

Марко Божић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет

УДК: 342.7(44)
Оригинални научни рад
Примљен: 1. 2. 2012.

ЗАКОН О ЗАБРАНИ ВЕЛА У ФРАНЦУСКИМ ДРЖАВНИМ ШКОЛАМА Социолошко-нормативна анализа

Комбиновањем нормативне анализе законској текстини са испитивањем ширеј друштвеној и историјској контекстини, рад покушава да докаже да француски закон од 15. марта 2004. године којим се ученицима државних школа забрањује испитивање верских симбола, а је свега исламској вела, не представља наставак већ раскид са либерално-демократском традицијом у заштити религијских права Петје републике. Поменутиом лејслативом идеја лаичке, односно религијски неутралне државе, јирји радикалан преобразај јер се од laïcité-а као инструменталној начела у служби заштитне слободе вероисповести, ствара вредност per se у име чије заштитне се захтева ограничење верских слобода.

Кључне речи: Француска, лаичкост, ислам, хиџаб, Закон из 2004., слобода вероисповести

1. Увод

Основна идеја лаичке државе као темељног начела савремене француске републике, лежи у одвајању цркве и државе, односно религијској неутралности републике. Ова неутралност, уведена чл. 2. Закона о сепарацији цркве и државе из 1905. године није сврха сама себи, већ представља средство за постизање једног демократског циља – заштиту слободе савести и вероисповести. Дакле, она је инструменталног карактера. Избегавајући да посебно третира једну, или само неке, религијски неутрална држава једнако третира све верске опције, а самим тим и све своје грађане као њихове припаднике. Реч је о приступу који се темељи на идеологији либералног индивидуализма и демократског конституционализма. За Жана Жореса (*Jean Jaures*) „демократија и лаичитет су идентични појмови“.

Управо зато државни службеници лаичке републике, будући да спроводе послове из надлежности државе, дакле у њено име и за њен рачун трпе одређена ограничења својих верских права приликом обављања професионалне делатности. Забрана истицања религијских симбола и прозелитско деловање државних службеника током обављања службене дужности је последица религијске

неутралности државе за коју раде. На тај начин, већ на нивоу симболичке комуникације, штити се једнак третман свих грађана као корисника услуга јавног сервиса. Ово ограничење се схвата строго не само у Француској већ и у САД и другим високосекуларизованим државама. Ради се о тековини либерално-демократске уставности која се не доводи у питање.

Разлика која постоји између службеника који делују у име и за рачун државе и корисника њихових услуга је кључна за оправдање ограничења слободе вероисповести првих. Из саме логике ограничења следи да за разлику од државних службеника, корисници јавног сервиса не могу бити субјекти сличних рестрикција. Управо зато се поставља питање да ли је општа законска забрана истицања религијских симбола ученицима државних школа у духу лаичке државе или се, штавише противи њеном *raison d'être*. Будући да ученици као корисници услуга јавног сектора нису представници државе, мишљења смо да се ово ограничење не може правдати религијском неутралношћу државе докле год се она тумачи као либерално-демократска идеја.

Другим речима, оправдање француског закона од 15. марта 2004. године, којим се забрањује ученицима државних школа истицање верских симбола у школском простору, не може тражити упориште у либералној логици закона из 1905. године. Дакле, легислатива из 2004. није наставак француске либерално-демократске традиције, већ пре раскид са њом. Да би се разумели њени мотиви, нормативна анализа закона мора бити допуњена посматрањем ширег друштвеног контекста у којем се посматрани проблем јавља.

2. Ислам и република

Савремено француско друштво обележава културолошки плурализам без преседана. Он је, између осталог, последица раста бројне и разнолике пост-колонијалне имиграције. Ради се о феномену са којим се суочава и већина других западноевропских земаља, али нигде као у Француској он није толико изражен, будући да нигде нема такву ширину и тако дубоке социјалне последице. Француска је делом због потребе за радном снагом у временима послератне обнове и привредног успона, а делом и из политичких разлога – везивањем бивших прекоморских колонија за метрополу – у континуитету фаворизовала имиграцију током друге половине XX века. Интеграција имиграната у француско друштво доскора није познавала веће проблеме будући да је концепт грађанске државе лако омогућавао брзу политичку асимилацију кроз стицање француског држављанства. Осим тога, све до шездесетих година прошлог века имиграција углавном потиче са истока и југа Европе, који је културолошки близак цивилизацијском амбијенту земље домаћина. Тако, већ у другој генерацији, имиграцију ви-

ше и нису чинили имигранти, већ пуноправни француски грађани који су Републику доживљавали као своју истинску, прву и једину домовину.

Промене настају седамдесетих година прошлог века са појачавањем прекоморске, црне и арапске имиграције која се културолошки битно разликује у односу на традиционални француски цивилизацијски круг. Реч је о имиграцији која и данас муњевито расте, измиче процесима асимилације, па и у трећој генерацији често задржава културолошки идентитет, или *йсеудоиденџијет* земље порекла. Једна од основних одлика овог идентитета је припадност исламу¹.

2.1. Историјски осврт

Француска и ислам се познају дуго. Стварање колонијалног царства, а нарочито освајање арапског Алжира 1830. године Француска под власт ставља бројну муслиманску популацију. Однос метрополе према мухамеданским поданицима од почетка је контроверзан. Обележава га снажна колонијална контрола исламског култа и традиционалне културе. Наиме, иако је конвенцијом од 5. јула 1830. године којом је успостављена француска власт над Алжиром муслиманима зајемчена слобода вероисповести, брзо ће се показати сва подозривост колонијалних власти према домаћем становништву. У очима Француза „Муслиманска религија, законодавство и друштво се доживљавају и представљају као монолитни, окорели и неисторични. У питању је потпуно супротна слика од оне коју је модерни законодавац имао о супериорности свог сопственог друштва и правног система у којем је човек стваралац права, а право средство људског напретка неоптерећено божанским претпоставкама. У том контексту, ислам се не појављује као антитеза хришћанства, већ саме модерности. Он се сматра неспоживим са њом. У питању је културолошка инкомпатиблиност која прозводи цивилизацијску хијерархију: услед своје архаичности, муслиманска цивилизација је инфериорна у односу на нашу. Њен прелаз ка модерности је могућ, али само уз претходно, колективно или индивидуално одбацивање архаичних вредности: у томе је суштина асимилације“ (Mesner, Prelot, Woehrling, 2003: 241). Штавише, отпор који су Алжирци пружали француском окупатору, а пре свега њихов отпор покрштавању био је тумачен као доказ „фанатизма“ (Gresh, 2004: 43).

Заправо, француска колонијална политика ретко се темељи на демократским начелима. Идеали слободе, једнакости и братства су намењени метрополи.

¹ У том смислу посебно је илустративан податак о расту исламске верске праксе међу француским муслиманима. Према незваничној, али научно утемељеној статистици, чак 42% имиграције у Француској је исламске вероисповести, али је 1994. године тек 27% њих редовно практиковало већину исламских верских обичаја. Тај проценат је 2001. године порастао на 36%, или за петину! (Mesner, Prelot, Woehrling, 2003: 248)

Урођеничко становништво у колонијама се сматра културолошки заосталим и политички незрелим да би схватило предности републиканског индивидуализма који би им пружило француско држављанство. Тако, припадници ових народа су сматрани Французима, али не и грађанима Републике (Mesner, Prelot, Woehrling, 2003: 241). Политика асимилације, формално је нудила републиканску перспективу и овим људима, али ју је остављала магловитом и неодређеном, па се у колонијама „начело једнакости по правилу коњуговало у футуру“ (ibid., 241). У стварности, радило се о сегрегацији у којој се становништво колонија делило на привилеговане колонизаторе – француске колоне – и колонизоване – домороце, подређене у политичком и правном смислу.

Али, ако је до краја шездесетих година прошлог века и представљала један егзотичан феномен, тек „арабеску“ космополитског шаренила француског друштва и њеног колонијалног царства, данас је исламска популација посебан „проблем“ Пете републике чије ћемо основне контуре само скицирати.

