svobodo je treba historično kontekstualizirati, pri čemer velja v izhodišču zavrniti teleološko branje njenega razvoja, s katerim bi pokazali, da se je geneza verske svobode vlekla vse od antičnih časov do danes, ko je svoboščina pravno varovana in jo lahko v demokratičnih družbah uživa vsakdo. Namen tega dela prispevka je opraviti kratko (in zato nepopolno) genealogijo pravne kodifikacije verske svobode v okvirih vznika moderne (sekularne) države in znotraj specifičnih ter državi priležnih načinov izvajanja oblasti. Pri tem sledimo foucaultovski analitični poziciji, ki zavrača teoretizacijo države kot poskus prikaza »sodobnih dejavnosti oblasti na temelju bistvenih lastnosti in aktivnosti države, zlasti njene domnevne nagnjenosti k rasti in požiranju ali kolonizaciji tistega, kar je izven nje« (Gordon, 1991: 4). Tudi sam Foucault je šel celo dlje, ko je poudaril, da je v metodološkem smislu treba »državo pustiti ob strani« (Foucault, 2015: 242). Kot poudarja Jessop (2007), so nekateri teoretiki iz tovrstnih Foucaultovih izjav izpeljali tezo, da je država kot koncept in kot dejanska entiteta nekaj, kar je treba opustiti, in da se je treba usmeriti k mikrofiziki oblasti. Vendar je Foucault kljub svoji skeptični drži do (teorije)

države, sploh v kasnejših delih, obdržal interes glede delovanja države, toda ne kot središčnega analitičnega koncepta in kot avtonomnega vira moči/oblasti, temveč z vidika njene umeščenosti v heterogene, porozne, mrežne, lokalizirane in prepredene odnose moči ter oblastne prakse. Kljub tej usmeritvi obravnavanja države pa je obenem usmerjal pozornost tudi k problemu *statifikacije* (*étatisation*) specifičnega načina vladanja, governmentalizacije države (Foucault, 2008). To pomeni, da je obravnaval državo prek njenih dejanj in praks; spraševal je, »ne kaj je država, temveč kaj počne«. Z vidika našega fokusa na versko svobodo bomo pokazali, kako je verska svoboda v specifičnih družbenopolitičnih okoliščinah izšla kot posebna svoboščina in pravnoformalno kodificirana pravica ne kot posledica dejanj države, temveč kot efekt specifičnih razmerij moči, v katerih so se formirale oblastne prakse, tehnike vladanja, nadzorovanja, usmerjanja in vodenja populacij, skupnosti ter individuumov.

Čeprav postopno in formirano prek mnogih vplivov, je krhanje ideje papežev avtoritete na Zahodu predstavljalo pomemben dejanski in tudi simbolni zaton srednjega veka ter začetek zgodnje moderne dobe. Renesančni humanizem 14. in 15. stoletja je temu procesu zatona ponujal humus in konkretno ozadje, saj je poleg ponovnega odkritja klasičnih tekstov, filozofskih in političnih traktatov kritično obravnaval tudi prevlado rimskokatoliške ideje krščanskega občestva. Vendar v osnovi renesančno gibanje ni bilo protiversko ali protikrščansko. Treba se je zavedati, da so mnogi misleci sicer kritično obravnavali nekatere cerkvene dogme in postavljali v središče ne boga, temveč človeka. Napačno pa bi bilo trditi, da je bila s tem božja avtoriteta povsem porušena. To je eksplicitno vidno tudi v kontekstu vprašanja verske svobode: če so humanisti manifestirali nov duh individualizma in kritičnega mišljenja, pa je bila ideja verske tolerance kot ideja za cerkvene avtoritete nezamisljiva. Humanistična pisanja o verski toleranci so bila dojeta kot nevarna in subverzivna (Blei, 2002: 71).

Iz zgornjega lahko vidimo, da v 14. in 15. stoletju o verski svobodi ne moremo govoriti; morda je renesančni humanizem predstavljal le kontekst vznika kritičnih pomislekov o popolni cerkveni avtoriteti in onniprezentnosti podrejanja človeka Bogu, vendar to ne pomeni, da je bila zamisljiva verska svoboda kot svoboščina vseh posameznikov. Obenem je pomembno tudi, da je, čeprav lahko v tem obdobju, kot trdi Skinner (1989), ponekod na evropskem kontinentu opazimo pojav nekaterih elementov moderne države, povsem nesmiselno govoriti, da je država kot jasna politična kolektivna entiteta takrat obstajala.

Če renesančni humanizem verske svobode ni vzpostavil kot široke in univerzalne svoboščine-kot-norme, pa je vsaj v določenih elementih ponudil pogoje za možnost reformacije kot heterogenega procesa, ki je med drugim rezultiral tudi v razbitju tako rekoč monopolnega položaja Rimskokatoliške cerkve v tedanji Evropi in verskih spopadih. Ti so se spojili in dramatično stopnjevali ter še poslabšali dolgotrajne politične napetosti med monarhijami in plemstvom po Evropi, ko so se iz Svetega rimskega cesarstva širili v Francijo, Nizozemsko in Anglijo. Ekonomski problemi, kot je moč obdavčevanja in nadzora cerkvenih virov, so te spopade še dodatno stopnjevali. Vsi trije motivi -- verski, politični in gospodarski -- so prispevali k brutalni in destruktivni tridesetletni vojni, ki jo je vsaj v določeni meri končal vestfalski mir (1648). Ta je h katolicizmu in luteranstvu dodal tudi kalvinizem kot sprejeto religijo v Svetem rimskem cesarstvu, s čimer je bila zagotovljena stalnost evropskega verskega pluralizma. Vendar pluralizem ni pomenil verske svobode; knez ali vladar je še vedno nadzoroval religijo države.

Postopnih formativnih procesov vznika verskega pluralizma ne moremo razumeti kot vznika verske svobode tudi zato, ker je v 16. in 17. stoletju prevladoval princip suverenosti monarha. Ta je vse od evropskega srednjega veka, kot trdi Foucault (glej Singer in Weir, 2006), utemeljen in legitimiran prek svojega najpomembnejšega instrumenta, in sicer prava. Srednjeveška in zgodnja moderna pravna teorija je bila osredotočena na kralja: njegove pravice, pristojnosti in možne omejitve njegove moči. Monarh je simboliziral »živo telo suverenosti« (Foucault, 2003: 26): oblast je imela en sam center, zakon pa je bil izraz volje tega centra. Juridična teorija je od svojega nastanka preizpraševala vprašanje monarhične moči v zvezi z legitimnostjo monarha, pri čemer je teorija prava sokonstituirala zasnovo možnih omejitev monarhične oblasti, primarno zato da bi lahko bila suverenost legitimna.

In če imamo torej v času 17. stoletja princip suverenosti, ki ukaluplja, gradi, upravlja, nadzoruje in kodificira sfero vere, kako potem, da je skozi 18. in 19. stoletje izšla (nikakor ne v maniri linearnega razvoja) verska svoboda kot svoboščina in specifična pravica posameznikov kot subjektov v zasebni sferi? Kako to, da so politični teoretiki, kot je Locke, argumentirali odločanje o veri kot zasebni stvari posameznika in da je bil na primer v Angliji leta 1689 sprejet *Zakon o strpnosti*, ki je omogočil večini, vendar ne vsem verskim ločinam in njihovim pripadnikom svobodno izražati svojo vero in opravljati verske obrede? S Foucaultom lahko odgovorimo, da zato ker je v tistem času prišlo do transformacije načina delovanja oblasti in praks v okviru njenega izvajanja. Če je prej bil v središču kralj kot suveren in je moč izhajala iz njega ter je oblast

stremela k podrejanju subjektov, potem je sedaj princip suverenosti utemeljen v populaciji, liberalna oblast pa je obrnjena k skrbi zanjo. Ti pravni sistemi so na ravni pravnih kodeksov in normativne politične teorije demokratizirali suverenost tako, da so jo povezali z javno pravico, to je ljudsko suverenostjo (Singer in Weir, 2006).