2.2. Друшћивени конћексћ

На почетку XXI века ислам је друга по величини верска заједница у Француској. У одсуству службених података, све бројке које упућују на присуство ислама на територији републике су тек мање или више успешне апроксимације. *En gros*, сматра се да данас у Француској живи између четири и шест милиона муслимана од којих око два милиона има француско држављанство (Boudon, 2007: 201). Процењује се и да је око педесет хиљада рођених Француза прешло у ислам (Kerel, 2004: 244). То значи да је готово десет посто грађана Републике исламске вероисповести. О муњевитом расту исламске верске праксе најбоље сведочи податак да је у року од само три деценије број регистрованих обредних места од неких десетак с почетка седамдесетих година, порастао на хиљаду и пет стотина на самом крају XX века².

Службена француска политика према исламској имиграцији је политичка и социјална интеграција. Широко је прихваћен закључак да је у случају муслиманске популације ова политика заказала.

Неуклопљеност муслимана у модерно француско друштво нарочито долази до изражаја на плану понашања дефаворизованих млађих генерација. У питању су пре свега припадници другог, па и трећег нараштаја арапске популације пореклом из северне Африке у жаргону познатих као бер (*beurs*). Ради се о

² Тачније, утврђен је тачан број од 1536 цамија од којих је њих тринаест може да прими више од хиљаду верника, тридесет и четири између пет стотина и хиљаду, триста између стотину и пет стотина док су преостале цамије мање и не могу примити више од сто педесет верника. (Boudon, 2007:201)

посебној субкултури која представља чудни спој навика савременог потрошачког друштва, популарне културе и техничко-технолошког развоја с једне, са моралним схватањима једне дубоко патријархалне културе с друге стране. Тако, поменута субкултура више није ни традиционално арапска, а дефинитивно ни део етаблиране француске културе. Сценографију овог света чине предрађа великих градова у популарном жаргону позната као сите (*cit  *). Њихову препознатљиву панораму представљају суморне вишеспратнице намењене колективном становању - познате као *HLM* (скраћеница од *Habitation    loyer modéré* – становање по умереним ценама закупа) – средњег квалитета градње и услова становања. Ове четврти асоцирају на сиромаштво, незапосленост и криминал. Исламска имиграција овде живи гетоизирана, затворена у себе и у зачарани круг сопствене безперспективности. Дефаворизована, неретко је изложена и отвореној дискриминацији. Службени извештаји и респектабилна социолошка истраживања указују на директну дискриминацију француских муслимана на плану образовања, запошљавања и поседовања материјалних добара (McGoldrick, 2006: 53). Тако, мада се ради већ о трећој генерацији муслимана у Француској од којих половина има и француско држављанство тек неколицина заузима одговорне положаје у државној номенклатури³.

Један од основних проблема света сиромашних предграђа је криминал и насиље. Велики проценат младих муслимана је у затвору или без посла. Незапосленост је овде и по три пута већа од националног просека (*ibid.*, 2006: 53) па се развијају сива економија, култ уличних банди, конзумација дрога и малолетничко насиље. Малолетничку деликвенцију као израз социјалног бунта све чешће прати раст верског фундаментализма у којем многи налазе бег од ружне свакодневице, нови облик протеста и начин за ослобађање личних фрустрација узрокованих друштвеном дискриминацијом. Радикални ислам постаје уточиште и оправдање за животни неуспех и бунт против француског друштвеног система у којем се не препознаје само лични, већ и цивилизацијски непријатељ.

3. Република и хиџаб

Проблем интеграције исламске имиграције у савремено француско друштво парадигматски пример налази у сукобу шеријатских права и лаичког карактера државне школе. Тако, од краја осамдесетих година прошлог века у

³ Примера ради, до 2006. године у Француској су само два министра и само један амбасадор били исламске вероисповести. На националном нивоу, било је тек неких седам стотина до максимално хиљаду виших државних службеника муслимана. Иако се овај број временом повећао, нарочито као последица владине политике вођене након нереди из новембра 2005. године, он до данас остаје репрезентативан. (McGoldrick, 2006: 54)

француским школама више нису реткост девојчице које носе исламски вео – хиџаб⁴, у циљу истицања личне религијске припадности и поштовања традиције.

Без сумње, мотив за ношење хиџаба који не представља прескрипцију из Курана већ верски обичај најчешће је израз индивидуалне жеље за истицање личног и колективног исламског идентитета, ређе мушке доминације и патријархалног менталитета (Gaspard, Khosrokhavar, 1995). За неке жене, хиџаб је знак дубоке личне религиозности и верског чистунства. За њих је он обележје скромности, чедности и поштења – брана покушајима успостављања исквареног, сексуално мотивисаног контакта између полова. Иза вела жена је заштићена јер аутоматски остаје мимо ласцивних игара завођења. На тај начин хиџаб не само да штити слабији пол, већ снажи сепарацију мушкараца и жена коју ислам сматра пожељном.

Ипак, врло често, жене прибегавају хиџабу и из протеста. Тада вео има јасну политичку конотацију. Зато ношење вела некада треба посматрати као израз отпора западној култури па и идеји секуларног друштва. За велики део исламске имиграције која потиче из строгих патријархалних средина снажног религиозног набоја, савремено западно друштво је оптерећено материјализмом и неморалом. У њиховим очима, искварено сексуалном експлоатацијом које жену своди на пуки објект задовољења еротских жеља, оно пре личи на непријатеља но заштитника женских права.

Проблем је и у томе што вео који у исламској култури представља израз женствености у контексту западне цивилизације и њених индивидуалистичких вредности добија сасвим друго значење. У ери убрзане еманципације жена, борбе за равноправност полова и раста сексуалних слобода, хиџаб делује анахронно, па чак и као атак на људска права и слободе. У савременој Француској он се тумачи као израз женске потчињености и мушке патријархалне доминације. Чињеница да у бројним имигрантским породицама жене *морају* да носе хиџаб само продубљује ове предрасуде. Тако, у очима многих вео је само још један доказ о „дивилзацијској незрелости“ ислама и његовој неспојивости са либералном демократијом. Када се ове предрасуде нађу упарене са чињеницом да многе жене заиста носе вео као израз личног бунта и политички мотивисаног вер-

⁴ Хиџаб (од арапског глагола који означава радњу скривања) покрива косу, уши и врат, док овал лица оставља откритен. Зато га треба разликовати од бурке афганистанског порекла која прекрива како читаво тело тако и лице жене чији се поглед скрива иза непрозирне мрежице за очи. Бурки је сличан никаб, или фереца како је ми називамо, који се практикује у земљама персијског залива и такође скрива тело и лице, али не и очи жене.

ског фундаментализма, ствара се наелектрисана друштвена клима у којој се хиџаб анатемисе. У њему се више не види израз личне побожности, већ оружје у борби против Републике саме.

3.1. Први рајџ за велове, 1989. године

Када се узме у обзир укупна исламска популација обухваћена системом државног школства, види се да хиџаб остаје маргиналан феномен (Mesner, Prelot, Woehrling, 2003: 1134). У одређеним случајевима он несумњиво представља проблем за нормално одвијање школске наставе⁵. Сматра се да на часовима физкултуре, односно на лабораторијским вежбама из природних наука веома да омета редовно одвијање школских активности, већ представља и потенцијалну претњу по безбедност и здравље како ученика који га носе, тако и њихових школских другова и наставника. Случај је кулминирао крајем 1989. године са афером у гимназији у Креју где је школа након консултовања виших инстанци одлучила да избаци три ученице које су и поред опомена и медијације школских власти одбиле да скину вео. Будући да афера из Крејске гимназије није била усамљена, односно да се све већи број школа широм земље почео суочавати са сличним проблемом, Министарство просвете је затражило мишљење Државног савета као највише управно-судске инстанце у Републици.

3.1.1. Правно мишљење Државног савета из 1989. године

У правном мишљењу (*avis*) Државног савета од 27. новембра 1989. године, заузета је позиција да слобода вероисповести у односу на ученике подразумева и „право на изражавање и манифестовање личних религијских веровања унутар школске установе, али уз поштовање плурализма и туђе слободе, без ометања наставне делатности, садржине школских програма и уредног похађања наставе“ (Rivero, 1990:1). Заправо, Државни савет је заузео став да ношење исламског

⁵ Битно је подвући да баш као и Трећа Република која је свој лаички карактер брусилу у обрачуна са католичком веронауком и савремена Пета Република у школи налази привилеговани простор за промоцију лаичитета. Уопште, симптоматично је да се школа по правилу јавља као позорница борбе за религијску неутралност државе. У том смислу Француски случај не претставља изузетак. И у другим државама, па и у нашој управо је организација државног система просвете повод за сучељавање опречних мишљења. Тим поводом упућујемо на занимљиву расправу вођену на страницама Анала београдског правног факултета: Драшкић, М. (2001). Право детета на слободу вероисповести, *Анали Правног факултета у Београду* XLIX (1-4/2001): 511-523; Аврамовић, С. (2005). Право на верску наставу у нашем и упоредном европском праву, *Анали ПФБ* LIII (1/2005): 46-64; Драшкић, М. (2006). О веронауци у државним школама, други пут, *Анали ПФБ* LIV (1/2006): 135-151; Аврамовић, С. (2006): Уставност верске наставе у државним школама – *res iudicata*, *Анали ПФБ* LIV (2/2006): 251-257.

вела као религијског знамења само по себи није супротно идеји лаичког школства: „Начело лаичитета државног школства као један од елемената лаичности државе и неутралности свих јавних служби захтева да се образовање спроводи с једне стране у складу са овом неутралношћу у погледу наставног програма и понашања наставника, а с друге стране у складу са поштовањем слободе савести ученика“ (ibid.,1). Дакле, лаичност управо штити истицање личног религијског знамења ученика државних школа. Самим тим истицање верских симбола од стране ученика не може бити предмет једне генералне и апстрактно формулисане административне забране.

Међутим, то никако не значи да вео, или неки други видљиви религијски знак не може бити забрањен у појединачном случају ако у конкретним околностима заиста представља атак на нормално одвијање наставних активности и слободу других ученика. У тим, и само у тим случајевима, одговорна лица, пре свега директори школских установа, имају не само право већ и обавезу да поступају и појединачном одлуком забране ношење конкретног вела у конкретном школском контексту. Тако, у наставку свог мишљења, Државни савет закључује да су забране оправдане када религијско знамење „својом природом, и спрам околности у којима се носи [...] или својим нападним и навалентним карактером представља чин притиска, провокације, прозелитизма или пропаганде угрожавајући достојанство и слободу ученика и других чланова школске заједнице, излажући опасности њихово здравље и безбедност, реметећи одвијање наставне делатности и образовну улогу наставника, или, коначно, реметећи ред у установи и нормално функционисање јавне службе“ (ibid.,1). Другим речима, проблем не представља религијско знамење по себи, већ његова евентуална злоупотреба. Скрећемо пажњу на битан детаљ: у мишљењу Државног савета није непосредно осуђен чак ни нападан карактер знамења као потенцијалан извор невоље кадар да произведе штетне последице (Dieu,2009:687). Наиме, забрана ношења нападног, као и осталог религијског знамења се оправдава само у случајевима наступања конкретних негативних последица ове праксе.

Позицију свог правног мишљења Државни савет је потврдио у потоњој јуриспруденцији. Тако, Државни савет је поништио одлуку школске управе којом је на општи начин свим ученицима школе забрањено ношења религијског знамења у простору те образовне установе⁶. У ствари, овом пресудом је поништио одлуку школске управе којом су из школе избачене ученице само због тога што су носиле вео, мада тиме нису очигледно нанеле штету нормалном функционисању образовне установе нити угрозиле достојанство и слободу својих школ-

⁶ Пресуда Државног савета: СЕ, од 2. новембра 1992., М. Kherouaa et Mme Kachour, М. Balo et Mme Kizic, *Revue française de Droit Administratif*, бр. 9 (1)/1993, стр. 112-119

ских другова. То наравно не значи да у пракси највишег управног суда након 1989. године није било и пресуда којима су потврђене неке забране вела. Но, увек су у питању биле забране хиџаба који је по оцени суда заиста ометао нормалан рад школе или уредно похађање наставе. Управо је то случај са пресудом из 1995. године којом је потврђена забрана ношења вела за девојчице које су одбијале да га скину током наставе физичког васпитања⁷. Оправдање пресуде је лежало у инкомпатибилности вела као одевног предмета са природом и потребама извођења овог облика наставе.

По својој идеолошкој природи, мишљење Државног савета из 1989. године следи логику закона из 1905. године и омогућава наставак једне умерене јуриспруденције која балансира између заштите верских слобода и неутралности државних служби. У том смислу, либерално тумачење лаицитета је мишљењем из 1989. године још једном потврђено будући да је по први пут примењено на религијску праксу са којом Пета република до тада није имала контакта – исламом.

Јуриспруденција заснована на мишљењу Државног савета је у начелу била казуистична. Од случаја до случаја, ценећи конкретне околности школска управа је могла да забрани ношење религијских знамења уколико би оно на конкретан и недвосмислен начин угрозило лаички карактер школе. Да би помогло школској администрацији, Министарство просвете је на савет Државног савета (Mesner, Prelot, Woehrling, 2003:1135) саставило посебан циркулар намењен руководиоцима државних школа. Следећи смернице мишљења од 27. новембра 1989., већ 12. децембра исте године Министарство просвете упућује овај циркулар који потписује тадашњи Министар просвете, а потоњи председник социјалистичке владе Лионел Жоспен (*Lionel Jospin*)⁸. У „циркулару Жоспен“ је прецизирана процедура за решавање спорних случајева: „Када се појави сукоб настао због ношења вела религијске конотације [...] неопходно је одмах започети дијалог са младом девојком и њеним родитељима како би се у интересу ученице и у циљу заштите нормалног функционисања школе одустало од ношења овог верског знамења“ (ibid., 1135). То значи да чак и у случајевима када је вео правио проблем, санкционисање ученика није следило аутоматски, већ тек пошто би се медијације за коју одговара управа школе показала неуспешном. Решење „Жоспеновог циркулара“ ће касније усвојити као добру и корисну праксу и контроверзни закон о забрани исламског вела из 2004. Но, за истраживање порекла закона из 2004. године

⁷ Пресуда Државног савета: СЕ, од 10. марта 1995., Ероух Аоукили, *Actualite Juridique-Droit Administratif* од 20. априла 1995, стр. 332

⁸ Циркулар од 12. децембра 1989. године. *Journal Officiel* од 15. децембар 1989.

далеко је интригантнији други министарски циркулар везан за име Франсоа Бајруа (*François Bayrou*) који ће наследити Жоспена на положају министра просвете у десној влади Едуара Баладира (*Eduard Balladur*).

3.1.2. „Циркулар Бајру“ из 1994. године

Иако је по преузимању власти 1993. године француска десница имала идеју да настави са праксом левичарске владе, на шта указује и први циркулар који је Бајру саставио⁹, Министарство просвете касније битно мења свој курс. Као одговор на потребе школских управа које се суочавају са нарастајућим порастом спектакуларних манифестација религијске и комунитаристичке конотације министар Бајру саставља нови циркулар 1994. године¹⁰. У њему се исламски вео појавио не само као индикатор отпора мерама интеграције ученика у француско друштво већ, штавише, као чин отворене побуне и агресивне комунитаристичке деконструкције републиканске школе. У циљу разумевања ове политичке оптике, корисно је навести део текста Бајруовог обраћања на Сорбони којим су правдане нове смернице Министарства: „Француска идеја нације и републике [...] се супротставља распарчавању нације у подељене заједнице са унутрашњим правилима, међусобно ангажоване само на нивоу обичне коегзистенције. Нација није прост скуп грађана који поседују индивидуална права. Она је заједница која дели заједничку судбину. Овај идеал се изграђује пре свега у школи. Школа је, *par excellence*, место образовања и интеграције...“ (ibid.,1136).