To ne pomeni, da je bila prej oblast surova in do svojih subjektov nasilna, kasneje (z 18. in 19. stoletjem) pa demokratična in do ljudi »prijazna«. Skrb za posameznike kot del populacije, skrb za njihovo dobrobit, srečo, varnost, itd. je zgolj nov način izvajanja oblasti. Je tisto, čemur Nikolas Rose (1999) pravi izvajanje oblasti prek svobode, pri katerem gre za specifičen »etos vladanja, ki se skuša izogniti dvojni nevarnosti, in sicer vladanju preveč, in s tem izkriviti ali uničiti delovanje naravnih zakonov tistih področij, od katerih je odvisna ‚dobra‘ vlada – družine, trgi, družba, osebna avtonomija in odgovornost – in vladanju premalo, s čimer bi ne uspela vzpostaviti pogojev za civilnost, red, produktivnost in nacionalno blaginjo, ki omogočajo omejeno vladanje« (Rose, 1999: 70). Skratka, oblast ni smela biti več ekscesivna, razbohotena in vidno nasilna, temveč je postajala v tistem obdobju disperzirana in obsegajoča heterogene prakse in tehnologije, usmerjene na delovanje populacije in posameznikov v njej. Obenem pa te prakse niso (vedno) prosto lebdeče in jih vsaj v določenem delu (liberalna državna) oblast utrdi in afirmira prek pravnoformalnih kodifikacij v obliki uredb, zakonodaje, ustavnih pravil itd.

Vse to je mogoče opazovati tudi v kontekstu formiranja sodobnega pomena in praks verske svobode. Kot smo že omenili, je liberalni mislec John Locke³ v svojem *Pismu o strpnosti* jasno, vendar selektivno argumentiral, da je treba vsem verskim skupinam zagotoviti delovanje, pri čemer je bistven njegov politični argument. Pravi namreč, da pride do nemirov in nasilja, če oblast dovoljuje samo eno vero in prepoveduje druge, če pa dovoljuje verski pluralizem, potem je manjša verjetnost družbenih nemirov. Locke torej s svojo idejo predstavlja vednostni okvir nove oblasti: ta ne sme prepovedovati, zatirati, uničevati, temveč dopuščati svobodo.

Transformacija načina vladanja in dopuščanje verske svobode je bila povsem usidrana tudi v retoriko ameriške revolucije, ki je vodila v neodvisnost Združenih držav Amerike na podlagi *Deklaracije neodvisnosti* (Davis, 1994). Versko svobodo je prav vodilni avtor *Deklaracije* Thomas Jefferson

3 John Locke ni bil prvi, ki je argumentiral versko strpnost. Pred njim sta jo artikulirala na primer avtorja, kot sta Sebastian Castellio in Jacopo Acontius v poznem 16. stoletju.

premišljal tudi v *Virginjskem statutu o verski svobodi* iz leta 1777, v katerem je zapisano, da »noben človek ne sme biti prisiljen obiskovati ali podpirati kakršno koli versko bogoslužje, kraj ali službo, prav tako mu ne smejo vsiljevati, ga omejevati, nadlegovati ali gnati v svojem telesu ali blagu, niti ne sme drugače trpeti zaradi svojih verskih mnenj ali prepričanj [...]« (Jefferson, 1777).

Verska svoboda je bila tudi prva svoboščina, zagotovljena v Ustavi Združenih držav Amerike, in sicer v sklopu *Listine pravic* oziroma *Bill of Rights* (prvih 10 amandmajev k Ustavi). Prvi amandma pravi: »Kongres ne bo sprejel nobenega zakona, ki bi vzpostavil religijo ali prepovedal njeno svobodno izvrševanje«. To je bilo prvič v zgodovini, da je oblast ustavno omejila neke politične skupnosti pri oblikovanju zakonov, ki bi težili k vzpostavitvi državne religije. Če je bila torej ameriška revolucija globoko potopljena v proces in bila del procesa transformacije izvajanja oblasti in upravljanja svoboščin, med njimi tudi verske, je imela podobno vlogo in položaj tudi francoska revolucija, iz katere je kot eden ključnih dokumentov izšla *Deklaracija o pravicah človeka in državljana*. Na podlagi doktrine naravnega prava je definirala pravice, ki naj bi veljale za vse in vedno; s tem se je vidno pojavila ideja transhističnosti in univerzalnosti pravic. Deklaracija je glede verske svobode poudarjala, da nihče ne sme biti vznemirjan zaradi svojega prepričanja, tudi verskega ne, pod pogojem, da njegovo izražanje ne moti javnega reda, ki ga določa zakon (Nestor, 2019).

Seveda obe revoluciji nikakor nista prinesli vsepovsod nenadnih sprememb in pravnoformalnih vpisov svoboščin ter omejevanja oblasti v smislu njihove neposredne določitve (državne) religije, dovoljenih verskih praks ipd. Številne države so v tistem obdobju na podlagi principa suverenosti monarha še vedno obdržale načelo »čigar dežela, tega religija« (latinsko: *cuius regio – eius religio*). Vendar je po drugi strani pomembno poudariti, da se je liberalni način vladanja vse bolj širil in etatiziral. Z drugimi besedami, vladnost kot racionalnost in multipliciteta praks izvajanja oblasti je postajala domena tistega, kar pojmujejo država, njenih aparatov, institucij in sfer. Postajala je tudi način izvajanja oblasti vedno večjega števila držav, hkrati z okvirom in v okviru tega procesa pa so tudi svoboščine (tudi verske) in pravice postajale vedno jasneje artikulirane, predvsem – kot že rečeno – v kontekstu osredotočenosti oblasti na populacijo, njene značilnosti in delovanja. V okviru prevlade liberalnih režimov je torej država subsumirana v nove oblike upravljanja populacij in posameznikov, vendar kot minimalna oziroma vitka. Kot razlaga Helmstadter (1997: 6), je moderna nacionalna država v veliki meri liberalni

izum; liberalni misleci in politični odločevalci na Zahodu so v 10. stoletju pogosto videli državo kot tisto, ki ogroža svoboščine. V liberalnem kontekstu so svoboščine – v okviru novih načinov izvajanja oblasti – rezonirane na individualistični način. Verska svoboda je bila s tega vidika dojeta (in je tudi danes) kot svoboda posameznikov (ali kolektivitet), da izbirajo svojo vero in tudi da je ne izberejo.

Izbira vere, izražanje verske pripadnosti in način izražanja ali prakticiranja vere so torej v domeni posameznika ter kolektivitet, vendar pa to ne pomeni, da je svoboščina zato zunaj oblastnih razmerij in udejanjanja oblasti. Oblast-kot-država je med drugim upravljala to vprašanje in prek tega tudi (versko) delovanje posameznikov tudi tako, da je pravnoformalno kodificirala svoboščine in pravice v ustavah in zakonodajah. V foucaultovskem smislu lahko to interpretiramo tako, da »pravice delujejo kot disciplinski mehanizmi in kot elementi, ki imetnika pravic vključujejo v širši aparat vlade in s tem urejajo prebivalstvo s pravnimi svoboščinami, ki jih podpirajo pravice« (Golder, 2012: 9).

Tak način zamišljanja, kodificiranja in upravljanja (verskih) svoboščin v sodobnih liberalnih (oblastnih) režimih dobi jasno mednarodno dimenzijo predvsem po drugi svetovni vojni, z ustanovitvijo Združenih narodov kot »utrdb« mednarodnega prava (Jaeger, 2008). Splošna deklaracija o človekovih pravicah je artikulirala temeljni diskurz in opredeljevanje verske svobode predvsem v 18. členu, ki je postal tudi osnova pomembnih drugih pravnih mednarodnih in državnih dokumentov. V tem členu je tako zapisano, da ima »vsakdo pravico do svobode misli, vesti in vere; ta pravica vključuje svobodo spremeniti vero ali prepričanje ter svobodo, da bodisi sam bodisi skupaj z drugimi ter javno ali zasebno izraža svojo vero ali prepričanje s poučevanjem, prakso, bogoslužjem in verskimi obredi« (OZN, 1948). Člen in njegova umeščenost v deklaracijo sta pomenila utrditev te svoboščine ter njeno razširitev. Pomenila sta možnost usmerjanja držav, da pojem pravic državljanov artikulirajo v to, kar imenujemo pozitivno pravo. Prispevala sta tudi k utrjevanju ideje in sodobne liberalne oblastne racionalnosti, da država ni edina relevantna akterka, temveč zgolj člen v seriji heterogenih medsebojno rizomatsko prepletenih akterjev tako na lokalnih in nacionalnih ravneh kot tudi na mednarodni ravni. In kar je morda najpomembnejše: verska svoboda je tako rekoč povsod, tudi v Sloveniji, hegemonsko sprejeta in dojeta kot transhistorična in univerzalna neodtujljiva pravica (Alves, 2000).

6.3 Verska svoboda v Sloveniji: ureditev, zakonodajni procesi in politično upravljanje področja skozi prizmo analitike oblasti

Glede na predhodno refleksijo historične formacije svobode (veroizpovedi) v modernih oblastnih režimih, v katerih pravnoformalne kodifikacije predstavljajo enega temeljnih načinov urejanja, organiziranja ter upravljanja družbenopolitičnega, ni nič presenetljivega, da je verska svoboda v Sloveniji primarno opredeljena in določena v okviru in preko njenega ustavnopravnega reda. Ustava Republike Slovenije v 41. členu določa, da je izpovedovanje vere in drugih opredelitev v zasebnem in javnem življenju svobodno ter da se nihče ni dolžan opredeliti glede svojega verskega ali drugega prepričanja. Kot taka je verska svoboda opredeljena kot temeljna svoboščina in obsega pravico imeti vero, ki si jo je mogoče svobodno izbrati, prav tako pa obsega pravico spremeniti jo ali je sploh ne imeti. Če je verska svoboda na splošno opredeljena v Ustavi, pa je to področje nadalje bolj specifično urejeno v *Zakonu o verski svobodi*.

Prav to pravnoformalno kodificiranje verske svobode bomo v tem delu pri-
spevka kritično obravnavali prek izhodiščne analitične pozicije, da je primat takšnega na videz apolitičnega opredeljevanja in urejanja področja verske svobode del oblastno-juridičnega okvira, izhajajočega in utemeljenega na ideji suverene, centralizirane in institucionalizirane oblasti (vključno z njenimi vejami), pri čemer ta okvir predstavlja del arhitekture siceršnjega izvajanja vladnosti. Pri tej gre za specifično obliko implementacije in materializacije oblasti v sodobnih liberalnih družbah, kjer so osrednji cilj izvajanja oblasti populacija ter njeni konstitutivni deli, vključno s posameznikom, na katerega delujejo oblastne tehnologije sebstva, prek njih pa povratno oblast izhaja iz posameznika ter kolektivitet. V foucaultovskem smislu torej, kot opozarja Sokhi-Bulley (2020), oblast ni nekakšno centralizirano telo ali nekakšna suverena oblast nad posamezniki, temveč gre za upravljanje delovanja in obnašanja kolektivitet. Foucault je to poimenoval »upravljanje delovanja« populacije (Foucault, 1982), delov populacije v smislu kolektivitet in posameznikov. Toda to ne pomeni hkrati, da je nocija suverenosti skupaj s pravnoformalnim okvirom (ustave, zakonodaje, uredbe, itd.) nerelevantna v sodobnih kontekstih. Obratno, s foucaultovske perspektive ne gre za izgon prava iz analiz oziroma interpretacij sodobnih družbenopolitičnih dejanskosti in procesov, temveč gre za to, da je treba na pravo gledati kot na proces in ne kot rezultat; to pomeni nujno osredotočanje na taktike in tehnologije, ki omogočajo širše oblastne strategije in upravljanje (prek) prava in specifično zakonodajnih ureditev (Sokhi-Bulley,

2020). Tako moramo tudi na (zakonodajo) verske svobode v Sloveniji gledati ne v smislu, kako je fiksno urejena in vzpostavljena kot nekakšen okvir, temveč se moramo vprašati, kako ta zakonodaja »deluje« (prim. Foucault, 1978); pozorni moramo biti ne samo na vsebino določenega zakona in podeljenega statusa specifičnemu področju (npr. verski svobodi), temveč na »institucije, ki delajo zakon, in na postopke, ki jih vzdržujejo« (Sokhi-Bulley, 2020: 6).

V tej maniri se v nadaljevanju osredotočamo na družbenopolitični kontekst sprejemanja zakonodaje na področju verske svobode, vendar pri tem ne bomo generalizirali, temveč nas bo zanimalo najprej, kaj je sploh njegova vsebina, torej kaj specifično zakonodaja ureja. Nadalje pa bo z vidika naše zastavitve analize še pomembnejše, kako je bila zakonodaja sprejeta in kakšna sta bila medijski in politični diskurz med procesom sprejemanja zakonodaje. Na ta način bomo vpogledali v politično argumentacijo vsebine zakona in jo interpretirali z vidika njene vpetosti v politične odnose ter izvajanja oblasti. Ker je z vidika analitike vladnosti pomembno prepoznanje, da se oblast v sodobnih liberalnodemokratskih režimih izvaja preko svobode iz in preko heterogenih točk družbenopolitičnega tkiva, bomo pri *Zakonu o verski svobodi* interpretirali, kako je obravnavana verska svoboda, kakšna vloga ji je pripisana v odnosu do individuumov, (verskih) kolektivitet in populacije v državi.

V ta namen smo za analizo izbrali zakonodajni proces kot konkretni politični mehanizem, v okviru katerega je mogoče prepoznavati heterogenost političnih diskurzov kot oblike argumentacije ureditve nekega področja, v našem primeru verske svobode. Pri tem smo se odločili, da bomo analizirali politično razpravo sprejemanja novele *Zakona o verski svobodi* in medijsko poročanje o tej temi v letu 2013. Kot je bilo že poudarjeno, je *Zakon o verski svobodi* doživel ustavno presojo, v okviru katere je ustavno sodišče leta 2010 ugotovilo, da je zakon v določenih delih neskladen z Ustavo Republike Slovenije (več o tem v nadaljevanju tega poglavja). Po nekajkratnih poskusih noveliranja zakona (tudi o tem razpravljamo v nadaljevanju) je konec leta 2013 po skrajšanem postopku⁴ Državni zbor potrdil takratni predlog.

V analizo smo torej vključili dva prepisa razprav v okviru zakonodajnega postopka, in sicer prepis razprave na seji Odbora za kulturo in prepis razprave na

4 Po skrajšanem postopku je mogoče predloge zakonov obravnavati le, če gre za: manj zahtevne spremembe in dopolnitve zakona, prenehanje veljavnosti posameznega zakona ali posameznih določb zakona, manj zahtevne uskladitve zakona z drugimi zakoni ali s pravom EU, spremembe in dopolnitve zakona v zvezi s postopkom pred ustavnim sodiščem oziroma z odločbo ustavnega sodišča. Skrajšani postopek lahko predlaga samo predlagatelj zakona, o njegovi uvedbi pa odloča Kolegij predsednika Državnega zbora (glej Državni zbor RS, 2020).

seji Državnega zbora, na kateri so obravnavali predlog zakona, ter 18 medijskih objav na temo *Zakona o verski svobodi*, ki so bili leta 2013 objavljeni na spletnih portalih MMC, Siol, 24ur.com. Medtem ko nas je pri medijskih objavah zanimalo naše primarno raziskovalno vprašanje o pojavnostih intersekcijske diskriminacije, smo oba prepisa razprav v okviru zakonodajnega postopka v celoti analizirali kot diskurzivni sistem izjav (in praks), ki konstituirajo objekte in subjekte, o katerih te izjave govorijo (Cheek, 2008). Dokumenta prepisov smo analitično obravnavali kot bolj ali manj koherentne sisteme pomenov, ki se nanašajo na versko svobodo ter z njo povezane diskurze, pri čemer nas je zanimalo predvsem dvoje, in sicer na kakšen način je izpeljana, formirana in lansirana pravna kodifikacija verske svobode v izjavah politikov, udeleženi v zakonodajnem postopku, ter na kakšen način koncipirajo in osmišljajo družbenopolitične učinke ureditve, ki jo predvideva predlog novele zakona o verski svobodi. Pred samo analizo dokumentov pa je bil primarni analitični korak tudi, da smo kontekstualizirali proces zakonodajnega postopka, in sicer z orisom politične (in pravne) situacije, ki je od prvega sprejetja *Zakona o verski svobodi* leta 2007 vodila k noveliranju zakona v letu 2013. Brez te predhodne kontekstualizacije namreč ni mogoče razumeti samega zakonodajnega postopka noveliranja niti političnih in medijskih diskurzov v njegovem okviru.

6.3.1 *Zakon o verski svobodi: politični procesi od uveljavitve do novele*

Glede na to, da gre za enega temeljnih zakonov, ki ureja področje verske svobode, verstev in verskih skupnosti, je njegova uveljavitev šele v letu 2007 morda nenavadna, po drugi strani pa je urejanje razmerja med državo in verskimi skupnostmi vedno politično vprašanje in ravno politična nesoglasja so prispevala k temu, da se je s sprejetjem zakona odlašalo dolgo časa.