Заправо, суочено са нарастајућим комунитаристичким прибегавањем исламским верским симболима, ново Министарство просвете на челу са Бајруом одлучује да напусти прагматичан и избалансиран приступ Државног савета из 1989. године оцењујући га као недовољно и попустљиво решење које није могло уклањању главног проблема – исламског интегрзма. Нова „стратегија“ Бајруовог Министарства просвете је у истицању одређене идеолошке улоге школе и процеса школског образовања. У новом циркулару од 20. септембра 1994. године школа се описује као место у којем нестају сви индивидуални партикуларизми у име концепције једнакости и интеграције младих нараштаја. У школи, како се наводи у циркулару: „није могуће прихватити [...] присуство нити увећање броја знамења који су у толикој мери нападни да њихово значење управо раздваја извесне ученике од правила заједничког живота у школи. Ова

⁹ Циркулар бр. 93-316, од 26. октобра 1993. године. *Bulletin Officiel de l'Education Nationale*, од 18. новембра 1993, бр. 39

¹⁰ Циркулар бр. 94-1469, од 20. септембра 1994. године. *Bulletin Officiel de l'Education Nationale*, од 29. септембра 1994, бр. 35

знамења су, сама по себи, знакови прозелитизма“ (ibid.,1136). Новим циркуларом је уведена и нова типологија верског знамења. Бајру је направио разлику између дискретног (*discret*) и нападног (*ostentatoire*) верског знамења предвиђајући пуну слободу само за прве. Нападно религијско знамење је само по себи аутоматски постало чин прозелитизма, дискриминације и угрожавања туђе слободе. Зато тумачење „циркулара Бајру“ представља радикалан раскид са логиком јуриспруденције Државног савета утемељеној на мишљењу из 1989. године: Као што смо видели, Државни савет 1989. године није сматрао анти-лаичким чак ни ношење нападних религијских знамења. Само уколико би произвело стварне и доказане штетне последице по нормално одвијање наставе или слободу других ученика, оно се могло наћи забрањеним. У „циркулару Бајру“ из 1994. године, оно је штетно већ само по себи.

Прикључујемо се гледиштима према којима је циркуларом из 1994. године угрожен лаички карактер француске Републике у смислу који је овом начелу дао закон из 1905. године и потоња судска пракса заснована на њему. У либералној визури лаичитета потврђеној мишљењем Државног савета из 1989. године, лаичност је гарант слободе вероисповести, а неутралност јавне службе управо омогућава толерантан и непристрасан однос државе према свим облицима верског мишљења и праксе. Држава се не бави религијом и не меша се у начине њеног изражавања. Тиме на најбољи начин гарантује верске слободе. Само у случају када религијска пракса непосредно угрози јавни интерес – као што је процес образовања будућих грађана – верска слобода може бити ограничена. Циркулар из 1994. године у потпуности обрће логику. „Он уводи концепт који у име одбране лаичитета управо противречи овом појму утолико што држави омогућава да се уплиће у религијски домен и категорички утврђује апсолутно значење појединих религијских манифестација“ (Custos,2004:365). Држава постаје надлежна да суди у религијској материји. „Није битно да ли забрањено знамење или понашање заиста има, само по себи, за оног ко га носи и одређено религијско значење јер се сада гледа само смисао које му дају други, а то значи јавно мњење, други ученици и сама установа. Овде на првом месту директору школске установе пада у задатак да одреди да ли се у очима других ученика одређено знамење или понашање може сматрати нападном манифестацијом религијске припадности“ (Dieu,2009:692). Дакле, школска управа као јавна служба – дакле као установа државе – одређује природу учениковог понашања, односно одлучује шта у његовом понашању има а шта не религијску конотацију. Логика је потпуно изврнута у односу на праксу из 1989. године. Док су раније школске власти на основу просте констатације чињеница изводиле закључак о штетности одређеног знамења или понашања, сада се од њих тражи да постану експерти за

религију па да сами, *a priori* цене религијску припадност и претњу коју одређена знамења ученика носе са собом (ibid., 692).

„Циркуларом Бајру“ је религијска пракса као таква препозната као опасност. Ношење нападног религијског знамења је лоше само по себи. Истицање религијске припадности је чин дискриминације и угрожава општи интерес. Религија је атак на слободу. Тако, у заоштреном политичком дискурсу лаицитет мења значење. Из дефанзивне, његова употреба прелази у офанзивну. Евоцира се његова стара, антиклерикална и алиберална конотација. Религија постаје непријатељ Републике, само што се у њеном лику више не препознаје данас анемично католичанство, већ радикални ислам. То је логика циркулара из 1994. године. Он је подлога и припрема закона који ће, десет година касније, једну смерницу владе преточити у опште правило које једнако важи за све¹¹.

3.2. Друђи рађи за велове из 2004. године

„Циркулар Бајру“ није битније утицао на праксу Државног савета који је наставио са умереном и избалансираном јуриспруденцијом¹². Ипак, захтеви за потпуном забраном исламских велова у државним школама су наставили да се дижу на шта посебно утиче све израженији проблем неуспешне интеграције исламске имиграције. Тензије посебно расту после терористичког напада од 11. септембра 2001. године, са „сукобом цивилизација“ у Ираку и Авганистану, расту политичке напетости у односима Запада са Ираном и продубљивањем крвавог израелско-арапског конфликта¹³.

Забрана ношења велова коју је правна пракса Државног савета толерисала само у конкретним случајевима у напетој друштвеној клими почиње да се све више сматра као нужна. Раст верског фундаментализма међу локалним муслиманима се цени као непосредна опасност за Републику и њене лаичке установе. Осим тога, мада ограничена на конкретне испаде, пракса ограничавања слободе вероисповести је лишена законског основа што доводи у питање њен демократ-

¹¹ Битно је уочити и ову разлику, будући да и поред покушаја да буде оспорен, циркулар није био оборен пред Државним саветом чијој се јуриспруденцији супротставио. Наиме, Државни савет је одбио да поступа по овом предмету будући да циркулару министарства просвете није могао да припише строго нормативни карактер.

¹² Када је изричито потврдио да нити једно религијско знамење само по себи нема нападан или било какав други карактер. Види, примера ради, Пресуду Државног савета: СЕ, од 27. новембар 1996., *Ligue islamique du Nord, Wissaadane et Jeouit, Jurisclasser Périodique édition Générale*, II, 1997, стр. 139-140

¹³ Француска није само земља са највећом исламском и арапском, већ и са највећом јеврејском популацијом у Европи. Према неким проценама поред близу пет милиона муслимана, махом магребљанског порекла, у Француској данас живи и преко седамсто хиљада Јевреја.

ски карактер. Наиме, у духу демократске традиције Француска омогућава ограничење уставом гаратованих слобода али само у циљу заштите јавног поретка и само на основу закона. То је и један од захтева *Евројске конвенције о заштити људских права*. То што се пракса забране велова, дужа од петнаест година темељила тек на једном мишљењу Државног савета из 1989. године, не губећи на актуелности¹⁴, донекле оправдава политичку одлуку да се посебним законом овај недостатак отклони.

Но, озакоњењем забране ношења исламског вела и других верских симбола за ученике државних школа у бити се променио сам однос лаичке Републике према јавној манифестацији верске праксе. Јер док је мишљење Државног савета утврдило легитимност ношења вела који је тек у експесним случајевима могао бити забрањен, законом из 2004. године се иста пракса забрањује као таква. Новом законском нормом, забрана престаје да представља изузетак и постаје правило!