Priprave na novi zakon o verski svobodi so potekale nekje od leta 2004, ko je Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti pripravil študijo in osnutek predloga zakona. Predlog je temeljil na nekaterih ureditvah v drugih evropskih državah, pri tem pa je moral hkrati izhajati tudi iz slovenske ustave. Vse do leta 2006 so tako potekali politični procesi, ki so naposled pripeljali do tega, da je takratna vlada predlog zakona februarja 2006 poslala v obravnavo v Državni zbor, sprejet pa je bil 2. februarja 2007. Seveda se poraja vprašanje, zakaj je celoten proces trajal tako dolgo. Treba je poudariti, da je postopek trajal od maja 2006 do februarja 2007 zato, ker je tako pomembno področje sprožilo velika politična vprašanja v Državnem zboru, predvsem vprašanje ločenosti države in verskih skupnosti, predvsem Rimskokatoliške cerkve.

Kritiki predloga so bile predvsem levosredinske stranke, zagovorniki predloga pa takratna desna koalicija (Slovenska demokratska stranka, Nova Slovenija, Slovenska ljudska stranka).

Na kratko je smiselno orisati vsebino *Zakona o verski svobodi* iz leta 2007. Morda je pri tem zakonu najpomembneje, da je opredelil Cerkve in druge verske skupnosti ter na ta način podal pravnoformalno podlago opredeljevanja teh institucij. Zakon je omogočil uresničevanje ustavno zagotovljene verske svobode in ureja položaj verskih skupnosti. Poleg tega je vzpostavil tudi kriterije registracije in financiranja verskih skupnosti ter uredil pravni položaj, registracijo, pravice, pogoje in vprašanja o uresničevanju verske svobode.

Zdajšnji *Zakon o verski svobodi* torej ni niti tako zelo star, kot že rečeno, je začel veljati leta 2007. Vendar pa ima dogajanje okoli njega po njegovem sprejetju kljub temu zelo dolgo zgodovino. Zakaj? Kmalu po tem, ko je *Zakon o verski svobodi* začel veljati, je Državni svet 21. marca 2007 na ustavno sodišče vložil vlogo za oceno ustavnosti, ker je menil, da zakon krši enakopravnost verskih skupnosti in načelo ločenosti Cerkve od države. Pobudo je dal državni svetnik Zlatko Jenko, ki je opozarjal, da zakon krši enakopravnost vseh verskih skupnosti, društev in posameznikov ter načelo ločenosti države od Cerkve (MMC, 2010). Ustavno sodišče je sredi leta 2010 po presoji razveljavilo določbe *Zakona o verski svobodi*, ki določajo pogoje za registracijo verske skupnosti in duhovno oskrbo v zaporih in bolnišnicah. Zakonodajalcu je sodišče naložilo, da neskladnosti z ustavo odpravi v letu dni po objavi odločbe, to je do 8. junija 2011, ko so bili omenjeni členi razveljavljeni.

Poglejmo še podrobneje, kaj je ustavno sodišče na podlagi presoje ugotovilo. Ocenilo je, da je *Zakon o verski svobodi* neskladen z ustavo v tistem delu, ki se nanaša na pogoje registracije (prvi odstavek 13. člena). Ta določa, da je Cerkev ali drugo versko skupnost mogoče registrirati, če ima najmanj 100 polnoletnih članov, ki so državljani Republike Slovenije ali tujci, ki imajo na njenem ozemlju prijavljeno stalno prebivališče in delujejo v Republiki Sloveniji najmanj zadnjih deset let. To je po mnenju ustavnega sodišča neustavno, ker registracija oziroma drugačna pridobitev pravne osebnosti ni pogoj za ustanovitev in delovanje verske skupnosti in ker verske skupnosti lahko delujejo popolnoma neformalno in že takšno združevanje uživa ustavno varstvo (Ministrstvo za kulturo RS, 2013). Obenem pa je ustavno sodišče tudi ocenilo, da ustavno varovano svobodno delovanje verskih skupnosti državo zavezuje k vzpostavitvi mehanizma, ki verskim skupnostim, ki si to želijo, omogoča pridobiti status pravne osebe. Ustavno sodišče je

poleg zgornje ocene *Zakona o verski svobodi* podalo še oceno in odločbo glede ureditve duhovne oskrbe v javnih bolnišnicah in v zavodih za prestajanje kazni. Pomembno je, da ustavno sodišče z navedeno odločbo v zvezi z zagotavljanjem verske duhovne oskrbe v zavodih za prestajanje kazni zapora razveljavilo le možnost zaposlitve duhovnikov v zavodih za prestajanje kazni zapora, ni pa razveljavilo veljavne ureditve tretjega odstavka 24. člena *Zakona o verski svobodi*, po kateri je zakonsko predvideno plačilo za opravljeno delo duhovnikom, če je za to izpolnjen zakonski pogoj (Ministrstvo za kulturo RS, 2013).

Kmalu po tem, ko je bila odločitev ustavnega sodišča znana, je postalo jasno, da *Zakon o verski svobodi* v taki obliki, kot ga je izglasoval Državni zbor leta 2007, ne more ostati. Tako je Urad za verske skupnosti, ki ga je takrat vodil Aleš Gulič, proti koncu leta 2010, objavil nekaj tez za pripravo povsem novega zakona na tem področju. Urad je pripravil teze v namen priprave zakona o verskih in svetovnonazorskih skupnostih, v katerih so med drugim predlagali tudi spremembo pravnoorganizacijske oblike verskih skupnosti in načina financiranja verske dejavnosti (*Žurnal24*, 2010). Konec novembra 2007 je po javni razpravi, tudi z največjimi verskimi skupnostmi v Sloveniji, postalo jasno, da za nov zakon ni politične volje in podpore. Nasprotovale so mu predvsem verske skupnosti, med njimi najglasneje Katoliška cerkev, ki je Uradu očitala, da so izhodišča novega zakona ozko ideološke in diskriminatorne do katolikov.

Ker je Urad uvidel, da torej podpore ne bo dobil, se je začel nagibati k temu, da pripravi novelo k obstoječemu zakonu. Dejansko so potem novelo pripravili in jo naposled, ko je bila koalicijsko usklajena, dali v obravnavo v Državni zbor. Formalno je takratno novelo zakona vložila skupina 29 poslank in poslancev s prvopodpisanim Antonom Anderličem (LDS) 8. junija 2011. Zakonodajni postopek je stekel jeseni 2011, takrat pa je že postalo povsem jasno, da Katoliška cerkev predloga ne podpira.⁵

Ker predlog novele *Zakon o verski svobodi* iz konca leta 2011 ni bil uspešen, je to seveda pomenilo, da ostaja v veljavi osnovni zakon iz leta 2007, ki pa je v določenih delih ostal neskladen z ustavo. Prav zaradi tega je tudi v letu 2012 ostajalo vprašanje tega zakona odprto. Pomembno je, da je v tem letu

5 Tako je tiskovni predstavnik Slovenske škofovske konference dr. Andrej Saje na seji Parlamentarnega odbora za notranjo politiko, javno upravo in pravosodje poudaril, da predlog novele zakona o verski svobodi pomeni poskus suspenza verske svobode v Republiki Sloveniji: »Ocenjujemo, da se z novelo Zakona o verski svobodi spet vračamo v čase represije in sistematičnega zatiranja verske svobode kot temeljne človekove pravice« (Radio Ognjišče, 2010).

vodenje vlade prevzel Janez Janša (od 10. februarja 2012 do 20. marca 2013), koalicijo pa so sestavljale Slovenska demokratska stranka, Državljanska lista Gregorja Viranta, Slovenska ljudska stranka, Nova Slovenija in DeSUS (Vlada RS, 2019).

Iz vrst takratne opozicije je torej v letu 2012 prišel prvi poskus reševanja odprtega vprašanja noveliranja *Zakona o verski svobodi* v smeri odprave neskladnosti z ustavo. V poletnih mesecih tega leta sta predlog novele *Zakona o verski svobodi* v parlamentarno proceduro vložili poslanski skupini Socialni demokrati in Pozitivna Slovenija s prvopodpisano poslanko Socialnih demokratov Majdo Potrata, vendar poskus ni bil uspešen. Podobno usodo je doživel poskus noveliranja zakona s strani skupine poslancev Nove Slovenije in Slovenske ljudske stranke s prvopodpisanim Matejem Toninom (Nova Slovenija).