И мада је у оба парламентарна дома усвојен плебисцитарном већином¹⁵, а у јавности, па чак и делу исламске заједнице¹⁶, био праћен великом подршком¹⁷, закон је заправо окончано стотину година дугу традицију секуларизма либерално-демократског типа у Француској. Нарушена је либерална традиција о којој најбоље сведочи умерена јуриспруденција Државног савета која је лаицитет тумачила као неутралност државе управо у циљу заштите слободе вероисповести. Сада се иста неутралност државе, и њен однос према слободи вероисповести тумачи сасвим другачије. Лаицитет више не игра улогу техничког начела које омогућава држави да не фаворизујући иког, изједначи све. Штавише, лаицитет не само да више није аксиолошки неутрално правило инструменталног карактера, већ постаје вредност по себи. О томе најбоље сведочи промена политичког дискурса о лаицитету. На-

¹⁴ Мада, супротно увреженом мишљењу, она није расла већ стагнирала, ако не и падала. Наиме, у чланку објављеном у дневном листу *Le Monde* уочи изгласавања закона о забрани велова, бивши министар Мадлин (*Madelin*) је довео у питање, износећи егзактну статистику, смисленост закона. У чланку се наводи да је 2003. године у читавој Француској тек 1260 муслиманских ученица носило вео, а да је само у двадесетак случајева он био предмет спора, односно да је само у два случаја он резултирао санкцијом избацивања из школе. Такође, позивајући се на статистику министарства просвете аутор наводи да је у односу на десет претходних година просечан годишњи број случајева праћених најстрожијом казном смањен за половину, те да се креће око броја десет. (*Madelin*, 2004)

¹⁵ Народна скупштина је 10. фебрура 2004. године закон изгласала са 494 гласа за и 36 гласова против уз 31 уздржана. Сенат је гласао 3. марта и са 277 гласова за, и по двадесет против и уздржаних подржао закон.

¹⁶ Чак 42% анкетираних муслимана у Француској је било за закон, а 53% против. Подршка је много већа ако се гледају само жене, јер се чак 49% муслиманки изјснило у прилог закона, а тек 43% против њега. (*Madelin*, 2004)

¹⁷ Према истраживању дневног листа *Le Parisien* из фебруара 2004. године чак 69% посто Француза је било за закон, а тек 29% против њега. (*Custos*, 2006: 367)

име, лаицитет више није неутралност школе у циљу заштите верских слобода ученика, већ се религијска неутралност ученика захтева у име заштите лаичког карактера школе. Дакле, школа је прво лаичка, па тек онда неутрална! А заштита лаичности школе је основни циљ закона из 2004. године. А да би се он испунио, религијска неутралност школског простора мора бити потпуна. Она се више не односи само на наставнике, школски програм и простор, већ једнако и на ученике као кориснике школских услуга. Само у таквој школи могуће је остварити циљеве лаичког образовања, а то значи потпуну републиканску интеграцију свих будућих поколења француских грађана. Другим речима, само уколико се ученицима ускрати могућност да преко навика облачења истичу своју личну и културолошку посебност, могуће их је успешно одвојити од њиховог уско-комунитаристичког и приближити универзално-грађанском идентитету. Тако, неутралност школе више није у функцији слободе вероисповести зарад афирмације индивидуализма и стварања атмосфере међусобног уважавања у мултикултурном друштву. Сасвим супротно, она сада служи уклањању колективних индентитета у циљу афирмације заједничког француског, републиканског идентитета¹⁸.

3.2.1. Закон из 2004 године

Закон од 15. марта 2004. године је једноставан. Ради се о новели којом је извршена краћа интерполација текста Закона о образовању, кроз допуну члана 141-5¹⁹. Овај пропис из марта 2004. године већ у наслову носи своје оправдање: „Закон о примени начела лаицитета, ношењу знамења или понашању којима се изражава религијска припадност у државним школама, колежима и гимназијама“²⁰.

На изврстан начин ова забрана је у француском законодавству већ постојала. Како примећују поједини аутори (Blondel, 2004:205), већ је Закон о образовању у члану 511-2. предвидео да „У колежима ученици располажу, уз поштовање плурализма и начела неутралности, слободом информисања и изражавања. Остваривање ових слобода не сме штетити наставним активностима“. Дакле, видимо да је нормално функционисање наставних активности и поштовање неутралности школе као државне службе већ било предвиђено као лимитирајући основ слободе изражавања у државним школама. Реч је о законским решењима која су донета кра-

¹⁸ Поред ове основне, закон о забрани велова правда се и са две друге функције. С једне стране, у исламском велу се препознаје акт женске дискриминације, будући да се он неретко намеће девојчицама школског узраста од стране браће и очева. Тиме се закон правда као средство еманципације које доприноси изједначавању полова и родној равноправности. Осим тога, у закону се види и најбоља брана инструментализацији ученика од стране верских фундаменталиста. У сваком случају, у питању је сложена апологија која овом пропису даје посебну политичку тежину.

¹⁹ Убацивањем иза чл. 141-5., новог члана са нумерацијом 141-5-1.

²⁰ Закон бр. 2004-228, *Journal Officiel* од 17. марта 2004.

јем осамдесетих година XX века са истим циљем и мотивом као и строжије законодавство из 2004. године (Mesner, Prelot, Woehrling, 2003:1133).

На први поглед текст закона из 2004. године је јасан и не прави веће проблеме у тумачењу. Састављен је од свега четири члана од којих се само први односи на ужу законску материју, док су преостала три посвећена техничким питањима везаним за територијално важење прописа, његово ступање на снагу и прелазне одредбе.

Тако, ужа нормативна анализа закона се ограничава на чл. 1. којим се врши допуна закона о образовању:

У државним школама, колежима и гимназијама ношење знамења или понашање којим ученици нападно изражавају религијску припадност је забрањено.

Унутрашња регулатива захтева да покрећу дисциплинској постојка припада дијалог са учеником.

Техничка редакција упућује на закључак да се закон састоји из два дела – за сваки је резервисана по алинеја. Заправо, поред саме забране налазимо и правило о примени закона - начин санкционисања забране и последице њеног кршења – „само у дисциплинском поступку којем претходи дијалог са учеником“.

3.2.1.1. Прва алинеја чл. 1.

Прва алинеја, срж закона, забрањује ученицима државних школа ношење религијског знамења или понашање којим се изражава лична религијска припадност. У вези са овом забраном пред јуриспруденцијом стоје два питања. Као прво, питање њеног субјекта, адресата правне норме – дакле, персонално важење забране. С друге стране, поставља се и питање објекта забране – проблем интерпретације појма религијског знамења и понашања којим се нападно изражава религијска припадност ученика.

У одговор на прво питање, примећујемо да се законска забрана односи само на државне школе, колеже и гимназије. Другим речима забраном су обухваћени ученици основног и средњег образовања, а не и студенти високошколских установа²¹. Такође, у питању је забрана која не погађа ни све основне и средње

²¹ Француски систем школства битно се разликује у односу на српски. Наиме, за разлику од домаћег модела у којем постоје осмогодишње основне и четворогодишње стручне средње школе и гимназије, у Француској постоје три инстанце основног и средњег школовања: основна школа (*école élémentaire*) у трајању од четири године, колеж (*collège*) који траје такође четири године и поклапа се са вишим разредима наше основне школе и, коначно, гимназија (*lycée*) која траје само три године.

образовне установе, већ само оне чији је оснивач Република. Ученици приватних школа не подлежу законској забрани.

С друге стране, појам средње, односно основне школе се тумачи прилично широко. Тако, забрана се односи и на понашање ученика приликом активности чија је организација у надлежности школе, без обзира да ли се она одвија у оквиру школског простора или мимо њега. То следи из појашњења које законском тексту пружа „циркулар Фијон“ (*Fillon*). Захваљујући њему важења законске забране се проширује на школску активност као такву, без обзира на место њеног одвијања – екскурзију, спортску манифестацију, школу у природи, образовне ваннаставне активности и сл. Из истих разлога не може проћи некажњено ни ношење вела у школском дворишту, иако је он уредно био уклоњен током трајање наставе у учионици.