Še isti mesec, torej v aprilu 2013, so na Ministrstvu za kulturo (v okviru enajste vlade, od 20. marca 2013 do 18. septembra 2014, koalicijo so sestavljale stranke Pozitivna Slovenija, ZaAB, Socialni demokrati, Državljanska lista in DeSUS) pripravili osnutek predloga novele zakona o verski svobodi,⁶ s katero bi uredili določbe zakona, ki jih je ustavno sodišče razveljavilo. Vlada je predlagala, da se predlog obravnava po skrajšanem zakonodajnem postopku. To pomeni, da je v Državnem zboru najprej potekala predhodna obravnava, v kateri so mnenje lahko podali člani delovnega telesa, pristojnega za zakon, in sicer Odbora za kulturo. Na svoji 5. seji, 30. oktobra 2013, je sicer obravnavala tri zadeve, med katerimi je bil na drugi točki dnevnega reda tudi *Predlog zakona o spremembi in dopolnitvi Zakona o verski svobodi*. Po obravnavi na Odboru za kulturo pa sta sledili druga in tretja obravnava, in sicer na 19. seji Državnega zbora 27. novembra 2013. Takrat je bila novela *Zakona o verski svobodi* tudi sprejeta.

6 V *Predlogu zakona* so bile oblikovane naslednje rešitve: po predlogu zakona se lahko Cerkev ali druga verska skupnost registrira, če ima najmanj 10 polnoletnih članov, ki so državljani Republike Slovenije ali tujci, ki imajo na njenem ozemlju prijavljeno stalno prebivališče; ureditev duhovne oskrbe v javnih bolnišnicah, ki je bila razveljavljena v delu, ki je določal možnost zaposlitve duhovnikov v javnih bolnišnicah z odločbo ustavnega sodišča, št. U-I-92/07, se ustrezno prilagaja, upoštevajoč stališča te odločbe; iz odločbe ustavnega sodišča izhaja, da je ustavno sodišče med drugim razveljavilo zadnji stavek prvega odstavka 27. člena *Zakona o verski skupnosti*, kolikor se nanaša na 24. in 25. člen zakona, zato se s predlogom novele zakona tega posledično iz redakcijskih razlogov spreminja (Ministrstvo za kulturo RS, 2013). To pomeni, da je *Predlog zakona* dejansko substancialno spreminjal zakon v 13. členu, drugi člani pa so se spremenili zgolj toliko, da je omogočal ureditev duhovne oskrbe (možnost zaposlitve oziroma plačila duhovnikov v javnih bolnišnicah) v skladu z odločbo ustavnega sodišča.

6.3.2 *Načini medijskega osmišljanja in oblastnega upravljanja verske svobode v kontekstu noveliranja Zakona o verski skupnosti*

Iz medijskih objav, ki smo jih vključili v analizo, je razvidno, da so večji mediji v Sloveniji izjemno malo poročali oziroma objavljali prispevke o procesu sprejemanja nove zakonodaje na področju verske svobode. Slabi medijski pokritosti je botrovala splošna percepcija, da gre pri noveli tega zakona zgolj za pravnoformalni popravek, s katerim bi se zakonu odpravila neustavnost. V medijih se je tako oblikoval pravnoformalni diskurz, različne politične opcije pa v javnih izrekanjih niso opozarjale na morebitno diskriminacijo, kaj šele intersekcijsko diskriminacijo, saj je bilo ključno torišče, okoli katerega se je vrtelo vprašanje verske svobode, vprašanje financiranja verskih skupnosti. Vprašanje diskriminacije je bilo v kontekstu medijskega poročanja o noveli *Zakona o verski skupnosti* prisotno le s strani predstavnikov verskih skupnosti, ki so videli spremembe zakona kot del systemskega diskriminiranja vernikov. Ti so namreč argumentirali, da je obdavčevanje verskih objektov systemski način diskriminacije vernikov, saj naj bi bilo zaradi dodatnih stroškov z davki verskim skupnostim onemogočeno opravljanje verskih storitev, s tem pa naj verniki ne bi mogli uresničevati svoje pravice do verske svobode in pravice do vere nasploh. Žrtev države so torej verniki, ki so diskriminirani (Banjac, 2020).

Iz razprav v okviru zakonodajnega postopka je mogoče najprej ugotoviti prevladujoče oziroma skorajda splošno prepričanje govorcev, da je novela nujna, ker zapolnjuje pravno vrzel. Pravna praznina je v političnem diskurzu v okviru noveliranja *Zakona o verski svobodi* tisti element, ki se kaže kot najsplošnejši in kot ključen problem. Pravna praznina zaradi neskladnosti *Zakona o verski svobodi* z ustavo se je pojavila v obeh besedilih (tj. razprava in zakon) skupaj kar osemkrat. Pojavljala se je ne glede na to, ali je argument prihajal s strani predstavnika vladne koalicije ali katere od opozicijskih strank v Državnem zboru. Tako je na primer v imenu predlagatelja novele (Ministrstva za kulturo) državni sekretar dr. Aleš Črnič v kratki predstavitvi novele na seji Odbora za kulturo (prvo branje) dejal: »Gre za minimalno novelo, s katero zapolnjujemo pravno praznino po tem, ko je ustavno sodišče razveljavilo ta člen zakona, ki postavlja pogoj za registracijo verskih skupnosti. Zdi se nam nujno, da nemudoma upoštevamo voljo ustavnega sodišča. S tem izrazimo odnos do ustavnega sodišča in do pravne države na sploh« (Državni zbor RS, 2013b). Na isti seji je poslanec Jožef Jerovšek iz vrst takratne opozicijske Slovenske demokratske stranke izjavil: »Tudi jaz se zavedam, da je ta predlog novelacije zakona posledica odločbe Ustavnega sodišča, ki je razveljavilo vsaj

dva člena, zdaj jaz ne vem natančno, ampak tudi mene zelo čudi, da je ministrstvo pristopilo k samo delni rešitvi in odpravi tistega, kar je naložilo Ustavno sodišče« (Državni zbor RS, 2013b). Povsem enak diskurz je mogoče najti v transkriptu Seje državnega zbora, na kateri je potekalo tretje branje novele zakona. Tako na primer poslanka Socialnih demokratov Majda Potrata pravi: »Predlog zakona torej ne odpravlja neustavnosti, ampak zgolj popolnjuje nastalo praznino po razveljavitvi Ustavnega sodišča« (Državni zbor RS, 2013a). Zelo podobno je potrebo po ureditvi tega področja formuliral takratni poslanec Slovenske ljudske stranke Janez Ribič: »[...] poslanka in poslanci Slovenske ljudske stranke [bomo] predlagane spremembe zakona podprli. Zavedamo se namreč, da je treba zagotoviti pravno stabilnost z popolnitvijo pravne praznine, ki je nastala z uveljavitvijo prej omenjene odločbe Ustavnega sodišča« (Državni zbor RS, 2013a).

Očitno je, da so govorniki, vključno s predlagatelji zakona, videli ključen problem v kontekstu pravne ureditve zagotavljanja verske svobode. Prav tako so se strinjali, da problem povzroča zakon oziroma njegova neustavnost. Kot tiste, ki jih tako stanje pravne praznine zadeva, pa so poslanci kot zakonodajalci ocenili, da so to ali pripadniki verskih skupnosti (2) ali širše, prebivalci Slovenije oziroma država (4). S tem, ko so pravno praznino videli tudi kot določen problem in identificirali potencialne žrtve tega stanja, so jo posredno ali neposredno dojemali tudi kot določeno nevarnost. K temu se še vrnemo kasneje, saj je najprej treba razumeti, kakšno vlogo ima pravna praznina kot termin oziroma kaj stoji za njeno uporabo.

Pravna praznina je termin, ki ga s Foucaultom lahko označimo kot del juridičnega diskurza, torej kot del raznoterih izjav, dejanj in praks, ki sestavljajo okvir ali polje, prek katerega in na katerem deluje oblast (Tadros, 1998). Z uporabo izraza pravna praznina so govorniki kot neproblematično in dokončno vzeli odločbo ustavnega sodišča, ki je določilo, da zakon ni v skladu s slovensko ustavo. Ravno v tem je bistvo delovanja oblasti, ki temelji na absolutnosti končne instance (sodišč). Iz foucaultovske perspektive lahko neposredno vidimo delovati mehanizem prava, ki tvori resnico in prispeva k legitimiranju današnjega delovanja zakona. Znotraj tega mehanizma je pomemben element tisto, čemur Foucault pravi preiskava, prek katere sodišče ugotavlja resničnost dejanja ali nekega stanja; gre za avtoritarno iskanje resnice. Politični diskurz v okviru zakonodajnega postopka je tako povsem vpjet v aparat, ki ga predstavlja pravo. Pomembno je poudariti, da ne zagovarjamo, da bi morali politični govorniki v zakonodajnem postopku problematizirati odločitev ustavnega sodišča glede *Zakona o verski svobodi*, temveč je poanta pokazati, kako je juridični diskurz

in simultani mehanizem prava, v katerem sodišča kot arbitri in »avtoritarni iskalci resnice« (sploh ustavno sodišče kot končna pravna instanca) nastopajo kot del oblastne ureditve.

Med razpravo o juridičnem diskurzu smo omenili, da koncept pravne praznine v percepciji politikov predstavlja tudi določeno nevarnost oziroma tveganje. Pri tem je pomembno tudi, da ni zgolj pravna praznina tista, ki bi lahko predstavljala potencialno tveganje, temveč tudi ureditev, ki jo je prinesla novela na področju registracijskega pogoja verskih skupnosti. Kot rečeno, novela je predvidevala, da je minimalni registracijski pogoj neke verske skupnosti 10 članov (pred tem jih je zakon predvideval 100, kar je ustavno sodišče prepoznalo kot neskladno z ustavo; Ministrstvo za kulturo RS, 2013).

Analiza transkriptov sej v okviru zakonodajnega postopka novele *Zakona o verski svobodi* je torej eksplicitno pokazala, da je razprava potekala glede potencialnosti zlorabe registracijskega pogoja verskih skupnosti, ki bi obveljal s sprejetjem nove zakonodaje (torej v primeru sprejetja novega predloga zakona, ki bi odpravljal neustavnost *Zakona o verski svobodi*). Že na drugem branju predloga v okviru seje Odbora za kulturo je bila potencialnost zlorabe, ki nastopa kot prežeha nevarnost ali tveganje, izrazito prisotna. Tako je Jožef Jerovšek delil mnenje, da je ureditev registracije verskih skupnosti nujna, »da bi na tem področju preprečili možne zlorabe, kajti premalo število članov verske, zdaj tudi duhovne skupine, kot pravite, se lahko tudi zlorablja. In, mi vsi vemo, da so v ne tako daljni preteklosti, ampak še v prejšnji državi se tudi novačili predstavniki kakšne verske skupnosti, zato da so potem kot verska skupnost nekako nasprotovali ali pa problematizirali največjo versko skupnost v Sloveniji, da so bili neki zavezniki oblasti, ki je bila temu verskemu prepričanju nenaklonjena ali pa nasprotno« (Državni zbor RS, 2013b). Tudi predstavnik madžarske narodne skupnosti dr. László Göncz vidi v morebitnem predlogu določeno tveganje: »Seveda nižje število omogoča tudi zlorabe, jaz se tega vprašanja zavedam, ampak hkrati pa upam, da bomo imeli mehanizme, da preprečimo tovrstne zlorabe« (Državni zbor RS, 2013b). Po drugi strani pa so predstavniki koalicijske strani skušali zavrniti ideje o tveganjih, vendar je pomembno, da so svoje razprave orientirali prav v tehtanje teh tveganj. Tako je Majda Potrata, predstavnica stranke Socialnih demokratov, rekla: »Zdaj, kaj lahko ta pomislek, s čim lahko argumentiramo, da je mogoče pri nižji številki zlorabiti registracijo verske skupnosti? Jaz težko rečem, da je lahko katero koli zlorabo uveljaviti, ker pri sistemu financiranja je vse utemeljeno na številu pripadnikov in se ve, na koliko pripadnikov ima verska skupina šele pravico do financiranja prispevkov. Da je iz sredstev, ki

so proračunska za delovanje verskih skupnosti ravno po tem ključu najmočnejša verska skupnost tista, ki ji pripada največ sredstev, je razumljivo, ker ima registriranih največ pripadnikov. In tako to je in tukaj ne vidim, kakšna zloraba bi morala biti« (Državni zbor RS, 2013b).

Podobno je razprava potekala v okviru tretjega branja, torej seje Državnega zbora. Tudi tam je bil v okviru političnega diskurza eno ključnih torišč razprave vprašanje tveganja zlorabe v primeru sprejetja novele in s tem registracijskega minimuma 10 članov verske skupnosti. Tako je Majda Potrata v svoji predstavitvi dogajanja na drugem branju (Odbor za kulturo) opozorila, da se pojavlja vprašanje zlorabe nizkega števila članov za registracijo verske skupnosti. Ljudmila Novak, poslanka takratne opozicijske Nove Slovenije, je povedala, da je predlog novele sporen in da so sami imeli boljšo rešitev, ki bi preprečila tveganje zlorabe: »Krščanski demokrati Nove Slovenije smo predlagali amandma, s katerim bi zvišali minimalno število ljudi, potrebnih za ustanovitev verske skupnosti, in sicer z 10 na 20. To pa zaradi tega, ker registrirana verska skupnost pridobi širše pravice, in se nam zdi primerno, da določimo minimalno mejo, ki bi vsaj do neke mere varovala pred zlorabami« (Državni zbor RS, 2013a). Tudi Jožef Jerovšek iz Slovenske demokratske stranke je svojo razpravo oklenil okoli vprašanja tveganja zlorabe: »Zdaj, če so pa tukaj kriteriji in pa pragovi tako strašno nizki, pa je nevarnost, da se pojavijo tudi določena, da Slovenija postane pribežališče posameznikov, ki se ukvarjajo tudi z dokaj okultnimi zadevami. Veste, na tem področju da je bilo ogromno v svetu zadev in kakšne zelo specifične sekte, ki imajo pravzaprav z duhovnimi zadevami manj skupnega in potem prej kot slej postanejo družbeni problem« (Državni zbor RS, 2013a).

Seveda se nemudoma postavlja vprašanje, kakšno vlogo ima nocija tveganja (zlorabe) v kontekstu (upravljanja) verske svobode. Iz teoretične perspektive, iz katere izhajamo v tem prispevku, je treba tveganje brati in razumeti kot del sodobnih načinov oblasti, pri katerih delujejo subtilne strategije, programi, tehnike in prakse, ki gredo onkraj pravnoformalnih kodifikacij (zakoni, pisana pravila itd.), hkrati pa so jim pogosto priležne oziroma gredo z njimi z roko v roki. Kot ugotavljata Rose in Miller (1992), je sodoben način delovanja oblasti v veliki meri pogojen s transformacijo reči, dogodkov, fenomenov in ne nazadnje pravic ter svoboščin v informacije, ki jih je nato povratno možno upravljati, saj so družbenopolitične dejanskosti kot informacije lahko podvržene evalvacijam, kalkulacijam in intervencijam. Takšne procese moramo razumeti tudi kot inherentne političnemu diskurzu, tudi v kontekstu zakonodajnih postopkov, kjer politični diskurz ni le retorika, temveč deluje

kot intelektualna mašinerija ali aparat, ki določen fenomen naredi zamisljiv ter s tem podvržen politični deliberaciji (Rose in Miller, 1992). V tem okviru je bilo v zakonodajni razpravi tveganje eden ključnih terminov, ki omogočajo oblasti upravljanje in reguliranje, administriranje in vodenje najrazličnejših področij. Termin tveganja in ocene tveganja so permanentno uporabljene na primer glede učinkovitosti, varnosti neke politične odločitve. Skupen jezik, ki je utemeljen v diskurzu tveganja, ne briše razlik v pozicijah, temveč postanejo določene prioritete in cilji stvar možnega pogajanja (Hörnqvist, 2011). Prav to je mogoče opazovati v političnem diskurzu v okviru sprejemanja zakonodaje na področju verske svobode. Verska svoboda ni preprosto abstraktna norma ali svoboščina, temveč področje, ki postane stvar tehtanja in upravljanja. Videli smo lahko, da so politiki iz koalicijskih strank zavračali tezo o tveganjih zlorab, če bi bil registracijski minimum 10 članov neke verske skupnosti. V ozadju teh zavračanj je zagovarjanje urejanja uresničevanja verske svobode v smeri čim večje pluralnosti registriranih verskih skupnosti. Po drugi strani pa so, kot je mogoče opazovati iz razprave, konservativnejše stranke zagovarjale tezo o tveganju zlorab, prek česar so zagovarjali dvig minimalnega števila članov. S tem bi imela prioriteto Rimskokatoliška cerkev, saj bi bilo k registraciji ob višjem minimalnem številu potrebnih članov prepuščeno manj verskim skupnostim. Vidimo lahko, da je diskurz tveganja uporabljen kot konkretna (oblastna) tehnika upravljanja različnih subjektov (vernikov in verskih skupnosti).