Но, ако се забрана односи на ученике државних школа она се не односи и на њихове родитеље који се могу задесити у оквиру школског простора било приликом дочека деце по окончању наставе, било приликом других наставних и ваннаставних, али и редовних школских активности којима и они присуствују: јавни час, родитељски састанци, школске приредбе, итд. На ово такође упућује „циркулар Фијон“, а још изричите, због недоумица које су се по том питању јавиле, циркулар председника владе од 13. априла 2007. године који каже да се родитељи ученика не могу сматрати корисницима школских услуга па према томе „имају право да изражавају лична религијска уверења у границама поштовања неутралности јавне службе, њеног ваљаног функционисања и императива очувања реда, сигурности, здравља и хигијене“²².

С друге стране, бројне су и до данас неразрешене контроверзе везане за прецизно одређивање предмета забране. Како треба тумачити законску синтагму којом се одређује оно што је забрањено тј. „знамења или понашање којим ученици нападно изражавају религијску припадност“. Приметимо да се ради о „знамењу које нападно манифестује религијску припадност“ односно да забрана не обухвата сва религијска знамења, па чак ни сва видљива религијска знамења. Наиме, потпуна и апсолутна забрана ношења религијског знамења би била у директној колизији како са француском легислативом о заштити људских права (чл. 1. Устава из 1958. године односно чл. 10. *Декларације о људским правима и грађанина*) тако и са ратификованим међународним инструментима, а на првом месту *Европском конвенцијом о заштити људских права*. И национални и међународни документи гарантују слободу вероисповести управо као право јавног изражавања религијских уверења. Апсолутном забраном религијског

²² Циркулар председника владе од 13. априла 2007., *Juris-Classeur Périodique Administratif*, 2007., act, бр. 108. и 434.

знамења француски законодавац би сигурно прекршио темељне принципе демократске заштите верских слобода, па се стога ограничио на само неке од њих (Dieu, 2009:691; и Custos, 2006:369). Да би појасnila магловиту законску синтагму, влада на челу са Франсоа Фијоном је донела посебан циркулар 18. маја 2004. године како би појасnila да су овде у питању само знамења „чије ношење води ка непосредном препознавању религијске припадности“²³ што је, примера ради, случај са знамењима три велике монотеистичке религије: јудаистичком кипом, хришћанским крстом и исламским верским велом. При том, циркулар из 2004. године појашњава да није битно како се и формално ова знамења зову, већ само њихова очигледна религијска конотација. У наставку, следећи логику коју је десет година раније увео „циркулар Бајру“, и „циркулар Фијон“ експлиците појашњава да је ношење дискретног религијског знамења у складу са законом. Међутим, највећи број коментатора се слаже да циркулар није отклонио основни проблем и испунио задатак у којем је нашао свој *raison d'être*: наимае, он није успешно објаснио шта се сматра „нападним религијским знамењем“, већ је шкртим смерницама тек унеколико олакшао дискрециону оцену државних органа – школских директора - на којима лежи најтежи део посла на терену (Koubi, 2004a:842). Ова непрецизност је делимично и резултат апстрактности законског језика као таквог, али и свесна намера законодавца да се као објект законске забране не истакне јасно и недвосмислено исламски вео, већ да се упути на неодређени облик „религијског понашања“.

Заправо, уместо траженог појашњења, „циркулар Фијон“ је додатно закопликовао ствари јер је унео још једну дистинкцију. Наимае, проблематичне религијске симболе које подлежу забрани је поделио на две група. Тако, циркулар говори о религијским знацима који објективно манифестују религијску припадност, односно који служе да би се на објективан начин истакла конфесионална припадност ученика. Овде је реч о лако препознатљивим, евидентно религијским знацима, или, како један део француске догматике каже „религијским знацима који су нападни већ по својој природи“ (Dieu, 2009:700). У ту групу би се уврстили сви традиционални религијски симболи као што су крст, кипа или зар. С друге стране, циркулар говори и о знамењу које на један субјективан начин изражава верску припадност оног ко га носи. Реч је о знацима који по свом пореклу, односно изворној семантици нису конфесионалне природе али добијају религијску конотацију када их ученици истакну лично им придајући неко религијско значење. Дакле, у другом случају је сам ученик тај који одређеном знаку придаје религијски смисао. Као што видимо, према „циркулару Фијон“ и ово понашање подлеже забрани закона из 2004. године.

²³ Циркулар бр. 10-95, 18. мај 2004. *Journal Officiele* од 22. маја 2004.

Идеју циркулара од 18. маја 2004. године је прихватила и нова јуриспруденција француског управног судства на челу са Државним саветом. У неколико пресуда, француски управни судови потврђују одлуке школских управа којима се кажњава ношење других одевних предмета у циљу замене проскрибованог вела. Тако, примера ради, у својој пресуди суд у Кану је потврдио забрану ношења црних шивених, односно вунених капа што су ученице кренуле да носе као супститут за велове које су претходно морале да скину²⁴. До овог закључка, како школска управа тако и суд нису могли доћи другачије до тумачењем понашања самих ученица, односно проценом њиховог владања у односу на дати одевни предмет. Црна капа сама по себи не представља религијско знамење, али стиче то значење на основу личног односа који ученик успоставља са њом. Заправо „категорији знакова са религијском конотацијом која произлази из туђег опажања (других ученика) се сада додаје категорија знакова чија религијска конотација није позната другима већ постоји и манифестује се само за оног који је носи. Такође, нагласимо и то да школска управа не пропитује ученика како би утврдила треба ли га казнити, односно, да ли он одређеном знаку придаје вредност у религијском смислу, већ полазећи од понашања ученика, то сама утврђује“ (Dieu, 2009:703).

Управо последња дистинкција још једном и још боље потврђује гледиште великог дела француске правне догматике по којем је закон из 2004. године окренуо леђа класичној либералној интерпретацији идеје лаицитета. Захваљујући закону из 2004. године, држава се више не може сматрати конфесионално неутралним ентитетом будући да је задатак њене администрације да на крајње субјективан начин решава о правној квалификацији чињеница из религијске материје. У секуларној држави, у којој су религија и држава развојене, није на државној, конфесионално неутралној администрацији да одлучује да ли је неко облачење или понашање религијске природе. Међутим, са класификацијом коју уноси „циркулар Фијон“, на државној администрацији није само да утврђује објективно религијско значење одевних и украсних симбола, већ чак и да процењује интимну, дубоко личну поруку коју они имају за онога ко их носи.

3.2.1.2. Друга алинеја чл. 1.

Друга алинеја закона предвиђа дијалог као меру медијације која обавезно претходи дисциплинском поступку кажњавања ученика. У питању је захтев за обавезном, претходном медијацијом коју је увео у праксу већ „циркулар Жоспен“ из децембра 1989. године.

У погледу форме дијалога битно је истаћи да он иако јесте одређени облик медијације, никако не представља преговоре две стране у конфликту – ученика

²⁴ Пресуда управног суда: TA Caen, од 17. јуна 2005. M. et Mme Kervanci

и Републике. Како прецизира циркулар од 18. маја 2004. године: „дијалог треба да представља прилику за заједничко промишљање о будућности ученика, односно прилику да му се предоче последице његовог става и да му се помогне у изградњи његовог личног пројекта, једног ширег животног програма“²⁵. Наиме, циљ дијалога је експлицитан – убедити, или уверити ученика и његове родитеље да се његово понашање саобрази лаичком карактеру школе и републиканским законима (Custos, 2006:377).

У вези са овим дијалогом једна ствар је сигурна. Ни једна казнена мера, укључујући и ону најстрожију - трајно избацивање из школе - не може бити изречена током његовог трајања. Дијалог који се води између школске управе и ученика протиче у помирљивој атмосфери и има за циљ отклањање проблема медијацијом. Ученик се током трајања ове медијације и даље третира као уписан у школу (ibid., 376).

Уколико до изрицања санкције ипак дође, она, у складу са законом, може подразумевати и трајно избацивање ученика из школе, чак и када унутрашњим правилником школске установе ова санкција није изричито предвиђена.