6.4 Zaključek

Verska svoboda ni prišla na piedestal pravno varovanih svoboščin in pravic v liberalnih režimih *ex nihilo*, temveč je pogojena s številnimi historičnimi procesi in transformacijami, med katerimi je, kot smo pokazali v prispevku, eden ključnih vzpostavitev principa suverenosti (modernih držav) v 17. stoletju, ki kodificira in artikulira sfero vere skozi juridični diskurz, obenem pa kasnejše transformacije izvajanja oblasti v liberalnih režimih (predvsem v 18. in 19. stoletju) upravljanje populacije potisne v sfero zasebnega. Pri tem je pomembno, da nove arhitektonike oblastnega izvajanja slonijo na nociji svobode; v tem kontekstu tudi verska svoboda vznikne kot ena od svoboščin ter pravnoformalno kodificiranih pravic ter s tem del artikulacij in formacije moderne (liberalne) države. Vendar če je bila verska svoboda reartikulirana kot domena posameznika in njegove sfere zasebnosti ter hkrati s strani države pravno zaščitena, to ne pomeni, da je kot svoboščina postavljena onkraj oblastnih razmerij in udejanjanja oblasti. Kot smo pokazali v prispevku, je (versko)

delovanje posameznikov država obravnavala, omejila in ukalupila med drugim tudi tako, da je pravnoformalno kodificirala svoboščine in pravice v ustavah in zakonodajah. S tem so pravice disciplinirajoči mehanizmi in elementi, ki imetnika pravic vključujejo v širši aparat vladanja, obenem pa v sodobnih liberalnih demokratičnih sistemih tradicionalni politični aparati, vključno z zakonodajnimi postopki, urejajo versko svobodo kot specifično sfero ter na ta način upravljajo prebivalstvo prek pravnih svoboščin, ki so artikulirane kot pravice.

V prispevku smo prek analize političnega diskurza v primeru zakonodajnega procesa sprejemanja novele *Zakona o verski svobodi* iz leta 2013 želeli kritično vpogledati v oblike argumentacije političnega oziroma oblastnega upravljanja verske svobode v Sloveniji. Na podlagi predhodne zgodovinske refleksije sistematizacije, upravljanja in urejanja (verske) svobode smo se pri analizi političnega diskurza usmerili predvsem v dva vidika. Prvič, analitična ost je bila usmerjena v vprašanje konstrukcije pravne kodifikacije verske svobode v izjavah politikov, ki so sodelovali v zakonodajnem postopku. In drugič to, na kakšen način so ti politiki artikulirali, osmišljali in s tem prispevali k specifični produkciji polja upravljanja verske svobode v Sloveniji, pri čemer so bili politični diskurzi v okviru zakonodajnega postopka pogojeni s predlogom novele *Zakona o verski svobodi*. Kaj je torej v tem kontekstu analiza pokazala?

V zaključku je mogoče ugotoviti, da je v okviru obravnave *Predloga zakona* prevladoval pravnoformalni diskurz, v katerem je bila neskladnost *Zakona o verski svobodi* z ustavo osmišljena in obravnavana na tehnični način, torej s sprejetjem amandmaja zakona za odpravo pravne praznine. Prav pravna praznina je bila (poleg sorodnih terminov) ključen termin, ki je nastopal kot torišče, okoli katerega se je vrtela razprava. Njegova uporaba in način osmišljanja sta nam pokazala, da je politični jezik ukalupljen, potopljen in usidran v juridični diskurz, v mehanizem prava, ki predstavlja pogoj možnosti obravnavanja verske svobode v sodobnih oblastnih režimih.

Nadalje, pomemben pridobljeni uvid je tudi, da je bil v političnem diskurzu v okviru sprejemanja novele *Zakona o verski svobodi* kot ključen problem (poleg odprave pravne praznine) obravnavano in operacionalizirano tveganje. Z vidika foucaultovske analitike vladnosti kot sodobnih načinov izvajanja oblasti je tveganje eden bistvenih terminov, ki omogoča obravnavanje določenega družbenopolitičnega fenomena, procesa ali kolektivitete, hkrati s tem oziroma prek tega pa jih podvrže možnim oblikam upravljanja. Če le hitro pogledamo, vidimo, da so na primer mladi velikokrat percipirani kot tvegana skupina, najrazličnejše sodobne tehnologije predstavljajo tveganje, sodobne bolezni so

tveganje itd. Skratka, v sodobnih režimih je cela vrsta fenomenov obravnavana s termini tveganja, kar ponuja legitimnost intervencij, programov, projektov in drugih konkretnih praks, prek katerih se te fenomene upravlja. Enako je z versko svobodo. Iz političnega diskurza v okviru zakonodajnega postopka smo lahko videli, da je bila okoli uresničevanja verske svobode cela serija morebitnih tveganj, ki jih je na takšen ali drugačen način treba ne le zaznati oziroma identificirati, temveč tudi konkretno obravnavati in najti praktične rešitve. Vse debate o tveganjih uresničevanja verske svobode tako ne smemo razumeti le kot političnega boja in kapric politikov, ki so bili udeleženi v zakonodajnem postopku, temveč kot konstitutivni del sodobnih političnih diskurzov, ki so del oblastnega delovanja upravljanja, reguliranja in administriranja področij svobode, tudi verske. Čeprav torej prevladuje predpostavka verske svobode kot ahistorične in apolitične zadeve, ki je zagotovljena v okvirih pravnih mehanizmov, pa iz analize lahko vidimo, da je podvržena sodobnim načinom izvajanja oblasti in njej priležnim diskurzom ter praksam.

Literatura

- Abbas, T. 2020. Islamophobia as Racialised Biopolitics in the United Kingdom. *Philosophy in Social Criticism* 46 (5): 497–511.
- Alves, J. A. L. 2000. The Declaration of Human Rights in Postmodernity. *Human Rights Quarterly* 22 (2): 478–500.
- Banjac, M. 2019. *Kritična analiza okvirov dokumentov: Interseksijska diskriminacija v okviru razprav v Državnem zboru RS o predlogu Zakona o spremembah in dopolnitvah zakona o verski svobodi*. Raziskovalno poročilo projekta (interno gradivo). Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Banjac, M. 2020. *Medijski diskurzi v okviru poročanja glede sprememb zakona o verski svobodi v letu 2013*. Raziskovalno poročilo projekta (interno gradivo). Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Blei, K. 2002. *Freedom of religion and belief: Europe's story*. Assen: Royal Van Gorcum.
- Cheek, J. 2008. Foucauldian Discourse Analysis. V: *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods* (ur. L. Given). Thousand Oaks, California: Sage, 355–357.
- Davis, D. H. 1994. Religious Dimensions of the Declaration of Independence: Fact and Fiction. *Journal of Church and State* 36 (3): 469–482.
- Dean, M. 1999. *Governmentality: power and rule in modern society*. Sage Publications: London.
- Delo.si. 2013. *Vložena novela zakona o verski svobodi*. Dostopno na naslovu: <https://www.delo.si/novice/politika/vlozena-novela-zakona-o-verski-svobodi.html> (zadnji dostop 16. 1. 2020).
- Dnevnik. 2006. *Državni svet izglasoval veto na verski zakon*. Dostopno na naslovu: <https://www.dnevnik.si/219393> (zadnji dostop 15. 1. 2020).
- Elver, H. 2014. *The Headscarf Controversy: Secularism and Freedom of Religion*. New York, NY: Oxford University Press.

- Figel, J. 2016. *Stoletje genocidov: konec ali ponovitev?*, 16. 11. 2016. Delo, dostopno na naslovu: <https://old.delo.si/mnenja/gostujoce-pero/stoletje-genocidov-konec-ali-ponovitev.html> (zadnji dostop 28. 4. 2022).
- Foucault, M. 1978. *The History of Sexuality, Volume I: Introduction*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. 1980. Two Lectures. V: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* (ur. C. Gordon). Brighton: Harvester Press.
- Foucault, M. 1982. The Subject and Power. *Critical Inquiry* 8 (4): 777–795.
- Foucault, M. 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*. New York: Picador.
- Foucault, M. 2006. Governmentality. V: *The Anthropology of the State: A Reader* (ur. A. Sharma in A. Gupta). Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 131–143.
- Foucault, M. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. 2015. *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France 1972–1973*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Golder, B. 2012. Introduction: Re-Reading Foucault On Law, Power and Rights law. V: *Re-Reading Foucault: On Law, Power and Rights law* (ur. B. Golder). New York: Routledge, 1–10.
- Gordon, C. 1991. Governmental Rationality: An Introduction. V: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality: With Two Lectures by and an Interview With Michel Foucault* (ur. G. Burchell, C. Gordon, in P. Miller). Chicago: University of Chicago Press.
- Helmstadter, R. 1997. *Freedom and religion in the nineteenth century*. Stanford: Stanford University Press.
- Hewitt, S. 2009. Discourse analysis and public policy research. *Centre for Rural Economy Discussion Paper Series* 24: 1–16.
- Hörnqvist, M. 2011. *Risk, power, and the state after Foucault*. Milton Park, Abingdon, Oxfordshire; New York: Routledge.
- Ivson, D. 2008. *Rights*. Stockfield: Acumen Publishing Ltd.
- Jaeger, H.-M. 2008. World Opinion and the Founding of the UN: Governmentalizing International Politics. *European Journal of International Relations* 14 (4): 589–618.
- Jefferson, T. 1777. A Bill for Establishing Religious Freedom. Dostopno na naslovu: https://www.encyclopediavirginia.org/A_Bill_for_Establishing_Religious_Freedom_1779 (zadnji dostop 3. 8. 2020).
- Jessop, B. 2007. From micro-powers to governmentality: Foucault's work on statehood, state formation, statecraft and state power. *Political Geography* 26 (1): 34–40.
- Joppke, C. 2013. A Christian identity for the liberal state? *The British Journal of Sociology* 64 (4): 597–616.
- Ministrstvo za kulturo RS (2013). Predlog zakona o spremembah in dopolnitvah zakona o verski svobodi (ZVS-A). Dostopno na naslovu: <https://e-uprava.gov.si/download/edemokracija/datotekaVsebina/125990?disposition=inline> (zadnji dostop 3. 8. 2020).
- Ministrstvo za kulturo RS (2019). Verska svoboda. Dostopno na naslovu: <https://www.gov.si/podrocja/drzava-in-druzba/clovekove-pravice-in-enake-moznosti/verska-svoboda/> (zadnji dostop 3. 8. 2020).
- Modood, T., Triandafyllidou, A., in Zapata-Barrero, R. (ur.). 2006. *Multiculturalism, Muslims and citizenship: A European approach*. London: Routledge.

- Nestor, B. J. 2019. The Original Meaning and Significance of Early State Provisos to the Free Exercise of Religion. *Harvard Journal of Law in Public Policy* 42: 971.
- OZN. 1948. Splošna deklaracija človekovih pravic. Dostopno na naslovu: <https://www.uradni-list.si/glasilo-uradni-list-rs/vsebina/2018-02-0012/sklep-o-objavi-besedila-splosne-deklaracije-clovekovih-pravic> (zadnji dostop 3. 8. 2020).
- Patton, P. 2012. Historical Normativity and the Basis of Rights. V: *Re-Reading Foucault: On Law, Power, Rights* (ur. B. Golder). New York: Routledge.
- Radio Ognjišče. 2010. Stališče katoliške cerkve do novele zakona o verski svobodi. Dostopno na naslovu: <https://radio.ognjisce.si/sl/122/slovenija/5295/> (zadnji dostop 3. 8. 2020).
- Radio Ognjišče. 2010a. *Nadškof Stres o novem zakonu o verski svobodi*. Dostopno na naslovu: <https://radio.ognjisce.si/sl/112/slovenija/2707/> (zadnji dostop 15. 1. 2020).
- Radio Ognjišče. 2010b. *Stališče katoliške cerkve do novele zakona o verski svobodi*. Dostopno na naslovu: <https://radio.ognjisce.si/sl/122/slovenija/5295/> (zadnji dostop 15. 1. 2020).
- Rose, N. 1999. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N., in P. Miller. 1992. Political Power beyond the State: Problematics of Government. *The British Journal of Sociology* 43 (2): 173–205.
- Shadid, W. A. in P. S. van Koningsveld. 2002. *Religious freedom and the neutrality of the state: the position of Islam in the European Union*. Leuven: Peeters.
- Singer, B. C. J. in L. Weir. 2006. Politics and Sovereign Power: Considerations on Foucault. *European Journal of Social Theory* 9 (4): 443–465.
- Singh, J. 2015. Religious Agency and the Limits of Intersectionality. *Hypatia* 30 (4): 657–674.
- Skinner, Q. 1989. The state. V: *Political innovation and conceptual change* (ur. T. Ball, J. Farr in R. L. Hanson). Cambridge: Cambridge University Press, 90–131.
- Sokhi-Bulley, B. 2020. Law and Governmentality BT. V: *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy* (ur. M. Sellers in S. Kirste). Dordrecht: Springer Netherlands, 1–8.
- Tadros, V. 1998. Between governance and discipline: The law and Michel Foucault. *Oxford Journal of Legal Studies* 18 (1): 75–103.
- Žurnal24. 2010. *Guljič: »Zakon ne bo ostal enak.«* Dostopno na naslovu: <https://www.zurnal24.si/slovenija/gulic-zakon-ne-bo-ostal-enak-102971> (zadnji dostop 1. 3. 2020).

Viri

- 24UR. 2013a. Škof Jamnik na Brezjah: Marija nas vodi k Jezusu, je zgled molitve, upanja, ljubezni, 15. 8. 2013. Dostopno na naslovu: <https://www.24ur.com/novice/slovenija/katolicani-praznujejo-praznik-marijinega-vnebovzvetja.html> (citirano 18. 1. 2020).
- 24UR. 2013b. *Bi davek na nepremičnine ogrozil delovanje verskih skupnosti?*, 2. 7. 2013. Dostopno na naslovu: <https://www.24ur.com/novice/slovenija/bi-davek-na-nepremicnine-ogrozil-delovanje-verskih-skupnosti.html> (citirano 18. 1. 2020).
- Državni zbor RS. 2013. Transkript seje Odbora Državnega zbora – nadaljevanje 19. seje – (27. november 2013).

- Državni zbor RS. 2013. Transkript seje Odbora za Kulturo – 57 – Odbor za kulturo – 005 (30. oktober 2013).
- Državni zbor RS. 2013a. Zapis seje – Državni zbor – 19. redna seja (27. november 2013).
- Državni zbor RS. 2013b. Zapis seje – Državni zbor – Odbor za kulturo – 5. seja (30. oktober 2013).
- Državni zbor RS. 2013c. Umik Predloga Zakona o spremembah in dopolnitvah Zakona o verski svobodi (2. april 2013).
- MMC. 2010. *Ustavno sodišče razveljavilo del zakona o verski svobodi*, 2. 6. 2010. Dostopno na naslovu: <https://www.rtvsllo.si/slovenija/ustavno-sodisce-razveljavilo-del-zakona-o-verski-svobodi/231591> (citirano 18. 1. 2020).
- MMC. 2013. *Bog nam pomagaj!*, 5. 11. 2013. Dostopno na naslovu: <https://www.rtvsllo.si/kolumne/bog-nam-pomagaj/321861> (citirano 18. 1. 2020).
- MMC. 2013a. *10 vernikov dovolj za registracijo verske skupnosti*, 30. 4. 2013. Dostopno na naslovu: <https://www.rtvsllo.si/slovenija/10-vernikov-dovolj-za-registracijo-verske-skupnosti/307834> (citirano 18. 1. 2020).
- MMC. 2013b. *Večje verske skupnosti skrbi uvedba davka na nepremičnine*, 30. 9. 2013. Dostopno na naslovu: <https://www.rtvsllo.si/slovenija/vecje-verske-skupnosti-skrbi-uedba-davka-na-nepremicnine/318969> (citirano 18. 1. 2020).
- PISRS. 2020. Zakon o verski svobodi 14/2007. Dostopno na naslovu: <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO4008> (15. 1. 2020).
- Predlog zakona o spremembah in dopolnitvah Zakona o verski svobodi. 2013. Dostopno na naslovu: <https://e-uprava.gov.si/drzava-in-druzba/e-demokracija/predlogi-predpisov/predlog-predpisa.html?id=3840> (citirano 18. 1. 2020).
- Siol. 2012. *Novela zakona o verski svobodi ni primerna za nadaljnjo obravnavo*, 14. 6. 2012. Dostopno na naslovu: <https://siol.net/novice/slovenija/novela-zakona-o-verski-svobodi-ni-primerna-za-nadaljnjo-obravnavo-387533> (citirano 18. 1. 2020).