3.2.1.3. Завршне и прелазне одредбе

На крају, како предвиђа чл. 2. закона, територијално важење овог прописа се простире не само над територијом Републике - дакле како у метрополи, укључујући и департмане Алзаса и Мозел, тако и у сва четири прекоморска департмана – већ и на највећем делу француских прекоморских територија са изузетком Француске Полинезије. Када је реч о временском важењу закона, он је, мада објављен већ 17. марта 2004. године у Службеном гласнику, на основу чл. 3., због специфичне природе објекта заштите – јавне лаичке школе - ступио на снагу тек са почетком наредне школске 2004/5. године. Коначно, последњим, четвртим чланом закона, предвиђена је посебна евалуација његове примене која следи годину дана након његовог ступања на снагу²⁶.

²⁵ Циркулар бр. 10-95, од 18. маја 2004. *Journal Officiele* од 22. маја 2004.

²⁶ Ако је током школске 2003/4. године било забележено преко 1500 случајева ношења нападног религијског знамења, у 2004/5. години је забележено само 639 слична случаја. У чак више од 550 случајева медијацијом школских власти и ученика и њихових родитеља стигло се до компромисног решења, тако да је огромна већина поменутих ученика, која прелази проценат од 90% пристала да своје понашање и облачење саобрази закону из 2004. године. Ипак, забележено је 47 случајева у којима дијалог није дао решења и која су резултирала избацивањем из школе. Од тог броја нешто више од половине је добило свој судски епилог, али је у свих 28 случајева суд потврдио одлуку школских власти. У свега тринаест случајева је дошло до другостепеног поступка који се у седам случајева завршио потврђујућим пресудама, а само у два случаја је апелациона истанца поништила одлуку првостепеног суда, но оба пута из разлога који немају непосредне везе са интерпретацијом закона од 15. марта 2004. године. (Dieu, 2009:692)

3.2.2. Дух закона из 2004. године

Да би се логика закона из 2004. године, али и правно-политички дискурс који га прати ваљано схватили мора се узети у обзир и припремни материјал, односно политички контекст и друштвени амбијент који претходе његовом изгласавању. Кључну и расветљујућу улогу у томе игра извештај комисије формиране 2003. године на предлог председника Жака Ширака (*Jacques Chiraque*), на челу са омбудсманом Бернаром Стазијем (*Bernard Stasi*).

Резултат рада ове комисије представља извештај са којим је Председник Републике као иницијатор њеног оснивања и покровитељ упознат 11. децембра 2003. године. Већ сама уводна реченица упућује на суштину његове поруке: „Француска Република је изграђена око лаицитета“ (*Rapport Laïcité et République*, 2004:21). Но, нигде даље у тексту извештаја не налазимо позитивну дефиницију овог појма о којем се неодређено говори као о „камену темељцу републиканског пакта“ или прагматичном принципу који је својом историјском динамиком обезбедио друштвену кохезију у француском друштву. Овом неодређеношћу се око појма лаицитета ствара специфична републиканска метафизика (*Airiau*, 2005:159). Реч је о „мистичном“ појму који отвара дебату и представља њену референту тачку, али који се нигде децидирано не дефинише. Извештај Стазијеве комисије тиме постиже две ствари. Прво, дистанцира лаицитет од његовог јасног правног оквира – закона из 1905. године и на њему заснованој, стотину година дугој јуриспруденцији управних судова. Заправо, нигде у тексту извештаја не видимо јасно и прецизно дефинисање лаицитета као јемства слободе савести и вероисповести кроз религијску неутралност државе и њених служби. Уместо као инструментални принцип који омогућава једнакост грађана без обзира на њихову конфесионалну припадност, Стазијева комисија одлучује да лаицитет представи као неодређену аксиолошку категорију, односно као појам који „почива на три нераздвојне вредности: слободи савести, једнакости права на избор духовне и религијске опције и неутралности политичке власти“ (*Rapport Laïcité et République*, 2004:21). Приметимо оно што је кључно: Неутралност државе више није у служби слободе савести, већ је изједначена са њом као вредност која постоји по себи. Тиме лаицитет престаје да буде инструментални принцип и постаје идеологија – аксиолошка категорија која постоји за себе, без потребе да пошто је једном призната буде било чиме оправдана и објашњена. Њена дефиниција не постоји јер баш као и свака друга идеолошка константа и њена истинитост је несумњива и самоочигледна, а садржина ноторна и позната свима. *Laïcité* постаје једна *religion civile* (*Custos*, 2006:341).

Заправо, извештајем комисије Стази је признато да се захтев за истицањем колективистичког, било етничког, било расног, било конфесионалног идентитета, доживљава као директна претња републиканском уређењу које почива на

идеји универзалног грађанства. Извештај комисије Стази, баш као и основни циљ закона из марта 2004. године, следи исту логику којом се руководила и републиканска борба за лаичку државу током осамдесетих година XIX века. Република, као универзална заједница равноправних грађана свог непријатеља налази у комунитаристичким тежњама мањинских група. Окупљање дела грађанства око каквог партикуларног система вредности и њихова приврженост извору легитимитета различитом од општег закона јесте антирепубликански циљ који води урушавању концепта рођеног 1789. године. Једноставно, Република не може да дозволи конкуренцију других суверености којима је један број грађана склон да се окрене. Самим тим, напушта се либерална оријентација из 1905. године. Она се чак оспорава као штетна. Тако, током скупштинске дебате о закону посланик Рене Дозијер (*René Dosière*) позива посланике да се чувају „концепције лаицитета која која се жели представити као модерна а према којој би ваљало пустити свим различитостима да се изразе како би се више поштовале, јер та концепција води ка комунитаризму. Класична концепција заједничког живота захтева да се инсистира на ономе што је заједничко, а не на ономе што нас дели“ (Airiau, 2005: 230).

Према новој логици, коју уводи Стазијева комисија и прмовише скупштинска дебата, истицање религијског знамења директно противуречи смислу републиканске школе – уклањању партикуларизама и усађивању универзалних републиканских вредности у свест ученика. У том смислу, исламски вео представља директну претњу Републици. Уклањање те опасности, главни је мотив законодавца из 2004. године о чему лепо сведочи апологетско обраћање посланика Етјена Муриа (*Etienne Mourrit*) Народној скупштини 5. фебруара 2004. године: „Фундаменталистички ислам је заправо политичка религија, Куран је религиозни закон, Куран је грађански закон, Куран је кривични закон, то не смемо заборавити. Овај политичко-религијски Куран којег нема у нашим традицијама представља стварну претњу нашим републиканским установама. Манипулаторско инфилтрирање принципа који су радикално супротни нашим принципима чине овај закон неопходним, његов значај и његова снага представљају свечано подсећање на републиканску уставност“ (ibid, 2005: 226).

4. Закључак

Идеја лаичке државе, темељног начела савремене Француске, лежи у религијској неутралности републике. Ова неутралност, уведена чл. 2. закона о сепарацији цркве и државе из 1905. године није сврха сама себи, већ представља средство за постизање демократског циља – једнаку заштиту слободе савести и вероисповести свих грађана. Управо зато, службеним лицима, која послове из своје надлежности обављају за рачун и у име државе брани се истицање рели-

гијских симбола. Тиме се постиже непристрасност државних органа приликом поступања са грађанима као корисницима услуга јавног сервиса.

Управо ова логика, која је читав један век владала француском правном и политичком културом бива напуштена и замењена логиком закона из 2004. године о забрани истицања верских симбола ученицима државних школа. Циљ овог закона није заштита, већ управо ограничење слободе вероисповести. Њиме се, с позивом на заштиту религијске неутралности Републике и њене школе, државним органима дају одрешене руке у ограничавају верских слобода ученика под априорном претпоставком да њихово изражавање ремети нормално одвијање школских активности и слободе других ученика. Законом из 2004. године „сакрализује“ се неутралност јавне службе и обавезују сва лица која са њом ступају у контакт да јој се покоре. Не само државни службеници, већ и корисници услуга јавног сервиса морају прикрити своју верску припадност како не би угрозили „свету“ неутралност Републике.

Овим законом је религија сама, односно њена манифестација означена као непријатељ Републике и њене школе. Али ако нормативна анализа упућује на циљ, само социолошка анализа разоткрива политичке мотиве и скривени *raison d'être* француског законодавца.

На праву мотивацију закона упућује и његова јасна упереност против праксе исламског вела. Ако закон и говори о знамењу које нападно упућује на религијску припадност онога ко га носи, он се имплиците односи пре свега на муслиманске ученице. То је лако закључити будући да хришћанска, а донекле и јеврејска верска пракса лако могу да се уклопе у законске маргине и прилагоде истицање својих симбола - распећа и давидових звезде - законској формулацији „дискретних знамења“ која не подлежу прохибицији. То, међутим, никако не може бити случај са хиџабом чији је циљ управо да прикрије нешто што је лако видљиво – женску косу и део лица. На мети закона је несумњиво хиџаб, тачније, његово политичко и „антирепубликанско“ значење.

Широко је прихваћен закључак да је у случају муслиманске популације француска службена политика социјалне интеграције заказала. Економски дефаворизована, политички дискриминисана ова популација живи на маргинама савременог француског друштва. Неуклопљеност муслимана у модерно француско друштво посебно долази до изражаја на плану асоцијалног понашања млађих генерација. Малолетничку деликвенцију међу младим муслиманима као израз социјалног бунта све чешће прати раст верског фундаментализма у којем многи налазе бег од стварности, нови облик протеста и начин за ослобађање личних фрустрација узрокованих друштвеном дискриминацијом. Радикални ислам постаје уточиште и оправдање за животни неуспех и бунт против француског друштвеног система у којем се не препознаје само лични, већ и цивили-

зацијски непријатељ. У том контексту треба посматрати и све популарније упражњавање исламског вела – хиџаба.

Без сумње, мотив за ношење хиџаба, који не представља прескрипцију из Курана, већ верски обичај најчешће је израз индивидуалне жеље за истицање личног и колективног исламског идентитета. Ипак, врло често, жене прибегавају хиџабу и из протеста. Тада вео има јасну политичку конотацију, па ношење вела некада треба посматрати као израз отпора западној култури и идеји секуларног друштва. Осим тога, вео, који у исламској култури представља израз женствености у контексту западне цивилизације и њених индивидуалистичких вредности добија сасвим друго значење. У ери убрзане еманципације жена, борбе за равноправност полова и раста сексуалних слобода, хиџаб делује анахронно, па чак и као непријатељ људских права и слобода. У савременој Француској он се тумачи као израз женске потчињености и мушке патријархалне доминације. Чињеница да у бројним имигрантским породицама, жене *морају* да носе хиџаб само подубљује ове предрасуде. У очима многих вео је само још један доказ у прилог старе тезе о „цивилизацијској незрелости“ ислама и његовој неспособности са либералном демократијом. Када се ове предрасуде нађу упарене са чињеницом да многе жене заиста стављају вео из личног бунта и политички мотивисаног верског фундаментализма, ствара се наелектрисана друштвена клима у којој се хиџаб анатемисе. Тако, у њему се више не види израз личне побожности, већ оружје у борби против Републике и њених вредности.

Због тога се исламски вео у школи не тумачи само као чин агресије, већ и као знак неуспеха Републике у настојању да интегрише младе чланове друштва у свој јединствени политичко-правни оквир. Да би избегла потпуни пораз, Република тражи начин да исламску верску праксу саобрази републиканским вредностима, а ислам „европеизира“ или „модернизује“. Зато савремена Француска лаицитету прибегава не као гаранту верских слобода, већ као политичком оружју асимилације упереном ка искорењивању конкурентних колективистичких, па и религијских идентитета. То је политички контекст забране исламског вела из 2004. године. Парадоксално, с позивом на исту религијску неутралност државе и њене школе, француски законодавац из 2004. године ограничава управо оно што је његов претходних из 1905. године желео да одбрани.

ЛИТЕРАТУРА:

- Airiau, P. (2005). *100 ans de la laïcité française, 1905-2005*. Paris: Press de la Renaissance
- Blondel, P. (2004). Quelle jurisprudence pour la nouvelle loi sur les signes religieux. *Archives de philosophie du droit* (48): 197-219
- Boudon, J.-O. (2007). *Religion et politique en France, depuis 1789*. Paris: Armand Colin
- Custos, D (2006). Secularism in Frenche Public Schools Back to War? The Frenche Statute of March 15, 2004. *The American Journal of Comparative Law* LIV (2): 337-399
- Dieu, F. (2009). L'école, sanctuaire laïque. *Revue du droit public et de la science politique* (3): 685-714
- Dord, O. (2004). Laïcité à l'école: obscure clarté de la circulaire 'Fillon' du 18 mai 2004, *Actualité Juridique Droit Administratif* 26 juli 2004: 1523-1529
- Durand-Prinborgne C. (2004). La loi sur la laïcité, une volonté politique au centre de débats de société. *Actualité Juridique Droit Administratif* 5 april 2004: 704-706
- Durand-Prinborgne C. (2005). Laïcité dans le service public de l'éducation, *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux* (4): 23-32
- Garay A. (2005). Laïcité, école et appartenance religieuse: pour un bilan exigeant de la loi no 2004-228 du 15 mars 2004, *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux*, 6p. 4: 33-48
- Gaspard, F., Khosrokhavar, F. (1995). *Le foulard et la république*. Paris: La Découverte
- Gresh, A. (2004). *L'islam, la République et le monde*. Paris: Fayard
- Jan P. (2004). La laïcité à l'école: le droit national contre le „droit local“. La loi plutôt que la négociation. Question de valeurs. *Revue du droit public* (2): 301-305
- Kepel, G. (2004). *The War for Muslim Minds: Islam and the West*. Cambridge: Belknap Press
- Koubi G. (2004a). L'Interpretation Administrative de la Loi du 15 mars 2004 sur le Port Des Signes Religieux dans les Etablissements Scolaire, *La Semaine Juridique* (25): 839-844
- Koubi G. (2004b). Vers une déconstruction du principe de laïcité. *Revue du droit public* (2/2004): 325-329
- McGoldrick, D. (2006). *Human Rights and Religion – The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Oxford and Portland Oregon: Hart Publishing
- Mesner, F. Prelot, P.-H. Woehrling, J.-M. (2003). *Traité de droit français des religions*. Paris: Litec
- Madelin, A (2004). Voile, La Loi de Trop. *Le Monde* 7. фебруара 2004:8
- Rivero J. (1990). *Les grands Avis du Conseil d'Etat*. Paris: Dalloz
- Robert J. (2004). Cacophoni. *Revue de droit public* (2):309-315

Marko Božić
University of Novi Sad
Faculty of Philosophy

Summary

FRENCH LAW ON MUSLIM VEIL WEARING IN PUBLIC SCHOOLS

Combining normative analysis of a legal text with a study of a wider social and historical context, this paper tries to prove that the French Law of 15th March 2004, which forbids displaying of religious symbols, and most of all, the Muslim veil in public schools, does not represent a continuation, but a break up with a liberal-democratic tradition of protection of religious rights of the Fifth Republic. The aforementioned legislation radically changes the idea of profane, which is, religiously neutral country, as there is a value itself that is being created out of laïcité - an instrumental principle of protection of the freedom of religion, whose protection requires a limitation of the religious freedom. In order to understand the motives of the French legislator; it is necessary to accompany the normative analysis of laws with an observation of a wider social context in which the mentioned problem occurs. Therefore, this paper takes into account the need for a multidisciplinary approach, that is, the need to consider both the historical perspective and the social analysis of the context of the legal prohibition. We are of belief that from a methodological aspect this paper represents a contribution to those positions in legal science which insist on the necessity of studying a wider social background of normative solutions as a prerequisite for a successful analysis of a legal text.

Keywords: *France, laïcité, islam, hijab, Statute of 2004., religious freedom*